

ARTYKUŁY

MACIEJ SMOLAK

(Kraków)

MATERIA PIERWSZA SUBSTANCJI MATERIALNYCH

WSTĘP

W 4 paragrafie VIII księgi *Metafizyki (Met)* znajdują się fragmenty (1044a15–18; 1044a32–1044b5), które są interesujące z punktu widzenia Arystotelesowskiej koncepcji materii. We fragmencie 1044a15–18 Arystoteles wyodrębnia różne typy materii substancji materialnych – materię pierwszą, najbardziej podstawowe elementy oraz materię właściwą. Natomiast we fragmencie 1044a32–1044b5 Arystoteles zarysowuje zakres badania przyczyn substancji materialnych, który ze względu na to, że są cztery przyczyny – materialna, formalna, sprawcza i celowa – musi obejmować je wszystkie. Do zilustrowania zaproponowanej procedury Arystoteles wykorzystuje przykład człowieka. Stawia więc cztery pytania, dotyczące czterech wymienionych przyczyn i formułuje na nie cztery odpowiedzi. Przy czym, o ile zaproponowane rozwiązanie dotyczące przyczyny formalnej i celowej człowieka jest ogólnikowe, o tyle to dotyczące przyczyny sprawczej i materialnej jest bardziej precyzyjne. A ponieważ zdaniem Arystotelesa wiedzę naukową zdobywamy na podstawie poznania pierwszych zasad (*prōtai archai*), pierwszych przyczyn (*prōta aitia*) oraz najbardziej podstawowych elementów (*stoicheia*) właściwych dla jej przedmiotu (184a10–14, *Phys*), zatem posiadanie wiedzy na temat substancji materialnych zależy również od poznania tego, co jest fundamentalne dla tej dziedziny przedmiotowej. Niewątpliwie jedną z takich zasad jest materia, dlatego Arystoteles zajmuje się również nią.

1. ZASADY MATERIALNE SUBSTANCJI MATERIALNYCH

Fragment 1044a15–18 rozpoczyna cały paragraf. Arystoteles stwierdza w nim, że:

Gdy chodzi o materialną substancję, trzeba być świadomym, że nawet jeżeli wszystkie rzeczy są z tego samego pierwszego, albo z tych samych jako pierwszych, tzn. nawet jeśli ta sama materia jest zasadą dla ich powstawania, to jednak jest pewna właściwa materia każdej rzeczy¹.

Mówiąc o materialnych substancjach Arystoteles ma na myśli substancje podpadające pod zmysły (1042a25–26), a dokładniej rzecz ujmując substancje naturalne i powstające (1044b3). Czym jednak jest owo pierwsze, z którego są wszystkie takie substancje? Wydaje się, że Arystotelesowi chodzi o pierwszą materię, ponieważ prawdopodobnie tylko ona może być dobrym kandydatem, by pełnić funkcję „uniwersalnego tworzywa”, z którego powstają wszystkie rzeczy tego typu. Takie przypuszczenie zdaje się potwierdzać dalsza część fragmentu, ponieważ Arystoteles odwołuje się w niej do tej samej materii jako jednej z zasad wymaganych do ich powstania. Co prawda Arystoteles daje do zrozumienia, że taką zasadą mogą być również pierwsze elementy, czyli cztery najprostsze pierwiastki lub żywioły, tzn. powietrze, woda, ogień i ziemia, ale tę opcję podważa fakt, że najprostsze pierwiastki powstają z przeciwieństw (329a26–27, *GC*), a dokładniej rzecz ujmując, z pierwszych przeciwieństw, które same już nie pochodzą od czegoś innego i które dlatego, że są właśnie przeciwieństwami, nie powstają z siebie nawzajem (188a29–30, *Phys*). Notabene na podstawie takiej charakterystyki Arystoteles określa przeciwieństwa zasadami. Ponadto jeżeli chce się zachować w mocy dwie hipotezy, w myśl których: i) pierwotne przeciwieństwa są zasadami (a26–27), ii) nie może istnieć jedna ani nieograniczona ilość zasad, ale więcej niż dwie (189a20–21) – to zdaniem Arystotelesa trzeba przyjąć jeszcze coś trzeciego (*ti triton*; 189b1), żeby powstawanie było w ogóle możliwe. Bo przykładowo ani Miłość nie jednoczy Walki i niczego z niej nie tworzy, ani Walka nie jednoczy Miłości i niczego z niej nie tworzy, lecz obie potrzebują czegoś trzeciego, różnego od nich, by mogły przejawiać swoją twórczą aktywność (189a24–26). Czym jednak jest to coś trzeciego, do

¹ Περὶ δὲ τῆς ὑλικῆς οὐσίας δεῖ μὴ λαμβάνειν ὅτι εἰ καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πάντα πρῶτου ἢ τῶν αὐτῶν ὡς πρῶτων καὶ ἡ αὐτὴ ὕλη ὡς ἀρχὴ τοῖς γιγνομένοις, ὁμως ἔστι τις οἰκεία ἕκαστου; 1044a15–18, *Met*.

którego Arystoteles zdaje się nawiązywać we fragmencie 1044a15–18 *Metafizyki*?

To coś trzeciego daje się zidentyfikować z zasadą i pierwszą materią (329a29–30, *GC*), która co prawda nie istnieje oddzielnie (a30), ponieważ zawsze jest razem z przeciwieństwami (a26), ale mimo tego ograniczenia jest równocześnie ich podstawą (a31). Zarazem jako ich podstawa umożliwia zmianę, ponieważ przeciwieństwa nie zmieniają się i równocześnie nie są wzajemnie dla siebie materią. Dlatego gorące nie jest materią dla zimnego, ani zimne nie jest materią dla gorącego, natomiast jest nią podmiot ich obydwu (*alla to hypokeimenon amphoin*; a32). Z kolei z tak rozumianej materii wraz z przeciwieństwami powstają pierwsze elementy cielesne (*ek tēs hylēs ta sōmata ta prōta*; a29). W tym sensie cztery elementy cielesne, czy też najprostsze pierwiastki są w stosunku do niej czymś *późniejszym* i czymś *więcej*.

Jak zatem rozumieć materię pierwszą? Zdaniem Arystotelesa można ją rozumieć co najmniej na dwa sposoby: i) jako pierwszą w stosunku do danej rzeczy; ii) jako pierwszą w ogóle (1015a7–8, *Met*). Przykładem pierwszego rozumienia materii pierwszej jest spiz, natomiast przykładem drugiego rozumienia materii pierwszej jest woda. Oba przykłady zdają się jednak odwoływać do określonego materiału, który istnieje już w pewnej formie i w związku z tym jest już ukwalifikowany. Natomiast różnica między nimi wydaje się być różnicą stopnia ich złożoności oraz zakresu rzeczy, które z nich mogą powstawać. Niewątpliwie spiz jest materiałem, który jest odpowiednio ukwalifikowany, ale w stosunku do wody, o ile traktuje się ją jako jeden z elementów cielesnych jest materiałem bardziej złożonym już choćby z tego względu, że jest stopem. Tak więc ze spizu można na przykład wytworzyć posąg *Dyskobola*. Ale w gruncie rzeczy spiz nadaje się do tego, żeby wyprodukować z niego dowolny produkt spizowy. Zatem spiz można potraktować jako podstawowy materiał, z którego wykonuje się różne rzeczy, ale tylko spizowe. Innymi słowy, spiz byłby przykładem materii pierwszej, ale tylko w stosunku do wytworów spizowych (a8–9), ponieważ pomiędzy nim, a tym, co z niego się wytwarza i co zarazem jest spizowe, nie pojawia żaden inny materiał pełniący funkcję budulca. Dlatego też powstałe z niego wytwory nazywa się spizowymi². Można zatem powiedzieć, że spiz jest bezpośrednio poprzedzającym materiałem, z którego produkuje się wytwory spizowe i z tego punktu

² Por. 1033a6–7, *Met*.

widzenia daje się go określić materią pierwszą, chociaż nie w sensie bezwarunkowym, lecz co najwyżej w sensie warunkowym.

Woda również jest materiałem odpowiednio ukwalifikowanym³ i już choćby z tego względu rozumienie jej jako „materii pierwszej w ogóle” jest kłopotliwe. Woda należy bowiem do grupy pierwszych elementów cielesnych. A zatem jest jednym z najprostszych pierwiastków, które powstają właśnie na podłożu materii pierwszej. Przykład wody nie jest jednak dla Arystotelesa wiążący. Pełni raczej funkcję ilustracyjną. Arystoteles stwierdza tylko, że woda prawdopodobnie (*isōs*; a10) jest taką materią pod warunkiem, że wszystkie rzeczy rozpuszczalne są wodą (a10). Ale nawet gdyby taki warunek był spełniony, wówczas woda byłaby jedynie materią pierwszą w sensie jednego z pierwszych elementów cielesnych, który byłby zdolny do przyjęcia pewnych form, w tym wypadku form rzeczy rozpuszczalnych. Zatem woda podobnie jak spiz byłaby materią pierwszą w sensie warunkowym. Przy czym, o ile spiz określiłem bezpośrednio poprzedzającym materiałem, z którego wytwarza się wytwory spizowe, o tyle woda byłaby pierwszym elementem cielesnym, do którego redukują się rzeczy rozpuszczalne. Innymi słowy, woda byłaby elementem, który byłby obecny w rzeczach rozpuszczalnych jako ich podstawowe tworzywo, a ponadto byłaby elementem, na który rzeczy rozpuszczalne rozkładałyby się⁴. Zatem woda byłaby w tym sensie materią pierwszą w ogóle, że należałaby do grupy *stoicheia*, które Arystoteles wymienia na trzecim miejscu w kontekście zasad materialnych (329a35; *GC*). Ale wybór wody na „materię pierwszą w ogóle” znajduje swoje usprawiedliwienie z innego powodu. W 6 paragrafie I księgi *Fizyki* po rekonstrukcji różnych poglądów na temat ilości zasad w przyrodzie i zarysowaniu własnego stanowiska Arystoteles podkreśla, że sensownie czynią ci, którzy przyjmują podmiot (*to hypokeimenon*; 189b5–6, *Phys*), który jest różny od czterech podstawowych pierwiastków. Natomiast wśród pozostałych najlepiej rozumują ci, którzy uważają powietrze za najbardziej podstawowe tworzywo – ponieważ w stosunku do innych elementów w najmniejszym stopniu zawiera różnice odbierane zmysłami – a w dalszej kolejności ci, którzy opowiadają się za wodą (189b5–8). Zatem wybór wody na materię pierwszą nabiera sensu z punktu widzenia stopnia wiarygodności poglądów wypowiedzianych na temat zasad

³ Spośród czterech przeciwieństw – gorąca, zimna, wilgoci i suchości – wodzie przysługuje wilgoć i zimno (por. 330b5–6, *GC*).

⁴ Por. 1041b31–32, *Met*.

w przyrodzie, które Arystoteles rekonstruuje. Przy czym, skoro każdy pierwiastek jest splotem kombinacji przeciwieństw (189b4–5), chociaż nie przeciwieństw przeciwstawnych, ponieważ te nie łączą się w pary (330a31–33, *GC*), to z tego punktu widzenia przeciwieństwa są zasadami konstytuującymi podstawowe pierwiastki. Dlatego wśród zasad materialnych fundujących ciała podpadające pod zmysły przeciwieństwa Arystoteles umieszcza na drugim miejscu (329a33–34). Ale w takim razie żaden pierwiastek nie jest materią pierwszą w sensie bezwarunkowym, skoro w kontekście materialnym pierwszą zasadą jest materia, która leży u podstawy przeciwieństw i jest ich podmiotem. Tak więc przykład materii pierwszej w sensie ogólnym jest nieadekwatny. Zatem dwa rozumienia materii pierwszej są niewystarczające, żeby za ich pomocą rozstrzygnąć, jak ją wykładać.

2. MATERIA JAKO MOMENT STRUKTURALNY SUBSTANCJI MATERIALNEJ

Wydaje się, że najbardziej wiążący i najbardziej fundamentalny opis materii pierwszej Arystoteles podaje w 3 paragrafie VII księgi *Metafizyki* oraz w 9 paragrafie I księgi *Fizyki*. W myśl pierwszego opisu materią jest to, co samo przez się nie jest ani czymś ani ilością ani żadnym innym wysłowieniem, przy pomocy którego definiuje się byt⁵. W myśl drugiego opisu materia jest pierwszym podmiotem dla każdej rzeczy, z którego coś [tzn. dana rzecz] powstaje nie przypadkowo, ponieważ [ów podmiot] jest zawarty w [tym, co powstaje]⁶.

Opis materii w VII, 3 (*Met*) pojawia się w kontekście rozważań na temat różnych sposobów rozumienia substancji. Jednym z nich jest podmiot – *to hypokeimenon* – który Arystoteles wstępnie wykłada jako to, w odniesieniu do czego wypowiada się pozostałe rzeczy, natomiast jego samego już nie wypowiada się w odniesieniu do innej rzeczy⁷.

⁵ λέγω δ' ἄλλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν; 1029a20–21, *Met*. Nie jest to jedyne przedstawienie materii w tym paragrafie, ponieważ w uwagach wstępnych za jej przykład Arystoteles podaje również spiz (1029a4). Jednak spiz jest ukwalifikowanym materialem i jeżeli w ogóle może być materią pierwszą, to tylko w sensie warunkowym, tzn. w stosunku do produktów spizowych.

⁶ λέγω γὰρ ἄλλην τὸ πρῶτον ὑποκειμενον ἐκάστω, ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός; 192a31–33, *Phys*.

⁷ τὸ δ' ὑποκειμενον ἐστὶ καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτο μηκέτι κατ' ἄλλου; 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-nosiciela, 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 rozpatrywana z punktu widzenia jej podmiotowości jest *to hypokeimenon*. A więc podmiotem jest nie tylko człowiek, ale także kamień, roślina, czy zwierzę. 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*), albo formę (*morphē*)⁸ albo to, co jest ich złożeniem. Użycie terminu *legetai* mogłoby sugerować, że nie musi to być myśl samego Arystotelesa. Jednak określenie „pierwszy podmiot” pojawia się również w opisie materii przedstawionym w *Fizyce*. Poza tym identyfikacja podmiotu z materią, formą i złożeniem pojawia się również w innych miejscach *Metafizyki*⁹. Są zatem powody, by uważać, że jest to zdanie samego Arystotelesa, a nie jedynie przytoczenie cudzych *endoxai*. Jak więc należy rozumieć materię jako pierwszy podmiot, skoro początkowy opis *to hypokeimenon* zdaje się odnosić do złożenia, a raczej do podmiotowości złożenia jako jego *fundamentum*. Arystoteles daje dwie wskazówki, które są pomocne w rozwiązaniu tego zadania.

2.1 MATERIA JAKO NATURA LEŻĄCA U PODSTAWY POWSTAWANIA RZECZY NATURALNYCH

W 7 paragrafie I księgi *Fizyki* we fragmencie 191a7–8 Arystoteles stwierdza, że natura leżąca u podstawy (*hē hypokeimenē physis*) powstawania rzeczy naturalnych jest poznawalna przez analogię. Swoje stwierdzenie ilustruje za pomocą kilku proporcji, które wskazują na podobieństwo relacji zachodzących pomiędzy elementami członu porównywanego oraz elementami członu porównującego. Mapowanie przebiega w następujący sposób (191a8–12):

⁸ 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.

⁹ Por. 1042a26–31, *Met.*

- A. spiż : statua
 B. drewno : łóżko :: D. natura leżąca u podstawy : substancja (pewne to oto; byt)
 C. nieuformowane : uformowane

Dwa pierwsze człony analogii odwołują się do konkretnych przykładów wytwórczości. Ich analiza pozwala stwierdzić, że: w przypadku A. i) spiż w stosunku do statuy jest w relacji materiału, z którego powstaje statua, ii) statua powstaje ze spiżu dzięki przekształceniu¹⁰, iii) spiż, z którego powstaje statua, pozostaje w niej¹¹; w przypadku B. i) drewno w stosunku do łóżka jest w relacji materiału, z którego powstaje łóżko, ii) łóżko powstaje z drewna dzięki odjęciu¹², iii) drewno, z którego powstaje łóżko, pozostaje w nim (współmiernie do spiżu).

Trzeci człon analogii ma podobną strukturę, ale w stosunku do dwóch pierwszych jest mapowaniem na planie ogólnym, ponieważ nie mówi się w nim o typie materiału i typie powstającej substancji, lecz ogólnie o nieuformowanym przed otrzymaniem formy i uformowanym w stosunku do tak rozumianego nieuformowanego¹³. Ponadto trzeci człon analogii nie precyzuje, w jaki sposób z nieuformowanego powstaje uformowane (tzn. czy przez przekształcenie, odjęcie, dodawanie, etc.), ale sugeruje, że sposób powstawania wiąże się z formowaniem nieuformowanego i kończy się powstaniem uformowanego w wyniku nabycia formy przez nieuformowane¹⁴.

Wszystkie człony analogii sugerują, że natura leżąca u podstawy powstawania substancji naturalnej pełni funkcję materiału i że tak rozumiana natura pozostaje w powstającej substancji tego typu¹⁵. Ponadto

¹⁰ Por. 190b5–6; *Phys.*

¹¹ Por. 190a24–25.

¹² Por. 190b7.

¹³ Co prawda amorficzność jest przykładem przeciwieństwa ($\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\kappa\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$... $\tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\mu\omicron\rho\phi\acute{\iota}\alpha\nu$; 190b13–15, *Phys.*), ale w tym miejscu Arystoteles nie mówi o amorficzności, lecz o amorficznym, a więc o tym, co jest nieuformowane ($\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\mu\omicron\rho\phi\omicron\nu$; 191a10).

¹⁴ Arystoteles stwierdza, że chodzi mu o inne przykłady spośród tych rzeczy, które posiadają formę ($\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\nu\ \tau\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\omega\nu\ \mu\omicron\rho\phi\eta\nu$; 191a9–10). Taka wypowiedź wyraźnie nawiązuje do wcześniej podanych przykładów statuy i łóżka, z czego można wnosić, że statua i łóżko należą do zbioru rzeczy mających formę i że wspólną cechą sposobu ich powstawania jest transformacja polegająca na nabywaniu formy przez materiał, z którego powstają.

¹⁵ Sugeruje to również trzeci człon analogii, ponieważ Arystoteles stwierdza, że chodzi mu o nieuformowane, dopóki nie otrzymało formy ($\pi\rho\acute{\iota}\nu\ \lambda\alpha\beta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\eta\nu\ \mu\omicron\rho\phi\eta\nu$; 191a10–11, *Phys.*). Ale to oznacza, że *to, co* jest nieuformowane zachowuje się w uformowanym. Taka sugestia znajduje swoje potwierdzenie w innej wypowiedzi Arystotele-

skoro ów materiał ma być otwarty na powstawanie z niego dowolnej substancji naturalnej, więc powinien być na tyle plastyczny i na tyle niedookreślony, by taki proces był w ogóle możliwy. Poza tym na podstawie typów relacji wiążących wyróżnione elementy członów analogii można wnosić, że pomiędzy naturą leżącą u podstawy wszelkiego powstawania i powstającymi z niej substancjami zachodzi relacja zmiany na tyle ogólna, by dopuszczała dowolny jej rodzaj¹⁶. Innymi słowy, naturę leżącą u podstawy rzeczy naturalnych Arystoteles zdaje się rozumieć jako *fundamentum* materialne takich rzeczy, które zarazem pozostaje w nich po ich powstaniu (192a31–33, *Phys*). Przy czym, trzeba pamiętać, że: i) tak wykładane *fundamentum* nie może istnieć oddzielnie, ponieważ nie posiada własnej bytowości (329a24–31, *GC*), ii) musi być pozbawione właściwości (1029a20–21, *Met*), bo w przeciwnym razie byłoby po prostu jednym z elementów cielesnych lub jeszcze bardziej złożonym materiałem i przez to jeszcze bardziej ograniczającym pulę naturalnych rzeczy, które mogą z niego powstać.

2.2 CHARAKTERYSTYKA MATERII NA TLE RÓWNIANIA „MATERIA = PODMIOT = SUBSTANCJA”

W 1 paragrafie VIII księgi *Metafizyki* we fragmencie 1042a25–31 Arystoteles nawiązuje do rozważań z VII 3 podkreślając, że: i) substancje podpadające pod zmysły posiadają materię, ii) podmiot jest substancją, iii) materia jest podmiotem¹⁷. Na tej podstawie można ułożyć równanie składające się z trzech elementów: substancja = podmiot =

lesa. We fragmencie 190a21–25 Arystoteles podkreśla, że formułę „z czego coś powstaje” używa się przede wszystkim wtedy, gdy nie zachowuje się to, z czego coś powstaje. Ilustruje to przykład: z niewykształcenia powstaje wykształcenie. Przykład pokazuje, że niewykształcenie jest przeciwieństwem wykształcenia. Tak więc, gdy „z czego” jest przeciwieństwem w stosunku do tego, co powstaje, wówczas „z czego” nie pozostaje po zakończeniu procesu powstawania. Ale formułę „z czego coś powstaje” stosuje się również do tych przypadków, w których to „z czego” coś powstaje trwa nadal. Ma to miejsce wtedy, gdy „z czego” nie jest przeciwieństwem w stosunku do tego, co powstaje. Dlatego spiż jako to, „z czego” powstaje statua, trwa nadal po jej powstaniu.

¹⁶ Ponieważ o zmianie i o substancji mówi się na wiele sposobów, więc chodzi o to, by relacja pomiędzy naturą leżącą u podstawy powstawania i powstającą substancją była na tyle ogólna, by uwzględniała wszystkie typy substancji, a więc nie tylko substancję w sensie właściwym, ale również ilość, jakość, położenie, itp. oraz wszystkie typy powstawania, a więc *genesis haplē* i *genesis tis* (225a12–14) wraz z jej różnymi wariacjami.

¹⁷ Dokładnie rzecz ujmując Arystoteles podkreśla w tym miejscu, że podmiot można rozumieć na trzy sposoby, tzn. jako materię, formę lub złożenie z materii i formy.

materia¹⁸. Przy czym Arystoteles precyzuje, jak w tym kontekście rozumieć materię. Otóż materia nie jest tym oto czymś na sposób *energeia*, ale jest tym oto czymś na sposób *dynamis*¹⁹. Zatem w tym miejscu Arystoteles rozpatruje materię nie tylko na planie statycznym, tzn. jako *fundamentum* materialne leżące u podstawy wszelkiego stawania się, ale również na planie dynamiczno-energetycznym, tzn. w kontekście wzajemnej gry *dynamis* i *energeia*. To jednak oznacza, że również pozostałe elementy równania należy w ten sposób rozpatrywać.

W 8 par. V księgi *Metafizyki*, pełniącej funkcję słownika filozoficznego, Arystoteles przedstawia dwa podstawowe sposoby rozumienia substancji. Według pierwszego substancją jest ostateczny podmiot, którego już nie wypowiada się o czymś innym²⁰. Według drugiego substancją jest to oto coś (*tode ti*), co jest i daje się oddzielić (*chōrison*)²¹. Drugie rozumienie odpowiada temu, które Arystoteles przywołuje w VII 3, a więc w tym miejscu *Metafizyki*, gdzie rozpoczyna właściwy namysł nad kategorią substancji. Otóż w VII 3 Arystoteles sugeruje, że w szczególności oddzielalność (*to chōrison*) i indywidualność (*to tode ti*) przysługują substancji²². Jak jednak można rozumieć te dwa wyróżniki substancji, tzn. *to tode ti* oraz *to chōrison* w przypadku równania „materia = podmiot = substancja”?

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 wykląda jako to oto coś, co jest na sposób możności (*dynamei esti tode ti*; 1042a28), a nie na sposób *energeia*²³. Są zatem powody, by w przypadku materii

¹⁸ Analogicznie można ułożyć dwa inne równania: i) substancja = podmiot = forma, ii) substancja = podmiot = złożenie z materii i formy. Zatem o ile trzeci element jest różny w każdym z tak zbudowanych równań, to również pozostałe elementy równań muszą być różne.

¹⁹ ὅλην δὲ λέγω ἢ μὴ τόδε τι οὐσα ἐνεργεία δυνάμει ἐστὶ τόδε τι; 1042a27–28, *Met.*

²⁰ τὸ θ' ὑποκειμένον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται; 1017b23–24, *Met.*

²¹ ὃ ἂν τόδε τι ὄν καὶ χωριστὸν ᾗ; 1017b24–25.

²² τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῆ οὐσίᾳ; 1029a27–28.

²³ 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 wykładnika temat przy-

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 (*hē eschatē hylē*; 1045b18, *Met*) oraz formy obie (tzn. ostateczna materia i forma) są tym samym i jednym, przy czym pierwsza jest na sposób możliwości, natomiast druga jest na sposób *energeia*. 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 embriion (*to kyēma*), którego ciało pochodzi od samicy, a dusza od samca (738b25–26). Mimo to powstały embriion jest jedynie zwierzęciem na sposób możliwości i jak dodaje Arystoteles *atelēs* (740a24), tzn. takim, które jeszcze nie dosięgło swojego celu (*a-telos*). Kontekst wskazuje, że ową niedoskonałość embriiona, w stosunku do jego bycia zwierzęciem, które dosięgło 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 rozrodczość i odżywianie (415a25–26, *DA*). Ale embriion 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 embriion 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*) embriiona z punktu widzenia zwierzęcych funkcji wegetatywnych polega na tym, że embriion otrzymuje

miotnikowy, 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*, jak i prefiks *en* można dojść do wniosku, że *energeia* pozostaje w bezpośrednim splocie z funkcją, działaniem lub wy-czynem. Za wykład na temat morfologii rzeczownika *energeia* jestem wdzięczny profesorowi H. Wolaninowi.

pokarm za pośrednictwem macicy matki²⁴. 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 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 embrion, 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 miesiaczki. Tymczasem, jak podkreśla Arystoteles, sperma pojawia się na ogół w wieku czternastu lat (581a12–14; *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 pragnienia²⁵.

²⁴ 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.

²⁵ Wynika to z faktu, że odbieranie doznań wiąże się z odczuwaniem przykrości oraz przyjemności i w konsekwencji pragnieniem rzeczy przyjemnych oraz unikaniem

Zatem żywy embrion zwierzęcy powinien posiadać obie te zdolności, ponieważ bez nich nie byłby zwierzęcym embrionem. To jednak oznacza, że jego organizm powinien być na tyle rozwinięty, by mógł doznawać i pragnąć. Ale jeżeli w początkowych etapach rozwoju embrion 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 embriona istnienie duszy wegetatywnej bez duszy zmysłowej nie wchodzi w rachubę, ponieważ bez 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 dopuszcza²⁶ 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 – na przykład 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 działać²⁷, a dokładniej rzecz ujmując, bez tych części

rzeczy przykrych (por. 413b2–22; *DA*). Tak więc, jeżeli zwierzę doznaje, to również pragnie.

²⁶ Arystoteles posługuje się w tym miejscu (736b1; *GA*) czasownikiem *προίειν* w formie participium activum.

²⁷ Wydaje się, że termin *ἐνέπυεια* 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 *teleia*.

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 podkreśla, że *entelecheia*²⁸ pewnych części duszy jest *entelecheia* odpowiednich części ciała (413a5–6; *DA*). Mówiąc o częściach duszy 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 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*, *nabytą* 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 punktu 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*)²⁹

²⁸ 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 jej używać.

²⁹ W języku greckim termin σπέρμα oznacza: spermę lub zarodek zwierzęcy lub nasienie roślinne. Niewątpliwie Arystoteles wykorzystuje dwa pierwsze znaczenia

oraz owoc (*karpos*)³⁰. Użyty w wierszu 412b27 *DA* termin *sperma* nie oznacza spermy, za pomocą której samiec zapładnia samicę, lecz pierwszą mieszaninę powstałą w wyniku zapłodnienia, czyli właśnie zarodek lub embrion. Sperma nie wchodzi w rachubę, ponieważ sperma nie może być ciałem, które jest na sposób możliwości, żeby żyć. Wynika to z faktu, że sperma nie dostarcza żadnej materii powstającemu embrionowi (764a12–13). Nie dostarcza więc materii nie tylko część materialna spermy³¹, ale również jej część formalna³². Ponadto wskazuje na to kontekst, ponieważ Arystoteles jest w pełni świadomy, że nie sposób sformułować rodzajowej definicji duszy. Mimo to w I 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 roślinne³³. Ale nawet jeżeli założymy, że *sperma* odnosi się tylko do zwierząt, a *karpos* tylko do roślin, to niewątpliwie analogonem owocu roślinnego nie jest sperma, lecz zarodek zwierzęcy.

Skoro są podstawy, by utożsamić 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

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 γινομένου κήματος).

³⁰ ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὄν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον· τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς τὸ δυνάμει τοιοῦνδι σώμα; 412b25–27, *DA*.

³¹ Sperma jest pozostałością po strawieniu użytecznego pokarmu w jego ostatnim stadium* (*chresimou trophēs kai tēs eschatēs*; 726a26–27, *GA*) i składa się z *pneumy*, tzn. ciepłego powietrza oraz wody; * dla zwierząt krwistych pokarmem w ostatnim stadium jest krew (726b1–2).

³² Arystoteles wyróżnia ciało spermy (σῶμα τοῦ σπέρματος; 729b5). Zatem mówienie o części formalnej spermy, w oderwaniu od jej części materialnej jest uzasadnione.

³³ ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς μεμιγμέναι αὐταὶ αἱ δυνάμεις εἰσι, καὶ οὐ κεχώρισται τὸ θῆλυ τοῦ ἀρρενος. Διὸ καὶ γεννᾷ αὐτὰ ἐξ αὐτῶν καὶ προίεται οὐ γονὴν ἀλλὰ κύημα τὰ καλούμενα σπέρματα; 731a1–4, *GA*.

dynamicznym, jest podstawą dla wzajemnej gry *dynamis* i *energeia*, która go równocześnie dogłębnie przenika. W tym sensie żywy embriion 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 embriion zwierzęcy jest również podmiotem, ponieważ to z niego powstaje zwierzę. Daje temu wyraz Arystoteles np. w 7 paragrafie I księgi *Fizyki*, 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 embriion ludzki, który powstał ze spermy Sofroniska i miesiączki Fainarety nie jest jeszcze Sokratesem, lecz podmiotem, który stanie się Sokratesem. Zatem jeżeli powstały embriion, który leży u podstawy Sokratesa jest nim samym, to jest nim, ale na sposób możliwości. 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 powstaje³⁴ i że to drugie jest podmiotem, tzn. tym, co leży u podstawy tego, co powstaje (190b11–14). W tym sensie Sokrates byłby tym, co powstaje z tego, co staje się nim, tzn. z zarodka będącego mieszaniną wydzielin nasieniowych (*apokriseis spermatikas*; 727a26–27, *GA*) Sofroniska i Fainarete. Przy czym, wydaje się, że Arystoteles uznałby, iż powstały w ten sposób embriion można określić Sokratesem, gdy ten zacznie bezwarunkowo (*haplōs*) być substancją³⁵. I mimo, że można mówić o różnych

³⁴ ἔστι μὲν τι γινόμενον, ἔστι δὲ τι ὁ τοῦτο γίγνεται; 190b11–12, *Phys*.

³⁵ 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 ὄντα ἐξ ὑποκειμένου τινὸς γίγνεται; 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 embriion, który jest potencjalnie Sokratesem nie jest bezwarunkowo substancją,

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 możności jest również *chōriston* na sposób możności. I nie tylko w tym sensie, że najbardziej pierwotny moment, który decyduje o oddzielalności (*to chōriston*) Sokratesa jest przeniknięty *dynamis*, ale również w tym sensie, że powstały embrion nie może samodzielnie istnieć i prawidłowo rozwijać się poza organizmem Fainarete³⁶.

Tak więc analiza 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 nie bezwarunkowej jest przesiąknięte *dynamis* w stosunku do *ti* tej samej i jednej substancji, której *ti* jest już na sposób *energeia*. Innymi słowy, pomiędzy substancją nie bezwarunkową 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

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 z założenia właściwość jest 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 ἀπλῆ*), czyli powstawaniem bezwarunkowym, bo dotyczącym powstania substancji i powstawaniem kategoriałnym (*γένεσις τῆς*), czyli powstawaniem warunkowym, bo dotyczącym powstania jakieś 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 przysłówki *ἀπλῶς* z participium od czasownika *εἶναι*.

³⁶ Pomijam możliwość zapłodnienia *in vitro* oraz laboratoryjnego przechowywania embrionów dzięki procesowi krioprezewacji, ponieważ te zagadnienia były zupełnie obce dla Arystotelesa.

w niej pozostaje. Ale do takiej wykładni materii pasuje przytaczany już pozytywny jej opis zamieszczony w 9 paragrafie I księgi *Fizyki*. Z tego punktu widzenia to ostateczna materia byłaby pierwszym podmiotem, z którego dana rzecz powstawałaby. 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 embriona, który powstał na skutek zapłodnienia Fainarete przez Sofroniska. A ponieważ pomiędzy embrionem, który jest Sokratesem na sposób możliwości i Sokratesem, który jest na sposób *energeia* zachodzi ciągłość istnienia, więc podmiotowość embriona, która jest równocześnie potencjalną podmiotowością Sokratesa nie znika, ale rozwija się do postaci faktycznej podmiotowości Sokratesa. Innymi słowy, *ti* embriona jest zaczątkiem *ti* Sokratesa, natomiast *ti* Sokratesa jest tym samym, co od początku było w *ti* embriona, ale na sposób możliwości. Tak więc *ti* embriona ma niejako dwa aspekty – statyczny i dynamiczno-energetyczny. Z jednej strony jest *ti* na sposób *entelecheia*, ponieważ uosabia embrion w stanie 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 równania nie pozwala, by pod czynnik „materia” podstawić materię pierwszą, ponieważ podmiot rozumiany jako to, co leży u podstawy powstającej z niego rzeczy jest ostateczną materią i w konsekwencji nie bezwarunkową 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. Ale widać wyraźnie, że 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 Sofroniska i Sokratesem zachodzi zmiana, ale nie na tyle radykalna, żeby powstały embrion i powstały Sokrates nie był jednym i tym samym. Zatem jeżeli celem poszukiwań jest materia pierwsza lub jej analogon, to wydaje się, że trzeba nakierować badanie w stronę niejako sprzed powstania danej rzeczy.

3. MIESIĄCZKA JAKO ANALOGON MATERII PIERWSZEJ

Wydaje się, że w kontekście antropologicznym analogonem materii pierwszej jest miesiączka kobiety. Daje temu wyraz Arystoteles, gdy stwierdza, że natura miesiączki jest zgodna z materią pierwszą (*kata tēn prōtēn hylēn estin hē tōn katamēniōn physis*; 729a26–33, *GA*). Idąc tym tropem można ułożyć następującą proporcję (por. pkt. 2.1):

miesiączka : embrion ludzki :: natura leżąca u podstawy (materia pierwsza?) : substancja (pewne to oto; byt)

Na podstawie tak ułożonej proporcji można przyjąć, że: i) miesiączka jest materiałem, z którego powstaje ludzki embrion, ii) ludzki embrion powstaje z miesiączki w wyniku koagulacji, iii) miesiączka, z której powstaje ludzki embrion pozostaje w nim. Niewątpliwie punkt iii) ma sens, ponieważ Arystoteles podkreśla, że mimo iż miesiączka kobiety nie zawiera zasady życia (*ouk echei ... tēn archēn tēs psychēs*; 737a29–30, *GA*), to jednak zawiera w sobie części organizmu ludzkiego, ale na sposób możliwości³⁷. Podobnie punkt i) ma sens, ponieważ w kontekście rozrodczości kobieta dostarcza od siebie materiał miesiączki (*hē tōn katamēniōn systasis*; 729a22), a dokładniej rzecz ujmując ciało, czyli materię (*[parechetai] to sōma kai tēn hylēn*; 729a11)³⁸, z której powstaje potomstwo. Jest to zrozumiałe, skoro prócz czynnika płodzącego, który jest przyczyną sprawczą, potrzebny jest również czynnik zapładniany, który jest materią (729a24–31). Ale również punkt ii) nie jest bezpodstawny, ponieważ Arystoteles przyrównuje proces zapładniania do zsiadania się mleka, czyli jego koagulacji, gdzie odpowiednikiem mleka jest materia dostarczana przez samicę, natomiast odpowiednikiem podpuszczki i sposobu jej działania jest sperma dostarczana przez samca (729a11–13). Zatem wydaje się, że miesiączka kobiety jest przyczyną materialną człowieka. Takie przypuszczenie jest zgodne z tym, co Arystoteles sugeruje w sygnalizowanym już 4 paragrafie VIII księgi

³⁷ Miesiączka jest pozostałością po strawieniu pokarmu (727a2–3, *GA*). Z kolei Arystoteles podkreśla, że różnicowanie części splotzonego embriona zachodzi na skutek tego, że pozostałości po strawieniu pokarmu samicy są takie na sposób możliwości, jakie z natury jest powstające zwierzę i że owe części znajdują się w tych pozostałościach na sposób możliwości, natomiast żadna nie znajduje się w nich na sposób *energeia* (740a12–20). Jest to zrozumiałe, skoro miesiączka nie zawiera w sobie zasady życia, a części organiczne uczestniczą w życiu, tzn. są żywymi częściami.

³⁸ Ciało, czyli materia, którą samica dostarcza od siebie nie jest ciałem organicznym, lecz masą *cielesną*, która nadaje się do tego, żeby z niej powstało ciało organiczne (*τὸ μὲν θῆλυ ἀναγκαῖον παρέχειν σῶμα καὶ ὄγκον*; 738b23–24).

Metafizyki. Stawiając w nim pytanie, „co jest przyczyną materialną człowieka?” odpowiada niewąznicznie, że jest nią miesiączka³⁹. Przy czym kontekst wskazuje na to, że miesiączka jest właściwą (*oikeia*)⁴⁰ materią lub najbliższą (*engytaton*)⁴¹ przyczyną materialną człowieka. Jak jednak rozumieć określenia: (i) „właściwa materia” i (ii) „najbliższa przyczyna materialna”?

Ad i) Zazwyczaj grecki przymiotnik *oikeios*, który pochodzi od rzeczownika *oikia* (gospodarstwo domowe) oznacza własny, krewny, bliski. Jak podkreśla Kerferd, „by stać się członkiem *oikia*, trzeba urodzić się i być wychowanym w rodzinie, a nie być wprowadzonym z zewnątrz”⁴². Ale *oikeios* może również oznaczać właściwy lub charakterystyczny. Kontekst wskazuje raczej na to, że Arystotelesowi chodzi o drugie rozumienie *oikeios*. Na przykład, właściwą materią dla piły nie jest drewno lub wełna, ponieważ z tych materiałów nie można wyprodukować piły, która spełniałaby swoją funkcję. Natomiast taką materią jest stal, ponieważ stalowa piła nadaje się do tego, żeby przy jej pomocy ciąć np. drewno czy metal. Zatem materią właściwą każdej rzeczy jest charakterystyczny materiał, z którego ta rzecz powstaje. Tak więc właściwą materią ludzkiego embriona, który powstał na skutek zapłodnienia Fainarete przez Sofroniska byłyby miesiączka Fainarete. Przy czym takie rozumienie materii właściwej jest niewystarczające, ponieważ nie podkreśla jej uwikłania w wymiar dynamiczno-energetyczny i traktuje ją jako materiał spełniający kryteria dla powstania z niego danej rzeczy, ale bez akcentowania, że jest on faktycznie obrabiany. Tymczasem właściwą materią, z której dana rzecz powstaje jest materia, która podlega faktycznej obróbce. Innymi słowy, właściwą materią, z którego powstaje embrion będący potencjalnym Sokratesem nie jest dowolna menstruacja Fainarete, ale miesiączka w trakcie jej zapłodnienia przez spermę Sofroniska, czyli miesiączka w trakcie jej obróbki. Niewątpliwie tak rozumiana miesiączka, z punktu widzenia powstającego z niej embriona, nie jest ostateczną materią, lecz materią, która jest niejako zewnętrzna w stosunku do takiego embriona, ponieważ jego samego – jego *ti* w każdym z dwóch wymienionych aspektów – jeszcze nie ma. Ale zarazem tak rozumiana miesiączka jest właściwą materią, ponieważ to z niej bezpośrednio powstaje embrion.

³⁹ οἷον ἀνθρώπου τίς αἰτία ὡς ὕλη; ἄρα τὰ καταμήνια;; 1044a34–35, *Met.*

⁴⁰ ὅμως ἔστι τις οἰκεία ἐκάστου; 1044a17–18.

⁴¹ Gdy docieka się przyczyn każdej rzeczy, trzeba, jak podkreśla Arystoteles, mieć na myśli najbliższe przyczyny (δεῖ δὲ τὰ ἐγγύτατα αἶτια λέγειν; 1044b1).

⁴² Kerferd G. B. (1972, s. 180).

I wydaje się, że tylko tak rozumiana miesięczka jest analogonem materii pierwszej.

Ad ii) Po sugestii, że trzeba mieć na myśli najbliższe przyczyny Arystoteles stawia pytanie: „co jest materia?” (*tis hē hylē*; 1044b2, *Met*). Pytanie jest więc nieco inaczej sformułowane, niż w 1044a34–35, chociaż kontekst wyraźnie wskazuje, że Arystotelesowi chodzi o przyczynę materialną. Jednak formułując odpowiedź Arystoteles wykorzystuje niejednoznaczne wyrażenie, ponieważ zakładając, że nadal chodzi mu o przyczynę materialną człowieka stwierdza, że: [nie trzeba mieć na myśli] ognia ani ziemi, lecz właściwą przyczynę (*mē pyr ē gēn, alla tēn idion*; 1044b2–3, *Met*). Wyrażenie *tēn idion* jest niejednoznaczne co najmniej z dwóch powodów. Pierwsza niejednoznaczność wiąże się z użyciem zaimka rodzaju żeńskiego *tēn* (acc.), który sugeruje, że może chodzić o materię lub o przyczynę. Ponieważ jednak kontekst wskazuje, że Arystoteles identyfikuje przyczynę materialną z materią, więc tę niejednoznaczność można pominąć⁴³. Druga niejednoznaczność jest poważniejsza i wiąże się z samym terminem *idion*, ponieważ w *Topikach* Arystoteles stwierdza, że *to idion* raz oznacza istotę odpowiedniej rzeczy, a raz jej nie oznacza (101b19–20; *Top*). I dodaje, że w związku z tym *to idion* należy rozumieć dwojako i nazywać definicją tę część, która oznacza istotę, a własnością tę część, która istoty nie oznacza (101b20–23). Przy czym własność w sensie właściwym (*haplōs*; 102a25) nie jest dowolną cechą rzeczy⁴⁴, ale cechą, która należy do rzeczy i jest o niej orzekana odwracalnie (a18–19). Zatem jeżeli zdolność do korupcji jest własnością człowieka i X jest człowiekiem, to z tego wynika, że X jest zdolny do korupcji. I podobnie, jeżeli zdolność do korupcji jest własnością człowieka i X jest zdolny do korupcji, to z tego wynika, że X jest człowiekiem. Innymi słowy, własność jest konieczną cechą rzeczy, nie wchodzącą w skład jej istoty lub wchodzącą w jej skład, ale jej nie wyczerpującą, a ponadto jest taką cechą, która nie przysługuje innej rzeczy. Zatem w przypadku człowieka zdolność do korupcji mogłaby być skorelowana z pierwszym typem własności, natomiast zdolność do działań etycznych z drugim typem własności. Przy czym, mówiąc

⁴³ Notabene wyrażenie *ἀλλὰ τὴν ἴδιον* można przełożyć w taki sposób, by oba terminy – „materia” i „przyczyna” – były uwzględnione: [nie trzeba mieć na myśli] ognia ani ziemi, lecz materię, która jest właściwą przyczyną. Niewątpliwie Arystoteles posługuje się w tym paragrafie *Metafizyki* dwoma terminami na określenie przyczyny: *ἡ αἰτία* (np. 1044a34) oraz *τὸ αἴτιον* (np. 1044a33).

⁴⁴ Własność w sensie właściwym nie może być własnością względną lub własnością, która czasowo przysługuje rzeczy (102a24–30, *Top*).

o własnościach Arystotelesowi nie chodzi o swoistą cechę, która przysługuje danej rzeczy i tylko jej, ale o cechę, która jest właściwa dla pewnego zbioru rzeczy. Dlatego charakteryzując rozumienie własności odwołuje się do przykładu człowieka, a nie konkretnego człowieka, np. Sokratesa. Z kolei gdy Arystoteles ma na myśli *to idion* oznaczające istotę, nie używa tego wyrażenia, żeby zidentyfikować własności, które są wyjątkowe i niepowtarzalne jedynie dla ludzkiego gatunku, ale posługuje się nim, żeby odnieść się do istoty człowieka jako całości, na którą mogą składać się różne elementy: między innymi własności charakterystyczne jedynie dla człowieka, ale tylko takie, które są składowymi elementami jego istoty – np. wspomniana już zdolność do działań etycznych; cechy charakterystyczne dla człowieka, ale nie swoiste dla niego – np. zdolność do kontemplacji⁴⁵; cechy rodzajowe – np. zdolność do samodzielnego odżywiania się; moment pełniący funkcję *principium individuationis*, który jednak jest niedefiniowalny z powodu zadania, które wykonuje w danej rzeczy.

Jak więc rozumieć miesiączkę z punktu widzenia *to idion*? Niewątpliwie miesiączka nie może być zidentyfikowana jako własność w sensie właściwym, ponieważ jest charakterystyczna nie tylko dla człowieka. Daje temu wyraz Arystoteles, gdy stwierdza, że menstruacja (*hē ekkrisis*; 728a34) zachodzi u tych samic, które posiadają krew, nie są jajorodne i u których macica nie znajduje się blisko przepony (728a34–36; *GA*). A w innym miejscu podkreśla, że u wszystkich zwierząt, które rodzą się żywe bez znoszenia jaj – tzn. u człowieka i zwierząt czworonożnych, które zginają tylne nogi do wewnątrz – zachodzi menstruacja⁴⁶ (728b7–10). Zatem miesiączka przysługuje nie tylko człowiekowi i dlatego nie jest cechą, którą orzeka się o nim odwracalnie. W konsekwencji miesiączka nie jest przyczyną materialną charak-

⁴⁵ O ile zdolność do działań etycznych jest istotna i zarazem swoista dla człowieka, o tyle zdolność do kontemplacji jest istotna, ale nie swoista dla człowieka, ponieważ przysługuje ona przede wszystkim bogom. Natomiast zdolność do korupcji byłaby nieistotna, ale zarazem swoista dla człowieka.

⁴⁶ W 728b7–10 *GA* nie pojawia się określenie „menstruacja”, ale fragment pozostaje w ścisłym związku z fragmentem 728a34–36. Ponadto w następnym wierszu pojawia się termin *κάθαρσις*, który również oznacza menstruację. Co prawda Arystoteles używa terminu *καταμήνια* na oznaczenie miesiączki, ale nie ma powodu, by przypisywać *καταμήνια* tylko człowiekowi i nie traktować trzech terminów synonimicznie. Na przykład w 727a20–22 Arystoteles podkreśla, że upływ miesiączki (*ἡ ῥύσις τῶν καταμήνιων*; 727a21) zachodzi na zewnątrz i jest najbardziej widoczny u kobiet. Ale jeżeli jest najbardziej widoczny u kobiet, to z tego wynika, że występuje nie tylko u kobiet.

terystyczną tylko dla człowieka. Tak więc określenie miesiączki za pomocą formuły „najbliższa przyczyna materialna człowieka” nie oznacza, że miesiączka jest swoistą przyczyną materialną człowieka⁴⁷.

Pozostaje więc przyjąć, że miesiączka jest komponentem istoty człowieka jako całości w tym sensie, że jest jego istotną przyczyną materialną. Nie może to jednak oznaczać, że miesiączka jest ostateczną materią człowieka, ponieważ taką materią jest powstały embrión ludzki. Zatem miesiączka jest istotną przyczyną materialną, czyli najbliższą przyczyną materialną w kontekście powstawania człowieka. Przy czym nie dowolna miesiączka jest najbliższą przyczyną materialną, ale ta, która uczestniczy w procesie powstawania człowieka. I tylko tak rozumiana miesiączka może być analogonem materii pierwszej, ponieważ ta, która nie uczestniczy w procesie generatywnym jest odpowiednikiem cegieł, które leżą w składzie budowlanym. Takie cegły nie przejawiają swojej możności bycia domem jako możności. Dopiero cegły uczestniczące w procesie budowania przejawiają taką możność. Podobnie miesiączka przejawia swoją możność bycia embriónem jako możność tylko w trakcie uczestniczenia w procesie zapłodnienia. I tylko miesiączka w stanie możności jako takiej, tzn. zapłodniana jest analogonem materii pierwszej. Innymi słowy, miesiączka posiada status odpowiednika materii pierwszej nie przed procesem generatywnym ani po jego zakończeniu, lecz w czasie jego trwania, ponieważ tylko wtedy przejawia swoją możność bycia embriónem jako możność. Ma więc faktyczny status potencjalnego embrióna tylko wtedy, gdy aktualnie podlega obróbce, tzn. gdy rzeczywiście jest zapłodniana.

Zatem miesiączka jako właściwa materia człowieka i miesiączka jako najbliższa przyczyna materialna człowieka są synonimami. Przy czym taką materią, tzn. taką przyczyną jest jedynie zapłodniana miesiączka, czyli miesiączka, która podlega obróbce. I tylko tak rozumiana miesiączka jest analogonem materii pierwszej, ponieważ zapłodniana miesiączka, czyli miesiączka w możności jako takiej leży u podstawy jako materia dla *entelecheia*⁴⁸, czyli w tym wypadku dla embrióna. Ale

⁴⁷ Rzecz jasna miesiączka daje się wyklądać jako swoista cecha pewnego typu samic w podobny sposób jak to czyni Arystoteles wobec śluzu, który wydziela szyjka macicy. W kontekście polemiki na temat możliwości dostarczania przez samiec nasienia Arystoteles stwierdza, że wilgotność, która pojawia się w trakcie spółkowania nie jest nasienna, mimo że jest właściwa dla każdej takiej samicy (ἰδιὸς ἐκάσταις; 728a1), ponieważ jest wydzieliną macicy (727b33–728a2).

⁴⁸ Na początku 7.13 *Metafizyki* Arystoteles podkreśla, że podmiot w dwojaki sposób leży u podstawy (διχῶς ὑπόκειται; 1038b5, *Met*); albo jako to, co jest tym oto

do takiej wykładni pasuje przytaczany już opis materii z 3 paragrafu VII księgi *Metafizyki*, ponieważ zapładniana miesięczka jest materią, która sama przez się nie jest *ti*. Jako obrabiana nie jest jeszcze uformowana, lecz dopiero w trakcie nabywania formy. Zatem jeżeli zapładniana miesięczka jest w ogóle *entelecheia*, to nie w sensie realności, która jest rezultatem możliwości, ale w sensie możliwości jako takiej, czyli możliwości w trakcie jej używania. Pasuje do niej również opis z 7 paragrafu I księgi *Fizyki*, ponieważ to z niej powstaje embrión i to ona pozostaje w nim, gdyż na sposób możliwości zawiera w sobie części jego organizmu, a w konsekwencji części organizmu powstającego człowieka.

4. ZAKOŃCZENIE

W 1 paragrafie II księgi *O powstawaniu i niszczeniu* Arystoteles z jednej strony stwierdza, że jest pewna materia ciał podpadających pod zmysły (*einai tina hylēn tōn sōmatōn tōn aisthētōn*; 329a24–25, GC), która jednak nie istnieje oddzielnie (a25), z drugiej strony daje do zrozumienia, że zasadą – w domyśle materialną, ponieważ na to wskazuje bezpośrednio otoczenie frazy – jest ciało podpadające pod zmysły, ale na sposób możliwości (*to dynamei sōma aisthēton archē*; a33). Pierwsze sformułowanie zdaje się odsyłać do „uniwersalnego tworzywa”, które leży u podstawy dowolnego ciała podpadającego pod zmysły. Takie przypuszczenie potwierdza użyte w liczbie mnogiej określenie *sōma aisthēton*. Jednak to uniwersalne tworzywo nie tylko nie istnieje oddzielnie, ale również nie może posiadać własnej bytości, skoro ma być nieuformowane, by spełniać taką funkcję. Zatem materialne *fundamentum* takich ciał, rozpatrywane samo w sobie, tzn. w oderwaniu od jakiegokolwiek procesu powstawania jest jedynie tworem abstrakcyjnym, ponieważ nie istnieje oddzielnie żadne amorficzne podłoże otwarte na dowolne formowanie. Innymi słowy, nie istnieje w sensie bezwarunkowym żadna jedna i ta sama materia pierwsza, która jest podstawą otwartą na powstanie każdego ciała podpadającego pod zmysły, ponieważ gdyby istniała, musiałaby być czymś, tzn. musiałaby być uformowana. Zatem jeżeli materia pierwsza ma być faktycznie zasadą materialną, która leży u podstawy powstawania ciał podpadających pod zmysły, to nie można jej szukać na planie statycznym, tylko

czymś (τόδε τι ὄν; b5) – jak zwierzę, które leży u podstawy swoich właściwości (por. opis materii z 1.7 *Fizyki*) – albo jako materia dla *entelecheiai* (ἡ ὅλη τῆ ἐντελεχείᾳ; b6 – por. opis materii z 7.3 *Metafizyki*).

na planie dynamicznym. Taką możliwość daje drugie sformułowanie, ponieważ określenie „ciało podpadające pod zmysły, [ale] na sposób możliwości” nabiera sensu w kontekście konkretnego procesu powstania tego typu ciała. Takie przypuszczenie potwierdza użyte w liczbie pojedynczej określenie *sōma aisthēton*. Zatem gdy Arystoteles twierdzi, że spiz jest materią pierwszą w stosunku do danej rzeczy, to nie może mu chodzić o spiz, który nadaje się do tego, żeby odlać z niego posąg *Dyskobola*, ponieważ taki spiz nie jest amorficzny, lecz jest uformowanym stopem. Jeżeli identyfikacja spizu z materią pierwszą ma mieć w ogóle sens, to spiz trzeba wyklądać dynamicznie, tzn. nie jako kawałek stopu, z którego można odlać posąg *Dyskobola*, lecz jako to, co faktycznie jest odlewalne jako odlewalne. Ale taki status posiada spiz nie jako bryła stopu, lecz spiz, który uczestniczy w procesie odlewania i formowania posągu *Dyskobola*, gdyż tylko wtedy z amorficznego powstaje uformowane. Zatem nie spiz jako uformowany stop, ale spiz podlegający obróbce jest posągiem *Dyskobola* na sposób możliwości. To jednak oznacza, że spiz, który przejawia faktyczną możliwość jako taką jest po prostu analogonem materii pierwszej, która sama jednak, jako uniwersalne tworzywo, nie istnieje niezależnie od każdorazowego procesu powstawania. Dlatego też na pierwszym miejscu wśród zasad materialnych⁴⁹ Arystoteles nie wymienia materii pierwszej w sensie uniwersalnego tworzywa otwartego na powstawanie dowolnego ciała podpadającego pod zmysły, lecz ciało podpadające pod zmysły, ale na sposób możliwości.

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.
- Joachim H. H. (2007), *On the Generation and Corruption by Aristotle*, eBooks@Adelaide.
- Kerferd G. B. (1972), *The Search for Personal Identity in Stoic Thought*, Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, Vol. 55, no. 1.
- Louis P. (1961), *Aristote, De la Génération des Animaux*, Paris, Les Belles Lettres.
- Pokulniewicz A. (2008), *Arystoteles. O powstawaniu i niszczeniu*, Verbinum, Warszawa.
- Ross W. D. (1928), *Aristotle: Metaphysics*, A revised Text with Introduction and Commentary, Oxford: Clarendon Press.

⁴⁹ Na drugim miejscu Arystoteles wymienia przeciwieństwa, natomiast na trzecim miejscu wymienia pierwsze elementy cielesne (329a33–35, *GC*).

- (1955), *Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon Press.
- (1956), *Aristotelis De Anima*, Oxford, Clarendon Press.
- (1958), *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, Oxford, Clarendon Press.

THE PRIME MATTER OF THE MATERIAL SUBSTANCES

Summary

The present article attempts to explain what Aristotle's prime matter of the material substances is. On the basis of the analysis several parts chosen from *Metaphysics*, *Physics*, *On the Generation of Animals* and *On the Generation and Corruption* the author comes to the conclusion that the prime matter in the sense of the universal material is the abstract. However, the analogue of the prime matter in ontological order is the proper (*oikeia*) matter of the particular material substance that is the proximate (*engytaton*) material cause of such substance. An example of such a matter is the bronze. But not any bronze is the analogue of the prime matter, but only that which actually manifests potentiality as potentiality that is the bronze which participates in the process of casting and forming of the particular bronze substance, e.g. the statue of the Discobolus. Therefore, in the first place among the material principles Aristotle does not mention the prime matter in the sense of the universal material opened to the generation of any body falling under the senses, but the body falling under the senses in the mode of the potentiality.

Maciej Smolak