

Dobrochna Dembińska-Siury

Zagadnienie przyczyny w myśli greckiej

Systematyczne rozważania na temat zagadnienia przyczyny zapoczątkowuje w myśli greckiej Arystoteles¹. Sam jednak Stagiryta zauważa, iż w poglądach poprzedzających go myślicieli problem przyczyny już się pojawił, chociaż niewyraźnie (ἀμυδρῶς); dodaje też, że żaden z owych myślicieli nie wyszedł poza zespół przyczyn wyróżnionych przez niego². Przyjmując zatem arystotelesowskie rozwiązanie jako pewien wzorzec, można zasadnie szukać jego antycypacji w poglądach wcześniejszych filozofów. Że antycypacje te są bardzo wyraźne w dziełach Platona, jest oczywiste dla każdego uważnego czytelnika nie tylko dialogów takich, jak *Fedon*, *Państwo*, *Timajos*, *Fileb*, lecz również dialogów zwanych sokratycznymi, jak np. *Eutyfron*, *Hippiasz Większy*. Jednakże można poszukiwać refleksji nad zagadnieniem przyczynowości jeszcze wcześniej, w myśli presokratycznej, mimo że arystotelesowski termin na określenie przyczyny, αἰτία, w zachowanych fragmentach nie występuje, a będąc obecny w przekazach pośrednich, stanowi wyraźny anachronizm. Poszukiwaniu temu powinna więc zarazem towarzyszyć świadomość, że pozostawia się, niejako z boku, kwestię nierozstrzygniętą a bardzo skomplikowaną i żywo wśród badaczy dyskutowaną: wierności interpretowania przez Arystotelesa poglądów jego poprzedników³.

I

Skoro powszechnie się przyjmuje, że sam początek filozofii greckiej wyznaczany jest przez pojawienie się rozumowej refleksji o świecie i wysiłek

¹ Zob. np. Arystoteles, *Fizyka*, 194b-195b; *Metafizyka*, 1013a-1014a.

² Por. Aristotelis *Metaphysica*, 988a; w: Aristotelis *Opera*, Berlin 1831, vol. II.

³ Z uwagi na nikłą ilość zachowanych fragmentów, które można uznać za oryginalne, i wobec sytuacji, w której główne wiadomości o poglądach presokratyków czerpane są z przekazów późniejszych, w tym arystotelesowskich i poarystotelesowskich, pojawia się zasadnicza trudność co do możliwości właściwego odczytania intencji owych wczesnych myślicieli. Jeżeli jednak cokolwiek o ich poglądach chce się powiedzieć, z konieczności trzeba brać pod uwagę i ten niedoskonały materiał źródłowy, a przy ostrożnym postępowaniu i wnikliwym badaniu poszczególnych tekstów, w spójności z wcześniejszą i późniejszą tradycją, można mieć nadzieję, że przyjęta interpretacja będzie zasadna.

wniknięcia w jego naturę, to przełom ten nierozdzielnie wiązać się musi z pytaniem o przyczynę. Nie jest to wprawdzie pytanie o przyczynę powstania świata, myśl o powstaniu świata — w sensie jego wyłonienia się z niebytu — była Grekom obca, jednak jest to pytanie o przyczynę jego istnienia i ukształtowania się, o przyczynę zachodzących w nim zjawisk.

Nasuwa się wszakże zastrzeżenie, że nie do filozofów należy pierwszeństwo w podejmowaniu tych kwestii, namysł nad nimi jest bowiem wyraźnie obecny w dziełach najdawniejszych poetów. Już w poematach Homera i Hezjoda pojawia się odpowiedź na pytanie o przyczynę wszelkich wydarzeń. Co więcej, odpowiedź ta obejmuje właściwie zespół podstawowych cech, charakterystycznych dla greckich wyobrażeń o świecie; ujawnia się one również w poglądach filozoficznych. W myśleniu o świecie wyraźnie wyodrębnia się zatem przekonanie o jego tworzącej spójną całość wszechjedności⁴, o nierozdzielnym złączeniu składających się na tę całość elementów, o harmonijnym ich współdziałaniu, wreszcie — o powszechnym ładzie świata, będącym rezultatem odniesienia wszystkiego do jednej zasady. Przeto w stosunku do tych przedfilozoficznych jeszcze rozwiązań można równie zasadnie postawić pytanie o przyczynę, choć odpowiedź na nie wydaje się prosta: przyczyną są bogowie, to oni stanowią wyjaśnienie zjawisk fizycznych, z którymi bądź się utożsamiają, bądź też je powodują, do nich odnosi się także tłumaczenie zachowań człowieka i przeznaczonego mu losu. Zatem powszechną przyczynę stanowią postanowienia i działania bogów: w poematach Homera poddanych woli Zeusa — chociaż wzajemne relacje są dość subtelne, w *Teogonii* Hezjoda już niepodważalnie zależnych od naczelnej władzy Zeusa. Tak więc, skoro nie samo uzasadnienie sensowności pytania o przyczynę decyduje o przejściu od wyjaśnień mitologicznych do refleksji filozoficznej, należy zastanowić się nad zachodzącą pomiędzy tymi dwoma sposobami tłumaczenia różnicą.

Pierwotnie termin *mit* nie miał pejoratywnego znaczenia dalekiego od prawdy fantazjowania, oznaczał po prostu opowieść. Wprawdzie zachowane fragmenty bądź przekazy o poglądach pierwszych filozofów, nie pozwalają wnosić co sądzili oni o rozwiązaniach swoich poprzedników — poetów (z pierwszą wyraźną krytyką tradycji Homerowej spotykamy się dopiero u Ksenofanesa z Kolofonu — VI w.), jednakże ich własne rozstrzygnięcia stoją w wyraźnej do

⁴ K. Popper, określając siebie jako amatora, miłośnika, a nie znawcę myśli presokratycznej, daje piękne i bardzo trafne porównanie odnośnie do greckich wyobrażeń o świecie. Mówi mianowicie, że świat jawi się presokratykom jako rodzaj domu, który jest domem wszystkich stworzeń, po prostu domem, w którym wszyscy mieszkają. Takie wyobrażenie nie powodowało konieczności pytania o przyczynę jego istnienia, ale wyzwało dociekania związane z jego architekturą: strukturą, planem, materiałem, z którego został zbudowany, i w takich badaniach właśnie wyraża się myśl presokratyczna. Wszakże to porównanie można odnieść także do przedstawień poetyckich, mitologicznych; jest ono charakterystyczne dla greckiego pojmowania świata. Zob. *Back to the Presocratics*, w: *Conjectures and Refutation*, London 1972, s. 137, 141 i n., 144.

tych rozwiązań opozycji i zapewne to ich działalność zapoczątkowała negatywną konotację pojęcia. Bez tego odniesienia mit jest po prostu pewną opowieścią, która coś ma ukazać, która objawia jakąś „prawdę” bez konieczności jej uzasadniania; kimkolwiek byłby jego autor, jest on wolny od obowiązku podawania rozumnie przekonujących argumentów za prawdziwością swojego przekazu. Można powiedzieć, że twórca mitu proponuje pewne przedstawienie, które można przyjąć bądź odrzucić, stawianie mu jednak pytań jest bezsensowne, a tym bardziej oczekiwanie wyjaśnienia lub podania racji. Na tle tej pewności i niewzruszoności mitycznej propozycji mocno zaznacza się przekonanie Platona, a po nim Arystotelesa, o zdziwieniu jako początku filozofowania: „Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele, zaczęli filozofować” — według sformułowania Arystotelesa⁵. W odróżnieniu od oczywistości mitu, zdziwienie stwarza przestrzeń dla niezbędnego dystansu, określa sytuację dopuszczającą postawienie pytania, a nawet zakwestionowanie pierwotnego ustalenia, otwiera drogę do poszukiwania racji i rozumnego uzasadnienia⁶.

W opowieści, jaką jest mit, problem przyczyny sprowadza się do odniesienia do elementu wcześniejszego w czasie. Tak jest w *Iliadzie* Homera, gdzie najpierwszy początek stanowią rodzice bogów: Okeanos i Tetyda, i gdzie Okeanosowi Homer przypisuje „zrodzenie wszystkich”, a nie tylko bogów [*Il.* XIV, 244], tak jest również u Hezjoda, w którego *Teogonii* wyjaśnienie początku sprowadza się do frazy: „Zatem najpierwej powstał Chaos” [*Teog.* 116]. Pytanie, co było przedtem, jest zupełnie pozbawione sensu, bowiem przed początkiem nie ma przedtem, a ów początek jest tak bardzo skryty w nieokreślonej przeszłości, że właściwie równoznaczny z byciem od zawsze.

II

Można powiedzieć, że filozofia grecka zaczyna się od właściwie postawionego pytania o przyczynę, o przyczynę, która byłaby nie tylko cofnięciem się w czasie, lecz stanowiła przyczynę zawsze i wszystkiego. Nie dotyczy ono jednakże faktu zaistnienia świata; jak już wspomniano, na gruncie greckim nie byłoby ono właściwe. Pytanie, które postawili pierwsi filozofowie, można ująć w słowa: „Z czego powstał świat?”. Niewątpliwą podstawę dla takiej refleksji stanowiła obserwacja świata znanego ówczesnym Grekom — rozpętanego nad wschodnim i zachodnim, północnym i południowym wybrzeżem Morza Śródziemnego, jak również zjawisk powtarzających się w niezmiennym, powracającym stale rytmie. Ów świat, doświadczany na poziomie zmysłów, wyraźnie przedstawiał się jako różnorodność elementów poddanych nieustającej zmienności.

⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, 982 b; por. Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959, 155 D: „To stan bardzo znamienity dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie”.

⁶ Por. W. Stróżewski, *Pytania o arché*, w: W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 7 i n.

ci; często elementów sobie przeciwnych. Odmienność dnia i nocy, przemijanie pór roku, różnorodność ukształtowania terenu — wszystko to prowadziło do przekonania o nieustającej zmienności, właściwej wielości spostrzeganych form. Jednakże już najprostsza refleksja nie pozwalała na tym poprzestać⁷. Sukcesywność powtarzających się zjawisk, wzajemne dopełnianie się różnorodnych elementów wyzwało domysł o istnieniu jakiejś podstawy rzeczywistości, która uzgadniałaby różność i nadawała wewnętrzny ład. Można powiedzieć, że świat przedstawiał się myślicielom greckim jako wielość i jedność, jako zmienność i stałość zarazem, był jakoś dwoisty: w sferze fenomenalnej jawił się jako zmienna wielość, w sferze, jak to potem określono, niejawnej, stanowił stałość. Stąd domysł o istnieniu czegoś jednego, z czego wywodziła się różnorodność zjawisk i rzeczy, domysł wyrażający się sygnalizowanym już pytaniem, które, chyba zasadnie, można Grekom przypisać: „Z czego powstał świat?”.

Pierwsza na nie odpowiedź sprowadzała się do słowa: ἀρχή⁸. Ona miała być tym jednym elementem stanowiącym podstawę wszechcałości. Pojęcie jest wieloznaczne; zawiera nie tylko sens pierwszeństwa w czasie, ale i pierwszeństwa w aspekcie bycia u podstaw, a również władania — nadrzędności, obejmuje więc także element działania — element sprawczy⁹. W poglądach pierwszych filozofów greckich *arche* łączyła wszystkie te znaczenia. Teoria jest właściwa samemu początkowi filozofii greckiej — sformułowana została przez tak zwanych filozofów milezyjskich — i chociaż w literaturze przedmiotu trwa dyskusja, czy pojęcia tego użył po raz pierwszy już Anaksymander, drugi wśród owych milezyjskich myślicieli, czy jest ono późniejsze i ma rodowód dopiero arystotelesowski, dla niniejszych rozważań nie ma to znaczenia¹⁰. Mniej bo-

⁷ K. Popper, pisząc o presokratykach, dyskutuje z tezą, określaną przez niego jako „Baconian myth”, zgodnie z którą wszelka wiedza rodzi się z obserwacji i dopiero powoli przekształca się w teorię. Dostrzega u presokratyków przede wszystkim fascynującą ideę, która może, oczywiście, być empirycznie inspirowana, jednak ta inspiracja nie jest warunkiem koniecznym. Zwraca uwagę na Anaksymandra koncepcję położenia ziemi, która, inaczej niż w wyjaśnieniu Talesa, nie musi być przez nic podtrzymywana w swojej stabilności, bowiem zapewnia ją równa odległość ziemi od wszystkiego. Ta teoria, zdaniem Poppera, nie ma żadnej podstawy w danych empirycznych, a jej śmiałość czyni ją jedną z najbardziej rewolucyjnych idei w historii ludzkiej myśli, znajdującą swoją kontynuację w odkryciach Arystarchosa i Kopernika. Por. K. Popper, *Back to the Presocratics*, dz. cyt., s. 137 i n.

⁸ Por. T. Czeżowski, *Jak powstało zagadnienie przyczynowości*, Wilno 1933, s. 6 i n. Podtytuł książeczki wyjaśnia, że autor przedstawia zarys ujęcia problemu w starożytności. Czeżowski wyraża przekonanie, że zagadnienie przyczynowości jest właściwe myśli nowożytnej, jednak refleksja nad nim miała już miejsce w czasach starożytnych; on również znajduje jej początek w myśli presokratycznej, w koncepcji *arche*.

⁹ Zob. J. Domański, *Metafizyka Arystotelesa i fizyka pierwszych filozofów*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 36, 1991.

¹⁰ Dla przedstawienia stanowisk w tej kwestii, zob. W. Stróżewski, *Pytania o arché*; dz. cyt. s. 14 i n. Sporne fragmenty i zarys dyskusji zawiera książka: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa-Poznań 1999, s. 114 i n.

wiem waży użycie samego pojęcia, niż sformułowanie problemu przez to pojęcie oznaczanego. Faktem zaś jest niewątpliwym, że problem *arche* pojawił się w myśli milezyjskiej i stanowi jej charakterystyczny motyw.

Dla trzech filozofów określanych mianem filozofów milezyjskich: Talesa, Anaksymandra i Anaksymenesa, *arche* ma znaczenie prazasady. Jest tym, co trwa u podstawy całej rzeczywistości, nie tylko stanowi jej chronologiczny początek; jest ona przede wszystkim pierwsza w sensie właśnie bycia zasadą: czymś, z czego wszystko powstaje, ale też czymś, co we wszystkim jest obecne i stanowi wewnętrzną naturę — jak można by powiedzieć używając terminu znacznie późniejszego: istotę. Uwidacznia się tu zasadnicza różnica w pojmowaniu przyczyny przez Homera i Hezjoda i uznaniu przez filozofów milezyjskich za przyczynę *arche*. Hezjodejski „Chaos” powstał jako pierwszy. Dlaczego? Co było jego przyczyną? Na to nie ma odpowiedzi. Z niego wywodzą się kolejne pokolenia bogów, których on jest przyczyną w tym sensie, że wszystkich poprzedza, a dla pierwszych z nich jest źródłem. *Arche* natomiast jest wieczna, bez początku i bez końca w czasie — w tym filozofowie wyraźnie poprawiają ułomność wyjaśnienia poetów. Ponadto nie tylko stanowi ona początek wszystkiego, lecz również we wszystkim nieprzerwanie trwa. Relacja pomiędzy nią a wszechświatem wyraża się w związku wielu różnorodnych w formie postaci z tym, co jest ich wspólnym, jednym podłożem.

Dobrym przykładem zasadniczej przemiany w myśleniu o przyczynie jest zestawienie Homerowego Okeanosa z *arche* przyjętą przez pierwszego z filozofów milezyjskich, Talesa — wodą. I nie tylko w tym zaznacza się fundamentalna różnica pomiędzy mitycznym a filozoficznym wyjaśnianiem rzeczywistości, że w miejsce dawnych mocy boskich filozofowie odwołują się do pierwiastków naturalnych, że Tales powiedział: woda, a nie Okeanos. Bardziej istotne jest to, iż według poetyckiego przekazu potomstwo Okeanosa tylko z niego pochodziło i było czymś zupełnie różnym substancjalnie — jak można by to najprościej wyrazić, zgadzając się jednak przy tym na nieuchronny anachronizm — podczas gdy z wypowiedzi przypisywanych Talesowi można by utworzyć znamieną koniunkcję: „wszystko powstało z wody i wszystko jest wodą”. Interesujący dla tej kwestii jest fragment *Metafizyki*, w którym Arystoteles omawia poglądy pierwszych filozofów:

Spśród pierwszych filozofów większość przyjmowała zasady w formie materii (ἐν ὕλης εἶδει) jako jedyne zasady wszystkich rzeczy; z niej bowiem są utworzone wszelkie byty, z niej najpierw powstały i w nią w końcu po zniszczeniu się obróca (przy czym substancja pozostanie, a zmieniają się tylko jej cechy); to jest według nich elementem i zasadą wszystkiego; i dlatego, jak sądzą, ani nic nie powstaje, ani nie ginie, ponieważ tego rodzaju byt zawsze się zachowuje tak, jak mówimy o Sokratesie, że ani po prostu nie powstaje, gdy staje się piękny czy wykształcony, ani nie ginie, gdy straci te cechy, gdyż pozostaje substrat (τὸ ὑποκείμενον), sam Sokrates. Tak samo jest we wszystkich przypadkach;

musi jednak istnieć jakaś jedna natura lub więcej niż jedna, z której powstają wszystkie inne rzeczy, podczas gdy ona sama trwa (σῶζομένης) [Met. 983b].

Język jest niewątpliwie arystotelesowski, pojęcia: substancji, substratu, bytu, w odniesieniu do Milezyjczyków wydają się nie na miejscu, podobnie wielkim uproszczeniem jest sprowadzenie *arche* do postaci materii, jednakże mimo wzięcia w nawias tego, co z pewnością pochodzi od Arystotelesa, można dostrzec istotną właściwość przasady — trwanie; w tekście greckim jest powiedziane, że taka natura zachowuje się wiecznie¹¹. Zasada więc trwa niezmiennie: z niej wszystko powstaje jako z podłoża — przy czym relację pomiędzy nią a powstającymi z niej rzeczami Stagiryta przyrównuje do stosunku substancji i jej właściwości; tak więc, gdy któraś z owych powstałych z zasady rzeczy przestaje istnieć, jej ginięcie jest porównywalne z utratą przez przykładowego Sokratesa jednej z jego cech, bowiem zasada jako podłoże zawsze pozostaje (ὑπομένειν τὸ ὑποκείμενον).

Przekaz Arystotelesa stanowi jednak uproszczenie, które znacznie zaważyło na pojmowaniu *arche*. Swoiste wtłoczenie tej koncepcji w schemat arystotelesowskich czterech przyczyn i sprowadzenie do jednej z nich, do materialnego podłoża wszelkiego powstawania, legło u podstaw powszechnie funkcjonującego przekonania o pierwotnym materializmie greckiej filozofii. Rzecz jest o wiele bardziej skomplikowana. Przy uważnej lekturze przedstawionego powyżej fragmentu *Metafizyki* w sposób nieuchronny pojawić się musi naturalne pytanie o przyczynę powstawania, inaczej rzecz ujmując — o przyczynę, dzięki której przasada się różnicuje, skutkiem czego powstaje z niej wielość jej postaci. W odniesieniu do myśli milezyjskiej, poszukiwanie odrębnej przyczyny, której działanie w terminologii Arystotelesa można by określić jako sprawcze, byłoby bezpodstawne. *Arche* jest bowiem jedynym, wyodrębnianym przez owych myślicieli, podstawowym czynnikiem. Szczegółowość tej koncepcji, mająca swoje źródło w jej pierwotności, polega na tym, że nie wyodrębnia się w niej jeszcze żadnego z tych elementów, które u Stagiryty przyjmują postać oddzielnych czterech przyczyn, a przede wszystkim nie oddziela się przyczyn później zwanych: materialną i sprawczą. W prostocie swoich wyobrażeń, Milezyjczycy przypiszą przyjmowanej przez siebie przasadzie bogactwo nierozróżnialnych jeszcze

¹¹ Por. zaznaczoną frazę w odnośnym fragmencie: τῶν δὲ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων ἔξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἔξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὕτε γίνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὕτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως αἰεὶ σῶζομένης, ὥσπερ οὐδὲ τὸν Σωκράτην φαμέν οὕτε γίνεσθαι ἀπλῶς ὅταν γίγνηται καλὸς ἢ μουσικὸς οὕτε ἀπόλλυσθαι ὅταν ἀποβάλλῃ ταύτας τὰς ἐξεις, διὰ τὸ ὑπομένειν τὸ ὑποκείμενον τὸν Σωκράτην αὐτόν, οὕτως οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδέν αἰεὶ γὰρ εἶναι τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μιᾶς ἔξ ὧν γίγνεται τὰλλα σῶζομένης ἐκείνης.

treści, które później zróżnicują się w odrębność znaczeń i aspektów. Tak zatem, wyodrębniana przez nich *arche* będzie tyleż samo podłożem — i w tym znaczeniu może być przyrównywana do przyczyny materialnej — co czynnikiem działającym, pełniącym rolę przyczyny, określanej w terminologii poarystotelesowskiej mianem przyczyny sprawczej; tę dwoistość znaczeniową ujmuje późniejsze pojęcie hylozoizmu.

Arche nie pełni więc tylko roli „przyczyny materialnej”, zawiera w sobie element siły i działania, sama jest przyczyną wyłaniania się z niej wielości różnych od niej jej postaci. Dlatego dla tej wczesnej myśli jest właściwe wyobrażenie świata jako czegoś ożywionego, zatem posiadającego duszę, z nią bowiem Grecy łączyli zjawisko życia. Arystoteles w traktacie *O duszy* pisze o tej koncepcji w sposób następujący: „Według niektórych, [dusza] jest wymieszana w kosmosie; prawdopodobnie dlatego także Tales sądził, że wszystko jest pełne bogów”¹². Jeszcze wyraźniej przypisanie kosmosowi życia, a zarazem odniesienie życia do *arche*, uwidacznia się w przekazie Diogenesa Laertiosa, który pisze, że Tales ustanowił wodę *arche* wszystkiego i przyjął, że cały kosmos jest ożywiony i pełen demonów¹³.

Przytoczone fragmenty pozwalają sądzić, że według Talesa woda, stanowiąc przasadę wszechświata, była jego podłożem, a także dawała życie jemu, jako całości, i wszystkim składającym się nań istnieniom. W przypisywanych Talesowi poglądach nie ma jeszcze żadnej wzmianki na temat mechanizmu przemiany wody w różnorodność postaci. Świadczenia odsłaniają tylko źródło samej idei żyjącego świata: ich autorzy powołują się na zjawisko przyciągania, właściwe magnesowi i bursztynowi, jako na argument używany przez Milezyjczyka¹⁴. Problem przemiany i różnicowania się w obrębie *arche* podjął natomiast drugi z Milezyjczyków, Anaksymander, według niektórych źródeł uczeń Talesa. Koncepcja jego ujawnia widoczny zamiysł poprawienia poglądów poprzednika, a przekaz z *Fizyki* Arystotelesa sugeruje wręcz pewien rodzaj z nimi dyskusji. Zasadnicza różnica wyraża się w naturze przyjętej przez Anaksymandra przyczyny. Odchodzi on bowiem od jej określenia oraz sprowadzenia do jednego z pierwiastków naturalnych, przydając *arche* — przasadzie i przyczynie wszystkiego — miano ἀπειρον: bezkres, nieskończoność. Uzasadnienie Arystotelesa daje wyraz przekonaniu, że skoro powstawanie i ginięcie nie wy-

¹² Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972, 411a.

¹³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak i inni, Warszawa 1968, I, 27. Por. Ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο, καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαίμόνων πλήρη.

¹⁴ Por. Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., 405 a; Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., I, 24. J. Barnes, relacjonując dyskusję Arystotelesa z poglądami Talesa, żartuje, że być może Tales uważał, iż magnes ma jakieś prymitywne pragnienia, które stanowią przyczynę ruchu, podobnie jak akty woli powodują ruch istnień żyjących — zob. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 1979, s. 8 i n.

czepuje się nigdy, zatem źródło, z którego wszystko powstaje, musi być nieskończone, i ten warunek spełnia właśnie nieskończoność: „nie istnieje [bowl] zasada nieskończoności, bo gdyby taka istniała, byłaby jej kresem”¹⁵. Czym jednak jest ów bezkres Anaksymandra, trudno dziś jednoznacznie sądzić; pomiędzy badaczami trwa spór o to, na ile należy widzieć w nim rzeczywistą nieskończoność czy może jakąś przeogromną, niewyczerpaną, rozciągającą się we wszystkich kierunkach masę¹⁶, a na ile wyobrażenie czegoś poprzedzającego wszelką „substancjalność”. Nie ma zgodności nawet co do tego, czy *apeiron* stanowi nieskończoność w sensie przestrzennym, czy też nieokreśloność, nie bycie niczym konkretnym. “Α-πειρον, oznaczające bowiem zaprzeczenie (ἀ-) tego, co ma kres (πέρας), może wyrażać obie treści, jako że termin *peras* ma znaczenie nie tylko kresu w aspekcie granicy, ale też celu, spełnienia, zatem jakiegoś określenia, może na przykład znaczyć tyle, co definicja¹⁷.

Rozstrzygnięcie związane z ustaleniem treści bezkresu — zapewne niemożliwe — przy omawianiu tego tematu nie jest konieczne. Ważne jest natomiast, że koncepcja Anaksymandra, przynajmniej w świetle przekazów, zawiera nowe sformułowania i próbę określenia relacji pomiędzy przyczyną a wywodzącym się z niej światem. Przede wszystkim Arystoteles, we wspomnianym fragmencie z *Fizyki*, mocno podkreśla, że nieskończoność jako zasada nie powstała i jest nieśmiertelna oraz niezniszczalna, a także, że „obejmuje wszystko i wszystkim rządzi, jak twierdzą ci, co nie uznają obok nieskończoności żadnych innych przyczyn”¹⁸. Świadełstwo Arystotelesa wymownie ukazuje ów aspekt *arche*, który wyrażał się w byciu pierwszą w sensie władania. Nadrzędna rola przyjętej przez Anaksymandra przyczyny nie ulega wątpliwości: ona wszystko otacza (περιέχειν ἅπαντα), co sugeruje, że wszystko w jej obrębie się mieści, ale także, że ona utrzymuje wszystko w jedności, ponadto jest też przyczyną wszystkiego, co się dzieje, wszystkich zmian, co wynikałoby ze zwrotu πάντα κυβερνᾶν; κυβερνήτης znaczy bowiem dosłownie: sternik, zatem ten, od kogo zależy los statku, kto nadaje mu właściwy kierunek¹⁹. W swojej koncepcji *apeironu* Anaksymander daleko już odchodzi od rozważań czysto fizycznych. Potwierdza to Arystoteles, gdy podkreśla, że według Anaksymandra nieskończo-

¹⁵ Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968, 203b 7. Por. [...] τοῦ δὲ ἀπειροῦ οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας.

¹⁶ Takie rozumienie *apeironu* sugeruje bardzo mocno np. Kahn; por. C.H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960, s. 231 i n.

¹⁷ Dobrze uporządkowane przedstawienie zasadniczych stanowisk zawiera książka D. Kuboka: *Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej*, Katowice 1998, s. 100 i n.

¹⁸ [...] οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ’ αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἀπειρον ἄλλας αἰτίας. (203b 10-13).

¹⁹ Motyw sternika będzie wykorzystywany przez Platona, zarówno w odniesieniu do ateńskiej *polis*, jak też do wszechświata. W dialogu *Państwo* pojawia się on w kontekście krytyki ateńskiego państwa i przekonania o konieczności powołania do władzy filozofów, w dialogu *Polityk* boski sternik trzyma w ręku ster-nózkę świata i nadaje mu doskonały ład.

ność jest czymś boskim (τὸ θεῖον), bo jest nieśmiertelna i niezniszczalna, i że większość filozofów przyrody z nim się co do tego zgadza²⁰. Używa tu Stagiryta przymiotnika *athanaton*, nieśmiertelne, nie dziwi więc, że mówi o boskości *apeironu*; *athanatoi* (nieśmiertelni) byli w wyobrazeniach greckich bogowie, w odróżnieniu od śmiertelnych ludzi.

Myśl Anaksymandra zawiera jeszcze jedno ważne ustalenie: wyraźnie jest w niej obecna refleksja nad procesem powstawania. Poświadczają to nie tylko pośrednie przekazy, ale i jedyny zachowany bezpośredni fragment z jego dzieła, w którym myśliciel, w bardzo jeszcze poetyckim stylu, pisze o przeciwieństwach, jako wyrządzających sobie wzajemnie krzywdę, i o czasie pełniącym rolę szacującego krzywdę i wymierzającego karę sędziego²¹. Niejasny ten fragment rozświełają przekazy starożytnych, według których Anaksymander nie przyjmował jakościowej przemiany przasady, lecz sądził, iż w jej obrębie wyodrębniają się na skutek wiecznego ruchu przeciwieństwa, z nich zaś z kolei powstaje wszystko aż po wielość światów. Anaksymander zatem dopowiada i rozwija zapoczątkowaną przez Talesa koncepcję przyczyny: obdarzona życiem, znajdująca się w wiecznym ruchu, wieczna przasada daje początek kolejno: przeciwieństwu, rzeczom i światom, a cały ów wieczny proces nie dokonuje się od niej niezależnie i mechanicznie, bowiem ona sama, jak sternik, nim kieruje.

Ocena znaczenia ustaleń Anaksymandra przez nowożytnych badaczy jest niejednoznaczna. Jeżeli bowiem spojrzeć się na *apeiron* jako na nieograniczoną masę czy wręcz mieszaninę, to konsekwencją jest włączenie myśliciela do szeregu tych, którzy są określani mianem fizjologów, i podkreślanie raczej fizycznych aspektów jego poglądów. Dla niektórych jednakże dopiero ten właśnie myśliciel zasługuje na miano filozofa, żeby nie powiedzieć metafizyka, jako że koncepcją *apeironu* — nieskończoności i (lub) nieokreśloności — pierwszy wyszedł poza dane empiryczne i sformułował pojęcie przyczyny będącej prawdziwie zasadą — czymś wszystkim poprzedzającym i od wszystkiego różnym²².

Współcześni Anaksymandra musieli jednak odbierać jego myśl krytycznie, na co wskazują zachowane świadectwa. Uwidacznia się w nich znamienność dla wyobrażeń Greków niechęć do tego, co nieskończone i nieokreślone, wyraźna

²⁰ καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων.

²¹ DK, B 1: [...] ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἄλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

²² W. Stróżewski (*Pytania o arché*, dz. cyt., s.18) przytacza interesującą opinię Cieszkowskiego, który bardzo mocno akcentował, iż dopiero Anaksymander, wraz z koncepcją *apeironu*, sformułował koncepcję zasady, nie zaś tylko elementu, jak należałoby określić Talesową wodę. Również Popper (*Back to the Presocratics*, dz. cyt., s. 140) mocno podkreśla, że „nie może być wątpliwości co do tego, iż teorie Anaksymandra są bardziej krytyczne i spekulatywne niż empiryczne”.

zarówno w początkach greckiej refleksji filozoficznej, jak też w jej postaci dojrzalej. Jest charakterystyczne, że w bardzo bliskiej w czasie wobec milezyjskiej, myśli pitagorejskiej, odwołującej się do przeciwieństw ułożonych w pary uporządkowane w taki sposób, że stanowiły zestawienie elementu pozytywnego i negatywnego, to, co nieskończone oraz nieokreślone, sytuowało się po tej samej stronie, co krzywizna, ciemność i zło.

Toteż Anaksymenes, trzeci z Milezyjczyków, według wielu starożytnych źródeł uczeń i następca Anaksymandra, postąpił podobnie jak jego mistrz w stosunku do Talesa: poprawił to, co wydawało mu się niewłaściwe. Wyodrębniona przez niego przyczyna utraciła znamię nieokreślenia, bowiem w poszukiwaniu *arche* Anaksymenes odwołał się do powietrza. Porównanie tych dwóch koncepcji jest bardzo interesujące; widać, że Anaksymenesa zasadniczo przekonywały argumenty poprzednika odnośnie do koniecznej nieskończoności prazasady. Wieczne trwanie świata, odwieczne i nieskończone powstawanie wszystkiego wymagało, można by powiedzieć, jakiejś gwarancji co do niewyczerpalności tworzywa — zatem jego nieskończoności. A jednak wspomniane już zastrzeżenia wobec tego rodzaju zasady skłaniały, aby ją jakoś określić. Prazasada w postaci powietrza dobrze spełniała oba warunki; „lotne”, skłonne do rozprzestrzeniania powietrze wydaje się rozciągać bez końca, dopóki nie nałoży mu się granic, a jednocześnie pozostaje czymś określonym, jest tym, o czym można powiedzieć: „coś”, w odróżnieniu od bezkresu, któremu trudno było przypisać bycie czymś. Należy też zauważyć, że właśnie Anaksymenes, poprzez przyjęcie powietrza za *arche*, pośrednio poświadczył, iż *apeiron* miał znamię nieokreśloności, a nie tylko nieskończoności. Przekaz Simplicjusza, w którym mowa jest o tym, że Anaksymenes przyjmuje jedną leżącą u podstawy naturę, która jest nieskończona (ἄπειρον), ale nie nieokreślona (οὐκ ὁρίστων), jaką była zasada przyjmowana przez Anaksymandra, lecz określona (ὀρισμένην), dowodzi słuszności tezy, że *apeiron* pojmowany był (także?) jako nieokreślony²³.

Anaksymenes powraca więc na grunt rzeczywistości fizycznej. W jego myśli uwidacznia się jeszcze inne odejście od pojmowania przyczyny w duchu Anaksymandra. Dotyczy ono relacji pomiędzy nią i tym, co z niej powstaje, a sposób przedstawienia tej relacji stanowi również pewnego rodzaju dyskusję z poprzednikiem. Gdy bowiem zastanowić się nad przejściem od stanu równowagi samego *apeironu* do sytuacji wyodrębniania się w nim przeciwieństw, pojawiają się trudne do wyjaśnienia kwestie. Przede wszystkim: wieczny *apeiron* znajduje się w stanie wiecznego ruchu, czy zatem istnieje jakaś chronologiczna granica pomiędzy jego trwaniem w całkowitej nieokreśloności a momentem zachodzącego w nim różnicowania? Przekazy nic na ten temat nie mówią, można

²³ Por. DK, A 5: 'Α. δὲ Εὐρύστρατον Μιλήσιος, ἐταῖρος γεγονώς Ἀναξίμανδρου, μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν ὥσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ὁρίστων δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὀρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν·

jednak, pomagając sobie rozwiązaniami późniejszymi, uznać, że takiej granicy być nie musi, że istotą wyobrażenia, iż coś jest wieczną prazasadą-przyczyną, w odniesieniu do wiecznie też będącej, wyłonionej z niej rzeczywistości, jest nie pierwszeństwo chronologiczne, lecz poniekąd logiczne czy metafizyczne²⁴. Mimo wszystko pozostają jednak nierozwiązane inne wątpliwości, na przykład: jak dochodzi do różnicowania, jak dokonuje się przejście od nieokreśloności do określenia? A ponadto, czy bezkres-nieokreśloność, gdy różnicuje się w określone jakościowo elementy — a o takich mówi Anaksymander, przyjmując jako pierwsze przeciwieństwa ciepło i zimno, suchość i wilgotność — pozostaje jeszcze sobą, czy już przestaje być bezkresem, tracąc zatem podstawową cechę prazasady-przyczyny: trwanie? Rozwiązanie Anaksymenesa przynosi nie tylko dookreślenie przyczyny, lecz również rozstrzygnięcie tych kwestii.

Wiele świadectw potwierdza przyjęty przez Anaksymenesa mechanizm zmian i powstawania. Można się odwołać, na przykład, do przekazu Hippolita, najpełniej omawiającego rozwiązanie Milezyjczyka; przekaz to wprowadzie dość oddalony w czasie, ale ponieważ w treści zgodny z innymi, nie ma powodu, aby podważać jego wiarygodność. Otóż Hippolit pisze:

Własności powietrza są następujące: Gdy jest ono zupełnie jednorodne (ὁμαλώτατος), wtedy nie jest widzialne dla oka, lecz ujawnia się jako wilgoć, jako ciepło, ciemność lub gdy jest w ruchu. Jest ono zawsze w ruchu, gdyż bez tego istniejące zmiany nie mogłyby mieć miejsca. Inaczej bowiem wygląda, gdy staje się gęstsze lub rzadsze. Rozrzedzone staje się ogniem, wiatr jest znowu powietrzem zagęszczonym, z powietrza zaś powstaje chmura przez zagęszczenie — gdy jest jeszcze bardziej zgęszczone, powstaje woda. Jeszcze bardziej zgęszczone zamienia się ono w ziemię, a ostatecznie w kamienie²⁵.

Powietrze-przyczyna, w poglądach Anaksymenesa, jest wieczne i w wiecznym ruchu. Na skutek niego dochodzi do rozrzedzania i zagęszczania, co prowadzi do różnicowania się jakościowego. W sposób widoczny Anaksymenes rozwiązuje problem Anaksymandra: w miejsce wyobrażenia, że wraz z powstawaniem dokonuje się przejście od nieokreśloności do jej przeciwieństwa, podkreśla tożsamość prazasady we wszystkim: wszystko, co istnieje, jest bowiem powietrzem, które występuje w różnym stopniu skupienia, jak można zasadnie powiedzieć. Relacja *arche* do świata ujawnia się tu wyraźnie jako relacja zasady

²⁴ Tego rodzaju relacja zachodzi np. w myśli Arystotelesa pomiędzy *Nous*, będącym wiecznie istniejącą przyczyną ruchu, a ruchem, który w wyobrażeniu Stagiryty jest wieczny.

²⁵ W. Heinrich, *Zarys historii filozofii*, Warszawa-Kraków 1925, t. I, s. 22; por. DK, A 7: τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ᾖ, ὅψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θερμῷ καὶ τῷ νοτερῷ καὶ τῷ κινουμένῳ. κινεῖσθαι δὲ αἰεὶ οὐ γὰρ μεταβάλλειν ὅσα μεταβάλλει, εἰ μὴ κινεῖτο. πυκνοῦμενον γὰρ καὶ ἀραιούμενον διάφορον φαίνεσθαι ὅταν γὰρ εἰς τὸ ἀραιότερον διαχυθῇ, πῦρ γίνεσθαι, ἀνέμους δὲ πάλιν εἶναι αἶρα πυκνοῦμενον, ἐξ ἀέρος <δὲ> νέφος ἀποτελεῖσθαι κατὰ τὴν πύλινον, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, ἐπὶ πλείον πυκνωθέντα γῆν καὶ εἰς τὸ μάλιστα πυκνότατον λίθους.

do różnych jej postaci. Dopiero do tego rozwiązania odnosi się w pełni, przytoczony dużo wcześniej, przykład z arystotelesowskiej *Metafizyki*, w którym Stagiryta relację tę obrazował poprzez odniesienie własności Sokratesa do niego samego. Tę, dokonaną przez trzeciego z Milezyjczyków przemianę, podkreśla znakomity znawca myśli starożytnej, W.K.C. Guthrie, widząc w propozycji Anaksymenesa krok w kierunku rozróżnienia substancji i jakości; powietrze pozostaje bowiem tą samą substancją, na skutek ruchu zmieniają się natomiast jego jakości. Zdaniem Guthrie'go, wybór powietrza jako zasady podyktowany był pragnieniem naturalnego wyjaśnienia różnorodności fenomenów przy zachowaniu monistycznej wizji rzeczywistości²⁶. Przytoczony fragment z pisma Hipopolita odsłania jeszcze jedną ciekawą myśl-odkrycie Anaksymenesa: tę mianowicie, że jakość może zostać sprowadzona do wyobrażenia ilościowego²⁷.

Podobnie jak poprzednicy, Anaksymenes również podkreśla nadrzędność przyjętej przez siebie przyczyny. Powietrze, jak Anaksymandrowy bezkres, wszystko otacza, jednakże u Anaksymenesa można już zauważyć próbę wyjaśnienia tej właściwości. Znajduje swoje uzasadnienie również przekonanie o życiu jako naturalnym stanie, w którym trwa wszechświat, i w porównaniu z enigmatycznymi wzmiankami o żyjącym świecie, przypisywanymi Talesowi, widać wyraźny postęp. Według przekazu Aecjusza, Anaksymenes miał przyrównywać powietrze do duszy, sądząc, że tak jak ona utrzymuje w skupieniu istnienia ożywione, tak i ono obejmuje (περιέχει) cały świat, czyniąc z niego zwartą całość²⁸. Porównanie z duszą jest znamienne: w wyobrażeniach Greków dusza, właściwa tylko istnieniom posiadającym życie, stanowiła przyczynę i ruchu, i życia. Zatem powietrze w świecie miało pełnić rolę duszy, dawało mu ruch i było przyczyną życia. Ciceron wręcz nazwie Anaksymenesowe powietrze bogiem, a Hipolit [m. cyt.] i Augustyn dopowiedzą, że według Anaksymenesa bogowie powstałi z powietrza²⁹. Tak zatem, w wyobrażeniu Anaksymenesa, przyjęta

²⁶ W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Cambridge 1962, t. 1, s. 116 i n.

²⁷ J. Barnes (*The Presocratic Philosophers*, dz. cyt. s. 46 i n.), w charakterystyczny dla siebie żartobliwy sposób, zastanawia się, czy można więc uznać Anaksymenesa za presokratycznego Boyle'a, dochodzi jednak do wniosku, że nie, ponieważ greccy przyrodnicy byli, według niego, niezdolni do stosowania matematyki do wyjaśniania naturalnych procesów i zjawisk. Można się wprawdzie dziwić tej mocnej tezie autora, bowiem nieco wcześniej przywoływał pitagorejczyków, do których stosować się ona nie może; chyba że pitagorejczyków nie zalicza do tych, których określa mianem *scientists*, co jest możliwe.

²⁸ DK, B 2: [...] πάλιν ἀναλῦσθαι οἷον ἢ ψυχῇ, φησίν, ἢ ἡμετέρα ἀῆρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀῆρ περιέχει (λέγεται δὲ συνωνύμως ἀῆρ καὶ πνεῦμα). Dla wnikliwej analizy tego interesującego fragmentu zob. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 163 i n. Fragment ten zainteresował również J. Barnes (*The Presocratic Philosophers*, dz. cyt., s. 55), który zastanawia się, czy można go uznać za przykład posługiwania się przez Anaksymenesa analogią i uważa, że jest to interpretacja możliwa, jednak on sam ku niej się nie skłania.

²⁹ Cicero, *De natura deorum*, I, 10, 26 (DK, A 10): [...] *A. aera deum statuit* [...]; Augustinus, *De Civitate Dei*, VIII, 2 (DK, A 10): [...] *nec deos negavit aut tacuit: non tamen ex*

przez niego *arche*: powietrze, byłaby jedyną przyczyną wszystkiego, co istnieje, także bogów. To ustalenie pozwala sformułować stwierdzenie bardziej ogólne. Filozofowie milezyjscy mianowicie, odchodząc od mitu i na jego miejsce proponując własne wyjaśnienia, nie eliminowali tym samym przekonania o działaniu w świecie mocy, którą w greckim, szerokim sensie można by nazwać boską. Odrzucają oni wprawdzie odwoływanie się w rozważaniach kosmologicznych do tradycyjnych, antropomorficznych bogów Homerowych, jednakże w samym świecie, tłumaczonym przez nich na drodze obserwacji i rozumowych uogólnień, odnajdują wyraz działania bóstwa, które utożsamiają z przyjmowaną przez siebie przyczyną-*arche*. Tales w świecie ukształtowanym z wody widział obecność bogów, przywoływany powyżej przekaz z *Fizyki* Arystotelesa mówi o *apeironie* jako niezniszczalnym, nieśmiertelnym i wszystkim zarządzającym, Stagiuryta powie o nim τὸ θεῖον, coś boskiego³⁰. Podobnie Anaksymenesowe powietrze określi Hippolit. Piękny, harmonijny, posiadający ruch i życie wszechświat filozofów milezyjskich znajdował wyjaśnienie w przasadzie utożsamianej wprawdzie w przeważającej mierze (*apeiron* Anaksymandra skłania do ostrożności) z elementem naturalnym, jednakże wyposażonym w te właściwości, które ongiś poeci przypisywali bogom.

III

W dotychczasowym przedstawieniu rozważań pierwszych myślicieli greckich na temat zasady można zauważyć nieobecność aspektu jej rozumności. W zachowanych świadectwach brak jest o niej wzmianki, mimo że, na przykład, w *Teogonii* Hezjoda mocno podkreślana jest mądrość Zeusa i fakt jego wszechwiedzy. W odniesieniu do omawianych powyżej filozofów milezyjskich można by jedynie zastanawiać się, jak rozumieć kierowniczą rolę *arche* w perspektywie użytego w dotyczącym *apeironu* przekazie Arystotelesa terminu κυβερνᾶν, oznaczającego czynność sterowania. Wydaje się, że wyobrażenie sternika niejako zakłada celowość jego działania, zatem czynność świadomą. Jednak w myśli milezyjskiej mądrość przasady pozostaje w sferze domysłu. Uwyraźni się ona natomiast w poglądach żyjącego nieco później Heraklita z Efezu (VI/V w.)³¹.

ipsis aerem factum, sed ipsos ex aere ortos credidit. Jakich jednak bogów mógł mieć na myśli Anaksymenes, czy np. ciała niebieskie (co byłoby w tej koncepcji zrozumiałe), czy może bogów tradycyjnej mitologii (co również mogło być do przyjęcia, jeśli się zważy, że według tradycji hezjodejskiej wyłonili się oni z Chaosu), rozstrzygnięcie tego nie jest możliwe.

³⁰ Zob. s. 24-25.

³¹ W rozważaniach tych pomijamy Ksenofanesa z Kolofonu, chociaż właśnie on, po raz pierwszy wyraźnie, ujawnia rozumność zasady. Bóstwo Ksenofanesa, niepodobne do żadnego z bogów ani żadnego z ludzi, całe myśli (οἶλος δὲ νοεῖ) i bez wysiłku wszystkim wstrząsa myślą umysłu (ἀπάνευθε νόον το νόον φρενὶ πάντα κραδαίνει). Jednakże jednoznaczna interpretacja poglądów Ksenofanesa jest szczególnie trudna, a można zastanawiać się, czy w ogóle możliwa. Dlatego, mimo że przedstawianie jego myśli w duchu refleksji milezyjskiej: bóstwa jako zasady, a tożsamesgo z nim świata jako wielości jej postaci, stanowi wiel-

Jemu filozofia zawdzięcza pojęcie *logosu*, jeszcze bardziej wieloznaczne niż *aitia*, a również pierwotnie zawierające treść z filozofią nie związaną³². Można zastanawiać się, czy właśnie owa wieloznaczność terminu nie uczyniła go atrakcyjnym dla Heraklita, dzięki niej bowiem mógł jednym słowem określić bogactwo zjawisk, które we wszechświecie dostrzegał. Przede wszystkim wieczną niezgodę i walkę — powodowaną obecnymi w świecie i w każdym poszczególnym zjawisku przeciwieństwami — na skutek której rzeczywistość odznaczała się zmiennością, wykluczającą wszelką stałość, tożsamość i spoczynek³³. Mimo to, w wyobrażeniu Heraklita ta powszechna niezgoda nie prowadzi do chaosu, lecz do pięknej harmonii przeciwieństw złączonych nie tylko w walce, ale też w jedności współwystępowania³⁴. Uzasadnieniem i wyjaśnieniem tej wizji jest właśnie teoria *logosu*, w którym Heraklit dostrzega element sprawiający, że rzeczy konstytuowane są wprawdzie przez przeciwieństwa, lecz wszelka między nimi zmiana i istniejące napięcie są stale równoważone. Jest bowiem *logos* zarazem obecną w świecie regułą i miarą, według której wszystko się dzieje, jest również przeznaczeniem, czy w mniej mitycznym sposobie wyrażania: kosmicznym prawem, któremu wszystko podlega, a także mądrością i rozumem, w wyniku działania którego powstaje jedność i harmonia wszechcałości³⁵. Wszystko się dzieje κατὰ τὸν λόγον, zgodnie z *logosem*, według *logosu*, powtarza się często w zachowanych fragmentach heraklitejskiego pisma. *Logos* jest określony jako działający, tworzący (ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργῶν τῶν ὄντων)³⁶, a owo δημιουργῶν wymownie odsyła pamięć do boskiego twórcy świata w platońskim *Timajosie*. *Logos* jest wieczny, a nawet utożsamiony

ką pokusę, rzetelność nakazuje wspomnieć o tym filozofującym poecie jedynie w przypisie. Dla dokładniejszego zapoznania się z poglądami Ksenofanesa zob. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 168 i n.

³² Dobry przegląd różnych znaczeń *logosu* daje Guthrie w swojej monumentalnej *History of Greek Philosophy*, w części poświęconej Heraklitowi (t. 1).

³³ Na przykład: Należy wiedzieć, że walka jest czymś powszechnym, a czymś sprawiedliwym niezgoda, i że wszystko powstaje z walki i z konieczności. (*Filozofia starożytnej Grecji i Rzymu. Wybór tekstów*, red. J. Legowicz, tłum. B. Kupis, Warszawa 1970, s. 78, 20). Popper (*Back to the Presocratics*, dz. cyt., s. 144, 147) zwraca uwagę, że wraz z myślą Heraklita podważone zostaje wyobrażenie stabilności świata-domu. Według niego też, zasadniczą różnicę między myślą milezyjską a heraklitejską można wyrazić w przekonaniu, że według milezyjczyków ogień znajduje się w domu, natomiast według Heraklita dom znajduje się na ogniu.

³⁴ Rzeczy przeciwstawne łączą się, a z różniących się od siebie powstaje najcudniejsza harmonia i wszystko powstaje przez walkę. (*Filozofia starożytnej Grecji...*, dz. cyt., s. 19).

³⁵ εἰμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργῶν τῶν ὄντων. [...] 'H. πάντα καθ' εἰμαρμένην, τὴν δὲ αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην. [...] 'H. οὐσίαν εἰμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντός διήκοντα. [DK, A 8]. Na temat ładu i harmonii świata, konieczności i podporządkowania kosmicznemu prawu zob. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, dz. cyt., s. 128 i n.

³⁶ Zob. cytowany powyżej fragment A 8.

z wiecznością (λόγον αἰῶνα), wszystkim rządzi, jest boski i jest bogiem³⁷. W niektórych fragmentach jest symbolizowany i ucieleśniany przez ogień, w innych ogień podlega mierze oraz działa pod wpływem rządzącego wszystkim *logosu*³⁸.

W myśli Heraklita przyczyna zostaje wyraźnie wyodrębniona i określona osobnym pojęciem. Zaznacza się też widoczna różnica w sposobie wyjaśniania relacji pomiędzy przyczyną i tym, co z niej i dzięki niej zaistniało; filozof nie tyle już uzasadnia jedność wszechcałości pochodzeniem wszystkiego z tej samej zasady, co raczej jedność tę odnosi do odrębnej — tworzącej, porządkującej i jednoczącej wszystko rozumnej przyczyny. Mimo jednak tego pojęciowego wyodrębnienia, *logos* nie jest jeszcze czymś różnym od świata w sensie substancjalnym, jak by to ujął Arystoteles; Heraklit wyraźnie powie, że *logos* wszystko przenika i zarządza wszystkim przez wszystko (πάντα διὰ πάντων), jest immanentny światu, według znacznie późniejszego wyrażenia.

Jednakże oddzielenie przyczyny w aspekcie „substancjalnym” dokona się jeszcze w obrębie myśli presokratycznej, w następnym pokoleniu filozofów. Żyjący w V w. Anaksagoras z Klazomenaj zaliczany jest do grona pluralistów, myślicieli, którzy sposób na rozwiązanie niektórych aporii swoich poprzedników znaleźli w zwielokrotnieniu przasady oraz pozbawieniu jej zdolności ruchu. Reakcją na heraklityjskie wyobrażenie zmienności świata była bowiem od-

³⁷ Problem teologii Heraklita jest bardzo trudny i niejednoznaczny w interpretacji. Myśliciel odwołuje się do boskiego prawa, którym żywią się wszystkie prawa ludzkie (B 114), mówi o mądrym, które chce i nie chce być nazywane imieniem Zeusa (B 32), o Bogu będącym sprawiedliwością (B 50), ale też o ogniu, który jest Bogiem (A 8). Jako przykład skrajnych interpretacji można przywołać z jednej strony opinię F.M. Cleve'a, który — w swoim szczególnym podziale myślicieli presokratycznych i w swej skłonności do równie oryginalnych interpretacji ich poglądów — zalicza Heraklita do religijnych reformatorów stwierdzając, że zasadniczo nie jest on żadnym filozofem przyrody oraz że refleksja o naturze pojawia się w jego poglądach marginalnie i tylko po to, aby na niej mogła zostać zbudowana doktryna Boga i duszy. Zob. F.M. Cleve, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, The Hague 1969, s. 37 i n. Całkowicie przeciwnie sądzi Barnes (*The Presocratic Philosophers*, dz. cyt. s. 77 i n.), który nie neguje wprawdzie znaczenia teologicznych rozważań Heraklita, lecz według którego myśliciel z Efezu jest twórcą poważnej naukowej teorii, porównywalnej z hipotezami atomistów, i zasługuje na to, aby go zaliczyć do wielkich *philosopher-scientists*.

³⁸ δυνάμει γὰρ λέγεται ὅτι τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἄερος τρέπεται εἰς ὕδρον τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν, ἐκ δὲ τούτου αὐθις γίνεταί γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα [DK, B 31]. Problem ognia w jego odniesieniu do *logosu* jest nader skomplikowany. Na niejasny styl zachowanych fragmentów nakłada się jeszcze wieloznaczność wypowiedzi. Kirk tak pisze o Heraklicie: „Heraklit — jak zauważył Arystoteles — nie posługiwał się kategoriami logiki formalnej. Zdawało się więc, że tę samą rzecz (lub prawie tę samą) opisuje raz jako boga, raz jako formę materii, to znów jako regułę postępowania lub zasadę, będącą mimo to materialnym składnikiem rzeczy. W większym stopniu aniżeli jego jõesicy poprzednicy był Heraklit metafizykiem, mniej dbając o mechanikę rozwoju i zmiany niż o leżącą pod nimi jednoczącą rzeczywistość” (G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 190).

powieźdź tzw. eleatów, którzy zanegowali zjawisko ruchu i zmiany, w tym także powstawania oraz giniecia, uznając je wprawdzie za zmysłowo postrzegalne, jednakże logicznie sprzeczne³⁹. Argumenty eleatów, że o bycie (τὸ ὄν), o tym, co będące, można orzekać tylko jest, nie zaś nie jest, trudno było zlekceważyć, toteż kolejne pokolenie filozofów podejmie wysiłek pogodzenia przeciwstawnych stanowisk: heraklitejskiego i eleackiego, zgadzając się z Heraklitem odnośnie do obrazu świata fenomenalnego, jednakże poszukując dla niego uzasadnienia w wyobrażeniu stałości niezmiennego bytu, leżącego u jego podstawy. Aby jednak zjawisko ruchu i zmiany ograniczyć wyłącznie do dziedziny postrzeżenia zmysłowego, a bytowi przypisać niezmiennność i nieruchomość, należało zrezygnować z jedności *arche* oraz z tak zwanego hylozoizmu. Rozwiązanie pluralistów sprowadzało się do przyjęcia w sferze niejawnej wielości cząstek, samych w sobie niezmiennych i nieruchomych i w ten sposób spełniających warunki nałożone przez eleatów na byt, oraz do wyodrębnienia przyczyny, bądź przyczyn, które wprawiały je w ruch. Dopiero wraz z tymi koncepcjami zwielokrotniona w *archai* dawna *arche*, będąc czymś zupełnie biernym, stała się w pełni tym, co w arystotelizmie określane jest mianem przyczyny materialnej. Relacja pomiędzy tak pojętym twórczym a światem fenomenalnym była już zupełnie inna od wyobrażanego przez Milezyjczyków związku pomiędzy samą zasadą a jej postaciami. W nowym rozwiązaniu bowiem poszczególne istnienia sprowadzone zostały do układów pierwotnych cząsteczek: ich powstanie czy narodziny oznaczały zapoczątkowanie układu, zaś giniecie lub śmierć — jego rozpad.

W rozwiązaniu tym pojawi się, jako problem nowy i o niezwyklej doniosłości, kwestia przyczyny zespalaającej cząsteczki, zatem przyczyny, którą by można nazwać sprawczą. Toteż w myśli pluralistów dochodzi do wyodrębnienia, z bogactwa treści przypisywanego dotychczas jednej *arche*, dwóch rodzajów przyczyny: tworzywa i ruchu. Anaksagoras nie jest jedynym spośród tych, których zalicza się do pluralistów⁴⁰, jednakże to on swoim rozwiązaniem doko-

³⁹ W rozważaniach tych znowu pominięty zostaje myśliciel bardzo ważny dla rozwiązań przedsokratejskich: Parmenides oraz jego uczniowie. Bez jego teorii jednego, nieruchomego bytu nie powstałyby propozycje pluralistów, co więcej, można powiedzieć, że nie nastąpiłby także rozwój w analizowaniu zagadnienia przyczynowości. To ta teoria bowiem stworzyła warunki do całkowitego oddzielenia przyczyny od tego, czego jest przyczyną. Zanegowanie ruchu przez eleatów, oddalenie go w dziedzinę zmysłowego mniemania jedynie, stworzyło przestrzeń konieczną do postawienia pytania o początek ruchu, o jego przyczynę i w konsekwencji — do oddzielenia przyczyny ruchu, zatem przyczyny działającej, sprawczej — według arystotelesowskich ustaleń — od tego, co ona porusza i co powoduje. Jednakże omawianie tutaj, nawet w wielkim uproszczeniu, bardzo odmiennego od milezyjskich rozważań parmenidejskiego rozwiązania, wprowadziłoby w tekst element obcy i tym samym naruszało spójność wywodu.

⁴⁰ Do tego grona należy też Empedokles i atomiści, chociaż ci ostatni nie wyodrębniali różnej od atomów przyczyny ruchu.

nuje odkrycia dla filozofii szczególnie doniosłego, zwłaszcza dla rozważań na temat przyczyny, chociaż krytyczny przekaz z platońskiego *Fedona* pozwala wątpić, czy był tego świadomy⁴¹. Myśl Anaksagorasa sprowadza się do rozróżnienia dwóch podstawowych elementów rzeczywistości: nieskończonej ilościowo mieszaniny nieskończone podzielnymi cząsteczek oraz umysłu (*νοῦς*), jako czegoś całkowicie od tej mieszaniny różnego. Cząsteczki wyraźnie pełnią rolę tylko elementu materialnego, są niejako budulcem świata, *nous* natomiast jest czynnikiem sprawczym, dzięki któremu z układów cząsteczek powstaje różnorodność istnień świata fenomenalnego. Rozróżnienie tego, co w tradycji arystotelesowskiej zostanie określone jako przyczyna materialna i przyczyna sprawcza, zaznacza się tu w sposób oczywisty.

Zasadniczą różnicę pomiędzy mieszaniną cząsteczek a *nous* wyraża następujący fragment:

Wszystkie inne rzeczy mają udział we wszystkim, *νοῦς* natomiast jest nieskończony i samowładny, nie jest zmieszany z niczym, lecz jedyny sam jest dla siebie⁴².

Sama mieszanina jest zatem zespołem cząsteczek takich, że według wyobrażenia Anaksagorasa w każdej jest część każdej innej; w obrębie mieszaniny wszystko więc we wszystkim uczestniczy, będąc całkowicie nierozróżnialne. *Nous* natomiast, którego autokratyzm i niez mieszanie z niczym filozof mocno podkreśla, jest jedyny sam tylko dla siebie, jest całkowicie oddzielony. W innym miejscu tego fragmentu Anaksagoras powie, że *nous* jest najczystszy (*καθαρώτατος*)⁴³. Ten długi, przekazany przez Simplicjusza fragment zawiera bardzo interesujące rozumowanie wyjaśniające konieczność takiego oddzielenia. Wywodzi mianowicie myśliciel, że gdyby *nous* był z czymś zmieszany, co wobec powszechnego uczestnictwa wszystkiego we wszystkim byłoby równoznaczne zmieszaniu ze wszystkim, nie miałby wówczas władzy nad niczym, zachowuje ją natomiast będąc sam dla siebie⁴⁴. Do tego argumentu Anaksagorasa odwoła się później Arystoteles w swoich rozważaniach o rozumie mówiąc, że rozum, „ponieważ o wszystkim myśli, musi koniecznie być wolny od jakiejkolwiek przymieszki, aby — jak powiada Anaksagoras — panował nad wszystkim, to znaczy, aby wszystko poznawał⁴⁵”.

Według Anaksagorasa, działanie *nous* sprowadza się do zapoczątkowania ruchu w mieszaninie; ruch zaczyna się od małego punktu, aby od niego coraz

⁴¹ Zob. Platon, *Fedon*, 97 B - 98 C.

⁴² Thum. W. Heinrich, *Zarys historii filozofii*, dz. cyt., s. 76, 12. Por. τὰ μὲν ἅλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὴς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστὶν [...] [DK, B 12].

⁴³ Tamże.

⁴⁴ W tym samym fragmencie Anaksagoras podkreśla, że *nous* włada wszystkimi istotami mającymi życie.

⁴⁵ Arystoteles, *O duszy*, 429a.

bardziej się rozprzestrzenić. Myśliciel wyobraża go sobie jako ruch wirowy o bardzo dużej prędkości, która wyzwała tak wielką siłę, że, jak przekazuje inny z kolei fragment, rzeczy wirują i rozdzielają się w wyniku siły i prędkości [frg. 9]. Anaksagoras mocno zaznacza, że wszystko rozdzieliło się o tyle, o ile zostało wprowadzone w ruch przez *nous* [frg. 13]. W mieszaniu dokonuje się więc rozdzielanie, a wskutek tego postępuje rozróżnianie wszystkiego. I w odniesieniu do tego wszystkiego, co powstaje, filozof podkreśla zależność od *nous*, mówiąc, że on wszystko uporządkował: obroty planet i gwiazd oraz powietrza i eteru⁴⁶. *Nous* ma też posiadać nie tylko nad wszystkim władzę, lecz również o wszystkim wiedzę, także wiedzę o przeszłości i przyszłości.

Tak więc Anaksagoras wprowadza rozumną siłę jako przyczynę odrębną, której działanie można by przyrównać do roli przyczyny sprawczej, i określoną przez niego mianem *nous*. Wśród badaczy trwa dyskusja, czy w swojej naturze *nous* jest materialny, czy niecielesny; podnosi się bądź jego zupełną odrębność od mieszaniny niewątpliwie materialnych cząsteczek, bądź też akcentuje pojęcia, które jeszcze są osadzone w wyobrażeniach nie wykraczających poza odniesienie do tego, co materialne. Zapewne rozstrzygnięcie tej kwestii nie jest możliwe, można natomiast zauważyć, że najwyraźniej Anaksagoras stara się zaznaczyć możliwie największą odrębność i odmienność *nous*, że nawet, jeżeli nie umie jeszcze wznieść się w wyobraźni ponad materialność, to, jak powie Kirk, „stara się w istocie wyobrazić sobie i opisać rzeczywiście niematerialny byt”⁴⁷ i szuka języka, który mógłby wyrazić największe jego oddalenie od tego, co materialne⁴⁸. Powie o *nous* nie tylko, że jest najczystszy, jak już wspomniano, ale też najdelikatniejszy, najsztubtelniejszy (λεπτότατος), i chociaż cała fraza brzmi: „najdelikatniejszy i najczystszy z wszystkich rzeczy”, przy czym owe rzeczy są określone mianem χρήματα, co ma konotację bardzo konkretną, to jednak wysiłek wyrażenia odmienności umysłu od owych *chremata* zaznacza się wyraźnie⁴⁹.

Problem z Anaksagorasową teorią *nous* ma jeszcze inną postać. Reszta fragmentów pisma myśliciela, podejmujących problem nie kształtowania się świata, ale różnorodnych składających się nań zjawisk oraz mechanizmów jego działania, do umysłu w ogóle już się nie odwołuje. Sprawia to wrażenie, że

⁴⁶ DK, B 12.

⁴⁷ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt. s. 359.

⁴⁸ Należy wspomnieć, iż zwolennikiem poglądu o niecielesnej naturze *nous* jest Adam Krokiewicz, który nie czuje się przekonany argumentem, że pojęcie *asomatos* pojawiło się później, zob. *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 190 i n.

⁴⁹ Trudno przyjąć interpretację Cleve'a, który rozumiejąc λεπτότατος jako „najcieńszy” (co oczywiście może być słuszne) i zdanie: νοῦς δὲ πᾶς ὁμοῖός ἐστι tłumacząc: „każda część *Nous* jest homogeniczna”, zatem dodając do tekstu greckiego słowo: „część”, wywodzi, że *nous* jest również elementem, wprawdzie panującym wśród innych, ale tylko elementem (F.M. Cleve, *The Giants...*, dz. cyt., s. 190 i n.).

Anaksagoras po przyjęciu *nous*, jako przyczyny zapoczątkowującej kształtowanie się świata, oraz po określeniu natury tej przyczyny, do niczego więcej jej nie wykorzystuje i dalsze funkcjonowanie świata tłumaczy przyczynami czysto mechanicznymi. To wrażenie potwierdza starożytna jeszcze krytyka, wyrażana przez Platona i Arystotelesa, najbardziej wymownie w platońskim dialogu *Fedon*, w którym Sokrates barwnie opowiada o swoim rozczarowaniu koncepcją Anaksagorasa po bliższym jej poznaniu.

Myśl Anaksagorasa zamyka presokratejski okres kształtowania się zagadnienia przyczyny, którego początek wyznaczała teoria *arche*. To najwcześniejsze rozwiązanie obejmowało wielkie bogactwo treści, chociaż było to w znacznej mierze bogactwo nieuświadomione, będące konsekwencją naiwności wyobrażeń⁵⁰. W miarę jak obserwacja świata i refleksja nad nim stawać się będą bardziej wnikliwe, w miarę jak w ślad za tym stanowiska filozoficzne coraz bardziej będą się różnicować, a poglądy wyrażać w coraz to bardziej skomplikowanych wyobrażeniach, utrzymanie pierwotnej jedności okaże się niemożliwe, przynajmniej na poziomie nieuświadomionej naiwności. Najbardziej wyraźny przełom wywoła dokonane w środowisku eleatów zanegowanie ruchu i zmiany, jako zjawisk intelektualnie niewytłumaczalnych i sprzecznych. Mocna teza Parmenidesa, że „jest tylko jest” — podyktowana zresztą przede wszystkim względami poznawczymi, a dopiero wtórnie przybierająca treść ontologiczną — unicestwiła pierwotny, oczywisty dla greckiej umysłowości nierozłączny związek ruchu z tym, w czym się on przejawiał. Stanowisko eleatów wyzwoliło nieuchronną refleksję nad przyczyną ruchu i spowodowało odrzucenie tzw. hylozoizmu. W myśli Anaksagorasa wyraźnie już jest obecna świadomość faktu, że τὸ ἐξ οὗ γίγνεται oraz ὅθεν ἡ κίνησις nie sprowadzają się do jednej zasady. I chociaż poza samym wyodrębnieniem dwojakiego rodzaju czynników, które można uznać za dwie przyczyny, Anaksagoras nie używa ich do wyjaśniania zachodzących w rzeczywistości zmian, jednak jego odkrycie zostanie wykorzystane już przez Platona, który nie tylko w słowach Sokratesa wyrazi przekonanie, że jest właściwe, aby „rozum [był] tym, co do porządku doprowadza wszystko i jest przyczyną wszystkiego”⁵¹, lecz również Demiurga, najlepszy spośród τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων, zatem najdoskonalszy *Nous*, uczyni twórcą świata materialnego⁵². Do zespołu tych dwóch przyczyn, wyodrębnionych przez filozofów presokratycznych, dołączy Platon jeszcze dwie: idee, dzięki którym każda rzecz jest tą, a nie inną rzeczą⁵³, czyli w arystotelesowskim schemacie —

⁵⁰ Tę prostotę, a zarazem śmiałość myśli presokratycznej, akcentuje mocno K. Popper. Zob. *Back to the Presocratics*, dz. cyt., s. 136. On również napisze, że „Wczesna historia greckiej filozofii, szczególnie tej od Talesa do Platona, jest historią wspaniałą. Jest ona prawie zbyt dobra, aby była prawdziwa” (s. 149).

⁵¹ Platon, *Fedon*, 97 C.

⁵² Zob. Platoni *Timaeus*, 37a oraz 28a i n.

⁵³ Zob. np. *Fedon*, 102 B.

przyczynę określaną jako τὸ εἶδος, oraz Dobro, przyczynę ostateczną, dzięki której, jak powie, przyczyna może być przyczyną⁵⁴, a więc τὸ οὐ ἐνεκα. Tak więc, z wyróżnionych przez Arystotelesa czterech przyczyn, nazwanych przez komentatorów: materialną, formalną, sprawczą i celową, myśl presokratyczna wyodrębni dwie, którym można by nadać miano materialnej i sprawczej, a pozostałe dwie zaznaczają swoją obecność w refleksji Platona. Do jedności przyczyny, jedności absolutnej, myśl grecka powróci u samego kresu, w neoplatonizmie, jednakże wówczas jedność ta daleka będzie od prostoty naiwności, obejmie sobą i zamknie to wszystko, co filozofia grecka wyraziła w przeszłości, a co swój początek miało w wyobrażeniu *arche* jako praprzyczyny rzeczywistości.

The Concept of Cause in Greek Thought

The concept of cause is one of the fundamental notions of philosophy. Aristotle initiated systematic study of the notion in Greece. He also introduced precise distinctions between several aspects of causality and coined new vocabulary to speak about causes. But the awareness of the importance of causality predated its clear explication, and can be traced to the very beginning of philosophical reflection. The article shows that the concept of cause and causality was already present in the pre-Socratic notion of *arche*. Its content comprised two distinct elements, one denoting the aspect of something that serves as a carrier or a substratum, the other pointing to an active or impelling element. These two aspects of the ultimate principle were subsequently separated and identified as the material and the effective cause. The paper briefly presents the development of the concept of cause from *arche* to Aristotelian formulation.

⁵⁴ Tamże, 99 B i n., także *Fileb*, 54 B-C.