

BÓG ARYSTOTELESA A BÓG CHRZEŚCIJAN

Ks. dr Roman Piwowarczyk

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

ul. Św. Stanisława 1, 90-457 Łódź

roman_pk@op.pl

Streszczenie

Zanim na terenie chrześcijaństwa pojawiła cała doktryna jako przedmiot wiary i wiele rozważań teologicznych, na terenie Grecji kilka wieków wcześniej powstawały systemy filozoficzne, które w perspektywie naturalnego światła rozumu starały się wyjaśniać życie człowieka oraz wszechświat, w którym on żyje. Systemy te często sięgały do bytu najdoskonalszego, samego Boga, który otrzymał już wówczas wiele imion, w tym także to najbardziej znane *ho theos*, użyte po raz pierwszy przez Arystotelesa. Również termin teologia pojawia się po raz pierwszy właśnie u filozofów greckich. Stąd też powstająca w I wieku i formułująca się aż po dziś dzień nowa wspólnota Kościoła Katolickiego przez wiele wieków pozostawała otwarta na mądrość filozofii greckiej. Najbardziej rozwiniętą formę tej współpracy odnajdujemy u św. Tomasza z Akwinu. Jaka jest więc geneza i podstawa tak żywego zainteresowania się filozofią grecką przez wielu katolickich teologów? Odpowiedź na to pytanie pragnę przedstawić w proponowanym wystąpieniu, które zatytułowałem „*Bóg Arystotelesa a Bóg chrześcijan*”. Treść tego artykułu podzieliłem na dwie części. W pierwszej części postaram się pokazać filozoficzną drogę Arystotelesa, który chce przekonać odbiorcę o konieczności istnienia Bytu Najdoskonalszego i który w XII księdze swej *Metafizyki* po raz pierwszy w historii filozofii nazywa go imieniem *ho Théos*, czyli Bóg¹. Możliwość dotarcia do Bytu najdoskonalszego ukazuje Stagiryta na trzech odmiennych drogach filozoficznych: a) na terenie swej fizyki jako jednej z trzech gałęzi filozofii teoretycznej, b) noetyki jako nauki o najciekawszej i najcenniejszej części duszy ludzkiej czyli *nous*, c) na terenie metafizyki, nauki która jest najbardziej abstrakcyjna, a jednocześnie posiada największy zakres swego przedmiotu badań. Każda z tych dziedzin dociera do Bytu Bożego inną drogą i definiuje go w nieco inny sposób. Jednakże jedynie na polu swych metafizycznych rozważań przedstawia Stagiryta elementy swej nauki o naturze Bytu Najdoskonalszego, które postaram się ukazać.

W drugiej części artykułu zostaną ukazane różnice i podobieństwa pomiędzy teologią Arystotelesa oraz teologią katolicką. Postaram się odpowiedzieć na pyta-

¹ Również Arystoteles wielokrotnie i w różnych kontekstach, za swoim mistrzem Platonem, używa słowa *teologia*, precyzując między innymi, że najwyższy poziom dociekań filozoficznych to nazwana przez niego filozofia pierwsza lub filozofia teologiczna.

nie, na ile Bóg Arystotelesa jest podobny do Boga Starego i Nowego Testamentu, a zwłaszcza Wcielonej Drugiej Osoby Trójcy Świętej: Jezusa Chrystusa. Cechy wspólne tych dwóch Bytów szczególnych to: jedyność boga, jego niematerialność, pełnia doskonałości, życia i mądrości.

Niemniej jednak Bóg Chrześcijan na różne sposoby przerasta byt najdoskonalszy Arystotelesa: jest on stwórcą Wszechświata, jego Opatrznością, jest Bogiem Miłosiernym, który chce zbawić człowieka w swoim Kościele; w Kościele, którego głową jest Wcielony Bóg: Jezus Chrystus. Tych rzeczy nie mógł i nie przewidział Arystoteles w swojej teologii naturalnej. Niemniej jednak możemy stwierdzić, że opierając się na swoim rozumie, doszedł, szukając Boga, bardzo daleko.

1. Teologia Arystotelesa

Arystoteles podzielił filozofię na trzy części ze względu na ich cel: a) **teoretyczną**, czyli tę, która chce poznać prawdę dla niej samej, b) **praktyczną**, która dąży do poznania dobra i c) **pojetyczną**, która chce określać doskonałość wytworów. Filozofia teoretyczna została podzielona ze względu na stopień abstrakcji na fizykę, matematykę i filozofię pierwszą. Na filozofię praktyczną składały się: etyka, polityka, ekonomika i retoryka. Natomiast w skład filozofii pojetycznej wchodziły: poetyka oraz teoria sztuk i rzemiosł.

Najbardziej wzniosła, ważna i bezinteresowna była dla niego część filozofii teoretycznej. Jednakże jego filozoficzna fizyka różniła się od matematyki czy filozofii pierwszej, która jak nazwa wskazuje, była umiejscowiona na szczycie „poznawczej piramidy” człowieka i nazywana była również filozofią teologiczną czy nauką o bycie jako bycie. Już sama nazwa filozofia teologiczna pozwala nam domyślić się, że nauka ta była umiejscowiona na granicy naturalnych dyskursywnych możliwości poznawczych człowieka, które na tym poziomie poznania otwierają się na rzeczywistość pozamaterialną. W obszarze tej szczególnej nauki zaczynała się nowa aktywność duchowa człowieka: kontemplacja filozoficzna (*ho teoria*)². Człowiek więc mógł swymi naturalnymi zdolnościami zbliżyć się do tajemniczego bytu, w którym zakorzeniona była cała myśl o wszechświecie i wszelka moc zmiennych bytów przygodnych.

Należałoby więc zapytać, czy według Stagiryty istnieje tylko jedna droga do odkrywania Bytu Najdoskonalszego? Otóż nie. Wyróżnić można u niego trzy różne drogi, które są odmienne i prowadzą do odnalezienia nieco innych aspektów Bytu Najdoskonalszego. Jedna z nich realizuje się w jego fizyce, której przedmiotem jest świat nam najbliższy, nas otaczający, świat materialny i zmienny; druga w jego filozofii pierwszej (metafizyce), która bada wszelki byt, w tym także byty niematerialne w aspekcie ich bytowości; oraz trzecia droga obecna w noetyce, czyli nauce o *nous* jako intelektualnej części duszy ludzkiej, części, która jest boskiego pochodzenia i jest nieśmiertelna.

2 Arystoteles, *Metafizyka*, KUL, Lublin 1996, A 1.

1.1 Poszukiwanie Motoru Nieporuszonego w fizyce Arystotelesa

Na początku należy stwierdzić, że fizyka Arystotelesa przedstawiona głównie w jego dziele *Fizyka* nie utożsamia się z fizyką nam współczesną jako nauką szczegółową. W fizyce Stagiryty jako nauce filozoficznej odkrywamy szczególnie oryginalny pomysł Stagiryty – próbę pokazania, wbrew poglądom Platona, że ludzki intelekt jest w stanie przeniknąć swym światłem bytu materialne i dotrzeć do ich pierwszych przyczyn³.

W jaki sposób to czyni? Otóż cała perspektywa poszukiwania ostatecznej przyczyny bytów materialnych jest zakorzeniona w problematyce ruchu jako głównej cesze tych bytów. Ruch ten, którego liczba źródeł jest nieskończona i który jest odwieczny, przejawia się w trzech postaciach: jako zmiana miejsca, jako zmiana ilościowa i jakościowa. Wyraża on więc wszelkie zmiany bytu wobec innych bytów oraz zmiany w samym bycie. Z odwiecznością ruchu łączy się przekonanie o odwieczności czasu i samej materii. Skoro więc istnieje nieskończenie wiele różnych ruchów od zawsze, to jak poznać ich ostateczną przyczynę? Analizując samo zjawisko ruchu jako zmiany, Stagiryta dostrzega, że należy w nim wyróżnić element poruszany i element poruszający. *Wszystko co się porusza musi być przez coś poruszane*⁴. Jednak element poruszający jest jednocześnie poruszany przez inny byt. W ten sposób tworzy się ciąg bytów poruszanych i poruszających, jednakże ciąg ten nie może iść w nieskończoność. Trzeba z konieczności się gdzieś zatrzymać. Musi gdzieś istnieć pierwszy czynnik ruchu (πρῶτον κινουν), byt, który porusza, ale nie jest przez żaden inny byt poruszany. A gdyby takiego bytu nie było? Wówczas człowiek popadłby w zupełny relatywizm, niemożliwość poznania jakiegokolwiek zmiany, poznania czegokolwiek do końca.

Zakładając więc jego istnienie, należy postawić kolejne pytanie: czy jest możliwe, aby istniał byt, który porusza inne byty, ale sam nie jest poruszany? Arystoteles daje tutaj odpowiedź negatywną, ponieważ ten szczególny byt nie może być ostatnim w serii bytów w ruchu: liczba tych bytów jest przecież nieskończona. Pojawia się więc w VIII księdze *Fizyki* inna jego myśl, a mianowicie: Pierwszy Poruszyciel poruszający musi być bytem poruszającym, ale nieruchomym, czyli spoza świata materialnego w ruchu. Myśl ta dorastała w kontekście rozumowania na temat bytów w ruchu. Nie jest więc tak, że wszystkie byty są w ciągłym odwiecznym ruchu. Należy więc wyróżnić trzy rodzaje bytów: byty, które ciągle są albo w ruchu, albo w spoczynku (świat podksiężycowy), byty, które ciągle są w ruchu (świat nadksiężycowy), oraz byty (lub byt), które ciągle są nieruchome.

Analizując całe ciągi ruchów w pierwszej grupie bytów materialnych przygodnych, widzimy konieczność dotarcia do bytu, który porusza jako ostatni. Powstaje więc pytanie, czy tym bytem może być byt ze świata nadksiężycowego, który jest w ciągłym ruchu. Odpowiedź Arystotelesa jest negatywna. Argumentuje ją w VIII księdze *Fizyki* nowymi myślami nieco innymi niż w poprzedniej księdze VII: 1) Ruch jako entelechia jest aktem niepełnym bytu poruszanego, jest to przejaw jego

3 Por. Arystoteles, *Fizyka*, PWN, 1990, I, 184 a 1-3.

4 Ibidem, VII, 242 a.

niedoskonałości. Stąd też byt ruchomy nie może być najdoskonalszym czy pierwszym. 2) Byt, który porusza się sam przez się, nie może tego czynić w całym swym bycie, musi w nim być część poruszana i poruszająca⁵. Nie można też założyć, że jakaś część bytu porusza inną, ponieważ wówczas ta część byłaby ostatecznym źródłem ruchu, jednak ciągle nie najdoskonalszą. Stąd też Arystoteles wnioskuje, że ostateczna przyczyna ruchu musi być nieruchoma⁶.

Założenie, że istnieje nieruchomy Poruszyciel, wprowadziło szereg dalszych konsekwencji: 1) byt nieruchomy znajduje się poza polem rozważań fizyki; 2) byt ten jest niezmienny substancjalnie i akcydentalnie; 3) jako nieruchomy jest on więc poza czasem; 4) jest on niezłożony, bez wielkości, a więc niematerialny i niemożliwy do zlokalizowania. Gdyby był materialny, byłby skończony, a byt skończony nie może być źródłem ruchu w wymiarze nieskończonym⁷. 5) Z powyższych przesłanek wynika, że byt ten jest bytem jedynym (ponieważ wielość zakłada złożoność), który dzięki swej jedyności zapewnia jedność całego świata w ruchu oraz wieczność tego ruchu. Byty, które są bliżej Pierwszego Poruszyciela, a więc świat nadksiężycowy, poruszają się w sposób niezmienny i wieczny, natomiast byty świata podksiężycowego są w ruchu wiecznym, ale zmiennym.

Pierwszy Poruszyciel Arystotelesa nie może być utożsamiany z *duszą nieba*, jak to zakładają niektórzy jego komentatorzy. Arystoteles mówi na ten temat w swym dziele *O niebie*: Byty, które istnieją poza niebem, są „niezmiennie, nie podlegają żadnym wpływom, prowadzą najmiłsze i najbardziej niezależne życie przez całą wieczność”⁸.

Należy również sprecyzować, że Arystoteles rozumie wieczność w sposób wieloznaczny. W dalszej części cytowanego wyżej fragmentu precyzuje on, że wieczność nie jest czymś jednorodnym, ale inna jest ta, która dotyczy bytów przygodnych, a inna ta, która dotyczy bytów boskich⁹. Skoro więc nie ma u niego jednego znaczenia wieczności, to można zakładać, że jego teoria nie jest zupełnie sprzeczna z teorią stworzenia właściwą religii katolickiej.

1.2 Poszukiwanie Bytu Najdoskonalszego w filozofii pierwszej (metafizyce)

Najbardziej dogłębna i doniosła droga poszukiwania Bytu Najdoskonalszego, Pełni Aktu znajduje się u Arystotelesa w nauce filozoficznej, której jest on twórcą, a którą nazywa nauką o bycie jako bycie. Oryginalność tej nauki polega na tym, że może ona objąć swym zasięgiem wszelkie istniejące byty. Jak tego dokonać, jakim narzędziem uchwycić to, co istotne w jakimkolwiek bycie, czy to żywym, czy martwym, materialnym czy duchowym, zmiennym czy niezmiennym? Otóż

5 Ibidem, VIII, 257 b.

6 Ibidem, VIII, 258 b.

7 Por. ibidem, 267 b.

8 Arystoteles, *O niebie*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990, I, 279 a.

9 Ibidem: I, 279 b: *Całkowity bowiem okres, który obejmuje całe życia każdego jestestwa, którego nie można naturalnie przekroczyć, nazywali jego aión (czyli trwaniem nieokreślonym). Dla tej samej przyczyny okres trwania samego nieba, okres, który obejmuje wszystkie czas i całą nieskończoność, jest jego aión (wiecznością), nazwa ta jest wzięta od słowa „trwać zawsze”, bo trwanie to jest nieśmiertelne i boskie. Na nim opierają się (...) byt i życie innych jestestw.*

aby tego dokonać, Arystoteles dostrzega, że w każdym bycie, jakkolwiek by on był, można wyodrębnić jego część istotną, niezmienną, która decyduje o jego istnieniu i jego poznawalności, oraz część zmienną: przypadłości. Część niezmienna nazwana jest przez niego substancją, natomiast część zmienna to przypadłości, których jest dziewięć. Jest to ta część, którą dany byt niekoniecznie musi posiadać lub może posiadać w sposób zmienny. A oto jej rodzaje: ilość, jakość, relacja, czas, miejsce, działanie, posiadanie, doznawanie, położenie. Wynika stąd, że zmiana substancjalna powoduje, iż dany byt przekształca się w inny byt, natomiast zmiana przypadłościowa to zmiana w obrębie bytowości danego bytu.

Stąd też Arystoteles, aby móc poznawać całą rzeczywistość w sposób szczególnie w ramach nowej nauki filozoficznej, tak wiele miejsca poświęca teorii substancji¹⁰. Odnajdujemy jej zręby w księgach Z, H, Θ i Λ jego *Metafizyki*, a także w jego *Kategoriach* i *Analitikach*. Analizując całą rzeczywistość w aspekcie substancji, wyróżnia on substancję materialną zmienną zniszczalną (świat podksiężycowy), substancję materialną wieczną (świat nadksiężycowy) oraz substancję niematerialną, nieruchomą.

Pomimo wyróżnienia tych trzech podstawowych grup bytów, w których substancja jawi się naszym zmysłom jako coś innego, podtrzymuje on przekonanie, że znaczenie substancji w strukturze danego bytu jest zawsze czymś jednym i tym samym. Dlatego też wprowadza tutaj pojęcie analogii, aby wyrazić precyzyjnie, jak w sposób analogiczny substancja pełni rodzaj rdzenia bytowego w tak wielu różnych bytach, zarówno zmiennych, jak i niezmiennych.

Aby określić naturę substancji, Arystoteles analizuje różne możliwości przejawiania się jej w bytach. Konkluzją tych rozważań jest wniosek, że substancja może być rozpoznawana jako ostateczny podmiot danego bytu lub jako *quidditas*, czyli to, przez co dany byt jest tym, czym jest¹¹. Określając substancję jako ostateczny podmiot, uświadamia on nam, że substancja to ta część bytu, która może być określana, ale która nie może być użyta, aby określać inny byt. Na przykład: długopis jako substancja może być długi, ale ołówek jako inny byt nie może być długopisowaty. Gdy chodzi o substancję wyrażaną jako *quidditas*, Stagiryta precyzuje, że nie każda treść bytu ją tworzy. Jako przykład podaje: *Nie jest bowiem dla ciebie tym samym być sobą i być muzykiem, bo muzykiem nie jesteś jako taki. A więc twoją istotą jest to, czym jesteś jako taki*¹². *Quidditas* więc jako istotna treść bytu, definiująca go, jest podobnie jak substancja czymś analogicznym: w jednych bytach jest ona prezentowana przez formę i materię, w innych tylko przez formę. Natomiast materia jako materia pierwsza nie może być rozważana ani jako ostateczny podmiot, ani jako *quidditas*, ponieważ gdyby istniała, to byłaby pozbawiana wszelkiej treści, a więc byłaby niepoznawalna.

Po skrótowym przedstawieniu teorii substancji należałoby zapytać, jaka jest dalsza droga Stagiryty, aby przez pryzmat substancji dotrzeć do ostatecznych

10 *Nasze rozważania dotyczą substancji, gdyż poszukujemy zasad i przyczyn substancji. Bo też jeśli świat jest jakąś całością, to substancja jest pierwszą jej częścią* (Arystoteles, *Metafizyka*, op. cit., Λ 1, 1069 a 19-20). Wynika stąd, że poznać daną rzecz to poznać jej substancję (por.: *Metafizyka*, Z 6 1032 a 19-30).

11 Por. *ibidem*, Z 4-6.

12 *Ibidem*, Z 4, 1029 a, 13-15.

przyczyn bytu, czyli całej rzeczywistości? Otóż w dalszym etapie swych dociekań Arystoteles przedstawia trzy niezbędne teorie na tej drodze rozumowania.

Po pierwsze, rozwija *teorię zasady niesprzeczności* jako zasady najpewniejszej ze wszystkich, której wcale nie potrzeba ani nie można udowodniać, a która wyraża następującą prawdę: *Nieemożliwością istotnie jest uważać, że tym samym jest być i nie być*¹³. Zasada ta ma ogromne znaczenie dla całego poznania, a także rozumienia całej rzeczywistości. Pozwala ona rozgraniczać rzeczywistości przeciwstawne, zmienne, pokazując ich dwie niesprowadzalne do siebie strony. Czym innym jest istnieć, a czym innym nie istnieć, posiadać coś lub nie posiadać, poznać lub nie poznać, mówić prawdę lub kłamać.

Zasada ta okazuje się następnie przydatna w sprecyzowaniu kolejnego zagadnienia, a mianowicie *teorii aktu i możliwości*, czyli teorii związanej z parą pojęć z jednej strony komplementarnych, a z drugiej w jakimś stopniu przeciwstawnych. Jest ona, inaczej mówiąc, doskonałym narzędziem do analizowania wszelkich zmian w każdym rodzaju bytów zmiennych. Jej geneza wywodzi się z analizy samej zmiany. Jeżeli bowiem zmiana, wszelki ruch jest czymś powszechnym, to należy stwierdzić, że jest niemożliwe, aby we wszechświecie wszystko było zmienne (jak głosił Heraklit) lub aby wszystko było jednym i tym samym bytem (Parmenides). Arystoteles postuluje więc, że w bytach zmiennych należy wyodrębnić część zmienną i część stałą. Gdyby wszystko było zmienne, zauważył Stagiryta, nie byłibyśmy w stanie uchwycić zmiany ani jej mierzyć. Poza tym należy we wszelkim ruchu dostrzec część poruszaną i poruszającą, część aktualizującą i część aktualizowaną. Dlatego też należy wyróżnić w bycie zmiennym jego część potencjalną, czyli możliwość, oraz część aktualizującą lub zaktualizowaną, czyli akt bytu. Czasami źródło aktualizacji jest w bycie aktualizowanym, a czasami w innym bycie. Arystoteles zauważa również, że pomimo iż teoria aktu i możliwości jest teorią „szerszą” od teorii o substancji i przypadłości, to jednak substancja jest ważniejsza w bycie niż akt, ponieważ to ona gwarantuje, że aktualizacja dokonuje się w ramach tego samego bytu.

Trzecim zagadnieniem istotnym w tej drodze jest *zagadnienie pierwszeństwa aktu and możliwością*. Arystoteles mówi na ten temat ten sposób: *Co się zaś tyczy porządku czasowego, to rzecz w akcie w aspekcie natury jest wcześniejsza od rzeczy w możliwości, lecz nie w sensie numerycznym. Znaczy to, że pierwsze od tego oto człowieka istniejącego aktualnie, od tego zboża, od tego widzącego są materia, nasienie i coś mogącego widzieć, a więc człowiek, zboże i widzące w możliwości, a nie w akcie. Ale znowu pierwsze od nich są jeszcze inne rzeczy w akcie, z których te pochodzą. Zawsze bowiem z tego, co jest w możliwości, powstaje byt w akcie pod działaniem bytu a akcie*¹⁴.

Zasada ta stwierdza więc, że nigdy dany byt (lub dana część bytu) nie może sam osiągać stanu doskonalszego. Potrzebna jest przyczyna aktualizacji, która jest bardziej doskonała niż byt aktualizowany. Zasada pierwszeństwa aktu nad możliwością

13 Ibidem, Γ 3, 1005 b 24.

14 Ibidem, Θ 8, 1049 b 18-27.

ścią przejawia się na dwóch poziomach: a) na poziomie poznania¹⁵ i b) na poziomie substancji. Pierwszeństwo aktu nad możliwością na poziomie substancji jest potrójnie widoczne:

Po pierwsze, *dorosły człowiek jest pierwszy od dziecka, a człowiek pierwszy niż nasienie, bo on ma już formę, której (dziecko lub nasienie) jeszcze nie ma*¹⁶.

Po drugie, każda możliwość ma swój cel i powstała ze względu na cel, który jest aktem. Po to zwierzęta mają wzrok, aby widzieć, a nie widzą po to, by mieć wzrok, mówi Stagiryta.

Po trzecie, doskonalenie się bytu to aktualizacja formy w materii, a nie materii w formie. To właśnie materia zmierza w kierunku pojawiania się w niej coraz doskonalszej formy. Można więc wnioskować, że to materia jako możliwość istnieje dzięki aktowi (formie), że jest ona ukierunkowana na akt i spełnia się w akcie. Natomiast akt nie może się doskonalić dzięki możliwości. Akt bytu podrzędny może stać się możliwością bytu, który jest wobec niego nadrzędny. Wyżej wymienione zależności aktu i możliwości są prawdziwe na poziomie bytów przygodnych. Natomiast w przypadku bytu jako pełni aktu nie można zakładać istnienia jakiegokolwiek możliwości. Im byt jest doskonalszy, tym bardziej jest zaktualizowany i tym doskonalsze jego istnienie.

Po przedstawieniu teorii substancji, zasady niesprzeczności, teorii aktu i możliwości, teorii analogii oraz zasady pierwszeństwa aktu nad możliwością, Arystoteles konstruuje w księdze Λ , w której zawarta jest główna część jego teologii, metafizyczną „sieć” wszelkich zmian, wszelkiego ruchu. Rozdziela się ona na cztery części, ponieważ istnieją cztery podstawowe przyczyny: materialna, formalna, sprawcza i celowa. Poznanie tych czterech przyczyn to gwarancja poznania każdego bytu. Pomimo iż ich liczba w danym bycie jest ta sama, to jednak ich przyczynowanie realizuje się w sposób analogiczny. Stosując teorię aktu i możliwości, możemy wyróżnić pewną hierarchię tych przyczyn. Na przykład forma substancjalna jest aktem wobec materii w bycie złożonym.

Zestawiając te wszystkie wyżej wymienione elementy w jedną mozaikę filozofii pierwszej, pora teraz przenieść się do rozdziałów szóstego i siódmego księgi Λ , gdzie Arystoteles zadaje pierwszy raz w historii filozofii szczególnie doniosłe pytanie. Jaki powinien być byt jako pierwsza przyczyna wszelkiego ruchu? Otóż odpowiedź jego jest następująca: Bytem tym może być tylko taki, którego istota (substancja) jest aktem i tylko aktem¹⁷. Jego wniosek jest wypowiedziany tutaj w bardzo łagodny sposób: *potrzeba, aby istniał taki byt...* Arystoteles nie chce więc udowadniać, ale raczej przekonać.

W ten sposób dochodzi on do stwierdzenia konieczności istnienia bytu, który nazywa Pełnią Aktu, Bytem najdoskonalszym, Bogiem¹⁸. Główna siła jego argu-

15 *Zrozumiałe jest pierwszeństwo aktu w porządku poznania, gdyż możliwość w pierwszym znaczeniu jest możliwością z racji ewentualnego zrealizowania się. Na przykład budowniczy to ten, kto potrafi budować. (...) Jest koniecznym, aby racja zrozumienia i poznania [akt] była czymś pierwszym od tego, co może być poznawane* (ibidem, Θ 8, 1049b 13-18).

16 Ibidem, 1050 5-6.

17 Por. ibidem, Λ 6, 1071 b 20.

18 Arystoteles po raz pierwszy w historii filozofii używa pojęcia Bóg na określenie swego Bytu Najdoskonalszego, Λ 7, 1072 b 25-30.

mentu jest tutaj inna niż w jego fizyce. Siła argumentu fizyki wypływająca z analizy ruchu i zmiany jest tutaj zastąpiona siłą argumentacji opartej na przekonaniu o pierwszeństwie aktu nad możliwością. Wieczność ruchu jest podrzędna wobec bytu, który ze swej natury jest aktem¹⁹ i który porusza jako nieruchomy, a więc niematerialny, bez jakiegokolwiek możliwości. Poza tym ruch, jak mówi Arystoteles, nie jest przejawem pełni doskonałości i jako taki domaga się określonej przyczyny ruchu. Stąd też wskazuje on na pierwszeństwo myśli wobec działania. Wybór ostatecznej przyczyny ruchu jako pełni aktu to wybór jedności we wszechświecie, natomiast odrzucenie pierwszeństwa możliwości nad aktem to odrzucenie relatywizmu i przypadku we wszechświecie na korzyść racjonalizmu i porządku.

Jakie jeszcze inne cechy tego szczególnego Bytu można wydedukować w jego teologii? Jako Byt Najdoskonalszy i niematerialny jest on niezłożony, niezmienny, nie podlega jakimkolwiek wpływom, jest niezależny, oddzielony od świata materialnego, a więc transcendentny²⁰. Jest on pierwszy z wszystkich bytów²¹, a więc staje się solidną podstawą do przekonania o tym, że cała rzeczywistość jest realistyczna, nie opiera się na nicości czy chaosie. Tak określany byt najdoskonalszy i niematerialny wyklucza wielość takich bytów, bo jak mówi Stagiryta: *numeryczna wielość łączy się z materią* (Λ 8, 1074 b 33). Teologia Arystotelesa jest teologią monoteistyczną.

1.3 Noetyczna droga człowieka do bytu, który jest Myślą Myśli

Po omówieniu argumentacji za istnieniem Bytu Najdoskonalszego czy Pierwszego Poruszyciela, wydawać by się mogło, że już wszystko zostało powiedziane, że już żadna inna możliwość nie pozostała, gdy chodzi o poszukiwanie dróg do Boga. Jednakże pozostaje ważne pytanie dotyczące człowieka, który jak wiemy, jest bytem szczególnym: nie jest on całkowicie materialny ani całkowicie duchowy. Dlatego też ani fizyka, ani metafizyka nie są w stanie uchwycić jego wyjątkowości. Wyjątkowość tę stara się ukazać Stagiryta w jeszcze innej, trzeciej perspektywie, perspektywie noetycznej, czyli związanej z *nous*, intelektualną częścią duszy ludzkiej. To właśnie *nous* gwarantuje całkowitą wyjątkowość człowieka, bo pochodzi bezpośrednio od Boga i dzięki niemu człowiek może poznawać, odkrywać różne wartości jak dobro czy prawdę o świecie i sobie samym.

Jak więc Arystoteles ukazuje nam tę trzecią perspektywę? W jaki sposób perspektywa ta prowadzi go do tego, co boskie? Aby odpowiedzieć na te pytania, należy najpierw dostrzec, że istnieją w człowieku różne stopnie jego doskonałości, które determinują hierarchię jego aktywności. Człowiek według Stagiryty jest złożony z ciała i duszy. Obydwa te elementy tworzą jedną substancję. Ciało to materia

19 *Wszystko, co działa, posiada tym samym możliwość działania, ale nie wszystko, co jest w możliwości działania, działa aktualnie* (ibidem, 1071 b 23).

20 Arystoteles mówi o transcendencji Boga po raz pierwszy w historii filozofii chociaż nie używa jeszcze pojęcia transcendencji.

21 Ibidem, Λ 7, 1073 a 23-24.

jako fundament możliwości, z którą współistnieje dusza jako forma i akt ciała. Nie są to dwie rzeczywistości całkowicie zjednoczone, ale jeden byt złożony z dwóch różnych elementów. Ciało nie może istnieć bez duszy, ani dusza bez ciała, jednakże to dusza jest aktem ciała i zasadą życia.

Wchodząc głębiej w psychologię Arystotelesa, można wręcz podziwiać u niego, jak dusza wyraża się poprzez ciało, zarówno na poziomie wegetatywnym (typowym dla świata roślin), zmysłowym (typowym dla świata zwierząt), jak i umysłowym (typowym dla człowieka i bytów wyższych od niego). Poziom wegetatywny u człowieka jest doskonalony przez poziom wyższy: poziom zmysłowy²², a zmysłowy przez poziom intelektualny. Poziom niższy może istnieć bez wyższego, ale nie odwrotnie. Np. rośliny istnieją bez intelektu i zmysłów.

To, co wyróżnia człowieka od innych bytów żywych, to właśnie obecność intelektu, na którym opierają się inne jego aktywności, jak np. życie moralne, artystyczne czy religijne. Można by powiedzieć, że intelekt jest siłą napędową tych różnych aktywności, jednakże nie wszystkich. Np. na poziomie wegetatywnym jest wiele aktywności niezależnych od intelektu (np. proces trawienia pokarmu). Człowiek jest w stanie poznać prawie wszystko, co dotyczy jego natury, na różnych jego poziomach, jednakże ciągle pozostaje kilka ważnych „miejsc” ciągle do końca niepoznanych. Dotyczy to głównie jego poziomu intelektualnego. Na przykład ciągle tajemniczymi pozostają następujące zagadnienia: czy śmierć jest definitywnym końcem istnienia człowieka? Czy jest w człowieku coś nieśmiertelnego? Kto decyduje o śmierci człowieka: przypadek, lekarz, człowiek sam czy Bóg? Można stwierdzić, że pole aktywności intelektualnych nie ogranicza się tylko do świata materialnego. To jedynie, według Stagiryty, punkt wyjścia. Należałoby więc poznać naturę, możliwości i granice ludzkiego intelektu, a także jego więzi z duszą ludzką.

W końcu, ponieważ wspomniana już aktywna część intelektu $\nu\omicron\varsigma\ \pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ ²³ jest uznana przez Arystotelesa jako oddzielona, nieśmiertelna, wiekuista $\alpha\iota\delta\iota\omicron\varsigma$ ²⁴ i boska, należałoby odpowiedzieć na pytanie, jaki jest jej status ontologiczny wobec całej duszy oraz jakie jest jej źródło pochodzenia, jej wpływ na moralność człowieka.

Gdy chodzi o pochodzenie intelektu, Arystoteles wyjaśnia w wielu miejscach, że pochodzi on z zewnątrz. *Co do intelektu, wydaje się, że pojawia się on jako posiadający istnienie substancjalne i że nie podlega on zniszczeniu*²⁵. Boskość $\nu\omicron\varsigma$ jest zaakcentowana w wielu innych miejscach u Arystotelesa, jak na przykład: w *Metafizyce* Λ 9, 1074 b 15-16; 1072 b 23-24; w *O częściach zwierząt*, II 10,656 a 7-8. W *Etyce nikomachejskiej* X 7, 1177a 13-16, intelekt jest nazwany boskim lub

22 Arystoteles, *O duszy*, [w:] Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 3, PWN, Warszawa 1992, II 12, 424 b; III 12, 434a.

23 Druga jego część, pasywna, to $\nu\omicron\varsigma\ \pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ (ibidem, III 5, 430 a 10-20).

24 Słowo $\alpha\iota\delta\iota\omicron\varsigma$ nie jest synonimem słowa « wieczny », oznacza się nim byt, który istnieje teraz i będzie istnieć na zawsze, byt wiekuisty. Słowo « wieczny » jest szersze znaczeniowo, oznacza ono byt, który zawsze istnieje, bez początku i bez końca (por.: NUYENS F.: *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, La Haye, Paris, 1948, s. 307-308).

25 Arystoteles, *O duszy*, op. cit., I 4,408b 18-19. Por. też: *O powstawaniu zwierząt*, II 3, 744b 21.

najbardziej boską częścią bytu ludzkiego. W dziele *O duszy* Stagiryta precyzuje, że intelekt jest *bez wątpienia czymś najbardziej boskim*²⁶.

Jeśli pojawia się on z zewnątrz, należałoby odpowiedzieć na pytanie: kiedy intelekt łączy się z nowym istnieniem ludzkim, a także jaki jest związek pomiędzy intelektem i embrionem. Łatwo można znaleźć odpowiedź, że intelekt nie jest jakimś dodatkiem do embrionu, ale od początku jego istnienia jego częścią integralną²⁷. E. Barbotin przedstawia w cytowanej książce wiele dyskusji na temat następujących zagadnień: Jaki jest związek pomiędzy pojawieniem się i rozwojem życia a intelektem? Jak zrozumieć progresywne pojawianie się intelektu w pierwszych latach dzieciństwa? Czy intelekt może być uznany jako forma ciała?

Twierdzenie, że intelekt jest formą ciała, bytem substancjalnym i transcendentnym jest tak naprawdę możliwe w świetle teorii stworzenia, jednakże u Arystotelesa nie odnajdujemy takiej teorii.

Co do zagadnienia progresywnego pojawiania się intelektu po kilku latach dzieciństwa, odpowiedź na to pytanie odnajdujemy u Teofrasta, który mówi, że połączenie intelektu z ciałem sprawia, że po pierwsze intelekt ujawnia się po pewnym etapie rozwoju ciała i po drugie pojawia się *nous* pasywny.

Przyglądając się bliżej *nous* od strony ontologicznej, może rodzić się w nas wiele pytań. Widzimy więc, że jest to element człowieka, który pochodzi z zewnątrz, a jednocześnie jego obecność jest równoczesna z poczęciem. Jest on oddzielony, a jednocześnie jest tym, który aktualizuje. Ma on swoje własne istnienie, a jeżeli istnieje niezależnie, jest on bytem substancjalnym. Arystoteles w związku z tym nazywa ten byt bytem boskim. Jednakże jego teoria *nous* nie może być nazwana panteistyczną. Jaki więc jest związek *nous* z Bogiem? W żadnym miejscu myśli Arystotelesa nie odnajdujemy teorii partycypacji. Jednakże możemy odnaleźć wiele miejsc, w których Arystoteles pokazuje, jak dany byt żywy poprzez rozmnażanie naśladuje odwieczność Boga. Gdy chodzi o człowieka, podkreśla jego wyjątkowość w wieloraki sposób. W *Etyce nikomachejskiej* X 7 mówi nam, że aktywność intelektualna jest *jedyną godną umiłowania dla niej samej*, dlatego też jest uznana za źródło szczęścia.

*Życie tego rodzaju będzie zbyt wyniesione dla człowieka, ponieważ będziemy żyli nie jako ludzie, lecz na miarę boskiego elementu, który jest w nas. I na ile ten element jest wyższy od pozostałej części bytu ludzkiego, na tyle jego aktywność jest wyższa od każdej innej cnoty*²⁸. Tak więc wynikałoby stąd, że człowiek nie powinien zamykać się w rzeczach typowo ludzkich, lecz zdobywać swą nieśmiertelność dzięki swej części najbardziej szlachetnej. To właśnie ona wyznaczałaby ostateczny jego cel, a niższe warstwy bytu ludzkiego nie byłyby więzieniem duszy, lecz miejscem, w którym ona może się wyrażać i doskonalić. Jednakże u Arystotelesa ciągle pozostaje bez odpowiedzi pytanie, czy nieśmiertelne *nous* może być wystarczającą podstawą do tego, by mówić o nieśmiertelności całego człowieka.

26 Arystoteles, *O duszy*, op. cit., I 4, 408 b 29. Wiele cytatów na ten temat znajdujemy u E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Vrin, Paris, 1954 s. 216-232. Na przykład myśl Arystotelesa zachowana przez Cycerona: *Człowiek urodził się dla dwóch rzeczy: aby rozumieć i aby działać, taki oto „śmiertelny bóg”* (*De finibus*, II 12,40 fr. 61).

27 Por. Barbotin, E., op. cit., s. 185 wraz z przypisem.

28 Arystoteles, *Metafizyka*, op. cit., 1077 b 26-29.

W swoim dziele *O pochodzeniu zwierząt* Arystoteles twierdzi, że *ciało dziecka pochodzi od matki, a dusza od ojca*. Jak więc zrozumieć to zdanie? Otóż nieco dalej precyzuje on, że to ojciec jest źródłem, które aktualizuje (plemnik) to, co matka dostarcza jako materię, czyli komórkę jajową. Aktualizacja ta to początek rozwoju wegetatywnego i zmysłowego embrionu. Natomiast pojawienie się z zewnątrz *nous* sprawia, że życie to staje się życiem ludzkim²⁹. To, co jest więc najbardziej istotne, nie pochodzi więc od rodziców.

W swej *Metafizyce* Arystoteles dodaje, że Bóg jest Myślą myśli, dobrem, pełnią życia kontemplatywnego, najdoskonalszego z możliwych, które może być jedynie porównane do naszego życia najdoskonalszego doświadczanego jedynie w wyjątkowo krótkich momentach. Bóg posiada tę pełnię ciągle³⁰. Jednakże nigdzie u niego nie odnajdujemy myśli, które potwierdzałyby, że ten doskonały Byt jest Bogiem troskliwym czy pragnącym dzielić się swoją doskonałością z ludźmi. Dodaje on także, że ten Byt Najdoskonalszy jest jedynym i ostatecznym źródłem ruchu, które porusza „jako byt pożądaný”. Domyślamy się więc, że forma poruszania dotyczy tylko bytów obdarzonych intelektem.

Teoria boskiego pochodzenia intelektu ma u Arystotelesa swe reperkusje w jego kosmologii. Bóg jest bytem najbardziej doskonałym w hierarchii wszystkich bytów. Jednakże pomiędzy Bogiem a człowiekiem istnieje ogromny dystans. Dlatego też w swym dziele *O Duszy* Arystoteles, rozmyślając o bytach, które posiadają intelekt, zakłada istnienie bytów duchowych wyższych od człowieka, które my nazywamy aniołami. *Inne jeszcze byty mają intelekt i dyspozycje z nim związane, jak na przykład człowiek lub inny byt żywy, jeśli taki istnieje, czy to podobnej natury, czy też wyższej niż człowiek*³¹.

Pomimo iż Arystoteles w wielu miejscach podkreśla boskość intelektu ludzkiego, jednakże nigdzie nie precyzuje on samej jego drogi pochodzenia. Można by na przykład zakładać bezpośrednią interwencję Boga albo ideę emanacji, albo kreacjonizmu. Jednakże wydaje się, że Arystoteles odnalazł jedynie „drzwi, których nigdy nie otworzył”. Z drugiej strony był on z pewnością świadom, iż synteza tego, co duchowe, z tym, co cielesne, nie jest rzeczą łatwą do poznania ani w ramach filozofii rzeczy materialnych, ani w ramach metafizyki.

2. Próba porównania teologii naturalnej Arystotelesa i teologii katolickiej

Teologia naturalna Arystotelesa nie jest teologią objawioną Kościoła Katolickiego, niemniej jednak istnieje pomiędzy nimi kilka punktów wspólnych – przy istotnych różnicach. Jakie są więc ich punkty wspólne? Można ich wymienić co najmniej cztery:

29 Według Corte, M., sperma męczyzny zawiera duszę intelektualną. Z tego wynika, że jest ona częściowo niematerialna: „natura eteryczna spermy” (por. M. Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, Vrin, 1934 s. 121-122, oraz dyskusja na ten temat: E. Barbotin, *La theorie*, op. cit., s. 195-198 wraz z przypisem).

30 Arystoteles, *Metafizyka*, op. cit., A 7, 1072 b, 14-30. Por. *Polityka*, VIII 5, 1339 b 17.

31 Arystoteles, *O duszy*, op. cit., II 3, 414 b 17-19.

- a) Jedna i druga jest teologią monoteistyczną.
- b) Na terenie obydwu teologii pojawia się zagadnienie przyczynowania Boga jako bytu najdoskonalszego, jednakże sposób rozumienia tego zagadnienia jest w obu teologiach odmienny. Bóg Arystotelesa nie stworzył tego świata, jest jego źródłem ruchu i przyczyną celową, nie jest Bogiem zatroskanym o człowieka czy jego zbawienie, domagającym się czci czy sprawowania liturgii. Bóg objawiający się w osobie Jezusa jest Bogiem wcielonym w ludzkie ciało, Bogiem miłości, miłosierdzia, ofiary, a nawet poniżenia.
- c) W obydwu przypadkach jest mowa o naturze Boga przedstawionej w sposób fragmentaryczny, antropomorficzny, niedokładny. Niemniej jednak w Piśmie św., a zwłaszcza w ewangeljach możemy odnaleźć znacznie więcej informacji na ten temat.
- d) Zarówno w teologii Arystotelesa, jak i teologii objawionej można dostrzec to samo pragnienie człowieka: pragnienie przekroczenia tego ograniczonego i naznaczonego kruchością istnienia świata.

Teologia katolicka w wielu aspektach jest bogatsza, głębsza czy wręcz inna niż teologia Arystotelesa. Największa różnica to właśnie fakt wcielenia Jezusa, w czym wypełniło się wiele prorocत्व o Nim, a zwłaszcza Jego wspaniały plan zbawczy wobec ludzi. Jezus głosi naukę często niespójną z ludzkim sposobem myślenia: należy dawać innym, aby pomnażać swoje dobra, umierać, aby ocalić swoje życie, miłować nieprzyjaciół, oprzeć swoje życie nie na sobie samym, ale Bogu i jego łasce. Pokazuje on również bezpośredni związek naszych czynów z drugim człowiekiem i z Bogiem samym: *Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych mnieście uczynili.*

Zbawienie w Kościele Katolickim dokonuje się we wspólnocie, wspólnocie modlitwy, życia sakramentami, wspólnocie obcowania ze świętymi. Doskonałość intelektualna jest tutaj ważna, ale nie jako jedyna i nie najważniejsza. Stąd filozofia Arystotelesa przez wieki była odrzucana jako gleba, na której wyrastają różne formy gnozy.

Ogromna różnica ujawnia się również w aspekcie źródeł tych teologii. Jedna jest owocem intelektualnego wysiłku jednego człowieka, a druga jest teologią objawioną przez Boga i rozwijaną przez wieki w różnych kontekstach historycznych i różnych kulturach. Teologia katolicka ogarnęła więc przez wieki ogromne rzesze ludzi, ukazując wiele istotnych treści zbawczych. U Arystotelesa nie ma nawet jednego zdania o zbawieniu całego człowieka jako osoby. Poza tym teologia katolicka opiera się na największym cudzie: Zmartwychwstaniu, a więc zwycięstwie życia nad śmiercią. U Arystotelesa nie ma wzmianki o żadnych cudach.

Niemniej jednak, pomimo iż można wykazać wiele argumentów za wyższością teologii katolickiej nad teologią Stagiryty, to cała konstrukcja filozoficzna Arystotelesa jako dzieło jednego człowieka bezwzględnie zasługuje na dogłębne przemyślenie i podziw.