

FILOZOFIA

(PHILOSOPHY)

Studia Elckie
15 (2013) nr 4

PAWEŁ GONDEK*

PROBLEM ROZUMIENIA PRZYCZYNY U PRESOKRATYKÓW. PRZEJŚCIE OD ἀρχή DO αἰτία

Poszukiwanie przyczyn występujących w świecie natury stanowiło pierwotny ideał badań filozoficznych. Pytanie sformułowane w kręgu jońskich filozofów przyrody – „z czego zbudowany jest świat?” – wyrażało cel poszukiwań najgłębszej tajemnicy natury (φύσις) oraz kierunek możliwych rozwiązań tego problemu. Próbowano więc odkryć podstawowy budulec (pra-element), który jednocześnie miał stanowić pierwotną zasadę (ἀρχή) życia i przemian zachodzących w świecie. To spowodowało, że wskazywano na różnego typu konieczne elementy w naturze, które były ekstrapolowane na całą rzeczywistość. Dopiero jednak tacy filozofowie, jak Heraklit, Empedokles, Anaksagoras czy Diogenes z Apollonii starają się w szerszym kontekście przyczynowym ukazać rzeczywistość i procesy w niej zachodzące. Położyli oni akcent na materialne i dynamiczne przyczyny powstawania i istnienia rzeczy, które wykraczają ponad jednorodną pra-zasadę. W tym okresie pojawia się także nurt, w którym akcent badawczy zostaje położony na czynniki formalne. Jest on związany z filozofią pitagorejczyków, eleatów, a później Sokratesa i Platona. Jednak występują w nim już zupełnie inne odniesienia badawcze, odwołujące się nie tylko do obszaru natury, ale przede wszystkim człowieka. W tekście skoncentrujemy się na tym pierwszym nurcie, który dokonał właściwego przejścia w wyjaśnianiu rzeczywistości od prostej ἀρχή (zasady) do bardziej złożonego zjawiska, jakim jest αἰτία (przyczyna).

W ramach przedstawionej problematyki zasadniczo koncentrujemy się na analizie tekstów źródłowych. W tym kontekście sięgamy głównie do podstawowego krytycznego wydania zachowanych tekstów filozofów przedsokratejskich, którym jest praca Hermanna Dielsa pt. *Die Fragmente der Vorsokratiker*,

* Dr Paweł Gondek – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii; e-mail: pablo@kul.pl

uzupełniona i uporządkowana przez Walthera Kranza¹. Pomocne w tym zakresie staje się też opracowanie pt. *Filozofia przedsokratejska*, w którym zostały zawarte teksty źródłowe opatrzone szerokimi komentarzami filologicznymi i filozoficznymi². Przy interpretacji tych źródeł posiłkujemy się opracowaniami, których autorzy są zarówno historykami filozofii, a często też filologami klasycznymi (jak W. Jaeger, W. Theiler, G. Reale, W. K. C. Guthrie, A. Krokiewicz, D. Dembińska-Siury, K. Narecki), jak i filozofami, których badania opierają się na metodzie historyzmu (M. A. Krąpiec, W. Dłubacz czy W. Stróżewski). Ukazanie warunków procesu formowania się przyczyny w tym okresie filozofii przedsokratejskiej stanowi szczególną rolę w badaniu ściśle filozoficznego problemu dotyczącego znaczenia przyczyny w kontekście kształtowania się filozoficznego wyjaśniania rzeczywistości. Ten wątek badań staje się wiodący dla poniższych analiz.

Początek

W filozoficznym poznawaniu rzeczywistości od początku poszukiwano takiego czynnika, który może stanowić rację zmian zachodzących w przyrodzie. To spowodowało, że tzw. pierwsi filozofujący zaczęli pytać o tego typu racje oraz racjonalnie przedstawiać drogi wyjaśniania świata. Z genezą nauki o przyczynach (aitiologia) związane jest traktowanie jakiegokolwiek sposobu przyczynowania jako zależnego od zjawisk i procesów zachodzących w materialnie ujmowanym świecie przyrody³. Dlatego wszelkie racjonalne wyjaśnianie istnienia oraz dynamizmu świata opierało się na badaniu tego, co materialne.

Zasadniczym problemem pierwszych filozofujących przyrodników stało się wyjaśnienie natury tego, co żyjące. Podstawowe pytanie: „co stanowi zasadę świata żyjącego (natury)?”, ogarniało swym zasięgiem całą rzeczywistość. Jednak świat zewnętrzny został potraktowany tylko zjawiskowo, jako zewnętrzny obraz działania prawdziwej zasady świata. Dlatego głównym zadaniem stało się poszukiwanie początku i racji życia widzialnego świata. Nie były to tylko wyjaśnienia czysto biologiczne, ponieważ poszukiwana zasada stanowiła rację życia pojętego ogólnie jako istnienie świata⁴. Poszukiwali więc pra-elementu (prabudulca), stanowiącego zasadę świata – ἀρχή.

¹ Por. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, t. I, Berlin 1951-1952, A 9 i A 11 (dalej cyt. jako *Vorsokr.*).

² G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of text*, Cambridge 1983 (wyd. Polskie: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999).

³ Por. M. A. Krąpiec, *Przedmiot filozoficznych dociekań*, „Roczniki Filozoficzne”, 33 (1985) z. 1, s. 14-17.

⁴ Musimy w tym miejscu przypomnieć rozróżnienie na jakie wskazał Kerényi w kontekście rozumienia życia w języku greckim. Wskazuje on, że występują dwa podstawowe terminy na określenie życia – *bios* i *zoe*. *Bios* oznacza życie konkretne, odróżniające jednego osobnika od drugie-

Wskazuje się, że Anaksymander jako pierwszy użył terminu ἀρχή, nadając mu głębszy, filozoficzny sens jako czegoś, co jest przedwieczne i jednocześnie posiada w sobie załazki wszystkiego, co jest⁵. 'Αρχή jest nie tylko tym, co tworzy rzeczy, ale sprawia, że one trwają, oraz czynnie uczestniczy w ich przemianach. Termin ἀρχή w pierwotnym znaczeniu odnosi się do pierwszeństwa rozumianego nie tylko jako początek, ale także jako sprawowana władza, ktoś zarządzający. Na gruncie filozofii zyskuje ono szeroki zakres znaczeniowy, w którym na plan pierwszy wysuwa się rozumienie ἀρχή jako zasady⁶. Jednak termin „zasada” posiada tu znaczenie nie logiczne, ale ontologiczne, jako podstawa trwania i kształtowania się świata. Arche jest tym, z czego wszystko pochodzi i czym jest, dlatego to ἀρχή decyduje o postaci świata. Za takim rozumieniem ἀρχή kryło się przekonanie o możliwości wyjaśnienia pra-początku bytowania-życia poszczególnych tworców natury i zarazem całego kosmosu.

Pierwsi filozofujący uważali, że tylko wtedy poznamy naturę świata, gdy odkryjemy pra-budulec, stanowiący tworzywo wszystkiego, co posiada postać. Nie chodziło im przy tym o wyjaśnienie faktycznej struktury świata, ale o wyjaśnienie życia jako racji istnienia natury. Z tego powodu ἀρχή wyznaczały czynniki odkrywane w świecie natury, które są konieczne do życia (woda, powietrze itp.). Wyróżnienie czynnika stanowiącego pra-budulec opierało się na obserwacji natury oraz wskazaniu tego, co stanowi o jej trwaniu. Pra-budulec wyznaczał ἀρχή, która uogólniana stawała się teorią wyjaśniania całego świata. U pierwszych filozofujących ἀρχή posiadało jeszcze dodatkowe „wzmocnienie” dla bycia czynnikiem fundamentalnym poprzez utożsamienie go z mitologicznymi bóstwami⁷. Wynikało to z naturalistycznego charakteru samej religii,

go, które jest życiem skończonym. Natomiast *zoe* stanowi życie pojęte ogólnie jako przeciwieństwo śmierci, życie nieskończone, które stało się podstawą poszukiwania istoty życia jako istoty świata. Por. K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. I. Kania, Kraków 1997, s. 16-20.

⁵ O takim stanowisku świadczą źródła Simplikiosa i Hipolita, por. *Vorsokr.* A 9 i A 11. Na temat dyskusji wokół użycia przez Anaksymandra terminu *arché* zob. W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. A. Wocial, Kraków 2007, s. 58-64 i W. Stróżewski, *Pytania o arche, w: Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 14-18. A także A. Lumpe, *Der Terminus „Prinzip” (ἀρχή) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles*, „Archiv für Begriffsgeschichte”, 1 (1955), s. 104.

⁶ Na ten temat zob. H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English lexicon*, A New (ninth) Edition Revised and Augmented throughout by H.S. Jones, Oxford 1958, s. 252; A. Lumpe, *Der Terminus „Prinzip” (ἀρχή) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles*, s. 105-107; W. Stróżewski, *Pytania o arche*, s. 9-14; D. Dembińska-Siury, *Zagadnienie przyczyny w myśli greckiej*, „Przegląd Filozoficzny”, 2 (38) 2001, s. 17-36; J. Krokos, *Pytanie a poznanie w początkach filozofii*, „Roczniki Filozoficzne”, 50 (2002) z. 1, s. 363-367.

⁷ Na temat pierwotnego rozumienia mitologicznych bóstw oraz ich odniesień w filozofii w starożytnej, a także dyskusji wokół interpretacji tego zagadnienia zob. W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, s. 49-81, E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, War-

ukształtowanym w czasach helleńskich. Świat był pełen bogów, dzięki czemu wszystko było boskie i ożywione. Nie mogło więc być innego podejścia do świata, jak tylko poprzez odkrycie boskiej pra-cząstki. Ponadto immanentną własnością pra-zasady było także życie-ruch, czyli posiadanie pewnego typu siły, „energii”, będącej mocą ożywiającą, jak również zdolnością poruszania się i zmiany, która stanowiła immanentną własność materii. Stanowisko takie zwane hylozoizmem opiera się na twierdzeniu, że materia jest ożywiona. Wskazuje ono na utożsamienie w ἀρχή materialnego pra-budulca z pra-przyczyną ruchu (źródłem zmian), co w kontekście wieczności świata pozwalało Talesowi z Miletu powiedzieć, że „wszystko jest pełne Bogów”⁸. Hylozoizm sprawił, iż nie trzeba było poszukiwać zewnętrznych przyczyn zachodzenia zmian w świecie, ponieważ wszelka przyczynowość zawierała się w ἀρχή. Dzięki temu ἀρχή stawała się jedyną i wystarczającą przyczyną wyjaśniania rzeczy. Konsekwencją jedności przyczyny stała się monistyczna interpretacja rzeczywistości, w której zasadą jego istnienia był jednorodny pra-element.

Przewyciężenie takiego stanowiska mogło nastąpić dopiero wtedy, gdy uświadomiono sobie różnice w pojmowaniu ἀρχή. Rozróżnienie natury pra-elementów oraz przedstawianie ich pod wieloma postaciami (woda, powietrze, czy jako *apeiron*), a w konsekwencji rozróżnienie sposobów ich przyczynowania, doprowadziło do pierwszych prób przełamania monistycznego obrazu świata.

Heraklit – „wyprowadzenie” ruchu poza materię

Mimo rozumienia ἀρχή jako zasady życia, na gruncie badań filozoficznych następuje wyraźne wyakcentowanie tego, co zmienne. To zadecydowało o polaryzacji wyjaśnianej rzeczywistości na stałą i zmienną, a jednocześnie w sposób istotny pozwoliło na poszerzenie zakresu funkcjonowania przyczyn. Powszechnie uważa się, że myślicielem, który tego dokonał był Heraklit z Efezu. Heraklit bowiem wprowadził do koncepcji świata pierwszych filozofujących znaczące *novum* – jest nim wskazanie na stawanie się (zmiennosc) świata oraz

szawa 1961, s. 23-36, W. Dłubacz, *U źródeł koncepcji Absolutu. Od Homera do Platona*, Lublin 2003, s. 35-96.

⁸ Por. *Vorsokr. A 23*. Arystoteles przytacza w traktacie *O duszy* twierdzenie Talesa o ożywieniu materii oparte na przykładzie magnesu poruszającego żelazo (por. *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988, I, 405 a 19 nn.), co miało dostarczyć dowodu na ożywienie materii, por. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 107-108. Wydaje się, że u podstaw hylozoizmu leży animizm, wynikający z mitologicznych wierzeń. Dembińska-Siury wskazuje, że: „dla tej wczesnej myśli jest właściwe wyobrażenie świata jako czegoś ożywionego, zatem posiadającego duszę, z nią bowiem Grecy łączyli zjawisko życia” (*Zagadnienie przyczyny w myśli greckiej*, s. 23).

na powszechność ruchu jako na czynnik niezgodny z naturą ἀρχή⁹. U wcześniejszych myślicieli zasadnicze utożsamienie ruchu (a zarazem życia) z materią wskazywało na ruch jako na jeden z jej atrybutów. Hylozoizm stanowił właściwe uniesprzecznienie tych stanowisk. Heraklit natomiast absolutyzuje sam ruch (zmianę), czyniąc go osnową całego świata (stąd też wprowadzenie wciąż zmieniającego się ognia jako odpowiedniej postaci ἀρχή)¹⁰. Materia jest w nieustannym ruchu i wszystko „wydobywa się na świat” poprzez ruch i dzięki ruchowi „powstają” byty. Heraklit nie rozpatruje zagadnienia początku świata (pra-zasady), ponieważ zarówno świat jak i okalający go ruch są wieczne¹¹. Interesuje go to, co tym ruchem kieruje i to jest dla niego właściwą zasadą.

Autonomiczne traktowanie ruchu oraz „wyprowadzenie” ruchu poza materię (ruch jest przed tym, co jest, i przestaje być immanentną własnością tego, co żyje) otworzyło możliwość postawienia problemu przyczyn zewnętrznych. Z tej racji koncepcja Heraklita stanowić może punkt wyjścia do rozpatrywania świata w aspekcie dynamizmu. Jednak ekstrapolacja tak rozumianego ruchu na całą rzeczywistość staje się jednocześnie bezpośrednim powodem podważenia, a nawet zanegowania, wartości poznania w postaci naiwnego empiryzmu, który był podstawowym sposobem poznawania świata pierwszych filozofujących.

Heraklit poszukuje wyjaśnienia świata nie w tym, co podlega zmianie (ruch bowiem zasadniczo „przysłania” świat), ale ponad tym. Myśliciel ten wskazuje więc na inną przyczynę ładu świata, która staje się pozazjawiskowa, bo nie podlega zmianie. Taki status posiada Logos (Λόγος) – rozum świata, który wszystko przenika¹². Logos pełni rolę porządkującą, stanowi prawo dla zmian zachodzących w świecie. To oznacza, że w stosunku do zmiennego świa-

⁹ Pogląd ten został rozpowszechniony przez Platona, który w dialogu *Kratylos* ustami Sokratesa przedstawia go następująco: „Mówi jakoś Heraklit, że wszystko płynie i nic nie stoi w miejscu, a porównując byty do strumienia rzeki, dodaje: *Dwa razy do tej samej rzeki nie wejdziesz*” (*Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Lublin 1999, 402 a).

¹⁰ Por. *Vorsokr.* 22 B 90; A. Krokiewicz, *Heraklit*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 18 (1948), s. 14-22. Wydaje się też właściwe podejście W. Jaegera, który wskazuje na Heraklita jako na filozofa wykraczającego ponad fizyczne tłumaczenie świata, a odwołującego się do boskiego porządku, mającego metafizyczne konsekwencje. Por. W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, s. 173-199.

¹¹ Por. *Vorsokr.* 22 B 30.

¹² Rozumienie samego Logosu u Heraklita jest niejednoznaczne. W zachowanych fragmentach spotykamy różnorodne (nawet sprzeczne) określenia. Na ten temat zob. K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 53-94; W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, t. I, Cambridge 1962, s. 420-424; M. van Ackeren, *Heraklit: Vielfalt und Einheit seiner Philosophie*, Bern 2006, s. 61-99.

ta Logos jest przyczyną jego jedności, wyrażającą się poprzez harmonię wszelkich przeciwieństw, które są podstawą stawania się i ruchu¹³.

Zakwestionowanie wartości poznania zmysłowego sprawia, że na płaszczyźnie epistemologicznej następuje tu zasadniczy przełom. Jest nim wprowadzenie nowego typu poznania – poznania polegającego na badaniu „samego siebie” (wniknięciu w siebie) w celu odkrycia zasady świata – Logosu¹⁴. Jest to dla Heraklita typ poznania łączącego w sobie poznanie teoretyczne i praktyczne, a jednocześnie jest próbą uwzględnienia w poznaniu aktów refleksji (poznanie fronetyczne). Natomiast na płaszczyźnie ontycznej należy zwrócić uwagę, że Logos nie został ostatecznie wyodrębniony spoza świata zjawiskowego lecz dalej jest czymś z gatunku materii. Logos, będąc zasadą świata, występuje w tym świecie. Trudno więc określić go jako przyczynę ruchu świata (i w świecie), chyba tylko o tyle, że jako „prawo praw” musi posiadać w sobie wszelkie związki przyczynowe. Logos jest zasadą konieczności zmian występujących w świecie, a tym samym „przeznaczeniem” rzeczy, któremu Heraklit nadaje cechy boskie¹⁵.

Postawienie problemu ruchu oraz heraklitejska próba jego rozwiązania jest wyrazem świadomości braków, jakie w tym aspekcie pojawiły się u pierwszych filozofujących. Rozwiązanie Heraklita ukazuje rzeczywistość jako zabso-lutyzowaną potencjalność (nieustanne stawanie się), co prowadzi do zanegowania jakiegokolwiek formy bytowości (skrajny wariabilizm). Jednak poszukiwanie zasady, która jest ponad ruchem a jednocześnie jest tego ruchu przyczyną, pozwoliło na przewyżczenie monizującego myślenia o świecie. Logos nie wyrażał tego, co jest celem w świecie, ponieważ stanowił konieczność zmian. Natomiast pojmowanie Logosu jako „miary” (μέτρον) stanowiącej harmonię przeciwieństw, ze względu na charakter twórczości jak i zachowane fragmenty wypowiedzi Heraklita, tłumaczyć możemy jako wyraz dojrzałej spekulacji filozoficznej, ale też jako sposób filozofowania, które nie zdołało się wyzwolić z fizykalizmu pierwszych filozofujących.

Empedokles – opozycja jako przyczyna ruchu

W poglądach filozoficznych Empedoklesa z Akragas po raz pierwszy odnajdujemy realne wyodrębnienie elementów i przyczyn. Empedokles przedstawił naturę rzeczy składającą się już nie z jednego, ale z czterech pra-elementów

¹³ Por. *Vorsokr.* 22 B 50. Por. W. Dłubacz, *U źródeł koncepcji Absolutu*, s. 120-131. Dłubacz pisze, że: „Logos wciela μέτρον, miarę sprawiającą jedność wielości, co znaczy, że w wyniku zmiany nie powstaje chaotyczna wielość, lecz świat-kosmos” (tamże, s. 129).

¹⁴ Por. *Vorsokr.* B 101: ἐδιζήσῃν ἑμῆουτὸν – „poszukiwać przez samego siebie”. Por. też tamże, 22 A 16.

¹⁵ Por. W. Dłubacz, *U źródeł koncepcji Absolutu*, s. 124-132; D. Dembińska-Siury, *Zagadnienie przyczynny w myśli greckiej*, s. 30-32; W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, s. 181-183.

(powietrza, ognia, wody i ziemi). Stanowiły one w jego ujęciu odrębne pod względem jakościowym czynniki materialne. Racją tłumaczącą ich bytowanie pozostawała eleacka zasada jedności, głosząca że wszelkie rzeczy są wieczne, nie powstają i nie giną, mogą tylko ulegać wymieszaniu¹⁶. I choć dla Empedoklesa pra-elementy w swej naturze są ożywione (hylozoizm), to jednak siła ożywcza nie wystarcza tu do pełnego tłumaczenia zmian zachodzących w świecie.

Poprzednicy Empedoklesa przedstawiali zmianę jako wewnętrzny proces kształtowania się materii, czyli jako jej własność. Empedokles natomiast uzasadniał konieczność wyróżnienia przyczyn tych zmian, a właściwie przyczyn zachodzenia w świecie zmieszania pra-elementów¹⁷. Przyczyny te utożsamia z dwiema siłami kosmicznymi (a zarazem bóstwami) – Miłością (Φιλία), która łączy, i Nienawiścią (Νείκος), która dzieli. Ich celem jest boska jedność bytu, którą symbolizuje Sfairios, bóg przedstawiany jako „kula równa sobie we wszystkich kierunkach”. Taki stan jest możliwy do osiągnięcia, gdy Miłość wyprze Nienawiść i całkowicie wszystko zjednoczy. Dla Empedoklesa moment ten miałby stanowić osiągnięcie stanu doskonałości w świecie. Nie jest to jednak stan ostateczny, ponieważ Nienawiść wtedy nie ginie – posiada bowiem naturę boską (nieśmiertelną), a sam proces przechodzenia jest procesem nieustającym¹⁸.

W swym poemacie *O naturze* Empedokles w sposób szczegółowy przedstawia cały proces powstawania rzeczy¹⁹. Wynika z niego, że cztery materialne pra-elementy są rozumiane jako rodzaj pra-tworzywa, które w pierwotnym stanie występują jako całkowicie wymieszane i do ukonstytuowania się czegokolwiek potrzebują innego typu przyczyn. Takimi przyczynami stają się właśnie Miłość i Nienawiść, którym Empedokles nadaje boskie zdolności. Nie wystarcza to na uzasadnienie, ale jedynie na sugestię niematerialności tych przyczyn. Powstaje więc problem określenia przyczyny, która odczytywana jest w świecie jako coś wykraczającego poza materię, ale niedostępnego w bezpośrednim poznawczym ujęciu. W istocie Miłość i Nienawiść pozostają materialne, ale zewnętrzne względem przedmiotu. Jednak przedstawiony przez Empedoklesa sposób funkcjonowania tych przyczyn nie stanowi dążenia do kresu, ponieważ

¹⁶ Por. *Vorsokr.* 31 B 8, B 11-12. Dla Parmenidesa, ze względu na jedność i stałość bytu niemożliwa była jakakolwiek zmiana, dla Empedoklesa zmiana dotyczy mechanicznego układu wiecznych i stałych pra-elementów.

¹⁷ Potwierdza to Arystoteles pisząc, że Empedokles jako pierwszy wskazuje na podział przyczyn. Por. *Metafizyka*, tekst polski opracowali M. A. Krapiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleznika, t. I-II, Lublin 1996, I, 985 a 22 - 985 b 3.

¹⁸ Por. *Vorsokr.* 31 B 28-30. Zob. W. Dhubacz, *U źródeł koncepcji Absolutu*, s. 155-156. Wpływ na koncepcję tego procesu mógł mieć orfizm, por. W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, s. 214-220.

¹⁹ Por. *Vorsokr.* 31 B 1-111.

osiągnięty stan pozostaje tylko jednym z jej etapów. Dlatego jest to bezpośrednia przyczyna ruchu, którego główną zasadą zmian zachodzących w świecie staje się sama opozycja Miłość – Nienawiść.

Stanowisko Empedoklesa zasługuje na uwagę ze względu na dokonane rozróżnienie samych przyczyn, a więc: materialnej, której podstawę stanowią cztery elementy jako główne tworzywo świata, oraz przyczyny ruchu (zmian), która opiera się na opozycji Miłość – Nienawiść. Taka przyczyna nie ulega mieszananiu, ale jest sprawcą mieszania się elementów. Ten opozycyjny sposób wyprowadzania przyczyny sprawczej pozwalał na tłumaczenie zmian, ale pociągał za sobą wiele paradoksów. Wyklucza także jakiegokolwiek teleologiczne uporządkowanie, bo jeśli Miłość powoduje rozdzielanie, a Nienawiść łączenie, to sama opozycja w żadnym aspekcie nie stanowi celu²⁰. W żadnym z fragmentów nie spotykamy też stwierdzenia na temat innej niż materialna natury Miłości czy Nienawiści. To oznacza, że istotowo elementy i przyczyny zmian nie czym się między sobą nie różnią za wyjątkiem posiadania siły, która sprawia ruch i powoduje mieszanie się podstawowych elementów²¹.

Anaksagoras – Νοῦς jako przyczyna porządkująca

Interpretacja świata zaproponowana przez Anaksagorasa z Klazomenaj, według wielu badaczy filozofii starożytnej, zapoczątkowała właściwe rozważania na temat przyczyn²². Ogromne znaczenie w ugruntowaniu się takiego stanowiska miały wypowiedzi Platona, który ustami Sokratesa w dialogu *Fedon* wskazuje, że to Anaksagoras pierwszy twierdził, iż umysł jest przyczyną najdoskonalej porządkującą pierwotny chaos występujący w świecie²³. W tym kontekście przytacza się też sąd Arystotelesa zawarty w I księdze *Metafizyki*, że to Anaksagoras jako pierwszy właściwie pojmował przyczynę²⁴. Jednak najważniejsze okazuje się odczytanie treści zachowanych fragmentów jego dzieła *O naturze*. Anaksagoras postulował w nim istnienie odrębnej od rzeczy materialnych przyczyny, którą jest Umysł (Noῦς). Umysł jako przyczyna pełni rolę samodzielnego czynnika porządkującego chaos. Z tej to racji koncepcja Noῦς, wprowadzona jak się wydaje do poeleańskiej koncepcji świata pojmowanego

²⁰ Por. Arystoteles, *Metafizyka* I, 985 a 23-28.

²¹ Por. *Vorsokr.* 31 B 17.

²² Zob. na ten temat: W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zweite Auflage, Berlin 1965, s. 1-5; W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, s. 243-247; W. Dłubacz, *U źródeł koncepcji Absolutu...*, s. 165-178.

²³ Por. Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988, 97 C-D: „rozum jest tym, co do porządku doprowadza wszystko i jest przyczyną wszystkiego... co jest najlepsze, najdoskonalsze”.

²⁴ Por. Arystoteles, *Metafizyka* 984 b 16-17.

jako jedność, stanowiła o szczególnym zainteresowaniu się jego rozumieniem przyczynowości²⁵.

Składniki wszelkich rzeczy uformowane z *nasion* (σπέρματα), a określane później jako *homoiomeria* (τὰ ὁμοιομερῆ)²⁶, nie stanowiły dla Anaksagorasa samodzielnych elementów. Jest ich nieskończenie wiele i mimo łączenia i rozdzielania trwają wiecznie, tworząc pewną pierwotną całość²⁷. Całość ta ani nie powiększa się ani nie pomniejsza i jako taka wciąż pozostaje jednorodna (jakościowo identyczna). Lecz jako taka nie posiada w sobie uporządkowania, które obserwujemy w świecie. Wydaje się, że głoszony przez pierwszych filozofujących hylozoizm nie spełnia tu już roli jedynej teorii uzasadniającej dynamizm świata. Natura jest uporządkowana nie przez własności samej materii, ale dzięki odrębnej przyczynie porządkującej. Wskazanie na pierwotny chaos oraz istnienie nieskończenie wielu cząsteczek przekreśla definitywnie koncepcję ἀρχή jako pra-materii oraz monizm filozofujących fizyków. Nasiona tworzą tylko uposażone, ale nieuporządkowane wewnętrznie tworzywo świata. Do takiego tworzywa świata Anaksagoras wprowadza „wszystko porządkujący Umysł”, który sprawia, że z bezładnej mieszaniny pra-cząsteczek, stanowiącej o pierwotnym chaosie, wyłaniają się właściwe twory świata przyrody.

Naturę Νοῦς Anaksagoras tłumaczy na dwa sposoby. Z jednej strony Νοῦς jest nieograniczony, samodzielny i nie zmieszany z żadną rzeczą, co tym samym wyróżnia go jako przyczynę zewnętrzną. Z drugiej zaś strony jego rola zostaje sprowadza do czynnika mechanicznego, wprawiającego w ruch, i lokalizuje go pomiędzy elementami materialnymi. Ujawnia to problem właściwego ukazania przyczyny zewnętrznej jako transcendentnej i porządkującej zarazem. Określenia jakie stosuje Anaksagoras wyrastają po części z koncepcji pojmowania Νοῦς przez Ksenofanesa (który w tym aspekcie przeciwstawił się tradycji homeryckiej). Jaeger natomiast wskazuje na analogię pomiędzy umysłem człowieka a postulowanym przez Anaksagorasa Umysłem świata²⁸. Wydaje się

²⁵ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, T. I: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 181-189.

²⁶ Termin *homoiomeria* nie pochodzi od samego Anaksagorasa, ale od Arystotelesa, który ozna-
czał nim „rzeczy o podobnych częściach”. Zob. *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła
wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, I, 187a 23 - 187b 7. W ten sposób określa on jednorodną naturę
Anaksagorasowych *nasion*. Zob. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratej-
ska*, s. 370-371. Na temat różnych znaczeń dotyczących terminu *homoiomeria* zob. F. M. Cleve,
The philosophy of Anaxagoras, The Hague 1973, s. 19-24.

²⁷ Por. Arystoteles, *Metafizyka* I, 984 a 12-16; M. A. Krąpiec, *Wprowadzenie do „Metafizyki”
Arystotelesa*, w: Arystoteles, *Metafizyka*, t. I-II, tekst polski..., s. XXII-XXIII.

²⁸ Por. W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, s. 240-241. Jaeger podkreśla także
medyczne wykształcenie Anaksagorasa i wpływ, jaki na jego koncepcje mogła mieć szkoła
w Kos.

jednak, że w odniesieniu do świata, czyli przy ukazaniu Noŭς jako przyczyny, Anaksagoras przedstawia oryginalną próbę rozwiązania tego zagadnienia.

Na szczególną uwagę w tym kontekście zasługuje fragment 12, który stanowi próbę wykazania niematerialności Umysłu. Noŭς jest „nieskończony, samowładny i nie jest zmieszany z żadną rzeczą”, co wyrażać ma jego transcendencję. Lecz jednocześnie „we wszystkim jest częstką wszystkiego”, a więc jako taki stanowi przyczynę trwale obecną w rzeczach (choć rzeczy nie są w nim). Stanowi przyczynę wszystkiego, co posiada życie. Widomym znakiem tego jest ruch, który jest wirem wywołującym rozdzielenie cząsteczek. Jest więc tym, co wprawiało, wprawia i będzie wprawiać w ruch cząsteczki, choć rozdzielone działają w sposób samodzielny. Noŭς jako „bardziej lekki i bardziej czystszy” w stosunku do wszystkich cząsteczek oddziela się od wszystkiego, co poruszone²⁹.

Z przedstawionego opisu wynika, że Umysł stanowi przyczynę transcendentną, niematerialną i porządkującą świat. Szukając jednak uzasadnień dla tak postawionych tez napotykaemy na problemy w filozoficznym ich uzasadnianiu. Stwierdzając, że Umysł nie uczestniczy we wszelkich ruchach tego, co wyłania się ze zmieszania, możemy wydobyć zdroworozsądkową tezę o samodzielności rzeczy w bytowaniu. Jednak wtedy gubimy rolę Noŭς w świecie. Problemu Noŭς jako czegoś oddzielnego od cząsteczek Anaksagoras do końca nie rozwiązuje. W tym aspekcie rozumienie Noŭς jest przeniesione raczej na poziom opisu religijnego, któremu towarzyszą cechy bóstw (nieskończoności, samowładności, nieśmiertelności). Natomiast od strony analizy filozoficznej Noŭς nie jest wszechmocny, posiada tylko największą moc w świecie widzialnym. Po wprowadzeniu cząsteczek w ruch oddziela się od wszystkich rzeczy, które poruszał, wywołując w nich zdolność do zmian (czyli życia). To oznaczałoby, że elementy wprawione w ruch działają same. Lecz nie ma tu konsekwencji, bo w innym fragmencie wskazuje, że Umysł pozostaje wśród rzeczy³⁰. To jednak nie pozwala na stwierdzenie, że jest czymś niematerialnym, lub też czymś zupełnie zewnętrznym w stosunku do *nasion*. Niematerialność pozostaje tylko na poziomie opisowym, a co za tym idzie transcendencja pojmowana jest na poziomie czysto fizykalnym jako brak kontaktu z rzeczą. Nie odnajdujemy u Anaksagorasa wyjaśnienia niematerialności, a także jakiegokolwiek przezwyciężenia pojmowania rzeczywistości, w oparciu o rozciągłość w przestrzeni³¹.

Z punktu widzenia funkcjonowania Noŭς jako przyczyny nie ma różnicy ontycznej pomiędzy Noŭς a przyczyną zaproponowaną przez Empedoklesa

²⁹ Por. *Vorsokr.* 59 B 12-13.

³⁰ Por. tamże, B 14.

³¹ Nous jest równy co do natury elementom. Por. tamże, 59 B 12; W. Dłubacz, *U źródeł koncepcji Absolutu...*, s. 168-173, G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 359.

(opozycja Miłość – Nienawiść). W obu przypadkach są to fizykalne przyczyny ruchu o naturze materialnej. Tak rozumiana przyczyna posiada sama w sobie siłę, dającą początek ruchowi jako rotacji cząstek³². Konieczność istnienia $\text{No}\ddot{\upsilon}\varsigma$ staje się więc czymś na wzór „boskiej maszyny” (*deus ex machina*). Dlatego $\text{No}\ddot{\upsilon}\varsigma$ jako przyczyna uporządkowania rzeczy ostatecznie nie posiada wartości wyjaśniającej³³. Jednak koncepcja Anaksagorasa stanowi poszukiwanie takiego typu przyczyny, która nie jest tylko materialnym pra-elementem wszystkiego, ale przekracza strukturę materii. Uporządkowanie łączone z Umysłem „organizującym” świat stało się tym wyjątkowym pomysłem Anaksagorasa. Umysł stanowi o układzie, harmonii i porządku w świecie. W koncepcji Empedoklesa cząsteczki są zupełne od strony jakościowej, a opozycja Miłość – Niezgodą stanowiła jedynie o „wartości” świata. Anaksagoras też poszukuje przyczyny życia-ruchu, jednak tu następuje pierwsza próba przewyciężenia fizykalizmu na rzecz finalizmu.

Diogenes z Apolonii – „Boskie powietrze” jako immanentna przyczyna porządkująca

Ostatnim filozofem okresu presokratejskiego, w którego poglądach wskazuje się na nowatorski (w stosunku do monistów) sposób wyodrębniania przyczyny, jest Diogenes z Apolonii. Koncepcja tego filozofa jest traktowana przez historyków filozofii dość marginalnie. Zalicza się go do eklektyków, charakteryzujących się przede wszystkim powrotem do interpretacji świata zaproponowanej przez pierwszych filozofów jońskich. Wydaje się, że główny wpływ na takie stanowisko miał przekaz Teofrasta, który przedstawia Diogenesa jako kompilatora poglądów poprzedników³⁴. Jednak dzięki zachowaniu się sporej ilości fragmentów jego pism zaczęto na nowo prowadzić badania nad jego poglądami filozoficznymi. Badania te szczególnie są związane z Diogenesową koncepcją Absolutu oraz celowości świata³⁵.

Rozważania Diogenesa na płaszczyźnie natury świata faktycznie wydają się powrotem do dawnych monistycznych ujęć. Negują wielość jakościowo różnych elementów na rzecz jednej pra-zasady, z której wszystko bierze swój początek i trwa. Diogenes pokazuje, że gdyby natura rzeczy nie była ta sama, to nic by nie mogło powstać, a jedyną racją powstawania rzeczy jest mieszanie

³² *Vorsokr.* B 12. Por. D. Dembińska-Siury, *Zagadnienie przyczyny w myśli greckiej*, s. 33-35.

³³ Por. *Metafizyka* I, 985 a 12-22. Na ten temat zob. F. M. Cleve, *The philosophy of Anaxagoras*, s. 29-30.

³⁴ Por. Teofrast, *Poglądy filozofów przyrody*, w: tenże, *Pisma filozoficzne i wybrane pisma przyrodnicze*, tłum. D. Gromska i J. Schnayder, Warszawa 1963, frg. 2.

³⁵ Por. W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung*, s. 6-36; W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, s. 247-258; M. P. Lerner, *Recherches sur la notion de la finalité chez Aristote*, Paris 1969, s. 16-17; W. Dłubacz, *U źródeł koncepcji Absolutu...*, s. 190-192.

elementów³⁶. W swojej interpretacji wskazał na powietrze (πνεῦμα) jako na zasadę (ἀρχή) kształtującą świat. Jednak powietrze, wyróżnione wcześniej przez u Anaksymenesa, tłumaczył Diogenes jako zasadę na wzór Νοῦς Anaksagorasa³⁷. Przy takiej interpretacji powietrze stanowiło nie tylko samoprzetwarzającą się materię, z której wszystko się wywodzi i wszystko do niej powraca, ale było zasadą, która wszystko porządkuje w świecie na sposób rozumny. Powietrze staje się tu także zasadą życia, bo śmierć jest po prostu oddzieleniem powietrza. Wtedy też uchodzi Umysł (Νοῦς), który z tą zasadą jest ściśle związany³⁸.

Koncepcja Diogenesa (podobnie jak wcześniej Anaksagorasa) starała się nie tylko wyjaśnić sposób istnienia świata, ale również wskazać na przyczynę jego uporządkowania. Zasada (ἀρχή) stanowiła nie tylko czynnik determinujący rzeczywistość, ale także doskonałościowy. Dlatego wszystko, co istnieje, w sposób zasadniczy do niej się odnosi. Owo odniesienie nie jest tu rozumiane jako zewnętrzna relacja przyczyny do skutku. Połączenie w jedno pierwiastka racjonalnego i materii (w subtelnej postaci powietrza) pozwala na umiejscowienie Umysłu we wszystkim³⁹. Rzeczy materialne stają się mutacjami czy też emanacjami, które powstają poprzez wyłanianie się z zasady-umysłu-powietrza. Zarówno świat jak i każda jego część jest bezpośrednio od niej pochodna i z niej czerpie swoje ukształtowanie. Z tej racji zasada-powietrze dla Diogenesa nie jest, jak fizykalna ἀρχή, lecz staje się czymś kierującym, co stanowi miarę wszystkiego i co posiada inteligencję (νόησις). Inteligencja posiada wymiar boski ponieważ nadaje porządek światu i wszystkiemu, co w nim występuje w sposób najlepiej ułożony (διακεῖσθαι κάλλιστα). Diogenes wskazuje, że dzięki inteligencji rzeczy są ułożone w najlepszy możliwy sposób⁴⁰.

Tak szerokie rozumienie zasady-umysłu-powietrza wydaje się być czymś więcej niż pra-elementem i jako wewnętrzna zasada porządkująca z konieczności musi zawierać w sobie aspekt teleologiczny. Nie jest to już tylko sprawczość, która występuje jako poruszenie czy rozdzielenie. Celowość miałaby wyrażać się poprzez ukazanie reguł uporządkowania i doskonałości w świecie, a także poprzez pierwiastek racjonalny takiej zasady⁴¹. Jednak czy powyższe

³⁶ Por. *Vorsokr.* 64 B 2.

³⁷ Por. tamże, 64 B 2-5.

³⁸ Por. tamże, 64 B 3-5.

³⁹ Por. tamże, 64 B 5.

⁴⁰ Por. tamże, 64 B 3. W tym kontekście ciekawa wydaje się następująca wypowiedź Diogenesa: „To, co ma inteligencję (νόησις), jest tym, co ludzie nazywają powietrzem i ono kieruje wszystkimi i wszystkim włada... ono właśnie jest bogiem (θεός), wszędzie dotarło, ułożyło wszystko i we wszystkim jest” (tamże, 64 B 5, tłum. za G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 430-432).

⁴¹ Ten wątek staje się podstawą do postulowania celowości w poglądach Diogenesa. Tezę taką, podpierając się analizą porównawczą tekstów, formułuje W. Theiler (*Zur Geschichte der teleolo-*

warunki przyczynowania są wystarczające, aby postulować odkrycie przez Diogenesa takiego typu przyczyny? Niewątpliwie zasługą Diogenesa staje się wyraźne wskazanie na ἀρχή jako na przyczynę doskonałości występującej w świecie („najlepszej miary wszystkiego”). Odniesienie jej do rozumnej zasady, która jest immanentna rzeczom i we wszystkim ma swój udział, pozwala na podtrzymanie takiego postulatu⁴². Lecz mimo wprowadzenia do rozumienia ἀρχή wielu nowych atrybutów, koncepcja Diogenesa z Apolonii nie wnosi zasadniczych zmian co do sposobu funkcjonowania tak pojętej przyczyny w porównaniu z tym, co głosili wcześniej joińscy filozofowie przyrody.

Świadomość istnienia uporządkowania w świecie ujawniająca się w zjawiskach przyrodniczych stanowi dla Diogenesa argument na rzecz istnienia wszystko porządkującej inteligencji. Pozostaje jednak nierozwiązany problem ontycznej odrębności tak pojętej zasady. Obdarzona naturą boską zasada-umysł-powietrze, nie jest ontycznie zewnętrzna w stosunku do świata przyrody⁴³. Z tej racji koncepcja Diogenesa sprowadza się jedynie do bliżej nieokreślonej formy panteizmu podpartej fizykalną odmianą emanacjonizmu. U jej podstaw leży bowiem monistyczna interpretacja rzeczywistości, w której nie ma miejsca na niematerialną i odrębną zasadę. Przypisanie atrybutów boskich samej materii nie posiada wystarczających filozoficznych uzasadnień w koncepcji Diogenesa. Nie pojawia się tu również (wyrażone przez wcześniejszych filozofów) pytanie o ruch (zmiany) rzeczy, a to oznacza, że nie została ontycznie wyodrębniona przyczyna ruchu (mieszanie elementów stanowi immanentną modyfikację rzeczy). Natomiast spotykamy u Diogenesa załączki poglądu, który dopiero zostanie rozwinięty przez Sokratesa, a szczególnie w filozofii Platona, o porządkującym przyczynowaniu wzorcym, udzielającym się wszystkim rzeczom, a wynikającym z odniesienia do tego, co boskie. Jednak Platon wyraźnie wskazuje na ideę jako na niematerialną i transcendentną przyczynę.

Wnioski

Dzieje formowania się filozoficznego rozumienia przyczyny stanowią ciekawy materiał do badań nad powstałymi w starożytnej Grecji obrazami rzeczywistości. To bowiem na odkrywaniu przyczyn został zawieszony sposób wyjaśniania świata. Konsekwencje poznawcze wynikające z przedstawionych stanowisk utwierdzają w przekonaniu, że zostały one zdominowane przez fizykalny obraz świata. Dlatego nie możemy w ich przypadku w sposób jednoznaczny mówić o przyczynowaniu w sensie filozoficznym. Sposób istnienia

gischen Naturbetrachtung, s. 13-30). M. P. Lerner, poddając krytyce tezy Theilera, pokazuje, że teoria Diogenesa momentami jest regresywna w stosunku do ujęć Anaksagorasa (*Recherches sur la notion de la finalite...*, s. 17).

⁴² Por. W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, s. 248.

⁴³ Por. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 430-433.

i funkcjonowania świata na gruncie tych interpretacji nadal polegał na składaniu i rozkładaniu pra-elementów, a jedynym „motorem” tych zmian pozostało, tak jak u pierwszych jońskich filozofujących przyrodników, immanentnie obecne w materii życie-ruch (hylozoizm). Dlatego też nie widzieli oni potrzeby pytania o przyczynę stawania się rzeczy, lecz o przyczynę porządku, czyli racjonalności występującej w świecie. Wątek ten zaowocował położeniem akcentu na poszukiwanie w materii, rozumianej jako pra-tworzywo, pierwiastka inteligibilnego.

Następuje jednak w tych koncepcjach znacząca próba odejścia od postulowania jednorodnej ἀρχή i traktowania przyczyny jako pra-tworzywa. Występuje w nich bowiem wyraźne rozróżnienie funkcjonowania przyczyn, co zapoczątkowało właściwe dla późniejszych filozofów (Platona, a szczególnie Arystotelesa) pojmowanie przyczyny w znaczeniu αἰτία. Uświadomienie sobie, że różnorodność zjawisk zachodzących w świecie wymaga wskazania różnego rodzaju przyczynowania, stało się znaczącym krokiem w kierunku ściśle filozoficznego pojmowania rzeczywistości. Od czasów Empedoklesa zaczęto wyróżniać zasadniczo dwa typy przyczyn: materię i źródło ruchu. Jednak sama przyczyna ruchu pozostawała także w porządku materii, ponieważ nie odkryto jeszcze na gruncie tych koncepcji innego typu rzeczywistości niż materialna. Tak rozumiana przyczyna ujawniała się jako konieczność, przeznaczenie, opozycja (rozumiana jako jedność przeciwieństw), czy też jako wewnętrzna przyczyna stawania się rzeczy. Tylko pozornie możemy w przypadku tych filozofów twierdzić, że jakaś przyczyna jest transcendentna w stosunku do świata postrzeganego zmysłowo. I mimo pewnych znamion dualizmu (ukazywania istnienia dwóch transcendentnych wobec siebie przyczyn), koncepcje te pozostają w swych podstawach nadal monistyczne.

Taką interpretację względem rozumienia przyczyny u pierwszych filozofów przedstawił także Arystoteles w I księdze *Metafizyki*, gdzie wskazuje, że sposób wyjaśniania rzeczywistości pozazjawiskowej odwołuje się do materii jako przyczyny powstawania i istnienia rzeczy. Arystoteles pisze, że:

„pierwsi filozofujący w przeważającej większości uważali, że zasady wszystkich rzeczy są wyłącznie z gatunku materii. To bowiem z czego wszystkie rzeczy są i z czego najpierw powstają i w co obracają się ostatecznie – gdyż ta natura trwa, a zmieniają się jej upostaciowienia... jest tworzywem i zasadą (arche) wszystkich istniejących rzeczy”⁴⁴.

Postulowanie istnienia i działania przyczyn pozostaje tu całkowicie zależne od tego, co stanowi podstawę materialną świata, a więc jaka jest koncepcja materii, taka jest koncepcja przyczyny. Dlatego właściwe rozumienie przyczyny na gruncie filozofii wydaje się być ściśle związane z problemem niematerialności.

⁴⁴ Arystoteles, *Metafizyka* I, 983 b 9-12.

**THE UNDERSTANDING OF CAUSE BY PRESOCRATICS.
THE TRANSITION FROM ἀρχή TO αἰτία****SUMMARY**

The primary ideal of philosophical investigations was focused on seeking for causes which existed in the world of nature. First attempts were concentrated on discovering a basic constructive element (proto-element), which also was to be the primitive principle (ἀρχή) of life and transformations in the world. That current was represented by such philosophers as Heraclitus, Empedocles, Anaxagoras or Diogenes of Apollonia, who endeavored to describe the reality and its intrinsic processes in a broader causal context. They emphasized material and dynamic causes for originating things and keeping them in existence – causes which transcended a homogeneous principle. The variety of phenomena in the world demanded to seek for causes of different kinds, and became a significant step for understanding the reality in a strictly philosophical way. With having distinguished functions of causes, mentioned thinkers gave a solid foundation for understanding cause as αἰτία in later philosophy (of Plato and Aristotle). According to first philosophers, however, the existence and function of causes remained completely dependent on the material component of the reality, which proved that pre-Socratic philosophy was entirely dominated by the physical view of the world.

KEY WORDS: arche, aitia, cause, principle, matter, presocratics.