

TOMASZ PAWLIKOWSKI

ARYSTOTELES PO WŁOSKU

Enrico Berti: *Wprowadzenie do metafizyki (Introduzione alla metafisica*. Torino 1993), tł. Danilo Facca, wyd. 1 - Seria „Studia z filozofii systematycznej” pod red. S. Blandziego. t. 2. Warszawa 2002, 128 s.

1. Wstęp. Praca Enrico Bertiego składa się z trzech części: I. *Nazwa, typologia i krytyka*; II. *Temat*; III. *Problem, zasada, postępowanie*. Każda część zawiera sześć rozdziałów. Wydanie polskie zachowuje niemal niezmieniony układ tekstu na poszczególnych stronach w stosunku do włoskiego oryginału. Praca jest rodzajem monografii wprowadzającej w problematykę metafizyki Arystotelesa.

Autor uchodzi za jednego z czołowych znawców filozofii Arystotelesa we Włoszech. Jednakże właściwej metody tej filozofii upatruje w hermenutyce - takiej, jak znana współcześnie. Interpretacja myśli Arystotelesowej, dokonana przez Bertiego, jest więc w wielu miejscach daleka od tej, którą spotykamy w polskich środowiskach filozoficznych, podobnie jak proponowane przez niego rozumienie filozofii klasycznej¹.

2. Przegląd treści *Wprowadzenia do metafizyki*. Część I dotyczy zasadniczo wyjaśnienia genezy i znaczenia terminu „metafizyka” (rozdział 1 i 2), a także typologii różnych odmian metafizyk, w ich historycznym rozwoju. I tak, E. Berti wyróżnia: a) metafizyki immanentystyczne, które mogą przybierać postać naturalizmu, materializmu, bądź idealizmu; b) metafizyki ucześtnictwa, mające swe źródła w platonizmie lub neoplatonizmie; c) metafizyki doświadczenia, z gruntu arystotelesowskie (rozdział 3-5). Ostatni, szósty rozdział części I poświęca autor syntetycznemu przedstawieniu głównych kierunków krytyki, jakie napotykała metafizyka w ciągu wieków. Część ta, podobnie jak rozdział 1 części II, ma charakter wstępu historyczno-objaśniającego i nieco odbiega od pozostałej problematyki pracy.

W pierwszym r. cz. II autor wyróżnia cztery powody żywotności metafizyki: a) uświadomienie sobie licznych ograniczeń poznawczych i względność podawanych przez nauki szczegółowe wyników; b) potrzeba weryfi-

¹ Por. np.: E. Morawiec: *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*. Warszawa 1998; J. Herbut (red.): *Leksykon filozofii klasycznej*. Lublin 1997; A. Bronk, S. Majdański: *Klasycyzm filozofii klasycznej*. „Roczniki Filozoficzne” 39-40 (1991-1992) z. 1, s. 367-391; A. B. Stępień: *Filozof klasyczny wobec kultury współczesnej*. „Ethos” (1988) 2-3, s. 111-116; Z. J. Zdybicka: *O wierność rzeczywistości i pełną prawdę o człowieku - Polska Szkoła Filozofii Klasycznej*. „Summarium” 9 (1980), s. 109-115.

kowania wyznawanych przez społeczeństwa ludzkie treści religijnych (akt wiary zakłada przede wszystkim wykluczenie absurdu); c) powszechna potrzeba człowieka nadania sensu własnemu życiu; d) traktowanie metafizyki jako podstawy do uzasadnienia zbioru norm moralnych.

W rozdziale 2 mówi, czym zajmuje się metafizyka, zauważając, że tym, czymś jest doświadczenie (*l'esperienza*), które nazywa tematem (*il tema*), a nie przedmiotem (*l'oggetto*) metafizyki, chcąc w ten sposób uniknąć przeciwstawienia: podmiot - przedmiot, które zdominowało nowożytną myśl filozoficzną. Doświadczeniem nazywa włoski autor przede wszystkim wszelkie postrzeżenia zmysłowe (wewnętrzne i zewnętrzne, przeszłe, teraźniejsze i przyszłe), a także myśli. „Doświadczenie” pojmuje szeroko. Jest to: „życie”, „istnienie” (*l'esistenza*) w sensie Heideggerowskiego *Dasein*, „rzeczywistość” (*la realta*) jako całość tego, co jawi się człowiekowi, „świat”, „społeczeństwo”, „historia”, „kultura”. One bowiem wyznaczają temat metafizyki klasycznej, czyli „całościowe doświadczenie” (*l'esperienza integrale*, s. 54).

W rozdziale 3 ukazuje, jak „całościowe doświadczenie” pokrywa się zakresem i treścią z bytem, ujętym we wszelkich jego odmianach (byt możliwy, realny, konieczny) łącznie. W rozdziale 4 Berti wyróżnia zaś cztery podstawowe znaczenia terminu „byt”: a) bycie przypadłościowe, b) bycie czymś prawdziwym, c) bytowanie jako aktualna egzystencja - istniejąca istota, d) bycie jakąś rzeczą, w jej aspekcie istotnym. Dziwi jednak fakt, iż autor opowiada się tu za wieloznacznością bytu, odrzuciwszy analogiczny, tradycyjny sposób jego interpretacji, bez uzasadnienia tego kroku. W rozdziale 5 części II omawia podstawowe kategorie i złożenia wewnętrzne bytu (akt - możliwość, forma - materia). Wydaje się jednak, że jest to ujęcie nazbyt skrótowe. Zastrzeżenia budzi też rozdział 6, gdzie Berti wskazuje na trzy powszechnie uznawane transcendentálne własności bytu jako bytu: jedność, prawdziwość i dobroć, gdyż omawia w zasadzie tylko jedność i prawdziwość, a swą uwagę kieruje w tym rozdziale głównie na średniowieczne ujęcie problematyki.

W cz. III pracy: *Problem, zasada, postępowanie* autor podsumowuje całość zagadnień dotychczas omówionych, w kontekście problematyki Zasady - Absolutu. Najbardziej ukazuje preferencje filozoficzne E. Bertiego i jego oryginalnej interpretacji metafizyki Arystotelesa. Dlatego stosownie wydaje się jej szczegółowe przedstawienie, wraz z pewnymi uwagami krytycznymi.

I tak, w rozdziale 1 włoski filozof wykazuje, że naczelnym problemem, który ujawnia się w doświadczeniu, jest problem stawania się. Stawanie się jest niezaprzeczone - twierdzi Berti, powołując się na Stagirytę, nawet jeśli jest wyłącznie mniemaniem lub fantazją (s. 81-82). Stawanie się zawiera cechę nowości i dlatego jest zawsze okazją do zdziwienia się lub zdumienia. Nowość jako „różnica między wcześniej i później, między stanem rzeczy przed zmianą i stanem, który wytwarza się w jej wyniku”, wprowadza rytm

czasu, „który jest prawdziwym transcendentálním warunkiem doświadczenia, ujętego we wszystkich formach” (s. 84). Stawanie się nie tłumaczy się samo przez się, ale odsyła do czegoś wykraczającego poza nie, do czegoś absolutnego. Koncepcja stawania się jako absolutu, głosząca, że każdy stan następny zawarty jest w poprzednim, zaprzecza bowiem pośrednio samemu stawaniu się, co wykazuje Arystotelesowa teoria aktu i możliwości (s. 84-86).

W r. 2 autor omawia elementy składające się na doświadczenie, również nacechowane zmiennością, czyli „stawaniem się”. Doświadczenie bowiem, obejmuje nie tylko cały proces poznawczy, ale także uczuciowy, praktyczny i estetyczny. Angażuje wszystkie władze zmysłowe człowieka. Obejmuje zdarzenia minione i obecne. Dotyczy wszystkiego, co leży w zasięgu postrzegania przez danego człowieka, a więc ujmuje to wszystko jako pewną całość, zarazem jednak chwyta postrzeganą rzeczywistość w różnych aspektach, w wielości i różnorodności (s. 87-88). Doświadczenie jako takie, to właściwie wiele wspomnień tego samego przedmiotu, powstaje bowiem, jak twierdził Arystoteles, pod wpływem wielu utrwalonych w pamięci postrzeżeń. W tym sensie, jest ono „pewną formą organizacji tego, co się postrzegło”, „niepełną, stopniową, otwartą na dalsze jednoczenie”, ale będącą już uchwyceniem jakiejś jedności. Jest ono „także i przede wszystkim poszukiwaniem dalszej jedności, pełnej organizacji i przez fakt, że jest poszukiwaniem, jest problematycznością, czyli pytaniem” (s. 89). Jest poznaniem faktycznym (gr. *to orton*), domagającym się podania racji uzasadniającej, a przeto, jako doświadczenie konkretnych jednostek pozostaje związane ściśle z wypracowaniem uniwersalnego pojęcia, które nie jest niczym innym jak wspólnym aspektem, obecnym w wielu indywiduach, formą, która staje się podstawą do wypracowania pojęcia ujmującego istotę rzeczy. Doświadczenie jest więc „potencjalnością pojęcia”, która skłania rozumny podmiot ludzki do poszukiwań pojęcia (s. 89-90).

Arystotelesowe pojęcie nie jest bowiem, zdaniem Bertiego, strukturą skończoną, ostateczną, zupełną, wyczerpującą własny przedmiot. Jest składnikiem całego procesu kolejnych „poznaj, polegających na ustaleniu relacji między danym przedmiotem i pozostałymi przedmiotami składającymi się na doświadczenie”. Jest także czymś na kształt kantowskich „idei rozumu”, które posiadają wartość regulatywną, ale nie konstytutywną wobec poznania. Dąży „do ostatecznej jedności, nigdy nie mogąc jej osiągnąć” (s. 91). I właśnie, w interpretacji E. Bertiego, Arystotelesowa metafizyka wyrasta z hermeneutyki, w myśl której „poznawać” jest tym samym, co „interpretować, szukać sensu i nadawać sens”, który „nigdy jednak nie jest ostateczny”. Interpretacja zaś nigdy nie daje ostatecznej pewności, łącząc się zawsze z wątpliwością i ciągłym poszukiwaniem (s. 92). To ciągłe i nie kończące się poszukiwanie wyjaśnienia, konstytuuje zresztą, zdaniem autora, każdą nau-

kę rozumianą przede wszystkim jako poszukiwanie przyczyn. A przyczynę, określa Berti, za Th. Kuhnem, jako „wyjaśnienie we wszelkich możliwych znaczeniach, w których można coś wyjaśnić” (s.92). Poznanie przyczyny - wyjaśnienia zachodzi zaś czworako: a) w postaci odkrycia warunków materialnych umożliwiających lub wywołujących dane zjawisko; b) odkrycia struktury, np. formuły chemicznej lub kodu genetycznego; c) odkrycia sprawcy jakiegoś stanu rzeczy; d) znalezienia motywu działania sprawcy. Poszukiwanie przyczyn jest elementem wyodrębniającym poznanie naukowe od nienaukowego, ale poznanie „pierwszych przyczyn” wyróżnia metafizykę (s. 93-94).

W tym miejscu należy jednak zaznaczyć, iż utożsamienie, jakiego dokonuje Berti, przyczyn z wyjaśnieniem, sugeruje raczej sytuowanie się ich w porządku myślnym, a nie rzeczywistym, wobec czego przyczynom przypisać trzeba by wartość jedynie regulatywną, porządkującą nasze pojmowanie treści doświadczenia, za którym nie musi stać coś, co od niego jest niezależne. Przyczyny, przy takim opisie, wydają się zatem bardziej kategoriami *a priori* niż czymś realnym. Czy można więc uznać w tym punkcie interpretację Bertiego za wierną intencji Arystotelesa?

Zresztą, jak autor twierdzi w r. 3, filozofia to nie tyle refleksja nad doświadczeniem, co samo doświadczenie, przeżywane świadomie, rozumiejąco. Tak samo, jak każde doświadczenie, jest ona problematyczna, co potwierdzają zarówno jej dzieje, jak i struktura. Filozofia, metafizyka utożsamia się więc tutaj z tym, co badane. W ten sposób zaciera się u Bertiego różnica między myślą o bycie a samym bytem (s. 95). Tak rozumianej filozofii przeciwstawia on postawę „inicjacji”, czyli postawę „dogmatyczną”, „charakteryzującą tych, którzy uważają, że posiadli prawdę i wymagają od innych jedynie «wysłuchania się» w ich słowa, które oczywiście utożsamiają z głosem prawdy, czyli «bytu», a więc samego Boga” (s. 97).

Charakteryzując dalej filozofię E. Berti przytacza zdanie Marino Gentile, że filozofia jest „pytaniem o wszystko, które jest w całości pytaniem”. Przez „pytanie o wszystko” rozumieć należy, „że filozofia podważa wszystko”, a przez formułę, iż „jest w całości pytaniem” - że „jest tylko pytaniem, [...] czystym pytaniem, które nie zawiera w sobie żadnej wcześniej ustalonej odpowiedzi”, dlatego filozofia „jest absolutnym krytycyzmem” (s. 98). Posiada ona nie tyle walor dostarczania jakichś ostatecznych, choćby nielicznych, ustaleń, ile terapeutyczny: ujawniania, w jak największym stopniu, przyjmowanych świadomie, bądź nieświadomie, ludzkich „przesądów”, co zresztą nie musi prowadzić do pozbycia się ich, lecz do podważenia ich, które „pozwala przekonać się, czy zasługują na to, by je zachować, czy odrzucić” (s.98). - Powstają jednak pytania o kryterium zachowania lub odrzucenia poszczególnych przesądów. Czy kryterium tym są prawda, dobro, piękno? Czy któreś z nich może w ogóle cechować przesąd?

Filozofia okazuje się przeto „problematyzacja totalną, która podważa wszystko: rzeczywistość, życie, historię, przedmioty, sam podmiot, a nawet zasady, które warunkują jakikolwiek dyskurs, jak zasada niesprzeczności, a zatem ostatecznie podważa samą siebie. Cechą charakteryzującą filozofię, bardziej niż jakąkolwiek inną formę wiedzy, jest wątpliwość w sobie, we własną prawomocność, wartość, a nawet we własne istnienie. Właśnie za pośrednictwem totalnej problematyzacji ujawnia się pewność, czyli to, co nazwano „nieproblematyzowalnością problematyzacyjną” (s. 99). Pewna jest tylko problematyzacja, ona nie podlega wątpliwości.

W rozdziale 4 autor stopniowo wprowadza czytelnika w zagadnienie Absolutu - Zasady. Punktem wyjścia jest tutaj teza: „Problematyzacja doświadczenia pociąga za sobą bezpośrednio transcendencję Zasady, czyli konieczność, by adekwatna odpowiedź na pytanie, którym jest samo doświadczenie, była transcendentna wobec tegoż doświadczenia” (s. 99). Jak zaznacza Berti, teza ta stanowi wniosek - konieczny wynik refutacji, „tj. refutacji próby absolutyzacji doświadczenia”. Refutacja ta przebiega następująco: gdyby doświadczenie było „absolutne, czyli samowystarczalne, niezależne od Zasady, nie byłoby problematyczne, nie wymagałoby wyjaśnienia, byłoby doskonale racjonalne, czyli charakteryzowałoby się racjonalnością urzeczywistnioną, całkowicie zaktualizowaną, spełnioną, tj. konieczną, kompletną i doskonałą. Absolutyzowanie problemu jest operacją sprzeczną, ponieważ absolutny problem jest sprzecznością” (s. 100). - Czy to jednak dowodzi istnienia Zasady? Wydaje się, że nie, bo choć Zasada jest absolutna, jej poznanie pozostaje problematyczne.

Przechodząc to pozytywne określenie, czym jest Zasada, E. Berti stwierdza, że zarówno „Bontadini, jak i Marino Gentile, zrozumieli, że z aktu myśli nie można wyjść [...], głosząc tożsamość aktu myśli z jednością doświadczenia, rozumianą jako doświadczenie całościowe. [...] Natomiast [...] mogli utrzymać zarówno nieprzekraczalność aktu, jak i jego problematyzację, właśnie dzięki twierdzeniu o transcendencji metafizycznej Zasady” (s. 100). A zatem, całościowe doświadczenie, obejmujące to, co doświadczane, akt doświadczenia i podmiot doświadczający, utożsamione zostaje z aktem myśli. Wobec tego również Zasada, jak to jest w systemie Hegla, winna sytuować się w porządku myślnym. - Czy może więc uzasadniać istnienie porządku realnego? - chociaż w opisie E. Bertiego, owa „Zasada transcenduje poza doświadczenie, należy ją tedy określić mianem metafizycznej, jednakże to ona transcenduje doświadczenie, nie zaś my, którzy pojmując jej konieczność, nigdy jej nie doświadczamy” (s. 101) i jest „jedyną zasadą zdolną wyjaśnić całość tego, co rzeczywiste” (s. 101).

Uzasadniając istnienie transcendentnej Zasady, E. Berti konstruuje nadto argument na kształt *ratio Anselmi*: „jeśli przez Absolut rozumie się to, co

nie zależy od czegoś innego, czyli coś, co jest doskonale samowystarczalne, taki Absolut nie może nie istnieć. Cokolwiek by nie istniało - a że coś istnieje, jest rzeczą niezaprzeczną, bowiem nawet negacja doświadczenia stanowiłaby już doświadczenie - albo jest rzeczy wistością niezależną, czyli w pełni samowystarczalną, a zatem jest Absolutem, albo jest rzeczywistością zależną od czegoś innego, a wówczas coś innego byłoby Absolutem. W każdym razie Absolut istnieje. [...] Zresztą, jeśli - jak widzieliśmy - negacja transcendencji Zasady prowadzi do absolutyzacji doświadczenia, prowadzi ona również do istnienia Absolutu, ale Absolutu immanentnego w stosunku do doświadczenia” (s. 101). - Wydaje się jednak, że ani ten, ani poprzedni argument ze s. 100, nie dowodzą istnienia Absolutu - Zasady.

Także niepoprawne wydaje się ukazanie stosunku Absolutu do doświadczenia, częściowo nawiązujące do filozofii chrześcijańskiej, iż Absolut „nie zależy od niczego i może bytować bez niczego innego”, a „doświadczenie całkowicie zależy od Absolutu” i „nie dodaje do niego nic, co nie pochodziłoby od niego samego. Relacja [zaś - przypis mój] transcendencji Absolutu do doświadczenia oraz całkowitej zależności doświadczenia wobec Absolutu jest równoznaczna z relacją stworzenia [...], która jest zależnością [doświadczenia od Absolutu - przypis mój] w istocie i w istnieniu, w bycie i w stawaniu się, a nawet w samym utrzymywaniu się w bycie” (s. 103). Po pierwsze, utożsamia się tu transcendencję i immanencję Absolutu, brane łącznie, z aktem stwórczym. Po drugie, utożsamia się ten akt z podtrzymywaniem w bycie (*mantenersi in essere*). Po trzecie, nawiązuje się do zagadnienia relacji (realnej) stworzeń do Absolutu - Boga - Stwórcy, a to nie to samo, co zagadnienie relacji (myślnej) Stwórcy do rzeczy przez Niego stworzonych. Po czwarte, w wypowiedzi E. Bertiego brakuje wyraźnego oddzielenia teorii obcej, do której nawiązuje, a z którą nie w całości się zgadza, od własnej. To sugeruje, jakoby w swej koncepcji metafizyki utożsamiał Absolut z Bogiem stwarzającym byty przygodne, kiedy pisze: „W rzeczywistości pojęcie stworzenia, choć odkryła je nie filozofia, jest niezbędne do uzasadnienia czystej metafizyki transcendencji. Nie należy rozumieć tego pojęcia jako skutku podjętej w pewnym momencie przez Boga decyzji, której konsekwencją byłaby przemiana jego istoty. Tym samym nie należy stworzenia rozumieć jako aktu, który miał miejsce w czasie, ponieważ Bóg jest całkowicie transcendentny wobec czasu [...]. Pojęcie stworzenia implikuje jednak wolność [...]. Wolność zakłada dalej wolę, a zatem inteligencję, czyli osobowość, a zatem Zasada stwórcza nie może nie być jednocześnie Zasadą osobową. Z tego powodu wprowadziwszy pojęcie *creatio* Zasada może być określona jako Bóg, w tradycyjnym ujęciu tego terminu” (s. 104). A jednak nie sposób ustalić dokładnie, co oznaczają słowa, że „Zasada może być ok-

reślona jako Bóg”. Skoro E. Berti używa terminu „może”, to wyklucza „musi”. Czemu zatem łączy owo „tradycyjne ujęcie” z własną koncepcją Zasady?

Cechy Zasady to tytuł rozdziału 5, w którym autor czyni liczne odwołania do tradycji filozoficzno-teologicznej. Nawiązuje m. in. do Parmenidesowej ontologii, „niepisanej” koncepcji najwyższych zasad Platona, poglądów Filona z Aleksandrii, fragmentu *Księgi Wyjścia* (3,14) i wreszcie do XII księgi *Metafizyki* Arystotelesa (s. 106-109). Wszystko to potrzebne mu jest, aby wykazać, że starożytni filozofowie greccy wypracowali pojęcie „Boga-Inteligencji” wykorzystane przez pierwszych chrześcijan w celu inkulturacji wiary. Pojęcie to jednak - zaskakująco konkluduje autor - „naturalnie, nie ma nic wspólnego z właściwymi treściami wiary, w szczególności chrześcijańskiej” (s. 110).

Uzyskane w tej części wnioski E. Berti sumuje w rozdziale 6, gdzie przedstawia filozofię, a w szczególności metafizykę jako „drogę”, „szlak”, „metodę” (s. 111), „dyskurs” (s. 113), „dialog” (s. 114), który Jak każdy inny ludzki dyskurs, jako przynależny doświadczeniu, jest dyskursem w sposób nieunikniony historycznym, czyli nie tylko nie ostatecznym, ale otwartym zawsze na nowe sformułowania” (s. 115).

3. Zakończenie. Uważna lektura *Wprowadzenia do metafizyki* potwierdza, iż zostało one napisane w sposób niezwykle inteligentny i tym samym zmusza odbiorcę do pogłębionej refleksji, nie tylko nad prezentowanymi tam treściami, ale i nad formą rozumowania E. Bertiego. Wielu interesujących spostrzeżeń na temat dziejów metafizyki i jej krytyki dostarcza część I publikacji, chociaż nie wydaje się, by można było zgodzić się np. z przedstawionym przez E. Bertiego rozumieniem metafizyki scholastycznej, gdy stwierdza on, że jej przedmiotem był „byt wspólny” (*ens commune*), czy z typologią metafizyki.

Wprowadzenie ma także istotne braki: 1) Dostrzega się w nim pewną niesystematyczność prowadzonych wywodów, ich przerywanie i po pewnym czasie zaskakujący czytelnika powrót do kwestii omawianych kilka lub kilkanaście stron wcześniej. 2) Filozofia jest tu pojmowana przede wszystkim jako metoda, a tę autor czerpie bezpośrednio z hermeneutyki, a nie z tekstów Stagiryty. 3) W przeglądzie zagadnień metafizyki, jakie przedstawione zostały w części II, niektóre z nich - np. teoria aktu i możliwości lub teoria czterech przyczyn, zostały zmarginalizowane. 4) Autor niejednokrotnie sugeruje czytelnikowi pewne skojarzenia, a następnie traktuje głoszone twierdzenie jako uznaną tezę. Ma to miejsce np. w przypadku afirmacji istnienia Zasady, a następnie utożsamienia tejże Zasady z osobowo pojmowanym Bogiem. Najczęściej postępowanie takie znajduje zastosowanie w części III.

Publikacja *Wprowadzenia* jest wszakże wydarzeniem pozytywnym dla rozwoju filozofii w Polsce. Przede wszystkim dlatego, że zmusza do ponow-

nego przemyślenia i przedyskutowania problematyki Arystotelesowej filozofii bytu, a także jej roli we współczesnej kulturze umysłowej. Ponadto, ukazanie się książki w znanym wydawnictwie daje nadzieję, że trafi ona do szerokiego grona czytelników. Co prawda bowiem w ostatnich latach filozofia i metafizyka klasyczna, także ta rozwijana w obszarze włoskim (np. tłumaczenia monografii i artykułów takich autorytetów jak Giovanni Reale, czy Vittorio Possenti), zaczęła zdobywać sobie w Polsce uznanie, ale nadal jest u nas mało znana. Sam termin „filozofia klasyczna” bywa zaś odrzuca-ny lub automatycznie utożsamiany z „klasyczną filozofią niemiecką”. Nie mniejsze opory napotyka tłumaczenie, że model filozofowania, wypracowany przez starożytnych Greków, jest nadal aktualny i *de facto* należy do nurtów myśli współczesnej. Praca E. Bertiego dostarcza zaś przykładu, że można go dziś owocnie rozwijać.