



ENRICO BERTI

Dzisiejsze znaczenie filozofii Arystotelesa

The Contemporary Relevance of Aristotle's Philosophy

ABSTRACT: The article is an extensive review on the presence of Aristotelian inspirations in 20th century philosophical thought. The fact is that Aristotle's texts has been carefully read by thinkers belonging to different traditions, e.g. the hermeneutic and the analytical ones. The relevance of the Aristotle doctrines is remarkable also in philosophical debates such as the so called *Mind-body problem*, or bioethical discussion, and even in the works of prominent biologists, economists, etc.

KEYWORDS: Aristotle • hermeneutics • analytic philosophy • mind-body problem • biology

Mając na celu przedstawienie dzisiejszego znaczenia filozofii Arystotelesa, chciałbym zwrócić uwagę na obecność, nie tylko w historii filozofii, ale w ogóle w historii kultury (naukowej, literackiej), a nawet w języku potocznym, określeń, pojęć, definicji, rozróżnień i powiązań, które wywodzą się z prac Arystotelesa i które tworzą dorobek myśli oraz kultury zapewne unikalny w skali całej zachodniej cywilizacji (nie mam kompetencji, aby rozważać wschodnią cywilizację, chociaż na przykład w Chinach obecność Arystotelesa sięga wieku XVII¹).

Zastanówmy się nad krótkim traktatem, od którego rozpoczyna się *corpus aristotelicum*, a więc nad *Kategoriemi*. Wielu spośród najważniejszych zachodnich filozofów, przykładowo Kant i Hegel, opracowało własne doktryny kategorii. Z tego powodu w połowie dziewiętnastego wieku F.A. Trendelenburg mógł napisać *Geschichte der Kategorienlehre*², a w wieku dwudziestym G. Ryle, w słynnym artykule zatytułowanym *Categories*, wyjaśniał, czym są „pomyłki kategorialne”, czyli przypisanie podmiotom danej kategorii w sensie Arystotelesowskim predykatów, które są właściwe innej

¹ R. Wardy, *Aristotle in China. Language, Categories and Translation*, Cambridge 2000.

² F.A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, t. 1–2, Berlin 1846.

kategorii, jak np. w zdaniu „Niedziela jest w łóżku”³. Gdy W. van Orman Quine, w słynnym artykule *O tym, co istnieje* (1953), zainicjował jedno z ulubionych zajęć dwudziestowiecznej filozofii analitycznej, tzn. sporządzanie katalogu wszystkich istniejących przedmiotów, z miejsca stało się jasne, że należy koniecznie przydzielić różne przedmioty do typów, klas, lub „kategorii”, ze względu na niemożliwość wliczenia do tego samego zbioru, np. grupy obiektów mieszczących się w pokoju, takich jak osoby, stoły i krzesła, przedmiotów takich jak kolory, dźwięki, myśli i emocje⁴. W związku z tym na początku dwudziestego pierwszego wieku niektórzy z najważniejszych współczesnych filozofów (Vuillemin, Bouveresse, Hacking, Granger, Searle) opublikowali zbiór esejów, z których każdy poświęcony był jednej z dziesięciu Arystotelesowskich kategorii, aby w ten sposób pokazać ich aktualność i użyteczność⁵. Jonathan Lowe, jeden z najbardziej znanych angielskich filozofów, zaproponował niedawno nową ontologię, w ramach której dziesięć Arystotelesowskich kategorii redukuje się do czterech, ale te cztery otrzymuje się poprzez kombinację dwóch kryteriów naświetlonych przez Arystotelesa w drugim rozdziale *Kategorii*, tzn. różnicy między substancjami (przedmiotami) i przypadłościami (atrybuty i modusy) oraz różnicy między substancjami pierwotnymi (obiekty indywidualne) i substancjami drugorzędnymi (gatunki)⁶.

To ostanie rozróżnienie, jakkolwiek odrzucane, a czasem jakby wyśmiewane przez nowożytną filozofię – spójrzmy na Hume’owską krytykę idei substancji oraz rozprawę Cassirera na temat zastąpienia substancji przez funkcję w nowożytnej nauce – było podstawą pierwszych zastrzeżeń skierowanych pod adresem Hegla mniej więcej w połowie dziewiętnastego wieku przez bez wątpienia nie-arystotelesowskich filozofów, takich jak Feuerbach, Marks oraz Kierkegaard. Feuerbach oskarżał Hegla o odwrócenie relacji orzekającej poprzez umieszczenie orzeczenia (myśli) na miejscu podmiotu (człowieka); Marks we wczesnym tekście *Krytyka heglowskiej filozofii prawa* wysunął takie same zastrzeżenia pod adresem relacji łączącej państwo i społeczeństwo obywatelskie, posługując się Arystotelesowskim terminem *hypokeimenon*, pisany greckimi literami, aby wskazać podmiot; zaś Kierkegaard, podkreślając wagę jednostkowo-

³ Zarówno tu, jak i w przypadku innych cytatów, odnoszę się do mojej książki *Arystoteles w XX w.*, Warszawa 2015 (przeł. A. Dudzińska-Facca, D. Facca).

⁴ Por. E. Berti, *Sono ancora utili oggi le categorie di Aristotele?*, „Rivista di estetica”, nr 39, 2008, s. 57–72.

⁵ J. Benoist et al., *Quelle philosophie pour le XXI siècle? L’Organon du nouveau siècle*, Paris 2001.

⁶ E.J. Lowe, *The Four-Category Ontology*, Oxford 2006.

ści, odnosił się wyraźnie do „pierwszej substancji” z Arystotelesowskich *Kategorii*⁷. Co więcej, Arystotelesowskie pojęcie „substancji” wskazał ostatnio jako szczególne kryterium pozwalające rozpoznać identyczność przedmiotów, a w związku z tym również osób, w zmiennych warunkach czasoprzestrzennych, w których się one znajdują, oksfordzki filozof David Wiggins – spełniając tym samym klasyczny wymóg analitycznej filozofii „nie ma bytu bez identyczności”⁸.

Druga rozprawa *Organonu* to *De interpretatione*. Znajduje się tam rozróżnienie między zdaniem orzekającym i zdaniem takiego rodzaju, który Austin określiłby mianem performatywów, jak np. modlitwa lub rozkaz; znaleźć tam też można słynny kwadrat przeciwieństw, w ramach którego rozróżnia się zdania afirmujące i przeczące, partykularne i uniwersalne, przeciwstawne i sprzeczne, przy doprecyzowaniu, że zdania przeciwstawne nie mogą być jednocześnie prawdziwe, lecz mogą być jednocześnie fałszywe, podczas gdy sprzeczne nie mogą być ani jednocześnie prawdziwe ani fałszywe i z konieczności jedno z nich jest prawdziwe, a drugie fałszywe. Wydaje mi się, że te zasady nie były kwestionowane przez nikogo, wyjąwszy tych, co odrzucają prawo niesprzeczności lub prawo wyłączonego środka, niemniej jednak takie osoby spotyka się naprawdę rzadko. Z drugiej strony, były one przywoływane np. przez Trendelenburga, a ostatnio przez Poppera, w celu ukazania, że przeciwieństwa stosowane w Heglowskiej dialektyce nie są prawdziwymi logicznymi sprzecznościami, ale realnymi przeciwieństwami, takimi jak przeciwstawności lub przeciwieństwa korelatywne⁹. Tak zwane „prawa logiki”, to znaczy prawo niesprzeczności i prawo wyłączonego środka, sformułowane przez Arystotelesa, zostały odrzucone kolejno przez parakonsyistentne logiki, a potem przez logikę opartą na intuicjonistycznej matematyce Brouwera, ale w obydwu przypadkach miało to miejsce w odniesieniu do bardzo szczególnych obszarów, takich jak przypadki graniczne, sytuacje przeniesienia, paradoksy, albo nieskończone całości¹⁰. Niemniej parakonsyistentne logiki, w szczególności „dialektizm” Grahama Priesta, w przypadku którego dwa przeciwstawne zdania mogą być zarazem prawdziwe, nie są w stanie wyjaśnić, dlaczego prawa te muszą

⁷ Dokumentację tego odkrycia można znaleźć w: E. Berti, *Aristote dans les premieres critiques de la philosophie hegelienne chez Feuerbach, Marx et Kierkegaard*, [w:] *Aristote au XIX siècle*, ed. D. Thouard, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, s. 23–35.

⁸ D. Wiggins, *Sameness and Substance renewed*, Cambridge 2001.

⁹ F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Berlin 1878 (1840); K.R. Popper, *Druga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1999.

¹⁰ W tym wypadku również muszę powołać się na własną książkę *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo, L' epos, 1987.

być przestrzegane we wszystkich innych przypadkach, których jest stanowcza większość¹¹.

Nie będę rozważał teorii sylogizmu przedstawionej w *Analitykach pierwszych* oraz *Analitykach wtórych*, będącej jedną z największych zasług Arystotelesa – sylogizm, jakkolwiek wykpiwany, posiada wartość logiczną, jakiej nikt nie mógł kwestionować – teoria ta została nakreślona raz jeszcze przez dwudziestowieczną logikę, np. przez Jana Łukasiewicza, pokazującego, jak można wyrazić sylogizm za pomocą logiki formalnej¹². Nie będę też rozważał teorii refutacji, sformułowanej przez Arystotelesa w *Topikach*, bowiem Popper uczynił z refutacji, tzn. falsyfikacjonizmu, główną metodę nauki¹³. Zostawię również teorię sofizmatów, przedstawioną przez Arystotelesa w *O dowodach sofistycznych*, która przez ekspertów na polu współczesnej logiki¹⁴ została uznana za niezrównany wzór. Zagadnienia te wymagałyby więcej technicznych badań.

Jeśli przyjrzymy się najważniejszej doktrynie zaprezentowanej przez Arystotelesa w *Fizyce*, głoszącej, że wszystkie ciała znajdujące się w ruchu są złożone z materii i formy (słynny „hylemorfizm”) i postaramy się zrozumieć jej najprawdziwsze znaczenie, bez redukcji materii do *substratum obscurum* albo formy do „tajemnej własności”, jak uważało wielu nowożytnych filozofów, będziemy w stanie dostrzec, że wskazuje ona drogę badawczą, którą podążyły wszystkie nowożytne nauki, od fizyki po chemię i biologię. W gruncie rzeczy bowiem, gdy fizyka i chemia redukują ciała do pierwiastków, pierwiastki do molekuł i atomów, atomy do części subatomowych, to czego one innego poszukują, jak nie tego właśnie, co Arystoteles nazywał „przyczyną materialną” – tego, z czego ciała się składają? Dziś naukowcy nieustannie mówią o materii i antimaterii, o „ciemnej materii”, o „czarnych dziurach”, aby wskazać na ostatnie składniki ciał, czyli to, co Arystoteles nazywał „pierwszą materią”.

Wydaje się, że forma nie miała tyle szczęścia co materia, być może dlatego, że nie ma naukowca, który odrzucałby istnienie materii – postępowali tak jedynie idealiści, ale oni są filozofami, a nie naukowcami – tymczasem istnienie formy odrzucić jest znacznie łatwiej. Czym jednak są *formulae* używane przez fizyków i chemików? *Formula* oznacza po łacinie „małą

¹¹ Na temat „dialektizmu” odbyła się konferencja na Uniwersytecie Technicznym w Berlinie, w czerwcu 2011 r., na której sam Priest był obecny. Sprawozdanie zostało sporządzone przez E. Ficara: *Contradictions*, Berlin–New York 2014.

¹² J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford 1957.

¹³ K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas Warszawa 2002.

¹⁴ C.L Hamblin, *Fallacies*, London 1970.

formę”, bowiem *formula* wskazuje, w jaki sposób materia się zachowuje i jak jest zbudowana. Przykładowo, chemiczna *formula* wody, H_2O , oznacza, że cząsteczkę tę, a więc najmniejszą ilość tej substancji, tworzą dwa atomy wodoru i jeden atomu tlenu. Jej elementy materialne to zatem te trzy atomy i nic więcej. Wzór H_2O nie jest kolejnym elementem, co znaczy, że nie jest materia, lecz gdyby nie istniał, a więc gdyby te trzy atomy nie były połączone w tej właśnie proporcji, nie byłoby wody. *Formula* ta jest tym, co Arystoteles nazywał formą, albo formalną przyczyną wody. Fizycy stosują równania, które wyrażają relacje między masą, energią, przestrzenią, czasem itd.; relacje te wyrażają terminami algebraicznymi, czyli w liczbach. Zauważmy zatem, że pierwszy wymieniony przez Arystotelesa w *Fizyce* II, 3 przykład formy to liczba, czyli relacja między dwoma wielkościami. Poza tym, jak mówi Kenny, „doktryna materii i formy to filozoficzne ujęcie niektórych pojęć stosowanych przez nas w codziennych opisach lub działaniach na substancjach materialnych”¹⁵.

Przyjrzyjmy się jednak tej części fizyki, która dla Arystotelesa była najbardziej interesująca, a zatem nauce o istotach żywych, którą my nazywamy biologią. Mając ją na względzie należy pamiętać, że największy nowożytny biolog, Karol Darwin, autor teorii ewolucji gatunków, przeczytawszy angielską wersję *De partibus animalium* Arystotelesa, napisał list do tłumacza dzieła, Williama Ogle’a, zwracając się do niego następującymi słowami: „Linneusz i Cuvier byli moimi bogami, jakkolwiek na bardzo różne sposoby, a jednak obaj są ledwie uczniakami w porównaniu ze starym Arystotelesem”¹⁶. Z kolei Max Delbrück, uhonorowany w 1969 roku Noblem w dziedzinie medycyny, napisał, że gdyby możliwe było przyznanie tego wyróżnienia ku pamięci, to powinien je otrzymać Arystoteles za odkrycie niejawnej zasady DNA, kwasu zawartego w jądrze komórek wszystkich żywych organizmów. Tym składnikiem, zdaniem Delbrücka, jest właśnie forma, która zachowuje się jak „program” lub „plan rozwoju”, kierując embrionem od jego poczęcia aż do w pełni rozwiniętego dojrzałego osobnika rośliny czy zwierzęcia¹⁷. Rzeczywiście w *De generatione animalium* Arystoteles wyjaśnia zwierzęcą reprodukcję mówiąc, że rodzic męski przekazuje materii dostarczonej przez żeńskiego rodzica serię impulsów, które nadają owej materii ustaloną formę. Następnie owa forma determinuje kolejne ukształtowania różnych organów aż do realizacji całego organizmu (proces ten został nazwany przez arystotelika Williama Harveya, odkrywcę

¹⁵ A. Kenny, *Essays in the Aristotelian Tradition*, Oxford 2001, s. 3.

¹⁶ A. Gotthelf, *Darwin on Aristotle*, „Journal of the History of Biology”, 32, 1999, s. 3–30.

¹⁷ M. Delbrück, *Aristotle-totle-totle*, [w:] *Of Microbes and Life*, red. J. Monod, E. Borek, New York 1971, s. 50–55.

krążenia krwi, „epigenezą”). W odniesieniu do powyższego współczesna genetyka mówi o „informacji”, które to pojęcie oznacza właśnie przekazywanie form¹⁸.

Prócz tego hylemorfizm, zgodnie z Arystotelesowską psychologią, a więc nauką o duszy (*psyche*), będącej dla Arystotelesa formą wszystkich żywych istot: roślin, zwierząt oraz ludzi, a nie demonem wstępującym w ciało w momencie narodzin i opuszczającym je w chwili śmierci, jak wierzyli orficy i pitagorejczycy (a niekiedy również wielki Platon), jest „aktem pierwszego rodzaju”, a więc efektywną obecnością pewnej zdolności, mianowicie zdolności do życia, „ciała naturalnego potencjalnie mającego w sobie życie” (*De anima* II 1). Kiedy jeden z największych angielskich filozofów, Gilbert Ryle, redaktor *Mind*, opublikował swoją najśłynniejszą książkę, *Czym jest umysł?* (Londyn 1949), zaproponował, aby wyobrazić sobie umysł jako wiązkę „dyspozycji” lub też zdolności, a zatem milcząco nawiązywał do pojęcia duszy intelektualnej, które sformułował Arystoteles (milcząco, a więc bez cytowania). W swojej książce Ryle cytuje jedynie Kartezjusza i tylko po to, aby wykazać błędność jego twierdzeń). Jednak Ryle, tak jak i inny przedstawiciel szkoły oksfordzkiej, John L. Austin, był Arystotelikiem *incognito*, czego jednak nikt nie zauważył i niezmiennie wierzone, że jest behawiorystą¹⁹. Gdyby pamiętano o tej książce, prawdopodobnie tak zwany „problem ciała i umysłu”, który zrodził tyle nieszczęść w związku z rozwojem neuronauk, nauk kognitywnych i współczesnej filozofii umysłu – nigdy nie zostałby sformułowany. Taka jest przynajmniej opinia dwóch powszechnie znanych przedstawicieli amerykańskiej filozofii analitycznej, Hilarego Putnama i Marthy C. Nussbaum, którzy w odniesieniu do relacji między umysłem i ciałem zaproponowali „powrót do Arystotelesa” czy też „Arystotelesa po Wittgensteinie”²⁰.

Jednakże taka jest również opinia Anthony Kenny’ego, który mówi: „filozofia umysłu to scena, na której Arystotelesowska tradycja pozostaje najbardziej znacząca oraz żywotna. W mojej książce *Aquinas on Mind* (Routledge 1993) argumentowałem, że ujęcie ludzkiego umysłu zaproponowane przez Tomasza z Akwinu na bazie Arystotelesowskiej jest również dobrą podstawą do filozoficznego rozumienia natury umysłu, co wszystkie

¹⁸ Por. E. Berti, *Aristotele e la genetica contemporanea*, „Fenomenologia e società”, 29, 2006, s. 5–11 (reedycja w: *idem, Nuovi studi aristotelici IV*, Brescia Morcelliana, 2010, s. 437–443).

¹⁹ Książka Austina została przetłumaczona na język włoski pod tytułem *Lo spirito come comportamento*, Torino 1955.

²⁰ Por. H. Putnam, *Words and Life*, Cambridge 1994, oraz mój artykuł *Aristotele e il „Mind-Body Problem”*, „Iride”, 11, 1998, s. 43–62 (przedrukowany w Berti, *Nuovi studi aristotelici, op. cit.*, s. 309–328).

inne ujęcia, z którymi spotykamy się obecnie”²¹. Mówiąc wciąż o zagadnieniu umysłu, Kenny dodaje: „fundamentalną niespójność Kartezjańskiego systemu odślonił Kant, a współcześnie Wittgenstein. Wielu z przekonanych Kantowską i Wittgensteinowską krytyką Kartezjusza zdało sobie sprawę, że najlepsza systematyczna alternatywa dla kartezjanizmu leży w tradycji Arystotelesowskiej”²². Z tego względu możemy powiedzieć, że na gruncie psychologii tradycja Arystotelesowska jest przykładem tego, jak tradycja może przekształcić się w okazję do innowacji. Kolejna słynna książka szkoły oksfordzkiej, *Intention* autorstwa Gertrud Elisabeth M. Anscombe, może być sprowadzona do Arystotelesowskiej tradycji na polu teorii działania (wybór, rozważanie, praktyczne wnioskowanie).

Heidegger, powiązawszy Brentanowską interpretację z Natorpowską, odróżnił w Arystotelesowskiej metafizyce dwie nauki: ontologię, naukę o bycie, oraz teologię, naukę o bycie najdoskonalszym. W ten sposób wprowadził do dwudziestowiecznej filozofii idee, które później stały się pospolite. Zgodnie z nimi metafizyka jest „ontoteologią”, która redukuje uniwersalne bycie do jednostkowego bytu i w ten sposób definitywnie zatracza pamięć o prawdziwym byciu²³. Chociaż Heidegger całkowicie odrzucał Arystotelesowską metafizykę, upatrując w niej zapomnienie bycia, pozostaje faktem, że metafizyka była dla niego wciąż metafizyką Arystotelesa, a zasadniczym przedmiotem filozofii było bycie, tak samo jak w Arystotelesowskiej *Metafizyce*. Pierre Aubenque, jeden z największych specjalistów w dziedzinie filozofii Arystotelesa o Heideggerowskim nastawieniu, po ogłoszeniu przed pięćdziesięciu laty porażki Arystotelesowskiej metafizyki²⁴, ostatnio wrócił do tego tematu, obwieszczać, że metafizyka „surmonte les confinements, déconstruit les enfermements, ouvre toujours de nouveau des possibilités prématurément closes dans la pensée. Elle est, pour le dire avec Kant, la respiration meme de la pensée”²⁵.

Jeśli za sprawą swojej interpretacji Arystotelesowskiej metafizyki Heidegger oddziałął na całą filozofię „kontynentalną” dwudziestego wieku, to obecność Arystotelesa na gruncie filozofii analitycznej nigdy nie była słabsza, nawet jeśli była to obecność z przeciwnym znakiem, czego dowodzą nie tylko cytowane wcześniej analizy językowe Austina i Ryle’a, ale również tak zwana „deskryptywna metafizyka” P. F. Strawsona, teoria substancji D. Wigginsa oraz *Contemporary Aristotelian Metaphysics* – tak bowiem

²¹ A. Kenny, *Essays in the Aristotelian Tradition*, op. cit., s. 9

²² *Ibidem*, s. 11.

²³ M. Heidegger, *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2010.

²⁴ P. Aubenque, *Le probleme de l’etre chez Aristote*, Paris 1962.

²⁵ *Idem*, *Faut-il deconstruire la metaphysique?*, Paris 2009, s. 76.

zatytułowany jest zbiór esejów wydanych na cześć Jonathana Lowe'a. W pozycji tej około piętnastu filozofów pochodzących w większości z północnych regionów Europy (z Anglii, Irlandii, Finlandii) oraz z Ameryki Północnej (Stany Zjednoczone oraz Kanada), z których wszyscy rygorystycznie stosują język angielski i posiadają rodowód analityczny, nie tylko przyznaje, że metafizyka jest możliwa, i otwarcie broni – jak sugeruje tytuł – metafizyki Arystotelesa, lecz – co więcej – uważa, że nie trzeba wcale brać pod uwagę krytyki wysuniętej pod jej adresem przez Kanta, Heideggera oraz filozofów „postmodernistycznych”, ani nawet zarzutów podniesionych za sprawą filozofów neopozytywistycznych, takich jak Carnap czy Ayer. Proponowana przez nich koncepcja metafizyki jest interesująca, bowiem zgodnie z nią metafizyka, omawiając znaczenia stosowanych w naukach szczegółowych terminów, poprzedza je (np. fizykę, biologię), z drugiej zaś strony podąża za nimi w tym znaczeniu, że bierze pod uwagę ich rezultaty.

Gdy zastanawiamy się dziś nad tak zwaną filozofią praktyczną, a więc kompleksem zagadnień etyczno-ekonomiczno-politycznych, nie trzeba wcale pamiętać słynnego „renesansu” (czyli „rehabilitacji” z punktu widzenia potwarców) filozofii praktycznej, który miał miejsce w Europie w drugiej połowie dwudziestego wieku, rozprzestrzeniając się później na Amerykę Północną. Rozczarowanie opinii publicznej w odniesieniu do nauk społecznych, od których wielu ludzi oczekiwało rozwiązania wszystkich problemów trapiących człowieka i społeczeństwo, stało się oczywiste w momencie odsłonięcia ich niezdolności do oceny – deklarowanej przez Maxa Webera od chwili ich narodzin – a więc nieumiejętności odróżnienia dobra od zła, sprawiedliwości od niesprawiedliwości, a w związku z tym kierowania *praxis*. Konsekwencją tej sytuacji było ponowne odkrycie tej racjonalności filozoficznej, która nie jest oparta na ideologii politycznej ani wierze religijnej, lecz jest „praktyczna”, tzn. zdolna rozwiązywać praktyczne zagadnienia, a przeto jest powrotem do dwóch filozofów, którzy kładli na nią nacisk, odpowiednio w starożytności i nowożytności, a więc do Arystotelesa i Kanta. Pierwszy był autorem zwrotu „filozofia praktyczna” (*Metafizyka*, II 1, 993b 21), które następnie rozwinął w *Etyce* i *Polityce*, podczas gdy drugi był autorem *Krytyki praktycznego rozumu* oraz etyki ufundowanej bez reszty na rozumie.

Powrót do Arystotelesa był wszakże bardziej zdecydowany niż powrót do Kanta, co zawdzięczamy przede wszystkim propozycji Hansa G. Gadamera, powrotu do filozofii praktycznej jako modelu hermeneutycznego, a także zbieżności jego filozofii i jego szkoły (R. Bubner) z filozofią Hannah Arendt i jej szkoły (E. Vollrath), ale też hegliście Joachimowi Ritterowi i jego szkole (G. Bien). Jak napisał ostatnio Franco Volpi, Gadamer zrehabilitował

phronêsis, Ritter *êthos*, natomiast Arendt *praxis*, a więc działanie komunikacyjne. Wszystkie te pojęcia nawiązują do Arystotelesa²⁶. Nawiązanie do *phronêsis* doprowadziło do ponownego odkrycia Arystotelesowskiego pojęcia cnoty (*arete*) w Ameryce, dzięki Alasdairowi MacIntyre'owi²⁷, a w Anglii, dzięki G. E. M. Anscombe, G. H. von Wrightowi i Phillippie Foot, którzy ustanowili kierunek filozofii moralnej znany dziś jako „etyka cnót”²⁸. W tym samym czasie na polu etyki doszło do rewaluacji pojęć wywodzonych od Arystotelesa, takich jak szczęście, sprawiedliwość, przyjemność, cnoty relacyjne (przyjaźń), a także, dzięki Marcie Nussbaum, do uwypuklenia niepewności kondycji ludzkiej, której postrzeżenie łączyło Arystotelesa z greckimi poetami tragicznymi²⁹.

Polityczna filozofia Arystotelesa została odzyskana w dwudziestym wieku, zarówno przez zwolenników renesansu Arystotelesowskiej filozofii praktycznej (konkretnie przez H. Arendt, Leo Straussa, Erica Vogelina) jak i przez Jacquesa Maritaina, myśliciela, który uważał siebie bardziej za tomistę niż arystotelika. Arendt była jedną z pierwszych, którzy odkryli kategorię „polityki” jako przestrzeni publicznej zarezerwowanej dla *praxis*, a więc zachowania, które nie ma na celu wytwarzania i jest złożone przede wszystkim z komunikacji; przykładem jest tu swobodna dyskusja. Z kolei Strauss i Vogelina podkreślali głównie związek między polityką i etyką, poręczony zarówno przez Arystotelesa, jak i Platona, i przeciwstawiający się autonomii polityki głoszonej przez nowożytną myśl polityczną. W arcydziele filozofii politycznej, *Człowiek i państwo* (Chicago 1951) Maritain krytykował nowożytne państwo pretendujące do samowystarczalności za sprawą suwerenności, przeciwstawiając mu inną formę organizacji politycznej, ciało polityczne, lub też „społeczeństwo polityczne”, które raz jeszcze i na większą skalę proponuje *civitas* Tomasza z Akwinu, a więc zdefiniowaną przez Arystotelesa *polis* rozumianą jako wspólnota zdolna do osiągnięcia dobra ogółu, czyli „dobrego życia” (*eu dzên*) lub spełnionego życia. Pokazując po pięćdziesięciu latach, że narodowe i suwerenne państwa nie były zdolne do zapewnienia nie tylko „dobrego bytowania”, ale również bytowania przeciętnego, a także ze względu na nieustającą konieczność budowania większych

²⁶ F. Volpi, *Heidegger und der Neoaristotelismus*, [w:] *Heidegger und Aristoteles*, red. A. Denker, G. Figal, F. Volpi, Freiburg–München 2007 (seria: „Heidegger–Jahrbuch”), s. 221–236.

²⁷ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.

²⁸ Por. M. Mangini, *Etica delle virtù: appunti di viaggio*, „Philosophical News”, 4, 2012, s. 82–94. Zagadnienia tej recenzji zostały w całości poświęcone kwestiom cnót.

²⁹ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986.

politycznych organizacji o charakterze ponadnarodowym, które będą w stanie zrealizować innymi środkami istotę *polis*, czyli dobro wspólne³⁰, współczesna historia potwierdziła słuszność teorii Maritaina, a tym samym teorii Arystotelesa.

Jednak i bardziej szczegółowe aspekty Arystotelesowskiej polityki, takie jak krytyka „nienaturalnej chrematystyki”, nakierowanej na nieskończony wzrost bogactwa oraz konieczność etycznego inspirowania polityki, zostały potwierdzone przez Amarty'ę K. Sena, jednego z najbardziej renomowanych ekonomistów dwudziestego wieku (nagrodzonego w roku 1998 Noblem w dziedzinie ekonomii), którego koncepcja podziału dóbr na podstawie „zdolności” ludzi do czerpania z nich korzyści została przez Marthę Nussbaum prawomocnie zestawiona z koncepcją Arystotelesa (co potwierdził sam Amarty'a K. Sen) i w której podział dóbr jest tym, co umożliwia szczęście, rozumiane jako pełna realizacja ludzkich zdolności³¹. Nie przypadkiem na londyńskim Metropolitan University istnieje dziś Centrum Badań Współczesnych nad Arystotelesowską Etyką i Polityką (CASEP), które zajmuje się promocją badań inspirowanych zasadami Arystotelesowskimi, takimi jak teleologiczna koncepcja ludzkiego dobra i ludzkich zdolności, etyka cnoty oraz polityka dobra wspólnego. Jest to kolejny przykład tego, że Arystotelesowska tradycja może stać się okazją do innowacji. ∞

Z języka angielskiego przełożył *T. Gołaszewski*

ENRICO BERTI – emerytowany profesor Uniwersytetu Padewskiego, znany na całym świecie i ceniony badacz Arystotelesa oraz recepcji jego myśli w tradycji europejskiej. Członek licznych włoskich i międzynarodowych organizacji filozoficznych. W roku 2017 opublikował włoski przekład *Metafizyki* Arystotelesa.

ENRICO BERTI – professor emeritus of the University of Padova. He is internationally known for his studies on Aristotle and the reception of Aristotle's thought in the European philosophical tradition. Member of several Italian and international philosophical organizations. In 2017 he published an Italian translation of Aristotle's *Metaphysics*.

³⁰ Por. E. Berti, *Soggetti di responsabilità. Questioni di filosofia pratica*, Reggio Emilia, Diabasis, 1993.

³¹ M. C. Nussbaum, *Nature, Function, and Capability: Aristotle and Political Distribution*, [w:] *Aristoteles' „Politik”*. *Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, red. G. Patzig, Göttingen 1990, s. 152–186.