



DANIEL ROLAND SOBOTA

## *Gigantomachia peri tes ousias* *Czytając Arystotelesa w XX wieku*

*Gigantomachia peri tes ousias. Reading of Aristotle in XX century*

**ABSTRACT:** The subject of the discussion is the content of Enrico Berti's book *Aristotle in the twentieth century*. The article presents its main theses and points at the problems and philosophical position assumed by the author. In the next step, it subjects them to the critical deconstruction, relating it to the subject of metaphysics as such, i.e., pure questionness. Regarding the questionness as a principle of being and cognition, Berti's so called classical metaphysics is opposed to the metaphysics of question, represented by Heidegger.

**KEYWORDS:** E. Berti • Aristotle • classical metaphysics • Heidegger • questionness

Wydana pod koniec 2015 roku książka *Arystoteles w XX wieku* jest drugą przetłumaczoną na język polski pracą wybitnego włoskiego historyka filozofii Enrico Bertiego (ur. 1935)<sup>1</sup>. Niecałe 15 lat wcześniej w tym samym wydawnictwie IFiS PAN zostało opublikowane jego niewielkie *Wprowadzenie do metafizyki*<sup>2</sup>. Obie prace wyszły spod translatorskiej ręki Anny Dudzińskiej-Facca i Danilo Facca, którzy zadbali o to, aby jasność i głębia wywodu oraz stylistyczna lekkość oryginału znalazły swój wyraz w przekładzie. Wydaje się, że przynajmniej z dwóch powodów – z racji filozoficzno-historycznej i filozoficzno-systematycznej – najbardziej zasadna wydaje się równoległa lektura obu tych prac. Po pierwsze, zostały one opublikowane w oryginale mniej więcej w tym samym czasie (1992: pierwsze wydanie, 2008: drugie wydanie; 1993), z czego wynika, że prace nad nimi Berti prowadził simultanicznie; prawdopodobnie więc wywodzą

<sup>1</sup> E. Berti, *Arystoteles w XX wieku*, przeł. A. Dudzińska-Facca i D. Facca, Warszawa 2015, ss. 290.

<sup>2</sup> *Idem*, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. D. Facca, Warszawa 2002, s. 128. W roku 2016 opublikowano w Polsce jeszcze jedną pracę Bertiego, tym razem o bardziej popularno-naukowym charakterze: *idem*, *Profil Arystotelesa*, przeł. M.A. Wesoly, Wyd. NWNS UAM, Poznań 2016, ss. 211.

się one z tego samego ducha i zakładają podobny światobraz filozoficzny. Po drugie, pierwsza książka, tj. *Arystoteles w XX wieku*, która ma – zgodnie z tytułem – w pierwszym rzędzie charakter filozoficzno-historyczny, kończy się tam (*Posłowie*), gdzie niejako zaczynają się rozważania drugiej książki, a więc *Wprowadzenia do metafizyki*, której głównym celem jest systematyczny zarys tzw. metafizyki klasycznej. Ponieważ projekt metafizyki klasycznej stanowi twórcze rozwinięcie koncepcji Arystotelesa – Arystotelesa czytanego przez pryzmat jego powszechnej niemal obecności w filozofii XX wieku – obie wspomniane książki wzajemnie się dopełniają, tworząc jednolitą, zwartą, jednak nie zamkniętą, historyczno-systematyczną propozycję filozoficzną.

*Arystoteles w XX wieku*, jako książka nie tyle o Arystotelesie, lecz „książka o filozofii XX wieku”, skupia się na obecności myśli Stagiryty w czterech nurtach czy też obszarach filozofii współczesnej. Są to: niemiecki neohumanizm (rozdz. 1), myśl Heideggera (rozdz. 2), filozofia analityczna (rozdz. 3) i filozofia praktyczna (rozdz. 4). W *Posłowiu* Autor wzmiankuje o obecności Arystotelesa w dyskusji w dwudziestowiecznej fizyce, biologii, teorii poznania i filozofii nauk.

Celem niniejszego badania jest krytyczna prezentacja wzmiankowanej pracy Bertiego i polemika z jego stanowiskiem filozoficznym, które *implicite* lub *explicite* pojawia się na kartach zarówno *Arystotelesa w XX wieku*, jak i *Wprowadzenia do metafizyki*.

## Przeciwko metodzie

Od razu trzeba zaznaczyć, że najbardziej znamienitą i cenną częścią książki – przynajmniej dla autora tych słów – są rozważania poświęcone dialogowi Heideggera z Arystotelesem. Inaczej niż w rozdziale dotyczącym inspiracji arystotelesowskich w filozofii analitycznej, w rozdziale *Heidegger* Berti nie tylko przedstawia zmagania danego autora z Arystotelesem, ale przede wszystkim sam włącza się w tę dyskusję, nie stroniąc od interesujących uwag o charakterze krytycznym i wartościującym. Znać, że to właśnie Heidegger – trzeba jednak będzie zapytać dlaczego on – jest tym myślicielem, z którym Berti w obecności Arystotelesa wykuwa swoje filozoficzne stanowisko (wyłożone we *Wprowadzeniu do metafizyki*).

Tak czy owak trzeba przyznać, że wybór współczesnych kierunków filozoficznych, którego dokonał Berti w celu przedstawienia obecności Arystotelesa w XX wieku, z pewnością nie jest oczywisty i wolny od kontrowersji. Zresztą, w *Przedmowie do wydania z 2008 roku* pisze o tym sam Autor, dodając – i jest to z pewnością ważne zwłaszcza dla polskiego czytelnika – że

pierwszym tematem, któremu należałoby poświęcić osobny rozdział w nowym opracowaniu książki, jest „obecność Arystotelesa w polskiej szkole logiki” (s. 19). Drugim tematem jest „obecność Arystotelesa w tak zwanym *mind-body problem*” (s. 21). Niemniej można by zapytać, skoro prezentowana tu książka jest „książką o filozofii XX wieku”, dlaczego nie ma w niej omówień, na przykład, neoscholastyki albo też myśli filozofów francuskich, którzy, być może, w sposób najbardziej przemożny i reprezentatywny ukształtowali krajobraz nie tylko filozofii, ale po prostu kultury kilku ostatnich dekad minionego stulecia. Wystarczy wspomnieć o takich myślicielach XX wieku, jak G. Marcel, J. Maritain (jedyne wspomniany z tego grona przez Bertiego), J.P. Sartre, M. Merleau-Ponty, E. Levinas, M. Foucault, czy też J.-F. Lyotard, G. Deleuze i J. Derrida, żeby uzmysłowić sobie pewną arbitralność zaproponowanych przez Bertiego stanowisk. Oczywiście, Autor ma prawo wyboru i próżno by sądzić, że przy takim temacie ktokolwiek mógłby wyczerpać problem.

Choć można by w tym miejscu zakończyć ów wątek, pozostają pewne wątpliwości, które pokazują, że książka Bertiego cierpi na poważne niedopowiedzenie, które może skutkować tymi i im podobnymi zarzutami. Albowiem – można by zapytać – o co właściwie chodzi Autorowi? Jaki jest jego cel i jakimi metodami chce do tego celu dojść? Autor wspomina tylko o „rekonstrukcji obecności Arystotelesa w dwudziestowiecznej dyskusji filozoficznej” (s. 18). Czym jest jednak tzw. obecność myśliciela, który zmarł w 322 r. p.n.e., w myśli współczesnej? Nie jest to pytanie błahe, jako że kwestia ta jest głównym tematem książki. Po zapoznaniu się z jej zawartością, czytelnik i n t u i c y j n i e zdaje sobie sprawę, o co toczy się w niej gra, niemniej – za sprawą braku dostatecznego wyłuszczenia elementów składających się na tzw. „świadomość metodologiczną” – kwestia istoty i celów rekonstrukcji pozostaje niejasna. Wydaje się, że ze strony Bertiego nie jest to jedynie pewne przeoczenie, ale świadomy zabieg, na który wskazuje ostatni rozdział *Wprowadzenia do metafizyki*. Nieobecność wyrażonej *explicite* problematyki metodologicznej ma powody metafizyczne: „(...) rozważania na temat metody w metafizyce i w ogóle w filozofii nie mogą poprzedzać konkretnego wykładu (...); wykład metody może być tylko owocem refleksji *a posteriori* na temat przebytej drogi” (*Wprowadzenie*, s. 111). Inne podejście reprezentuje, oczywiście, Kartezjusz i wywodzący się od niego sposób uprawiania filozofii nowożytnej i współczesnej, która w dużej mierze – a zwłaszcza w myśli przytaczanych przez Bertiego filozofów – stanowi owoc wyjątkowo intensywnego „sporu o metodę”. Pomijając skutki metafizycznej decyzji Bertiego, a mianowicie, że nie do końca wiadomo, na czym formalnie miałyby polegać obecność Arystotelesa w myśli XX wieku – czy chodzi

o wpływ, inspirację, obecność, ducha, czy coś jeszcze innego? – trzeba zauważyć, że brak rozważań metodologicznych ma w jego prezentacji od początku mocno polemiczny charakter. Innymi słowy, nieobecność wątków metodologicznych przy okazji omawiania myśli Arystotelesa w ramach takich znaczących stanowisk filozoficznych minionego stulecia, jak studia filologiczne W. Jaegera, myśl Heideggera, filozofia analityczna, hermeneutyka czy filozofia krytyczna – nieobecność, która niejako stanowi skutek przejścia przez Bertiego – jako własnego – stylu uprawiania filozofii przez Arystotelesa i ochrzczenia go mianem „metafizyki klasycznej” – zdaje się od początku sugerować, iż ów Arystoteles nie został w ramach wspomnianych pozycji filozoficznych właściwie zrozumiany. A zatem śledzenie przez Bertiego obecności Arystotelesa w myśli XX wieku nie ma na celu tylko zdania sprawy z jego niegasnącej i nieprzewycięzalnej „aktualności”, lecz ma sens filozoficznego sporu o właściwą rzecz myślenia metafizycznego. Jak się jeszcze okaże, wspomniana nieobecność wyrażonej *explicite* świadomości metodologicznej jedynie ukrywa wyraźnie metodologiczne ostrze tego sporu.

### Metafizyka jako ontologia i teologia

Potwierdza to już pierwszy rozdział książki, który Autor poświęcił niemieckiemu neohumanizmowi początku XX wieku. Zdaniem Bertiego, „to w neohumanizmie sytuuje się pierwsza książka, która wprowadziła filozofię Arystotelesa do debaty filozoficznej w nowym stuleciu (abstrahując od jej wykorzystania i filozoficznych reinterpretacji ze strony neoscholastyków): *Aristoteles* Wernera Jaegera (1923)” (s. 45). Jest to drugie studium Jaegera dotyczące Arystotelesa. Pierwszą jest jego niemiecka dysertacja pt. *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (1912), w której uznał on *Metafizykę* Arystotelesa za dzieło niejednolite, a wchodzące w jej skład księgi  $\alpha$ ,  $\Delta$ ,  $\Lambda$  i K za nieautentyczne. Pozostałe księgi podzielił na dwa bloki: księgi A, B,  $\Gamma$ , E oraz I, M, N uznał za teksty o substancji ponadzmysłowej, w przeciwieństwie do ksiąg Z, H,  $\Theta$ , które stanowią studium substancji zmysłowej (s. 55). Podział ów jest do pewnego stopnia zbieżny z badaniami Natorpa, którego artykuł wywarł „decydujący wpływ” na interpretację Arystotelesa w XX wieku, zwłaszcza na myśl Heideggera (zob. niżej). Prace nad swą drugą książką pt. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923) Jaeger rozpoczął już podczas wykładów w roku 1916, a więc jeszcze przed swoją próbą ewolucyjnego pogodzenia neohumanizmu z myślą chrześcijańską, która miałaby być rzekomym spełnieniem tego pierwszego. Nie dotyczy to ostatniego rozdziału (pt. *Historyczne stanowisko Arystotelesa*) wspomnianej pracy z roku 1923, który pisany był już w czasach

zwrotu Jaegera ku chrześcijańskiemu neohumanizmowi. Ale właśnie ten rozdział Berti uważa za „najważniejszy wkład Jaegera w rozumienie Arystotelesa” (s. 59). Wydobywa on z niego przekonanie o „analitycznej mentalności” Arystotelesa i problemowym charakterze jego poszukiwań, „które – jak mówi Jaeger – nigdy nie znajdują zaspokojenia w zewnętrznej formie dokładnej i definitywnej konstrukcji. (...) Jeśli jest jakaś całość, do której dąży Arystoteles, nie jest ona całością skończonego poznania, lecz całością problemów” (s. 61). Ta całość problemów sama jednocześnie jest jednym z największych problemów, na który zwraca uwagę późniejsza tradycja filozoficzna. A mianowicie Arystotelesa „metafizyka – mówi Jaeger – rodzi się z wewnętrznego napięcia spowodowanego przez antytezę między duchem logicznego racjonalizmu, a duchem religijnej spekulacji”. „Metafizyka jest wielką próbą udostępnienia umysłowi krytycznemu tej wykraczającej poza granice ludzkiego doświadczenia rzeczywistości” – dodaje Jaeger (s. 63). I wreszcie: „relacja między nauką a spekulacją stanowi punkt krytyczny filozofii Arystotelesa” (s. 65). Komentując te i inne fragmenty pracy Jaegera Berti stwierdza, że nie chodzi u Arystotelesa o racjonalne uzasadnienie przejętej od Platona wiary, „ale widzimy ideę metafizyki jako krytycznego i problematycznego poszukiwania, opartego na fizyce, ale odrębnego od niej i zmierzającego do transcendentnej zasady, która jednakowoż nie ma w sobie nic religijnego” (s. 64–65). I właśnie na dostrzeżeniu tego faktu polega wielka zasługa Jaegera, choć on sam za sprawą swojego neokantyzmu nie potrafił tego do końca wyjaśnić.

To pęknięcie w łonie metafizyki Arystotelesa dostrzegł jeszcze przed i wraz z Jaegerem Paul Natorp, według którego *Metafizyka* Arystotelesa jest wewnętrznie sprzeczna, jako że część ksiąg traktuje metafizykę jako wiedzę o bycie jako bycie (ontologia), a część jako naukę o najwyższym byciu, jakim jest Bóg (teologia). Ta dwoistość przedmiotu metafizyki była już – zdaniem Jaegera – dostrzegana przez samego Arystotelesa, który w księdze E (1, 1026a 23–32) starał się ją jakoś uzgodnić. Zarówno według Natorpa, który uważał całą księgę K i wspomniany fragment księgi E za nieautentyczny, jak i Jaegera, który był w tym względzie nieco mniej radykalny, nie jest to jednak możliwe. Nie tylko bowiem te dwa pojęcia metafizyki dotyczą czegoś innego, ale posługują się innymi metodami badania i opisu. Myśl ta znajduje się u podstaw teologii protestanckiej, która, wbrew teologii katolickiej, pojmuje teologię nie jako zwieńczenie ontologii, lecz jako jej przeciwieństwo, „co wynika stąd, że uznaje jedynie teologię opartą na objawieniu, odrzucając tym samym scholastyczną teologię naturalną lub racjonalną” (s. 83).

Jak ważny jest to problem nie tylko dla teologii, ale także dla filozofii XX wieku, wskazuje myśl Heideggera (rozd. 2). W swoich autobiograficznych

uwagach Heidegger wspominał, że napięcie między teologią i ontologią ujawniło mu się dzięki rozmowom z Carlem Braigiem na temat znaczenia myśli Hegla i Schellinga dla teologii spekulatywnej. Wychodząc w swojej twórczości od interpretacji Arystotelesa, uznał on ostatecznie całą (arystotelesowską i postarystotelesowską) metafizykę za wymagającą przeciężenia onto-teologię. Na tę opinię Heideggera złożyły się zarówno jego młodzieńcze studia nad dysertacją Brentana, w której przejął on z tradycji scholastycznej błędne przekonanie o występującej u Arystotelesa analogii atrybucji i tożsamości istoty bycia z najwyższym bytem, jak i lektura prac Natorpa i Jaegera, w których wskazali oni na występujące w metafizyce Arystotelesa, niemożliwe do pogodzenia pęknięcie między jego rozważaniami ontologicznymi i teologicznymi. Akceptując i krzyżując ze sobą te dwa poglądy, Heidegger poczuł się zmuszony odrzucić zarówno tradycyjną ontologię, która interpretuje bycie wychodząc od najwyższego rodzaju bytu, jak i chrześcijańską teologię, która interpretuje Boga jako tożsamego z ideą bycia, a zatem *in summa* całą tradycyjną metafizykę jako dzieje zasłonięcia bycia (*Sein*) przez byt (*Seiendes*). Tylko zachowanie różnicy między nimi może – zdaniem Heideggera – przywrócić właściwy sens zarówno ontologii, jak i teologii. Chociaż Heidegger – jak wiadomo – nigdy nie napisał traktatu teologicznego (na co – jak sam przyznał – miał wielką ochotę), jego rozumienie Boga i teologii jest bliskie temu, które występuje u przedstawicieli teologii apofatycznej i teologii protestanckiej.

W tym sensie można powiedzieć, że pomimo wielu oryginalnych interpretacji myśli Stagiryty, Heidegger do końca pozostał zakładnikiem – zarówno wtedy, kiedy ją akceptował, jak i wtedy, kiedy ją odrzucał – błędnej – zdaniem Bertiego – scholastyczno-Brentanowskiej wykładni metafizyki Arystotelesa. Świadczy o tym chociażby fakt, że w swojej krytyce myśli Stagiryty Heidegger powoływał się, jako na oryginalne (wbrew Natorpowi i Jaegerowi), na te ustępy księgi K, w których istnieje próba uzgodnienia nauki o bycie jako bycie z nauką o bycie najwyższym. Zdaniem Heideggera, tego rodzaju utożsamienie cierpi na błąd zapomnienia różnicy ontologicznej między byciem i bytem. Także Berti uważa to za błąd, który jednak nie tyle przydarzył się Arystotelesowi, co późniejszym jego interpretacjom. Główny scholastyczny błąd w rozumieniu homonimii bytu u Arystotelesa polegał na jego przekazanej przez Arabów neoplatonickiej wykładni, w myśl której stosunek różnych znaczeń bycia do pojęcia bycia jako substancji jest taki, jak polegający na uczestnictwie stosunek wszelkiego bytu stworzonego wobec istniejącego na mocy swej istoty Boga. Jest to więc stosunek uczestnictwa, który zakłada uniwozystyczne pojmowanie bycia. Także oryginalne poszukiwania Heideggera sensu bycia, wyrażone za pomocą *Seinsfrage*,

wyrastają z tego uniwozystycznego jego rozumienia. Różnica między Heideggerem a scholastyką polega przede wszystkim na tym, że Heidegger, zachowując podstawowe pytanie scholastyki o jedność znaczeń bycia, od początku odrzucał rozumienie bycia jako substancji, zarówno w sensie stojącego samodzielnie obiektu teoretycznego oglądu, jak i przedmiotu praktyki. To ostatnie rozumienie Heidegger przypisywał błędnie – zdaniem Bertiego – samemu Arystotelesowi (*Natorp-Bericht*). To nie znaczy, że Heidegger wyszedł poza Arystotelesa. Wręcz przeciwnie, idąc za wskazanymi przez Stagirytę różnymi znaczeniami bycia, zaczął je po kolei „testować”, poczynając od bycia w sensie prawdy. Do tej odmiennej od scholastyki i Brentana interpretacji myśli Arystotelesa, zgodnie z którą najważniejszym znaczeniem bycia jest nie substancja, lecz *aletheia*, Heidegger doszedł dzięki swoim studiom fenomenologicznym. I przy tej też okazji Berti dostrzega egzegetyczną nierzetelność Heideggera, który jakby nie chciał dostrzec tego, że dla Arystotelesa prawda jest raczej własnością sądów niż własnością samego bytu. Heidegger dezinterpretuje wybrane passusy z *Metafizyki*, tak żeby np. ukazać, iż dla Arystotelesa poznanie istot ma pozadyskursywny, intuicyjny charakter, co przywołuje średniowieczną interpretacją Pseudo-Aleksandra i dziewiętnastowieczną Hermanna Bonitza. W późniejszym etapie swojej twórczości Heidegger będzie próbował uznać za najważniejsze arystotelesowskie pojęcia bycia duet możliwość-akt, podkreślając znaczenie raz jednego, raz drugiego z nich.

Samo to poszukiwanie pierwszego znaczenia bycia, od którego inne miałyby się jakoś wywodzić, dowodzi jednak zasadniczego odejścia Heideggera od Arystotelesa. Podsumowując ten wątek rozważań, można by powiedzieć, że fałszywa – scholastyczno-Brentanowska – interpretacja metafizyki Arystotelesa poskutkowała dwoma błędnymi posunięciami, które składają się na fundamentalny gest założycielski Heideggerowskiej filozofii: fałszywa wykładnia Arystotelesa doprowadziła Heideggera do postawienia swoiście rozumianego pytania o bycie i jednoczesnego odrzucenia tej odpowiedzi, jaką jest metafizyczna, onto-teologiczna tradycja Zachodu.

Więcej jeszcze: szukając sposobu postawienia tego pytania i jego odpowiedniego ukierunkowania Heidegger dokonał kolejnego zafałszowania filozofii Arystotelesa, tym razem odnosząc się do jego filozofii praktycznej. Za pośrednictwem pism znanego badacza i wydawcy pism Heideggera F. Volpiego zwraca się Berti ku Heideggerowskiej interpretacji filozofii praktycznej Arystotelesa, której niemiecki filozof dokonał zarówno w swoich wykładach, jak i pośrednio w *Sein und Zeit*. Odrzucając Arystotelesowską ontologię i logikę, Heidegger „przywłaszczył” jego filozofię praktyczną, odpowiednio ją dezinterpretując. Obecne w niej kategorie zinterpretował on mianowicie na

modłę ontologiczną, tworząc zręby analityki egzystencjalnej jako ontologii fundamentalnej. Podstawowe przeinaczenie polega na uznaniu – wbrew Arystotelesowi – prymatu filozofii praktycznej nad teoretyczną, co w drugiej połowie XX wieku zostanie pod wpływem Heideggera wykorzystane do ogłoszenia filozofii praktycznej jako nowej filozofii pierwszej (rozdz. 4).

Swoje rozważania o Heideggerze kończy Berti wyraźną wskazówką, gdzie i w jakim kierunku zamierza kontynuować dialog z Heideggerem w (o) obecności Arystotelesa. Odwołując się do Heideggerowskiej dyskusji na temat Arystotelesowskiego pojęcia bycia w sensie możliwości i aktu, które Heidegger interpretował w kontekście pojęcia ruchliwości, będącemu bliskim jego własnemu pojęciu wydarzenia (*Ereignis*), Berti stwierdza, że nie idzie tutaj o ruch, lecz o czynność, aktywność, „która jest myślą – myślą czystego aktu, czyli ‘myślą myśli’”. I dalej powiada on, że nie z racji przesłanek religijnych czy młodzieńczego uzależnienia od Platona, lecz z powodów czysto filozoficznych – albowiem „radykalna wieloznaczność bycia, w niezaprzeczalny sposób potwierdzona przez doświadczenie, wymaga (...) jedności” (s. 136) – Arystoteles dochodzi w swojej kosmologii do aktu czystej myśli. W książce o Arystotelesie Berti unika wyraźnie tego, o czym powie wprost we *Wprowadzeniu* – nie odnosząc się bezpośrednio do Arystotelesa, a co jest na podstawie ks.  $\Lambda$  *Metafizyki* wiadome – że ów czysty akt jest Bogiem (*Wprowadzenie*, s. 104).

Zanim zwrócimy się bezpośrednio do *Wprowadzenia*, aby kontynuować przedstawione wyżej rozważania i ukazać spór Bertiego z Heideggerem jako spór nie tylko i nie tyle o prawdziwego Arystotelesa, lecz o rzecz metafizyki, przedstawmy pokrótce najważniejsze tezy rozdziału trzeciego poświęconego filozofii analitycznej. Znajdziemy tu ważne ustalenia, które potem pozwolą nam doprecyzować i rozbudować sens toczonej wyżej dyskusji z Heideggerem.

### W poszukiwaniu alternatywnej racjonalności

„Nie da się zaprzeczyć – powiada Berti – że u podstaw koncepcji filozofii jako analizy języka i poszukiwania znaczenia terminów poprzez ich oczyszczenie z wieloznaczności, wprowadzone do kultury angielskiej właśnie przez Moore’a, stoi Arystoteles” (s. 142). „Tak zwana angielska szkoła analityczna” jest „kolejnym miejscem, w którym w połowie XX wieku coraz mocniej zaznacza się obecność Arystotelesa” (s. 137). Otóż to. Wspomniany już problem analiz Bertiego – brak wyraźnej świadomości metodologicznej – powraca tu w nowej odsłonie. Owo „kolejne miejsce” wydaje się być zupełnie przypadkowe. Nie wiadomo, dlaczego Berti wskazuje na filozofię analityczną,



i nie wiadomo, dlaczego Arystoteles uobecnił się również tutaj, podobnie jak zrobił to w myśli Heideggera. Żeby uchwycić ów problem jeszcze wyraźniej. Berti pozostawia poza swoimi rozważaniami „skutki” i „przyczyny” tego, że Arystoteles uobecnia się w tak różnych orientacjach filozoficznych, jak Heidegger i filozofia analityczna. W jednym tylko akapicie stwierdza podobieństwo pomiędzy nimi: „u podstaw obu leży wpływ Brentano, a także zainteresowanie różnymi znaczeniami bycia i relacją *pros hen*” (s. 157). Trzeba to potraktować jako pewien trop, który pomoże nam odpowiedzieć na pytanie o to, czy obecność Arystotelesa we wspomnianych nurtach nie wynika aby stąd, że poruszają one się w ramach tej samej problematyki, że są głosami w dyskusji wokół tej samej rzeczy myślenia i że w związku z tym ich ustalenia poprzez interpretację Arystotelesa jakoś odnoszą się do siebie. A więc, krótko, pytanie, które nas niepokoi, a które czerpie z powyższej wypowiedzi Bertiego godną rozwagi wskazówkę, brzmi: jak ma się udział Arystotelesa do rozłamu filozofii XX wieku na, przysłowiową, filozofię kontynentalną i anglosaską filozofię analityczną?

Bohaterami składających się na rozdział trzeci analiz Bertiego, które nie mają już tak polemicznego charakteru, jak w przypadku Heideggera, są John Austin i arystotelicy oksfordzcy, Gilbert Ryle, Peter F. Strawson, Saul Kripke, David Wiggins, David W. Hamlyn, G.E.M. Anscombe i Georg Henrik von Wright. Mimo wprowadzonego do dyskusji wielogłosu zdaje się, że spośród elementów składających się na rekonstrukcję obecności Arystotelesa wśród myślicieli anglosaskich da się uwydatnić pewien wątek, który przebiega przez całe prezentowane w rozdziale trzecim rozważania, ponadto – co ważne – łączy się także z przedstawioną wyżej problematyką Heideggera. Jest to dyskusja wokół znaczenia słowa „bycie”. Dzięki temu dyskusja z Arystotelesem przenosi się w rozdziale trzecim z obszaru ontologii w obszar języka i logiki. Nie znaczy to jednak, że rozważania metafizyczne zostają teraz zepchnięte w niebyt. Jak ważna jest ta dyskusja nad językiem dla metafizyki i jak metafizyczna jest to w istocie dyskusja, wskazuje chociażby fakt, iż badania znaczeń słów i różnicy pomiędzy językiem naukowym a nie-naukowym doprowadziła neopozytywizm, który w dużej mierze wyznaczył filozoficzny *background* filozofii analitycznej (s. 170), do uznania problemów metafizycznych za sformułowania bezsensowne. W duchu tej tezy prowadzą swoje badania zarówno Russel, jak i wczesny Wittgenstein. Dopiero po wojnie filozofia analityczna weszła w nowy etap poszukiwań. Przyznanie sensowności wypowiedziom nienaukowym przywróciło wyeliminowaną przez neopozytywizm możliwość sensownego mówienia poza dyskursem naukowym, w tym również dało szansę na ewentualną rehabilitację języka religii czy metafizyki.

Wydaje się, że taką możliwość otworzył m.in. wspomniany już J. Austin, tworząc swoją wpływową teorię aktów mowy. Według niej specyfikę języka potocznego tworzą tzw. performatywy, wypowiedzi jak najbardziej sensowne, których zadaniem nie jest jednak oznajmianie czegoś zgodnie z prawdą lub fałszem, lecz – działanie, czynienie słowami. Dodajmy od razu, że podobne przekonanie – *mutatis mutandis* – żywił także Gilbert Ryle, wedle którego „wiedeński dylemat nauka lub nonsens jest zbyt sztywny”. Podobnie krytycznie wobec neopozytywistycznego ograniczenia wszelkiej racjonalności do racjonalności naukowej wypowiadali się uczniowie Wittgensteina, Elizabeth Anscombe i Georg H. von Wright, którzy rozwinęli teorię „sylogizmu praktycznego”, stanowiącego rdzeń tzw. racjonalności praktycznej. Nietrudno przeoczyć w tym wszystkim znaczących inspiracji Arystotelesem. Jako punkt wyjścia Berti wskazuje przede wszystkim na znany fragment *Hermeneutyki* (17a), wedle którego Arystoteles odróżnia spośród wszystkich wypowiedzi sensownych (*semantikos*) wypowiedzi, którym można przypisać wartość prawdy i fałszu (*apofantikos*) i które stanowią przedmiot logiki, oraz takie, jak np. prośba, rozkaz, pytanie, które tej wartości nie posiadają i są tematem topik, retoryki i poetyki (s. 150).

Ta reminiscencja zdaje się pokazywać, gdzie należy szukać wspólnego mianownika pomiędzy filozofią analityczną i Heideggerem. Zobaczymy jeszcze, że nie chodzi tu tylko wyłącznie o język, ale o rzecz metafizyki, mianowicie o to, co rozgrywa się w tle przedstawionej tu różnicy wypowiedzi znaczących i twierdzeń. Jest to różnica pomiędzy rozumieniem bycia jako trwałej obecności a jego niesubstancjalnym pojmowaniem.

Widać to już u najbliższych kontynuatorów myśli Austina, którzy żywili przekonanie o zbieżności wysiłków filozofów analitycznych z badaniami uczonych starożytnych, zarówno Arystotelesa, jak również Platona. Według na przykład E.L. Owena, Arystoteles uprawiał analizę językową, którą nazywał dialektyką, odróżniając ją od dialektyki platońskiej, to jest nauki o ideach. Dialektyka ta „stała się warunkiem tworzenia ontologii, czyli filozofii, dokładnie tak jak w filozofii analitycznej” (s. 153). I tu pojawia się przypomnienie wczesnych dzieł logicznych Arystotelesa (m.in. *Topik*), w których „uznawał on analizę semantyczną za jedno z głównych ‘narzędzi’ dialektyki, czyli sztuki prowadzenia uczciwej dyskusji”. „Od tamtego momentu – mówi Berti – uwaga badaczy Arystotelesa skupiła się przede wszystkim na problemach metody, a zatem dialektyce” (s. 153). Zdaniem Ryle’a to właśnie ta ostatnia, odróżniona od logiki formalnej, jest właściwym narzędziem filozofii (s. 166). W jego interpretacji sprowadza się ona do analizy pojęciowej i argumentacji, która posługuje się metodą *reductio ad absurdum*, tj. refutacją (*elenchos*). Zadaniem dialektyki jest studiowanie

„pojęć przekrojowych” – „wspólnych dla dziedzin, którymi zajmują się różne dyscypliny szczegółowe, takich jak: istnienie, nieistnienie, identyczność (...)” (s. 168). Czy jest to to samo zadanie, które wczesny Heidegger widział przed filozofią, tj. objaśnienie pojęć podstawowych jako różnych idei bycia, tworzących ontologiczne fundamenty poszczególnych nauk i dziedzin rzeczywistości?

Jednocześnie Ryle – z racji swojego przywiązania do neopozytywizmu – wciąż traktuje (za Wittgensteinem) problemy filozoficzne jako chorobę, jako coś, czego rozwiązanie nie daje autonomicznej wiedzy filozoficznej, lecz stanowi jedynie grę wstępną do prawdziwych problemów naukowych. Berti:

Ryle, podobnie jak Austin i jego naśladowcy, całkowicie pomija konstruktywny aspekt filozofii Arystotelesa, to jest jego ‘ontologiczny’ prymat substancji w stosunku do innych kategorii oraz nieruchomej substancji w stosunku do innych substancji, stanowiący cel, dla którego Stagiryta buduje swoją analizę semantyczną i teorię argumentacji (s. 171).

Analizy językowe trzeba więc uzupełnić badaniami ontologicznymi. Ów brak zdaje się być z powodzeniem zniesiony w myśli Petera F. Strawsona, który „położył podwaliny pod przejście od zwykłej analizy języka potocznego do prawdziwego opisu struktury rzeczywistości” (s. 173). Odrzucając stanowisko Russela i wczesnego Wittgensteina, nazywa on swoje rozważania „metafizyką opisową”. Zajmuje się ona ahistorycznym „rdzeniem pojęciowym”, który tworzy ludzki obraz rzeczywistości. Analizy Bertiego pokazują, że pomiędzy metafizyką opisową Strawsona a filozofią pierwszą Arystotelesa istnieje bardzo dużo podobieństw. Można by nawet powiedzieć, że filozofia Strawsona jest najbardziej przekonującą – z punktu widzenia filozofii analitycznej – „próbą wyjaśnienia Arystotelesowskiej koncepcji, wedle której podmiotowo-orzeczeniowa struktura zdania odzwierciedla strukturę rzeczywistości (...)” (s. 184). Podobnie całkowicie zgodne z filozofią Arystotelesa są analityczne dyskusje na temat tożsamości. Według Bertiego jednak wszystkie te próby zatrzymują się w połowie drogi, nie uwzględniają bowiem Arystotelesowskiej teorii pierwszych przyczyn, a więc teorii Boga.

Ontologia i logika pozostają ze sobą we wzajemnej korelacji. To, w jaki sposób interpretuje się byt, zależy od tego, jakie formy wypowiedzi (dyskursu) uznaje się za teoriopoznawczo doniosłe i dla rozumienia bytu paradygmatyczne. Chodzi mianowicie o wypracowanie właściwego podejścia, języka czy metody, które odsłoniłyby prawdę o całej rzeczywistości, a nie tylko rzeczywistości dostępnej naukom. Jeśli, na przykład, za neopozytywizmem

przyjmie się, że jedynie naukowe zdania oznajmujące są obrazem rzeczywistości, wtedy nie pozostaje nic innego, jak pewna redukcja tego, co jest, do rozumianego na modłę nauk przyrodniczych obszaru tego, co materialne. Oczywiście, fakt ów budzi największe kontrowersje zwłaszcza w obszarze namysłu nad człowiekiem. Nie przypadkiem więc próby wypracowania innego podejścia, niejako w reakcji na neopozytywizm, dokonywane były przede wszystkim w dziedzinie filozofii praktycznej, która chętnie odwoływała się w tym względzie do Arystotelesa. Chociaż w całości opowiada o tym rozdział czwarty, skupiający się na myśli powojennej, trzeba wspomnieć, że już w rozdziale trzecim, mówi się *à propos* historii narodzin analizy pojęciowej i anglosaskiej filozofii języka o przemożnym wpływie etyki Arystotelesa. Próby uprawiania nowej filozofii praktycznej, która chciałaby znaleźć „alternatywną racjonalność” w stosunku do racjonalności naukowej i która widzi swojego przewodnika w Arystotelesie, podejmowane były w XX wieku przez takich myślicieli, jak Leo Strauss, Eric Voegelin, Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Joachim Ritter, Alasdair MacIntyre, Bernhard Williams czy Hans Jonas. Prowadzonym przez tych myślicieli badaniom wtórują poszukiwania zarówno w dziedzinie „nowej retoryki” Chaïma Perelmana, jak i „etyki dyskursu” Karla Otto Apla i Jürgena Habermasa. Wszędzie tu obecny jest Arystoteles, przede wszystkim jego teoria dialektyki, etyka i retoryka, a więc te dziedziny, w których widział on możliwość wykorzystania i badania innych form wypowiedzi niż *apofansis*. W tym m.in. form pytających.

### Czysta problematyczność jako zasada metafizyki

Pytanie o alternatywną formę racjonalności, która dałaby filozofii nie tylko możliwość uprawiania filozofii praktycznej oraz docierania do prawdy samego bycia, ale również zagwarantowała jej istnienie we współczesnej, zorientowanej naukowo-technicznie kulturze, przywołuje kwestię metody, o której wzmiankowaliśmy na początku niniejszego artykułu.

W *Posłowniu* Berti zwraca uwagę na obecność myśli Arystotelesa w projekcie tzw. metafizyki klasycznej (Marino Gentile), która – jak sam przyznaje – jest mu bliska (s. 271). W projekcie tym wspomniany dualizm ontologii i metafizyki zostaje zniesiony, czy też raczej usprawiedliwiony, uczyniony możliwym, a nawet koniecznym do *przejścia* – sam dualizm pozostaje, tyle że staje się zasadą metafizycznego myślenia – za sprawą przyjęcia twierdzenia, że „mieć wiedzę o byciu jako takim oznacza mieć wiedzę o pierwszych przyczynach bycia” (s. 273). To odkrycie, które ludzkość zawdzięcza myśli Arystotelesa, stanowi jedyną możliwość rozwiązania owego problemu wszystkich problemów, który Gentile nazywa „pytaniem

o wszystko” (*un domandare tutto*), „które jest zarazem ‘samym pytaniem’ (*un tutto domandare*), czyli czystym pytaniem, które nie zakłada żadnej odpowiedzi, czyli jest w całości krytyczne. Taką postawę nazywa on ‘czystą problematycznością’” (s. 274).

Problematyczność, pytajność – oto podstawowa zasada dyskursu metafizycznego, który odróżnia go od dyskursu *stricte* naukowego. Odkrycie tej zasady rozjaśnia niektóre zarysowane wyżej wątpliwości i czyni zrozumiałym kwestie, które ujawniły się już podczas niniejszej prezentacji książki Bertiego. On sam podał ich wyjaśnienie tylko w rzadkich przypadkach, nie wskazując jednak ich wspólnego mianownika. Zróbmy to zatem za Bertiego.

A więc wspomniana problematyczność, po pierwsze, ukazuje specyfikę owej poszukiwanej alternatywnej metafizycznej racjonalności; po drugie, wywyższa myśl Arystotelesa na tle historii filozofii; po trzecie, usprawiedliwia jej obecność w filozofii XX wieku; po czwarte, wskazuje na historyczno-filozoficzne tło rozłamu filozofii w XX wieku na tzw. filozofię kontynentalną i anglosaską; po piąte, czyni z Heideggera najważniejszego oponenta w dyskusji; wreszcie, po szóste, powoduje, że propozycja Bertiego (przedstawiona przez niego we *Wprowadzeniu do metafizyki*) niestety nie wytrzymuje próby krytyki.

Spróbujmy w ramach podsumowania rozważań na temat książki Bertiego rozwinąć pokrótce powyższe zagadnienia.

Po pierwsze więc, problematyczność zostaje uznana za przesłankę wszelkiej metafizyki, która w związku z tym nie może polegać na tworzeniu zamkniętego systemu „wiecznych prawd”, na udzielaniu ostatecznych, niepowątpiewalnych odpowiedzi, lecz jej sposób badania przypomina niejako nieustanne zapytywanie. Na tym polega jej swoista racjonalność, która swój kształt czerpie przede wszystkim z dialektyki Arystotelesa i nawiązujących do niej dialogicznych procedur poznawczych.

We *Wprowadzeniu do metafizyki* Berti zauważa, że podstawowym tematem metafizyki jest doświadczenie. Metafizyka, uprawiana z pozycji czystego pytania, jest metafizyką doświadczenia. Doświadczenie jest całością tego, czego doświadczamy: co spostrzegamy, odczuwamy, przeżywamy, czym żyjemy, o czym pamiętamy itd., jest istnieniem, rzeczywistością, życiem, ostatecznie: bytem, czyli tym, co jest, jak i samym procesem poznawania tego istnienia. Chodzi o byt w całości, w obrębie którego mieści się także doświadczający. A jednak – zdaniem Bertiego – byt w całości nie pokrywa się z pojęciem doświadczenia. Doświadczenie nie wyczerpuje bytu jako bytu (*Wprowadzenie*, s. 57). „Pojęcie bytu jako bytu, tj. całości bytu, z jednej strony obejmuje pojęcie doświadczenia, a z drugiej wykracza poza nie (...)” (*ibidem*). Tę bardzo problematyczną tezę stara się Berti dowieść logicznie,

gdy tymczasem jedynie przekonującym argumentem byłby argument z doświadczenia, który jednak w tym przypadku jest niemożliwy („pojmując jej konieczność, nigdy jej jednak nie doświadczamy” (*Wprowadzenie*, s. 101)). Tak czy owak, doświadczenie jest zmienne i płynne, czyli właśnie problematyczne, co oznacza, że nie posiada ono w sobie ostatecznej odpowiedzi na skierowane wobec niej pytanie „dlaczego?”. Pytanie to jest samą istotą doświadczenia: „Doświadczenie jest uchwyceniem pewnej jedności, ale jest także i przede wszystkim poszukiwaniem dalszej jedności, pełnej organizacji i przez fakt, że jest poszukiwaniem, jest problematycznością, czyli pytaniem” (*Wprowadzenie*, s. 89, 92). Wyrastająca z doświadczenia filozofia w pełni respektuje ten problematyczny charakter swego tematu jako problemu, sama stając się nieustannym pytaniem, które Berti utożsamia z poznaniem negatywnym dokonywanym poprzez refutację, czyli elenktycznie, dialektycznie. „Ten dialektyczny charakter dyskursu metafizycznego ma pewną ważną konsekwencję: pociąga on za sobą jego nieustanne i niewyczerpalne otwarcie” (*Wprowadzenie*, s. 114). Jest „pytaniem o wszystko, które jest w całości pytaniem” (M. Gentile), jest „problematyzacją totalną”, której jedynym założeniem jest „nieproblematyzowalność problematyczności” (G.R. Bacchin).

Taka sytuacja zakłada jednak transcendencję zasady metafizycznej jako ostatecznej odpowiedzi na wszelkie pytania. Zakłada, innymi słowy, to, co chciałbym ze swej strony nazwać różnicą ontologiczno-dialektyczną. Polega ona – analogicznie do Heideggerowskiej różnicy między byciem i bytem, czyli różnicy ontologicznej – na różnicy pomiędzy ontologicznie rozumianym pytaniem i odpowiedzią. Całość bytu jest dialogiem pomiędzy problematycznym doświadczeniem i odpowiedzią transcendencji. Obie strony wzajemnie się nie naruszają, lecz respektują, żeby tak powiedzieć, swoją wzajemną odmiennosc, która wymaga obustronnego dopełnienia. Berti powiada, że ów dialog ma charakter nie uczestnictwa, lecz kreacji, a „Zasada może być określona jako Bóg, w tradycyjnym ujęciu tego terminu” (*Wprowadzenie*, s. 104), a zatem jako wieczna Inteligencja.

Wracając do listy wskazanych problemów. Owa fundamentalna pytajność, po drugie, jako zasada metafizyczna, przyznaje prymat filozofii Arystotelesa w stosunku do wszelkich innych stanowisk filozoficznych, czyniąc go wzorem klasyczności. A to dlatego że:

Arystoteles zaproponował najbardziej adekwatne rozwiązanie tego problemu, ponieważ jego odpowiedź na pytanie postawione przez doświadczenie jest całkowicie transcendentna w stosunku do tego ostatniego. Innymi słowy, Arystoteles nie przeniósł rozwiązania samych cech problemu (wielości, zmienności), po prostu w inny sposób stawiając problem, a zarazem nie unieważnił go, nadając mu charakter

rozwiązania, lecz pozostawił doświadczeniu całą jego problematyczność, płynność i różnorodność. Dlatego jego metafizyka, jako afirmacja problematyczności doświadczenia oraz wykazanie transcendencji zasady, jest naprawdę klasyczna (s. 275).

Mimo to Berti jest daleki od tego, by proponować jakiś powrót czy też kurczowe trzymanie się arystotelizmu, rozumianego jako „abstrakcyjna, ahistoryczna prawda zawierająca ostateczne i pełne rozwiązanie wszystkich problemów” (s. 276). Taki zamknięty system Arystotelesa po prostu nie istnieje. Chodzi raczej o skorzystanie ze specyficznego charakteru Arystotelesowskiej myśli, która z zasady jest dynamiczna (system otwarty) i odpowiada duchowi płynnej nowoczesności. Tę ostatnią myśl rozwija trzecia kwestia.

Zasada czystej pytalności mianowicie, po trzecie, zwraca uwagę na powód „aktualności” Arystotelesa w myśli XX wieku. To, że myśl Arystotelesa znalazła swoje miejsce w tak różnych orientacjach filozoficznych ostatniego stulecia, jak filozofia analityczna i filozofia Heideggera, nie jest przypadkiem. Wydaje się bowiem, że cechy arystotelesowskiej filozofii doskonale harmonizują z podstawowym nastrojem i doświadczeniem filozofii i kultury XX wieku, do której znakomicie stosują się słowa Marksa o tym, że „wszystko, co stałe rozpływa się w powietrzu”. Pytalność i problematyczność wszystkiego stała się podstawowym wyzwaniem zachodniej kultury ostatnich dwóch stuleci. Na pytanie „dlaczego Arystoteles?” Berti wskazuje na następujące cechy jego filozofii, które można z powodzeniem odnieść do charakteru poszukiwań myśli XX wieku. Wszystkie one wynikają z zasady systemu otwartego. Po pierwsze, filozofia Arystotelesa jest czuła na problem języka i odpowiedniej metody, która byłaby dostosowana do tematu badań. Po drugie, Arystoteles żywi upodobanie i szacunek do doświadczenia, które z istoty jest różnorodne, zmienne, dynamiczne, wielobarwne i zawsze nowe. Nie rozpływa się jednak w tym żywiole zmienności, lecz respektując jego naturę zdobywa się na rzadkie przejście w stronę tego, co nieruchome i absolutne. Czyni to jednak, kierując się zasadą „metafizyki zredukowanej do niezbędnego minimum” (s. 280). Po trzecie, jego filozofia ma charakter dyskursywny, argumentacyjny, jest krytyczna, dżetetyczna. Nie trzyma się przy tym jednej formy argumentacji, lecz w zależności od tematu dopuszcza do gry wiele różnych form prowadzenia wywodu, wskazuje, rozpoczyna – bez traktowania swoich rozstrzygnięć w kategoriach ostateczności i nieomyślności.

Ów pytalny charakter filozofii, po czwarte, który odpowiada współczesnemu doświadczeniu płynnej i problematycznej rzeczywistości, należy traktować jako zasadę heurystyczną, pozwalającą wyjaśnić rozłam filozofii XX wieku na, przysłowiową, filozofię analityczną i kontynentalną.

Powiedzmy tylko, że spór ów przebiegał w ramach tzw. *linguistic turn* i dotyczył w pierwszej kolejności natury pytań filozoficznych i znaczenia pytania jako takiego dla rozumienia wiedzy i bytu<sup>3</sup>. To, że neopozytywizm, który tworzy filozoficzne podłoże filozofii analitycznej, odrzuca pytania metafizyczne jako niedorzeczne, wynika z przyjęcia przezeń pewnej opcji metafizycznej, wedle której bytem jest materialny obiekt wyposażony we własności, któremu po stronie poznania odpowiada system wiedzy zbudowany z twierdzeń. Odrzucenie pytań metafizycznych przez neopozytywizm jest częścią szerszego planu eliminacji pytania jako takiego ze struktury poznania w ogóle. Teoriopoznawczy prymat zasady zmysłowego doświadczenia i logiki formalnej wyrzuca poza nawias filozofii wszelką wątpliwość, problematyczność, płynność, zmienność, nieokreśloność itd., uznając ją co najwyżej za tymczasowy, w przyszłości możliwy do wyeliminowania stan. Zupełnie inaczej jest w tym względzie u Heideggera, którego *Seinsfrage* stanowi podstawową zasadę bytu i jego poznania. Nawet nawiązująca do późnego Wittgensteina teoria aktów mowy, która uznaje prawa i sensowność języka potocznego, a także zwraca uwagę na dialektyczną formę racjonalności filozoficznej, nie kwestionuje zasadniczo tradycyjnego prymatu sądu nad pytaniem, co ujawnia się wyraźnie w proponowanych w jej obrębie teoriach ontologicznych.

Po piąte, ponieważ właśnie Heidegger jest tym, który odsonił problematyczny sens wszelkiego bytu z ideą bycia na czele i powiązał zasadę pytania z naczelnym tematem metafizyki, przyczyniając się w wieku XX do jej odrodzenia, nie może dziwić, iż to on jest głównym oponentem Bertiego w dyskusji na temat obecności Arystotelesa w filozofii współczesnej i możliwości uprawiania metafizyki.

Ta otwarta konfrontacja z Heideggerem, po szóste, ukazuje, że w moim przekonaniu propozycja Bertiego nie wytrzymuje próby przejęcia proklamowanej przez siebie zasady pytalności i wytrzymania w niej. Mówiąc krótko, nie potrafi sprostać własnym założeniom. W tym sensie o wiele bardziej radykalna wydaje się być propozycja przedstawiona przez Heideggera, którą można by określić mianem postawy prawdziwego „wytrzymywania w pytaniu”. W istocie *Wprowadzenie do metafizyki* Bertiego nie wychodzi poza ów sposób uprawiania metafizyki i rozumienia bycia, które Heidegger ochrzcił mianem metafizyki obecności, a które charakteryzuje się właśnie brakiem źródłowych pytań. Problemem jest, że Berti nawet nie próbuje odpowiedzieć w tym względzie na przedstawioną przez Heideggera krytykę. Nawet jeśli

<sup>3</sup> Piszę o tym szerzej w: D.R. Sobota, *Heidegger i neopozytywizm. U źródeł rozłamu filozofii w XX wieku*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2014, rocznik 23, nr 2 (90), s. 189–205.



krytyczne argumenty, których używa Berti pod adresem Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa są słuszne, nie zmienia to w niczym faktu, że Heideggera krytyka metafizyki obecności, czyli w istocie metafizyki unikającej źródłowych pytań, do której – mimo zastrzeżeń Bertiego – zalicza się także myśl Arystotelesa, pozostaje w mocy. Kategorie, którymi operuje sam Berti, tworząc „metafizykę klasyczną”, są w istocie tymi samymi (materia, forma, możliwość, akt, substancja, przypadłość, możliwość, konieczność, rzeczywistość, przyczyna itp.), których używa Arystoteles, dlatego także jego propozycja podpada pod krytykę Heideggera. Główna metafizyczna myśl Bertiego, iż Bóg rozumiany tradycyjnie jako inteligentna osoba jest odpowiedzią na ostateczne pytanie człowieka kierowane pod adresem doświadczenia, wydaje się z perspektywy filozofii, biorąc pod uwagę zwłaszcza jej dziewiętnasto- i dwudziestowieczną krytykę metafizyki i teologii, mocno dogmatyczna. Nie chodzi przy tym o samego Boga, lecz o tendencyjny sposób jego rozumienia, który wywodzi się z pomieszania greckiej myśli z dogmatami chrześcijańskich kościołów. Kiedy więc Berti postanawia odpowiedzieć na radykalną problematyczność doświadczenia, czuje się zmuszony je opuścić, mieszając ze sobą wiarę i czystą logikę. Wszystko to pozostaje dalekie od filozoficznego zapytywania.

Mimo powyższych zastrzeżeń lektura książki Bertiego pozostaje fascynującym i godnym polecenia przedsięwzięciem. Uważam, że zwłaszcza polski czytelnik, przyzwyczajony do spotykania się z obecnością Arystotelesa w XX wieku przede wszystkim na gruncie tomizmu, dzięki propozycji Bertiego dozna rozszerzenia swoich intelektualnych horyzontów. Przekona się, że nie tylko tomizm jest odpowiedzią na myśl Arystotelesa, ale również inny, być może jego własny światopogląd filozoficzny, który stoi niekiedy w wyraźnej opozycji do tomizmu. I może wyjść z tej konfrontacji zarówno obolały, jak i pokrzepiony, że to, co się ostaje, ustanawiają filozofowie...



DANIEL ROLAND SOBOTA – doktor filozofii, adiunkt w Zespole Antropologii Filozoficznej i Filozofii Społecznej Polskiej Akademii Nauk. Autor kilkudziesięciu artykułów oraz dwóch monografii: *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie* (Bydgoszcz 2012–2013, t. 1–2) oraz *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch* (Warszawa 2017). Stypendysta Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej. Członek Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego oraz *Forum Muenchener Phaenomenologie International e.V.* Zainteresowania filozoficzne: filozofia niemiecka przełomu XIX i XX wieku, metafizyka, filozofia pytania, filozofia teatru. Ideą przewodnią jego myślenia jest pytanie i pytajność.

DANIEL ROLAND SOBOTA – Ph.D., Assistant Professor in Institut Philosophy and Sociology of Polish Academy of Sciences. A graduate of Nicolaus Copernicus University of Toruń. Research interests: metaphysics, German philosophy of the nineteenth and twentieth

century, especially Martin Heidegger's philosophy and early phenomenology, philosophy of question and philosophy of theatre. An author of a lot of articles and two monographs: *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie* [*Sources and Inspirations of Heidegger's Question of Being*] (vol. 1–2, Bydgoszcz 2012–2013) and *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch* [*The Birth of Phenomenology from the Spirit of Question. Johannes Daubert and the Start of Phenomenological Movement*] (Warszawa 2017). A scholar of the Foundation for Polish Science (Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej). A member of the Polish Phenomenological Association and the Forum Muenchener Phaenomenologie International e.V. The guiding idea of his thinking is question and questioness.