

MIESZKO WANDOWICZ
Uniwersytet Wrocławski

Istnienie i ujawnianie. Dwa wymiary bytu

Emanuele Severino, *Powrót do Parmenidesa*, tłum. M. Sokołowski, Studia z filozofii systematycznej, tom 5, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, ss. 96.

1. Jest na swój sposób zadziwiające, że *Powrót do Parmenidesa*, tekst, o którym sporo, choć niekoniecznie w Polsce, było słycać — wreszcie, jak powiada we wstępie Danilo Facca, najważniejsze pismo Emanuela Severina — nie zostaje przez Kazimierza Mrówkę przywołany ani razu, tak jak nie został przywołany przez Dariusza Kuboka¹. Wolno tu zauważyć, że obaj polscy autorzy, wśród setek odniesień, zwrócili uwagę, dla przykładu, na poświęcone presokratyzmowi eseje Karla Poppera² — co prawda jeszcze bardziej znanego, ale z pewnością zajmującego się Parmenidesem na marginesie swoich zainteresowań. Za czym pytanie, które należy tutaj zadać, brzmi: w jakim stopniu *Powrót...* rzeczywiście dotyczy eleaty, a w jakim Parmenides stał się raczej pretekstem do własnych rozważań mediolańskiego filozofa? To, w żadnym razie nie stawiając Włocha w gorszym świetle, każe spojrzeć na jego tekst inaczej.

Podobna również dostrzec pewną paradoksalność, jeśli przyjrzeć się temu, co w przedmowie napisał Danilo Facca, kiedy pokazywał zarówno wpływ Severina na filozofię współczesną, jak i filozofii współczesnej na Severina. Skoro uznać, za Fakkę, że myśliciel ten jest w istocie „postmodernistą” — autor wstępu ujął owo miano w cudzysłów, by podkreślić sens pozytywny i różnicę między Severinem a tymi, których zwykło się w ostatnich latach postmodernistami nazywać (s. 34) — wów-

¹ Mowa o *Parmenidesie. Ścieżce prawdy*, czyli książce Mrówki (Warszawa 2012), oraz o *Prawdzie i mniemaniach. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, książce Kuboka (Katowice 2004). Należy jednak zaznaczyć, że druga z tych prac pojawiła się rok wcześniej niż polskie wydanie Emanuela Severina.

² K. Popper, *The World of Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment*, London-New York 1998.

czas odległość Włocha od eleaty wydaje się jeszcze większa. Gdyby pozwolić sobie na możliwie pod tym kątem radykalną próbę interpretacji antycznej filozofii — twórca *Powrotu...* skłania się zaś ku skrajności — Parmenides byłby, spośród najdostojniejszych starożytnych, od ówczesnych odpowiedników postmodernizmu najdalej; może nawet — byłby jednym z ostatnich, których podobny kierunek nie dotyczył. Zdaje się bowiem, by pozostać przy anachronicznych określeniach, że „wielkiej narracji” nawet w dialogach Platona brakuje bardziej niż w zachowanych szczątkach poematu *O naturze*; wszak Parmenidesowskie dzieło pokazuje spojrzenie na rzeczywistość ze starannie pielęgnowaną naiwnością, jest pozbawione ironii, a także krytyki w jej najbardziej źródłowym rozumieniu: *κρίσιον*, rozdzielania.

2. Tymczasem — co potrafi zaskoczyć, o ile przyjrzeć się temu, jak filozoficzne dzieło zwykle być dzisiaj skonstruowane — imię tytułowego myśliciela z Elei pojawia się tu dopiero na drugiej stronie, poprzedzone uwagami do Heideggerowskich interpretacji starożytnej metafizyki. Wedle Severina słynny Niemiec, starając się obalić błędne rozumienie bytu, obecne w całej zachodniej filozofii po Parmenidesie, również popełnił błąd, jakkolwiek był to błąd innego rodzaju. Głoszona przez Heideggera zależność bycia od obecności i nieobecności albo, jeśli ująć rzecz inaczej niż autor *Powrotu...*, od nieskrytości i skrytości, uznana tu zostaje za jeden ze skutków wadliwej koncepcji pojawiającej się już w Arystotelesowskiej *Hermeneutyce*: dowodzenie, że to, co jest, jest wtedy, kiedy jest, a tego, czego nie ma, nie ma wtedy, gdy nie ma (s. 37), jest twierdzeniem czysto logicznym, które o sensie bytu nic nie mówi, a zatem pozostaje właściwie puste.

Problemy, które opisuje, próbuje Severino rozwiązać za pomocą tezy, że byt ma dwa wymiary — jeden głębszy, drugi płytszy. Pierwszy z nich, śladem Parmenidesa, jest wieczny i niezmienny; dla przykładu drzewo istnieje nawet wówczas, gdy nie może zostać doznane fizycznie: dostrzegane, dotykane, odczuwane. Wymiar wtóry, płytki, to stawanie się, czyli podatność na zmianę tudzież na bycie obserwowanym. Nie należy rozumieć rzeczy jako powstających i ginących, ale jako niekiedy się „ujawniające”; wprawdzie wyłącznie we właściwym sobie momencie dostępne materialnie, lecz w głębszym wymiarze — wciąż stałe. Ponadto proponuje Severino określenie „różnica ontologiczna” (s. 46): „to samo” jest zarazem stające się i niezmiennie, a więc — trwa jako się „różnicujące”. Warto wspomnieć o wnioskach, jakie można stąd wyciągnąć, zastanawiając się nad istnieniem tego, co z pozoru minione: w myśl filozofa z Mediolanu to, co się wcześniej „ujawniało”, istnieje wiecznie i niezmiennie, a przeto, wolno dodać, wieczna i niezmienna jest przeszłość. Tego, co nieujawnione, wieczność i niezmienność dotyczą również — chociaż brak sposobności, by to opisać.

3. Niepojmowanie bytu, które Severino nazywa zdradą, rozpoczęło się jednak jego zdaniem jeszcze przed Arystotelesem i *Hermeneutyką*, chociaż po Parmenidesie — albowiem od ucznia eleaty, Melissosa z Samos. Ten — mimo że Stagiryta najpewniej by się z taką klasyfikacją nie zgodził, tym bardziej gdyby mógł poznać późniejszych od siebie — połączony tu zostaje z zadziwiająco zróżnicowaną grupą innych: przywołanym już Arystotelesem oraz Heglem, Marksem i Heidegge-

rem. Czyli tymi, wedle których byt — „obiekt kontemplacji”, jeśli jego rozumienie oprzeć na *O naturze* — jest właściwie obiektem „nieskończonej praktyki” (s. 52). W pewnym, lecz mniejszym stopniu blisko takiego błędu pozostawał nawet Platon, choć jego „ojcóbóstwo” to zdaniem Severina niewiele więcej niż słuszne pogłębienie Parmenidejskiej myśli. „Sokratejskie roztargnienie” (s. 48) skłoniło bowiem pierwszego spośród sławnych idealistów ku bezpodstawnemu przejściu od dostrzeżenia, że byt, niezmienna całość, opiera się na różnicy, do fałszywego stwierdzenia, iż owa całość-różnica ma elementy zarówno pierwotne, jak i wtórne: że ma „aspekty”, które *wynikają* z tych wcześniejszych.

Tu wszakże należy wrócić do Melissosa. Otóż — powiada Severino — największy problem to utrwalone już w filozofii zachodniej, a pochodzące od ucznia z Samos, samo *dowodzenie* konieczności; zastanawianie się nad nią jest bowiem jak założenie, że coś może być bytem, ale i niebytem. Innymi słowy, że „jest czymś naturalnym, aby rzeczy nie istniały” (s. 52): by powstawały i ginęły. „Być” — taka myśl wypływa, zdaniem Włocha, z *O naturze* — znaczy, o czym po Parmenidesie zapomniano, „być bytem”, a „być bytem” znaczy „być bytem koniecznym”. A zatem rozważania o bycie, którego nie ma, ale i o bycie, którego konieczność nie dotyczy, same w sobie są przykładami na „zmiernych sensu bytu”; są absurdem. Zwraca przy tym uwagę, w każdym razie powinno, że sednem tego ontologiczno-historycznego wywodu jawi się tak naprawdę apologia filozofii — tej bliskiej jej dawnemu znaczeniu, które Pierre Hadot, starożytnik i współczesny hołdownik *ἀσκησις*, nazywał ćwiczeniem duchowym. „Prawdziwe filozofowanie” daje możliwość zaistnienia Severinowskim rozstrzygnięciom, bo jest — a przynajmniej ma być — przekroczeniem nauki, wiary i zdrowego rozsądku: „wyniesieniem” bytu ponad niefilozoficzne myślenie (s. 46).

4. Jeszcze o relacjach. Główną ułomnością poparmenidejskiej metafizyki klasycznej jest, zdaniem Włocha, jej odejście od całkowitego przeciwieństwa tego, co pozytywne, i tego, co negatywne — to zaś na rzecz opozycji niepełnej. Skoro pozytywność jako taka pozostaje „obojętna na bycie i niebycie” (s. 49), stając się na nie podatna dopiero w sytuacji, w której dotyczy czegoś poza samą sobą, to obojętny jest również byt jako taki — a przeto może być niczym (s. 54). Niejednokrotnie przywołanym przez Severina przykładem jest zasada niesprzeczności, bo właśnie ją uznaje autor za sprzeczną: skoro powiada się, że nie można *zarazem* być i nie być, to możliwość istnienia przyznana zostaje też niebyciu — wystarczy, że bycia mu się nie narzuca.

Należy przy tym zaznaczyć, że zupełna opozycja musi dotyczyć kwestii rozpoznanych: konkretów. (Filozof z Mediolanu opiera się tu na Arystotelesowskiej idei *ἔλεγχος*; zważywszy, że bardziej niż Stagirytę cenił Platona, nie wiadomo, dlaczego nie wspomniał w razie tej metody o Sokratesie). Ktoś, dla kogo barwy są tajemnicą, nie złamałby prawa opozycji, gdyby stwierdził, że zieleń jest czerwonią; lecz zaprzeczyłby owemu prawu, uznając, że czerwień i zieleń są różne (s. 66). Podobne właściwości trzeba przypisać negacjom, opatrzonym w *Powrocie...* argumentacją semantyczno-logiczną. Zaprzeczenie, musząc odnosić się do czegoś, jest z konieczności konkretyzującą; negacja „określonego” pozostaje określona (s. 73), nie

jest bowiem — w odróżnieniu od tego, co neguje — „nieokreślonym”, ale *stwierdzeniem*, że „byt jest niebytem”. Odnosi się więc do innej płaszczyzny. Warto tu dodać, że logika i niesprzeczność, jakkolwiek Severino próbuje je dopracować, nie są w jego opinii — wbrew poglądom licznych współczesnych filozofów — do zaistnienia prawdziwego myślenia potrzebne; sam autor podkreśla kluczową dla swego tekstu doniosłość zdania, że „sprzeczność nie oznacza nic nie myśleć, ale jest myślą o niczym” (s. 77). Stara się więc możliwie rozszerzyć pojmowanie tak bytu, jak rozumowania.

Złożone wywody łączą się w książce ze skrótami myślowymi, może nawet z niejednym pominięciem czegoś, co wydaje się potrzebne — wszak to tekst krótki, publikowany w pierwszej wersji jako artykuł we włoskim piśmie „Rivista di filosofia neoscholastica” w 1964 roku. Niemniej znajduje tu się niekiedy miejsce na prowokowanie czytelników. Autor utwierdza zarazem w przekonaniu o asketycznym³ sensie swoich dociekań, jak i powoduje wątpliwości, czy granic filozofii nie przekracza; to zaś, dla przykładu, wtedy, gdy powiada, że owa dyscyplina „nie przystaje na świat, jaki jest, ale wymaga jego autentycznej przemiany” (s. 60). Jednak *Powrót do Parmenidesa*, niezależnie od zgody lub niezgody, pozostaje dziełem istotnym. Wydaje się bowiem, że uprawianiu filozofii, która w swoim pierwotnym znaczeniu polega nade wszystko na doskonaleniu siebie, potrzebne jest poszerzanie przestrzeni tego, co do wyobrażenia — a myśl Emanuela Severina: jego tak zwany neoparmenideizm może być tutaj niebłahą pomocą, chociaż stara się raczej przekształcić strukturę wyobrażeń, niż powiększyć ich zakres.

5. Wszelako trudno nie zauważyć pewnego kłopotu. Zdaje się jasne, że interpunkcja i poprawność związane są w każdym języku z odmiennym sposobem pisania; a zatem w tekście przetłumaczonym — niezależnie od oryginalnego — część nieodpowiednich rozwiązań należy zrzucić na wydanie przekładu. W *Powrocie...*, najpewniej ze względu na pojawiającą się gdzieniegdzie korektorską niedbałość, zdarzają się miejsca, które bez dostrzegalnych powodów są dwuznaczne — przytoczę dwa z nich. Najpierw: zdanie z Melissosa „zawsze było to, co było i zawsze będzie” (s. 53) podobna, za sprawą układu przecinków, rozumieć zarówno jako „to, co było, zawsze było i zawsze będzie”, jak i jako „to, co było i zawsze będzie, było zawsze”. Pierwsze odczytanie wskazuje na wieczność bezwzględną, drugie — na warunkową, skoro tylko to, co zawsze będzie, od zawsze jest, a to, czego koniec jest tylko możliwy, pozostaje niedookreślone także co do początku. Potem: „Jeśli zaprzeczy się, że byt jest niebytem” (s. 61), czyli albo „jeśli zaprzeczy się [twierdzeniu], że byt jest niebytem”, albo „jeśli zaprzeczy się [czemuś, twierdząc], że byt jest niebytem”. Nie budzi wątpliwości, że to sprawy w rozważaniach włoskiego filozofa ważne; być może, że gdyby uniknięto podobnych fragmentów, echa jego dociekań wybrzmiałyby w Polsce głośniej.

Inna nierozstrzygnięta kwestia pochodzi prawdopodobnie od samego Severina. *Powrót...* to pismo wglębiające się w szczegóły; skupiające się na pojedynczych

³ Używam słowa „asketyczny”, nie zaś „ascetyczny”, by podkreślić różnicę między starogrecką *ἀσκησις* a chrześcijańską *ascezą*.

wersach z *O naturze*, a także, niejednokrotnie, na możliwych odcieniach starogreckich wyrazów. Oto przykłady: *δόξα* jako „nie-prawda”, z dywizem; słowo *ἐλεγχος* pozostawione w formie, w której zmieniony został tylko alfabet: *elenchos*, kursywą; znaczenie pochodzenia *ἐπιστήμη*, rzeczownika, od czasownika *ἐπίσταμαι*. Zresztą tłumacz tekstu, nad wyraz słusznie, w wielu przypadkach umieścił, idąc tropem autora, nawiasy z włoskim odpowiednikiem polskiego określenia: *destino, valore, im-pone*, bodajże ze względu na odmienności w niuansach. Tym bardziej szkoda, że mediolański filozof nie podjął próby, by wyjaśnić, jak rozumie różnicę między niebytem (w liczbie pojedynczej) a pojawiającymi się u Parmenidesa na początku fragmentu B7 niebytami (w liczbie mnogiej, *μὴ ἔόντα*). To, uwidocznione tu jedynie w nieprzełożonej starożytnej grece, zostało właściwie pominięte (s. 39), jakby w ferworze walki — tyleż ukazującej emocjonalne podejście do filozofii, ile wielokrotnie dającej do myślenia — Severino nie zważał na niektóre istotne aspekty poematu.

6. Jeżeli więc uznać za Gastonem Bachelardem, że „poezja jest przelotną metafizyką”⁴, i wyrazić zgodę na zgoła nienaukowe w formie zakończenie — wówczas, jak sądzę, we właściwy sposób opisuje Severina cytat z Bolesława Leśmiana, często nawiązującego do bytów i niebytów. Filozof z Mediolanu wydaje się kimś właśnie takim jak bohater Leśmianowskiego *Srebronia*: „to — niepoprawny istnieniowiec”.

⁴ G. Bachelard, *Chwila poetycka i chwila metafizyczna*, tłum. D. Leszczyński, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 4 [3] (2009), s. 155.