

WOJCIECH ŻELANIEC

CZY I DLACZEGO ARYSTOTELEJSKI
SŁABY WOLAŁ (*ἀκρατής* [*akratēs*]) NIE WYBIERA?*

Esej niniejszy, choć odnosi się głównie do Arystotelesa, nie jest historyczny w tym sensie, iżby chciał wiernie zdać sprawę z poglądów Arystotelesa albo znaleźć rozwiązanie jakiegoś problemu, postawionego przez Arystotelesa, w ramach systemu myśli tego filozofa. Byłoby to zadanie znacznie, niestety, przekraczające siły autora. Celem tego eseju jest raczej, po pierwsze, zwrócenie uwagi Czytelnika na pewien problem, nie wyłącznie i nie głównie interpretacyjny, jaki Miss Anscombe¹ zauważyła u Arystotelesa i, po drugie, krytyka i uzupełnienie rozwiązania tego problemu przedstawionego przez samą Anscombe (którą piszący uważa za jednego z najciekawszych filozofów anglofonskich, nie tylko „filozofek”, XX wieku).

Prof. nadzw. dr hab. WOJCIECH ŻELANIEC — Zakład Etyki i Filozofii Społecznej w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; adres do korespondencji: ul. Bażyńskiego 4, 80–952 Gdańsk; e-mail: wswz@ug.edu.pl

* Autor chciałby w tym miejscu wyrazić podziękowanie dwu anonimowym recenzentom *Roczników Filozoficznych* za ich uwagi do pierwszej wersji tego artykułu. Zostały one w szerokim zakresie uwzględnione, co przyczyniło się, jak autor ufa, do podniesienia poziomu naukowego niniejszego tekstu. Wszelkie pozostałe jego niedoskonałości obciążają wyłącznie autora. Dotyczy to zwłaszcza jego tłumaczeń z języka starogreckiego, którego znajomość jest u autora owocem mozolnego samouctwa, a nie studiów akademickich w zakresie filologii klasycznej. Autor ma nadzieję, że jego główne myśli nie okażą się polegać na jakimś klasycznofilologicznym nieporozumieniu.

¹ Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe (1919–2001). Prawidłowa wymowa nazwiska zdaje się być [*ˈænskəm*], a nie [*ˈænskəʊm*], jakby to sugerowała pisownia. Zob. J.C. WELLS, *Longman Pronunciation Dictionary* (Harlow: Longman, 1990), 29, oraz Forvo. All the words in the world. Pronounced, dostęp 10.02.2017, https://de.forvo.com/word/elizabeth_anscombe/.

1. PROBLEM POSTAWIONY PRZEZ ANSCOMBE

Anscombe zauważyła², że Arystoteles zdaje się przeczyć samemu sobie, gdy mówi w *Etyce nikomachejskiej*:

- (1) człowiek słaby woła, tj. ἀκρατής [*akratēs*], tego, co czyni (jako taki), nie wybiera: „[...] ὁ ἀκρατής ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ' οὐ [*ho akratēs epithymōn men prattei, proairoumenos d'ou*]³” (1111b⁴) („człowiek nieopanowany działa pod wpływem pożądania⁵, a nie pod wpływem postanowienia^{6,7}”),

ale i:

- (2) ἀκρατής [*akratēs*] [...] zrealizuje swój kaprys, dobrze — prawidłowo, umiejętnie — się zastanowiwszy: „ὁ γὰρ ἀκρατής καὶ ὁ φαῦλος ὁ προτίθεται [...] ἐκ τοῦ λογισμοῦ τεύξεται, ὥστε ὀρθῶς ἔσται βεβουλεμένος, κακὸν δὲ μέγα εἰληφὼς [*ho gar akratēs kai ho phaulos ho protithetai [...] ek tou logismou teuxetai, hōste orthōs estai bebouleumenos, kakon de mega eilēphōs*]” (1142b) („człowiek nieopanowany i człowiek zły, [...] osiągnie dzięki rozumowaniu to, co przedsięweźmie, tak że okaże się, iż trafnie się namyślał, chociaż uczynił wielkie zło⁸”).

² G.E.M. ANSCOMBE, „Thought and action in Aristotle: What is ‘practical truth’?”, w: *New essays on Plato and Aristotle*, red. Renford Bambrough (London: Routledge and Kegan Paul, 1965), 143–158. Przedruk w: *The collected papers of G. E. M. Anscombe*, t. I: *From Parmenides to Wittgenstein* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), 66–77.

³ Autor podaje tu tekst grecki według wydania z 1962 r. (zob. Bibliografia) z tłumaczeniem angielskim H. Rackhama, choć nie jest to wydanie w pełnym sensie tego słowa krytyczne, w nadziei, że dla jego wywodów szczegóły, w które mogą wchodzić najnowsze takie wydania, nie będą miały znaczenia. Racją cytowania oryginału greckiego jest to, że autor czasem tłumaczy Arystotelesa po swojemu, racją zaś przytaczania transkrypcji tekstu greckiego jest dyrektywa ministerialna (wskazówka Redakcji RF), zabraniająca poprzestawiania na cytatach w alfabetych innych niż łaćniński. Transkrypcja ta nie wydaje się (przynajmniej autorowi) wymagać jakichkolwiek osobnych wyjaśnień.

⁴ Arystoteles przywoływany numerem strony i literą kolumny u Bekkera. Jeśli nie podane inaczej, Bekkerowski numer strony będzie z *Etyki nikomachejskiej*.

⁵ A w pewnym stopniu również pod wpływem θυμός [*thymos*] (1149a–b) i ὀργή [*orgē*] (1149a–b) i (*Etyka eudemejska*, 1223b, 1335b) i innych πάθη [*pathē*] (*Etyka eudemejska*, 1220b).

⁶ Za częścią tłumaczy, w tym Grosseteste („eleggio”, ARYSTOTELES, *Aristoteles Latinus*, t. 26, 1-3, fasc. 4: *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste sive ‘Liber Ethicorum’*, red. Renatus Antonius Gauthier [Bruxelles, Leiden: Desclée De Brouwer, E.J. Brill, 1973], 413–414) i za samą Anscombe, autor oddaje προαίρεσις [*proairesis*] jako „wybór”, nie „postanowienie”. Niewiele jednak zdaje się zależeć od tego wyboru filologicznego. W sprawie spolszczeń tego terminu zob. Jacek FILEK, „Podstawowe pytanie etyczne w horyzoncie prawdy, wolności i odpowiedzialności”, *Argument: Biannual Philosophical Journal* 3 (1) 2013: 161–175, 166, nota 8.

⁷ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982), 81.

⁸ Ibidem, 223.

To jeszcze nie stanowi sprzeczności, ale staje się nią po dorzuceniu przesłanki, że ktokolwiek się namyśla, wybiera; a taką właśnie przesłankę zdaje się Arystoteles dorzucać:

(3) τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλήσ κριθὲν προαιρετὸν ἐστὶν [*to gar ek tēs boulēs krithen proaireton estin*] (1113a) („przedmiotem postanowienia jest to, czemu się dało pierwszeństwo na podstawie namysłu”⁹).

Anscombe rozumie to jako „(wszystko) to, co z namysłu wynika, jest przedmiotem wyboru”¹⁰. Pozwala jej to zarzucić Stagiryście sprzeczność: jeśli to, co namysłu wynika, jest wybrane, a nieopanowanemu czasem wypada z namysłu, że powinien postąpić tak a tak, by zaspokoić swoje żądze, to jakże powiedzieć, że *nie wybrał* on swego działania (zakładając, że istotnie postąpił on tak, jak mu wypadło z namysłu)? Miałoby posmak arbitralnej terminologicznej legislacji albo środka *ad hoc*¹¹ odmawianie miana wyboru czemuś, co wynikało z namysłu, niechby i motywowanego „uczuciem” (πάθος [*pathos*]). Anscombe jednak stara się wykazać, że sprzeczność jest pozorna i że Arystoteles miał swoje powody, by odmawiać decyzji słabego wolą miana wyboru, choćby najgłębszym była ona poprzedzona namysłem. Czy jej się to udaje? Oceńmy to.

2. MOTYWACJA FILOZOFICZNA: ROZUMNOŚĆ WOLI

Czy jednak, wolno zapytać, poruszane tu zagadnienie nie jest czysto historyczne i czy, przy całym uznaniu dla historii filozofii, filozof „systematyczny”, tj. niebędący historykiem filozofii, nie traci czasu, zgłębiając je? Sama Anscombe najwidoczniej uważała, że nie, skoro je podjęła. Autor pozwoli sobie dodać parę własnych słów wyjaśnienia.

Ponieważ rozwiązanie przedstawione przez Anscombe odwołuje się do pojęcia woli (*will*) (jak tłumaczy ona βούλησις [*boulēsis*]), warto zauważyć, że filozofowie operujący pojęciem woli podkreślają niekiedy, zwłaszcza w dyskusjach z tymi, którzy tego pojęcia nie używają, że w odróżnieniu od

⁹ Ibidem, 87.

¹⁰ Co może jaśniej, niż czyni to tłumaczenie Gromskiej, oddaje myśl oryginału.

¹¹ Elena CAGNOLI FIECCONI, „Aristotle’s account of akrasia”, (M. Phil. thesis, University College London, 2012, <http://discovery.ucl.ac.uk/1383795/1/Elena%20Cagnoli%20Fiecconi%20thesis%20finalsubmission2013.pdf>, dostęp 10-02-2017), 65. Autorka widzi ten sam, co Anscombe, problem, nie zdradzając znajomości dyskutowanego tu eseju Anscombe, i prezentuje pewne jego rozwiązanie *ad mentem Aristotelis* (67), stosowalne jednak tylko dla pewnych typów słabości woli.

innych władz pożądawczych wola jest władzą *rozumną* (rozumową, przynależną do rozumu)¹². „Wola jest w duszy części rozumnej” — mówi wszak Arystoteles w III księdze, rozdziale IX *O duszy* (432b: „τὸ ὀρεκτικόν ... ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἢ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἢ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός [to orektikon ... en te tōi logistikōi gar hē boulēsis ginetai, kai en tōi alogōi hē epithymia kai ho thymos]”; u Siwka: „część «pożądliva» [pożądawcza]... w części rozumnej [duszy] występuje jako «wola», a w nierozumnej jako «pożądanie» i «porędy»”¹³ (zob. też 433a). Wiemy wprawdzie, że greckiego słowa βούλησις [*boulēsis*] nie można bez zastrzeżeń tłumaczyć jako „wola”, ale ta od Cyserona (*Disputationes Tusculanae*, 4.12)¹⁴ się wywodząca, przez Roberta Grosseteste całej scholastyce przekazana tradycja takiego właśnie tłumaczenia¹⁵, choć obecnie uważana za filologicznie i filozoficznie co najmniej problematyczną, ma swoje wartości heurystyczne. Rozumność natomiast, jakkolwiek pojęta, szlachetnie wyróżnia wolę na tle innych rodzajów pragnień (ὄρεξις [*orexis*])¹⁶, co w wieku triumfującego nie- czy antyrozumu jest godne uwagi; wzbogacone o element rozumności pojęcie woli staje się też użyteczne w dyskusjach z tymi filozofami anglofońskimi, którzy zacierają istotne różnice, posługując się swoim wszystkie rodzaje ὄρεξις [*orexis*] obejmującym pojęciem *desire*¹⁷. (U Kanta natomiast pojęcie „*Wille*” jest równoważne, przynajmniej w niektórych użyciach, pojęciu „*praktische Vernunft*”¹⁸.)

¹² T. H. Irwin, przyznając, że βούλησις [*boulēsis*] Stagiryty i *voluntas* Akwinaty są tym samym rodzajem tego, co nazywa „essentially rational desire” (T.H. IRWIN, „Historical accuracy in Aquinas’s commentary on the *Ethics*”, w: *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, red. Tobias Hoffmann, Jörn Müller i Matthias Perkams [Cambridge: Cambridge University Press, 2013], 13–32, 26), krytykuje Tomasza za to, że był on, jego zdaniem, zbyt literalnym interpretatorem pewnych miejsc w *Etyce nikomachejskiej* (1112b–1113a), by „wczytać” racjonalność w βούλησις [*boulēsis*] Stagiryty w tym (większym niż to uczynił) stopniu, na jaki pozwalałyby zarówno względy filozoficzne, jak i historyczne (ibidem, 20–24).

¹³ ARYSTOTELES, *O duszy*, tłum. Paweł Siwek (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988), 136.

¹⁴ „[V]oluntas est quae quid cum ratione desiderat”, „chcenie jest dążeniem, które pożąda czegoś w zgodzie z rozumem”. Marcus Tullius CICERO, „Rozmowy Tuskulańskie”, tłum. Józef Śmigaj, w: *Pisma filozoficzne*, t. III: *Księgi akademickie*, kom. Kazimierz Leśniak (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1961), 473–743.

¹⁵ ARYSTOTELES, *Aristoteles Latinus*, t. 26, 1-3, fasc. 4, 414.

¹⁶ Diego S. GARROCHO SALCEDO, „On passion and desire: Confronting an ambiguity in Aristotle’s ethics”. *Azafa. Revista de Filosofía* 16 (2014): 21–37, 36 n.

¹⁷ W sprawie pogłębienia Hume’owskiej zasady, że rozum jest i być może jedynie niewolnikiem afektów, zob. Mark Andrew SCHROEDER, *Slaves of the passions* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

¹⁸ „[W]ola nie jest niczym innym jak praktycznym rozumem”. Immanuel KANT, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściśław Wartenberg (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Nau-

Ale filozofowie-miłośnicy woli są czasem w kłopotcie, jeśli ich prosić o wyjaśnienie, na czym właściwie polega ta rozumność woli, a przede wszystkim, w czym (oczekują, że) się ona będzie przejawiać. Trop Kantowski, przynajmniej ten bardziej uczęszczany, wiedzie drogą negacji: rozumność to przeciwstawianie się wszystkim niższym pragnieniom, „skłonnościom” (*Neigung*) i ich ujarzmienie¹⁹; coś podobnego jest i u stoików, do których raczej, niż do Arystotelesa, nawiązywał Cyceron w wyżej cytowanym miejscu z *Tusculanae Disputationes*; jedyne elementy pozytywne u Kanta to (kontrowersyjny) imperatyw kategoryczny²⁰.

Dla potrzeb tego eseju istotne jest, że niektórzy²¹ dopatrują się przejawów rozumowego (i rozumnego) charakteru woli właśnie w wyborze (*προαίρεσις* [*proairesis*]); o którym Stagiryta mówi, że jest: „ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ [*ē orektikos nous hē proairesis ē orexis dianoētikē*]” (1139b)²². Może się to wydać problematyczne, gdyż poszukując definicji wyboru, Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* odrzuca przecież hipotezę, że jest on wolą („życzeniem”²³) (*βούλησις* [*boulēsis*]). Jego główny argument (1111b) jest, że przedmiotem tej ostatniej są takie cele, jakich normalnie się nie wybiera, np. zdrowie lub szczęście, podczas kiedy przedmiotem wyboru są środki do celów. Można powiedzieć, że dowodzi to jeszcze raz błędności utożsamiania *βούλησις* [*boulēsis*] z wolą. Ale, zostawiając na boku tę zło-

kowe, 1984), 38, *Akademie-Ausgabe* 412. „Zasadniczo więc wola jako taka [...] okazuje się być tożsama z rozumem praktycznym”. Immanuel KANT, *Metafizyka moralności*, tłum. Ewa Nowak (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007), 17. „Wola jest zatem [...] samym praktycznym rozumem, o ile ten może determinować zdolność wyboru”. Immanuel KANT, „Metafizyka moralności”, w: Immanuel KANT, *Dzieła zebrane*, t. V, tłum. Włodzimierz Galewicz (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, 2011), 300. „Der Wille ist also [...] sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst”. *Die Metaphysik der Sitten*, *Akademie-Ausgabe* 213, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa06/213.html> (dostęp 10. 02.2017).

¹⁹ Immanuel KANT, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. Jerzy Gałecki (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984), 142 n., *Akademie-Ausgabe* 86; ale jest i trop boczny: Immanuel KANT, *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, red. Paul Menzer (Berlin: Heise, 1924).

²⁰ Na temat złożoności Kantowskiej koncepcji imperatywu kategorycznego zob. np. Paul GUYER, „The form and matter of the categorical imperative”, w: *Kant's system of nature and freedom: Selected essays* (Oxford: Clarendon Press, 2005), 146–168.

²¹ Myśl ta jest wszechobecna, choć rzadko wyrażana *explicite*, a jeśli, to z akcentem na racjonalność instrumentalną — zob. np. Takatura ANDO, *Aristotle's theory of practical cognition* (The Hague: Martinus Nijhoff, ^{3rev.}1971), 101–112, albo Theodore OF MOPSUESTIA, *The commentaries on the minor epistles of Paul*, tłum. R.A. Greer (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010), 40.

²² „[P]ostanowienie albo myśleniem intuicyjnym zabarwionym przez pragnienie albo pragnieniem zabarwionym przez myślenie dyskursywne”. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, 208.

²³ Ibidem, 81.

żoną kwestię²⁴, należy zauważyć, że argument Arystotelesa dowodzi wprawdzie, że wybór i βούλησις [*boulēsis*] nie są tym samym, ale nie dowodzi, że są od siebie ściśle oddzielone, i przynajmniej w przypadku zdrowia Arystoteles odnotowuje, że wybieramy środki do tego, co jest przedmiotem naszej βούλησις [*boulēsis*] (1111b). Rozumność wyboru może mieć dzięki temu konsekwencje dla rozumności βούλησις [*boulēsis*]. Ponadto środki do celów w przebiegu kontroli własnego działania stają się często również celami, mianowicie innych zabiegów, zmierzających do ich zastosowania (1112b).

3. WYBÓR WEDŁUG ARYSTOTELESA

Definicja wyboru, jaką Arystoteles formułuje w *Etyce nikomachejskiej*²⁵, brzmi:

ἡ προαίρεσις ἄν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν: ἐκ τοῦ βουλευσασθαί γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν²⁶ [*hē proairesis an eīē bouleutikē órexis tōn eph' hēmin: ek tou bouleusasthai gar krinantes oregometha kata tēn bouleusin*²⁷] (1113a)²⁷

²⁴ Na szczęście jest ona w dobrych rękach, np. Charlesa Kahna czy Martyny Koszkało (Martyna KOSZKAŁO, „Rozwój pojęcia woli w pogańskiej filozofii starożytnej”, *Roczniki Filozoficzne* 63 (2015), 2: 157–186). Reasumuje ją zwięźle Kahn: „Aristotle analyzed the process of decision-making on the basis of three or four concepts [...]: the voluntary, what is in our power or up to us, *boulesis*, and *prohairesis*. In Aquinas all four concepts are defined by reference to *voluntas*, the will. Of course Aquinas [...] retains all of Aristotle's distinctions in his own terminology: thus *boulesis* as selection of the end (for Thomas this is *voluntas* narrowly conceived) and *prohairesis* as choice of the means (i.e., *electio*) are two different »acts« of the single power that is *voluntas* broadly conceived (I.84.4; cf. Ia.IIae.8.2). But where Aristotle's theory of action relies on a network of independent concepts, Aquinas presents [...] a single faculty: *voluntas*, the will, which includes an essential reference to freedom of choice.” Charles H. KAHN, „Discovering the will: From Aristotle to Augustine”, w: *The Question of “eclecticism”: Studies in later Greek philosophy*, red. John M. Dillon i A.A. Long (Berkeley: University of California Press, 1988), 234–259, 242. U Tomaszka wolny wybór (*liberum arbitrium*), którego sworzniem jest właśnie wybór (*electio*, προαίρεσις [*proairesis*]), zob. ST I^a-II^{ae} q. 17 a. 3 ad 1), jest tą samą władzą, co wola („voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una”, ST I, q. 83, a. 4, c.). Zob. też nota 12 w tym esejju.

²⁵ Definicję tę, z księgi III, uzupełniają rozważania z księgi VI, 1139a-b.

²⁶ IRWIN woli tu czytać „βούλησιν [*boulēsin*]” (T.H. IRWIN, „Who discovered the will?”, *Philosophical Perspectives* 6 (1992): 453–473, 458, 471, nota 28.), co, jeśli poprawne, zasadniczo zmieniałoby status problemu postawionego przez Anscombe, ale — w przekonaniu autora — nie usuwałoby go bez reszty.

²⁷ „[Wybór] jest dążeniem skierowanym po namyśle ku czemuś, co leży w naszej mocy, dokonawszy bowiem na podstawie namysłu rozstrzygnięcia, nadajemy naszym dążeniom kierunek zgodny z tym namysłem”. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, 87 n.

Kluczowym elementem wyboru w sensie tej definicji jest więc namysł, zastanowienie się (βούλευσις [*bouleusis*], τὸ βουλευέσθαι [*to bouleuesthai*], βουλή [*boulē*]), a mianowicie nad środkami prowadzącemu do obranego uprzednio celu. Prapoczątkiem i przyczyną wyboru jest, jak dowiadujemy się różnie, pragnienie i rozum nakierowany na pewien cel²⁸ (προαιρέσεως δὲ [ἀρχή] ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος [*proaireseōs de [archē] orexis kai logos ho heneka tinos*], 1139a), cel natomiast daje się urzeczywistnić przez dobór środków, i dlatego w centrum wyboru musi znajdować się namysł. Więcej nawet: βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφορισμένον ἤδη τὸ προαιρετὸν: τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλής κριθὲν προαιρετὸν ἐστίν [*bouleuton de kai proaireton to auto, plēn aphōrismenon ēdē to proaireton: to gar ek tēs boulēs krithen proaireton estin*], (1113a), tj.²⁹ przedmiot namysłu jest tym samym, co przedmiot wyboru, z tym że przedmiot wyboru jest już określony, bo jest nim to, co wynika z namysłu, a taki namysł angażuje rozum w sposób istotny i z tego powodu wybór niedostępny jest dzieciom i zwierzętom (1111b). Z tego też powodu Arystoteles określa wybór jako ὄρεξις βουλευτική [*orexis bouleutikē*] (1113a, 1139a) (pragnienie wypływające z namysłu).

4. CZY SŁABY WOLĄ NIE WYBIERA?

To tego miejsca wszystko zdaje się jasne; wydaje się też, że mamy również wskazówkę w sprawie rozumności woli: tam, gdzie wola wytycza jakiś choćby bardzo pośrednio osiągalny cel, np. zdrowie, na scenę wkracza rozum nakierowany na ten cel, by ten cel przyjąć za swój (zapewne ustosunkowując się doń) i dobrać do niego środki. Ale skoro tak, to dlaczego właściwie człowiek słaby wolą nie miałby wybierać? Nietrudno się zgodzić, że jego rozumność jest w jakiś sposób ograniczona — ale dlaczego akurat pod względem możliwości dokonywania wyboru? Ma on przecież swoje cele i pragnienia, jakkolwiek nieuporządkowane one mogłyby się wydawać silniejszemu wolą i przez to rozumniejszemu obserwatorowi. Arystoteles mówi wprawdzie, że słaby wolą działa „παρὰ τὴν βούλησιν [*para tēn boulēsīn*]”

²⁸ H. Rackham tłumaczy tu: „reasoning directed to some end”. ARISTOTLE, *The Nicomachean ethics*, tłum. H. Rackham (M.A. London: Heinemann, 1962), 239, a więc rozumowanie, rozum dyskursywny. Ale wszelkie rozumowanie dotyczące celu musi zawierać myślowe przedstawienie samego celu („pragnienie któremu towarzyszy myśl o celu”, ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, 208).

²⁹ Jeśli nie jest przytoczone tłumaczenie Gromskiej, po „tj.” będzie następować tłumaczenie autora, dostosowane do potrzeb tego eseju. *Caveat lector!*

(1136b), wbrew woli, ale wybór jest przecież zdefiniowany jako „βουλευτική ὄρεξις [*bouleutikē orexis*]” lub jako „ὄρεξις διανοητική [*orexis dianoētikē*]”, a „ὄρεξις [*orexis*]” jest pojęciem ogólniejszym niż „βούλησις [*boulēsis*]”.

Słaby wołą się też namyśla, zanim wybierze, przynajmniej niekiedy³⁰, a namysł, jak już wiemy, jest najistotniejszym elementem wyboru. Weźmy przykład przedstawiony przez samą Anscombe³¹: słaby wołą, który zapłonął pożądaniem żony bliźniego swego i zamierza ją uwieść. Namyśla się on, w typowym wypadku, nad doborem środków do swego celu. Będą one całym łańcuchem działań łączących się jako środki i (pośrednie) cele, gdzie ogniwem ostatnim będzie, nazwijmy to tak, sam akt uwiedzenia, a jednym z pierwszych — wywarcie korzystnego wrażenia na upatrzonej. Będzie to cel pośredni, wśród środków do którego będzie np. wykazanie się wirtuo-zowską grą na instrumencie muzycznym czy stoczenie zwycięskiej walki z groźnym zwierzęciem w obronie danej damy w czasie wspólnego safari. Sięgnięcie po któryś z tych środków wymagać będzie środków jeszcze niższego poziomu, np. zorganizowania popisu, koncertu lub safari, co znów wymaga innych jeszcze środków, itd., aż znajdzie się coś, co można będzie wybrać i wykonać natychmiast i bez pośrednictwa innych jeszcze środków (np. sięgnięcie po telefon). Ogólny tego schemat opisany jest w 1112b, wraz z daleką od oczywistości tezą, że „ἐὰν δὲ δυνατόν φαίνεται, ἐγχειροῦσι πρᾶττειν [*ean de dynaton phainētai, encheirousi prattein*]”, jeśli taki bezpośredni środek jest możliwy do zastosowania, to natychmiast zostaje zastosowany³² (zob. nota 60). Uwodziciel *in spe* na każdym z tych etapów będzie się

³⁰ Nie wypadkach, w których słaby wołą od razu ulega jakiejś chwilowej pokusie, jak np. amator słodczy z 1147a, którego Anscombe opisuje jako „having a sweet tooth to the point of mania”. G.E.M. ANSCOMBE, *Intention* (Cambridge, Mass., London, England: Harvard University Press, 1965), 65. A takie wypadki zdają się dominować, autor nie jest pewien, czy słusznie, nasze wyobrażenie słabego wołą.

³¹ G.E.M. ANSCOMBE, „Thought and action in Aristotle” (1981), 66.

³² Kontrprzykładem na tę tezę może być np. taka oto scena z rozdziału IV powieści Lema *Głos Pana*: w jakimś nieokreślonym mieście Europy Wschodniej w czasie II wojny światowej niemiecki oddział wojskowy rozstrzeliwuje Żydów; w pewnym momencie kierujący tym „oficer [...] zażądał jednego ochotnika. Rappaport [jeden z bohaterów powieści, w opisanej scenie jeden z Żydów oczekujących na rozstrzelanie] zdał sobie [...] sprawę z tego, że powinien wystąpić. [...] Doszedł do momentu, w którym cała moc myślowego postanowienia miała się obrócić w jeden krok naprzód — ale nie poruszył się nawet. Oficer dał im wtedy piętnaście sekund do namysłu [...]. Rappaport, jako doktor filozofii ze znakomitą dysertacją logiczną, która przyniosła mu stopień naukowy, nie potrzebował przecież całego aparatu sylogizmów, aby pojąć, że jeśli nie wystąpi nikt, zginą wszyscy, więc ten, kto teraz wyjdzie przed szereg, właściwie już niczego nie ryzykuje. Było to proste, jasne i pewne. Ponowił wysiłek [...] — i znów ani drgnął”. Stanisław LEM, *Głos Pana* (Warszawa: Agora, 2012 [wydanie elektroniczne epub, konwersja i edycja przez Publio]), 63.

dużo namyślać, ale nawet jeśli się do tego przyłoży (i będzie ὀρθῶς βεβουλευμένος [*orthōs bebouleumenos*]), nie będzie, wbrew pozorom, wybierał. Dlaczego? Nie wystarczy powiedzieć, że jeśli osiągnie on swój cel, to wykaże się „sprytem” (δεινότης [*deinotēs*]), 1144a, czyli umiejętnością dobierania środków do celów, bo nie widać, dlaczego odznaczanie się tą cechą musiałyby kompromitować wybór, skoro władza ta służy wszystkim, którzy chcą osiągnąć jakiegokolwiek cele, nie zaś tylko tym, którzy obierają cele niegodziwe³³.

5. ROZWIĄZANIE PRZEDSTAWIONE PRZEZ ANSCOMBE I JEGO SŁABOŚCI

5.1. ROZWIĄZANIE

Sama Anscombe przedstawia takie rozwiązanie: ἀκρατής [*akratēs*] dlatego nie wybiera, że cele, które sobie pierwotnie stawia (προτίθεται [*protithetai*], 1142b), np. zaspokojenie swej żądz, i do których tak skutecznie dobiera środki, same z kolei nie zostały wybrane (προαίρετόν [*proaireton*])³⁴, a to znaczy³⁵ wyłonione przez namysł:

since some deliberation is done with a view to executing a ‘choice’, something may be reached as a result of deliberation even when *the significant decision* [kursywa autora] what to do has already been made; and if this has not been made by deliberation (κρίθην ἐκ θῆς βουλῆς) then it was not a ‘choice’, and the results of deliberations how to execute it won’t be ‘choices’ either³⁶.

The significant decision to właśnie wybór tego, co wynikało z owego pierwotnego namysłu. Z tego powodu nie ma czegoś takiego, jak wybór czysto techniczny, dokonany *wyłącznie* dzięki „sprytowi” (δεινότης [*deinotēs*]):

³³ Jak zauważa Norman Dahl (Norman O. DAHL, *Practical reason, Aristotle, and the weakness of the will* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984], 66 n.) w kontekście rozróżnienia między δεινότης [*deinotēs*] i εὐβουλία [*euboulia*] (1142a-b), „dobrym namysłem” (ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, 222.). W sprawie „sprytu” i tendencji do upatrywania go tylko w uczynkach niecznych zob. René Antoine GAUTHIER i Jean Yves JOLIF, *L'éthique à Nicomaque*, t. 2: *Commentaire* (Louvain, Paris: Publications Universitaires, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1959), 549 n.

³⁴ To jest, który by sam był przedmiotem προαίρεσις [*proairesis*], 1112a.

³⁵ Biorąc pod uwagę, że wybór to ὄρεξις βουλευτική [*orexis bouleutikē*] (1113a, 1139a).

³⁶ G.E.M. ANSCOMBE, „Thought and action in Aristotle”, 69 n.

there is no such thing as a ‘choice’ which is only technical (I use “technical” to cover practical cleverness in bringing particular situations about [...]). There is always, on Aristotle’s view, another ‘choice’ behind a technical or purely executive one (1139b1-3). That is why he denies the name of “προαιρεσις”, “choice”, to the technical or executive decision, even though this is the fruit of deliberation³⁷, if that particular thing for the sake of which this decision is being made is not itself decided upon by deliberation³⁸.

Wyłania się z tego elegancka formuła („formuła Anscombe”), uzupełniająca wcześniej podaną definicję wyboru:

wybór to pragnienie poprzedzone namysłem, którego to pragnienia przedmiot ostateczny, w porządku celów i środków, też został wybrany. Inaczej mówiąc: decyzja wynikająca z namysłu jest wyborem tylko wtedy, gdy dziedziczy swój charakter „namysłowy” („buleutyczny”) po tym celu, któremu służy w *ostatniej instancji*.

Rozwiązanie to ma z pewnością wiele zalet, jak prostota i elegancja, a przede wszystkim to, że w centrum ludzkiej sprawczości umieszcza wybór, „prawybór” nawet, przypominający nieco wybór tego, co etyczne u Kierkegaarda, „wybór wybierania”³⁹; człowiek silny wołą (ἐγκρατής [*enkratēs*]) kieruje się w życiu prawdziwymi wyborami, zapoczątkowanymi jakimś prawyborem (lub grupą takowych), podczas gdy słaby wołą, mimo sprytu, jakim może się odznaczać, jest niewolnikiem⁴⁰ (nawet jeśli tylko „w ostatniej instancji”) swoich żądz i innych uczuć (πάθη [*pathē*]).

5.2. JEGO SŁABOŚCI

Rozwiązanie przedstawione przez Anscombe nasuwa też pewne trudności.

1) *Za każdym wyborem jest dalszy wybór ... a za nim jeszcze dalszy wybór itd.* Przypuśćmy, że akt a_0 został wybrany (w sensie „formuły Anscombe”). Oznacza to, że jego (bezpośredni)⁴¹ cel (c_0) jest środkiem do dalszego celu

³⁷ Taka deliberacja będzie przejawem rozumu „czysto instrumentalnego”, poddanego krytyce m.in. przez Szkołę Frankfurcką.

³⁸ G.E.M. ANSCOMBE, „Thought and action in Aristotle”, 68.

³⁹ Søren KIERKEGAARD, *Albo-albo*, t. II, tłum. Karol Toeplitz (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982), 236. Sformułowanie „wybierać wybieranie” („vælge at vælge”) zostało ukute, z istotnym odniesieniem do Kierkegaarda, przez duńskiego psychoanalityka Stiga Kjerulfa — Stig KJERULF, *Personlig handlekraft* (København: Gyldendal, 2009), 30.

⁴⁰ 1145b, por. PLATON, *Protagoras*, 352 B.

⁴¹ Zob. nota 50 w tym eseju.

(c_1), który został wybrany jako cel aktu a_1 dlatego, że sam jest środkiem do dalszego jeszcze celu (c_2) wybranego jako cel aktu a_2 , który ... itd. ... został wybrany, dlatego, że jest na końcu środkiem do jakiegoś celu ostatecznego (c_n) jako celu aktu a_n , którego to celu wytknięcie sobie będzie ową *significant decision*, o której mówi Anscombe⁴²; decyzji tej treść wyłonił namysł, dzięki czemu była ona wyborem, a przez to i „prawyborem” aktu a_0 . Biorąc jednak pod uwagę, że — dla Arystotelesa — wybiera się zawsze tylko środki do celów (1111b, 1112b), cel (c_n), jeżeli został wybrany, to też jako środek do jakiegoś dalszego jeszcze celu, i tak w nieskończoność. W przypadku naszego donżuana problem ten nie powstaje, bo kładzie on trupem lwa, by zrobić wrażenie na „swojej” cudzej żonie, by zmniejszyć nieco jej rezerwę, by ... itd. ... by w końcu ją uwieść, ale tego ostatniego nie wybiera, tylko „sobie stawia za cel” (προτίθεται [*protithetai*]) pod wpływem nierozumnej żądzy. Akt a_n natomiast był *ex hypothesi* wybrany, tj. jego wyjściowa *significant decision* była sama wyborem. Ale znów, biorąc pod uwagę, że dla Arystotelesa wybór jest zawsze wyborem środków (1112b–1113b), była ona wyborem podporządkowanym jakiemu — naprawdę już ostatecznemu, inaczej grozi nam *regressus ad infinitum*⁴³ — celowi? Nie jest to trudność dla samej „formuły Anscombe” jako takiej, bo nie podaje się ona za rekonstrukcję poglądów Arystotelesa; ale jej krytyka z punktu widzenia tych ostatnich wydaje się heurystycznie płodna, dlatego autor trudność tę podnosi.

Anscombe, jakby w odpowiedzi, przerzuca w tym miejscu most⁴⁴ między wyborem a wolą:

the question whether the significant decision is reached by deliberation seems to reduce to the question whether it is made with a view to the objects of the man's 'will' (βουλήσις)⁴⁵

Βούλησις [*boulēsis*], jak pamiętamy (1111b, 1112b), nakierowana jest na pewne cele, takie jak szczęście i zdrowie, nad którymi się nie namyślamy i których nie wybieramy. Zakotwicząc łańcuch wyborów w woli, unikamy nieskończonego regresu i usuwamy trudność 1). Cel, któremu wybór godny tego miana będzie „w ostatniej instancji” służył, nie będzie więc „buleu-

⁴² Zob. pierwszy cytat z Anscombe w sekcji 05.1.

⁴³ Por. 1112b.

⁴⁴ Prawomocność tego kroku nie jest oczywista. Może Anscombe sugeruje się takimi wypowiedziami, jak ta, że słaby wolą „παρὰ τὴν βούλησιν πράττει [*para tēn boulēsin pratei*]” (1136b), tj. działa wbrew swojej woli.

⁴⁵ G.E.M. ANSCOMBE, „Thought and action in Aristotle”, 70.

tyczny” (wyłoniony na drodze namysłu) — ale za to nie będzie też rodził trudności 1) — a ostatnie słowa „formuły Anscombe” będą musiały brzmieć „...w *przedostatniej* instancji”. Ale do trudności tej autor jeszcze powróci.

Przed formułą tą wyrasta jeszcze inny problem, dotyczący jej samej — nie jej relacji do poglądów Arystotelesa — grożący ukazaniem jej wprawdzie nie jako fałszywej, ale jako mało użytecznej:

2) *Wybory są usytuowane*. Pomijając akty, które bezpośrednio wymusiła na działającym żądza czy inne uczucie, duża większość takich naszych aktów, jakie spontanicznie, choć może błędnie, jesteśmy skłonni uważać za przez nas wybrane, jest uwikłana w kontekst okoliczności zarówno takich, które są poza naszym zasięgiem oddziaływania, jak i takich, które (współ)stworzyliśmy naszymi poprzednimi wyborami; dlatego w wielu wypadkach trudno może być stwierdzić, czy ostateczny cel tych wyborów odpowiada naszej woli (w sensie βούλησις [*boulēsis*]) czy też został nam narzucony przez żądzę (ἐπιθυμία [*epithymia*]) czy inne uczucie.

W przypadku naszego donżuana jest to łatwo stwierdzić: oto on, przypuśćmy, na sawannie ze swoją „wybranką”, kryjącą się za jego plecami, oko w oko z głodnym lwem, a strach przed tym wielkim kotem wraz z coraz bardziej zdejmującymi go wątpliwościami co do swych umiejętności strzeleckich szybko biorą górę nad zdrożną żądzą i celem uwiedzenia tej kobiety, który sobie pod wpływem tej żądzy wytknął i ze względu na który w złą godzinę „wybrał” to przeklęte safari! Ale w przypadku kogoś takiego jak asesor Wilhelm z II tomu *Albo-albo* Kierkegaarda, kto codziennie o tej samej godzinie udaje się do pracy i punktualnie z niej wraca, by dalej przykładowie troszczyć się o swoją rodzinę, sprawa jest trudniejsza: kto wie, co było na początku takiej serii wyborów czy „wyborów”: chwalebna wola prowadzenia uporządkowanego (w myśl przyjętych wyobrażeń) życia czy też może strach przed następstwami zbytniego nonkonformizmu: społecznymi sankcjami, wyrzuceniem z bezpiecznych, utartych torów i ostatecznie poza nawias społeczeństwa?⁴⁶ W tym drugim przypadku i „Wilhelm” również by nie wybierał, gdyż wśród niewybierających są i tacy, którzy uciekają przed cierpieniem związanym z niedoznaną przyjemnością⁴⁷, w tym przypadku: cierpieniem związanym z życiem poza społeczeństwem, głodem i chłodem, bezdomnością, samotnością itp. W tym sensie rów-

⁴⁶ Autor pozwoli sobie przypomnieć o ciągle istotnej dla tej problematyki pracy Bergsona *Dwa źródła moralności i religii*.

⁴⁷ „[T]ὼν δὲ μὴ προαιρουμένων ὁ μὲν ἀγεται διὰ τὴν ἡδονήν, ὁ δὲ διὰ τὸ φεῦγειν τὴν λύπην τὴν ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας [Tōn de mē proairoumenōn ho men agetai dia tēn hēdonēn, ho de dia to pheugein tēn lypēn tēn apo tēs epithymias]” (1150a).

niez i taki „Wilhelm” okazywałyby się słabym wolą, choć w całkiem inny sposób niż „łakomczuch” ze s. 1147a (zob. nota 30 w tym eseju).

Nie jest więc zawsze oczywiste, że — ani kiedy — nasz pierwszy cel był istotnie przedmiotem woli, a nie jakiegoś nierozumnego uczucia (πάθος [*páthos*]), i podobnie nie jest wcale oczywiste, że są możliwe jakieś „prawyborzy” *bezpośrednio* motywowane takimi celami. Przypuśćmy, że przedmiotem woli Jana jest szczęście (por. 1111b) — jakie środki *bezpośredniego*, niewykłanego w kontekst innych, wcześniejszych wyborów, osiągnięcia tego celu może Jan sensownie rozważać jako stosowne do tego celu? Wydaje się, że tylko w przypadku jakichś naiwnych koncepcji szczęścia⁴⁸ wchodzi w grę takie *bezpośrednie* środki, jak zakup losu na loterii czy wszczęcie poszukiwań posażnej panny. W przypadku zdrowia jako ostatecznego celu sprawa wydaje się łatwiejsza, bo cokolwiek by się do danej chwili w kwestii zdrowia już poprawiło czy zepsuło, zawsze można z dnia na dzień zdecydować, że się będzie od jutra zdrowo odżywiać i co rano gimnastykować. Ale tu pojawia się wątpliwość, czy pragnienie zachowania zdrowia jest w danym przypadku rzeczywiste przejawem woli, a nie strachu przed chorobą, cierpieniem i śmiercią⁴³. W odróżnieniu od szczęścia, zdrowie nie jest celem dla rozumu oczywistym; są tacy, którzy wolą życie niezdrowe, ale wypełnione wyteżoną pracą, intensywnymi doznaniem itp.

Słusznie więc Anscombe pyta:

just where in the chain of deliberations from an end to the immediate thing that I can do without having to consider how to do it — just where in this chain does the first ‘choice’ come?⁴⁹

3) *Nieosiągalność celu „prawyboru”*. Ponadto Arystoteles uczy również (nie chodzi tu o zgodność koncepcji Anscombe z teorią Arystotelesa, ale o krytykę tej pierwszej z punktu widzenia tej drugiej), że namyślamy się nad tymi rzeczami, które są w naszej mocy i są osiągalne w działaniu („βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ’ ἡμῖν καὶ πρακτῶν [*bouleuometha de peri tōn eph’ hēmin kai praktōn*]”, 1112a). Dlatego cel naszego „prawyboru”⁵⁰, owej

⁴⁸ Przyjemności, bogactwa itp.: „[...] ἡδονῆν ἢ πλοῦτον ἢ τιμὴν [*hēdonēn ē plouton ē timēn*]”, 1095a.

⁴⁹ G.E.M. ANSCOMBE, „Thought and action in Aristotle”, 68.

⁵⁰ Dla ścisłości: przez „cel (pra)wyboru” rozumie się tu nie ten cel, do którego działanie wybrane jest środkiem lub zastosowaniem środków, ale cel bardziej bezpośredni, jakim jest samo spełnienie tego wybranego działania; np. Jan chce być bogaty, w tym celu wybiera zakup losu na loterii, i dokonanie tego zakupu jest celem jego wyboru — podporządkowanym dalszemu celowi osiągnięcia bogactwa.

significant decision, bezpośrednio podporządkowany przedmiotowi naszej woli — musiałby być celem osiągalnym dla naszego działania, ale z drugiej strony, musiałby on, jako cel tak odległy, być rozkładalny na cele pośrednie, co mogłoby w znacznym stopniu pomniejszać, czy nawet wykluczać, jego osiągalność w działaniu.

Wydaje się więc, że „formuła Anscombe”, choć wyjaśnia, dlaczego słaby wolą nie wybiera, to za cenę postawienia przed wyborem (godnym tego miana) postulatów niemożliwych do spełnienia. W świetle koncepcji angielskiej filozof mogłoby się więc okazać, że *nie tylko* słaby wolą nie wybiera, kiedy wybierać się zdaje.

6. PRÓBA OBRONY

Angielska filozof, choć nie wydaje się jasno świadoma powyższych trudności, antycypuje je poniekąd i zwraca uwagę na miejsce na stronie 1139a *Etyki nikomachejskiej*, gdzie Arystoteles, na nowo definiując wybór, mówi:

πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις [...] προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος. Διὸ οὐτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἢ προαίρεσις [*praxeōs men oun archē proairesis [...] proaireseōs de orexis kai logos ho heneká tinos. Dio out' aneu nou kai dianoiās out' aneu ēthikēs estin hexeōs hē proairesis*].

Tj. przyczyną działania jest wybór [...], a przyczyną wyboru jest pragnienie i myśl o jakimś celu. Z tego powodu to nie ma wyboru bez myślenia (intuicyjnego i dyskursywnego⁵¹) ani też bez utrwalonej cechy charakteru⁵². Słowo „z tego powodu” (διὸ [*dio*]) każe przyjąć, że myśl (intuicyjna i dyskursywna) o pewnym celu i pragnienie tego celu jest *jedyną* przyczyną wyboru, w przeciwnym wypadku mogły być wybór bez nich, mianowicie uprzyczynowiony przez co innego. W porządku poznania wygląda więc to tak: $w \rightarrow mch$ jeśli $w =$ jest wybór a $mch =$ jest myślenie i charakter: jeśli jest wybór, to widocznie musiały być i myślenie, i charakter moralny. Ale jeśli myśl ma w wyborze niezaprzeczalne miejsce, jak mówi Anscombe, w jej

⁵¹ Jak pisze H. Rackham (ARISTOTLE, *The Nicomachean ethics*, tłum. H. Rackham, 328.): „voῦς here bears its usual philosophic sense of the intellect, or rational part of the ‘soul,’ as a whole, whose function is διάνοια, thought in general”.

⁵² To jest: jeśli nie ma charakteru i myśli, to nie ma wyboru, czyli (przez transpozycję) jeśli jest wybór, to jest myślenie i charakter.

braku niemożliwy byłby namysł, to skąd tu charakter (ἦθος [*ēthos*])? Do tego jeszcze wrócimy. Stagiryta podaje takie wyjaśnienie formuły $w \rightarrow mch$: „εὐπραξία γὰρ [...] ἀνευ διανοίας καὶ ἦθους οὐκ ἔστιν [*eupraxia gar [...] aneu dianoiās kai ēthous ouk estin*]” (1139a) — „dobre działanie”⁵³ bowiem nie może być bez myślenia dyskursywnego i bez charakteru moralnego, czyli: jeśli było „dobre działanie”, to musiało przedtem być myślenie dyskursywne (a zapewne i intuicyjne) i charakter moralny, w porządku poznania: $d \rightarrow mch$, gdzie d = jest „dobre działanie”. Aby zdanie to mogło posłużyć jako uzasadnienie tezy, że nie ma wyboru bez myślenia i bez charakteru ($w \rightarrow mch$), zawartej w poprzednim cytacie (a musi w tym charakterze posłużyć, skoro Arystoteles mówi „γὰρ [*gar*]”, tj. „bowiem”), czyli, by musiał zachodzić związek ($d \rightarrow mch$) \rightarrow ($w \rightarrow mch$), trzeba wykluczyć sytuację, w której nie d ani mch , za to w , tj. $d \rightarrow mch$, ale nie $w \rightarrow mch$. Do tego zaś potrzeba i wystarcza przyjąć $w \rightarrow d$, tj. że gdzie jest wybór, tam jest i „dobre działanie”⁵⁴. Zdanie to — w tekście Arystotelesa zawarte tylko *implicite* — tłumacz

⁵³ „Εὐπραξία [*eupraxia*]” jest terminem rozmaicie tłumaczonym, np. jako „trafne działanie” (ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, 208) czy „good action” przez Leonarda H.G. Greenwooda (ARISTOTLE, *Nicomachean ethics. Book six*, tłum. L.H.G. GREENWOOD [Cambridge: Cambridge University Press, 1909], 93). Autor przyjmuje jednak to rozumienie tego słowa, jakim posługuje się Anscombe, a oddaje je ona jako „doing well” i „well-spent life” (G.E.M. ANSCOMBE, „Thought and action in Aristotle” (1981), 70), co wydaje się właściwe w kontekście *Etyki nikomachejskiej* (1095a, 1098b), zob. Carlo NATALI, „The book on wisdom”, w: *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, red. Ronald Polansky (New York: Cambridge University Press, 2014), 180–203, 187 n. Autor będzie używał trochę niezręcznego terminu „dobre działanie” (por. „acting well” Rogera Crispa — ARISTOTLE, *Nicomachean ethics*, tłum. Roger CRISP [Cambridge: Cambridge University Press, 2000], 13) lub „eupraksja”. Quasi-definicja jest w *Retoryce* (1360b): „ἔστω δὲ εὐδαιμονία εὐπραξία μετ’ ἀρετῆς [*estō dē eudaimonia eupraxia met’ aretēs*]”, „szczęście jest to pomyślność powiązana z dzielnością”. ARYSTOTELES, *Retoryka Poetyka*, tłum. Henryk Podbielski (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1962), 82 n., gdzie eupraksja okazuje się rodzajem (*genus*) szczęścia; w *Etyce nikomachejskiej* (1095a) jest utożsamienie obu w mowie zależnej: i pospółstwo, i wykształceni „τὸ δ’ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν [*to d’eu zēn kai to eu pratein tauton hypolambanousi tōi eudaimonein*]”, dobre życie i dobre działanie uważają za to samo, co szczęście (różniąc się w poglądach na istotę tego ostatniego). Nie wchodząc w kwestię stosunku eupraksji i eudaimonii, autor woli te pojęcia odróżniać, uważając pierwsze za ogólniejsze (zakresowo szersze, treściowo uboższe) od drugiego.

⁵⁴ Czytelnik przekona się z łatwością, że zdanie o formie ($w \rightarrow d$) \rightarrow ($(d \rightarrow mch) \rightarrow (w \rightarrow mch)$) jest logicznie prawdziwe. Jeśli to może być pomocne w zrozumieniu zachodzących tu związków: w porządku relacji nie logicznych, lecz bytowych modelem tego rozumowania mógłby być następujący przykład: mch jest bytową podstawą w , „bo” mch jest bytową podstawą d . By owo „bo” było uzasadnione, trzeba (w braku innych oczywistych możliwości) przyjąć, że d jest bytową podstawą w . Rozumowanie analogiczne do takiego: Kondygnacja 0 podtrzymuje kondygnację 2, „bo” kondygnacja 0 podtrzymuje kondygnację 1. By „bo” było tu stosowne, trzeba przyjąć, że kondygnacja 1 podtrzymuje kondygnację 2.

angielski H. Rackham uważa za „superfluous and logically unsound”⁵⁵. Ale dla Anscombe jest ono tu kluczowe. Rackham: „the nature of action is explained by that of ‘choice,’ not *vice versa*”⁵⁶. Anscombe natomiast zdaje się⁵⁷ mówić: to właśnie natura działania decyduje o tym, czy dany postępek, który *wydaje się* odpowiadać definicji wyboru ze s. 1113a (s. 10 w tym eseju) *rzeczywiście jest* wyborem. Dokładniej mówiąc: dany uczynek jest wyborem, tj. przedmiotem wyboru, tylko wtedy, gdy był inspirowany pewną koncepcją „dobrego działania”⁵⁸.

Czy usuwa to jednak powyższe trudności, np. 1), tj. czy koncepcja „dobrego działania”, która inspiruje działającego do określonego wyboru, sama musi być wybrana (w „prawyborze”?), a jeśli tak, to jako środek do jakiego celu? Być może wcale nie musi, bo Stagiryta mówi na s. 1139b: „ὄν τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν: ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος [ou telos haplōs (alla pros ti kai tinos) to poiēton, alla to prakton: hē gar eupraxia telos]” — wytwór czynności nie jest celem samym w sobie, lecz jest nim czyn jako taki, bo celem jest „dobre działanie”. Z tego zagęszczonego zdania można wywnioskować, że „dobre działanie” jest takim celem, który *nie* jest środkiem do jakiegoś dalszego celu. Z tego powodu nie może być przedmiotem namysłu i wyboru⁵⁹, w ten sposób usunięta zostaje trudność 1); nie jest ono zresztą czymś, co można po zastanowieniu się i stwierdzeniu, że jest możliwe, natychmiast przystąpić do jego urzeczywistnienia⁶⁰; może (jak chciałaby Anscombe⁶¹) natomiast być przedmiotem βούλησις [boulēsis]⁶². Słaby wolą nie inspiruje się swoją koncepcją eupraksji —

⁵⁵ ARISTOTLE, *The Nicomachean ethics*, tłum. H. Rackham, 329 n.

⁵⁶ Ibidem, 330.

⁵⁷ Tu autor podejmuje pewną interpretację tego, co *expressis verbis* mówi Anscombe.

⁵⁸ G.E.M. ANSCOMBE, „Thought and action in Aristotle” (1981), 70. Angielska filozof zakłada milcząco, i autor to przejmując, że (1) „dobre działanie” jest celem określonym u każdego działającego z osobna, wedle tego, co mu się wydaje dobrym (por. 1113a), i (2) jest ono mniej czy bardziej *uświadomionym* celem u każdego z nich. Dlatego zasada „nie ma wyboru bez «dobrego działania»” brzmi w formie rozwiniętej: „nie ma wyboru bez wyobrażenia [u każdorazowego działającego] «dobrego działania»”.

⁵⁹ Mogą być natomiast środki do niej (1140a), ale jednym z głównych wyżej wymienionych problemów było właśnie, czy te środki są *bezpośrednio* środkami do eupraksji, czy też do jakichś celów pośrednich.

⁶⁰ Wybierający, jak już wiemy, zastanawiają się, a jeśli to, co im wypadło z tego namysłu jest możliwe, natychmiast to realizują (1112b). Jak już wiemy (nota 54), zdaniem Arystotelesa, „gdzie jest wybór, tam jest i dobre działanie”; Arystoteles najwyraźniej nie uznawał zasady *inter os atque offam*. Jeśli cel jest odległy, jak np. w przypadku ukończenia studiów, czyn bezpośrednio cel realizujący jest ostatnim ogniwem łańcucha; w przypadku eupraksji takiego czynu nie ma.

⁶¹ Zob. przedostatni cytat z jej eseju, s. 15.

⁶² Arystoteles dodaje bezpośrednio po wyżej cytowanym fragmencie: „ἢ δ’ ὀρεξίς τούτου [hē

założywszy, że w ogóle ma jakąś — i dlatego nie wybiera; z tego też powodu działa „παρὰ τὴν βούλησιν πράττει [*para tēn boulēsin prattei*]” (1136b), tj. wbrew temu, co jest jego wolą (a więc jest czymś mniej niż tylko *słabym* wolą!)⁶³.

Różnica między słabym wolą a — postępującym na pozór tak samo — człowiekiem nieumiarkowanym (ἀκόλαστος [*akolastos*])⁶⁴, z którym Anscombe go stale kontrastuje, polega na tym, że ten drugi — ale nie ten pierwszy — jest gotów powiedzieć: „robię to, co robię, bo jest to zgodne z moim wyobrażeniem o dobrym działaniu i dobrym życiu w ogóle”⁶⁵. I dlatego ten drugi, ale nie ten pierwszy, wybiera⁶⁶. Słaby wolą natomiast

οὐχ ἂ βούλεται ποιεῖ: τὸ γὰρ παρ’ ὃ οἶεται βέλτιστον εἶναι πράττειν δι’ ἐπιθυμίαν ἀκρατεῦσθαι ἐστίν [*ouch ha bouletai poiei: to gar par’ ho oietai beltiston einai prattein di’ epithymian akrateuesthai estin*]

„nie czyni tego, co chce [co jest przedmiotem jego woli]: brak opanowania oznacza bowiem, że wiedziony żądzą działa wbrew temu, co uważa się za rzecz najlepszą”⁶⁷.

„To, co chce” — to byłoby to, co odpowiada jego koncepcji „dobrego działania”. Ale, jak powiedziano wyżej, samego tego wyobrażenia się nie wybiera, przedtem nad nim się zastanawiając. Ma się je po prostu (za sprawą wychowania i rozmaitych innych przyczyn) czy też się je „żywi”, albo się je, w najlepszym razie, „obiera”. W ten sposób znika trudność 1), ale jednocześnie wyrasta inna, bo taki obiór nie jest „prawyborom”, o który pytała wyżej Anscombe (s. 11) — ponieważ nie jest on w ogóle wyborem.

Gdzież więc jest ów „prawybór”, owa *significant decision*?

d’orexis toutou]”, tj. i na nie (tj. „dobre działanie” jako cel sam w sobie) kieruje się pragnienie, i chociaż nie wyjaśnia, jaki to rodzaj pragnienia, to, biorąc pod uwagę abstrakcyjność tego celu, wolno sądzić, że jest to βούλησις [*boulēsis*].

⁶³ Por. nieco słabsze sformułowanie „pragnienie zwycięża wolę” w *O duszy*, 434a.

⁶⁴ Wprowadzonym „oficjalnie” w *Etyce nikomachejskiej* w rozdziale 7. księgi VII, 1150a.

⁶⁵ G.E.M. ANSCOMBE, „Thought and action in Aristotle” (1981), 70: „the uncontrolled man [słaby wolą] is not prepared to say: ‘This is my idea of good work (εὐπραξία), this is the kind of life I want.’ Whereas [...] that is the attitude of the licentious man [nieumiarkowanego]: a life spent doing such things is his idea of a well-spent life”.

⁶⁶ „[T]ὸ μὲν [ἀκρασία] γὰρ παρὰ προαίρεσιν τὸ δὲ [κακία tj. ἀκολασία] κατὰ τὴν προαίρεσιν ἐστίν [*To men [akrasia] gar para proairesin to de [kakia, tj. akolasia] kata tēn proairesin estin*]” (1151a), słabość woli jest przeciwko wyborowi, występki (w tym przypadku Arystoteles ma na myśli nieumiarkowanie) jest zgodne z nim.

⁶⁷ *Etyka eudemejska*, 1223b. ARYSTOTELES, *Etyka eudemejska*, tłum. Witold WRÓBLEWSKI, w: *Dzieła wszystkie*, t. V (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000), 428.

Trzeba pamiętać, że „dobre działanie”, takie jak tutaj rozumiane, nie jest ani jednostkowym czynem (jak np. skok do Elstery), ani zamkniętą całością czynów zmierzających do konkretnego celu, odległego, ale osiągalnego etapami, jak np. zbudowanie domu czy zdobycie dyplomu pilota. „Dobre działanie” jest samo celem bezwzględny i czymś, co realizuje się przez działanie, a nie wytwarzanie⁶⁸, nawet nie wytwarzanie nowych stanów rzeczy, jak np. tego, że Stanisław jest pilotem. Jest to raczej pewien całościowy porządek czy „forma życia” — całość raczej abstrakcyjna, co jest też jej zaletą, bo dzięki tej cesze można ją realizować wielorako⁶⁹. W przypadku nieumiarkowanego jest to porządek prosty: sprowadza się do serii zaspokojeń różnych, z reguły dość niskich, apetytów⁷⁰. W przypadku jakiegoś przykładowego obywatela, pracownika, męża i ojca, jak nasz asesor Wilhelm, będzie to porządek bez porównania bardziej złożony. Żywienie takiej koncepcji „dobrego działania” nie jest wyborem, ale każdy wybór, jakiego ją żywiący dokonuje, może, choć nie musi, być dokonany w zgodności z tą koncepcją i ze względu na nią — lub wbrew niej; przy tym nawet w tym pierwszym przypadku będzie to z reguły wybór między dwoma lub więcej możliwościami w równym stopniu zgodnymi z własnym działającym pojęciem „dobrego działania”. Nieumiarkowany może stanąć przed wyborem między dwoma przyjemnościami, a „asesor Wilhelm” będzie musiał znaleźć równowagę między obowiązkami wynikającymi z różnych ról społecznych, które na siebie wziął.

Jeśli przykłady takie nie są bardzo nietypowe, można na ich podstawie myśleć, że dla człowieka silnego wołą (ἐγκρατής [*enkratēs*]) każdy wybór

⁶⁸ „[O]ὐ τέλος ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός τὸ ποιητόν. Ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἢ δ' ὄρεξις τούτου· [ou telos haplōs alla pros ti kai tinos to poiēton. Alla to prakton; hē gar eupraxia telos, hē d' orexis toutou]”; „rzecz wytworzona nie jest celem po w sobie, lecz celem ze względu na coś i celem czegoś. Celem w sobie jest natomiast samo należne działanie, jest nim bowiem «dobre działanie» i on też jest przedmiotem pragnienia”, 1139b. Jest to jedno z najważniejszych i najtrudniejszych w interpretacji miejsc w *Etyce nikomachejskiej*, w których chodzi o różnicę między działaniem „przechodnym” (w którym celem jest jakiś wytwór danego działania raczej niż ono samo) i „nieprzechodnym”, tj. takim, w którym celem jest sam akt (ἐνέργεια [*energeia*]) działania, zob. 1094a. Autor rozumie to w sposób wskazany wyżej, tj. ostatecznym celem jest „dobre działanie” jako pewna całość aktów (działanie nieprzechodnie) i ona też jest poszukiwanym przez Arystotelesa Dobrem Najwyższym („τάγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον [*tagathon kai to ariston*]”, 1094a), przy czym mogą się na nią składać jednostkowe działania zarówno przechodnie (jak np. przyrządzenie posiłku), jak i nieprzechodnie (np. pojednanie się z wrogiem).

⁶⁹ Tom Angier mówi o zaletach abstrakcyjności eudajmonii. Tom ANGIER, „Happiness: overcoming the skill model”, *International Philosophical Quarterly* 55 (2015), 1: 5–23, 22.

⁷⁰ G.E.M. ANSCOMBE, „Thought and action in Aristotle” (1981), 69: „his ‘will’ in life is to satisfy these desires”.

będzie dwuetapowy: najpierw odrzucenie następczących się możliwości działania niezgodnych z jego koncepcją „dobrego działania”, a następnie wybór między kilkoma alternatywnymi czynami zgodnymi z nią. Wszystko to przebiega tym łatwiej, im lepiej wyrobiony jest charakter moralny (ἦθος [*ēthos*]) działającego; również dlatego, że wskutek częstego spełniania czynów, dzięki którym wyrobił on sobie charakter, działający coraz lepiej rozumie, czym są, i jakie skutki przynoszą, te czyny. W tym uwidacznia się niejasna poprzednio (sekcja 6 w tym eseju, na początku) rola charakteru⁷¹.

„Wybór” natomiast człowieka słabego wolą utyka na pierwszym etapie. Już to wystarczyłoby może, by odmówić jego czynom miana wybranych, choćby i wielkim były one poprzedzone namysłem, ale nie wystarcza jeszcze, by uwiarygodnić teorię Anscombe, która domaga się jakiegoś „pierwszego wyboru” — gdyż, jak już wiemy, wybory i przykładowego obywatela, i człowieka nieumiarkowanego są zwykle osadzone w kontekście innych wyborów, zorientowanych na danego podmiotu ideę eupraksji. To była trudność 2). Wybór (nie)wysłania dziecka na kurs origami uwarunkowany jest przez uprzedni wybór skierowania go lub nieskierowania do szkoły sportowej, i przez jeszcze bardziej uprzedni wybór obrania zawodu przynoszącego dochód umożliwiający sfinansowanie tego rodzaju zajęć oraz przez wybór założenia rodziny i posiadania dzieci. Przez habitualne dokonywanie takich wyborów wyrabia się charakter moralny (ἦθος [*ēthos*]), który jest właśnie owocem⁷² nawyku (ἔθος [*ethos*]) (1103a).

Każdy jednak nawyk musi się od czegoś zacząć, a tym czymś może (czy musi, to wymagałoby osobnego zbadania) być taki bardzo szczególny wybór, który nie jest w taki sposób uwarunkowany wcześniejszymi wyborami, a który jest podejmowany „tylko”, i bezpośrednio, pod wpływem żywej (czy dopiero co obranej) koncepcji „dobrego działania”.

Taki wybór zdarza się z pewnością rzadko, ale nie można wykluczyć, że się jednak zdarza. Przyszły przykładowy obywatel, pracownik i ojciec rodziny stanął być może kiedyś przed pytaniem takim jak: „Skończyłem właśnie szkołę, wszedłem w wiek dorosły i mówią mi, że powinienem obrać jakiś zawód; ale czy naprawdę powinienem? Mówią też, że to konieczne, bym mógł założyć rodzinę, ale czy naprawdę chcę ją założyć? Że jedno i drugie jest niezbędne, by szanowali mnie współobywatele, ale czy naprawdę zależy

⁷¹ W filozofii współczesnej mnożą się wątpliwości co do samego istnienia czegoś takiego, jak charakter moralny — zob. Natasza SZUTTA i Artur SZUTTA, *W poszukiwaniu moralnego charakteru* (Lublin: Academicon, 2015).

⁷² Niekiedy zatrutym, zob. 1114a.

mi na szacunku tych filistrów? Czy nie lepiej byłoby wyjechać z tego deszczowego kraju, gdzieś na wyspy południowe, gdzie pracując dorywczo będę mógł długo cieszyć się klimatem, smacznymi owocami i urodą łatwych dziewcząt?” Pytania te mogą brzmieć równie fantazyjnie jak możliwości, które rozważa Schopenhauerowski oficjalista w *O wolności ludzkiej woli*⁷³, ale załóżmy, że nasz przyszły asesor stawia je nie po prostu o szóstej wieczorem po jednym z wielu dni pracy, lecz na prawdziwych rozdrożach swego życia, powiedzmy w dniu odebrania świadectwa dojrzałości. Rozważając je, nie ma on jeszcze kontekstu innych ograniczających je wyborów, i dlatego bierze pod uwagę „tylko” to, o co (jak mu się przynajmniej wydaje) w życiu mu naprawdę chodzi — swoją koncepcję eupraksji — i w jej, i „tylko” jej, świetle dochodzi do wniosku⁷⁴, że... najlepiej zrobi zapominając o wyspach południowych, a zamiast nich obierając zawód, zakładając rodzinę i stając się szanowanym obywatelem swego deszczowego kraju. Te trzy wybory będą kształtować jego nawyki i moralny charakter, zakreślając granice innych, bardziej szczegółowych wyborów (ten czy inny zawód, ta czy inna dziewczyna, ta czy inna forma zaangażowania obywatelskiego), jakie będzie mógł dokonywać — i w tym sensie można je uważać za przykłady poszukiwanych przez Anscombe „pierwszych wyborów”. (Przy okazji ujawnia się, że niekiedy wybory te występują w liczbie mnogiej, a „THE first choice”, w liczbie pojedynczej, okazuje się błędnym ognikiem.)

W przypadku człowieka nieumiarkowanego (ἀκόλαστος [akolastos]) rzecz wygląda dużo prościej, co nie powinno dziwić, biorąc pod uwagę, że jego koncepcja eupraksji jest prostsza: może on zacząć od jakiejś słabości woli i ulegnięcia jakiejś pokusie, w wyniku czego nastąpi „nawrócenie” i ten dotychczas umiarkowany powie sobie: „tam do licha, gdzie ja byłem tyle lat pełnych gorzkich wyrzeczeń!... Nie, koniec z tym, odtąd będę gonił za każdą taką przyjemnością i mottem moim będzie «δεῖ τὸ παρὸν ἡδὺ διώκειν [dei to paron hēdy diōkein]»” (1146b), i to bynajmniej nie w moralnym znacze-

⁷³ „Jest 6 godzina wieczór, ukończyłem pracę dzienną. Mogę teraz pójść na przechadzkę lub do klubu, mogę także wyjść na wieżę, by widzieć zachód słońca [...] mogę także przejść przez bramę miasta, pójść w daleki świat i nigdy nie wrócić”. Artur SCHOPENHAUER, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. Adam Stögbauer, wolnelektury.pl, dostęp 10.02.2017, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/schopenhauer-o-wolnosci-ludzkiej-woli.pdf>, 70.

⁷⁴ Ciekawe, że Leibniz sądzi, iż w tego rodzaju wypadkach jesteśmy „skłonni unikać trudu dyskusji i poddawać się zrzędzeniu losu lub popędowi, jak gdyby rozum trzeba było wykorzystywać tylko w łatwych sprawach”. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. Małgorzata Frankiewicz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001), 13.

niu słowa „δεῖ [*dei*]”. To jeszcze nie jest wyborem, lecz najwyżej „obiorem” pewnej formy eupraksji; ale w ślad za nim pójdzie pierwszy wybór skosztowania nastroczającej się przyjemności, nie jako słabość woli, ale „prawybór”, w którym będzie odtań trwał i się w nim utwierdzał, kształtując swój odnośny charakter moralny⁷⁵.

Lecz by powyższe było nie tylko odpowiedzią na pytanie Anscombe „where does the first choice come?”, ale i na trudność 2), należałoby jeszcze założyć, że działający zawsze czy przynajmniej najczęściej potrafią przypomnieć sobie swoje odnośne prawybory; a to jest dalekie od oczywistości. „Dlaczego muszę w sądzie codziennie stykać się i parać z ciemną stroną natury ludzkiej i w ogóle dlaczego muszę codziennie iść do (tej samej) pracy? Bo kiedyś zdecydowałem, że muszę mieć jakiś zawód? Ale kiedy to było ... i czy w ogóle było?... Ale teraz, na niewiele lat przed emeryturą, jest już za późno, by zmienić zawód albo żyć jak niebieski ptak, a żyć jakoś trzeba, choćby dla rodziny, którą ... dlaczego w ogóle mam?” Może dlatego ludzkość wynajduje od wieków specjalnie uroczyste formy podejmowania (czy raczej: potwierdzania) tego rodzaju prawyborów, np. wszelkiego typu ślubowania. I m.in. dlatego nie można wykluczyć, że tego rodzaju anamneza jest niekiedy praktycznie możliwa.

I co może ważniejsze, wynika z tego pewna wskazówka praktyczna: zanim podejmiesz jakąś ważną decyzję, odpowiedz sobie, czy jest ona zgodna z twoim wyobrażeniem o „dobrym działaniu” i dobrym życiu w ogóle („τὸ εὖ ζῆν ὁλως [*to eu zēn holōs*]”, 1140a), jakie dotychczas próbowałeś urzeczywistniać (bo w tym ujawniały się twoje prawybory, nawet jeśli ich teraz nie pamiętasz).

Pozostaje jeszcze trudność 3). Jeśli dane wyżej przykłady nie są bardzo ekscentryczne, to trzeba przyznać, że trudność jest poważna. Cele prawyborów są „przedostateczne”, bo *bezpośrednio* podporządkowane (wyobrażeniu o „dobrym działaniu”, którego się już nie wybiera — które się „żywi”, wpojone wcześniej, albo co najwyżej „obiera”. Z tego powodu są one też z reguły dość odległe — założenie rodziny czy efektywne obranie zawodu nie dokonują się z dnia na dzień, nie są też, co trzeba przyznać, całkiem w naszym zasięgu, ἐφ’ ἡμῖν [*eph’ hēmin*]. Możemy jedynie wedle naszych sił dokładać starań, by je osiągnąć. Prawybór rozpustnika (ἀκόλαστος [*akolastos*]), dla którego „dobrym działaniem” jest nieprzerwany ciąg przyjemności,

⁷⁵ Nieumiarkowany nie żałuje go (1150a) i w nim trwa (1150b: „ἔστι δ’ ὁ μὲν ἀκόλαστος [...] οὐ μεταμελητικός: ἐμμένει γὰρ τῇ προαιρέσει [*esti d’ho men akolastos [...] ou metamelētikos: emmenei gar tēi proairesei*]”).

jest bez porównania łatwiejszy do realizacji, bo streszcza się w formule: „trzeba chwycić przyjemność, którą nadarza chwila” (1146b) — a by tak postępować, wystarczy po prostu tak postępować... chociaż i tu może ujawnić się różnica między chwytnością a pochwyceniem. W przypadku kogoś takiego jak Robinson Crusoe, dla którego eupraksja to życie pełne przygód i wyzwań⁷⁶, sytuacja wydaje się pośrednia co do stopnia trudności realizacji prawyboru. „Życie pełne przygód i wyzwań” to cel wysoce abstrakcyjny i ogólny, i takie też muszą być środki do niego, które się wybiera w prawyborze⁷⁷. Całkiem różne przecież drogi mogą prowadzić do przygód. Ale życie uporządkowane naszego „Wilhelma” jest celem równie abstrakcyjnym, i potrójny prawybór kariery zawodowej, rodzinnej i obywatelskiej, jeśli okaże się nierealistycznie trudny, nie jest nierewidowalny, i to nawet w odniesieniu do tej samej koncepcji eupraksji: porządek w jego życiu może zaprowadzić również status mnicha czy podróżnika-odkrywcy (ciekawość również dla Robinsona, choć z zupełnie innych powodów).

Ponadto większość takich „prawybranych” środków będzie środkami-komponentami⁷⁸ swego celu, co oznacza, przynajmniej w myśl pewnej interpretacji⁷⁹, że się je sobie wytycza również jako cele⁸⁰; poszukiwanie porządku w życiu może samo życie porządkować, a szukanie przygód może samo być przygodą. To również, jeśli nie znosi trudność 3), to przynajmniej ją osłabia.

Pozostaje jednak pewien podstawowy problem, dający się przyporządkować znów trudności 2): w jaki sposób żywiona czy obrana koncepcja „dobrego działania” może konkretyzować się w owym „prawyborze”? A konkretyzować się musi, bo „dobre działanie” jako takie jest czymś abstrakcyjnym i ogólnym: są różne życia pełne przygód, różne życia uporządkowane (asesor, mnich, rentier), i nawet nasz „rozpustnik” (ἀκόλαστος [*akolastos*]) musi się dobrze namyślić (βουλεύεσθαι [*bouleuesthai*]), istnieją bo-

⁷⁶ Daniel DEFOE, *Robinson Crusoe. Jego życia losy, doświadczenia i przypadki*, tłum. Franciszek Mirandola, wolnelektury.pl, dostęp 10.02.2017, <http://wolnelektury.pl/media/book/pdf/robinson-crusoe.pdf>, 2.

⁷⁷ W przypadku bohatera powieści Defoe ten prawybór zdawał się sprowadzać do zasady „powiniennem skorzystać z pierwszej nadarzającej się okazji do rozpoczęcia takiego życia”. Tą okazją była „mał[a] wycieczk[a] do miasta portowego Hull”. Ibidem, 3.

⁷⁸ W terminologii L.H.G. Greenwooda — ARISTOTLE, *Nicomachean ethics. Book six*, tłum. L.H.G. GREENWOOD, 47.

⁷⁹ Jon MILLER, *Aristotle's Nicomachean ethics: A critical guide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 68.

⁸⁰ Por. takie sformułowanie ze s. 1144a: człowiek dobry czyni wszystko „διὰ προαίρεσιν καὶ αὐτῶν ἕνεκα τῶν πραττομένων [*dia proairesin kai autōn heneka tōn prattomenōn*]”.

namyśla się wprawdzie, ale niewłaściwym rodzajem namysłu, który „nie liczy się” jako konstytuujący wybór — i dlatego nie wybiera, wcielając wynik swego namysłu w czyn.

Czy takie rozwiązanie, jeśli należycie rozwinięte, uzbędnia rozważania Miss Anscombe, tym samym i niniejszy esej? Niekoniecznie, mogłyby się one bowiem jeszcze przydać dla uzasadnienia, że takie rozróżnienie form namysłu nie jest arbitralne czy *ad hoc*.

BIBLIOGRAFIA

- ANDO, Takatura. *Aristotle's theory of practical cognition*. The Hague: Martinus Nijhoff, ^{3rev.}1971.
- ANGIER, Tom. „Happiness: overcoming the skill model”. *International Philosophical Quarterly* 55 (2015), 1: 5–23.
- ANSCOMBE, G.E.M. „Thought and action in Aristotle: What is ‘practical truth’?”. W: *New essays on Plato and Aristotle*. Red. John R. Bambrough, 143–158. London: Routledge and Kegan Paul, 1965.
- ANSCOMBE, G.E.M. *Intention*. Cambridge, Mass., London, England: Harvard University Press, 1965.
- ANSCOMBE, G.E.M. „Thought and action in Aristotle: What is ‘practical truth’?”. W: *The collected papers of G. E. M. Anscombe*. T. I: *From Parmenides to Wittgenstein*, 66–77. Oxford: Basil Blackwell, 1981.
- ARISTOTLE. *Nicomachean ethics. Book six*. Tłum. L.H.G. Greenwood. Cambridge: Cambridge University Press, 1909.
- ARISTOTLE. *The Nicomachean ethics*. Tłum. H. RACKHAM. M.A. London: Heinemann, 1962.
- ARISTOTLE. *Nicomachean ethics*. Tłum. Roger CRISP. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- ARISTOTELES. *Aristoteles Latinus*. T. 26, 1–3, fasc. 4: *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste sive ‘Liber Ethicorum’*. Red. Renatus Antonius Gauthier. Bruxelles, Leiden: Desclée De Brouwer, E. J. Brill, 1973.
- ARYSTOTELES. *Etyka eudemejska*. Tłum. Witold Wróblewski. W: *Dziela wszystkie*. T. V. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- ARYSTOTELES. *Etyka nikomachejska*. Tłum. Daniela Gromska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982.
- ARYSTOTELES. *O duszy*. Tłum. Paweł Siwek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, ²1988.
- ARYSTOTELES. *Retoryka-Poetyka*. Tłum. Henryk Podbielski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1962.
- CAGNOLI FIECCONI, Elena. *Aristotle's account of akrasia*. M. Phil. thesis, University College London, 2012. <http://discovery.ucl.ac.uk/1383795/1/Elena%20Cagnoli%20Fiecconi%20thesis%20finalsubmission2013.pdf>, dostęp 10-02-2017.
- CICERO, Marcus Tullius. „Rozmowy Tuskulańskie”. Tłum. Józef Śmigaj. W: *Pisma filozoficzne*. T. III: *Księgi akademickie*. Kom. Kazimierz Leśniak, 473–743. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1961.
- DAHL, Norman O. *Practical reason, Aristotle, and the weakness of the will*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoe. Jego życia losy, doświadczenia i przypadki*. Tłum. Franciszek Mirandola. Wolnelektury.pl. Dostęp 10.02.2017. <http://wolnelektury.pl/media/book/pdf/robinson-crusoe.pdf>

- FILEK, Jacek. „Podstawowe pytanie etyczne w horyzoncie prawdy, wolności i odpowiedzialności”. *Argument: Biannual Philosophical Journal* 3 (2013), 1: 161–175.
- GARROCHO SALCEDO, Diego S. „On passion and desire: Confronting an ambiguity in Aristotle’s ethics”. *Azafes. Revista de Filosofía* 16 (2014): 21–37.
- GAUTHIER, René Antoine, i Jean Yves JOLIF. *L’éthique à Nicomaque*. T. 2: *Commentaire*. Louvain, Paris: Publications Universitaires, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1959.
- GOGOL, Nikołaj Wasiljewicz. „Игроки” [Igroki]. W: *Весь Гоголь. Полное собрание сочинений в одной электронной книге* [Wes’ Gogol. Połnoie sobranie soczinienij w odnoj elektronnnoj knigie], 698–726. Noginsk: Osteon Press, aegitas, 2017.
- GUYER, Paul. „The form and matter of the categorical imperative”. W: *Kant’s system of nature and freedom: Selected essays*, 146–168. Oxford: Clarendon, 2005.
- IRWIN, T.H. „Who discovered the will?”. *Philosophical Perspectives* 6 (1992): 453–473.
- IRWIN, T.H. „Historical accuracy in Aquinas’s commentary on the *Ethics*”. W: *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, red. Tobias Hoffmann, Jörn Müller i Matthias Perkams, 13–32. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- KAHN, Charles H. „Discovering the will: From Aristotle to Augustine”. W: *The Question of “eclecticism”*. *Studies in later Greek philosophy*. Red. John M. Dillon i A.A. Long, 234–259. Berkeley: University of California Press, 1988.
- KANT, Immanuel. *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Red. Paul Menzer. Berlin: Heise, 1924.
- KANT, Immanuel. *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. Jerzy Gąlecki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984.
- KANT, Immanuel. *Metafizyka moralności*. Tłum. Ewa Nowak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- KANT, Immanuel. „Metafizyka moralności”. W: Immanuel KANT. *Dziela zebrane*. T. V. Tłum. Włodzimierz Galewicz, 287–621. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, 2011.
- KANT, Immanuel. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. Mścisław Wartenberg. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984.
- KIERKEGAARD, Søren. *Albo-albo*. T. II. Tłum. Karol Toeplitz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982.
- KJERULF, Stig. *Personlig handlekraft*. København: Gyldendal, 2009 (e-book).
- KOSZKAŁO, Martyna. „Rozwój pojęcia woli w pogańskiej filozofii starożytnej”. *Roczniki Filozoficzne* 63 (2015), 2: 157–186.
- LEM, Stanisław. *Głos Pana*. Warszawa: Agora, 2012 (wydanie elektroniczne epub, konwersja i edycja przez Publio).
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*. Tłum. Małgorzata Frankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- MILLER, Jon. *Aristotle’s Nicomachean ethics: A critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- NATALI, Carlo. „The book on wisdom”. W: *The Cambridge Companion to Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Red. Ronald Polansky, 180–203. New York: Cambridge University Press, 2014.
- SCHOPENHAUER, Artur. *O wolności ludzkiej woli*. Tłum. Adam Stögbauer. Wolnelektury.pl. Dostęp 10.02.2017. <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/schopenhauer-o-wolnosci-ludzkiej-woli.pdf>.
- SCHROEDER, Mark Andrew. *Slaves of the passions*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- SIMON, H. A. „Rational choice and the structure of the environment”. *Psychological Review* 63 (1956), 2: 129–138.
- SZUTTA, Natasza, i Artur SZUTTA. *W poszukiwaniu moralnego charakteru*. Lublin: Academicom, 2015.

Theodore of Mopsuestia. *The commentaries on the minor epistles of Paul*. Tłum. Rowan A. Greer. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.

WELLS, J[ohn] C. *Longman Pronunciation Dictionary*. Harlow: Longman, 1990.

WIGGINS, David. „Deliberation and practical reason”. W: *Varieties of practical reasoning*. Red. Elijah Millgram, 277–299. Cambridge, MA, London, England: The MIT Press, 2001.

CZY I DLACZEGO ARYSTOTELEJSKI SŁABY WOLĄ (ἀκρατής [akratēs]) NIE WYBIERA?

Streszczenie

G.E.M. Anscombe znalazła w *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa pewną niekonsekwencję: Arystoteles zdaje się twierdzić, że cokolwiek wynika z namysłu, jest wyborem, i że słaby wolą (akrates) może się skutecznie namyślać, ale i że — z drugiej strony — on (nawet wtedy) nie wybiera. Anscombe znajduje rozwiązanie tej sprzeczności: Arystoteles powinien był, jej zdaniem, zaznaczyć, że by z namysłu wynikał wybór, to, ze względu na co się namyślamy (cel, do którego namyślamy się, jakie zastosować środki), musiałby sam być przedmiotem poprzedniego wyboru. Badam to rozwiązanie i znajduję jego słabe strony, jak niebezpieczeństwo nieskończonego regresu, trudność prześledzenia genealogii wyborów i nieosiągalność pierwotnego celu. Pomimo to próbuję je ulepszyć, poddając pod dyskusję, czy tego rodzaju pierwotne wybory, jakich wymaga rozwiązanie Anscombe, nie są jednak czasem naprawdę podejmowane (w świetle żywionej koncepcji dobrego życia) i czy ich cele nie są rozkładalne na takie, które można realistycznie mieć nadzieję osiągnąć.

DOES ARISTOTLE'S AKRATĒS NOT CHOOSE AND IF NOT, WHY NOT?

Summary

G.E.M. Anscombe put her finger on an inconsistency in Aristotle's *Nicomachean ethics*: Aristotle seems to claim that whatever results from deliberation is the object of choice, and he admits that the *akratēs* deliberates at times quite successfully, yet he denies that the *akratēs* makes a choice. She provides a solution: A choice (she thinks Aristotle should have said) is not just whatever results from deliberation but only if the goal at which the deliberation aims was itself chosen, which she interprets as constituting object of the agent's will (βούλησις [boulēsis]). I examine this Anscombian solution, point out its diverse shortcomings (infinite regress, the inscrutability of the lineage of choices, the unachievability of the primordial goal) and yet I attempt to improve upon it. To this aim I put up for consideration whether such (post-)primordial choices as Anscombe seems to require are not, after all, sometimes made, viz. in the light of one's idea of living well, and if they are not at least in principle translatable into goals that we can reasonably hope to achieve.

Słowa kluczowe: Arystoteles; G.E.M. Anscombe; wola; słaby wolą (*akratēs*); mocny wolą (*enkratēs*); wybór.

Key words: Aristotle; G.E.M. Anscombe; will; weak-willed (*akratēs*); strong-willed (*enkratēs*); choice.

Information about Author: Dr. hab. WOJCIECH ŻELANIEC, Associate Prof. — Chair of Ethics and Social Philosophy at the Institute of Philosophy, Sociology and Journalism at the Faculty of Social Sciences of the University of Gdańsk; address for correspondence: ul. J. Bażyńskiego 4, PL 80–952 Gdańsk; e-mail: wns wz@ug.edu.pl

wiem przecież całkiem odmienne rodzaje przyjemności, i oprócz tych „niskich” jest przecież również czytanie Platona. Co więcej, działający może uznać, że eupraksja jako taka, w swojej „czystej” postaci (jakkolwiek ją sobie wyobraża), jest dla niego nieosiągalna (tu pojawia się znowu trudność 3))⁸¹. Trzeba — w „prawyborze” — sprowadzić ją do czegoś nieco bardziej specyficznego. W podatności na takie specyfikacje, może szczególnie w tym, przejawia się ta rozumność woli, o której była mowa w sekcji 2 — zwłaszcza, jeśli się pamięta, że przedmiotem woli może być zrazu coś niemożliwego, np. nieśmiertelność⁸², co akurat nie wydaje się najbardziej wymownym przykładem na *rozumność woli*... Ale jak się to dokonuje?

Anscombe przypomina tu, że „dobre działanie” nie może być bez (myślenia i) charakteru moralnego (1139a) (por. sekcja 6 w tym eseju, na początku). To jest — według niej — aby takiego prawyboru dokonać, trzeba (co nie znaczy: wystarczy) mieć pewną historię habitualnych działań określonego typu. Jej przykład to ktoś taki, jak Ichariew z *Graczy* Gogola, kto (scena 23) stawia sobie za cel w życiu nie być „frajerem” (*sucker*) i wszystkich oszukiwać, ale nie zostać samemu oszukanym⁸³. Czy można

⁸¹ Z tego powodu nie ma do końca racji David Wiggins, gdy pisze: „It is [...] impossible to deliberate about the end [...] by asking ‘Shall I pursue the end?’ If this end is eudaimonia, [czy, w naszym przypadku, eupraksja] then [...] we have [...] some generalized desire for it (a generalized desire whose particular manifestations are desires for things falling under particular specifications of that telos). [...] To call eudaimonia the *end* leaves nothing to be deliberated about whether it should be realized or not”. David WIGGINS, „Deliberation and practical reason”, w: *Varieties of practical reasoning*, red. Elijah Millgram (Cambridge, Mass., London, England: The MIT Press, 2001), 277–299, 285. Z jednej strony „generalized desire”, a z drugiej strony (u niektórych podmiotów) przekonanie (nie aprioryczne, lecz wyrobione pod wpływem pewnych doświadczeń), że ten naturalny cel jest nieosiągalny, stąd potrzeba jakiegoś kompromisu między ogólnym wyobrażeniem o tym, czego naprawdę chce się w życiu, a pewnym określonym „surogatem” (np. w rodzaju „satisficing” Herberta Simona — H.A. SIMON, „Rational choice and the structure of the environment”, *Psychological Review* 63 (1956), 2: 129–138) tego naturalnego celu, z nim nietakizsamym, ale — w przeciwieństwie do niego — osiągalnym. Kompromis taki jest może (czy, w idealnym przypadku, powinien) zostać zawarty w „prawyborze”.

⁸² „[B]ούλησις δ' ἐστὶ καὶ τῶν ἀδύνατων, οἷον ἀθανασίας [*boulēsis d'esti kai tōn adynatōn, hoion athanasias*]”, 1111b.

⁸³ Genialnie zagegszczona autocharakterystyka tej postaci i jej koncepcji „dobrego działania” wydaje się warta przytoczenia: „Я смотрю на жизнь совершенно с другой точки. Этак прожить, как дурак проживёт, это не штука, но прожить с тонкостью, с искусством, обмануть всех и не быть обманутому самому — вот настоящая задача и цель! [*Ja smotriu na žyzn' sowierzsenno s drugoj toczki. Etak prožit', kak durak prożywiot, eto nie sztuka, no prožit' s tonkostju, s iskusstwom, obmanut' wsiech i nie byt' obmanutu samomu — wot nastojaszczaja zadacza i cel!*]”. Nikołaj Wasiljewicz GOGOL, „Игроки” [*Igroki*], w: *Весь Гоголь. Полное собрание сочинений в одной электронной книге* [*Wes' Gogol. Polnoie sobranie soczinienij w odnoj elektronnoj knigie*] (Noginsk: Osteon Press, aegitas, 2017), 698–726, 724.

powiedzieć, że to jest jego prawybór? Tylko wtedy, mówi Anscombe, jeśli ma on pewne doświadczenie w triumfowaniu nad „frajerami”, jeśli ma pewien *habitus* takiego postępowania, tylko wtedy będziemy mogli powiedzieć: „that is his end, that is his idea of a good way of going on”⁸⁴. Podobnie zamiar zostania matematykiem, jeśli o tym, czym jest bycie matematykiem, wie się tylko tyle, ile można się dowiedzieć, obserwując twarz matematyka w czasie, gdy myśli on o problemach matematycznych⁸⁵, albo (to już przykład autora) wybór zostania poetą, powzięty tylko pod wpływem wymownej obserwacji, że — jak pisze Andrzej Bursa⁸⁶ — „u poety nowy sweater / zamszowe buty piesek seter”.

Jak jednak zdobywa się odnośne doświadczenia i *habitus*? Zwłaszcza: czy następuje to w wyniku innych wyborów, będących godnymi tego miana w sensie „formuły Anscombe”, tj. wywiedzionymi z jakiegoś „meta-prawyboru”?⁸⁷ Na to jednak pytanie autor — w tym eseju — nie będzie próbował odpowiedzieć.

7. ZAMYKAJĄCE NAUKOWE (?) POSTSCRIPTUM

Nie będąc historykiem filozofii, autor pozwoli sobie w tym miejscu zgłosić przypuszczenie, że najprostsze rozwiązanie *ad mentem Aristotelis* problemu postawionego przez Anscombe zaczyna się bezpośrednio przed tekstem przytoczonym jako (2) w sekcji 1 tego eseju. A mianowicie tam, gdzie Stagiryta mówi: „ἐπει δ’ ἡ ὀρθότης πλεοναχῶς, δῆλον ὅτι οὐ πᾶσα [*epei d’hē orthotēs pleonachōs, dēlon hoti ou pasa*]” (1142b), tj. skoro poprawność (namysłu) ma wiele postaci, więc jasne, że nie każda (poprawność namysłu będzie „dobrym namysłem”⁸⁸), i dalej jak pod (2) wyżej. Zatem: słaby woł

⁸⁴ G.E.M. ANSCOMBE, „Thought and action in Aristotle” (1981), 70 n. Anscombe stawia sprawę trochę inaczej; powyższe jest pewnym wnioskiem z tego, co ona dosłownie mówi.

⁸⁵ Ibidem, 71.

⁸⁶ „Ja chciałbym być poetą”, <http://poetariumd.republika.pl/wiersze/ab/jcbp.html>, dostęp 10.02.2017.

⁸⁷ Tak lub podobnie zdaje się myśleć Leibniz, któremu jest za mało, jeśli dobre uczynki wywodzą się z nawyku: „cnotliwe jak występne praktyki mogą być skutkiem zwykłego przyzwyczajenia”, dobrych dyspozycji wrodzonych, korzystnego wychowania, przyrodzonej dobroci, gruntownego wykształcenia, obcowania z osobami cnotliwymi (G.W. LEIBNIZ, *Teodycea*, tłum. M. Frankiewicz, 8), ale prawdziwa cnota musi opierać się na „świecie” i wiedzy, tj. (dla Leibniza) znajomości doskonałości Boskich. Wtedy dopiero jest miłość (Boga) oświecona, na której polega prawdziwe szczęście (tamże, 7).

⁸⁸ Por. nota 33 w tym eseju.