

WŁODZIMIERZ GALEWICZ

O ARYSTOTELESOWSKIEJ TEORII POZNANIA PRAKTYCZNEGO

I

Jedną z kwestii rozważanych w II księdze *Etyki nikomachejskiej*¹ jest pytanie o to, jak powstaje cnota lub „dzielność etyczna”. W wyniku tych rozważań okazuje się, „że te same przyczyny, którym [dzielność etyczna] zawdzięcza swe powstanie, <powodują też jej wzrost, a jeśli ulegają zmianom, również i zanik>²” (1105 a 14–15), jak również, że „czynności, którym zawdzięcza swe powstanie, są tymi samymi, w których się ona też iści” (a 15–16). Twierdzeniom tym zagraża oczywista trudność: jakim sposobem przyczyną cnoty mogą być „te same” czynności, które – jak

Prof. dr hab. WŁODZIMIERZ GALEWICZ: Instytut Filozofii UJ, 31-041 Kraków, ul. Grodzka 52.

¹ Fragmenty tego dzieła cytuję według przekładu Danieli Gromskiej (A r y s t o - t e l e s, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: t e n ż e, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 1996). Niekiedy jednak dokonuję w nich pewnych zmian, które za każdym razem ujmuję w spiczaste nawiasy < > i usprawiedliwiam w przypisach. Wszystkie cytaty lokalizuję za pomocą numerów stron i wierszy w wydaniu Bekkera.

² *kai hoti ex hôn ginetai, hupo toutôn kai auxetai kai phtheiretai mê hōsautōs ginomenôn* (1105 a 14-15). Gromska tłumaczy to niezbyt dokładnie jako: „powodują też, w miarę jak ulegają zmianom, zarówno jej wzrost jak i zanik”, nie uwzględniając tego, że zwrot *mê hōsautōs ginomenôn* („w miarę jak ulegają zmianom”) najwyraźniej odnosi się tylko do *kai phtheiretai* (czyli do zaniku), a nie do całego *kai auxetai kai phtheiretai* (czyli zarówno do wzrostu, jak i do zaniku). Tak również rozumieją to inni tłumacze; np. u Rossa (A r i s t o t l e, *The Nicomachean Ethics*, transl. and intr. by W. D. Ross, Oxford 1954) czytamy: „that by the acts from which it [*scil.* virtue] arises it is both increased and, if they are done differently, destroyed”.

skłonni bylibyśmy powiedzieć – stanowią jej skutek? Sam Arystoteles rozwija tę aporię tak oto:

Mógłby jednak ktoś mieć wątpliwości, co mamy na myśli mówiąc, że należy nam stawać się sprawiedliwymi przez sprawiedliwe postępowanie, umiarkowanymi zaś przez umiarkowane. Wszak jeśli ktoś <dokonuje czynów sprawiedliwych i umiarkowanych>³, to jest już sprawiedliwy i umiarkowany, podobnie jak ten, kto postępuje zgodnie z zasadami gramatyki czy muzyki, jest wykształcony gramatycznie lub muzycznie. Ale może i w odniesieniu do sztuk nie tak się rzecz ma? Może bowiem ktoś użyć pewnego wyrażenia zgodnego z zasadami gramatyki przypadkiem lub wzorując się na kimś innym. Wtedy więc dopiero będzie wykształcony gramatycznie, kiedy wyrażać się będzie nie tylko zgodnie z zasadami gramatyki, <lecz i w sposób właściwy osobom wykształconym gramatycznie>, to znaczy w myśl posiadanej przez się wiedzy gramatycznej⁴ (1105 a 17–26).

Arystotelesowskie rozwiązanie zarysowanej aporii (jak można *stawać się* sprawiedliwym dzięki sprawiedliwemu postępowaniu, skoro postępujący sprawiedliwie musi już *być* sprawiedliwy?) będzie więc takie: nie jest wcale

³ *prattousi ta dikaia kai sôphrona* (1105 a 19). Tłumaczenie Gromskiej („postępuje w sposób sprawiedliwy i umiarkowany”) jest w tym miejscu o tyle mylące, że Arystoteles za chwilę odróżni samo tylko spełnianie czynów (obiektywnie biorąc) sprawiedliwych lub umiarkowanych od spełniania ich w sposób właściwy ludziom sprawiedliwym lub umiarkowanym.

⁴ Ostatnie zdanie brzmi w oryginale: *tote oun estai grammatikos, ean kai grammatikon ti poiêsêi kai grammatikôs: touto d'esti to kata tèn en hautôî grammatikên* (1105 a 23–26). Tłumacząc zwrot *kai grammatikôs* jako „lecz i w sposób właściwy osobom wykształconym gramatycznie”, korzystam z pomysłu Rackhama (A r i s t o t l e, *The Nicomachean Ethics*, with an english transl. by H. Rackham, London 1926; new and rev. ed. 1934; repr. Cambridge 1962), który oddaje go przez „in the scholar's way”. Na korzyść tego rozumienia przemawia przede wszystkim to, że jest ono zgodne z podanym nieco dalej (1105 b 7–9) równoległym określeniem człowieka sprawiedliwego lub umiarkowanego jako takiego, który nie tylko dokonuje czynów sprawiedliwych lub umiarkowanych, „lecz dokonuje ich nadto w ten sposób, w jaki ich dokonują ludzie sprawiedliwi i umiarkowani” (*hôs hoi dikaioi kai sôphrones prattousin*). W przekładzie Gromskiej warunkowe zdanie *ean kai grammatikon ti poiêsêi kai grammatikôs* (u Rossa np. oddawane po prostu jako „when he has both done something grammatical and done it grammatically”) uzyskuje postać: „kiedy wyrażać się będzie nie tylko zgodnie z zasadami gramatyki, lecz i na podstawie znajomości tych zasad”. Jak jednak dalej argumentuję, ktoś, kto wyraża się *grammatikôs* (lub *grammatically*), czyli w sposób właściwy ludziom wykształconym gramatycznie, nie musi tego koniecznie czynić na podstawie znajomości *zasad* gramatyki. Słabą stroną tłumaczenia Gromskiej jest również to, że następujące bezpośrednio po nim *touto d'esti to kata tèn en hautôî grammatikên* („to znaczy w myśl posiadanej przez się wiedzy gramatycznej”), które najwyraźniej ma być objaśnieniem czy też rozwinięciem lapidarnego warunku *kai grammatikôs*, staje się po prostu jego powtórzeniem.

prawdą, że spełniać czyny sprawiedliwe lub umiarkowane – w sensie tych czynów, przez które wyrabiamy w sobie cnotę sprawiedliwości lub umiarkowania – to tyle samo, co już ujawniać te cnoty. O tym bowiem, czy działanie jakiegoś człowieka jest przejawem sprawiedliwości lub umiarkowania, rozstrzyga nie tylko to, *co* on czyni, lecz także to, *jak* dokonuje tych czynów. Pod tym więc względem z cnotą sprawa ma się podobnie jak ze znajomością pewnego języka; także i tą nie wykazuje się każdy, kto używa jakiejś poprawnej formy językowej, lecz dopiero ktoś, kto spełnia przy tym pewien dodatkowy warunek, czy nawet dwa takie warunki: używa tej prawidłowej formy (1) dzięki pewnej wiedzy o danym języku (*kata tèn [...] grammatikên*), nie zaś jedynie przypadkiem, i to (2) dzięki wiedzy, która istnieje w nim samym (*en hautôi*), a nie tylko w kimś innym, na kim on się wzoruje.

Zatrzymajmy się chwilę przy tej „gramatycznej” analogii. Człowiek „wykształcony gramatycznie” (lub po prostu znający pewien język) musi posiadać wiedzę – ale *jaką* wiedzę?

Może tu najpierw chodzić o znajomość pewnej ogólnej normy lub zasady. Tak zatem obcokrajowiec uczący się języka polskiego może przyswoić sobie regułę, że wyrazy należące do określonej kategorii stosuje się w taki a taki sposób, np. że zaimków nieokreślonych tego rodzaju, jak „coś” albo „ktoś”, używa się wyłącznie w liczbie pojedynczej. Na podstawie tej reguły będzie mógł orzec, że osoba, która używa któregoś z tych zaimków w liczbie mnogiej, a więc np. mówi „cosiów”, posługuje się wyrazem „coś” niewłaściwie. Będzie to mógł stwierdzić nawet w tym wypadku, gdy sam nie ma żadnych „intuicji” związanych z formą „cosiów”, a zatem nie odczuwa jej jako rażącej, śmiesznej lub żartobliwej. Jego orzeczenie, że wskazana forma jest błędna, opiera się wówczas na poznaniu jedynie pośrednim – na mechanicznym zastosowaniu odnośnej reguły.

Komuś, kto posiada wyłącznie tę pośrednią wiedzę o pewnym wyrażeniu, trzeba przeciwstawić tych, którzy potrafią je ocenić – rozpoznać jako poprawne lub błędne – także (lub tylko) w sposób intuicyjny. Wśród posiadaczy tej „językowej intuicji” można wszelako wyodrębnić dwie grupy. Przypuśćmy, że każemy komuś orzec, czy w języku polskim wolno używać zwrotu „poczynić uwagę” (tak jak się mówi: „poczynić uwagi”). Może się zdarzyć, że rozstrzygnie on tę kwestię w sposób prawidłowy, ponieważ „po prostu czuje”, że tak się nie mówi, nawet jeśli nie całkiem rozumie, dlaczego. Jednakże trafna ocena tej dosyć często spotykanej formy może również wynikać stąd, że zagadnięta przez nas osoba, mająca nieco więcej świadomości językowej, rozpoznaje czasownik „poczynić” jako należący do tej samej

klasy, co np. „pootwierać” albo „pocerować”, i właśnie dlatego, że go tak klasyfikuje, odczuwa formę „poczynić uwagę” jako niepoprawną; „odczuwa”, czy może raczej *bezpośrednio rozumie*, iż jest ona błędna.

Tak więc w obrębie owej wiedzy, której Arystoteles wymaga od człowieka gramatycznie wykształconego (*grammatikos*), trzeba jeszcze wyróżnić trzy główne postacie: poznanie jedynie pośrednie, polegające na mechanicznym stosowaniu norm ogólnych, i dwie odmiany poznania bezpośredniego czy też intuicyjnego: intuicyjne wyczucie oraz bezpośrednio rozumienie.

Powstaje pytanie, czy analogiczne rozróżnienie da się przeprowadzić w zakresie poznania etycznego, którym – w ujęciu Arystotelesa – powinien się rządzić człowiek naprawdę sprawiedliwy lub umiarkowany.

II

Przedstawiwszy swoją znaną koncepcję cnoty jako właściwego środka między dwiema przeciwnymi wadami, Arystoteles mówi o poważnych kłopotach, jakie napotyka, gdy staramy się utrafić w ten środek. W związku z tym pisze:

Trudna to z pewnością rzecz, zwłaszcza w poszczególnych przypadkach jednostkowych⁵, bo niełatwo rozstrzygnąć, w jaki sposób, na kogo, z jakiego powodu i jak długo należy [np.] się gniewać [...]. Nagana jednak spotyka nie kogoś, kto nieznacznie tylko wykracza poza to, co dobre, w kierunku nadmiaru lub niedostatku, lecz tego, kto to czyni w sposób bardziej wyraźny; ten bowiem nie uchodzi uwagi. Do jakiego natomiast stopnia i w jakiej mierze zasługuje on na naganę, to niełatwo jest pojęciowo określić, podobnie jak wszystko inne, co jest przedmiotem wycucia [*aisthēsis*]; przedmioty zaś wspomnianego

⁵ *malist'en tois kath'hekaston*. Nasuwa się pytanie, co znaczy to „zwłaszcza”. Stąd zdaje się wynikać, że uzasadnienie ogólniejszej reguły normatywnej jest rzeczą łatwiejszą niż uzasadnienie normy bardziej szczegółowej. A przecież trudniej chyba rozstrzygnąć, czy powinienem po prostu pomóc znajomemu (w okolicznościach nie określonych pod żadnym już dalszym względem), niż czy powinienem pomóc znajomemu, który – powiedzmy – kiedyś oddał mi sporą przysługę, na którym nigdy dotąd się nie zawiodłem i który obecnie znajduje się w poważnych tarapatach finansowych. Aby zrozumieć najbardziej prawdopodobną myśl Arystotelesa, trzeba jednak uwzględnić, że tym, co może być bardziej lub mniej szczegółowo określone w pewnej regule, jest z jednej strony sytuacja, do której się ona odnosi, lecz z drugiej strony także sposób zachowania, który ona zaleca w danej sytuacji. Szczegółowość opisu pierwszego z tych elementów ułatwia uzasadnienie normy, lecz szczegółowość określenia drugiego z nich – z pewnością je utrudnia. Bo oczywiście łatwiej rozstrzygnąć, czy powinienem okazać memu znajomemu *jakąś* pomoc finansową, niż czy powinienem udzielić mu pomocy o takiej a takiej wartości.

rodzaju należą do przypadków jednostkowych i rozstrzyga o nich wycucie (1109 b 14-23).

W tym fragmencie z II księgi⁶ po raz pierwszy spotykamy się z wyrazem *aisthêsis*, który tłumaczka oddaje tu jako „wycucie”. Ten sam termin – i to najwyraźniej w podobnym znaczeniu – pojawi się dalej jeszcze w kilku miejscach, gdzie będzie tłumaczony jako „sposrzeżenie”. Arystoteles przypisuje więc temu wycuciu lub sposrzeżeniu decydującą rolę w poznaniu etycznym; właśnie na nim – lub przede wszystkim na nim – mają być oparte nasze sądy o tym, jak mamy postąpić w pewnej sytuacji. Co jednak właściwie znaczy i *co wyklucza* ta teza? Co zatem innego – prócz owej *aisthêsis* – mogłoby stanowić podstawę tych sądów?

Wstępnej odpowiedzi na to, jak również na pytanie o samą naturę etycznej *aisthêsis*, możemy udzielić, korzystając z pojęć, które nasunęły się nam w związku z analogią między poznaniem etycznym i gramatycznym. Jakkolwiek by rozumieć, a w rezultacie i tłumaczyć *aisthêsis* w jej ważnym tutaj technicznym znaczeniu – czy jako sposrzeżenie, czy jako wycucie, czy może jeszcze inaczej – jest ona w każdym razie pewnym poznaniem intuicyjnym lub bezpośrednim. Decydowanie o tym, jak postąpić w konkretnym wypadku, nie musiałoby jednak opierać się na żadnej intuicji; mogłoby być oparte na pewnej dedukcji. I właśnie tę ewentualność – możliwość rozstrzygania problemów etycznych na drodze poznania bardziej pośredniego, polegającego na mechanicznym stosowaniu ogólnych norm do indywidualnych przypadków – Arystoteles zdaje się odrzucać, twierdząc, że tego, co jest naganne lub co jest właściwe, nie da się „pojęciowo określić” (*tôî logôî aphorissai*, 1109 b 21)⁷. Jak zatem postaram się najpierw pokazać, rolę, jaką przypisuje on *aisthêsis* w poznaniu etycznym, nie ogranicza się do stwierdzania faktów – rozpoznawania elementów pewnej sytuacji jako mieszczących się w zakresie odpowiedniej reguły – lecz obejmuje również ustalanie stanów normatywnych. Następnie zaś spróbuję uzasadnić tezę, że przynajmniej ta forma naoczego ujmowania prawd etycznych, którą Arystoteles nazywa *aisthêsis*, powinna być interpretowana nie jako emocjonalne „wycucie”, lecz raczej jako intuicyjne rozumienie, bezpośrednie poznanie intelektualne.

⁶ Zostaje on zresztą niemal dokładnie powtórzony także w IV księdze; por. 1126 a 31–b 4.

⁷ Taką interpretację sugeruje też w swoim przekładzie Ross, tłumacząc ten zwrot jako „determine by reasoning”.

III

Zastanawiając się nad istotą etycznego namysłu (*bouleusis*), Arystoteles wymienia rozmaite rzeczy, które *nie mogą* być jego przedmiotem. W związku z tym pisze:

[...] nie mogą nim też być fakty jednostkowe, np. czy to oto jest chlebem lub czy jest dobrze upieczone⁸, gdyż o takich rzeczach rozstrzygają spostrzeżenia (1112 b 33–1113 a 2).

Arystoteles wymienia tutaj dwa fakty – lub raczej dwie kwestie – o których ma rozstrzygnąć spostrzeżenie: (1) czy to oto jest chlebem i (2) czy ten chleb jest dobrze wypieczony. Ciekawy jest zwłaszcza ten ostatni przykład. Czy to, że jakiś chleb jest „dobrze wypieczony”, można w ogóle stwierdzić dzięki spostrzeżeniu? Wątpliwości co do tego pogłębiają się jeszcze, gdy uwzględnimy, że w greckim tekście „dobrze” to *hōs dei*. A to jest przecież główny normatywny termin w etyce Arystotelesa, odnoszący się do wszystkiego, co wykonane „zgodnie z obowiązkiem”, „tak jak trzeba” lub „tak jak należy”! Można by zatem sądzić, że określając jakiś bochenek chleba jako „dobrze wypieczony”, przypisujemy mu cechę zupełnie innego rodzaju, niż gdy np. mówimy, że jest brunatny, twardy albo chrupki. I że tej swoistej cechy – już choćby ze względu na jej zabarwienie normatywne – nie da się ująć przez zwyczajne spostrzeżenie. A przecież byłby to wniosek pochopny. To prawda, że cecha „dobrze wypieczony” jest określona w nieco inny sposób niż np. cecha „chrupki”: nie za pomocą samych pojęć opisowych, lecz przy współdziałaniu pewnego wyrażenia normatywnego. Nie znaczy to jednak, że różni się ona od tej drugiej także swą naturą, należąc do jakiejś całkiem innej kategorii. W rzeczywistości obydwie cechy możemy zaliczyć do tej samej grupy i potraktować jako opisowe. Z tą tylko różnicą, że dla drugiej z nich, czyli dla cechy „chrupki”, mamy też pewną czysto opisową nazwę, podczas gdy pierwszą – cechę „dobrze wypieczony” – najprościej określić właśnie tym mianem, a więc przy współużyciu wyrazu normatywnego.

Te uwagi podsuwają nam jeden sposób, w jaki można by rozumieć zdanie Arystotelesa, że to, jak trzeba postąpić w określonej sytuacji, aby utrafić we

⁸ Dirlmeier (A r i s t o t e l e s, *Nikomachische Ethik*, übers. und komm. v. F. Dirlmeier, w: *Werke*, in deutscher Übersetzung, hrsg. v. E. Grumach, Bd. 6, Berlin 1956, s. 331) wiąże ten przykład z namysłem lekarza, który w rezultacie decyduje się np. zalecić choremu jako dietę dobrze wypieczony chleb.

właściwy środek, niełatwo jest „pojęciowo określić”. Przy tym rozumieniu chodziłoby o to, że gdy chcemy podać sposób zachowania, właściwy, naszym zdaniem, w jakiejś sytuacji, na ogół nie umiemy go neutralnie nazwać czy też po prostu opisać; musimy użyć w tym celu pewnych pojęć normatywnych, i to – zauważmy dobrze – wcale nie tylko wtedy, gdy mówi się, że w danej sytuacji właściwe jest to a to, lecz także, gdy mamy powiedzieć, *co* jest w danej sytuacji właściwe. W ten sposób lekarz, który udziela porady choremu mającemu – powiedzmy – kłopoty z żołądkiem, posługuje się pojęciem normatywnym nie tylko wówczas, gdy mówi, że pacjent *powinien* spożywać pewien specjalny chleb, lecz także wtedy, gdy określa to zalecane przez siebie pieczywo np. jako „dobrze wypieczone”.

Czy jednak rola owych normatywnych wtrętów, pojawiających się w określeniu właściwego środka, ogranicza się do tego, że pomagają nam one zwięźle scharakteryzować pewną jakość lub cechę, która sama w sobie jest cechą jak najbardziej „naturalną”? Wydaje się, że częstokroć przysługuje im także istotniejsze znaczenie. Ażeby uzmysłwić sobie, jakie – a pozwoli to również wyraźniej zobaczyć „rozstrzygającą” rolę spostrzeżenia w poznaniu praktycznym – przyjrzyjmy się wypowiedziom Arystotelesa na temat ogólnych norm czy też reguł.

IV

Jak niejednokrotnie już zauważano, etyka Arystotelesa jest w zasadzie etyką cnót, a nie obowiązków. To wszakże nie znaczy, by autor *Etyki nikomachejskiej* nie dopuszczał możliwości ogólnych reguł etycznych. Nie tylko je dopuszcza, lecz także nierzadko i sam formułuje, zwłaszcza w księgach poświęconych sprawiedliwości oraz przyjaźni. Pojawiające się tam reguły wygodnie będzie podzielić na dwie grupy. Jako przykład z pierwszej grupy możemy wziąć normę: „kto wyświadczył nam przysługę, <temu powinniśmy się odwdzięczyć i kiedy indziej sami z własnej inicjatywy wyświadczyć mu jakąś przysługę>⁹”. Norma ta określa sposób zachowania właściwy w pewnej

⁹ *anthupêretêsai gar dei tôi charisamenôi, kai palin auton arxai charizomenon* (1133 a 4-5). Tłumaczę podobnie jak Ross, u którego czytamy: „we should serve in return one who has shown grace to us, and should another time take the initiative in showing it”. W przekładzie Gromskiej druga część tego zdania brzmi: „temu powinniśmy odwdzięczyć się jakąś przysługą i wyświadczyć mu inną, z własnego impulsu”.

sytuacji. W sytuacji takiej znajdujemy się, gdy ktoś wyświadczył nam jakąś przysługę, a teraz my sami mamy sposobność mu się odwzajemnić. To, jak mamy w takich warunkach postąpić, jest przy tym określone jedynie ogólnie: powinniśmy odwdziaczyć się *jakąś* przysługą. Swoisty charakter tego określenia polega jednak nie tylko na jego ogólnikowości. Jest bowiem jasne, że chcąc naprawdę spełnić tę normę, czyli zachować się w tej sytuacji „jak trzeba” (*hōs dei*), nie wystarczy wyświadczyć swojemu dobroczyńcy lub przyjacielowi *jakiegokolwiek* przysługi (tak jak np. do rady: „przed snem przeczytaj jakąś pogodną nowelę”, stosuję się, czytając *jakąkolwiek* pogodną nowelę). Nie każda przecież z wielu różnych przysług, które mógłbym tej osobie wyświadczyć, byłaby naprawdę stosowna. To „*jakąś*”, które występuje w przytoczonej normie, nie znaczy zatem: obojętnie jaką; znaczy to raczej: *jakąś* stosowną, lub też całkiem po prostu: stosowną. Jednakże ta wymagana „stosowność” stanowi oczywiście cechę normatywną, a nie czysto opisową. Tak zatem sposób postępowania, zalecany przez rozważaną regułę, nie jest w niej właściwie „opisany”, lecz określony przy istotnym współdziałaniu pewnej kategorii normatywnej. Można by powiedzieć, że omawiana reguła jest regułą *normatywnie otwartą*. Konsekwencją jej normatywnej otwartości jest to, że chcąc posłużyć się nią w konkretnych okolicznościach, nie wystarczy połączyć jej z konstatacją pewnego „suchego”, normatywnie neutralnego faktu (tak jak np. radę „zjedz jakiś owoc” można bezpośrednio już wprowadzić w czyn, gdy sprzęgnie się ją z konstatacją: „to, co widzę przed sobą na stole, to owoc”). Aby z reguły, która jest normatywnie otwarta, wysnuć *jakąś konkretną* konsekwencję praktyczną, trzeba posłużyć się poznaniami ujmującym nie tylko takie czy inne cechy opisowe (np. identyfikującym pewną formę zachowania jako przysługę), lecz także cechy lub relacje normatywne (rozpoznającym tę przysługę jako w danych okolicznościach stosowną). Dopiero takie właśnie poznanie, ujmujące pewną konkretną formę zachowania i rozpoznające ją jako nie tylko deskryptywnie odpowiednią, lecz także normatywnie stosowną konkretyzację ogólnego typu zachowania, który zaleca się w danej regule, jak gdyby dopełnia lub „domyka” tę regułę, wypełnia zawartą w niej normatywną lukę.

Nie wszystkie wprawdzie reguły, które można by podać jako przykład – lub też odnaleźć je w *Etykach* Arystotelesa – mają taki charakter, jak reguły z pierwszej wyróżnionej grupy. Weźmy dla porównania normę: „Gdy ktoś prosi cię o zwrot pożyczonej rzeczy, powinieneś mu ją oddać”. Ta reguła nie domaga się od nas, abyśmy dali lub oddali komuś czy to w ogóle „*jakąkolwiek*” rzecz, czy to nawet „*jakąś* stosowną”. Wymaganie jest całkiem kon-

kretnie: mamy zwrócić to, co nam pożyczył. Do tego jednak, aby rozpoznać pewną rzecz jako tę samą, którą kiedyś nam pożyczono, nie jest potrzebne specjalne poznanie zdolne do ujmowania stanów normatywnych; wystarczy zwykłe spostrzeżenie i pamięć. Mogłoby się zatem wydawać, że mamy tutaj do czynienia z normą, której stosowanie nie wymaga już posługiwania się żadnym dodatkowym poznaniem normatywnym, a zatem która jest regułą normatywnie zamkniętą.

I tak by rzeczywiście było, gdyby ta reguła obowiązywała w każdej bez wyjątku sytuacji należącej do pewnej jednoznacznie *opisanej* klasy; w tym zatem wypadku: gdyby było prawdą, że *kiedykolwiek* ktoś prosi mnie o zwrot *jakiegokolwiek* pożyczonego przedmiotu, powinienem mu ten przedmiot oddać. Jak jednak zauważył już Platon¹⁰, tak ogólnie sformułowana reguła nie może pretendować do bezwyjątkowej ważności. Nie zgodzimy się, że jeśli ktoś pożyczył mi np. broń, a po pewnym czasie żąda jej oddania, to bez względu na okoliczności powinienem spełnić to jego żądanie; mogło się przecież zdarzyć, że ten niegdyś normalny osobnik tymczasem wpadł w obłąd i stał się groźnym dla otoczenia (lub dla samego siebie) szaleńcem...

Arystoteles w swoich księgach o przyjaźni bierze pod rozwagę co prawda nie tę, ale bardzo podobne reguły. Zastanawiając się, o kogo spośród ludzi, z którymi łączą nas jakieś przyjacielskie więzi, powinniśmy troszczyć się przede wszystkim, pisze mianowicie:

Jasne jednak, że nie we wszystkim należy dawać pierwszeństwo tej samej osobie. I że *na ogół* trzeba raczej odwdzięczać się za dobrodziejstwa aniżeli obdarowywać kolegów, tak jak należy raczej spłacić pożyczkę wierzycielowi aniżeli udzielić jej koledze. Ale może i to *nie zawsze* tak jest; np. jeśli ktoś został za okupem uwolniony z rąk zbójców, to czy ma raczej złożyć wzajem okup za tego, co go uwolnił, kimkolwiek by on był – lub też na żądanie zwrócić mu okup, choćby tamten nie był pojmany – czy też raczej złożyć okup za swego ojca? Zdawałoby się bowiem, że powinien ojca uwolnić raczej nawet niż siebie samego. Jak więc już powiedziano, *na ogół* należy uiścić się z długu, lecz jeśli dar góruje swą pięknnością lub koniecznością, to trzeba przechylić się raczej w tę stronę; gdyż *czasem* nie jest nawet rzeczą słuszną odwdzięczyć się za doznaną przysługę, kiedy ktoś wyświadczył ową przysługę, przekonany o szlachetności drugiego, ten zaś miałby się odwdzięczyć osobnikowi, o którym wie, że jest niegodziwy [podkr. moje, W. G.] (1164 b 30–1165 a 7).

„Na ogół”, „nie zawsze”, „czasem” – to zwroty nader charakterystyczne. Wszystkie rozpatrywane tutaj reguły po chwili zastanowienia okazują się

¹⁰ Zob. *Państwo*, księga I, 331c.

ograniczone – zachowują swoją moc nie w każdej bezwzględnie, lecz co najwyżej w większości sytuacji, do których się intencjonalnie odnoszą. I nie jest to żaden przypadek, gdyż tak samo – przynajmniej w świetle wypowiedzi Arystotelesa – przedstawia się sprawa z jakąkolwiek ogólną regułą etyczną: jeżeli nie jest ona normatywnie otwarta (w sposób swoisty dla reguł z pierwszej wyróżnionej grupy), to z kolei obowiązuje jedynie „na ogół”. To, być może, nie przesądzałoby jeszcze zbyt wiele; jednakże zamiast „na ogół” (*katholou*), możemy również powiedzieć: „w normalnym wypadku” – wszystkie reguły z tej drugiej grupy są ważne nie zawsze, lecz tylko „normalnie”. Tymczasem normalność lub nienormalność sytuacji, w której mam zastosować jakąś regułę (lub właśnie uchylić ją jako nieważną) nie jest jej cechą czysto opisową; jest to znowu wyraźny moment normatywny, którego uchwycenie wykracza już poza poznanie faktów.

V

Jeżeli jednak sprawy przedstawiają się w ten sposób, to sygnalizowane przez Arystotelesa „trudności”, jakie następcza ogólne określenie właściwego środka, wynikają w dużej mierze stąd, że ustalenie tego, co właściwe, nie może się nigdy dokonać na drodze jedynie pośredniej. Innymi słowy, w ustaleniu szczegółowych stanów normatywnych – tego, że określony sposób zachowania będzie w danych okolicznościach stosowny – musi zawsze brać udział pewna forma poznania percepcyjnego, przez Arystotelesa określana jako *aisthêsis*, przy czym rola tej percepcji nie ogranicza się do ujmowania neutralnych faktów, podciąganych następnie pod odpowiednie prawo normatywne.

Przypisując Arystotelesowi koncepcję etycznej *aisthêsis* jako szczególnej formy poznania intuicyjnego, można wszakże nadal toczyć spory o to, jak należy tę etyczną intuicję dokładniej rozumieć, a w szczególności – czy wolno ją utożsamiać z „wycuciem”. Trzeba tutaj rozróżnić dwie kwestie: (1) czy Arystoteles w ogóle znał coś takiego, jak dosłownie rozumiane „wycucie”, czyli pewnego rodzaju emocjonalne ujmowanie wartości lub cech normatywnych; jeśli zaś je znał, to (2) czy mówiąc o etycznej *aisthêsis*, rozumiał przez nią właśnie tę emocjonalną intuicję?

W związku z pierwszą sprawą warto wziąć pod uwagę jedną z tych metodologicznych dygresji w *Etyce nikomachejskiej*, w których autor wypowiada się na temat charakteru – i niejako kierunku – rozważań etycznych:

Należy przy tym uwzględnić różnicę między rozważaniami, które wychodzą <od pierwszych prawd>¹¹, a innymi, które <zdążają ku pierwszym prawdom>¹². Słusznie bowiem już Platon miał takie wątpliwości i zastanawiał się, czy droga prowadzi <od pierwszych prawd>¹³, czy też <ku pierwszym prawdom>¹⁴, podobnie jak na torze wyścigowym bieg odbywać się może od sędziów ku mecie lub w odwrotnym kierunku. Otóż zaczynać trzeba od rzeczy znanych, te zaś są dwojakie: jedne bowiem są znane *nam*, inne zaś są znane w bezwzględny tego słowa znaczeniu. Oczywiście, że *my* musimy zacząć od tego, co jest *nam* znane. Dlatego trzeba, by ktoś, kto ma z korzyścią słuchać wykładów o tym, co moralnie piękne, sprawiedliwe i w ogóle o sprawach państwowych, był już wdrożony w dobre zwyczaje. <Pierwszą prawdą bowiem jest to, że [coś zachodzi] i jeśli to będzie dostatecznie jasne, nie trzeba będzie wcale dodawać uzasadnienia «dlaczego»¹⁵. A ten, kto jest wdrożony w dobre zwyczaje, albo zna już [takie] pierwsze prawdy, albo z łatwością może je sobie przyswoić>¹⁶ (1095 a 30–b 8).

Na początku przytoczonego fragmentu pojawia się pytanie, czy rozważania etyczne mają wychodzić od pierwszych prawd (*archai*), czy też – na odwrót – zdążać ku pierwszym prawdom. Arystoteles nie rozstrzyga go jednoznacznie, lecz swoim zwyczajem odpowiada: to jeszcze zależy – zależy od tego, jak pojmuje się te „pierwsze prawdy”. Punktem wyjścia we wszelkim poznaniu musi być niewątpliwie to, co znane. Problem wszakże w tym, że przez „rzeczy znane” (*gnôrima*) można rozumieć albo te, które są znane „w bez-

¹¹ 1095 a 31: *apo tôn archôn*. W przekładzie Gromskiej: „od zasad”.

¹² a 31-32: *epi tas archas*. W przekładzie Gromskiej: „ku zasadom zdążają”.

¹³ a 33: *apo tôn archôn*. W przekładzie Gromskiej: „od zasad”.

¹⁴ a 33: *epi tas archas*. W przekładzie Gromskiej: „ku zasadom”.

¹⁵ b 7: *ouden prosdeêsei tou dioti*. Z tego nie należy naturalnie wnosić, że *rozumienie, dlaczego* (w pewien sposób należy postępować, a w inny nie wolno) jest w ogóle zbyteczne. Ross, który tłumaczy: „he will not *at the start* need the reason as well [podkr. moje, W. G.]”, ujednoznacznia oryginał trochę samowolnie, ale utrafia chyba we właściwy sens.

¹⁶ b 6-8: *archê gar to hoti, kai ei touto phainoito arkountôs, ouden prosdeêsei tou dioti: ho de toioutos echei ê laboi an archas rhaidiôs*. W przekładzie Gromskiej: „Punktem wyjścia [zasadą] bowiem jest to, że [coś zachodzi], jeśli zaś ten będzie dostatecznie jasny, nie trzeba będzie wcale dodawać uzasadnienia «dlaczego». Bo tak przygotowany słuchacz albo zna już zasady [*archas*], albo z łatwością może je sobie przyswoić”. Tłumacząc występujące w drugim z tych zdań (b 8) *archas* jako „zasady”, a także poprzedzając to zdanie spójnikiem „bo” (w oryginale nie ma on odpowiednika), Gromska podsuwa pewną interpretację przytoczonego tekstu, którą po krótkim namyśle należy wykluczyć. Sugeruje mianowicie, że słuchacz wdrożony w dobre zwyczaje, a tym samym wiedzący, że w określonych okolicznościach należy postępować tak a tak, tym samym posiada już (przynajmniej *implicite*) znajomość pierwszych prawd w sensie zasad etyki. Lecz gdyby tak było, rozumiałby on także lub wiedział, *dlaczego* należy postępować tak, a nie inaczej. Innymi słowy, posiadając etyczną „wiedzę, że” (*hoti*), nie potrzebowałby *dodatkowej* „wiedzy, dlaczego” (*dioti*), z tej prostej racji, że ta druga wiedza zawierałaby się już w pierwszej. Nie wydaje się jednak, aby Arystoteles wprowadzał tutaj rozróżnienie między wiedzą *hoti* a wiedzą *dioti* tylko po to, by już za chwilę praktycznie się z niego wycofać.

względny tego słowa znaczeniu” czy też same w sobie (*haplôs*), albo te, które są znane dla nas (*hêmin*). Pierwsze prawdy w porządku tego, co znane samo w sobie, to najogólniejsze zasady etyczne. Jednakże pierwsze w porządku rzeczy znanych nam czy też dla nas są prawdy innego typu: dotyczące tego, jak należy postępować w pewnych szczególnych sytuacjach życiowych. I właśnie od nich, od tych konkretnych intuicji etycznych, nie zaś od abstrakcyjnych zasad, trzeba z natury rzeczy wychodzić w rozważaniach wprowadzających w dziedzinę etyki.

Jak dalej przyjmuje Arystoteles, tak rozumiane pierwsze prawdy są już znane temu, kto jest „wdrożony w dobre zwyczaje”, czyli po prostu dobrze wychowany. Dobre wychowanie bowiem polega nie na czym innym, jak właśnie na ukształtowaniu w wychowanku stosownych sposobów oceniającego reagowania na konkretne sytuacje z życia praktycznego, na przyzwyczajeniu go do tego, by odpowiadał podziwem na to, co godne podziwu, a oburzeniem na to, co oburzające. Dobrze wychowany młody człowiek, zgłaszający się na wykłady Arystotelesa, albo posiada już te stosowne intuicyjne oceny, albo też – jeśli znajdzie się w jakiejś nowej sytuacji – na ogół bez trudu je sobie wyrabia (opierając się na analogii do przypadków już wcześniej poznanych i ocenionych itp.).

Ta wstępna wiedza, którą musi wnieść słuchacz wykładów z etyki, jeżeli ma z nich naprawdę skorzystać, jest wszelako jeszcze bardzo jednostronna i niedoskonała: jest to tylko „wiedza, że”, nie łącząca się z „wiedzą, dlaczego”. Jej posiadacz wie zatem lub czuje, że w ten sposób należy postępować, a w tamten nie wolno, lecz czemu pierwszy z tych sposobów postępowania jest słuszny, a drugi niesłuszny, tego na razie dobrze nie rozumie. Prawdziwe zrozumienie tych znanych mu już prawd lub „faktów” etycznych, czyli poznanie ostatecznych racji leżących u ich podłoża, jest właśnie tym spodziewanym pożytkiem, który – jeśli dobrze pójdzie – odniesie on z wykładów Arystotelesa; innymi słowy, będzie ono dopiero owocem czy to umiejętnie prowadzonej edukacji, czy to samodzielnie rozwijanej refleksji etycznej, w trakcie której jego wiedza *hoti* przerodzi się w wiedzę *dioti*.

VI

Zdawanie sobie sprawy z tego, że jakiś czyn jest moralnie szlachetny lub też, przeciwnie, moralnie haniebnym, bez rozumienia, dlaczego tak jest, wypada traktować jako pewnego rodzaju „wycucie”. Tak zatem na pierwsze z postawionych wyżej pytań – czy Arystoteles zna taką postać świadomości etycznej, jak intuicja emocjonalna? – można odpowiedzieć twierdząco: nie tylko ją zna, lecz także opisuje. To jednak wcale nie przesądza o tym, że ma

on na myśli tę opisaną przez siebie emocjonalną świadomość także i wtedy – czy też zawsze wtedy – kiedy w kontekstach etycznych mówi o *aisthêsis*.

W dziewiątym rozdziale II księgi Arystoteles wskazuje na jeden z powodów, które sprawiają, że nie jest rzeczą łatwą być człowiekiem etycznie wartościowym (*spoudaion einai*):

[...] trudno bowiem we wszystkim utrafić w środek, tak jak znaleźć środek koła jest rzeczą, którą nie każdy potrafi, lecz tylko ktoś, kto się na tym rozumie (1109 a 24–26).

Zatrzymajmy się na chwilę przy tym geometrycznym porównaniu. Określić środek koła, które mamy przed sobą, np. narysowane na kartce albo na tablicy, możemy oczywiście także „na wycucie”. Ktoś, kto ma „dobre oko”, potrafi nieraz w ten prymitywny, „intuicyjny” sposób wskazać środek koła z dużą dokładnością, a w każdym razie dokładniej od innych. Jest jednak nader wątpliwe, aby Arystoteles, twierdząc, że do znalezienia środka koła potrzeba kogoś, kto się na tym zna lub kto *wie*, jak to zrobić (*tou eidotos*), miał przez to na myśli, że w tym celu człowiekowi potrzebne jest „wycucie” czy też „dobre oko”. O wiele bardziej jest prawdopodobne, że ma on tutaj na względzie całkiem inną zdolność poznawczą, którą co prawda również można nazwać „intuicją”, ale przecież nie w tym potocznym znaczeniu.

Kierując się tą geometryczną analogią, możemy więc równie zasadnie przyjąć, że Arystoteles uznaje dwie różne formy intuicji – z jednej strony przedracjonalną (co w tym wypadku znaczy: jeśli nie wprost uczuciową, to w każdym razie uczuciowo zabarwioną), z drugiej zaś intelektualną – także w dziedzinie etyki. I mamy też wszelkie powody przypuszczać, że posługując się terminem *aisthêsis*, ma on na uwadze raczej tę drugą niż pierwszą.

VII

Dobitnym świadectwem na korzyść takiej interpretacji jest jedno z miejsc w VI księdze, w którym Arystoteles – jak wszystko wskazuje – określa właśnie ową etyczną *aisthêsis* jako odmianę *myślenia* intuicyjnego (*nous*):

Także myślenie intuicyjne [*nous*] zajmuje się tym, co ostateczne w obu znaczeniach¹⁷:

¹⁷ Nie jest całkiem jasne, co ma znaczyć to „w obu znaczeniach” (*ep'amphoterá*). Można to rozumieć co najmniej trojako:

(1) Zgodnie z jedną interpretacją chodziłoby o to, że intelekt ujmuje to, co ostateczne, zarówno w sensie tego, co najogólniejsze, jak i w sensie tego, co najbardziej szczegółowe, przy czym pierwszy przypadek zachodziłby przy intelektualnym poznaniu teoretycznym, ujmującym najwyższe zasady, drugi zaś – przy intelektualnym poznaniu praktycznym,

bo zarówno pierwsze, najogólniejsze pojęcia, jak i ostateczne terminy są przedmiotem myślenia intuicyjnego, a nie rozumowania; i jedno z nich, myślenie intuicyjne, z którym mamy do czynienia przy dowodzeniu, ujmuje pojęcia niezmiennie i pierwsze, drugie natomiast, myślenie intuicyjne występujące w rozumowaniu praktycznym, ujmuje to, co ostateczne i co może być inaczej, tj. przesłankę mniejszą. Te bowiem jednostkowe rzeczy są punktem wyjścia [naszego poznania] celu, ile że to, co ogólne, ujmuje się na podstawie tego, co jednostkowe¹⁸. Te więc rzeczy jednostkowe należy spostrzegać, a spostrzeganie to jest myśleniem intuicyjnym” (1143 a 35–b 5).

ujmującym *tylko* prawdy szczegółowe.

(2) Zgodnie z drugą interpretacją chodziłoby raczej o to, że intelekt ujmuje to, co ostateczne, *zarówno w poznaniu teoretycznym, jak i praktycznym*, przy czym nie przesądzałoby się jeszcze, że tym, co ostateczne w poznaniu praktycznym, mogą być tylko prawdy szczegółowe, pozostawiając przynajmniej otwartą możliwość rozumienia tych praktycznych *eschata* jako ogólnych zasad etycznych; w tym kierunku idzie Tomasz z Akwinu w swoim komentarzu (*S. Thomae Aquinatis In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachean expositio*, cura et studio R. M. Spiazzi, Torino 1949), rozwijając Arystotelesowskie *ep'amphotera* (w łacińskim przekładzie *in utraque*) jako: „in utraque cognitione, scilicet tam speculativa quam practica” (n. 1247).

(3) Zgodnie z interpretacją podsunietą przez Rackhama (por. przypis 19), mówiąc o „tym, co ostateczne” (*eschaton*), Arystoteles miałby tutaj na myśli wyłącznie prawdy szczegółowe, przy czym zwrot *ep'amphotera* należałoby rozumieć w tym sensie, że intelekt ujmuje *zarówno szczegółowe fakty, jak i szczegółowe prawdy dotyczące wartości*.

¹⁸ *archai gar tou hou heneka hautai: ek tôn kath'hekasta gar ta katholou* (b 4-5). Sens tych dwóch zdań jest przedmiotem sporów. W podobny sposób jak Gromska rozumieją je np. Ross („For these variable facts are the starting-points for the apprehension of the end, since the universals are reached from the particulars”) i Dirlmeier („Denn dieses letztlich Einzelgegebene ist Ausgangspunkt für die Erfassung des Ziels [...]). Oprócz tego rozumienia (1) pojawiły się jednak dwa inne:

(2) Zdaniem Coopera (*Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge 1975, s. 42, przyp.) uzupełnienie, jakie do wyrażenia *archai [...] tou hou heneka* wprowadza Ross, domyślając się, że chodzi tutaj o „the starting-points for the apprehension of the end [podkr. moje, W. G.]”, nie ma oparcia w tekście Arystotelesa. Zgodnie z jego interpretacją *archai* stanowiłyby tutaj punkty wyjścia nie tyle w procesie poznania celu, ile w procesie jego realizacji. Omawiany fragment tak zatem należałoby raczej tłumaczyć: „Te bowiem szczególne środki są punktem wyjścia [do osiągnięcia] celu, ile że ogólne cele urzeczywistnia się za pomocą szczególnych środków”.

(3) Także M. Woods (*Intuition and Perception in Aristotle's Ethics*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 4[1986], s. 145-166, s. 158 nn.) odrzuca uzupełnienie Rossa. Jednakże zgodnie z jego interpretacją, występujące w pierwszym z omawianych zdań *archai* to raczej części, z których składa się cel. Podobnie przyimek *ek* pojawiający się w drugim zdaniu (*ek tôn kath'hekasta [...] ta katholou*) znaczy w tym wypadku tyle, co „z”: to, co ogólne, jest utworzone z tego, co szczegółowe. Chodzi więc o to, że jeśli czymś ogólnym celem jest postępować w życiu w sposób uczciwy, sprawiedliwy itd., to jednostkowe uczciwe czy też sprawiedliwe czyny wchodzą już w skład tego celu. Podstawową formą poznania etycznego jest zatem dla Arystotelesa zdolność do wydawania szczegółowych sądów etycznych, stwierdzających, że w danych okolicznościach ten a ten czyn jest sprawiedliwy itp.

Przytoczony *passus* mówi więc wyraźnie o pewnym spostrzeżeniu (*aisthêsis*), którego przedmiotem ma być to, co jednostkowe lub też szczegółowe (*ta kath'hekasta*), i które stanowi odmianę myślenia intuicyjnego (*nous*). To jednak nie uprawnia jeszcze do wniosku, że w takim razie Arystoteles ma tutaj na myśli swoistą intuicję etyczną. Owszem, percepcyjne poznanie, o którym tu mowa, odgrywa niewątpliwie pewną ważną rolę przy rozstrzygnięciu problemów etycznych, i w tym sensie może być nazywane „percepcją etyczną”. Nie jest jednak jasne, czy ta ważna dla etyki percepcja zasługuje na miano „etycznej” także i w pewnym mocniejszym sensie tego słowa – w tym mianowicie, że ujmuje również pewne indywidualne *wartości* etyczne, jak np. to, że jakiś konkretny czyn jest moralnie piękny lub słuszny.

Wątpliwości co do tego nasuwa zwłaszcza pojawiające się w b 3 sformułowanie, według którego tym, co ujmowane w praktycznym myśleniu intuicyjnym, miałyby być przesłanka mniejsza – *hetera protasis*. Termin *protasis*, którym posługuje się tutaj Arystoteles, spełnia określoną funkcję w jego sylogistyce, gdzie na ogół istotnie oznacza przesłankę. Jest przy tym prawdopodobne, że określenie *hetera* ma tutaj rzeczywiście wyróżniać tę z dwóch przesłanek rozumowania sylogistycznego, którą zwykło się nazywać „mniejszą”, tzn. szczegółowy sąd podciągający jakieś indywidualne S pod ogólne prawo „Każde S jest P”, służące temu wnioskowaniu za „przesłankę większą”. A ponieważ chodzi tu o rozumowanie, które prowadzi do pewnej konkluzji praktycznej (lub też którego konkluzją jest wręcz pewna *praxis*), jego przykładem mógłby być choćby sylogizm:

(1) jeżeli ktoś oddał mi kiedyś przysługę, a teraz sam znajduje się w ciężkim położeniu, postąpię słusznie, świadcząc mu pomoc;

(2) ten człowiek, który kiedyś oddał mi przysługę, teraz znajduje się w ciężkim położeniu;

(3) postąpię więc w sposób słuszny, okazując pomoc temu człowiekowi.

Gdyby wszakże było prawdą, że *hetera protasis*, której ma dotyczyć intuicyjne poznanie praktyczne, oznacza mniejszą przesłankę w *takich* sylogizmach – a zatem tezę tego rodzaju co (2) – wówczas istotnie nie mielibyśmy powodu, by przypisywać Arystotelesowi koncepcję jakiegoś swoistego spostrzeżenia etycznego. Jak bowiem łatwo zauważyć, przesłanka (2) włącza co prawda coś jednostkowego – konkretną sytuację, w której się znajduję – w zakres pewnego normatywnego prawa, sformułowanego w przesłance (1), lecz sama jest twierdzeniem normatywnie neutralnym; ujmuje więc pewien fakt, a nie żadną „wartość”.

Nie wydaje się jednak, by naszkicowana argumentacja rzeczywiście kazała nam zgodzić się na to, że *aisthêsis*, o której mowa w analizowanych miejscach, nie oznacza swoistej percepcji etycznej. Po pierwsze bowiem, nie jest wcale pewne, czy *hetera protasis* w b 3 istotnie ma być rozumiana jako mniejsza przesłanka rozumowania sylogistycznego¹⁹. Po drugie zaś, nawet gdyby tak było, nie musi to być konieczne wnioskowanie sylogistyczne tego rodzaju, jak właśnie podane. Oprócz praktycznych sylogizmów, w których jako przesłanka ogólna występuje pewne normatywne prawo, a w roli przesłanki szczegółowej – twierdzenie czysto opisowe, charakteryzujące jakąś sytuację jako regulowaną czy też „normowaną” przez to prawo, istnieją wszak i takie wnioskowania, prowadzące do konkluzji praktycznych, w których terminy normatywne pojawiają się w obydwu przesłankach. Analogicznie do naszego poprzedniego przykładu, tę drugą klasę wnioskowań praktycznych mógłby ilustrować chociażby sylogizm:

(1') [aby być człowiekiem naprawdę szczęśliwym,] powinienem postępować w życiu sprawiedliwie;

(2') w tej konkretnej sytuacji, w której się znajduję (widząc, że ktoś, kto kiedyś mi pomógł, obecnie sam jest w ciężkim położeniu finansowym), postąpię sprawiedliwie, okazując mu pomoc;

¹⁹ Oprócz tej interpretacji pojawiło się kilka konkurencyjnych:

(1) A. Kenny (*The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford: Clarendon Press 1978, s. 170-171) stara się pokazać, że w wyrażeniu *kai tês heteras protaseôs* w 1143 b 3 spójnik *kai* nie znaczy „czyli”, lecz „i”, natomiast dopełniacz *tês heteras protaseôs* nie oznacza „przesłanki mniejszej”, lecz powinien być tłumaczony jako „the other premiss” i odnoszony właśnie do większej przesłanki sylogizmu praktycznego. Tym sposobem oprócz uniwersalnego myślenia intuicyjnego w dziedzinie teoretycznej istniałoby także uniwersalne ujmowanie intuicyjne w zakresie praktycznym.

(2) R. A. Shiner (*Ethical Perception in Aristotle*, „Apeiron”, 13[1979], s. 79-85, s. 81) argumentuje, że *protasis* musi być tutaj tłumaczona nie jako przesłanka, lecz po prostu jako „proposition”, tzn. zdanie lub sąd (tak jak w wyrażeniu *he teleutaia protasis* w 1147 b 9), i rozumiana jako konkluzja, czyli druga z dwóch krańcowych części sylogizmu (przesłanka mniejsza byłaby raczej częścią pośredniczącą pomiędzy przesłanką większą a konkluzją).

(3) Rackham w komentarzu do swojego przekładu (*ad loc.*) uważa, że termin *protasis* oznacza tutaj co prawda przesłankę, ale nie przesłankę w zwyczajnym rozumowaniu sylogistycznym, czyli dedukcyjnym, lecz raczej we wnioskowaniu indukcyjnym, za pomocą którego ustala się ogólne reguły etyczne. Chodziłoby zatem o wnioskowanie typu: „Czyny A, B, C ... są godne wyboru; czyny A, B, C ... mają cechę Z; a zatem wszystkie czyny mające cechę Z są godne wyboru”. Przy takiej interpretacji zarówno mniejszą, jak i większą przesłankę rozumowania, o którym mowa, stanowi pewna grupa sądów szczegółowych, których prawdziwość ujmowana jest intuicyjnie (w tym również sensie Rackham rozumie występujący w a 35-36 zwrot *ep'amphotera*, tłumacząc go jako „in both aspects”: *nous* ujmowałby zarówno ostateczne prawdy normatywne, jak i ostateczne fakty).

(3) a więc powinienem pomóc temu człowiekowi.

Na tym wszakże nie koniec. Warto zauważyć, że sylogizmy praktyczne z obu wyróżnionych grup kończą się konkluzją, która – używając wprowadzonego powyżej terminu – jest jeszcze dyrektywą normatywnie otwartą. Za każdym bowiem razem moje rozumowanie prowadzi do wniosku, że zważywszy na wszystkie ważne w tym wypadku okoliczności i racje natury ogólnej, powinienem wyświadczyć *jakaś* przysługę temu człowiekowi, który kiedyś mi pomógł, a teraz jest w finansowych kłopotach, przy czym to „jakaś” i tym razem nie znaczy: obojętnie jaką, ale wyraźniej: jakąś stosowną. Ściśle więc biorąc, aby od konkluzji pierwszego lub drugiego z podanych sylogizmów przejść do konkretnego działania, trzeba jeszcze użyć pewnego „pomostu”, mianowicie posłużyć się kolejnym wnioskowaniem, w którym ta normatywnie otwarta konkluzja będzie figurowała jako przesłanka większa, a w roli uzupełniającej ją przesłanki mniejszej wystąpi twierdzenie:

(4) to oto konkretne działanie, które mogę podjąć, będzie stosowną formą pomocy dla tego człowieka (który kiedyś wyświadczył mi sporą przysługę, a teraz znajduje się w kłopotach finansowych).

Tak więc, nawet jeśli się zgodzimy, że *hetera protasis*, którą ujmuje (lub bezpośrednio uzasadnia) Arystotelesowska intuicja etyczna, istotnie *ma być* rozumiana jako „mniejsza przesłanka” w pewnym sylogizmie praktycznym, to i stąd nie wynika jeszcze „nienormatywność” tej formy percepcji. Możemy więc nadal interpretować *aisthêsis*, o którą chodzi Arystotelesowi, jako percepcję nie tylko faktów, lecz także wartości i relacji normatywnych, o ile tylko uzasadnianych przez nią „mniejszych przesłanek” nie zawężamy do czysto klasyfikujących sądów typu (2), lecz zaliczamy do nich również normatywnie otwarte sądy typu (2') i normatywnie zamknięte, prowadzące już wprost do konkretnego działania sądy typu (4).

W rezultacie wydaje się, że *aisthêsis*, o którą chodzi w omawianym miejscu, jeśli nie wręcz oznacza, to w każdym razie obejmuje swoistą intuicję etyczną. A jednocześnie nie ulega przecież wątpliwości, że Arystoteles traktuje tę formę percepcji jako odmianę intuicyjnego *myślenia (nous)*, utożsamianego z bezpośrednim poznaniem intelektualnym.

VIII

Natura i treść tej etycznej percepcji, uznawanej – jak starałem się pokazać – przez autora *Etyki nikomachejskiej*, nie przedstawia się wprawdzie zbyt jasno. Najwięcej jeszcze światła rzuca na nią ten oto – słynny z interpre-

tacyjnych trudności – passus z VI księgi, w którym Arystoteles wypowiada się na temat przedmiotu praktycznej mądrości (*phronêsis*), czyli rozsądku:

[...] rozsądek [zajmuje się] zaś ostatecznymi faktami jednostkowymi, które są przedmiotami nie wiedzy naukowej, lecz spostrzegania, i to nie spostrzegania [za pomocą] poszczególnych zmysłów, <lecz podobnego jak to, dzięki któremu spostrzegamy, że ostatnią z figur matematycznych jest trójkąt²⁰; i tu bowiem natrafia się na jakąś granicę. I rozsądek jest raczej

²⁰ *hoti to en tois mathematikois eschaton trigônon* (a 28-29). Treść tego sądu matematycznego rozumiano trojako:

(1) Zdaniem niektórych, chodziłoby w nim o to, że trójkąt jest ostateczną, czyli najprostszą z figur matematycznych ograniczanych przez linie proste, a to dlatego, że tylko dwie linie proste nie tworzą już żadnej zamkniętej figury. Tę interpretację przyjmuje np. Rolfes (*Aristoteles, Nikomachische Ethik, auf der Grundlage der Übersetzung v. E. Rolfes, hrsg. v. G. Bien, Hamburg 1985*), w którego przekładzie omawiane zdanie brzmi: „daß das letzte Mathematische das Dreieck ist” (rodzajnik określony „das” jednoznacznie wskazuje, że chodzi tutaj o trójkąt w ogóle, a więc o pewien ogólny sąd na temat trójkąta), a także Gromska, która tłumaczy: „że ostateczną, najprostszą figurą w matematyce jest trójkąt”.

(2) Według innych interpretatorów, omawiany sąd stwierdzałby, że pewna konkretna (i w tym sensie „ostateczna”) figura geometryczna, którą np. widzę przed sobą, jest trójkątem; tak np. Ross tłumaczy: „that the particular figure before us is a triangle”.

(3) Zgodnie z rozumieniem podanym przez Coopera (dz. cyt., s. 34 nn.) i najbardziej obecnie rozpowszechnionym, w spornym zdaniu chodzi o to, że pewien trójkąt może być ostatecznym (lub po prostu ostatnim) ogniwem w procesie analizy jakiejś określonej figury, którą mamy skonstruować za pomocą cyrka i linijki, stanowiąc zarazem pierwsze ogniwo w procesie jej konstrukcji. Do tej też interpretacji przychyliam się w podanym powyżej przekładzie, choć staram się jej nie narzucać w sposób o wiele bardziej jednoznaczny, niż to czyni tekst oryginalny.

²¹ Jak podaje C. D. C. Reeve (*Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford 1992, s. 68), zdanie w a 29-30 występuje w trzech wariantach: (1) *haute mallon aisthêsis ê phronêsis*; (2) *hautê mallon aisthêsis ê hê phronêsis* (emendacja Burneta, zaaprobowana także przez Rossa); (3) *hautê mallon aisthêsis hê phronêsis* (wersja występująca w niektórych manuskryptach). Jeżeli przyjmujemy wariant (1), mamy jeszcze do wyboru trzy interpretacje, w zależności od tego, czy przez *hautê* rozumiemy (a) spostrzeganie „za pomocą poszczególnych zmysłów”, czyli dotyczące swoistych jakości zmysłowych, czy też (b) ujmowanie ostatecznych faktów w zakresie poznania praktycznego, czy wreszcie (c) spostrzeganie przedmiotów matematycznych; wersję (1a) zdaje się wybierać Rolfes, który tłumaczy: „Jenes Vermögen für die eigentümlichen Sinnesqualitäten ist mehr Sinn als Klugheit”; wersja (1b) uwzględniana jest np. jako jedna z możliwych w komentarzu do przekładu Rackhama: „But the intuition of the ultimate particular in problems of conduct approximates more to sensation than to prudence”; przy wersji (1c) wypadałoby tłumaczyć: „ale to [spozstrzeżenie matematyczne] ma w sobie więcej ze spostrzeżenia [zmysłowego] aniżeli z rozsądku”. Wariant (2) przyjmuje w swym przekładzie np. Ross („But this is rather perception than practical wisdom”), a także Gromska, która tłumaczy: „Tu jednak raczej mamy do czynienia ze spostrzeganiem aniżeli przy rozsądku”; chodziłoby więc o to, że tu (czyli przy spostrzeganiu matematycznym) mamy do czynienia z poznaniem, które bardziej aniżeli rozsądek (czyli poznanie praktyczne) zasługuje na miano percepcji. Wariant (3) wreszcie można znowu rozumieć różnie, zależnie od tego, czy *hautê* łączy się z (a) *hê phronêsis*, czy też z (b) *aisthêsis*; za wersją (3a) opowiada się Kenny (dz. cyt., s. 172):

tym spostrzeganiem²¹, lecz [jest to spostrzeganie] innego rodzaju niż tamto²²>” (1142 a 26–30).

W przytoczonym fragmencie stwierdza się zatem, że ostateczne fakty szczegółowe (*ta eschata*), którymi zajmuje się mądrość praktyczna, nie wchodzi w zakres wiedzy naukowej czy też demonstratywnej (*epistêmê*), lecz są przedmiotem pewnego spostrzegania (*aisthêsis*). Chodzi o to, aby określić naturę tego spostrzegania. Arystoteles zastrzega więc najpierw, że nie jest to spostrzeganie, za pomocą którego poznajemy swoiste przedmioty zmysłowe (*ta idia*), takie jak barwy, dźwięki lub zapachy. Bardziej już przypomina ono spostrzeganie, przez które ujmuje się pewne relacje lub prawdy matematyczne. Przykładem takiej matematycznej percepcji, z którą intuicję etyczną łączy pewne podobieństwo, ma być spostrzeżenie, „że ostatnią z figur matematycznych jest trójkąt”. Jak właściwie rozumieć ten przykład?

W II księdze, charakteryzując istotę namysłu (*bouleusis*), Arystoteles pisal:

[...] kto bowiem się namyśla, zdaje się wykonywać pracę badawczą i analityczną we wspomniany wyżej sposób, tak jak ktoś, kto [konstruuje] jakąś figurę geometryczną <(nie każde badanie jest, jak się zdaje, namyślaniem się – np. badania matematyczne – każde natomiast namyślanie się jest badaniem), a to, co jest końcowym ogniwem [geometrycznej] analizy, jest pierwszym ogniwem w procesie stawania się>²³ (1112 b 20–24).

„This wisdom is perhaps better called perception” („ta [praktyczna] mądrość bardziej zasługuje na miano spostrzegania”); ku wersji (3b) skłania się natomiast sam Reeve (dz. cyt., s. 68), tłumacząc: „it is more (*mallon*) this perception that is *phronêsis*” („*phronêsis* jest raczej tym spostrzeganiem”) i wyjaśniając, że praktyczna mądrość polega bardziej na ujmowaniu przypadków szczegółowych aniżeli na poznaniu prawd ogólnych; tę również wersję przyjmuję w podanym przekładzie i staram się rozwinąć w dalszym ciągu.

²² Nie jest zupełnie jasne, na które z dwóch spostrzeżeń porównywanych przez Arystotelesa z *phronêsis* wskazuje zaimek „tamto” (*ekeinês*, a 30). Może bowiem chodzić albo o spostrzeganie swoistych przedmiotów zmysłowych, albo o spostrzeganie figur geometrycznych. Reeve (dz. cyt., s. 70) uważa, że bardziej prawdopodobne jest to drugie, gdyż o odmienności spostrzegania stanowiącego funkcję rozsądku od spostrzegania, przez które ujmuje się swoiste *sensibilia*, była już mowa chwilę wcześniej w a 27.

²³ W przekładzie Gromskiej ujęty w nawias fragment brzmi: „Jednakowoż nie każde badanie jest, jak się zdaje, namyślaniem się – np. badania matematyczne – każde natomiast namyślanie się jest badaniem, a to, co jest końcowym ogniwem analizy, jest pierwszym ogniwem w procesie stawania się”. Przy tym tłumaczeniu przestaje być jednak widoczne, że wtrącone zdanie b 21–23: „(*phainetai d'he men zetesis ou pasa einai bouleusis, hoion hai matematikai, he de bouleusis pasa zêtêsis*)” kończy się po „badaniu” (*zêtêsis*), tak iż to, co następuje dalej, odnosi się znowu do analizy przeprowadzanej przez kogoś, kto konstruuje jakąś figurę geometryczną. Aby uwyraźnić tę strukturę przytoczonego tekstu, zmieniam więc nieco jego interpunkcję i segmentację, a ponadto zaznaczam, że przy „analizie” w b 23–24 chodzi o analizę geometryczną (tak czyni również Cooper, dz. cyt., s. 37, tłumacząc: „the ultimate thing in the [geometrical] analysis is the first step in the coming into being”,

Jak przekonująco pokazał J. M. Cooper, w swoim przykładzie z trójkątem, ilustrującym podobieństwo między bezpośrednim ujmowaniem szczegółowych faktów etycznych a spostrzeganiem relacji lub prawd matematycznych, Arystoteles nawiązuje do tych wywodów z II księgi. Matematycznym spostrzeżeniem, na które wskazuje, jest zatem – uwyrażniając jego skrótową charakterystykę – spostrzeżenie, „że ostatnią z figur matematycznych [do której dochodzi się w wyniku analizy pewnego zadanego nam do konstrukcji tworu geometrycznego] jest trójkąt”. Spostrzeżenie to polega – jak można by również powiedzieć – na bezpośrednim zrozumieniu czy też „zobaczeniu” tego, że pierwszą figurą, od której musimy wyjść, ażeby (za pomocą cyrkla i linijki) skonstruować ów bardziej złożony twór geometryczny, jest pewien szczególny (lub może nawet indywidualny) trójkąt. Ten trójkąt, będący pierwszym ogniwem w procesie konstrukcji, stanowi zarazem ostatnie ogniwo w odwrotnym procesie analizy, jakiej poddajemy ową bardziej złożoną figurę, i w tym znaczeniu jest czymś ostatecznym (*eschaton*). Spostrzeżenie będące funkcją mądrości praktycznej, czyli bezpośrednio ujęcie pewnego szczególnego sposobu postępowania jako stosownego w danych okolicznościach (tzn. takiego, który trzeba wybrać, aby postąpić w tej sytuacji właściwie), ma więc być czymś podobnym do bezpośredniego ujęcia pewnego określonego trójkąta jako właściwego punktu wyjścia w pewnej matematycznej konstrukcji. I mądrość praktyczna – jak dalej mówi Arystoteles – polega bardziej na tym spostrzeganiu; bardziej na tym spostrzeganiu niż – jak możemy dopowiedzieć – na poznawaniu lub stosowaniu jakichś prawd ogólnych, choć jest to oczywiście spostrzeganie *sui generis*, a zatem innego rodzaju niż „tamto”, z którym mamy do czynienia w matematyce.

ON THE ARISTOTELIAN THEORY OF PRACTICAL COGNITION

S u m m a r y

The article contains an analysis of Aristotle's views concerning ethical cognition. The author considers, among others, the following questions: (1) Did Aristotle at all know something like, literally understood, 'cognition by feeling', that is a kind of emotional defining values or normative features; and if so, then (2) Speaking of ethical *aisthêsis*, did he

Rackham zaś osiąga podobny rezultat, oddając *en tei genesi* w b 24 nie jako „w procesie stawania się”, lecz bardziej jednoznacznie jako „in the execution of the design”).

understand this kind of emotional intuition by it? The result of considerations is that although nature and contents of ethical perception do not appear in the texts of the author of *Nicomachean Ethics* too clearly, it can be stated that ethical perception is not common sensual perception, but it most reminds of an observation through which certain mathematical relations and truths are defined. Practical wisdom consists more in using this kind of ethical intuition than in cognition and in use of some general truths.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: Arystoteles, etyka, poznanie praktyczne, intuicja.

Key words: Aristotle, ethics, practical cognition, intuition.