

RYSZARD WIŚNIEWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

## EPISTEMOLOGICZNA I ANTROPOLOGICZNA INTERPRETACJA ETYKI ARYSTOTELESA

Spory o metodologiczny status etyki toczą się zwykle w korespondencji z Arystotelesem. *Etyka nikomachejska* dostarcza bowiem argumentów nawet zgoła odmiennym koncepcjom. Ta pierwsza w naszej kulturze próba teoretycznego wyjaśnienia i uzasadnienia aktu moralnego *in concreto* oraz *in generis*, dzieło charakteryzujące się metodologicznym pluralizmem, zorientowane na uchwycenie specyfiki działania i właściwego mu poznania, jest traktatem na tyle nowoczesnym, że nie wyczerpuje swej heurystycznej ani hermeneutycznej, ani metodologicznej wartości w klasycznych komentarzach średniowiecza i renesansu, lecz — po oświeceniowo-pozytywistycznej przerwie — wraca i inspiruje etykę XX-wieczną (widać to np. u W. D. Rossa czy N. Hartmanna). To wielopłaszczyznowy wgląd w moralność, sprawiający, że komentatorzy zwykle znajdują w nim to, czego szukają. Znaczy to, że można z fragmentów *Etyki nikomachejskiej*, zwłaszcza w powiązaniu ich z *Etyką eudemejską* lub innymi pismami, usiłować budować więcej niż jeden system etyczny i więcej niż jedno jego uprawomocnienie. Żaden z nich nie jest jednak dostatecznie zamknięty, jeśli chodzi o regulację i uzasadnienie sposobu życia i współżycia. Wiele o tym pisano, a w polskiej literaturze dobitnie wyraził to swego czasu Władysław Tatariewicz w rozprawie *Trzy etyki. Studium z Arystotelesa*<sup>1</sup>, podkreślając wielowątkowość i wielowymiarowość tej etyki.

Witold Wróblewski — polski tłumacz *Etyki wielkiej* i *Etyki eudemejskiej* (PWN, Warszawa 1977) — poświęcił omawianej problematyce książkę zatytułowaną *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*<sup>2</sup>. Rozprawę tę można odczytywać zarówno jako kolejną próbę rekonstrukcji naczelnej zasady w etyce Arystotelesa, ale także — jako historyczno-analityczny opis natury filozofii praktycznej. Druga perspektywa, ukazująca złożoność faktu moralnego i trudność określenia naczelnych przesłanek etyki, jest zarazem świadectwem współlistnienia otwartości poznania moralnego i skłonności ludzkiego umysłu do poszukiwania uzasadnień absolutnych.

<sup>1</sup> W. Tatariewicz: *Trzy etyki. Studium z Arystotelesa*. „Przegląd Filozoficzny”, t. XXXVI, z. 1-2, 1933. Wcześniej po francusku: *Les trois morales d'Aristote*. „Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques”. Paris 1931.

<sup>2</sup> W. Wróblewski: *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*. Toruń 1992, s. 129. Dalej w tekście będą powołane stronicie tej rozprawy.

Autor uprzywilejowuje perspektywę rekonstrukcyjną, odnotowuje wielowątkowość, sporność i otwartość perypatetyckiej spuścizny, prezentuje szeroki przegląd współczesnych stanowisk w sporze o najważniejszą w niej zasadę etyczną i jej uprawomocnienie. Zaletą referowanych badań jest wykorzystanie szerokiej bazy źródłowej, wykraczającej poza etyczne i polityczne pisma Stagiryty. Powstała w rezultacie rozprawa przekracza zapowiadzianą we *Wstępie* formułę wprowadzenia do lektury pism praktycznych Arystotelesa. Rozprawa zawiera bowiem tezę, że antropologia zawarta w pismach praktycznych Arystotelesa ukazuje człowieka jako istotę, która w poszukiwaniu prawdy absolutnej transcendentuje świat doświadczenia, natury i związków społecznych — co jest podstawą wewnętrznej spójności i aksjologicznej orientacji jego etyki. Teza ta budzi wątpliwości z perspektywy etyki, która w duchu metodologicznego nonnaturalizmu przyjmuje epistemologiczny punkt widzenia, pytając o możliwość uprawomocnienia przekonań moralnych, respektującego logiczny zakaz dedukowania zasad moralnych z filozoficznych teorii człowieka i świata. Dyskusja o Arystotelesie staje się w ten sposób okazją do dyskusji o etyce.

I. Przedmiotowi, metodzie i specyfice wiedzy praktycznej poświęcona jest pierwsza część rozprawy. Obracamy się tu w sferze zainicjowanego przez Arystotelesa poglądu, że wiedza praktyczna wcale nie jest mniej naukowa, jedynie — bardziej skomplikowana. Interesujące, że specyfika poznania praktycznego dostrzeżona została już w momencie narodzin etyki. Odtąd uchwycenia natury poznania etycznego jest problemem, który czeka na rozwiązanie. Arystoteles, zdaje się, w niektórych wypowiedziach sprowadza problem wiedzy praktycznej do kwestii prakseologicznej, przypisując rozsądkowi *n a m y s ł*, a retoryce *z a c h ę c a n i e* do wyboru właściwych środków do celu. Trudno mu jednak oderwać te rozważania od zagadnienia kontroli wartości i uzasadnienia celów. Jeśli nawet twierdzi, że nad celami nikt się nie namyśla, a zwłaszcza nad szczęściem, jako celem ostatecznym, to jednak na stronicach *Etyki nikomachejskiej* widoczna jest troska o wybór właściwych celów, jak i o właściwą definicję szczęścia. Spór o definicję jest zresztą zakamuflowanym sporem aksjologicznym. Tak więc wiedza praktyczna jest czymś więcej niż prakseologią etyczną, nie redukuje roli rozumu w etyce do rozpoznania optymalnych środków, lecz wchodzi w problematykę celów działania, ich hierarchii, określenia celu najwyższego. O tym przekonuje także lektura książki Wróblewskiego.

Przedmiot filozofii praktycznej został ujęty przez Autora maksymalnie szeroko. Metoda dochodzenia do wiedzy praktycznej nie da się bowiem, twierdzi, odczytać tylko z pism etycznych, ale także — ze stronic *Polityki*, *Retoryki* i innych tekstów praktycznych. W rozprawie przekonująco udokumentowana jest teza, że arystotelesowska retoryka, strategia i ekonomika, zaliczane w komentarzach do umiejętności wytwórczych, rozwijają się w istocie w związku z dobrem człowieka. Analiza fragmentów *Retoryki* oraz przegląd literatury problemu (F. Wehrli, Ch.L. Johnston) pozwala Wróblewskiemu stwierdzić istnienie strukturalnego związku retoryki z nauką o państwie, dialektyką i etyką. „Nie ma zatem wątpliwości — pisze — że retoryka dokładnie mieści się w granicach wiedzy praktycznej” (s. 48). Arystotelesowa koncepcja retoryki podkreśla poznawczy charakter wymowy, charakteryzującej się tym, że ujawnia różne strony rozważanej sprawy, możliwy przebieg wydarzeń i ich dalsze

skutki — a to wspiera człowieka w podejmowaniu decyzji (por. s. 52). W *Retoryce* Arystoteles wyraźnie określa zadanie etyki, gdy twierdzi, że „wymowa doradcza ma zachęcać nas do czegoś lub od czegoś powstrzymać” (1358 b 9), że „ma na uwadze pożytek lub szkodę” (1358 b 22), że dotyczy spraw dyskusyjnych, które zależą od nas, że „dotyczy nie samego celu, lecz środków, które do niego prowadzą” (1362 a 17). Toteż konkluduje Autor: „Retoryka pozostaje zatem w sferze tych samych pojęć: dobra i szczęścia oraz obowiązków i zadań, co nauka o państwie” (s. 54). Lektura tej części rozważań nasuwa silne skojarzenia zarówno z renesansowym dążeniem do włączenia retoryki w służbę etyki i wychowania (co było wyrazem wpływu Arystotelesa), jak i współczesnymi tendencjami do interpretowania etyki jako zaledwie sztuki perswazji moralnej, zmierzającej do wywoływania pożądanych postaw.

Podsumowując rozważania o przedmiocie poznania praktycznego Wróblewski stwierdza, że chodziło mu przede wszystkim o jego zakres, obejmujący to, co rozmaitym analizom wymyka się, a jednak wiedzą praktyczną pozostaje. Retoryka — to przecież ważny środek społecznej komunikacji; ekonomika — to etyka społeczna i rodzinna; strategia — to etyka porozumiewania się podczas wojny. Jednakże nie są to umiejętności wyłącznie praktyczne, jak etyka czy polityka, wymagają bowiem fachowego przygotowania (np. umiejętności przemawiania) i — jak sądzi — są poniekąd również umiejętnościami wytwórczymi. Należą one zarazem do zakresu wiedzy praktycznej i umiejętności praktycznych (nie tylko wytwórczych), o ile uczestniczą w podejmowaniu przez człowieka decyzji oraz w uświadamianiu ludziom wartości moralnych. Dlatego nie należy retoryki, ekonomiki i strategii wyłączać z umiejętności praktycznych (por. s. 63-64).

Co wynika z tak szeroko rozumianego przedmiotu filozofii praktycznej dla zrozumienia specyfiki etyki i poznania praktycznego w ogóle? Czy wnoszą one jakieś nowe sugestie, dostarczają materiału na rzecz którejś z interpretacji filozofii praktycznej Arystotelesa? Niewątpliwie ten zakres ujęcia filozofii praktycznej poszerza pole dyskusji o metodzie, ale i pozwala Autorowi wydobyć z tekstów *Polityki*, *Retoryki*, *Etyki eudemejskiej* argumenty na rzecz naturalistycznej orientacji w etyce, odwołujące się do koncepcji człowieka jako istoty zmierzającej do poznania prawdy i postępującej na tej drodze racjonalnie. Wrodzone człowiekowi pragnienie prawdy, o którym Stagiryta mówi w *Etyce eudemejskiej* (I,6) i *Retoryce* (1355 a 15), staje się podstawą traktowania poznania jako otwartego, transcendującego doświadczenie. Wprawdzie nic tu jeszcze nie jest przesądzone, niemniej skupienie na antropologicznej warstwie przedmiotu filozofii praktycznej pozwala Wróblewskiemu stwierdzić, że: „Natura człowieka (...) wraz ze wspomnianym przyrodzonym człowiekowi pragnieniem prawdy stanowić więc może ważne kryterium, ale jak zobaczymy, wcale nie musi być ono ostatecznym kryterium dla wiedzy moralnej” (s. 41).

Właściwe epistemologicznej perspektywie ujęcie specyfiki poznania praktycznego znajduje inne rozwiązanie w etyce teleologicznej (eudajmonistycznej), wyznaczającej ideał życia, inne zaś w etyce cnót. W pierwszym przypadku etyka potrzebuje antropologii, by mogła zdefiniować szczęście jako oczywiste dobro najwyższe. Antropologia staje się tym samym fundamentem etyki i jej *quasi*-uzasadnieniem. Etyka cnót zadowala się innym odniesieniem do antropologii. Spróbujmy je zanalizować, pamiętając, że eudajmonistyczna etyka Arystotelesa skazana jest na hierar-

chiczno-teleologiczną strukturę teoretyczną, podczas gdy etyka cnót każde działanie skłonna jest ujmować jako cel samoistny i dlatego dobrze pasuje do niej struktura o spłaszczonej hierarchii. Toteż ostatecznie dla teleologicznej etyki szczęścia usiłuje Arystoteles adoptować logiczne struktury sylogizmu, lecz jego teoria sylogizmu praktycznego nie jest kompletna i konsekwentna<sup>3</sup>. Etyce cnót z kolei bardziej odpowiada logiczna struktura poznania empirycznego, przy czym jednak Arystoteles próbuje określić i tu specyficzne cechy doświadczenia etycznie relewantnego.

Motyw empiryzmu moralnego w etyce Arystotelesa dostrzegany jest przez wielu komentatorów. J. D. Monan wskazuje na uwikłanie antropologii w prefilozoficzne doświadczenie moralne oraz przedstawia nowe odczytanie Arystotelesa, ujawniające pokrewieństwo z niektórymi prądami współczesnej filozofii, zwróconymi w stronę doświadczenia moralnego<sup>4</sup>. Wróblewski twierdzi, że choć doświadczeniu w etyce przypisuje Arystoteles szczególną rolę, nie stanowi ono jednak ostatecznego kryterium wiedzy moralnej. „Doświadczenie jest zaledwie źródłem naszych obserwacji, skąd czerpiemy znajomość zachowań i ludzkich postaw. (...) Arystoteles dobrze o tym wie i jest świadomy tego, że doświadczenie nie jest wystarczającym źródłem moralnego poznania. Dał temu wyraz w *Etyce eudemejskiej*, gdzie, jak pamiętamy, przestrzegał, aby polityk nie rezygnował z naukowego badania, które pozwala poznać istotę rzeczy i przyczynę, chociaż jest to domeną filozofa. Arystoteles zatem nie rezygnuje z naukowego poznania w etyce, ale żąda jedynie stosowania właściwych dla tego zakresu wiedzy metod” (s. 36-37).

Wątpliwość, czy doświadczenie jest dla Arystotelesa jedynie punktem wyjścia, czy może uzasadnienie etyki zamyka się w granicach swoistego dla niej doświadczenia, może być osią sporu o naturę perypatetyckiej etyki. Cytowane i analizowane przez Wróblewskiego fragmenty X księgi *Etyki nikomachejskiej* świadczą mogą zarówno na rzecz interpretacji, która zwięźczenie i fundament etyki znajduje w ideale życia teoretycznego, jak i wspierać empirystyczne odczytanie etyki Arystotelesa, ponieważ kończy on tę księgę wezwaniem do powrotu na drogę empiryzmu. Przypomnijmy: „Należy więc powyższe wywody sprawdzić porównując je z faktami i z życiem, i jeśli są zgodne z faktami, przyjąć je, jeśli zaś niezgodne — uważać je za puste słowa” (1179 a 20)<sup>5</sup>. Treść ostatnich akapitów *Etyki nikomachejskiej* — to wyraźny zwrot w stronę empirystycznej etyki cnót. Dalszej lekturze rozprawy Wróblewskiego towarzyszyć musi więc pytanie: jak wpisać w proponowaną wykładnię Arystotelesowej etyki te wypowiedzi Stagiryty, w których odwołuje się on do kompetencji ludzi doświadczonych i doświadczenia jako ostatecznej, rozstrzygającej instancji poznania moralnego?

Z perspektywy współczesnej sytuacji metodologicznej w etyce stajemy przed dobrze znanym dylematem pogodzenia doświadczalnego charakteru etyki z dążeniem do ufundowania jej na pewnych, niepodważalnych założeniach. Dylemat ten — ukształtowany w dialogu Arystotelesa z etyką Platona — obecny w etyce Hume'a

<sup>3</sup> Por. J. Kalinowski: *Teoria poznania praktycznego*. Lublin 1960, s. 20n.

<sup>4</sup> Por. J. D. Monan: *Moral Knowledge and Its Methodology in Aristotle*. Oxford 1968, s. 149n.

<sup>5</sup> Jakże to przypomina późniejsze wezwanie D. Hume'a, aby w badaniu odrzucić to, co nie dotyczy relacji między ideami bądź impresjami.

i Kanta, problematyzuje etykę po dzień dzisiejszy. Wróblewski potwierdza to pisząc: „W zakresie wiedzy etycznej nie możemy zatem liczyć na prawdę ostateczną, gdyż sama materia nie pozwala na sklasyfikowanie ludzkich zachowań (...)” (s. 37). Ograniczenie poznania moralnego do dziedziny „postrzeżeń etycznych” nie zadowala, nie daje bowiem pewności. Autor wyjaśnia to, pisząc: „Arystoteles, odchodząc od rygorystycznego widzenia świata oczyma duszy wzorem swojego mistrza, pozbaWił się metafizycznej pewności rozumienia dobra, do której odwoływał się Platon” (s. 38). Zauważmy, że zmiana akcentu w stosunku do poglądów Sokratesa i Platona musiała wydać owoc w postaci empirystycznej reorientacji etyki, ale zarazem stanowiła wyzwanie dla pragnienia pewności, prawdy. Stagiryta nie mógł tego dążenia zlekceważyć, toteż konflikt między praktyczno-empirystyczną naturą poznania moralnego a teoretyczno-racjonalistycznym dążeniem do pewności wydaje się wyznaczać linie sporu i scenę dramatu, jaki rozgrywa się w *Etyce nikomachejskiej* i później w historii etyki.

II. Szerokie pojmowanie wiedzy praktycznej stanowi pole poszukiwania zasady rekonstrukcji naczelnej idei praktycznej. Droga do prawdy etycznej wiedzie więc, zdaniem Wróblewskiego, przez antropologię, która ma zastąpić zerwany związek etyki z metafizyką oraz przywrócić etyce spójność i pewność kryteriów. „Wydaje mi się — twierdzi — że jednym z powodów, dla których nie znajdujemy odpowiedzi na pytanie, czy Arystoteles widzi możliwość udziału pierwiastka transcendentnego w rozwiązywaniu ludzkich spraw, jest brak dotąd próby określenia miejsca człowieka w filozofii Arystotelesa. (...) Spór o istnienie normy absolutnej w filozofii praktycznej Arystotelesa implikuje rozważenie możliwości skonstruowania antropologii Arystotelesa” (s. 67). Ten sokratejski wątek ma jednak wspomniany już szkopuł metodologiczny. Zagadnienie to jest kontrowersyjne i trudne. Rozpoznanie antropologicznej zawartości pism praktycznych jest w istocie odwrotnością od poznania praktycznego — w stronę poznania teoretycznego. Pytamy przecież o teoretyczną kwestię, czym jest człowiek? Poznanie praktyczne sprzęgnięte jest z poznaniem teoretycznym, ale jeśli dotyka ono naczelných przesłanek, powstaje niebezpieczeństwo redukcji poznania praktycznego do teoretycznego. Tym też należy tłumaczyć opór niektórych komentatorów Arystotelesa przeciwko specyfikacji poznania praktycznego.

Rekonstruując antropologię Arystotelesa Autor opowiada się po stronie tych komentatorów, którzy wskazują, mniej lub bardziej wyraźnie, na uwikłanie wiedzy praktycznej w filozofię człowieka (R. A. Gauthier, K. Fritz, P. Wehrli, M. Fleischer). Wróblewski twierdzi, że Arystoteles budował swoją prawdę o człowieku, szukając jego *differentia specifica* w środowisku przyrody ożywionej. W związku z tym rozważane jest zagadnienie, czy wyodrębniając człowieka i wynosząc go ponad przyrodę, wiązał Stagiryta byt ludzki z tym, co niewidzialne, metafizyczne, boskie. A tu napotykały rozbieżności interpretacyjne.

Analizę Arystotelesowej antropologii rozpoczyna Wróblewski od problemu społecznej natury człowieka. Podkreśla, że jej istotą jest naturalny związek między życiem i wspólnotą, bowiem ludzie skupiają się i podtrzymują wspólnotę „dla samego życia” (por. *Polit.*, III 4, 3). Poza społeczeństwem może pozostawać tylko nędznik, bóg albo zwierzę. Lektura *Polityki* pozwala jednak wskazać najistotniejszą i właści-

wą tylko człowiekowi zdolność, jaką jest *logos*. W świecie istot żyjących to wyróżnia człowieka, że „on jedyny ma zdolność rozumienia (*aisthesis*) dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych” (*Polityka* I, 1, 11 — w tłum. Wróblewskiego)<sup>6</sup>. Powołany fragment pozwala ostatecznie Autorowi stwierdzić, że „właściwością ludzkiej natury (...) jest *logos*, oznaczający zarazem mowę i zdolność pojmowania wartości moralnych: dobra i sprawiedliwości” (s. 77). Następny fragment (I, 12) precyzuje tę właściwość, wyróżniając w niej „zdolność umysłową” i „zdolność moralną”, *phronesis* i *arete*.

*Polityka*, jako traktat późniejszy od etycznych pism Arystotelesa, w kilku miejscach zbiera owoc rozważań zawartych w *Etyce nikomachejskiej*, wpisując je w skondensowanej postaci w tło analiz społecznych. Pozwala to m. in. wyraźniej uchwycić różnice i naturę związku między intelektualną cnotą rozsądku i etyczną cnotą dzielności. W tekście *Polityki* znajduje więc Wróblewski podstawę dla stwierdzenia, że z dwu zdolności — umysłowej (*phronesis*) i moralnej (*arete*), tylko pierwsza może uczestniczyć czynnie w zlu, podczas, gdy *arete* „zawsze jest zdolnością pozytywną”. Autor pisze dalej o dzielności, że: „(...) przeciwstawia się złu i jest konieczna, aby uchronić człowieka przez nadużyciem rozumu, bo bez moralnego poczucia (*arete*), (...) człowiek staje się «najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem, najpodlejszym w pożądlivosti zmysłowej i żarłoczności»” (s. 78).

Rozważmy rzecz po kolei, zaczynając od uwag dotyczących rozsądku. Intelektualizm Greków w zderzeniu z problematyką moralną osiągnął w analizach Arystotelesa świadomość ograniczonych możliwości rozumu w sferze praktycznej, choć daleko było mu jeszcze do redukcji wątku racjonalistycznego do roli instrumentalnego ujęcia wartości — jak zdarzyło się to później Hume'owi czy Schelerowi. Arystoteles dostrzegał, iż rozum przeobraża się w spryt, o ile odrywa się od dzielności, a następnie — jeśli kieruje się niegodziwością — w chytrą. Niewątpliwie ogranicza to racjonalizm w etyce: rozsądek nie jest w stanie samodzielnie i bezbłędnie optować przy wyborach najlepszych. Rozum bez dzielności może błądzić, rozsądek jako cnota intelektualna jest sam z siebie moralnie ślepy.

Zdolność aksjologicznego orientowania wyborów przynależy *arete*, która w *Polityce* tłumaczona jest jako „poczucie moralne” lub „zdolność moralna”. W terminach tych odzwierciedla się specyfika władzy moralnego sądzenia, jej *quasi*-empiryczny charakter, przejawiający się w intuicyjnym, bezpośrednim ujmowaniu wartości. Człowiek dzielny chce **dobra obiektywnego**, wybiera dobrze, jego wybory są wzorem do naśladowania. Jednak w cytowanym fragmencie *Polityki* powiada Stagiryta, że zdolności umysłowe i moralne mogą być nadużyte, a następnie — że *arete* zabezpiecza człowieka przed niewłaściwym użyciem rozumu. Wróblewski widzi w tym sprzeczność, niezręczne wyrażenie myśli przez Stagirytę, ponieważ *arete* u Greków zawsze uchodziła za wartość dodatnią, i dlatego nie może ulec wypaczeniu.

<sup>6</sup> Ten sam fragment w tłumaczeniu L. Piotrowicza oddaje termin *aisthesis* — przez „rozdzielanie”. Wróblewski w innym miejscu tłumaczy *aisthesis* jako „pojmowanie”. W *Etyce nikomachejskiej* termin ten tłumaczony jest jako „wyczuwanie”. Tak czy inaczej tekst *Polityki* potwierdza zdolność intuicyjnego (bezpośredniego) ujmowania (rozdzielania, rozumienia, pojmowania względnie wyczuwania) dobra i zła.

Sądzę, że na niejednoznaczność tę spojrzeć można również jako na wyraz dojrzwania innego ujęcia dzielności, przypominającego ewolucję znaczenia takich pojęć, jak moralność czy wartość — ku ich aksjologicznie neutralnemu użyciu. Można też widzieć w tym sygnał nowego spojrzenia, polegającego na przekonaniu, że źródła moralnego dobra i moralnego zła są w człowieku te same, że poczucie moralne, dzielność, ma poniekąd tę samą przyczynę, co niegodziwość. Historia etyki ilustruje ten problem sporem o zdolność człowieka do samodzielnego i obiektywnego rozpoznania różnicy między dobrem i złem. Niespójności w tekstach Arystotelesa mogą być interpretowane jako świadectwo początku procesu rozpoznawania tego problemu.

Zdziwienie Wróblewskiego co do niespójności wypowiedzi Stagiryty może być odczytane także jako wpływ ujmowania zła, wad, w kategoriach „braku” dobra lub cnoty, zepsucia naturalnej zdolności do doskonałości człowieka. Jednak klasyczna teoria zła jako „braku” ma podstawy raczej w metafizyce, niż w etyce Arystotelesa. Tak czy inaczej przywykliśmy do niej, i tym chyba możemy tłumaczyć wypowiedź Wróblewskiego, że w świetle koncepcji Arystotelesa człowiek „postępuje źle i niegodziwie, bo zabrakło mu *arete*, moralnej doskonałości, bez której intelektualne poznanie może ulec wypaczeniu, a człowiek zdegenerowaniu” (s. 80). W tym samym duchu należy traktować uwagi na temat natury i źródeł bestialstwa, które w koncepcji Arystotelesa jest złem absolutnym, krańcem zła, osiąganym tylko przez człowieka (por. *EW* II, 5; *EN* VII, 1 i 5). To poziom zwierzęcości, a jego przeciwieństwo trudno jest określić. Świadomość zła jest tu wyraźniejsza niż rozpoznanie i możliwość określenia przeciwstawnego bestialstwu dobra. A jednak, Autor sam przyznaje, że źródło okrucieństwa i źródło dzielności są u Stagiryty tej samej natury, tkwią w tym, co wyróżnia człowieka ze świata zwierząt, bowiem przekracza on granicę zwierzęcości w kierunku dobra i zła (por. s. 75). W tym ujęciu antropologia nie dostarcza argumentów na rzecz tezy o moralnym zdeterminowaniu człowieka do dobra. Człowiek ma po prostu umysłową i moralną zdolność bycia zarówno cnotliwym, jak i niegodziwym. Mówiąc inaczej: człowiek ma wprawdzie szansę wywyższenia się z sytuacji moralnej nieoznaczoności, skoro natura wyposaża go w zdolności umysłowe i moralne, ale nie ma pewności, czy zrobi z nich dobry użytek.

Rozwiązanie tych trudności obiecywała natomiast teleologiczna perspektywa etyki, zorientowana na zdefiniowanie najwyższego celu człowieka, odwołująca się do antropologii. Kluczowym zagadnieniem staje się teraz analiza funkcji (*ergon*) człowieka. Punktem wyjścia jest słynne porównanie funkcji, jakie mają do spełnienia fletnista, rzeźbiarz, cieśla i jakikolwiek rzemieślnik — z funkcją człowieka w ogóle, bowiem czynność, jaką ma do wykonania każdy z nich, czynność właściwa jego funkcji, stanowi cel jego działalności, jego dobroć, cnotę. Choć nad tym porównaniem unosi się wprawdzie wahanie, jakie zawarł był autor *Etyki nikomachejskiej* w zdaniu: „tak też się zdaje i być u człowieka, jeśli istnieje jakaś swoista jego funkcja” (*EN* 1097 b 27n), to Wróblewski, postępując śladem wyводу Stagiryty, pokazuje, iż funkcją człowieka wyróżniającą człowieka ze świata istot żywych jest działanie w nim „pierwiastka rozumnego”. Pierwiastek ten, powodujący naturalne dążenie do prawdy, jest siłą, która — jeśli zostanie uruchomiona i skorelowana z dzielnością — popycha i prowadzi człowieka ku przejrzystości aksjologicznej.

Czytelnik skłonny do pozostawiania przy praktyczno-empirystycznej interpretacji Arystotelesa będzie argumentował, że działanie rozumne nie jest jeszcze ze swej istoty działaniem dobrym, szlachetnym. W tym kontekście wraca problem niewystarczalności próby zdefiniowania dobra przez rozum, który przecież inaczej działa w człowieku szlachetnym (*spoudaios* — które tłumaczy D. Gromska jako „etycznie wysoko stojący”), a inaczej w człowieku tej właściwości pozbawionym. Przypomnijmy tu też problem okrucieństwa, chytrłości i wad ludzkich w ogóle, które często wiążą rozum w stopniu nie mniejszym niż zalety moralne. Przypomina się analogia z grą cytrzysty i cytrzysty dobrego: przy czym ten drugi „do swojej gry dodaje doskonałość” (s. 83). Arystoteles określa to niezbyt precyzyjnie wyjaśniając, że tu „do funkcji w ogóle przyłącza się tylko ów wyższy stopień spowodowany dzielnością” (EN 1098 a 10n). Widać więc, że dzielność nie redukuje się do ogólnej funkcji, lecz rozgrywa się w jej obrębie, że *differentia specifica* działania moralnego nie zamyka się w funkcji bycia istotą rozumną.

W argumentacji Wróblewskiego wyeksponowany został więc charakterystyczny dla kultury greckiej, długotrwały i ścisły związek między *ergon* i *arete*. Zauważmy jednak, że doskonałe (dobre i piękne) spełnienie rozumnej funkcji człowieka odróżnia wprawdzie człowieka od zwierząt, ale wysiłek w kierunku określenia istoty dobrego postępowania ciągle daje tylko efekt formalny. Nadal stoimy przed nieokreślonością tego, co należy rozumieć przez „dobrego człowieka” i „dobrego cytrzystę”. Jeden i drugi miałby, zdaje się, doskonale spełnić swoją funkcję, czyli postępować rozumnie, grać na cytrze — w stopniu doskonałym. Arystotelesowi i etyce przez wieki nie chodziło jednak o to, by życie było maksymalnie rozumne, co mogłoby wynikać z ogólnikowego wskazania rozumu jako funkcji człowieka, lecz o to, żeby ponadto postępowanie człowieka było jeszcze dobre, by rozum był dobrze użyty. Wróblewski potwierdza to także, pisząc: „W *Etyce nikomachejskiej* (...) Arystoteles nie zadawała się samym faktem posiadania rozumu czy nawet postępowaniem zgodnym z rozumem, ale chciałby, aby to działanie było dobre i piękne, zupełnie tak samo, jak to było w przypadku cytrzysty, wybitnego cytrzysty, grającego dobrze na swym instrumencie. (...) Arystotelesowi chodzi zatem nie o życie w ogóle, (...) czy funkcję (*ergon*) właściwą człowiekowi, ale na to przede wszystkim zwraca uwagę, aby człowiek wykonywał poprawnie nałożone na niego przez naturę zadania. (...) Osobiste zdolności wyznaczają każdemu określone funkcje w społeczeństwie, które także trzeba wykonać dobrze. Człowiek staje się doskonały (*spoudaios*) przez to, że osiągnął doskonałość w życiu i wykonywaniu obowiązków; a jest to naczelnym i nadrzędnym zadaniem człowieka” (s. 86).

Z metaetycznego punktu widzenia komentarz ten wprowadza jeszcze inną perspektywę uprawomocnienia ludzkich wyborów. Cele życiowe człowieka zostają tu określone przez odwołanie się do naturalnych zdolności, okoliczności życia, ról społecznych. Zadanie życiowe będzie doskonale spełnione, jeśli jednostkowe cele zostaną właściwie wypełnione i zharmonizowane ze sobą. Sztuka harmonizacji również okazuje się wartością. W tym kontekście interesujące jest zwrócenie uwagi na związek między *arete* człowieka a wytworami jego działania społecznego i pracy. Ujęcie to jest charakterystyczne dla rozważania ludzkiej moralności w perspektywie Arystotelesowej *Polityki*. Pokazuje bowiem, że cele te dane są człowiekowi i że ono

je w sposób naturalny w swej życiowej *praxis* odkrywa. Nadal jednak pytamy o uprawomocnienie celów ludzkiego życia, a ono nie jest wystarczająco ugruntowane w naturze i życiu społecznym.

Kluczem do uporządkowania wartości i ostatecznego uzasadnienia Arystotelesowej etyki jest, zdaniem Wróblewskiego, odpowiedź na pytanie o najważniejszą spośród cnót. Odpowiedź ta zależy od wskazania związku pomiędzy życiem teoretycznym i *arete*. Autor zwraca uwagę na występujący i tu jeszcze pewien element wahania Stagiryty, gdy chodzi o wyspecyfikowanie, czym jest najwyższa dzielność człowieka: rozumem, czy jakąś inną częścią rozstrzygającą o tym, co piękne i boskie. Toteż powiada: „Jedna sprawa nie ulega wątpliwości, że postępowanie człowieka, działanie zgodne z tym właśnie pierwiastkiem, co do którego nie ma całkowitej pewności, jaki jest jego charakter, zapewnia człowiekowi szczęście doskonałe (*he teleia eudaimonia*), a działanie zgodne z tym pierwiastkiem jest czynnością kontemplacyjną (*he theorike*)” (por. s. 88-89). Ten brak „całkowitej pewności” może — w perspektywie dociekań metaetycznych — świadczyć o logicznej niedomykalności problemu źródeł poznania moralnego w oczach Arystotelesa, także na tym poziomie prób uprawomocnienia etyki. Rozum — jak dotąd — nie okazał się wystarczającym źródłem i władzą rozpoznawania dobra i zła. Istnieje natomiast u Arystotelesa moment, kiedy rozum, jak sądzi Wróblewski, wydaje się samowystarczalny, odnosząc się do przedmiotów najdoskonalszych, które może ująć bez odwoływania się do innych władz. To perspektywa transcendentna, w której ujawniają się wręcz boskie możliwości człowieka. Wraca więc w tej interpretacji wątek platoński zawarty w *Etyce eudemejskiej*.

Problem ten nie musi jednak mieć platońskiego rozwiązania. Widać to na przykładzie dyskusji sporu o relację pomiędzy życiem zgodnym z cnotami a życiem poświęconym kontemplacji. Po omówieniu stanowisk W. Jaegera, J. Leonarda, R. Gauthiera, J. D. Monana, J. M. Coopera — Wróblewski przedstawia własną interpretację możliwości rozstrzygnięcia sporu. Odwołuje się mianowicie do rozdz. 6 księgi X *Etyki nikomachejskiej*, w którym, jak sądzi, zawiera się podsumowanie dzieła. Znajduje tam uznanie szczęścia za najlepszy rodzaj cnoty, działanie zgodne z najlepszym rodzajem dzielności. Odpowiada to pogładowi na funkcję człowieka przedstawionemu na początku traktatu. Tu właśnie, zdaniem Autora, Arystoteles udziela kluczowej odpowiedzi, twierdząc: „co jest swoistą właściwością każdego, to jest dlań z natury najlepsze i najprzyjemniejsze. Dla człowieka jest nim tedy życie zgodne z rozumem, ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem” (EN 1178 a 6-7). Takie rozumienie istoty ludzkiej wynosi ją ponad świat materialny i zbliża do Boga (por. s. 99). Arystoteles godzi się z tym, że człowiek nie może oderwać się od życia realnego i zatrzymuje się w pół drogi, świadomy sprzeczności między praktycznymi zadaniami filozofa, który ma uczyć doskonałości współobywateli, a czysto kontemplacyjnym sposobem życia. Wynik analizy — poparty autorytetem Gauthiera i Rorty’ego — pozwala Wróblewskiemu stwierdzić, że życie kontemplacyjne jest dla Arystotelesa najlepszym rodzajem cnoty, „tą najbardziej odpowiednią i właściwą *arete* duszy ludzkiej”. Nie wyklucza to jednak udziału w życiu pozostałych rodzajów cnót, stanowiących integralną część najwyższego dobra człowieka (por. s. 102).

Powiązanie cnót w system zintegrowany wokół wartości szczęścia znajduje, zdaniem Wróblewskiego, rozwiązanie w ścisłym związku rozsądku i dzielności. Wszystkie cnoty współlistnieją u Arystotelesa z rozsądkiem. Nad tym związkiem dominuje zaś mądrość filozoficzna jako najlepsza część duszy, ze względu na którą rozsądek wydaje nakazy. W tym duchu Wróblewski analizuje fragmenty 7 i 8 rozdz. VI i X księgi *Etyki nikomachejskiej*, wydobywając z ich treści wątki zaprzeczające przeciwstawności cnót moralnych i życia kontemplacyjnego. Są nimi: a) postawienie rozsądku i dzielności obok siebie, 2) przekonanie, że mądrość filozoficzna w najwyższym stopniu czyni człowieka szczęśliwym, 3) twierdzenie, że działanie duszy może być poprawne i doskonałe w różnym stopniu, osiągając zwieńczenie w życiu kontemplacyjnym, choć cnota pozostaje zawsze ta sama. Stąd konkluzja: „oddzielne traktowanie życia zgodnego z cnotami i życia oddanego kontemplacji jako dwóch przeciwstawnych sobie sposobów życia nie jest intencją Arystotelesa” (s. 105).

Z epistemologicznego punktu widzenia nasuwa się jednak obawa, że w tej argumentacji zatarta zostanie zasadnicza różnica między rozsądkiem i dzielnością, polegająca na ich przynależności do wyraźnie odróżnionych rodzajów cnót: dianoetycznych i etycznych. Jeśli więc cnoty te są odmiennej natury, jeśli człowiekowi właściwa jest zdolność odróżniania dobra i zła (poczucie moralne), to czy kryteria moralne muszą i mogą mieć antropologiczne uzasadnienie? Wydaje się, że antropologia może jedynie wyjaśniać akt poznania moralnego, ale nie może być gwarantem jego pewności. To wyjaśnienie jest jednak niezbędne: opisuje ono, jak odbywa się poznanie moralne, ale nie uzasadnia go. Używając analogii powiemy, że rola antropologii przypomina wiedzę opisującą mechanizm, wiedza ta jednak nie wprawia mechanizmu w ruch ani nie wyznacza marszrut. Wiedza ta jest cenna, potrzebna, ale bynajmniej nie jest wystarczająca przy wyborze celu podróży. Antropologia może tedy objaśniać nam i ukazywać wartość rozumu, ale z etycznego punktu widzenia zasklepienie się w tej zdolności jest pułapką, chyba że prowadzi do poznania sedna wszelkiego bytu, wszelkiego działania. Gdyby tak było, mądrość filozoficzna jako skończona świadomość świata, obejmująca także jego wartości, stanowiłaby punkt odniesienia dla etyki.

Kontemplacja jest u Arystotelesa następstwem dojrzałości, poznania prawdy, skoncentrowaniem się na prawdzie osiągniętej w rezultacie jej poszukiwania i zdobytego w życiu obywatelskim doświadczenia. Oddawanie się kontemplacji daje szczęście. Taki człowiek już niczego nie potrzebuje, ponieważ swoje indywidualne szczęście osiąga poza uczestnictwem w życiu społecznym. Z drugiej strony jednak, „kontemplujący nie przestaje być członkiem społeczności i musi się w jakiejś mierze podporządkować wymogom zewnętrznej przymusu i zewnętrznej konieczności wspólnego życia” (s. 107). To, co społeczne w ludzkiej naturze i co było dźwignią rozwoju człowieka, staje się w ideale życia kontemplacyjnego właściwie funkcjonalnie zbędne, traci wartość, a nawet ogranicza mędrca, który przecież musi znosić konieczności współżycia. Kontemplujący filozof Arystotelesa jest jednak przydatny społeczeństwu jako świadek prawdy, wnoszący w życie społeczne głęboką refleksję.

Argumentację tę wspiera Autor fragmentem *Etyki eudemejskiej*, w którym rozważana jest relacja między boskim pierwiastkiem i jego kontemplacją a życiem cnotliwym (EE 1249 a 22 — 1249 b 25). Mówi się tam, że Bóg nie rozkazuje,

a jedynie rozsądek wydaje rozkazy ze względu na Niego. Wobec tego wszelkie postępowanie, które mija się z tym ujęciem, przeszkadza kontemplacji i jest złe. Wróblewski znajduje w tym kryterium etyczne, pozwalające ocenić nasze wybory i nasze postępowanie, z perspektywy tego, czy ono prowadzi do kontemplacji i służby Bogu, czy też od tego powstrzymuje. Otrzymujemy wreszcie naczelną kryterium aksjologiczne Arystotelesowego systemu etycznego. Nasze pytanie o prawdę i pewność poznania moralnego znajdują odpowiedź na poziomie mądrości filozoficznej.

Kryterium to jest jednak mało określone. Po pierwsze dlatego, że nie mówi nam ono niczego o samym Bogu. Po drugie — że jednak związek kontemplacji Boga z etyką nie został wykazany jako rozstrzygający merytorycznie o postępowaniu w poszczególnych przypadkach. Autor zdaje sobie z tego sprawę, twierdząc, że należy jedynie przypuszczać, iż można zaufać rozumowi (rozsądkowi), który jest zdeterminowany rozumieniem Boga, będąc najbardziej boskim i przeto najlepszym pierwiastkiem w człowieku. Problem polega tu na wskazaniu władzy moralnego poznania. Uzasadnieniem wskazania na rozum jest boska pozycja tego pierwiastka w człowieku, prowadząca go do kontemplacji jako doskonałego funkcjonowania tej władzy. Wróblewski konstatuje, że komentatorzy *Etyki eudemejskiej* na ogół nie mają wątpliwości co do związku cnót z kontemplacją. Zatem przeciwstawienie tej *Etyki Etyce nikomachejskiej* w kwestii relacji między życiem kontemplacyjnym i życiem moralnym wynika z „niedostatecznego poznania miejsca i roli kontemplacji w życiu człowieka, jak rozumie ją Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*” (s. 112).

Powyzsza dyskusja ilustruje znaną tezę, że absolutyzmu w etyce broni się za cenę formalizmu (współcześnie potwierdza to L. Kohlberg). Człowiekowi brakuje więc ciągle aksjologicznej miary postępowania. Poznanie moralne, rozwinięte z naturalnej podstawy, ukazuje nam wartość naczelną, która nie jest dostatecznie jasna. Kontemplacja wartości okazuje się podążaniem za głosem rozumu, który wczytując się w absolutny świat wartości, jedynie zbliża się doń poznawczo, ale my nie mamy narzędzi odróżnienia intuicji od iluzji. Być może to było powodem, że w zakończeniu *Etyki nikomachejskiej* teleologiczno-antropologiczną koncepcję etyki Arystoteles potraktował jako hipotezę wymagającą sprawdzenia w doświadczeniu (1179 a 17n). Okazuje się, że kierujemy się rozumem jako naturalną wprawdzie władzą poznawczą, ale władza ta kształtuje i doskonali swą funkcję moralną w życiu. Jak mówił Arystoteles: „człowiek bowiem etycznie wysoko stojący osądza wszystko trafnie i we wszystkim to wydaje mu się dobrem, co nim jest istotnie (EN 1113 b 30). W naszym wieku na swój sposób powiedział to samo Elzenberg: „Dobro w świecie odkrywamy w miarę, jak sami stajemy się lepsi”<sup>7</sup>. Oto droga, po której stopniowo przebijamy się do świata wartości.

Antropologia, jaką znajduje Wróblewski u Arystotelesa, głęboko uwikłana jest w relację tego, co ludzkie i tego, co boskie w człowieku. Autor popiera stanowisko Gauthiera, który uważa, że przedmiotem kontemplacji jest Bóg osobowy: kontemplacja wiąże się z czcią (*theorein* i *therapein*), przejawia się w niej doskonałość człowieka. Nie pierwszy raz okazuje się, że jeśli nawet etyka zrywa z metafizyką w punkcie wyjścia, to przez antropologię do niej wraca. Tak czy inaczej poznanie

<sup>7</sup> H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Kraków 1963, s. 270.

praktyczne odnosi się do świata, który opisuje i wyjaśnia teoria. Jeśli z wiedzy o świecie i człowieku nie można dedukować etyki, to próbuje się redukować etykę do metafizyki. Obie drogi różnią się jednak zasadniczo co do pewności wyników poznania moralnego. Pierwsza daje nam złudzenie pewności za cenę oderwania od rzeczywistości moralnej. Druga natomiast zachowuje poczucie realizmu, ale pozostawia nas w obliczu uzasadnień prawdopodobnych.

Wróblewski uważa, że Arystoteles znajduje na to odpowiedź w ujęciu szczęścia jako *scholē*. Polega ono na uwolnieniu od trudów i obowiązków nieskrępowanym oddawaniu się czynnościom rozumu i cieszeniu się ich samostarczalnością. W czynności tej jest pierwiastek boski. Toteż powiada Arystoteles: „Takie życie przechodziłoby jednak możliwości człowieka” (EN 1176 b 26). Wróblewski zwraca uwagę na przypuszczający tryb wypowiedzi Arystotelesa, zdradzający niepewność, wątpliwość, czy człowiek jest w istocie zdolny zbliżyć się do funkcji boskich. Wynik tej analizy prowadzi jednak Autora do wniosku, że: „Człowiek w ujęciu Arystotelesa dzięki posiadanemu rozumowi przekracza swoją materialną i ziemską rzeczywistość. Zostaje wyróżniony spośród wszystkich istot żywych wyjątkowymi zdolnościami, które sprawiają, że zbliża się do rzeczywistości transcendentnej, którą może oglądać i powinien czcić, jeżeli zdoła powściągnąć i ograniczyć swoje potrzeby i namiętności. Przez poznanie prawdy człowiek kontempluje Boga, zbliża się do Boga i Go poznaje. Arystoteles umieszcza człowieka w podwójnym niejako wymiarze: świata zmysłowego i świata boskiego, wyznaczając mu tym samym szczególną pozycję we wszechświecie. Doskonałość człowieka jest więc nieosiągalna bez kontemplacji Boga. (...)” (s. 119). Trudno to zakwestionować: pewność moralna możliwa jest tylko na tym poziomie. Jednakże wraca i tu pytanie o rozróżnialność intuicji od iluzji.

III. W wyniku obranej przez Wróblewskiego perspektywy interpretacyjnej Arystoteles ukazany został w *spectrum* możliwych dróg poznania moralnego, ale dominuje w nim wychodząca z racjonalizmu i zorientowana transcendentnie antropologia. Odnosząc się do niektórych rekapitulowanych przez Autora tez rozprawy, dookreśliłmy i nasze stanowisko:

1. Zgadzam się, że rekonstrukcja filozofii praktycznej Arystotelesa nie może ograniczyć się do pism etycznych. Poszerza się w ten sposób pole analizy specyfiki poznania praktycznego. Sądzę jednak, że nadal można na tym polu zbierać argumenty na rzecz różnych orientacji metodologicznych w etyce, w tym — empirystycznej.

2. Z braku jakiejś metafizycznej zasady, do której można by odnieść życie człowieka, etyka otrzymuje wyjaśnienie w zarysie Arystotelesowej antropologii, którą Autor usiłuje zrekonstruować w drugiej części swej książki. Obawiam się, że antropologia ta jest teleologicznie zorientowaną metafizyką człowieka i metafizyczne wyjaśnienie przekształca się w redukcyjne uzasadnienie etyki. Z kolei empirystycznie zorientowanej etyce cnót można przypisać inną antropologię, jeśli związać *Etykę nikomachejską* (zwłaszcza księgi II i VI) z traktatem *O duszy* oraz rozprawami zoologicznymi<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Por. E. H. Olmsted "The „Moral Sense” Aspect of Aristotle's Ethical Theory. „American Journal of Philology”, 69 (1948), s. 42-61.

3. Antropologia ta odkrywa ideę kontemplacji jako definicję szczęścia i wyraz najlepszej funkcji człowieka, co zapowiedziane zostało przez Stagirytę na początku *Etyki nikomachejskiej*, a potwierdzone w jej zakończeniu, jako rozwiązanie kwestii osiągalności szczęścia. Takie ujęcie roli antropologii potwierdza nasze obawy metodologiczne, które dadzą się wyrazić w pytaniu: czy wynik teoretycznego w istocie poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czym jest człowiek, może prowadzić do ustanowienia przesłanki największej w obrębie poznania praktycznego, a więc — naczelnego kryterium aksjologicznego? Na pytanie zaś, czy Arystoteles miał świadomość trudności tego procesu, można odpowiedzieć twierdząco, skoro w VI i finale X księgi *Etyki nikomachejskiej* stawiał doświadczanie etyczne wyżej od zdolności dochodzenia do konkluzji etycznych za pomocą sylogizmu praktycznego<sup>9</sup>.

4. Choć znaczna część *Etyki nikomachejskiej* poświęcona jest opisowi ludzkiej aktywności, zmaganiu się z namiętnościami duszy, to jednak ukoronowaniem życia moralnego jest kontemplacja prawdy zawartej w Bogu.

To jest jedna z zasadniczych linii interpretacyjnych etyki Arystotelesa i etyki w ogóle, ale bynajmniej nie jest ona jedyna. Dowodzą tego m. in. rozwój późnośredniowiecznej recepcji arystotelizmu<sup>10</sup> i współczesne powinowactwa empirystyczne zorientowanych teorii moralnych z Arystotelesem. Rozwój etyki przejawiał się w innych orientacjach, a one również zapożyzczały swe argumenty u Stagiryty.

5. Kontemplacja absolutnej prawdy, Boga, ujawnia szczególną pozycję człowieka w kosmosie, jego egzystencję w wymiarze zmysłowym i boskim, jego zdolność transcendowania zmysłowo-ziemskiego i społecznego aspektu życia. Taka jest podstawa Arystotelesowej antropologii i zarazem odpowiedź na pytanie mistrzów ateńskich o to, kim jest człowiek.

Sądzę, że choć taka konkluzja wydaje się silnie ugruntowana w tradycji intelektualnej i moralnej, to transcendowanie poznania etycznego poza naturalne aspekty życia nie oznacza jeszcze wniknięcia w absolutny wymiar świata wartości. Jeśli nawet Arystoteles dopuszczał możliwość kontemplacji absolutnej prawdy i dobra, a ludzkość trwa przy takiej wizji, to jednak europejska tradycja wspiera się na równie silnym nurcie krytycznym w etyce. Ponadto probabilistyczny charakter poznania etycznego nie wyklucza perfekcjonizmu moralnego, ale go w istocie zakłada. Stagirycie nie był przecież obcy — co starałem się wyeksponować — związek między doskonałością osobistą i troską o trafność wyborów etycznych. Dodam, że taka postawa nie wyklucza wzmocnień asertywnych ze strony przekonanych światopoglądowych, nawet filozoficznie wyrażanych. Trzeba mieć jednak świadomość ich ułomności metodologicznej.

<sup>9</sup> Por. T. Ando: *Aristotle's Theory of Practical Cognition*. Sakyo-Kyoto 1958, s. 255-256. Autor uważa, że zasada moralna u Arystotelesa jest *a posteriori* nie tylko w porządku poznania, ale sama w sobie. Uniwersalna zasada etyki nie ma jednak takiej samej konieczności, jak zasada poznania teoretycznego. Ando twierdzi wyraźnie, że Arystoteles dopuszcza tylko aposterioryczną i probabilną moralność.

<sup>10</sup> Pisał o tym m. in. J. B. Korolec: *Filozofia moralna Jana Burydana. Paryski wzór krakowskich dysput z zakresu „Etyki” w pierwszej połowie XV w.* Wrocław 1973.