

KS. ANDRZEJ SOŁTYS – RZESZÓW

SYSTEMOWY CHARAKTER FILOZOFII ARYSTOTELESA

Filozoficzne poglądy Arystotelesa nie są łatwe do interpretacji. Jakkolwiek wielu badaczy uważa Arystotelesa za filozofa systemowego¹, ale są również i tacy, którzy traktują go jako myśliciela analitycznego, a nawet antysystemowego². Wobec tak dużych rozbieżności w postrzeganiu Arystotelesa jednoznaczna interpretacja jego traktatów ściąga ostrze krytyki. Niewątpliwie, oryginalność filozofii Arystotelesa odsłania się w konfrontacji z idealizmem Platona³. Wówczas Arystoteles daje się poznać jako filozof systemowy. Natomiast, jeśli bada się spuściznę Arystotelesa z pominięciem metody historyzmu, którą Stagiryta stosował, to można dojść do wniosku o ansystemowym charakterze jego filozofii. Tymczasem dzieła Arystotelesa nawiązują do już wcześniej analizowanych zagadnień. Arystoteles, odnosząc się do nich, wypracowuje własne postrzeżenie filozoficznego problemu oraz dostarcza własnego jego rozwiązania. W niniejszej pracy wysuwamy hipotezę,

KS. DR ANDRZEJ SOŁTYS – pracownik badawczo-dydaktyczny Politechniki Rzeszowskiej na Wydziale Zarządzania, adiunkt w Katedrze Nauk Humanistycznych i Społecznych. Bada rolę analogii w filozofii realistycznej. ORCID: 0000-0002-1321-9082 Kontakt: asoltys@prz.edu.pl.

1. O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, Vrin, Paris 2002.
2. E. Berti, *Aristoteles w XX wieku*, przeł. A. Dudzińska-Facca, D. Facca, Warszawa 2015, s.137-206.
3. Brian Duignan, "Plato and Aristotle: How Do They Differ?". Encyclopaedia Britannica, Invalid Date, <https://www.britannica.com/story/plato-and-aristotle-how-do-they-differ>. Access 27 January 2022.

iż Arystoteles w konfrontacji z idealizmem poznawczym Platona tworzy własną systemową filozofię. Czynnikiem systemotwórczym w jego filozofii jest realizm poznawczy. Wyznacza on kierunek poszukiwaniu prawdy o człowieku, o jego działaniu i o jego sprawnościach moralnych. Filozoficzna analiza i interpretacja wskazanych obszarów rzeczywistości potwierdza wysuniętą hipotezę o systemowym charakterze filozofii Arystotelesa.

Realizm poznawczy ogniskową filozofii Arystotelesa

Filozofię Arystoteles rozumiał jako narzędzie poznania świata realnego. Z takim pojęciem filozofii Stagiryta włączył się w dyskusję z jońskimi przyrodnikami na temat pozorności pluralizmu bytowego. Wielość i różnorodność bytowa nie jest tylko zjawiskowa, jak to wielu z nich utrzymywało, ale jest rzeczywista. Jako pluralistyczną i różnorodną poznajemy rzeczywistość już w spontanicznym poznaniu. Jeśli natomiast pojmujemy ją monistycznie, to tracimy możliwość wyjaśniania rzeczywistych procesów powstawania i giniecia bytów⁴. Wyjaśnienia innych starożytnych przyrodników, jak Empedoklesa, Anaksagorasa czy Demokryta zmierzających do podważenia monizmu ontologicznego dla Arystotelesa okazały się również niewystarczające, bowiem były one kryptomonizmem. Z kolei platońskie dualistyczne pojmowanie rzeczywistości było pierwszym rozwiązaniem zrywającym z tradycją monistycznego myślenia o rzeczywistości. Dla Arystotelesa platońskie pojmowanie rzeczywistości wydawało się być dalekie od tego, czym rzeczywistość jest naprawdę. Jeśli to, co materialne, współkonstytuuje rzeczywistość i jeśli mnogość bytów materialnych ma swój pierwowzór w ideach, to wątpliwym wydało się Arystotelesowi uznanie przez Platona istnienia odrębnego od bytów materialnych świata idei, jako świata prawdziwego bytu. W przekonaniu Stagiryty filozofia wtedy spełnia swoje zadanie, gdy jej uprawianie jest poznawaniem rzeczywistości takiej, jaka ona jest naprawdę. Do wiedzy o niej prowadzi stopniowo poznanie, które w swej źródłowej postaci polega na zderzeniu tego, co materialne z władzą zmysłów człowieka⁵. W poznaniu filozoficznym sama rzeczywistość

4. A. Maryniarczyk, *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2004, s. 13.

5. The epistemological corollary of the brand of radical naturalism posed by Marizio, at the opposite pole from the Platonic view of super worldly origin of human knowledge, is one of radical empiricism, summarized in the widely disseminated adage, popularly but inaccurately attributed to Aristotle, that „there is nothing in the intellect which was not first in the senses” *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. N. L. Brann, *The debate over the origin of genius during the Italian renaissance*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2002, s. 164.

wyznacza kierunek i etapy jej poznawania. Rozum jest pusty, dopóki czegoś nie poznamy zmysłami *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*⁶.

Stanowisko empiryzmu genetycznego wydało się Arystotelesowi najlepiej wypowiadać realizm poznawczy⁷. Człowiek ma wrodzoną zdolność porządkowania wrażeń zmysłowych i układania ich w grupy. Dopiero w oparciu o nie rozum tworzy ogólne pojęcia. Nie są one niczym innym, jak tylko logicznym (poznawczym) ujęciem powtarzalnych form w jednostkowych bytach. Wbrew temu, co utrzymywał Platon o ideach istniejących poza światem bytów materialnych, Arystoteles dostrzegł, że te idee w postaci powtarzalnych form istnieją w samych materialnych bytach jednostkowych i one także są przedmiotem następczego, rozumowego poznania w stosunku do źródłowego poznania konkretnych bytów materialnych poprzez zmysły⁸. Polemizując z Platonem, twierdził, że idee nie tworzą odrębnego świata, nie istnieją same w sobie, ale są wieczne i niezmienne w samych rzeczach. Poznając je w rzeczach, poznajemy rzeczywistość taką, jak ona faktycznie istnieje.

Nakreślona droga realizmu poznawczego wytyczyła filozoficznemu poznaniu kierunek i cel. Rezultatem tego poznania jest wiedza dotycząca powtarzalnych (ogólnych) form rzeczy. Wiedza rozumowa jest zatem celem poznania filozoficznego, zaś treści empiryczne są dla tej wiedzy źródłem i podstawą. Sam proces poznania jest realistyczny wówczas, gdy ani zmysły, ani rozum nie kreują przedmiotu poznania⁹. Zmysły poznającego podmiotu, gdy poznają rzeczywistość wówczas są receptywne, natomiast rozum łączy się z rzeczami pośrednio poprzez zmysły i tylko wtedy poznaje te rzeczy realnie. Realizm poznawczy stanął też u podstaw poznania człowieka i jego działania¹⁰.

Realizm poznawczy w antropologii Arystotelesa

Na rzecz systemowości filozofii Arystotelesa argumentuje jego realizm procesu poznawania człowieka. Stagiryta jest konsekwentny w stosowaniu metody empiryzmu genetycznego. Czyniąc punktem wyjścia treści empiryczne o człowieku, dostosowuje do nich metodę poznawczą, której stosowanie ma dopro-

-
6. P. F. Cranefield, „On the Origin of the Phrase” *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, „Journal of the History of Medicine and Allied Sciences”, 25 (1970), s. 77-80.
 7. Arystoteles był empirykiem, nie był natomiast empirystą, jak to trafnie określił Władysław Tatarkiewicz. Wyjaśniając to, co doświadczaalne, Arystoteles poszukiwał ostatecznych racji.
 8. L. Łysień, *Wędrówki po metafizyce*, Kraków 2005, s. 66.
 9. M. A. Krąpiec, *O filozofii*, Lublin 2008, s. 83.
 10. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1140 a 3.

wadzić do wskazania na filozoficzne racje wyjaśnianego przedmiotu¹¹. Z kolei racje te upatruje nie w konstrukcjach intelektualnych, lecz w realnych stanach rzeczy¹². Czyniąc z człowieka przedmiot filozoficznego poznania, Arystoteles dał początek tradycji realistycznego myślenia o człowieku. Wiedza o jego metafizycznej strukturze zachowuje porządek realizmu poznawczego. Doświadczamy cielesności własnej i innych istot żywych. Doświadczenie takie Arystoteles czyni podstawą do stwierdzenia podobieństwa między człowiekiem i zwierzęciem. Także doświadczamy działań podobnych jak i u zwierząt, ale doświadczamy też działań całkowicie odmiennych od tych pierwszych. I to te ostatnie działania są działaniami właściwymi człowiekowi¹³. Są one działaniami rozumnymi, a więc nie mogą one pochodzić od tego, co cielesne, lecz muszą pochodzić od władzy odpowiadającej naturze tego działania, którą Arystoteles nazwał rozumem¹⁴. Właśnie taka wiedza empiryczna i jej intelektualne opracowanie przez abstrakcję doprowadzają do pojęcia człowieka jako zwierzęcia rozumnego (*zóon lógon*)¹⁵.

Zgromadzone empiryczne dane o człowieku otwierają drogę filozoficznemu ich wyjaśnianiu. Czym zatem wyjaśnić zachodzenie różnicy między bytami nieożywionymi i bytami żywymi? Jaki czynnik w bycie powoduje organizowanie materii do bycia ciałem ożywionym? Arystoteles uznał, że tym czynnikiem jest dusza¹⁶. Pojmuje ją jako zasadę, aktualizując materię pierwszą¹⁷. Jest jednak zasadą szczególnego rodzaju, bowiem czyni ona z materii pierwszej byt ożywiony, w odróżnieniu od innych form aktualizujących materię pierwszą do bycia rzeczą. Arystoteles uznał, że życie jest właściwą funkcją duszy¹⁸. Na tej podstawie Arystoteles wysunął ideę ciągłości natury i uzasadniał ją koncepcją duszy pojętej jako zasady życia. Życie ma swoje różne przejawy jak wegetacja, wzrost, sensytywność i wreszcie rozumność¹⁹. Można więc powiedzieć, że te coraz to doskonalsze przejawy życia stanowią stopniowy wyraz tej jednolitej zasady. Najpełniejszym

11. A. Maryniarczyk, *Spór o metodę poznania realistycznego: abstrakcja czy separacja?*, *Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, „Zadania Współczesnej Metafizyki”, 1 (2019), s. 72-74.

12. M. A. Krąpiec, *Czym jest filozofia klasyczna?*, „Roczniki Filozoficzne”, 45 (1997), 1, s. 157.

13. Arystoteles, *O częściach zwierząt*, 686 a 27.

14. Tegoż, *Etyka nikomachejska*, 1178 a 2-8.

15. A. Maryniarczyk, *Człowiek – istota otwarta na transcendencję*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 8 (1999), s. 109-110.

16. Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 33-146.

17. M. Tabaczek, *Dusza ludzka w kontekście klasycznego i współczesnego hylemorfizmu*, „Studia Teologii Dogmatycznej”, 4 (2018), s. 127-145.

18. „...dusza jest «pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możliwości życie», czyli ciała obdarzonego organami”. Arystoteles, *O duszy*, II, 1.

19. Tamże, II, 4.

wyrazem tej zasady jest jednak poznanie rozumowe²⁰. Stąd zasada znajduje swój najpełniejszy wyraz w człowieku, bowiem rozwija w nim najpełniej funkcję życia przez jego formy wegetatywną, sensorywną i rozumną. Przyjęta przez Arystotelesa idea ciągłości natury tłumaczy, dlaczego wskazane formy rozwijanej funkcji życia nie są wobec siebie heterogeniczne.

Inherentnym w stosunku do idei ciągłości natury jest w antropologii Arystotelesa wyjaśnienie genezy duszy. Z jednej strony koncepcja duszy jako zasady życia (*dzóon*) powodująca ciągłość i jedność natury, z drugiej zaś dusza taka nie może powstawać inaczej, jak tylko na drodze przemian samej materii²¹. Stąd właściwie tylko dwie formy życia, a mianowicie wegetacja i sensorywność, nie są formami heterogenicznymi. Rozumność jest już formą życia heterogeniczną w stosunku do tych wcześniejszych. Jakkolwiek jest ona najdoskonalszym przejawem duszy pojętej jako zasada życia, wyrażającej się w poznaniu rozumowym, to jednak analiza tego poznania doprowadza Arystotelesa do wniosku, że to nie dusza jest podmiotem tego poznania, jako że natura tego poznania jest całkowicie odmienna od poznania zmysłowego. Wprawdzie akt poznania rozumowego jest analogiczny do aktu postrzegania zmysłowego, bowiem w obydwu aktach władze poznania są receptywne, ale akt poznania rozumowego, w przeciwieństwie do aktu postrzegania zmysłowego, w ogóle nie jest zmieszany z ciałem i tym, co cielesne. W akcie postrzegania zmysłowego władze ujmują tylko formy materialne. Inaczej natomiast w akcie poznania rozumowego, w którym są ujmowane niematerialne formy i istoty rzeczy.

Władzę ujmującą niematerialne formy rzeczy Arystoteles nazwał rozumem *voũc* *poioũv* (intelektem czynnym). Receptywny rozum jest w możności poznawania wszystkiego, a więc również tego, co niezmienne i wieczne²². Na tej podstawie Arystoteles wyprowadza wniosek, że rozum musi być heterogeniczny w stosunku do ciała i duszy będącej efektem materialnych przemian. Dusza bowiem ginie wraz z ciałem i podobnie jak ciało jest śmiertelna²³. Rozum natomiast, poznając, co niezmienne i wieczne, nie może być śmiertelny, ani nie powstaje, ani nie ginie, czyli jest wieczny. Tylko tak pojęty rozum w człowieku może poznawać to, co niematerialne, niezmienne i wieczne. Rozum jest więc jakimś boskim pierwiastkiem

20. Tamże, III, 4.

21. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 17.

22. Na podstawie aktywności rozumu Arystoteles odróżnia intelekt bierny, gdy ten nie działa, a tylko receptywnie przyjmuje zmysłowe treści poznawcze oraz intelekt czynny, gdy ten poprzez swój akt ujmuje to, co niematerialne ze zmysłowej treści. Intelekt czynny jest porównywalny do światła, bowiem jego aktywność jest warunkiem aktualnego widzenia tego, co poznawane. T. Bartel, *Zagadnienie uniwersaliów u Arystotelesa*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 16 (1980), 1, s. 216.

23. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, s. 17.

w człowieku²⁴. Dostrzeżenie różnicy natur zmysłów i rozumu pozwala Arystotelesowi uznać całkowitą inność i oddzielenie rozumu w *compositum* duszy i ciała. Rozum jest przydany temu *compositum* z zewnątrz i pozostaje w człowieku przez całe życie. Nie znaczy to jednak, że procesy poznania nie słabną wraz z wiekiem człowieka. Podobnie do poznania zmysłowego wraz z wiekiem słabnie również myślenie i poznanie rozumowe. Dzieje się to nie na skutek zmian dokonujących się w rozumie, lecz wskutek wyniszczających przemian zachodzących w ciele. Rozum natomiast nie podlega destrukcyjnemu wpływowi czasu. Jest on jakby boskim pierwiastkiem w człowieku, dlatego po rozpadzie hylemorficznego *compositum* rozum żyje nadal²⁵.

Przedstawiona interpretacja antropologii Arystotelesa nasuwa jednak zasadniczą trudność, czy rozum (intelekt czynny) jest władzą substancji złożonej – *compositum*, czy jest on substancją. Dusza nie może być podmiotem aktów poznania rozumowego, bowiem powstaje ona na skutek materialnych przemian oraz ginie wraz z ciałem, co dowodzi, że mogłaby ona być tylko podmiotem w poznawaniu form materialnych. Byt o strukturze materialnej nie jest więc racją niematerialnego aktu poznawczego. Z kolei to, co poznaje intelekt czynny, dowodzi, że w tym poznaniu on sam jest podmiotem – substancją. Rozumu nie można sprowadzić do najbardziej rozwiniętej władzy duszy. Wieczny rozum jest zatem jakąś niematerialną substancją. Ale jak wówczas może on istnieć w innej substancji – *compositum* duszy i ciała i tworzyć z nią substancjalną jedność²⁶? Niniejszy problem nie został rozwiązany przez Arystotelesa ani przez jego komentatorów.

Wydaje się, że rozwiązanie tego problemu staje się możliwe wraz z podważeniem przyjętej przez Arystotelesa idei ciągłości natury. Wówczas zmieniłoby się częściowo pojęcie duszy rozumnej. Dusza rozumna mogłaby być tylko duszą duchową, właściwą tylko człowiekowi. Współdzieliłaby ona wtenczas genezę z rozumem, dla którego byłaby podmiotem, zaś rozum byłby jej władzą. Przyjęcie takiego rozwiązania jest jednak obce filozofii Arystotelesa, natomiast jest rozwiązaniem na gruncie filozofii chrześcijańskiej. W dalszej części niniejszej pracy przyjmujemy, niezależnie od zarysowanej aporii między rozumem jako władzą duszy i rozumem jako niematerialną substancją, że rozum w antropologii

24. E. Morawiec, *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, Warszawa 2014, s. 30.

25. T. Bartel, *Zagadnienie uniwersaliów u Arystotelesa*, s. 216. „Tylko rozumna część duszy, tzw. rozum czynny (*nous poioun*) nie pochodzi z natury, lecz od czynnika pozaziemskiego (od sfery słońca), a po śmierci odłącza się od człowieka i powraca do swego źródła, jak ciepło do swego źródła”. A. Maryniarczyk, *Człowiek – istota otwarta na transcendencję*, s. 110, przyp. 8.

26. Na tę trudność wskazuje M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, s. 17.

Arystoteles jest niematerialną i wieczną substancją, zgodnie z tym, w jaki sposób Arystoteles traktuje rozum – intelekt czynny w swej etyce.

Realizm poznawczy w etyce Arystotelesa

Na rzecz systemowości w arystotelesowskim filozoficznym poznaniu i myśleniu argumentuje konstruowana przez niego filozofia moralności – etyka. Podobnie jak w jego antropologii określone dane empiryczne są punktem wyjścia i przedmiotem filozoficznego wyjaśnienia w jego etyce. Tym, co empirycznie dane w filozofii moralności, jest szeroko pojęta zmiana²⁷. Działanie jawi się dla Arystotelesa jako rodzaj ruchu, zmiany, która sama w sobie jest problematyczna i przez to domagająca się filozoficznego wyjaśnienia²⁸. W każdym ruchu występuje podmiot ruchu, terminy zmiany i czas²⁹. Tym, co istotnie wyjaśnia ruch podmiotu od *terminus a quo*³⁰ do *terminus ad quem*, jest dobro jawiące się jako cel zmiany³¹. Wskazywaną przez Arystotelesa racją bytową zmiany jest powszechna własność dobra w bytach, pojmowana jako pełny akt ich własnej formy. Dobro jest zatem filozoficzną racją naturalnego ruchu, zmiany, działania, co Stagiryta ujął w formułach *bonum est quod omnia appetunt* bądź *quidquid agis agit propter bonum*³².

Drugą empiryczną daną jest ujęcie właściwego tylko człowiekowi działania. Jego działanie wyróżnia się na tle każdego innego działania. Tylko działanie człowieka jest rozumne, to znaczy takie, w którym rozum jako podmiot poznaje i wybiera dobro, czyniąc je celem własnego dążenia. Rozum poznaje sam siebie jako spotencjalizowany i dlatego zaktualizowaną własną formę poznaje jako własne dobro najwyższe i może czynić celem własnego działania³³. Osiągnięcie pełnego aktu własnej formy przez rozum czyni go szczęśliwym³⁴. W arystotelesowskiej etyce rozum jest nie tylko podmiotem – sprawcą działania, ale jest on tego działania celem. MacIntyre wskazuje u Arystotelesa na trójczłonowy schemat uzasadniania moralności. Człowiek rodzi się w stanie natury *in potentiae*, a jego

27. S. Kiczuk, *Główne filozoficzne koncepcje zmiany*, „Roczniki Filozoficzne”, 31 (1983), 1, s. 43.

28. Tamże, s.42.

29. Arystoteles, *Fizyka*, V, 1, 224b, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.

30. Jest to termin oznaczający brak w podmiocie.

31. *Finis cuius gratia* – to, ze względu na co coś jest lub działa, motyw działania.

32. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1094 a 1-2.

33. A. Maryniarczyk, *Człowiek – istota otwarta na transcendencję*, s. 110.

34. J. Paszyński, *Eudajmonizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 3, Lublin 2002, s. 305.

– dobrem – celem jest osiągnięcie stanu natury *in actu*. Osiągnięcie tego stanu poprzez moralne działanie czyni człowieka szczęśliwym³⁵.

Wyjściową daną w konstruowaniu przez Arystotelesa filozofii moralności jest także empiryczne ujęcie odmian ludzkiej aktywności. Działanie ludzkie, czyli aktywność rozumu, przebiega w obrębie trzech dziedzin: nauki, moralności i sztuki³⁶. Nasuwa się pytanie, co jest racją działania tej niematerialnej substancji? Arystotelesowska teoria moralności wskazuje na odpowiadające tym dziedzinom obszary spotencjalizowania rozumu, jako na antropologiczno-bytową rację jego aktywności spekulatywnej, praktycznej i wytwórczej. Rozum podejmuje aktywność w tych dziedzinach i czyniąc celem tej aktywności aspektową doskonałość własnej formy, osiąga pełnię dobra, czyli szczęście będące już integralnym rozwinięciem jemu właściwej formy przez praktykowanie cnót³⁷.

Realizm koncepcji cnót dianoetycznych

Także poprzez koncepcję cnót Arystoteles daje się poznać jako filozof systemowy³⁸. Systemowy charakter arystotelesowskiej koncepcji cnót egzemplifikujemy analizą jego pojęcia cnót dianoetycznych³⁹. Bazę dla systemowego rozumienia tych cnót tworzy antropologia jako filozoficzna teoria bytu ludzkiego oraz etyka jako filozoficzna teoria ludzkiego działania. Wyjściowymi danymi w urabianiu pojęcia cnót dianoetycznych Arystoteles czyni, podobnie jak w antropologii i etyce, treści empirycznego poznania. Treścią empiryczną jest natomiast to, że rozum przejawia swoją aktywność spekulatywną, praktyczną i wytwórczą⁴⁰.

Sama jednak aktywność w tych dziedzinach nie gwarantuje osiągnięcia doskonałości formy. Aktywność rozumu w każdym z tych obszarów wtedy przybliża rozum do najwyższego dobra, czyli doskonałości własnej formy, gdy ten odnajduje złoty środek w działaniu *in medio virtus*. Jeśli rozum nie stosuje się do tej zasady, wówczas od takiego dobra rozum się oddala, czyli jego działanie jest nieszczęściarodne. Rozum osiąga najwyższe dobro, którym jest zaktualizowana doskonałość własnej formy, poprzez powtarzanie tego samego działania w poszczególnych obszarach jego aktywności, stosując się do zasady *in medio*

35. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 111-112.

36. M. A. Krąpiec, *Człowiek i kultura*, Lublin 2008, s. 17.

37. Tegoż, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1999, s. 386-387.

38. Współczesny komentator filozofii moralnej Arystotelesa Alasdair MacIntyre traktuje historię filozofii moralnej jako rozwój pojęcia cnoty. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*.

39. Rzecz dotyczy VI Księgi Arystotelesowskiej *Etyki nikomachejskiej*.

40. M. Wesoły, *Księga Arystotelesa o dyspozycjach dianoetycznych (intelektualnych)*, „Etyka nikomachejska” VI, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, 2 (2018), s. 8.

*virtus*⁴¹. Dochodzi on w taki sposób do zaktualizowania doskonałości własnej formy, czyli osiąga szczęście częściowe bądź pełne, gdy nabywa cnotę⁴². Cnota natomiast jest trwałą sprawnością rozumu do działania według zasady *in medio virtus* w empirycznie rozpoznawanych dziedzinach aktywności. Stosownie do trzech empirycznie rozpoznawanych obszarów aktywności, którymi są według Arystotelesa *theoria*, *praxis* i *poiesis*⁴³.

Ze względu na wyróżnione przedmioty wiedzy Arystoteles odróżnił trzy grupy cnót, które czynią formę rozumu zaktualizowaną w stosunku do tych przedmiotów częściowo bądź całkowicie. Są nimi cnoty dianoetyczne, usprawniające rozum w dziedzinie dochodzenia do prawdy dla niej samej, cnoty etyczne, usprawniające do działania według prawdy o dobru działania i wreszcie cnoty wytwórcze, usprawniające rozum do działania kierowanego prawdą o dobru wytwarzanym⁴⁴. W odniesieniu do każdego z tych obszarów rozum może wykształcić cnoty kardynalne oraz cnoty wobec nich pochodne. Usprawnienie się rozumu w cnotach kardynalnych jest warunkiem dalszego usprawniania się rozumu poprzez cnoty wobec nich pochodne. Spośród wszystkich usprawnień rozumu usprawnieniem najbardziej ogólnym, w zakresie którego będzie się wykształcać każda inna cnota, jest usprawnienie rozumu do uległości wobec prawdy, nazwane w wiekach średnich jako *recta ratio*. Uległość rozumu wobec prawdy nie jest jego uległością w ogóle, lecz rozum pozwala się prowadzić przez prawdę w empirycznie stwierdzanych obszarach własnej aktywności. W obszarze nauki rozum nabywa sprawności bycia uległym wobec prawdy poznawanej rzeczy – *recta ratio speculabilium*. Z kolei powtarzalna uległość wobec prawdy o dobru na gruncie moralności przydaje rozumowi prawości. Zaktualizowany rozum przez właściwą aktywność w obszarze moralności jest rozumem prawym w działaniu – *recta ratio agibilium*. Analogicznie do wcześniejszych obszarów również i w obszarze wytwarzania rozum może dochodzić do aspektywnej doskonałości własnej formy poprzez praktykowanie uległości wobec prawdy o dobru wytwarzanym. Doskonałość formy rozumu osiągnięta na drodze aktywności pojetycznej – wytwórczej przejawia się w prawości rozumu wytwórczego (*recta ratio factibilium*).

Sprawność uległości rozumu wobec prawdy jest najogólniejszą i najbardziej podstawową sprawnością. W obszarze tej sprawności rozum będzie dochodził

41. Arystoteles opisuje tę zasadę następująco: „Otóż dzielność etyczna (cnota) dotyczy doznawania namiętności i postępowania, w których nadmiar jest błędem, niedostatek – przedmiotem nagany, środek zaś przedmiotem pochwał i czymś właściwym”. Arystoteles, *Etyka nikoma-chejska*, 1106 b 36-1107a 3.

42. A. Wierzbicki, *Etyka a eudajmonologia*, „Roczniki Filozoficzne”, 2 (2000-2001), s. 52-53.

43. D. Lenzen, *Orientierungs-wissenschaft. Was sie kann, was sie will*, Rowohlts Enzyklopädie, Hamburg 1999, s. 30.

44. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 16-17.

do każdej innej sprawności, czyniąc własną formę w pełni zaktualizowaną, czyli doskonałą. Doskonałość formy rozumu jest najwyższym dobrem, które czyni rozum szczęśliwym⁴⁵. Właśnie w przestrzeni uległości rozumu wobec prawdy (*rectitudo*) rozum przybliża się do szczęścia fundamentalnie poprzez cnoty dianoetyczne⁴⁶. Uległość rozumu w stosunku do prawdy jest zatem pierwszą cnotą kardynalną w rodzaju cnót dianoetycznych. Rozum, mając sprawność *recta ratio speculabilium*, jest prowadzony przez prawdę. *Speculabile* jest tym, co jest w samej rzeczy. Arystotelesowski rozum nie może się przybliżyć do doskonałości własnej formy w oderwaniu od tego, co realne⁴⁷. W pojmowaniu tej kardynalnej cnoty dianoetycznej znowu wraca systemowy charakter etyki Arystotelesa. Rozum może dochodzić do pełni własnej formy jedynie w porządku realności bytowych. Tylko to, co realne, wprowadza rozum w akt działania, a przez uległe wobec tego, co w rzeczy działanie, rozum przybliża się do doskonałości własnej formy, czyli do szczęścia. Z racji tego, iż usprawniony do uległości wobec prawdy rozum jest bazą dla nabywania przez niego pozostałych cnót intelektualnych, a także wszystkich cnót etycznych i wytwórczych, cnota uległości rozumu wobec prawdy jest cnotą nadrzędną w stosunku do wszystkich innych cnót⁴⁸. Z kolei rodzaj cnót dianoetycznych uprzedza cnoty etyczne oraz cnoty wytwórcze. Poprzez wskazane rodzaje cnót rozum aktualizuje własną formę w różnych możliwych aspektach. Działanie i wytwarzanie jest bowiem następcze w stosunku do samego poznania.

W grupie cnót dianoetycznych szczególne znaczenie mają dwie cnoty, które są następcze w stosunku do *recta ratio*, a są nimi cnota rozsądku – *φρόνησις*, inaczej mądrość praktyczna oraz cnota mądrości – *σοφία*, inaczej mądrość teoretyczna⁴⁹. Obydwie te cnoty można uznać za cnoty kardynalne w rodzaju cnót dianoetycznych, to znaczy takich, których osiągnięcie umożliwia rozumowi dochodzenie do innych cnót dianoetycznych. Do rozpoznania tych cnót doprowadza Arystotelesa realizm w poznawaniu bytu i jego działania. Człowiek w pojęciu Arystotelesa jest *compositum* duszy i ciała. Jednakże ani ciało, ani dusza nie określają istoty bytu ludzkiego. Jego istotą jest bowiem rozum, który jako spotencjalizowany dochodzi do pełni własnej formy, działając przez duszę i ciało. Rozum z racji jedności z ciałem musi poznać prawa rządzące światem materii, aby móc się w niej sprawnie

45. J. Paszyński, *Eudajmonizm*, s.305.

46. M. Wesoły, *Księga Arystotelesa o dyspozycjach dianoetycznych (intelektualnych)*, „Etyka nikomachejska” VI, s. 9; J. Kalinowski, *Arystotelesowska teoria sprawności intelektualnych czyli o dwu pojęciach mądrości*, „Roczniki Filozoficzne”, 5 (1955–1957), 4, s. 45-65.

47. P. Gondek, *Specyfika sprawnościowego rozumienia intelektualizacji w kulturotwórczym działaniu człowieka*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 10 (2019), 4, s. 125.

48. Tamże, s. 131.

49. T. Leś, *Koncepcje mądrości w filozofii Sokratesa Platona i Arystotelesa*, Kraków 2016, s. 120-127.

poruszać. Analogicznie też z racji jedności z duszą musi rozeznąć prawa ducha, aby z łatwością poruszać się w świecie tego, co duchowe.

Rozum, poznając to, co materialne i nabywając łatwość poruszania się w świecie materii, aktualizuje własną formę nabywaną cnotą rozsądku⁵⁰. Jednakże rozum wtedy dochodzi do posiadania cnoty rozsądku, gdy w świecie bytów materialnych z łatwością odnajduje złoty środek w myśl teorii cnoty pojmowanej jako złoty środek w działaniu (*in medio virtus*). W działaniu człowiek nie może być ani oderwany od bytów materialnych, ani też jego aktywność nie może być aktywnością tylko o znaczeniu materialnym. Rozum aktualizuje własną formę przez cnotę rozsądku, gdy z łatwością odnajduje złoty środek w działaniu między wskazanymi skrajnościami. Zaktualizowanie własnej formy przez rozum w tym aspekcie nie jest jednak możliwe w oderwaniu od aktualizowania innego aspektu tej formy, a mianowicie nabywania przez rozum cnoty mądrości teoretycznej (*σοφία*). Rozum bowiem jest w jedności z *compositum* duszy i ciała, stąd innym i nadrzędnym w stosunku do *phronesis*, aspektem usprawniania rozumu jest dochodzenie rozumu do pełni własnej formy w aspekcie nabywania sprawności łatwego poruszania się w świecie ducha. Sprawność tę Arystoteles nazwał mądrością⁵¹. Rozum nabywa rzeczywistą sprawność rozsądku – *phronesis* wówczas, gdy sprawność łatwego poruszania się w świecie bytów materialnych podporządkowuje sprawności wobec niej nadrzędnej – mądrości teoretycznej. Owa zależność wynika z odczytanego naturalnego porządku dobra, w którym dobro niżej zhierarchizowane jest podporządkowane dobru najwyższej zhierarchizowanemu, którym jest zaktualizowanie rozumu w aspekcie mądrości (*σοφία*).

Aktualizacja rozumu w aspekcie mądrości teoretycznej prowadzi do uwyrażenia zasadniczego celu *phronesis*. Rozum wówczas nie tylko sprawnie porusza się w świecie ciał, ale zna zasadniczy cel tej sprawności, i w tym istotnie przejawia się mądrość teoretyczna. Rozsądek sam w sobie nie ma celu, ale jest przyporządkowany do osiągnięcia dobra najwyższej zhierarchizowanego, jakim jest pełny akt właściwej formy rozumu w aspekcie dobra najwyższego – mądrości (*σοφία*). Mądrość jest bowiem najwyższym aktem formy rozumu⁵². W odniesieniu do rozsądku teoria cnoty jako złotego środka w działaniu stosuje się nie tylko dla znajdowania złotego środka między skrajnymi postaciami działań o charakterze materialnym, ale stosuje się ona również do odnajdywania złotego środka między

50. M. Żardecka, *Znaczenie rozsądku i umiaru w życiu jednostki i społeczeństwa*, „Logos i Ethos”, 45 (2017), s. 12.

51. „Mądrość teoretyczna (*sophia*), w przeciwieństwie do praktycznej (*phronesis*), dotyczy tego, co niezmiennie i konieczne”. T. Leś, *Koncepcje mądrości w filozofii Sokratesa Platona i Arystotelesa*, s. 127.

52. „Skoro czymś najdoskonalszym w człowieku jest rozum, to najdoskonalszy akt rozumu jest najwyższym dobrem człowieka, a więc jego szczęściem”. J. Paszyński, *Eudajmonizm*, s. 305.

łatwym poruszaniem się w świecie tych ciał i łatwym poruszaniem się w świecie tego, co niematerialne. Złoty środek w działaniu nie polega ani na zerwaniu przez rozum z tym, co materialne, ani na całkowitym pogrążeniu się w tym, co niematerialne. Polega natomiast na sprawności rozumu w podporządkowaniu *phronesis* łatwemu poruszaniu się w rzeczywistości niematerialnej. Do takiego pojmowania cnoty rozsądku doprowadza realizm poznania i filozoficznego wyjaśniania działania człowieka. Jak cnota rozsądku stosuje się do teorii cnoty pojmowanej jako złoty środek w działaniu poprzez jej odniesienie do świata niematerialnego, tak cnota mądrości stosuje się do tej teorii poprzez jej odniesienia do świata materialnego. Teoria cnoty jako złotego środka w działaniu znajduje swoje najpełniejsze zastosowanie w filozoficznej interpretacji cnoty mądrości. Poprzez mądrość teoretyczną rozum usprawnia się, nie jak w przypadku *phronesis*, poszukując złotego środka w czynieniu siebie zależnym od sprawności łatwego poruszania się w tym, co niematerialne, ale w przypadku mądrości rozum poszukuje złotego środka w wazeniu sprawności poruszania się w tym, co niematerialne z umiejętnością kierowania tym, co materialne przejawiającej się w respektowaniu porządku dobra. Usprawniony mądrością (*σοφία*) rozum ani się nie odcina od tego, co materialne, ani od tego, co niematerialne, ale przypisuje właściwą wagę jednej i drugiej sprawności, wynikającej z natury aktualizowanych przez te sprawności dóbr środków i dobra celu. Rozum będąc niematerialnym stosownie do swej natury odnajduje się w świecie tego, co niezmiennie i wieczne.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982.
- Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *O częściach zwierząt*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1979.
- Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, PWN, Warszawa 1992.
- Bartel T., *Zagadnienie uniwersaliów u Arystotelesa*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 16 (1980), 1, s. 215-218.
- Berti E., *Arystoteles w XX wieku*, przeł. A. Dudzińska-Facca, D. Facca, Warszawa 2015, s. 137-206.
- Brann N. L., *The debate over the origin of genius during the Italian renaissance*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002.
- Cranefield P. F., „On the Origin of the Phrase” *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, „*Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*”, 25 (1970), s. 77-80.

- Gondek P., *Specyfika sprawnościowego rozumienia intelektualizacji w kulturotwórczym działaniu człowieka*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 10 (2019), 4, s. 123-139.
- Hamelin O., *Le Système d'Aristote*, Vrin, Paris 2002.
- Kalinowski J., *Arystotelesowska teoria sprawności intelektualnych czyli o dwu pojęciach mądrości*, „Roczniki Filozoficzne”, 5 (1955-1957), 4, s. 45-65.
- Kiczuk S., *Główne filozoficzne koncepcje zmiany*, „Roczniki Filozoficzne”, 31 (1983), 1, s. 41-76.
- Krąpiec M. A., *Człowiek i kultura*, Lublin 2008.
- Krąpiec M. A., *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.
- Krąpiec M. A., *Czym jest filozofia klasyczna?*, „Roczniki Filozoficzne”, 45 (1997), 1, s. 156-165.
- Krąpiec M. A., *O filozofii*, Lublin 2008.
- Krąpiec M. A., *Odzyskać świat realny*, Lublin 1999.
- Krąpiec M. A., *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991.
- L. Łysień, *Wędrowki po metafizyce*, Kraków 2005.
- Leś T., *Koncepcje mądrości w filozofii Sokratesa Platona i Arystotelesa*, Kraków 2016.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- Maryniarczyk A., *Człowiek – istota otwarta na transcendencję*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 8 (1999), s. 105-117.
- Maryniarczyk A., *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2004.
- Maryniarczyk A., *Spór o metodę poznania realistycznego: abstrakcja czy separacja? Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, „Zadania Współczesnej Metafizyki”, 1 (2019), s. 65-101.
- Morawiec E., *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, Warszawa 2014.
- Paszyński J., *Eudajmonizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 3, Lublin 2002, s. 303-309.
- Tabaczek M., *Dusza ludzka w kontekście klasycznego i współczesnego hylemorfizmu*, „Studia Teologii Dogmatycznej”, 4 (2018), s. 127-145.
- Wesoły M., *Księga Arystotelesa o dyspozycjach dianoetycznych (intelektualnych)*, „Etyka nikomachejska” VI, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, 2 (2018), s. 6-17.
- Wierzbiński A., *Etyka a eudajmonologia*, „Roczniki Filozoficzne”, 2 (2000-2001), s. 47-64.
- Żardecka M., *Znaczenie rozsądku i umiaru w życiu jednostki i społeczeństwa*, „Logos i Ethos”, 45 (2017), s. 7-28.

Streszczenie

Artykuł nawiązuje do żywej dyskusji dotyczącej charakteru filozofii Arystotelesa. Jakkolwiek wielu komentatorów Arystotelesa potwierdza systemowy charakter jego filozofii, to są również i tacy, którzy traktują go jako myśliciela analitycznego, a nawet antysystemowego. W niniejszym studium parcjalnie uzasadnia się twierdzenie, iż Arystoteles w konfrontacji z idealizmem poznawczym Platona tworzy własny system filozoficzny. W uzasadnieniu wyodrębnia się bazowy czynnik systemotwórczy, którym jest realizm poznawczy, a następnie wykazuje się, że czynnik ten jest ogniskową filozoficznego poznawania i wyjaśniania bytu ludzkiego, jego działania oraz sprawności (cnót), jakie nabywa ludzki rozum przez własne działanie. Niniejsze uzasadnienie wysuniętego w pracy twierdzenia opiera się na zasadniczych przesłankach: pluralizm bytowy jest jednością, a zatem sam byt jest systemem; filozofia w myśl arystotelesowskiego pojęcia jest całościowym, przyczynowym i ostatecznym poznaniem bytu; w taki sposób Arystoteles wyjaśnia byt ludzki, jego działanie oraz nabywane przez niego sprawności. Ukierunkowanie filozofii na poznawanie wskazanych obszarów realnego bytu parcjalnie dowodzi systemowego charakteru jego filozofii. Powodem podważania przez komentatorów systemowego charakteru filozofii Arystotelesa jest ich błędna interpretacja metody historyzmu stosowanej przez Stagirytę, sugerująca, że ten uprawia filozofię na poziomie metaprzecmiotowym.

Słowa kluczowe: Arystoteles, antropologia, cnota, etyka, działanie, filozofia, realizm poznawczy, system filozoficzny.

THE SYSTEMIC NATURE OF ARISTOTLE'S PHILOSOPHY

Summary

The article refers to a lively discussion about the nature of Aristotle's philosophy. While many of Aristotle's commentators acknowledge the systemic nature of his philosophy, there are also those who identify him as an analytical and even anti-system thinker. This study partially justifies the assertion that Aristotle, confronted with Plato's cognitive idealism, creates his own philosophical system. In the justification, the basic system-creating factor is distinguished, which is cognitive realism, and then it is pointed out that this factor is the central point of philosophical cognition and explanation of man, his actions and virtues, which human reason acquires through his actions. This justification of the statement put forward in the work is based on the fundamental premises: ontological plu-

realism is a unity, and therefore being itself is a system; philosophy, according to Aristotle's concept, is a comprehensive, causal and ultimate knowledge of being; in this way, Aristotle explains the human being, its action and his virtues. The orientation of philosophy to explore the indicated areas of real being partially proves the systemic nature of his philosophy. The reason why commentators undermine the systemic character of Aristotle's philosophy is their misinterpretation of the Stagirite's method of historicism, suggesting that he cultivates philosophy on the meta-subject level.

Key words: Aristotle, anthropology, virtue, ethics, action, philosophy, cognitive realism, philosophical system.