

Ewa Podrez

Zagadnienie metodologiczne w etyce nikomachejskiej

Studia Philosophiae Christianae 16/1, 221-225

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

jednostkowego bytu jako warunki bytowości substancjalnej. Dlatego Arystoteles nie poprzestaje na pojęciach forma i materia dla wyrażenia filozoficznego statusu konkretnego, lecz zmierza do uchwycenia rzeczy w akcie jako realnego podmiotu sądu zawartego w akcie poznania, sądu stwierdzającego obecność rzeczy, którego myślową zawartość wyrazi pojęciem aktu. Akt uzasadnia w ostatniej instancji filozoficznego poznania identyczność treści ujęcia i treści bytu w aspekcie doskonałości. Mimo braku problematyki egzystencjalnej, koncepcja aktu i możliwość podejmuje pytanie o konkret spełniający warunki zachowania tożsamości bytu jedności przedmiotu poznania i odrębności wobec aktu innego bytu. *Pojęcia metafizyczne prowadzą do uzasadniania jednostkowości przez wyrażenie indywiduum bytowego.* W perspektywie pojęć metafizycznych termin materia nie zaznacza swojej bezpośredniej obecności. Jako jedno z węższych rozumień możliwości, pojęcie materii schodzi na plan warunkowy przez możliwość, ograniczony do klasy substancji zmysłowych.

6. PODSUMOWANIE

Uznanie koncepcji jednostkownienia przez materię za wyraz filozoficznych poglądów Arystotelesa musi łączyć się z zastrzeżeniem zakresu ważności tezy do rozważań wyjściowych filozofii konkretnego. Pojęcie materii przełamujące formalizm pojęciowy stworzyło podstawy dla realizmu metodycznego próbującego osiągnąć jednostkowość od strony poznania. W rezultacie przechodzenia od rzeczy in abstracto do rzeczy in concreto, pojęcie materii stawało się nazwą powodującą powrót zagadnienia jedności do punktu wyjścia czyli doświadczenia w jego poza — intelektualnej treści. Materia uzasadniała fakt odrębności zmysłowej doświadczeń, towarzysząc podobnym treściom myślowym poznania rzeczy jednego gatunku, lecz utworzonych z odrębnych materii. Jednostkowość przez materię czyni zadość motywom różnicowania, lecz nie zatrzymuje ich na granicy bytu. Określenie przez rodzaj i różnicę sprowadza do wspólnego mianownika strukturę bytu i jakości, wzbudza pytanie o ostateczną różnicę jako właściwe rozumienie treści definicji. Ostateczną różnicą czyli tym, co nie może być porównywane i utożsamiane z czymś drugim, nie jest jednak materia. Arystoteles dostrzegł jednostronność aspektu różnicy jakościowej i przypadłościowej. Ostateczna różnica musi być identyczna z bytem, może to być tylko substancja.

Zagadnienie substancji otwiera nowy problem filozofii konkretnego i zarazem zamyka logiczny i pragmatyczny problem jednostkownienia. Dojście do zagadnienia substancji, a następnie metafizycznego ujęcia bytu jako aktu uzbraja realizm Arystotelesa w filozoficzne środki ochrony indywiduum bytowego równoważne koncepcji pluralizmu bytowego.

EWA PODREZ

ZAGADNIENIE METODOLOGICZNE W ETYCE NIKOMACHEJSKIEJ

Dla etyki filozoficznej największą trudnością metodologiczną jest pogodzenie dwóch postulatów: filozoficznej ważności jej twierdzeń i życiowej, praktycznej trafności jej rozwiązań. Przy tym zadanie etyki nie ogranicza się bynajmniej do rejestrowania praktyki moralnej ludzi,

ale do jej sproblematyzowania. Dlaczego w ogóle człowiek jest zdolny do działania moralnego, co jest właściwym przedmiotem aktów moralnych, co stanowi o ich aksjologicznej specyfikacji? A w końcu etyka udzielając tych podstawowych odpowiedzi o sens i przyczyny ludzkiej moralności buduje pewien etos, jako wzór postawy moralnej określony jej założeniami filozoficznymi. Taki program etyki wymaga specyficznego zespołu metod i stosownej do niego zasady koordynującej kolejne grupy problemowe.

W niniejszym szkicu proponuję prześledzenie tych zagadnień metodologicznych w *Etyce Nikomachejskiej*. W tej perspektywie podstawowe dzieło etyczne Arystotelesa staje się dla nas źródłem wskazań metaetycznych na terenie filozofii klasycznej, a więc filozofii rozpatrującej badaną rzeczywistość w jej racjach ostatecznych. Jest to przedsięwzięcie o tyle celowe, że zwykle w szkolnych opracowaniach przedstawia się metodę wykładu Arystotelesa jako przeciwstawną do założeń metaetycznych Platona i fakt ten ma być wystarczająco jasnym dowodem na rzecz realizmu etycznego Stagiryty. Tak jak w innym przypadku, gdzie odwołanie się Arystotelesa do danych doświadczenia potocznego tłumaczy się jednoznacznie jako podstawę empiryczną. Jakby samo wydarzenie powołania się filozofa na doświadczenie zmysłowe stanowiło kryterium empiryzmu. Takie ewidentne uproszczenia czy wręcz fałszowania, często opóźniają nasz kontakt ze światem rzeczywistym danego filozofa. Z tych też powodów zajmiemy się omówieniem problematyki *Etyki Nikomachejskiej* starając się zrekonstruować jej pole metodologiczne. Tym wysiłkom będą towarzyszyły skąpe opisy samej treściowej zawartości interesującego nas dzieła.

Filozof w pierwszej księdze *Etyki...* nakreśla swój program badawczy. „Trzeba starać się w głównych zarysach określić, czym jest najwyższe dobro i jakich nauk i umiejętności jest przedmiotem ... Zdawałoby się, że jest przedmiotem nauki naczelnej ... a ta nauka używa do swego celu wszystkich innych umiejętności, tak że cel ten musi być najważniejszym dobrem człowieka”.

Arystoteles ze względu na swój przedmiot dociekań i jego cele wyróżnia pewien obszar metodologiczny w porządku teoretycznym; czym jest dobro najwyższe i w porządku praktycznym; co należy czynić, a czego zaniechać. Oba te porządki prowadzą do wykrycia najwyższego dobra i zarazem najwyższe dobro jest przez nie określane. Stagiryta realizuje swój program na trzech etapach, które będziemy kolejno omawiali.

W pierwszym stadium Filozof odwołując się do doświadczenia potocznego i powołując się na jego oczywistość i dostępność dla każdego, stwierdza, że dobro jest celem wszelkiego działania i jako takie jest różne przez ludzi pojmowane. Ludzie dążą do różnych celów starając się osiągnąć dobro, które w ich mniemaniu jest właśnie dobrem najwyższym. Czy wobec tego, zapyta Arystoteles, można zasadnie mówić o dobru w ogóle, skoro doświadczenie wskazuje nam na ich wielkość a zarazem na jedność przejawiającą się we wspólnym dążeniu do osiągnięcia ostatecznego dobra? Filozof sięga do wypowiedzi innych wielkich moralistów w tej kwestii i szczególnie dużo uwagi poświęca platońskiej powszechnej, jednej i stałej idei dobra. Jest rzeczą ciekawą, że podejmując dyskusję z Platonem, Arystoteles podejmuje ją w imieniu własnej filozofii, opierając się na teorii substancji i przypadłości. „Dobro jednakowoż orzeka się zarówno w kategorii tego, czym coś jest, jak i w kategorii jakości i stosunku, to zaś, co istnieje samo z siebie, co jest substancją, z natury swej idzie przed tym, co względne”.

Znowuż, rozważa autor, gdyby dobro najwyższe miało być objęte jedną wspólną ideą podpadałyby pod nią tak różne pojęcia jak odwaga, przyjemność czy szczęście. Nie można więc zdaniem Arystotelesa, sprowadzić wszystkich dóbr do jednej, wiążącej ich treści lub formy.

Ta znamienne argumentacja jest wynikiem nastawienia badawczego Filozofa, chce on ogarnąć wszystkie dane doświadczenia potocznego i znaleźć dla nich wspólną podstawę. Konfrontacja ze stanowiskiem platońskim stanowi następny krok analizy i inicjuje kolejne pytanie Czy rzecz nazywamy, ze względu na to, że wszystko, co dobre ma jedno i to samo źródło lub zmierza do jednego i tego samego celu, czy też raczej na podstawie analogii orzekania w rzeczach o wspólnym dobru. Problem ten rozpatruje Arystoteles na płaszczyźnie danych doświadczenia potocznego, wertując różne dziedziny życia społecznego i przyswiecające im cele. Dla każdej z nich dobrem jest coś innego ze względu na odniesienie przedmiotowe. Cele tych umiejętności stanowią pewien zintegrowany układ, w którym wyróżnia cel jako środek i cel w znaczeniu bezwzględnym. „Bezwzględnie więc ostateczne jest to, do czego się dąży dla niego samego, jest według powszechnego mniemania, szczęściem. Celem ostatecznym i dobrem najwyższym ku któremu kierują się wszystkie ludzkie działania, jest szczęście.

Czym jest szczęście i jakich umiejętności jest przedmiotem — to pytanie otwiera trzeci, najważniejszy etap doświadczenia, w którym będziemy śledzili wzajemne zależności i konsekwencje dwóch porządków; teoretycznego i praktycznego, określających istotę szczęścia i działań szczęściotwórczych. Pierwszą i podstawową cechą szczęścia jest jego samowystarczalność. „Samowystarczalnością zaś nazywamy to, co samo przez się czyni życie godnym pożądania i wolnym od wszystkich braków”. Te dwa stwierdzenia, że szczęście jest najwyższym dobrem oraz, że czyni życie ludzkie godnym pożądania, omówimy teraz w kontekście danych doświadczenia. W wypadku tezy pierwszej zakłada się jej oczywistość przez odwołanie się do faktu, że każde działanie ma na celu uszczęśliwienie człowieka. W drugim twierdzeniu właściwość samowystarczalności szczęścia można ująć w dwóch aspektach. Raz jako rezultat refleksji nad szczęściem jako celem ludzkich działań. Zmierzamy do szczęścia i ono właśnie jako najwyższe dobro jest decydującym kryterium i świadectwem sensu ludzkiego życia. Z drugiej strony szczęście jawi się jako immanentna zasada konstytuująca sens, nadającą znaczenie ludzkim działaniom.

Te dwa wyodrębnione rozumienia szczęścia ujętego zarazem jako cel ludzkich działań a jednocześnie jako zasadę wewnętrzną kierującą tymi aktami, wiążą się z dwoma wyróżnionymi przez Arystotelesa istotnymi cechami działań szczęściotwórczych; 1) towarzyszy im pewna stała podstawa dzielności etycznej 2) są określone od wewnątrz działaniem zgodnym z wymogami duszy rozumnej.

W pierwszym wypadku działania szczęściotwórcze odkrywają się nam jako dzielne etycznie, a więc sukcesywnie realizujące cnoty etyczne. W drugim, odsłania się związek koherencyjny między ludzkimi działaniami a naturą rozumną człowieka. „Zgodność czynów z głosem rozsądku”. Związek ten ustala Arystoteles analizując zjawisko dążenia do szczęścia jako specyficzne ludzką funkcję

Co stanowi o specyfice ludzkich działań właśnie jako ludzkich. „Dla człowieka życie zgodne z rozumem jest najpiękniejsze i z natury swej najlepsze, ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem”. Rozumność jest zarazem i właściwością i stałym weryfikatorem

działań szczęściotwórczych." Szczęściem jest życie zgodne z wymogami duszy rozumnej, co daje przyjemność i co jest możliwe do osiągnięcia przy pomocy pewnej sumy dóbr materialnych". Wiemy już czym jest szczęście. A jak można zostać człowiekiem szczęśliwym skoro szczęście nie jest darem natury, nie jest koniecznością, nie jest też przypadkiem. Dla autora *Etyki* szczęścia może dostąpić każdy, a to dzięki nauce i staraniu. Pomocne w tym względzie są dobra materialne oraz długie życie, które pozwala na doskonalenie się w dzielności etycznej i czyni człowieka w jego działaniu niezależnym. Otóż jeśli spełnione są te egzystencjalne warunki, człowiek może w pełni kształtować swoją moralną naturę przez stałe ćwiczenie się w życiu cnotliwym osiągać z czasem dzielność etyczną. Dzielność ta jest wyrazem rozsądku kierującego człowieka do czynów zgodnych z nakazami rozumu. Wobec tego cnoty nie stają się udziałem człowieka ani wbrew naturze ani też poprzez naturę, ale z natury jesteśmy zdolni do ich nabywania a rozwijamy je w sobie dzięki przyzwyczajeniu, czyli wiedzy i sprawności etycznej. Tym samym odkrywają się w naturze ludzkiej dwa porządki stały to jest nasza rozumność i dopiero na nim budujemy porządek moralny. Ten porządek moralny w życiu jednostek nie jest czymś koniecznym i obowiązującym powszechnie, ale jest uzależniony od tego jak człowiek może i potrafi korzystać ze swej rozumnej natury.

Jak wobec tych konkluzji należy odnieść się do poprzednich wypowiedzi Stagiryty i do głoszonego przez niego koniecznego postulatów powszechności celu i dobra najwyższego przysługującego wszystkim działaniom ludzkim zmierzającym do szczęścia.

Autor *Etyki* porządkuje fakty doświadczenia potocznego według realizowanego w nich celu i wyróżnia trzy postawy moralne nastawione na 1) używanie dóbr materialnych 2) zaszczyty obywatelskie 3) i kontemplację mądrości. Tak ujęte polegają wszystkie trzy kryterium ze względu na zasadę szczęścia, która je hierarchizuje w stosunku; środki, cel. Zarówno używanie dóbr jak i wzorowa postawa obywatelska traktowane są jako środki, a więc właściwą miarą z racji swej natury i stanowią zespół k oniecznych warunków dla uprawniania mądrości. Jeżeli zaś jednostki odbierają je sobie za najwyższy cel, to tym samym pozbawiają się możliwości pełnego realizowania działań szczęściotwórczych.

Na podstawie tego opisu możemy ustalić w *Etyce...* dwa porządki moralne w odniesieniu do doświadczenia potocznego. Pierwszy z nich wypływa z bezpośrednio danych informacji życia potocznego. Zaznaczają się w nim trzy różne, reprezentatywne postawy w stosunku do najwyższego dobra. Drugi porządek określa zasada konstytutywna działania szczęściotwórczego opartego na rozsądku i dzielności etycznej. Pierwszy z nich w trakcie kolejnych analiz staje się tłem, materiałem domagającym się apodyktycznych wyjaśnień i dopiero po odślonieniu istotnego znaczenia dane doświadczenia zostały skonkretyzowane do hierarchicznego układu wzajemnego odniesienia ze względu na relację: środki cel. W wyniku tej operacji otrzymujemy nowy opis danych tego doświadczenia uporządkowany według ujawnionych w nim wewnętrznych zasad działań moralnych. Arystoteles posługuje się tym podwójnym obrazem rzeczywistości raz dając opis zewnętrzny aktów moralnych, by następnie wnikać w ich wewnętrzną strukturę odsłonić wzajemne zależności między naturą rozumną człowieka a jego postawą etyczną. Poznanie i chcenie są tymi pierwotnymi elementami, które nadają moralną wartość czynom ludzkim. Poznanie to może być dwojako rodzaju; zmysłowe i intelektualne. Uświadomienie so-

bie znaczenia, jakie pociąga za sobą ten podział wiedzy, jest pomocny dla zrozumienia wzajemnych relacji przedmiot-metoda, dzięki czemu ostateczne twierdzenia etyczne mają charakter twierdzeń empirycznych a zarazem apodyktycznych. A dzieje się tak dlatego, że Arystoteles przyjmuje za podstawę badanej rzeczywistości spostrzeżenia życia codziennego. Stanowią one zbiór faktów domagających się apodyktycznych, a więc przekraczających poziom doświadczenia, wyjaśnień. Dlatego, dzięki czemu są takie jakie są. Ostateczne prawdy o rzeczach, które nam się jawią w sposób tak bogaty i chaotyczny, odczytuje rozum. Konieczność twierdzeń etycznych jest podyktowana stałą i powszechną naturą rozumną człowieka.

Nawiązując do współczesnych dyskusji metaetycznych, wydaje się, że spotkanie z myślą Stagiryty może i powinno owocować w przekonaniu, o tym jak ważne jest ujęcie duchowej egzystencji człowieka dla adekwatnego ujęcia jego działania.

ADAM ADUSZKIEWICZ

RECEPCJA ARYSTOTELIZMU W FILOZOFII ARABSKIEJ

Opisanie recepcji arystotelizmu w filozofii arabskiej jest zadaniem o tyle swoistym, że niepewny i wymagający wyjaśnienia jest zarówno przedmiot tej recepcji, jak i — jeśli można tak powiedzieć — jej podmiot. Po pierwsze bowiem arabska recepcja arystotelizmu nie jest po prostu takim, czy innym przyjęciem doktryny filozoficznej Arystotelesa, albo powtórzeniem pochodzących z niej twierdzeń, ale podjęciem konsekwencji wynikających z pewnego wyobrażenia o tej doktrynie, jakie uczeni arabscy wyrobili sobie w wyniku kontaktów z grecką tradycją intelektualną; po drugie określenie „filozofia arabska” nie oznacza filozofii, która wprost byłaby dziełem Arabów i wymaga to pewnych wyjaśnień.

Podejmując zatem próbę takiego opisu należy pokazać, w jaki sposób w świecie muzułmańskim zjawiała się filozofia, należy też zwrócić uwagę na te zjawiska w historii arabskich kontaktów z hellenizmem, które miały wpływ na uformowanie wyobrażenia o arystotelizmie, wreszcie na te zagadnienia, czy rozważania, które pojawiły się w arabskiej filozofii w związku z funkcjonowaniem w niej arystotelizmu.

Początki refleksji filozoficznej w świecie arabskim sięgają panowania kalifów z dynastii Omajjadów, którzy mieli stolicę w Damaszku, właściwy jednak jej rozwój nastąpił za rządów Abbasydów, którzy w 750 r. obalili Omajjadów i zbudowali Bagdad na swoją siedzibę. Najważniejszym wydarzeniem kulturalnym ich czasów była wielka akcja przekładowa, w wyniku której przyswojono całe właściwie dziedzictwo naukowe Greków, w tym pisma filozoficzne Platona i Arystotelesa, Teofrasta i Aleksandra z Afrodyzji, Porfiriusza i tzw. *Teologię Arystotelesa*, która była właściwie wyciągiem z plotyńskich *Ennead*.

Czasy Abbasydów można uznać za okres, w którym kształtują się główne zasady tego, co znamy jako kulturę muzułmańską. Powstała ona w wielkim państwie, które za czasów Omajjadów rozciągnęło się od doliny Indusu na wschodzie po półwysep Iberyjski na zachodzie. Na tereny te Arabowie przynieśli swoją religię, która mówiąc o jednym