



DANILO FACCA

Arystoteles o celu ludzkiego życia: uwagi do nowej (?) interpretacji *Étyki nikomachejskiej* Leszka Skowrońskiego

*Aristotle on the Purpose of Human Life: Some Remarks
on Skowroński's New (?) Interpretation of Nichomachean Ethics*

ABSTRACT: In this article the author argues against L. Skowroński's interpretation of Aristotle's philosophy (in *Aristotle on the end of human life: towards a new interpretation of Nichomachean Ethics*). While focusing on practical philosophy, at the same time Skowroński's book provides several digressions on Stagirite's psychological, metaphysical, physical, theological and cosmological doctrines and results as an overall presentation of Aristotle's thought. The author challenges both Skowroński's interpretations of single doctrines and his most characteristic opinion on the lack of communication between Aristotle's „paradigm” and contemporary thought.

KEYWORDS: Aristotle • Aristotelianism • virtue • soul • ethics • morality

Rozprawa Leszka Skowrońskiego, *Arystoteles o celu ludzkiego życia: ku nowej interpretacji „Étyki nikomachejskiej”*¹ jest pracą o złożonej strukturze. Jej trzon stanowią rozważania nad *Étyką nikomachejską*, ale szeroko omówione zostały również zagadnienia z zakresu tzw. psychologii oraz metafizyki (zob. p.w. III część), a poza tym przywoływane są różne aspekty „fizyki” czy „kosmologii” Arystotelesa. Ma ona zatem większe ambicje niż samo przedstawienie poglądów Stagiryty na temat filozofii praktycznej. Autor poświęca również sporo miejsca refleksji metodologicznej (zob. liczące ponad 70 stron wprowadzenie) a także innym zagadnieniom, pośród których szczególnie wyeksponowane zostały, jak się zdaje, kwestie translatorskie i polemika z obiegowymi interpretacjami myśli Arystotelesa (wątki te pojawiają się głównie w pierwszej części rozprawy).

¹ L. Skowroński, *Arystoteles o celu ludzkiego życia: ku nowej interpretacji „Étyki nikomachejskiej”*, Nowa Wieś k. Torunia 2014, ss. 288, w tym 24 strony bibliografii.

Ta złożoność pozwala stwierdzić, że praca Leszka Skowrońskiego porusza większość aspektów, o których dyskutuje dzisiejsza „arystotelesologia”, a zarazem ma być kompleksową interpretacją myśli greckiego filozofa. Sądzę, że należy docenić wysiłek Autora, który nie tylko podjął się tak ambitnego i trudnego zadania, ale i postawił – być może ważniejsze i trudniejsze – pytanie o sens zajmowania się dzisiaj Arystotelesem, jego etyką i filozofią antyczną w ogóle. Za szczególnie cenne uważam to, że dzięki Autorowi zapoznaliśmy się z najnowszymi brytyjskimi badaniami nad arystotelesowską filozofią praktyczną, które w moim przekonaniu świadczą o nieustającej żywotności myśli Arystotelesa (wystarczy wspomnieć dwa nazwiska znanych anglojęzycznych myślicieli, dla których Arystoteles jest postacią fundamentalną: Bernard Williams i Martha Nussbaum).

Nieco antycypując konkluzję, już w tym miejscu pragnę zaznaczyć, że moja ocena pracy naukowej Leszka Skowrońskiego, a szczególnie omawianej rozprawy, stanowiącej jej udaną syntezę, jest jak najbardziej pozytywna. Rozmaitość i znaczenie przedstawionych zagadnień, kompetencja Autora, klarowność jego wywodów, nie budzą, moim zdaniem, wątpliwości: chciałoby się czytać więcej prac, które tak jasno omawiają podjętą tematykę i tak uczciwie prezentują stanowisko badacza. Zaznaczam jednak od razu, że, ponieważ Autor w charakterystycznym dla siebie stylu, często nie stroniąc od śmiałej i otwartej polemiki naukowej, prezentuje swoje poglądy w dość asertywny i nieco prowokacyjny sposób, ze swojej strony – równie otwarcie i być może nieco ostro – pozwolę sobie wyjaśnić, dlaczego obraz Arystotelesa wyłaniający się z pracy Skowrońskiego jest, według mnie, w gruncie rzeczy zniekształcony. Najbardziej przekonująca jest, jak sądzę, ta część rozprawy, w której Autor pokazuje jak eudajmologiczna teoria Arystotelesa ulegała w epoce nowożytnej procesowi „moralizacji”, bardziej zgodnie z kategoriami post-kantowskiej etyki niż z jej pierwotnym sensem (całkiem podobnie wypaczano w ostatnich stuleciach oryginalny kształt innych „dyscyplin” z kanonu arystotelesowskiej encyklopedii – fizyki i metafizyki), a przekłady podstawowej terminologii arystotelesowskich *etyk* na języki nowożytne (w tym polski) pokazują dobitnie, jak daleko i głęboko owa „moralizacja” etyki sięgnęła. W tej sytuacji, podkreślanie przez Autora odmienności antycznych pojęć, m.in. *eudaimonia*, *arete*, *cnota*, wobec paralelnych pojęć nowożytnych, wydaje mi się trafne i pozytywne, jako że rodzi ona daleko idące konsekwencje dla zrozumienia arystotelesowskiej sieci kategorialnej i jej filozoficzno-światopoglądowego kontekstu, a także dla wykonania podstawowego zadania, jakim byłby ewentualny nowy polski przekład *Etyki nikomachejskiej*, w miejsce przestarzałego, choć niewątpliwie zasłużonego przekładu Danieli Gromskiej.

Swoje uwagi krytyczne chciałbym zacząć od tego właśnie, bardzo ogólnego zagadnienia. Otóż, w gruncie rzeczy Skowroński uważa, że przekład dzieł etycznych Arystotelesa (i, ogólnie rzecz biorąc, literatury antycznej) nie jest możliwy, a w każdym razie jest niewskazany, ponieważ każda wersja stanowi nieuchronne wypaczenie oryginalnego sensu greckich słów. Skoro takie terminy jak „szczęście”, „cnota”, „dobro” mają nieuchronnie zupełnie inne konotacje od ich rzekomych greckich odpowiedników, przekład jako środek pośredniczenia między różnymi systemami językowymi jest przedsięwzięciem skazanym na niepowodzenie, zostaje więc tylko transliteracja (czego zresztą sam Autor daje dobitny przykład w samym tytule rozprawy). Konkluzja ta – o ile jest ona naprawdę konkluzją Autora, który koniec końców wyraża się w tej kwestii dość ambiwaletnie – wydaje mi się przesadnie pesymistyczna i oderwana zarówno od praktyki, jak i od teorii translatorskiej. U podstaw tego pesymizmu legły, moim zdaniem, zasadniczo dwie przyczyny:

a) przesadne skupienie uwagi na kwestiach terminologicznych i leksykalnych, przy całkowitym ignorowaniu jednostek semantycznych wyższego rzędu, takich jak zdanie, akapit, rozdział itd. Dla przykładu: w językach nowożytnych próżno szukać słowa, którego zakres semantyczny odpowiadałoby *in toto* greckim terminom *psuche* (tak transliteruje się najczęściej to greckie słowo w języku angielskim, po polsku przeważnie przez „y”), *eudaimonia* lub *arete* i naiwnością byłoby twierdzić inaczej. Wiadomo, że np. tradycyjny przekład *eudaimonia* jako „szczęście” może być mylący. Jeśli jednak wybierze się taką wersję greckiego słowa, szerszy kontekst wypowiedzi antycznego filozofa (powtarzam: zdanie, rozdział, całe dzieło lub dzieła o podobnym temacie, itd.) pozwoli czytelnikowi zorientować się – przynajmniej z grubsza, wstępnie – w podobieństwach i różnicach między kategorią nowożytną i grecką. Przekład uruchamia wtedy proces zbliżania się „horyzontów” hermeneutycznych, co jest podstawą do zrozumienia odległego tekstu, podczas gdy sama transliteracja oznacza *de facto* deklarację bezradności, złożenie broni.

b) radykalizm w zastosowaniu pewnych kategorii epistemologicznych, przede wszystkim kuhnowskiego pojęcia „paradygmatu”. Chciałbym to wyrazić w następującej formule: Skowroński rozumie Kuhna w duchu Rortyego! Chodzi nie tylko o to, że paradygmat myśli arystotelesowskiej i w ogóle greckiej, różni się od naszego ponowożytnego, ile o to, że owe paradygmaty są do siebie całkowicie nieprzystawalne. Stąd, jak mi się wydaje, twierdzenia Autora, że teorie (etyczne, psychologiczne, kosmologiczne, itp.) Arystotelesa są dla nas „absurdalne”, czy wręcz „fantazyjne”. Przydałaby się tutaj większa ostrożność i być może trochę lepsza znajomość tradycji historycznej filozofii zachodniej, w tym nowożytnej i współczesnej. W tej tradycji bowiem

Arystoteles zawsze był punktem odniesienia, o czym świadczą niezliczone dzieła, które komentują, ilustrują, krytykują, dyskutują jego poglądy (można by tutaj wskazać wielu autorów związanych z najrozmaitszymi nurtami filozoficznymi i wywodzących się z różnych krajów, także z Wielkiej Brytanii).

Autor wyraża wprost obawę, że, jeśli my, ludzie XXI wieku, zaakceptujemy konfrontację z myślą Arystotelesa, będziemy zmuszeni uznać, że w filozofii istnieją „wieczne problemy”. Być może ma rację, przestrzegając przed naiwnym absolutyzowaniem idei filozoficznych, w tym zakresie nie ma bowiem nic wiecznego. Niemniej tradycja myśli zachodniej, zainaugurowana przez Greków i nadal, o ile się nie mylę, kultywowana, nie jest abstrakcją, lecz faktem empirycznym, z którym Autor nie próbuje się zmierzyć (co prawda w pewnym momencie w rozprawie pojawia się dygresja na temat średniowiecznego zwolennika tzw. awerroizmu łacińskiego, Boecjusza z Dacji, który – zdaniem Autora – właściwie interpretował pierwotną myśl Arystotelesa; niestety nie ma tu miejsca, by pokazać, że zaproponowana rekonstrukcja stanowiska Boecjusza jest nie tylko oderwana od historycznego kontekstu, ale i wypaczona).

I tu dochodzę do kolejnego – moim zdaniem – centralnego aspektu ogólnej strategii Skowrońskiego: by pokazać całkowitą odmienną filozofii Arystotelesa wobec naszego światopoglądu, Autor systematycznie podkreśla zależność Stagiryty od Platona. W zasadzie w żadnym obszarze filozofii Arystoteles nie przekracza granic platońskiego horyzontu, do końca pozostaje wierny nauczaniu swego dawnego mentora. Koronnym punktem tej interpretacji jest właśnie rekonstrukcja arystotelesowskiej teorii ludzkiego dobra (znów: *eudaimonia*), według której w *Etyce nikomachejskiej* w gruncie rzeczy nie znajdziemy nic innego prócz rozwinięcia podstawowej myśli platońskiej o tym, że sensem życia człowieka jest „podobieństwo do Boga, o ile to możliwe”, wedle słynnej formuły z *Teajteta*.

W tej kwestii mam dwie uwagi, jedną ogólną, a drugą szczegółową. Zacznę od pierwszej: myślę, że Skowroński wpada tu w pułapkę, którą sam na siebie zastawił. Tą pułapką jest ostra alternatywa: Arystoteles był platonikiem vs. Arystoteles nie był platonikiem (lub był anti-platonikiem). Odrzuciwszy drugą możliwość, Skowroński – jak zwykle radykalny – *sic et simpliciter* przyjmuje pierwszą. Podejrzewam, że wynika to w tym przypadku z niewystarczającego przemyślenia stanowiska słynnego badacza Arystotelesa, do którego Autor często się odwołuje. Mam na myśli Wernera Jaegera i jego pracę o Arystotelesie z 1923 r.² Otóż, szczególna wartość rozprawy tego wybitnego niemieckiego historyka filozofii nie polega na ukazaniu ideowej

² W. Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923.

ewolucji Stagiryty (wiadomo jakiej: od początkowego, młodzieńczego platonizmu do odrzucenia platonizmu, w kierunku coraz bardziej radykalnego „empiryzmu”). Rekonstrukcja ta była zresztą wielokrotnie kwestionowana i dziś prawie nikt nie uważa jej już za trafną. W istocie podstawowy sens i wartość badań Jaegera polega na dokładnym zbadaniu przyczyn, które skłoniły Arystotelesa do oddalenia się od mistrza w wielu podstawowych kwestiach i ostatecznie wypracowania zupełnie odmiennej koncepcji filozoficznej (i, dodajmy, założenia innej szkoły, zajmującej się nie tylko matematyką lub spekulacjami numerologicznymi), choć nadal sytuującej się w obrębie problematyki postawionej przez Platona. Arystoteles konfrontuje się nieustannie z Platonem i z innymi członkami Akademii, ale zawsze różni się od nich, proponując własną oryginalną teorię zasad, kosmologię, psychologię i – wbrew stanowisku Autora – odrębną etykę, czy raczej „filozofię praktyczną” (warto zaznaczyć, że Platon nie zna tego arystotelesowskiego pojęcia). Śledzenie złożoności tej nieprzerwanej dyskusji, czasami zawilości, czasami niejednoznaczności intelektualnego stosunku Arystotelesa do oponentów, przede wszystkim do Platona, stanowi szczególną wartość pracy Jaegera i sprawia, że jest ona nadal aktualna i inspirująca. Ale chodzi właśnie o to, by zrekonstruować, w jaki sposób charakterystyczne teorie Arystotelesa nabierały kształtu w wyniku tej dyskusji, a nie sprowadzać całą kwestię do odpowiedzi na pytanie, czy Arystoteles był platonikiem czy też nim nie był. Radykalne stanowisko Skowrońskiego, który ignoruje fundamentalny wkład Jaegera w badania nad Arystotelesem, z historycznego punktu widzenia jest słabo uzasadnione, hermeneutycznie mało płodne i – *last but not least* – odizolowane na tle dzisiejszych badań nad myślą Stagiryty.

Druga sprawa: etyka oparta na formule *homoiosis theoi kata ton dynaton*. Uważam, że Autor na siłę interpretuje tezy z *Étyki nikomachejskiej* X, 6–7, tak, by wykazać ich zgodność z formułą platońskiego *Teajteta*, a wręcz wtórność wobec niej. Pytam zatem: czy te passusy z *Étyki* (i czy tylko one), zresztą, jak sądzę, trafnie wyjaśnione przez Autora, reprezentują ogólny sens doktryny etycznej Arystotelesa? Bo takie – radykalne, jak zwykle – jest stanowisko Skowrońskiego. Nietrudno stwierdzić, dlaczego Autor wysuwa je na pierwszy plan. Prezentują bowiem tak mu bliską tezę teologizującą: celem życia człowieka jest zgodność z *to theion*, tkwiącym w nas boskim pierwiastkiem. Szkoda tylko, że odbywa się to kosztem skrajnego uproszczenia niezwykle złożonej teorii Arystotelesa. Nie przypadkiem Autor ignoruje księgi od II do V i od VII do IX (razem siedem ksiąg na dziesięć), w których Arystoteles omawia różne *aretai* i sposoby życia ludzkiego, związane z życiem społecznym, a nie z *bios theoretikos*, interpretowanym zresztą jako czysta spekulacja (czyli w ujęciu platońskim lub raczej neoplatońskim).

Czy nie jest to poważne wypaczenie? Jak można, np. pominąć niezwykle głębokie rozważania Arystotelesa na temat *philia* (to kolejny przypadek, gdy za pomocą jednego słowa trudno oddać bogactwo arystotelesowskiej kategorii, ale czy mamy inny wybór niż tradycyjna „przyjaźń”?), obejmujące dwie pełne księgi (jedna piąta dzieła)? Czy, aby być *eudaimonios*, nie trzeba przyjaciół czy związków z innymi ludźmi?

Wracając do pierwszego punktu: bardziej sensowne byłoby pokazanie złożonej struktury arystotelesowskiego *agathon* właściwego dla człowieka i składającego się z różnych dóbr, duchowych i materialnych, indywidualnych i społecznych, które jednak – tu można się z autorem zgodzić – pozostają w pewnym hierarchicznym porządku. A właśnie na tym, między innymi, polega wkład Arystotelesa w wewnątrzakademicką debatę, a przede wszystkim odmiennosc jego koncepcji od jednoznaczego, jednowymiarowego, czysto teoretycznego paradygmatu platońskiego. A *nota bene* do takiego wyartykułowania arystotelesowskiego pojęcia szczęśliwego życia sam Autor dochodzi w ostatniej części (zob. „Uwagi końcowe”) pracy: jeśli takie bardzo rozsądne i zrównoważone są konkluzje Autora na ten temat, jaki sens ma wcześniejsze systematyczne sprowadzanie Arystotelesa do Platona? Czy Autor jest tu całkowicie konsekwentny?

Nie sposób na kilku stronnicach omówić szczegółowo wszystkie tezy i zabiegi hermeneutyczne przedstawione czytelnikowi tej rozprawy. Ograniczę się zatem do dwóch, moim zdaniem, szczególnie interesujących punktów. Pierwszy dotyczy pierwszego zdania *Ętyki nikomachejskiej*, drugi – kwestii duszy jako formy.

1. Istotnym elementem wywodów Autora jest pokazanie, że już w pierwszym zdaniu dzieła Arystoteles ma na myśl konkluzję z dziesiątej księgi, czyli z końca dzieła, tj. że życie człowieka ma jeden cel i jest nim *theoria*, „kontemplacja”, jako że wtedy bierzemy udział w życiu boskim (zgodnie z powtarzaną przez Skowrońskiego zasadą, że życie człowieka ma polegać na „imitacji” życia Boga). Temu wątkowi Autor poświęca długie rozważania (s. 178–188), omawiając dość szczegółowo opinie wielu brytyjskich komentatorów tego passusu. Biorąc pod uwagę opinię wielu innych komentatorów, nie tylko brytyjskich, lecz także antycznych, średniowiecznych, renesansowych i współczesnych, hipoteza Autora wcale nie jest oczywista. Uważam poza tym, że w gruncie rzeczy ustalenie, czy już w pierwszym zdaniu Stagiryta ma na myśl tezę stanowiącą konkluzję dzieła, jest bez znaczenia, skoro aluzje do niej, jak przyznaje sam Skowroński, pojawiają się zaraz potem, na początku drugiego rozdziału. Ciekawe jest jednak, w jaki sposób Autor – podpierając się opiniami brytyjskich badaczy – traktuje początek tekstu *Ętyki nikomachejskiej*. Według niego, Arystoteles przedstawia tam pewien

wywód, coś w rodzaju sylogizmu, który od ogólnej definicji przedstawionej w pierwszej części pierwszego zdania prowadzi do szczegółowej konkluzji zawartej w drugiej części tego samego zdania. Okazuje się jednak – podkreśla Skowroński – że wywód Arystotelesa, potraktowany jako sylogizm lub inferencja, jest mało przekonujący, błędny, niejasny. Arystoteles jawi się zatem słabym logikiem – nie potrafi przeprowadzić prostego rozumowania. Muszę w tym miejscu przyznać, że zawsze interesowała mnie ta charakterystyczna dla anglosaskich badaczy ambicja, by dotrzeć do głębokiej struktury logicznej wywodu Arystotelesa, czasem nawet za pomocą sformalizowanego symbolizmu. Przywodzi mi to ma myśl typowe dla niektórych scholastycznych i renesansowych komentatorów przekonanie, że tekst Arystotelesa jest w gruncie rzeczy jednym długim łańcuchem sylogizmów, w formie zazwyczaj „entymematycznej”, czyli niekompletnej, a zadaniem komentatora jest ułożyć je *in extenso*. Podobne nieporozumienie, jak sądzę, leży u podstaw tych rozważań. Autor bowiem nie podważa wstępnego założenia, że mamy tu do czynienia z inferencją logiczną. W rzeczywistości jest inaczej: jeśli podejść do początkowych zdań *Étyki nikomachejskiej* bez tego „logistycznego” uprzedzenia, widać jasno, że Arystoteles nie zamierza tu przedstawić żadnej inferencji. W charakterystyczny dla siebie sposób Stagiryta wychodzi od pewnej, zasadniczo ogólnie przyjętej (*communis opinio*), tezy i – w drugiej części zdania – tezy zawodowego filozofa (którego nie wymienia, ale wiadomo, że chodzi o Eudoksos, o czym Autor nie wspomina). Otóż okazuje się, że te dwie tezy są ze sobą zgodne. Mimo że poszczególne części zdania są związane łącznikiem „*dioti*”, nie ma tu mowy o żadnej dedukcji. Argument Arystotelesa nie ma charakteru implikacji logicznej, lecz dialektyczny, a nawet retoryczny. Przede wszystkim jednak służy pokazaniu, że dalsze wywody opierają się na tezach, co do których w zasadzie panuje zgoda zarówno we wspólnym mniemaniu, jak i wśród filozofów. Jest to zresztą strategia najbardziej dla Arystotelesa typowa, nie tylko systematycznie stosowana w działach filozoficznych, ale także opracowana teoretycznie (zob. *Topica*).

2. Drugi punkt (rozważania nt. „duszy”, *psyche*). W tym zakresie Skowroński funduje czytelnikowi kilka zaskakujących tez, np., że „Arystoteles unika problemu dualizmu *psuche* i ciała” (s. 196). W odpowiedzi na to można powiedzieć, że Arystoteles nie tylko nie unika problemu – nie mógł tego zrobić, bo orfickie i platońskie teorie zakładały właśnie „dualizm” (nie lubię tego terminu, bo jest ewidentnym anachronizmem, lepiej pasującym do koncepcji Kartezjusza czy Eccles’a) duszy i ciała – lecz po prostu osiąga jego rozwiązanie w momencie, gdy stwierdza, że *psyche* jest *entelechią* ciała organicznego, nieodłącznym od niego składnikiem formalnym. Autor zresztą dobrze o tym wie, ale, o dziwo, w tym kontekście nie wspomina.

Dalej czytamy długie refleksje o tym, że arystotelesowskie pojęcie *psuche* różni się od judeochrześcijańskiego i kartezjańskiego, że arystotelesowska dusza ma raczej charakter funkcjonalny, a nie substancjalny, bo oznacza praktycznie tyle samo, co „życie”, a życie jest zawsze życiem czegoś, np. organizmu. Z tymi uwagami można się zgodzić, choć nie odbiegają one specjalnie od podręcznikowej wiedzy na ten temat (co do pojęć „funkcja-funkcjonalne” można się ewentualnie spierać, o ile odnoszą się one do interpretacji zaproponowanej przez H. Putnama we wczesnej fazie jego rozważań nad filozofią Arystotelesa, jako że sam Putnam odrzucił później własny „funkcjonalizm” na rzecz „hylemorfizmu”). Autor zaskakuje natomiast, i to bardzo, kiedy na s. 205 i nn. z całym przekonaniem stwierdza, że *psuche* nie jest wcale czymś indywidualnym, lecz uniwersalnym, gatunkowym. Przyznaję, że nie jest dla mnie jasny sens tego wywodu w ogólnej ekonomii tej dysertacji (przypominam: pokazanie teologizującej natury etyki arystotelesowskiej), niemniej ta interpretacja myśli Arystotelesa w kluczowym dla niej punkcie musi dziwić. Po pierwsze, opiera się na błędnym rozumieniu pewnego passusu z *Metafizyki Zeta* (VII), w którym Arystoteles stwierdza, że *eidos* ludzki jest „niepodzielny” (*atomos*). Otóż, nie chodzi o to, że jedna i ta sama, niepodzielna „dusza” znajduje się u Sokratesa i u Kalliasa (taka jest lektura Skowrońskiego, ale tekst Arystotelesa o tym nie mówi), lecz o to, że rodzic, w procesie rodzenia, przekazuje potomkom swoje cechy organiczne, które należą do tego samego ludzkiego *eidos* (z człowieka rodzi się zazwyczaj [*epi to polu*] człowiek, jak z konia zazwyczaj rodzi się koń). Dalsza część rozważań Skowrońskiego pozwala zrozumieć, co jest źródłem tego nieporozumienia: doszło po prostu do pomieszania pojęcia *eidos* jako formy ciała (a jako taki *eidos* może być tylko jednostkowy) i *eidos* jako przedmiotu (lepiej: terminu) poznania intelektualnego, który – zgodnie z doktryną Arystotelesa – jest *kath'holou*, tj. uniwersalny, odnosi się do gatunku lub rodzaju. To, że Arystoteles posługuje się tym samym terminem w obu przypadkach, nie oznacza, że nie należy stosować odpowiednich rozróżnień i można mieszać porządek poznawczo-logiczny z ontologiczno-biologicznym. Poza tym, czy to, że Sokrates i Kallias posiadają ten sam *eidos*, a zatem tę samą duszę (różnić mogą się bowiem tylko materią), oznacza, że żyją tym samym życiem, skoro, jak Autor uznał, *psuche* to życie? Czy może chodzi o przypisanie Arystotelesowi teorii uniwersalnej duszy (*anima mundi*), która konkretyzuje się w jednostkach za sprawą materii? Znam takie interpretacje. Są typowe dla średniowiecznych komentatorów arabskich i dla renesansowych neoplatoników, ale gdzie Arystoteles stwierdza coś takiego?

By nie wspomnieć o tym, że cała ta dyskusja o *principium individuationis* w sensie historycznym należy do innej epoki (scholastyki oraz recep-


cji myśli arabskiej, itd.) i łatwo tutaj o dalsze anachronizmy. Odsyłam Autora do prac jednego z najwybitniejszych badaczy antycznego arystotelizmu, niedawno zmarłego Roberta Sharplesa, który pokazał, że dla Arystotelesa dusza jest czynnikiem w istocie indywidualnym, z tym że jest ona wspólna dla danego gatunku zwierząt. Sens tej dystynkcji jest jasny, jeśli pomyśli się o kodzie genetycznym, które to porównanie sam Autor wprowadza i zdaje się akceptować. Kod genetyczny identyfikuje pojedynczego człowieka (i każdego osobnika danego gatunku), o czym świadczy wykorzystanie badań DNA jako koronnego dowodu w sądach, np. przy ustalaniu tożsamości rodzica lub sprawcy czynu. Zarazem jednak ma on charakter gatunkowy (DNA człowieka różni się, choć w nieznacznym stopniu, od DNA królika lub małpy).

Ostatni punkt, na który chciałbym zwrócić uwagę, dotyczy kwestii chyba najbardziej zasadniczej. Gdybym miał określać pojęcie, które leży u podstaw tej pracy (powtarzam – bogatej i intelektualnie stymulującej) powiedziałbym, że jest to tendencja do teologizowania Arystotelesa (oczywiście poprzez jego, *excusez le mot*, splatonizowanie). Jest to jednak, moim zdaniem, zabieg oparty na błędnym rozumieniu natury tzw. teologii Stagiryty, czyli w gruncie rzeczy istoty arystotelesowskich tez o pierwszym poruszycielu z *Metafizyki* ks. *Lambda*, rozdz. 5–6 (rozważania Autora o teologii w *De mundo* uważam za mało istotne, choćby dlatego, że znikomy procent badaczy przypisuje to dzieło Arystotelesowi). Skowroński, opierając się na wywodach niemieckiego jezuita Bordta, dowodzi, że Bóg Arystotelesa nie jest pierwszym poruszycielem, ponieważ „bycie poruszycielem” nie jest predykatem należącym do jego istoty (jest nim natomiast bycie czystym aktem myślenia). Myślę, że po raz kolejny mamy tutaj anachroniczną dyskusję o boskich atrybutach (charakterystyczną raczej dla średniowiecznej i nowożytnej scholastyki), pomijającą całkowicie kontekst arystotelesowskich wypowiedzi, czyli akademicką dyskusję *de principiis*, o zasadach. Szkoda przede wszystkim, że ani Bordt, ani za nim Skowroński, nie podważają podstawowej tezy – również scholastycznej, ale wcześniej także neoplatonickiej i arabskiej – o teologicznej naturze arystotelesowskich wywodów z księgi *Lambda*. Jak pokazali wybitni (choć nie brytyjscy) badacze Arystotelesa – Enrico Berti i Richard Bodaesus, księga *Lambda* nie jest wcale traktatem teologicznym, w żadnym znaczeniu tego przymiotnika. Arystoteles nie szuka tam wcale istoty Boga, lecz co najwyżej pokazuje, że najwyższa *arche kinetike* – przyczyna ruchu, czyli życia, uniwersum, musi być czystym aktem, a tym samym wykazywać cechy boskie. Jest to jednak od początku do końca nie teologia, lecz inna *pragmateia* – teoria pierwszych zasad, czyli – dla piszącego te rozważania młodego Arystotelesa – „filozofia teoretyczna”.

W każdym razie cel tych rozważań na temat tzw. „teologii” Arystotelesa jest jasny. Chodzi o wykazanie, że ową teologię, tak nieadekwatną do naszych potrzeb intelektualnych, a być może też religijnych, należy odłożyć do lamusa historii idei, na cmentarz minionych wieków, w których panował inny paradygmat.

Jeśli istotnie taka jest ogólna strategia Skowrońskiego (abstrahując od tego, czy chodzi o teologię, czy o inne zagadnienia filozoficzne), muszę stanowczo powtórzyć, że przesadnie i mało przekonująco upraszcza zagadnienie stosunku człowieka XXI w. do antycznego filozofa. Biorąc pod uwagę wszystkie historyczne i kulturowe różnice, których nie sposób lekceważyć, trudno uznać Arystotelesa, czy innego wielkiego dawnego myśliciela – pod warunkiem, że będzie się go prawidłowo czytało i interpretowało – jedynie za martwego dinozaura. Nie ma tutaj miejsca na zadowalające omówienie tego tak istotnego dla każdej humanistyki zagadnienia. Mogę jedynie zasugerować Autorowi, by wziął pod uwagę, że etyka Arystotelesa – dziedzina, którą zna najlepiej – w naszej zachodniej tradycji zawsze stanowiła i stanowi punkt odniesienia refleksji filozoficznej na temat ludzkiego działania. Świadczy o tym fakt, że nawet w XX wieku inspirowała wielu ważnych myślicieli związanych z różnymi nurtami, by wspomnieć tylko Jacquesa Maritain, Martina Heideggera, Elizabeth Anscombe i Marthę Nussbaum.

Czas jednak na konkluzje. Skupiłem się na krytycznych, moim zdaniem, punktach rozprawy Leszka Skowrońskiego, na тезach, które domagały się polemiki. Jak zaznaczyłem na początku, czuje się do tego upoważniony, a nawet zachęcony, ponieważ Autor przyjmuje wobec czytelnika postawę nieco prowokacyjną. Podjąłem więc wyzwanie i starałem się odeprzeć jego argumenty, co moim rozważaniom nadało być może bardziej charakter naukowej dyskusji niż standardowej recenzji pracy doktorskiej. Myślę jednak, że – znając Autora – doceni takie postawienie sprawy i będzie się nim cieszył bardziej niż tylko pochlebnymi słowami, na które ze wszech miar zasługuje. Czas zatem i na nie: uważam, że rozprawa Leszka Skowrońskiego jest pracą bogatą i kompetentną, w udany sposób ilustruje splot problemów filozoficznych i hermeneutycznych związanych z etyką arystotelesowską, wprowadza w Polsce problematykę w zasadzie nieznaną, dobitnie pokazując jak ważne są dla dzisiejszej formacji intelektualnej badania nad Arystotelesem i tradycją, która wyłoniła się z jego myśli. Najistotniejsze wydaje mi się jednak to, że praca Leszka Skowrońskiego dobitnie pokazuje, iż konieczny jest nowy przekład *Etyki* (i w ogóle innych dzieł praktycznych). Jest to jedno z tych dzieł, wokół których kształtowała się *forma mentis* Zachodu, w tym również polskich elit intelektualnych (sam zajmowałem się polską recepcją etyki Arystotelesa w Renesansie), toteż należy je traktować nie

jako dokument antykwaryczny, lecz tekst, z którym powinien się zapoznać każdy wykształcony człowiek. Gdyby praca Skowrońskiego przyczyniła się w jakiejś mierze do powstania owego nowego przekładu, już to samo byłoby dowodem wartości jego badań nad *etyką nikomachejską*. 

DANILO FACCA – profesor nadzwyczajny w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, specjalista w zakresie filozofii renesansu i wczesnej epoki nowożytnej. Interesuje się recepcją myśli Arystotelesa w tradycji i kulturze europejskiej. W 2004 opublikował monografię pt. *Bartłomiej Keckermann i filozofia*.

DANILO FACCA – Professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. A specialist in Renaissance and early modern philosophy, with special regard to history of the reception of Aristotelian thought. Among his publications: *Bartłomiej Keckermann i filozofia*, Warszawa 2004.

