



LESZEK SKOWROŃSKI

Arystoteles o celu ludzkiego życia: uzasadnienie mojej interpretacji

Aristotle on the Purpose of Human Life: a Justification of My Position

ABSTRACT: Professor Facca's article is a review of my doctoral thesis which was subsequently published in 2014 as a book titled *Aristotle on the Purpose of Human Life*. The book's aim was to question the stereotypical image of Aristotle as "the master of common sense" (this image having been created to express Aristotle's apparent radical opposition to Plato) and to question the reading of the *Nicomachean Ethics* as a moral treatise (as I argue that Aristotle's ethics and contemporary moral theory do not have much in common, so reading the *Nicomachean Ethics* through morality's lenses actually prohibits an understanding of Aristotle's thought). In my response to Prof. Facca's comments I begin by explaining my reasons for avoiding translations of Aristotle's key terminology but leaving these words in Greek script or in transliteration. The incommensurability of Aristotle's and our worldviews is the main obstacle to understanding his work. I argue however that this incommensurability does not preclude accessing Aristotle's world providing that the right methodology of studying his work is used. I emphasise how fundamental to this "master of common sense" is platonic man's aim of becoming like God. I link this ignored aspect of Aristotle's man with his concept of the human soul. I argue for the controversial interpretation of only *one soul* (specific to humankind) actualising itself to a different degree in different human bodies. Aristotle's highest human good can be achieved only by very few human beings. Nevertheless, through them humankind fulfils its function in Aristotle's world.

KEY WORDS: Aristotle • *Nicomachean Ethics* • eudaimonia • soul • becoming like God

Dziękuję prof. Danilowi Facca za pozytywną ocenę mojej książki oraz za wyzwanie, jakie przede mną postawił, formułując swoje uwagi. W odpowiedzi pomnę punkty recenzji, w których ocenia mnie wyraźnie pozytywnie albo wydaje się przychyłać do moich opinii, i skoncentruję się wyłącznie na jego mniej lub bardziej ostro sformułowanych zarzutach.

Zasadniczym impulsem do napisania pracy pt. *Arystoteles o celu ludzkiego życia. Ku nowej interpretacji „Etyki nikomachejskiej”* było zauważenie zaskakującego błędu w polskim tłumaczeniu *Etyki nikomachejskiej*, gdzie konkluzja przekładu jest zaprzeczeniem konkluzji Arystotelesowskiego

oryginału. W dodatku błąd ten nie jest przypadkowy, lecz wynika z przyjętej przez tłumaczkę interpretacji, mocno wpływającej również na resztę jej przekładu. U źródeł mojej pracy leży próba odpowiedzi na pytania: dlaczego tłumaczka przyjęła taką interpretację, dlaczego nieświadomie uznała ją za oczywistą, a również dlaczego tak poważny błąd tłumaczki (jaki jeszcze błąd mógłby być poważniejszy?) pozostał niezauważony przez polskich czytelników albo nie wydawał im się bulwersujący na tyle, żeby to tłumaczenie poprawić? Te pytania spowodowały, że pierwsza część książki (*Wprowadzenie metodologiczne*) jest tak rozbudowana. Zastanawiam się w niej, jakie różnice zachodzą między filozofią a historią filozofii, jaka jest rola historyka filozofii i do czego historia filozofii może służyć, jak unikać anachronizmów (czyli jak rekonstruować poglądy starożytnego filozofa w jego kontekście historycznym), jak przytłaczający jest ciężar interpretatorskiej tradycji i jak istotna jest świadomość, że wiele interpretacji (być może większość) ma cele inne niż odkrywanie intencji autora. Rozważam też zasadność zaliczania *Etyk* Arystotelesa do traktatów moralnych, porównując je z etyką nowożytną i przedstawiając poglądy na relację między eudajmonizmem starożytnych a etyką nowożytną. W części metodologicznej poświęcam też cały rozdział kłopotom z grecką terminologią – dlaczego główne terminy greckie są nieprzetłumaczalne i do jak fundamentalnych zmian sensu dochodzi w dziejach tradycyjnej terminologii filozoficznej.

Ponieważ książka jest próbą zakwestionowania stereotypowego wizerunku Arystotelesa jako „mistrza zdrowego rozsądku” (określenie Władysława Tatarkiewicza) oraz interpretowania jego *Etyk* z punktu widzenia współczesnego pojmowania moralności, ma ona charakter zdecydowanie polemiczny w stosunku do tradycyjnego i podręcznikowego obrazu Stagiryty. Starałem się jak najwyraziściej przedstawić różnice między światem, w którym żył, myślał i pisał Arystoteles, a światem, w którym my żyjemy, myślimy i ustalamy, jaką coś ma wartość. Postanowiłem potraktować poważnie stale przewijający się w dziełach Filozofa wątek boskiego elementu natury człowieka, elementu, któremu autor przyznaje naczelną i dominującą w niej rolę – wątek bagatelizowany i często zwalczany w literaturze komentatorskiej XX wieku. Zrozumienie tego lekceważonego lub ignorowanego Arystotelesowskiego lejtmotywu jest łatwiejsze, jeśli zakwestionuje się przeświadczenie komentatorów o antyplatonizmie „dojrzałego” Arystotelesa i zaakceptuje fakt, że lepiej można zrozumieć światopogląd autora dziesiątej

¹ Do tych pytań odnoszę się szerzej w artykule: L. Skowroński, *Dlaczego konieczne jest nowe polskie tłumaczenie Etyki nikomachejskiej Arystotelesa?*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 56 (2011), s. 53–68.

księgi *Etiki nikomachejskiej*, podkreślając raczej niż minimalizując stopień internalizacji platońskiego zaplecza intelektualnego przez filozofa, który żył, studiował i tworzył w Akademii przez dwadzieścia młodzieńczych, kształtujących go lat. Prof. Facca ma więc rację, że książka zawiera tezy kontrowersyjne, ponieważ świadomie od kontrowersji nie chciałem uciekać, kierując się sokratejskim wezwaniem, żeby bez względu na potoczne opinie podążać tam, dokąd rozumowanie nas prowadzi².

Przechodzę teraz do uwag krytycznych recenzenta.

Kwestia terminów greckich: przekładać czy transliterować?

Prof. Facca pisze:

Skowroński uważa, że przekład dzieł etycznych Arystotelesa (i przekład dzieł antycznych w ogóle) nie jest możliwy, a w każdym razie jest niewskazany, ponieważ każda wersja stanowi nieuchronne wypaczenie oryginalnego sensu greckich słów [...] Konkluzja ta – o ile jest ona naprawdę konkluzją Autora, który koniec końców wyraża się w tej kwestii w sposób dość ambiwalentny – wydaje mi się przesadnie pesymistyczna.

Zgadzam się z recenzentem, kiedy przyznaje dalej: „w naszych językach próżno szukać słowa, którego zakres semantyczny odpowiadałoby *in toto* greckiemu terminowi *psuche*, *eudaimonia* lub *arete* i naiwnością byłoby myśleć inaczej”. Dlatego właśnie uważam, i daję temu wyraz w rozprawie, że decyzja, czy termin grecki przekładać (albo zawsze tym samym słowem, albo różnymi słowami w zależności od kontekstu), czy też pozostawić w oryginale (za pomocą transliteracji lub nawet w zapisie greckim) powinna zależeć od celu, jaki sobie postawił autor książki albo artykułu. Tym celem może być na przykład rudymenarne przedstawienie poglądów starożytnego filozofa szerszej grupie czytelników w sposób jak najbardziej przystępny, bez wgłębiania się w kontrowersje interesujące specjalistów i bez obciążania tekstu skomplikowaną dla nowicjusza terminologią. Jeśli jednak pisze się tekst specjalistyczny, starający się rozwiązać problem, którego załączkiem może być właśnie zamęt pojęciowy, to skuteczniejsze będzie pozostawienie budzącego kontrowersje terminu w oryginalnym brzmieniu.

Coraz większa liczba autorów analizujących niejasne kwestie prac starożytnego autora transliteruje kluczowe terminy, zamiast posługiwać się ich

² ἀλλ' ὅπη ἂν ὁ λόγος ὡσπερ πνεῦμα φέρη, ταύτη ἰτέον, Platon, *Państwo*, 394d 8–9. W tłumaczeniu W. Witwickiego: „wszystko jedno – którędy nas myśl poniesie niby wiatr, tamtędy sobie idźmy”.

tradycyjnymi, często scholastycznymi (czyli stworzonymi dla specyficznych potrzeb i w specyficznym okresie historycznym) tłumaczeniami. Zmieniana jest nawet tradycyjna transliteracja, by uniknąć mylnych skojarzeń. Przykładem może być tu kwestionowana przez polemistę transliteracja „*psuche*”, która jednak staje się już normą w nowszej literaturze przedmiotu. Już ćwierć wieku temu w zbiorze podstawowych artykułów z tej dziedziny *Essays on Aristotle's 'De Anima'* (red. Nussbaum i Rorty, 1992) taką właśnie transliterację znajdujemy w tekstach Nussbaum, Nussbaum i Putnama, Cohena, Wilkes, Lloyd, Kosmana oraz Kahna). Niemal sześćdziesiąt lat temu Arthur Adkins argumentował³, że atutem transliteracji „*psuche*”, w odróżnieniu od powszechniej wówczas stosowanej „*psyche*”, jest właśnie jej odmienność sygnalizująca odmienne implikacje słowa greckiego i współczesnego terminu „*psyche*”⁴.

Całkowicie zgadzam się z recenzentem, że pojedyncze słowa, również te w oryginale czy transliteracji, mało co same tłumaczą. Słowa nabierają sens, jak pisze, w szerszym kontekście wypowiedzi antycznego filozofa (zdanie, rozdział, całe dzieło, dzieła o podobnym temacie itd.). Nie sądzę jednak, by czytelnikowi należało utrudniać poznawanie nowych dla niego, trudnych i obcych kulturowo pojęć w starożytnym tekście i zaznajamianie się z nimi. Prof. Facca przyznaje: „Wiadomo, że np. tradycyjny przekład *eudaimonia* jako ‘szczęście’ może być mylący”. Dlaczego więc czytelnik musi nie tylko odkrywać, jaki Arystotelesowski sens ma pojęcie, któremu przyklepiono w tłumaczeniu nalepkę: „szczęście”, i przy tym wkładać do d a t k o w y wysiłek w uciekanie od świadomych i nieświadomych skojarzeń, jakie mu się naturalnie wiążą ze „szczęściem” użytym tutaj tylko jako nalepka? Dlaczego ma być poczytywane za zasługę tłumaczowi, że oznacza kluczowe dla tekstu pojęcie terminem, jak recenzent sam zauważa, „mylącym” czytelnika? Pozostawienie oryginalnego terminu, który współczesnemu czytelnikowi nie narzuca automatycznie znajomych mu znaczeń, nie jest deklaracją bezradności ani złożeniem broni, lecz ułatwieniem tego procesu, którego uruchomienia pragnie również prof. Facca – uruchomienia procesu „zbliżania się ‘horyzontów’ hermeneutycznych, co jest podstawą do zrozumienia odległego tekstu”. Tekst, w którym wszystkie kluczowe terminy greckie są przetłumaczone na język nowożytny (choć mówiąc słowami recenzenta: „w naszych językach próżno szukać słowa, którego zakres semantyczny odpowiadałoby *in toto* greckiemu terminowi” i „naiwnością byłoby myśleć inaczej”), łatwiej się wprawdzie czyta (bo czytając tak przetłumaczonego Arystotelesa, mamy

³ A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960, s. ix.

⁴ Piszę o tym w książce w rozdziale 3.4.1.

wrażenie, że poruszamy się wśród znajomych nam pojęć), ale zarazem trudniej go zrozumieć. Powracając do tekstu, coraz wyraźniej bowiem uzmysławiamy sobie, że „coś tu nie gra”. Zaś „nie gra” dlatego, że terminy rzekomo mające nam ułatwić zrozumienie tekstu (ponieważ znajome) są z założenia „mylące”.

Kwestia niewspółmierności paradygmatów (Arystotelesowskiego i współczesnego) i związany z tym zarzut niedocenia wpływu Arystotelesa na kulturę europejską

Należy rozróżnić niewspółmierność paradygmatów od niemożności zrozumienia paradygmatu niewspółmiernego z własnym. Niewspółmierny paradygmat może być rozumiany przez zwolennika konkurencyjnego paradygmatu. Uważam, że fizyka Arystotelesowska i współczesna są niewspółmierne, niemniej współczesny człowiek może zrozumieć fizykę Arystotelesowską, ale musi nauczyć się pojęć tej fizyki. Nie zrozumie fizyki Arystotelesowskiej, posługując się pojęciami fizyki współczesnej. Być może lepiej można to dostrzec, rozważając sytuację odwrotną: gdyby Arystoteles ożył i chciał zrozumieć fizykę współczesną, musiałby się nauczyć stosowanych w niej pojęć. Gdyby upierał się, żeby mu ją wytłumaczono poprzez pojęcia stosowane przez niego prawie 2400 lat temu, to współczesnej nauki nie miałby szans zrozumieć.

Nie neguję istnienia tradycji badania i komentowania dzieł Arystotelesa. Całkiem przeciwnie – stwierdzam, że istnieje tak ogromna masa komentarzy i tak ogromna ich różnorodność, że jak pisze jeden z cytowanych przeze mnie autorów: „komentarz staje się autonomiczny i przygniata dzieło tworzoną przez siebie tradycją, która – napędzana własną logiką – zaciera oryginalne dzieło, zamazuje, wypacza i doprowadza do jego zniknięcia”⁵. Właśnie dlatego, że zdaję sobie sprawę z ponad dwóch tysięcy lat tradycji, w której Arystoteles był zawsze punktem odniesienia, zwracam uwagę na trudności docierania do jego oryginalnej myśli.

Nie neguję kolosalnego wpływu Arystotelesa na filozofię i kulturę europejską. Odróżniam jednak inspirowanie się Arystotelesowską myślą przez twórców kultury europejskiej starających się rozwiązywać problemy swoich czasów od chęci dotarcia do intencji samego Arystotelesa starającego się rozwiązywać problemy stawiane mu przez jego czasy i jego współczesnych. Św. Tomasz z Akwinu, prawdopodobnie najbardziej znany arystotelik, nie był bezinteresownym badaczem myśli Arystotelesowskiej, lecz filozofem i teolo-

⁵ Uwaga autorstwa G.F. Duvernoy przytoczona w: R. Bodéüs, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, Albany 1993, s. 9.

giem chrześcijańskim świadomie reinterpretującym teorię Arystotelesa dla potrzeb doktryny chrześcijańskiej. Można uznawać i doceniać ogromną skalę obecności arystotelizmu w kulturze europejskiej, a jednocześnie stwierdzać jego niezgodność z intencjami samego Arystotelesa i przy tym nie traktować wcale tej niezgodności jako czegoś nagannego. Wprowadzenie rozróżnień nie jest tym samym, co negowanie faktów czy negatywne wartościowanie. Ponadto należy rozróżnić genealogię od kontynuacji. Można zgadzać się, że współczesna nauka wyrasta z greckiej *episteme*, ale nie zgadzać się, że grecka *episteme* – czyli wiedza o tym, co niezmiennie i wieczne – jest nadal kultywowana przez współczesną naukę.

Arystoteles a Platon

Prof. Facca trafnie rozpoznaje moją strategię podkreślania zależności Arystotelesa od swego mistrza. Przypisuje mi jednak bardzo mocno przesadzone tezy, takie jak na przykład: „w żadnym obszarze filozofii Arystoteles nie przekracza granic platońskiego horyzontu”, „[w] *Etyce nikomachejskiej* w gruncie rzeczy nie znajdziemy nic innego prócz rozwinięcia podstawowej myśli platońskiej o sensie życia dla człowieka, którym jest podobieństwo do Boga”, czy „[Arystoteles] do końca pozostaje wierny nauczaniu swego dawnego mentora”. Tymczasem podkreślając związek myśli Arystotelesowskiej z Platońską, przytaczam w rozprawie z uznaniem słowa włoskiego⁶ uczonego Giovanniego Realego: „nieodrodnym uczniem wielkiego mistrza na pewno nie jest ten, kto powtarza to, co powiedział mistrz, ograniczając się do zachowania w całości jego nauki, ale ten, kto wychodząc od aporii mistrza, usiłuje je przewyciężyć w duchu mistrza, idąc dalej niż mistrz”⁷. Mój stosunek do ujmowania relacji Arystotelesa do Platona najlepiej charakteryzują słowa, którymi otwieram podrozdział *Arystoteles jako platonik*. Cytuję tam uwagę Anglika Davida Sedleya, że „lepiej można zrozumieć świat Arystotelesa, a zwłaszcza jego wyjaśnianie świata poprzez celowe struktury, jeśli podkreśla się raczej, a nie minimalizuje platońskie konceptualne zaplecze i platońskie wykształcenie Stagiryty”⁸. Tak samo wypowiedział się Niemiec

⁶ Zaznaczam w tym akapicie narodowość uczonych, na których się powołuję albo których cytuję, ponieważ jeden z zarzutów mojego polemisty dotyczy tego, że zbyt mocno opieram się na badaniach Brytyjczyków. Jak widać, niektóre inne nacje też mają swoich reprezentantów. Niemniej jest to zarzut słuszny, choć nie ja do końca ponoszę tu winę – uczeni ze strefy języka angielskiego zdominowali obecnie naukę w większości jej dziedzin. Gdybym pisał artykuł o filozofii starożytnej w XIX wieku, to zapewne dominowałyby w nim nazwiska niemieckie.

⁷ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2001, s. 375.

⁸ D. Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley, Los Angeles, London 2007, s. 167.

Gadamer w rozmowie z Włochem Riccardem Dottori. Przypisywał Anglosasom, i ich za to krytykował, że wciąż wierzą, iż można osiągnąć więcej przez kontrastowanie Platona i Arystotelesa, podczas gdy on sam szukał coraz intensywniej ich wewnętrznej zgodności⁹. Heidegger (Niemiec) miał często czynić jadowite uwagi na temat tego stereotypowego portretowania Arystotelesa (jako „realisty” w opozycji do Platona „idealisty”)¹⁰. Nie mogę też tutaj pominąć dwóch niedawno wydanych książek – Kanadyjczyka L.P. Gersona i Greka G. Karamanolisa. Ich tytuły mówią same za siebie: *Aristotle and Other Platonists* oraz *Plato and Aristotle in Agreement?* (odpowiedź autora na tytułowe pytanie wydaje się pozytywna¹¹). Wszyscy tu wspomniani autorzy zapewne nie zgodziliby się z oceną ich stanowiska, które ja podzielałam i za które prof. Facca mnie gani, bowiem uważa, iż jest ono „z historycznego punktu widzenia słabo uzasadnione, hermeneutycznie mało płodne i – *last but not least* – odizolowane na tle dzisiejszych badań nad myślą Stagiryty”.

Zdominowanie rozprawy przez tezę o „upodobnieniu się do Boga” jako celu życia ludzkiego

Zgadzam się z oceną polemisty, że moja rozprawa jest zdominowana przez tezę, że według Arystotelesa „celem życia człowieka jest zgodność z *to theion*, tkwiącym w nas boskim pierwiastkiem”. Do napisania pracy skłoniło mnie właśnie ignorowanie w dotychczasowej literaturze tej kluczowej tezy – dlatego koncentruję się na niej. Nie zajmuję się większością książek *Etiki nikomachejskiej*, ponieważ nie było to moim celem, a nie dlatego, że uważam te księgi za nieważne albo mało istotne dla zrozumienia praktycznej filozofii Arystotelesa. Wręcz przeciwnie, uważam, że interpretacja tych książek w świetle tezy badanej w rozprawie doktorskiej byłaby naturalnym jej dopełnieniem. To jednak wymagałoby co najmniej potrójnego jej objętości, co z kolei mogłoby się wiązać na przykład z trudnością znalezienia chętnych na jej zrecenzowanie.

⁹ “They still believe, after all, that one can accomplish more by contrasting Plato and Aristotle, while I am really searching more and more for the inner proximity between them”, H.G. Gadamer, *A Century of Philosophy*, Londyn 2006, s. 25.

¹⁰ Zob. T. Sadler, *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, London 1996, s. 13.

¹¹ „The fact that [Aristotle] developed positions different from, or even critical of, Plato’s, did not make him less of a Platonist. On the contrary, Aristotle may well have seen himself as remaining faithful to Plato’s spirit of philosophical inquiry, which arguably was the essential element of Academic membership. In fact, Aristotle is much nearer to Plato in spirit, and increasingly so as he progresses in his career, than the early Academics” s. 331.

Pierwsze zdanie *Etyki nikomachejskiej*

Prof. Facca ma rację, iż jednym z głównych celów analizy tego zdania jest pokazanie, że odnosi się do dobra najwyższego, tego samego, o którym mowa jest również w księdze ostatniej. Istotne dla mojej późniejszej argumentacji jest spostrzeżenie, że Arystoteles przechodzi od mówienia o dobru w zdaniu pierwszym do mówienia o celu w zdaniach następnych. Teleologia Arystotelesa jest niezbędną dla zrozumienia wszystkich jego teorii, w tym również treści *Etyki nikomachejskiej*. Spór o logiczny status pierwszego zdania i niektóre warianty rozwiązania tego sporu przedstawiam w celach informacyjnych, bowiem wzmianki o nim pojawiają się często w literaturze przedmiotu. Dlatego z zainteresowaniem zapoznałem się z nowym dla mnie, a podzielanym przez recenzenta, stanowiskiem w tym sporze. Absolutnie nie podejrzewam Arystotelesa o popełnienie elementarnego błędu logicznego. Metodologicznym punktem wyjścia jest dla mnie założenie, że filozof tej miary co Arystoteles nie popełnia tego rodzaju błędów. Dlatego referuję różne sposoby uwolnienia Arystotelesa od tego zarzutu. Podobnie uważam, iż trafniejsze jest założenie, że Arystoteles rozumiał Platona, niż że go nie rozumiał (a dopiero my Platona lepiej od niego zrozumieliśmy).

Kontrowersje wokół Arystotelesowskiej koncepcji *psuche*

Polemistę zaskoczyła moja teza, że Arystotelesowska *psuche* nie jest wcale czymś indywidualnym, lecz uniwersalnym, gatunkowym. Uważa on bowiem, po pierwsze, że jest ona nieprawdziwa. Po drugie, co świadczy o niezwykle uważnym podążaniu za moim tokiem argumentacji, prof. Facca uznaje za niejasne znaczenie mojej argumentacji na temat gatunkowego (a nie indywidualnego) charakteru *psuche* „w ogólnej ekonomii tej dysertacji (przypominam: pokazanie teologizującej natury etyki Arystotelesowskiej)” i zauważa, że „ta interpretacja myśli Arystotelesa w kluczowym dla [rozprawy] punkcie musi dziwić”.

Odpowiadając na zarzut pierwszy – nieprawdziwości – przytaczam Arystotelesowski *passus*, wokół którego koncentrują się komentarze:

W rzeczywistości wystarczy przyjąć, że czynnik tworzący jest przyczyną formy w materii. Całość jest tą właśnie określoną formą ciała i kości tworzących Sokratesa i Kalliasa, różniących się materią (bo materia jest rzeczywiście różna), ale identycznych pod względem formy, bo ich forma jest niepodzielna (*Metafizyka*, ks. Zeta 7.8 1034a 4–8, przeł. K. Leśniak).

Inaczej niż prof. Facca uważam, że Arystoteles nie mówi tu o poznawaniu ogólnej formy, ale o tym, co i jak faktycznie istnieje. Wśród badaczy myśli starożytnej opinii na temat interpretacji tego zdania są podzielone teraz i były podzielone w przeszłości, jak przyznaje prof. Facca. Powołuje się on przy tym na opinię R.W. Sharplesa, ja z kolei przytaczam na ten temat wypowiedzi M.J. Woodsa, tłumacza *Ętyki eudemejskiej*, M. Furtha, tłumacza i komentatora *Metafizyki*, oraz Jonathana Leara, autora ciągle wznawianej (miała co najmniej 12 wydań) monografii na temat filozofii Arystotelesa: „Ta sama *psuche* jest powielona w różnych egzemplarzach tego samego rodzaju”¹²; „ludzka forma, która jest ta sama w przypadku Sokratesa jak i jest w przypadku Kalliasa, jest czymś, co ma życiową historię w poszczególnym ciele”¹³. I nieco dłuższa, ale bardzo wyrazista wypowiedź J. Leara:

*Ludzka dusza jest zatem formą gatunku człowiek. Jest tylko jedna taka forma dla każdego gatunku. Ty i ja różnimy się materią, ale jesteśmy tym samym pod względem formy: każdy z nas jest ludzką duszą wcieloną w tę albo tamtą materię. To kompletnie odmienna koncepcja duszy od tej, do której jesteśmy przyzwyczajeni, pozostając od dwóch tysięcy lat pod wpływem chrześcijaństwa. Mówiąc ściśle, jest tylko jedna dusza ożywiająca różne numerycznie ludzkie ciała [kursywa Leara]*¹⁴.

Domyślałam się, że odwołując się do stanowiska Sharplesa, prof. Facca ma na myśli jego artykuł *Some Thoughts on Aristotelian Form: With Special Reference to Metaphysics Z 8*. Sam Sharples jest mniej pewny prawdziwości swej opinii, niżby to wynikało z tego, co pisze prof. Facca. Sharples akceptuje jako jasną tezę, iż forma ma fundamentalne znaczenie dla odpowiedzi na pytanie „czym jest byt?”, jednak uważa za dużo mniej jasną – czego dowodem są dyskusje trwające już ponad dwa tysiące lat – odpowiedź na pytanie „czym jest forma?”. I następnie zastrzega się, że ze względu na zwięzłość artykułu i jego czytelność przedstawia swe opinie w dogmatyczny sposób, choć w rzeczywistości mają one charakter hipotez (są *tentative*) i są jego subiektywnym wkładem w toczącą się od bardzo dawna dyskusję¹⁵.

¹² M. Furth, *Substance, Form and Psyche: An Aristotelean Metaphysics*, Cambridge 2007, s. 147.

¹³ M.J. Woods, *The Essence of a Human Being and the Individual Soul in „Metaphysics Z” and „H”*, [w:] T. Scaltsas, D. Charles, M.L. Gill (red.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*, Oxford 1994, s. 290.

¹⁴ J. Lear, *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge 1999, s. 275.

¹⁵ „It is clear that form, as Aristotle understands it, is central to his answer to that question (i.e. “what is being?” – L. S.) [...] It is less clear, as is shown by the literature not just of the past half-century but of the past two millennia, just how Aristotle does understand it (i.e.

Odpowiadając na zarzut drugi – że nie jest jasna rola, jaką w toku mojej argumentacji odgrywa twierdzenie o gatunkowym charakterze *psuche* – to zgadzam się, że nie jest to wyraźnie wyartykułowane. A więc wykładając już karty na stół wyznam, że po prostu podejrzewam, iż Arystoteles nie jest tak mocno zainteresowany poszczególnymi ludźmi jako niepowtarzalnymi i autonomicznymi indywidualnościami, jakby oczekiwali tego współcześni czytelnicy wychowani w czasach, w których kult troski o autonomię jednostki i jej subiektywne szczęście jest wyznacznikiem cywilizowanego społeczeństwa¹⁶. Ta hipoteza wiąże się między innymi z następującymi punktami w filozofii Arystotelesa:

- że człowiek jest zwierzęciem stadnym: człowiek jest tworem społeczeństwa (a nie odwrotnie), człowiek musi mieć oparcie w innych ludziach, człowiek pracuje zespołowo dla wspólnego celu;
- że eudaimonia jest celem zarówno państwa jak i jednostek;
- że eudaimonia jest udziałem bardzo nielicznych jednostek;
- że Arystoteles tym się nie przejmuje i nad tym nie boleje;
- że definicja eudaimonii to „aktywność *psuche* zgodnie z najwyższym rodzajem *arete*”.

Krótko mówiąc, formułuję hipotezę, że tak jak dla fizycznego istnienia gatunku ważne jest, żeby *jakiś* jego egzemplarze osiągnęły dojrzałość i miały potomstwo, czyli żyły właściwym temu gatunkowi życiem, tak dla gatunku ludzkiego, żeby istniał właśnie jako gatunek ludzki w pełnym sensie tego słowa (a nie tylko człekokształtny i człekopodobny), istotne jest, by *jakiś* jego egzemplarze były zdolne, choćby tylko niekiedy, oddawać się boskiej aktywności, czyli aktywności ludzkiej *psuche* zgodnie z najwyższym rodzajem *arete* dostępnej gatunkowi ludzkiemu. Taka jest funkcja naszego gatunku – umożliwienie pewnym jego egzemplarzom uczestnictwa w boskiej kontemplacji. Bycie człowiekiem nie polega na indywidualnym osiągnięciu najwyższego dobra (bo większość ludzi nigdy tego nie osiąga bez względu na to, jak to dobro jest definiowane), ale na przynależności do społeczeństwa (*polis*), będącego w stanie zapewnić niektórym ze swych członków taką wol-

form – L. S) [...] For reasons of space and readability I will state points dogmatically where I might prefer to be tentative; what I say here is put forward as a contribution to ongoing discussion, one-sided as such contributions must be”, R.W. Sharples, *Some Thoughts on Aristotelian Form: With Special Reference to Metaphysics Z 8*, [w:] *Science in Context* 18 (2005), s. 93.

¹⁶ I nie jestem w tym podejrzeniu odosobniony. Np. Furth pisze (jego kursywa): „individuals are studied for what they can reveal about the species-specific nature they embody. Hence whatever constitutes the uniqueness or idiosyncrasy of *this particular individual living thing* [constitutes] a focus of preoccupation that to me seems very un-Aristotelean” (Furth, *ibidem*).

ność, którą mogliby spożytkować na aktywność imitującą aktywność boską. Z konieczności nie każdy człowiek ma szansę na pełną aktualizację swego człowieczeństwa. Ludzka forma – *psuche* człowieka (taka sama u wszystkich ludzi) – aktualizuje się do końca tylko w nielicznych jednostkach, tak jak forma dębu – jego *psuche* (taka sama u wszystkich dębów) – aktualizuje się w pełni w rozwoju bardzo nielicznych żołądzi. Świat bytów powstających i ginących taki już z konieczności jest, że tylko niewiele niemowląt znajdzie się w odpowiedniej społeczności i odpowiednich warunkach oraz odbierze w dalszym ciągu rozwoju odpowiednie wychowanie, by w przyszłości wyrosli z nich filozofowie, podobnie jak z niewielu żołądzi (tylko z tych, które padły na płodną glebę i uniknęły niezliczonych katastrofalnych dla młodych roślin okoliczności) wyrastają ogromne i długowieczne dęby. To jednak wystarczy, by *psuchai* człowieka (jako człowieka) i dębu (jako dębu) trwały niezmiennie i wiecznie dzięki kolejnym pokoleniom. Jak we wspomnianym wyżej artykule pisze przywołany przez autora recenzji R.W. Sharples: „Arystotelesa interesuje bardziej *homo sapiens* niż Sokrates czy Kaliasz”¹⁷.

Problem *teologii* Arystotelesa

Miałem nadzieję, że jasno zaprezentowałem poglądy Bordta i racje, dla których je przedstawiłem. Chodziło mi bowiem o to samo – że istotą pierwszej substancji jest bycie czystym aktem – co twierdzą Enrico Berti i Richard Boddéus, których opinię o księdze *Lambda* prof. Facca przytacza: „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”. Wydawało mi się, że to właśnie wyrażam, kiedy pisałem, że

pierwsza substancja nie jest Bogiem, o ile jest nieruchomym poruszcicielem, ale o ile jest aktem (*energeia*) myślenia. Aktywność tej substancji ogranicza się do aktywności myślenia, ponieważ myślenie jest najlepszą z możliwych aktywności, a w kontekście greckiej religii za oczywistość było przyjmowane, że Bóg jest tym, który ma najlepszy rodzaj życia (s. 214).

Moim hermeneutycznym celem nie było krytykowanie Arystotelesa za jego mało teologiczną teologię, a to dlatego, że pracując nad rozprawą, nie interesowałem się zupełnie tym, czy Arystoteles „miał rację”, czy nie miał. Zainteresowany byłem poglądami Arystotelesa, a jednym z metodologicz-

¹⁷ „Aristotle is more interested in *homo sapiens* than he is in Socrates or Callias”, (*ibidem* s. 97).

nych postulatów, którymi się kierowałem, jest konieczność podejmowania ryzyka rozważania nawet ekscentrycznych hipotez mogących niemniej wytłumaczyć jego myśl. Dlatego nazywanie Bogiem bytu, który nic o nas i naszym świecie nie wie, nie jest światem ani ludźmi zainteresowany i jest wyłącznie „myśleniem myślenia o myśleniu”, nie jest dla mnie okazją do krytyki. Wręcz odwrotnie: jest dla mnie niezwykle atrakcyjnym przykładem bardzo nieintuicyjnego dla nas poglądu. Jego atrakcyjność wiąże się z tym, że zachęca do podejmowania ryzyka wysuwania hipotez dopuszczających, że Arystoteles podzielał poglądy intelektualnie nas zaskakujące czy nawet moralnie szokujące.

Żałuję, że zapewne nie odniosłem się do wszystkich wątków poruszonych przez recenzenta, i na pewno nie tak wyczerpująco, jak na to zasługują. Związane jest to z prośbą redakcji, by odpowiedź nie przekraczała zbyt długości recenzji. Jestem niezmiernie wdzięczny za jego generalnie pozytywną opinię i intelektualne wyzwanie, które rzucił mi swoją polemiką. Dało mi to okazję do ponownego przemyślenia podniesionych przez niego kwestii i przedstawienia precyzyjniej, jak mam nadzieję, własnego stanowiska. ∞

LESZEK SKOWROŃSKI – mgr fil. (UJ, Kraków), dr (IFiS PAN, Warszawa). Zainteresowania badawcze: grecka (zwłaszcza Arystotelesowska) etyka i polityka, współczesna teoria moralności i filozofia polityczna, historiografia filozofii.

LESZEK SKOWROŃSKI – M.A. Phil. (UJ, Cracow), Ph.D. (IFiS PAN, Warsaw). Research interests: Ancient Greek (particularly Aristotle's) ethics and politics, modern ethics and political philosophy, the historiography of philosophy.