



Natura cnoty





Anna Mól-Jaśtal (1921-2001)
Henryk Jaśtal (1919-1985)

IN MEMORIAM

Ο βιος βραχυς, η δε τεχνη μακρη, ο δε καιρος οξυς,
η δεπειρα σφαλερη, η δε κρισις χαλεπη.

Życie jest krótkie, kunszt wymaga czasu,
sposobność nie czeka, próba bywa ryzykowna,
a sąd trudny.

Hipokrates, *Aphor* I, 1





Jacek Jaśtal

Natura cnoty

Problematyka emocji
w neoarystotelesowskiej etyce cnót

Kraków 2009



Copyright by Jacek Jaśtał and
Księgarnia Akademicka Sp. z o.o., Kraków 2009

Recenzenci

prof. dr hab. Włodzimierz Galewicz
dr hab. Ewa Podrez, prof. UKSW

Publikacja dofinansowana przez Politechnikę Krakowską

Redakcja

Krystyna Dulińska

Projekt okładki

Katarzyna Raputa

ISBN 978-83-7188-229-6

KSIEGARNIA AKADEMICKA
ul. Św. Anny 6, 31-008 Kraków
Tel./fax. 0-12-431-27-43, 422-10-33 w. 11-67
akademicka@akademicka.pl
www.akademicka.pl

Spis treści

<i>Wstęp</i>	7
<i>Rozdział I</i>	
Ramy teoretyczne. Problematyka emocji i charakteru w filozofii moralnej	19
Filozofia człowieka wobec problematyki emocji	20
Charakter jako kategoria etyczna	27
Racjonalizm <i>versus</i> sentymentalizm	34
Racjonalność emocji	41
Pojęcie charakteru w filozofii moralnej	52
Psychologia moralna bez pojęcia charakteru	55
Etyka bez pojęcia charakteru	60
Charakter a moralna ocena osób	68
<i>Rozdział II</i>	
Kształtowanie się klasycznej filozofii emocji i koncepcji cnoty	79
Antyczne źródła: dusza – emocje – cnota	79
Trójpodział duszy w filozofii Platona	92
<i>Rozdział III</i>	
Etyka cnoty Arystotelesa	115
Dusza ludzka	118
Emocje	123
Cnoty jako trwałe dyspozycje	141
Cnoty szczegółowe	152
Zasada środka i zasada jedności cnót	161
<i>Eudajmonia</i> jako cel ludzkiej aktywności	169
<i>Rozdział IV</i>	
Ewolucja problematyki emocji i cnoty w filozofii klasycznej	195
Główne linie rozwoju filozofii emocji	196
<i>Apatheia</i>	197

Uczucia duchowe	202
Dusza i jej ciało	207
Wola	211
Próba syntezy – Tomasz z Akwinu	218
<i>Rozdział V</i>	
Emocje i cnota w nowożytnej filozofii moralnej	239
Kartezjańskie prowizorium etyczne	241
Uczucie jako podstawa moralności	255
Cnota jako siła woli	270
<i>Rozdział VI</i>	
Indywidualny podmiot i fakty moralne. Rola emocji we współczesnej etyce cnót	287
Krytyka nowożytnych koncepcji podmiotu moralnego	290
Między wspólnotą a autonomią – dwa ujęcia podmiotu	299
Realizm moralny	310
Natura człowieka a rozum praktyczny	323
<i>Rozdział VII</i>	
Z powrotem do Arystotelesa? Osoba i cel życia	343
Indywidualny podmiot moralny w etyce cnót	343
<i>Eudajmonia</i> a sens życia	362
<i>Zakończenie</i>	389
<i>Dodatek</i>	
Psychologia emocji – stanowisko psychologii kognitywnej	397
Ontologiczny status emocji	397
Funkcjonalizm	400
Poznawczy charakter emocji	405
Motywacyjna rola emocji	411
Emocje a czas	412
<i>Bibliografia</i>	417
<i>Indeks osób</i>	433
<i>Indeks cytowanych miejsc z dzieł Arystotelesa</i>	441

Wstęp

W ciągu ostatnich kilku dekad ukształtował się wyraźny nurt w filozofii moralnej, określanej ogólnie mianem etyki cnót¹. Jego głównym wyróżnikiem są wielorakie odniesienia do greckiej, przede wszystkim Arystotelesowskiej², eudajmonistycznej filozofii moralnej, ujętej w opozycji do dwóch dominujących tradycji etyki nowożytnej: deontologizmu i utilitaryzmu. Podstawową kategorią, wokół której filozofowie tego nurtu konstruują swoje teorie, są stałe dyspozycje charakterologiczne podmiotu moralnego, mianem cnoty natomiast określa się wzorce tego rodzaju dyspozycji. Cnoty są uznawane za dyspozycje wzorcowe, ponieważ ich posiadanie jest związane z osiągnięciem przez człowieka *eudajmonii*, czyli utożsamianego z celem moralnym stanu spełnienia życia jako całości. Ten ogólny schemat etyki cnót może być, jak zobaczymy, dopełniany w bardzo różnorodny sposób. Znaczenie pojęcia cnoty wykracza jednak daleko poza granice zakreślone przez takie ujęcie etyki. Jak każde pojęcie filozoficzne o wielowiekowej historii, kategoria cnoty ulegała ciągłym modyfikacjom, zmieniając swój teoretyczny wydźwięk i funkcję pełnioną w poszczególnych systemach etycznych. Nawet w filozofii klasycznej, gdy dominowała etyka eudajmonistyczna, a przedstawiony schemat etyki cnót był realizo-

¹ Najważniejsze wybory prac i antologie: P. French, T. Uehling, H. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy XIII: Ethical Theory: Character and Virtue*, 1988; S. G. Clarke (ed.), *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, New York 1989; *Philosophia 20: On Virtue*, 1990; O. Flanagan, A. O. Rorty (eds.), *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology*, Cambridge (MA) 1991; R. Crisp, M. Slote (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford 1997; D. Statman (ed.), *Virtue Ethics: A Critical Reader*, Edinburgh 1997; R. Crisp (ed.), *How Should One Live?*, Oxford 1998; S. Darwall (ed.), *Virtue Ethics*, Oxford 2002.

² Polska norma językowa przyjmuje, że przymiotniki utworzone od imion własnych należy pisać wielką literą wtedy, gdy odpowiadają na pytanie *czyj?*, małą literą natomiast wtedy, gdy odpowiadają na pytanie *jak?* (czyli „taki, który poprzez związek z kimś lub też ogólne nawiązanie do jakiejś postaci –

wany niemal wzorcowo, związane z pojęciem cnoty sensy znacznie się różniły w poszczególnych szkołach filozoficznych. W okresie nowożytnym, wraz z odejściem od eudajmonizmu w etyce, pojęcie cnoty istotnie zmieniło swoje znaczenie: stając się częścią koncepcji woli ujętej w opozycji do psychologicznie rozumianych cech charakteru albo też zamieniając się w synonim określenia cechy osobowej wzbudzającej naturalną sympatię, przestało pełnić rolę zwornika systemu etycznego, a przekształciło się w rodzaj jego mniej lub bardziej znaczącego uzupełnienia. Samo pełnienie przez pojęcie cnoty ważnej roli w pewnym systemie etycznym nie przesądza zatem jeszcze, że system ten można zaliczyć do etyki cnót. Pamiętać także należy, że ewolucja sensu pojęcia cnoty na poziomie teorii etycznej w prawie niemożliwy do rozdzielenia sposób splata się z tradycją aretologii jako pedagogiki moralnej, która to tradycja wywodzi się również z przesiąkniętej ideą *paidei* myśli greckiej, ale z biegiem czasu straciła swoje znaczenie teoretyczne i przekształciła się w dział etyki, który można łączyć praktycznie z każdą koncepcją etyczną.

Owe wielorakie konotacje i odniesienia sprawiają, że nawet wśród współczesnych zwolenników etyki cnót nie ma zgody, jak należy pojęcie cnoty rozumieć i jaką w istocie powinno pełnić ono rolę w teorii etycznej. Na spory wewnątrz nurtu współczesnej etyki cnót nakładają się dodatkowo polemiczne wystąpienia deontologów i utylitarystów, którzy pod wpływem krytyki oponentów także starają się modyfikować sens pojęcia cnoty w swoich własnych ujęciach, wiążąc z nim nowe znaczenia i zmieniając jego teoretyczną rangę. W rezultacie trudno uznać, by badania podejmowane w ciągu ostatnich dekad doprowadziły do ukształtowania jasno określonej koncepcji etyki cnót. Jak starałem się pokazać w innym miejscu, zasadne jest raczej mówienie w tym kontekście o swojego rodzaju nowym paradygmacie filozofii moralnej, w ramach którego doszło do poszerzenia spojrzenia na kwestie moralne o problematykę charakteru i zagadnienie moralnej oceny osób³. Z przedstawionych wyżej powodów już samo kwalifikowanie konkretnych koncepcji współczesnych filozofów do nurtu etyki cnót

czymś się charakteryzuje” (*Wielki słownik ortograficzny PWN*, Warszawa 2008, s. 45, 59)). Zgodnie z tą normą używam wielkiej litery wtedy, gdy przymiotnik odsyła bezpośrednio do osoby, małej natomiast – gdy do typu z tą osobą kojarzonego.

³ J. Jaśtał, „Etyka cnót, etyka charakteru”, w: idem (red.), *Etyka i charakter*, Kraków 2004.

staje się mocno ryzykowne, ponieważ wyraźne odwołania do pojęcia cnoty mogą okazać się mylące. Niekiedy różnice pomiędzy etykami jawnie nawiązującymi do tej samej tradycji aretycznej są tak poważne, że ich stanowiska trudno uznać za zbliżone. Z kolei dorobek wielu myślicieli, którzy nigdy pojęciem cnoty wprost się nie posługują, okazuje się czasami znacznie bardziej doniosły dla nurtu aretycznej filozofii moralnej niż dorobek tych, którzy pojęcie to szeroko eksploatują⁴. Wszystko to razem sprawia, że wszelkie rozważania na temat cnoty w filozofii moralnej wymagają znacznie bardziej precyzyjnego zakreslenia ram debaty etycznej, niż pozwalają na to jawnie wyartykułowane odwołania. Niniejsza praca jest właśnie tego rodzaju próbą wskazania najistotniejszych zagadnień określających naturę etyki cnót. Jak każde zadanie teoretyczne, i to wymaga przyjęcia pewnej perspektywy. W podejmowanych tu analizach perspektywę tę wyznacza problematyka emocji ze szczególnym uwzględnieniem kognitywnej teorii emocji.

W tym samym okresie ostatnich dziesięcioleci XX w., gdy zyskiwała na popularności i znaczeniu etyka cnót, doszło do zmiany ujęcia problematyki emocji w psychologii i antropologii filozoficznej. W obrębie psychologii systematyczne badania nad emocjami na szeroką skalę podjęto stosunkowo niedawno. We wcześniejszych okresach rozwoju psychologii naukowcy skupiali się przede wszystkim na badaniu procesów poznawczych, procesom emocjonalnym przyznając jedynie miejsce wyznaczone przez tradycyjną perspektywę racjonalistyczną. W ramach tej perspektywy emocje były postrzegane przez psychologów jako niepełniące już istotnej funkcji procesy o charakterze atawistycznym (teoria Darwina) lub reakcje wywołane procesami fizjologicznymi (teoria Jamesa-Langa). Nawet psychologia psychodynamiczna z psychoanalizą na czele, pomimo nadania sferze emocjonalnej charakteru zasadniczego czynnika organizującego całość procesów życiowych, nie zaproponowała spójnej i całościowej teorii emocji⁵.

⁴ Np. Ch. Taylor i B. Williams, zaliczani do najwybitniejszych krytyków nowożytnej filozofii moralnej, pojęciem cnoty w ogóle się nie posługują, choć ich koncepcje filozoficzne odcisnęły bardzo wyraźne piętno na współczesnej etyce cnót. Z kolei np. w wielu działach etyki szczegółowej zapanował obecnie zwyczaj, by odwoływać się do pojęcia cnoty nawet wtedy, kiedy nie wnosi to nic nowego do rozważań i służy jedynie uatrakcyjnieniu wywodu (por. np. uwagi w: J. Jaśtał, „Etyka cnót wobec wyzwań etyki środowiskowej. Spór o granice naturalistycznego dyskursu etycznego”, w: W. Galewicz (red.), *Etyka środowiskowa*, Kraków 2006).

⁵ Z. Freud w różnych okresach swoich badań proponował trzy teorie emocji:

Także kolejny model badań psychologicznych – psychologia kognitywna – długo skupiał swoją uwagę przede wszystkim na wąsko rozumianych procesach poznawczych. Dopiero w latach 70. i 80. XX w. zainicjowano szerokie badania nad emocjami, które szybko doprowadziły do zmiany ich rozumienia w psychologii. Emocje przestały być uznawane za marginalny element życia psychicznego, a zaczęto je postrzegać jako jedną z jego centralnych części⁶ lub nawet jako naczelną kategorię organizującą całość opisu psychiki człowieka. Świadomość owej zmiany jest dziś w naukach psychologicznych na tyle wyraźna, że zaczyna się ją coraz powszechniej traktować także jako zmianę o charakterze paradygmatycznym, co znalazło już wyraz nawet w stosowanym nazewnictwie – coraz bardziej popularne staje się określenie nowego prądu badań jako *affective science*, którą to dziedzinę należy rozumieć jako rozwinięcie i dopełnienie zajmującej się procesami poznawczymi *cognitive science*⁷. Centralnym założeniem nowego podejścia do emocji jest uznanie ich złożonego charakteru, na który składają się również wyraźne elementy poznawcze i wartościujące, oraz przyjęcie, że emocje pełnią kluczowe funkcje ze względu na podstawowe cele życiowe doznających je podmiotów. Co ważne i warto podkreślić, takie podejście jest postrzegane przez samych badaczy także jako przywołanie i rozwinięcie negowanego w filozofii nowożytnej i psychologii klasycznej ujęcia uczuć, jakie można znaleźć w pracach Arystotelesa⁸.

Równoległe do przemian zachodzących w obrębie psychologicznych nauk o człowieku zmianie ulegało filozoficzne ujęcie emocji. Trudno jednoznacznie orzec, czy ukształtowanie się obecnie dominującego filozoficznego nurtu badań nad emocjami było inspirowane w większym stopniu nowymi badaniami psychologicznymi, czy też szeroką filozoficzną krytyką tradycyjnego podejścia do emocji, wpisaną po-

teorię urazów emocjonalnych, teorię konfliktów wewnętrznych oraz teorię przymusu powtarzania.

⁶ K. Oatley, J. M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, przeł. J. Radzicki, J. Suchecki, Warszawa 2002, s. 122.

⁷ Por. T. Maruszewski, „Przedmowa do wydania polskiego”, w: K. Oatley, J. M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, op. cit., s. XII.

⁸ Wielokrotnie podkreślają to związani z tym nurtem badacze, np. R. C. Solomon („The Politics of Emotion”, *Midwest Studies in Philosophy* XXII, 1998, s. 1, 4), K. Oatley i J. M. Jenkins (*Zrozumieć emocje*, op. cit., s. 16), N. Frijda (N. Frijda, A.S.R. Manstead, S. Bem, *Emotions and Beliefs: How Feelings Influence Thoughts*, Cambridge 2000, s. 1).

niekąd także w krytykę nowożytnych teorii etycznych, podejmowaną z pozycji współczesnej etyki cnoty. Już w latach 60. XX w. pojawiły się prace filozoficzne – najczęściej zresztą także mniej lub bardziej wprost nawiązujące do psychologii i filozofii praktycznej Arystotelesa – które krytykowały Hume’owskie podejście do problematyki emocji. Za inicjatorów tego zwrotu uważa się m.in. E. Bedforda (1957–1964), A. Kenny’ego (skądinąd także wybitnego badacza filozofii Arystotelesa; 1963) oraz G. Pitchera (1964)⁹. Prace te podjęli następnie tacy badacze, jak Ph. Foot (1964–1974), R. C. Solomon (1976), R. de Sousa (1987), R. M. Gordon (1987), P. S. Greenspan (1988), J. Oakley (1993), M. Stocker (1996) czy M. C. Nussbaum (2001)¹⁰. Część z nich (np. R. C. Salomon, M. Stocker, R. de Sousa) zwróciła się raczej ku psychoanalizie, a ich celem nie było konstruowanie zwartej koncepcji etycznej, ale dokonanie ogólnego przewartościowania w obrębie filozofii człowieka, często łączonego także z głoszeniem subiektywizmu i relatywizmu w etyce¹¹. Zdecydowana większość filozofów zajmujących się emocjami, zmierzając do opisanego zjawisk emocjonalnych jako reakcji złożonych, o charakterze kognitywno-afektywno-motywacyjnym, sięga dziś jednak po założenia przyjmowane przez *affective science*.

Na przełom lat 80. i 90. XX w. przypada z jednej strony gwałtowny wzrost zainteresowania klasyczną etyką cnót, z drugiej – wyraźna intensyfikacja badań nad emocjami w obrębie psychologii kognitywnej i filozofii człowieka. Dominujące wówczas, a wprowadzone przez A. MacIntyre’a (1981)¹², ujęcie cnoty odwoływało się przede wszystkim do kategorii życia wspólnotowego i te wątki filozofii Arystotelesa eksponowało, pomijając problematykę uczuć i psychologicznej natury człowieka. Kolejne pokolenie etyków zaczęło przykładać znacznie

⁹ E. Bedford, „Emotion”, w: W. D. Gustafson (ed.), *Essays in philosophical psychology*, New York 1964 (pierwsze prace: 1957); A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, London 1963; G. Pitcher, „Emotion”, *Mind* 74 (1965).

¹⁰ Ph. Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1974; R. C. Solomon, *The Passions*, Notre Dame 1976; R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge–London 1987; R. M. Gordon, *The Structure of Emotion*, Cambridge 1987; P. S. Greenspan, *Emotions and Reasons. An Inquiry into Emotional Justification*, New York–London 1988; J. Oakley, *Morality and the Emotions*, London 1993; M. Stocker (z: E. Hegeman), *Valuing Emotions*, Cambridge 1996; M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001.

¹¹ Np. R. C. Solomon czerpał inspiracje z filozofii J.-P. Sartre’a.

¹² A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.

większą wagę do Arystotelesowskiej psychologii, w efekcie czego zaczęto łączyć teorię cnót z kognitywną teorią emocji, co zaowocowało z kolei licznymi próbami doprecyzowania koncepcji cnoty. Badania te naturalną kolejną rzeczą wymagały pogłębienia studiów nad etyką Arystotelesa (którego teksty stały się głównym źródłem inspiracji wszystkich tych przemian), a także nad całą etyką starożytną. W ten sposób filozofia moralna Arystotelesa zaczęła przeżywać kolejny renesans, czego rezultatem był znaczący wzrost publikacji na temat Arystotelesowskiej etyki, psychologii i retoryki, których zdecydowana większość pozostawała oczywiście w bardzo luźnym lub wręcz żadnym związku zarówno ze współczesną etyką cnót, jak i ze współczesnymi badaniami nad emocjami¹³. Rosnące zainteresowanie filozofią Stagiryty okazało się jednak niewątpliwie nadzwyczaj inspirujące dla poszukujących nowych koncepcji etyków i filozofów człowieka. Niejako przy okazji wzrosło też zainteresowanie dziejami filozofii moralnej, co przyniosło wiele publikacji, czasem w nowatorski sposób ujmujących koncepcje etyczne i analizy pojęcia cnoty poszczególnych klasyków filozofii¹⁴. W ten sposób wszystkie trzy wspomniane wyżej nurty – etyka cnót, kognitywistyczna filozofia i psychologia emocji oraz badania nad etyką starożytną i historią pojęcia cnoty – nieustannie oddziaływały na siebie i wzajemnie generowały swój rozwój. Przynajmniej w pewnym zakresie nurty te łączą się dziś nie tylko poprzez wzajemne inspiracje, ale także poprzez silne zależności teoretyczne, czego wyrazem jest choćby wyraźne i świadome splatanie tych zagadnień w twórczości wielu filozofów pozostających w mniej lub bardziej ścisłym kręgu etyki cnót¹⁵.

¹³ Istotnym impulsem do badań nad filozofią praktyczną Arystotelesa były prace W. Jaegera publikowane w latach 20. XX w. W latach 70. nastąpiła jednak wyraźna zmiana charakteru tych badań – traktaty Arystotelesa z zakresu filozofii praktycznej zaczęły być badane nie tylko jako dzieła analityczne, ale także jako teksty normatywne (szerokie omówienie stanu badań w latach 70. i 80. w: W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Toruń 1992, s. 7-15; autor powołuje się przede wszystkim na prace przeglądowe C. Natali, zwłaszcza „Studi sulla «filosofia pratica» di Aristotele dal 1970 ad oggi” (*Culture e scuola* 75 (1980)). Tego rodzaju podejście badawcze uległo mocnej intensyfikacji wraz z rozwojem współczesnej etyki cnót.

¹⁴ Badania te następnie szybko rozszerzono o studia nad kategorią cnoty w dziejach kultury i literatury.

¹⁵ Por. np. M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, op. cit.; N. Sherman, *Making a necessity of Virtue*, Cambridge 1997; dla obu wymienionych autorek

Właśnie obszar przenikania się tych trzech nurtów wyznacza ramy teoretyczne niniejszej pracy. Jest ona przede wszystkim próbą zarysowania kontekstu, w jakim współczesna filozofia moralna może posługiwać się pojęciem cnoty, poprzez odwołanie się do problematyki emocji. Choć zatem rozważania nad koncepcją Arystotelesa i jej recepcją w filozofii klasycznej i nowożytnej stanowią znaczącą część przedstawionych tu badań, projekt etyki, którego pewną wersję będę się starał przedstawić, jest ostatecznie *współczesnym projektem naturalistycznym*, inspirowanym filozofią moralną Stagiryty. Dzisiejsze znaczenie i popularność tego projektu wynikają przede wszystkim z nadziei, że kategorie klasycznej etyki eudajmonistycznej pozwolą na znalezienie bardziej satysfakcjonujących odpowiedzi na pytania, które stawia sobie człowiek współczesny. Pojęcie cnoty budzi obecnie tak silne zainteresowanie, ponieważ – w przeciwieństwie do pojęć wypracowanych przez etykę nowożytną – wydaje się niesłychanie pojemne i elastyczne, dzięki czemu za jego pomocą można próbować opisać całą złożoność i różnorodność doświadczenia moralnego. Jak zobaczymy, pojęcie to jest rozpięte między dwoma opozycjami, w ramach których nieodmiennie zamyka się filozoficzny opis człowieka – opozycji tego, co rozumowe, i tego, co psycho-cielesne, oraz opozycji tego, co indywidualne, subiektywne, i tego, co wspólnotowe, ponadjednostkowe i uniwersalne. Pełniąc rolę swoistego zwornika, swoistej idei regulatywnej, pojęcie cnoty ma, rzecz można, charakter podwójnie dialektyczny. Z perspektywy emocjonalnej natury człowieka reprezentuje ono element trwałych zasad, element racjonalności; z perspektywy rozumu wyraża natomiast to, co w sferze emocji wartościowe i do właściwego działania niezbędne. Ujęte z kolei od strony wspólnoty oddaje to, co stanowi o indywidualnej odrębności osoby, a opisywane od strony indywiduum wyraża wspólnotowy, społeczny wymiar natury człowieka. Każda koncepcja cnoty musi respektować i eksponować ów mediacyjny charakter tego pojęcia, a jego ostateczne miejsce w całym opisie człowieka zależeć będzie od tego, na którą stronę owych opozycji będziemy kładli większy nacisk. Póki jednak nie rozwiążemy pojawiających się problemów poprzez całkowitą eliminację którejś ze stron – co niewątpliwie oznaczałoby zawsze niedopuszczalny redukcjonizm – pojęcie cnoty jako swojego rodzaju kłamra

poznawcza teoria emocji stała się wręcz punktem wyjścia i głównym schematem interpretacyjnym w prowadzonych analizach (zarówno M. C. Nussbaum, jak i N. Sherman wprost powołują się na prace psychologów, przede wszystkim R. Lazarusa i N. Frijdy).

będzie musiało się zawsze pojawiać. Szukając dlań właściwego miejsca na podwójnej skali – od społecznie pożądanym nawyków charakteru po właściwość woli jako determinacji w spełnianiu nakazów autonomicznego rozumu oraz od cielesno-duchowej niepowtarzalności po gatunkowy wymiar człowieka jako takiego – poszukujemy w istocie swobodnego punktu równowagi, arystotelesowskiego *mesotes* pomiędzy owymi skrajnościami. W tym sensie pojęcie cnoty jawi się jako *środek* także w wymiarze *metaetycznym*.

Owego środka będę poszukiwał w obrębie etyki eudajmonistycznej, akcentując jedność natury człowieka oraz jej złożony charakter. Naczelnym przyjętym przeze mnie założeniem wyznaczającym zakres badań będzie założenie uznające cnotę za ideał normujący sferę reakcji emocjonalnych człowieka. Reakcje te z kolei będą interpretowane w kategoriach poznawczej teorii emocji, której załączki – jak postaram się wykazać – można odnaleźć w systemie Arystotelesa. Tak zrekonstruowana etyka Arystotelesa posłuży następnie za zasadniczy punkt odniesienia do badań nad współczesną etyką cnoty, których celem ma być zarysowanie adekwatnej koncepcji aretycznej, uwzględniającej dzisiejsze oczekiwania w stosunku do teorii etycznej. Centralne pytanie niniejszych rozważań można zatem ostatecznie sformułować następująco: *Czy zakładana przez klasyczną, Arystotelesowską etykę cnot koncepcja charakteru, oparta na holistycznej wizji człowieka jako spójnego zespolenia sfery racjonalnej i emocjonalnej, w ogóle zdolna jest do spełnienia nowożytnych z ducha oczekiwań, jakie z tą koncepcją wiążą współcześni zwolennicy etyki cnot?*

Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy, po pierwsze, szczegółowo określić ramy teoretyczne, w jakich będą prowadzone rozważania. Istotne są tu przede wszystkim dwie kwestie: filozoficzna problematyka emocji oraz sposób konstruowania teorii etycznej wokół pojęcia charakteru i cnoty jako moralnego wzorca odnoszącego się do całościowo ujętego sposobu reagowania człowieka w konkretnych sytuacjach. Zagadnienia te przedstawię w rozdziale I, który pełni rolę wprowadzenia. Następnie, trzymając się porządku historycznego, prześlę początki refleksji nad emocjami, co pozwoli na opisanie miejsca pojęcia cnoty w ramach typowego dla dominującego nurtu tradycji filozoficznej schematu przeciwstawiającego rozum i emocje. Za archetypiczny wzorzec takiego modelu posłuży system Platona, ujęty jako punkt wyjścia koncepcji Stagiryty (rozdział II). Następnie spróbuję określić model alternatywny, traktujący emocje jako element ludzkiej racjonalności. Zarys tego modelu, jak postaram się wykazać,

pojawia się właśnie wraz z Arystotelesowskim ujęciem cnoty. W rozdziale III przedstawię próbę całościowej interpretacji etyki Arystotelesa, akcentując szczególnie te elementy, które pozwalają na odwołania do kognitywnego modelu emocji oraz konstytuują zarys nowej koncepcji antropologicznej, którą określe mianem holistycznej. W ten sposób zostaną sformułowane dwie zasadnicze koncepcje osoby w odniesieniu do zjawisk emocjonalnych: dualistyczna i redukcjonistyczna oraz holistyczna o charakterze monistycznym.

W kolejnych rozdziałach prześledzimy historyczną ewolucję filozofii emocji i pojęcia cnoty, tak by uchwycić idee, które spowodowały, że najpierw Arystotelesowskie pojęcie cnoty związane z holistycznym obrazem człowieka, a później pojęcie cnoty w ogóle przestało odgrywać istotną rolę w filozofii moralnej (rozdział IV i V). Będę zmierzał do wykazania, że proces ten jest ściśle związany nie tyle – jak zazwyczaj się uważa – z zanikiem wspólnotowego wymiaru ludzkiej egzystencji w etyce, ile z dominacją dualistycznej koncepcji osoby, która zakładała podrzędność procesów psychicznych wobec władzy rozumu. Przebadanie historycznego rozwoju pojęcia cnoty okaże się ważne z dwóch powodów. Po pierwsze, pozwoli na staranne odróżnienie pojęcia cnoty występującego w etyce cnót od licznych odmiennych koncepcji cnoty pojawiających się w dziejach etyki. Po drugie, umożliwi uchwycenie tego elementu współczesnej filozofii moralnej, który w klasycznej etyce cnót nie mógł się pojawić, a do którego uwzględnienia interesujący mnie nurt współczesnej etyki cnót przywiązuje szczególnie wielką wagę: indywidualizmu jako odpowiedzi na zanik przekonania o istnieniu obiektywnego porządku życia, do którego można by się odwołać przy wskazywaniu obiektywnych celów ludzkiej aktywności (rozdział VI). W rozdziale VII, mającym charakter podsumowujący, przejdę do analizy, na ile realizacja tych z ducha współczesnych oczekiwań wobec teorii etycznej może dokonać się w ramach modelu teoretycznego, jaki tworzy Arystotelesowska etyka cnót. Uzupełnienie pracy stanowi „Dodatek”, w którym przedstawiam najistotniejsze z punktu widzenia prowadzonych w pracy analiz elementy kognitywnej psychologii emocji. Czytelnik chcący szczególnie uważnie śledzić argumentację psychologiczną powinien być może rozpocząć lekturę książki właśnie od tej części. Jej zwarte podsumowanie znajduje się w rozdziale I, a w ciągu wywodu prowadzonego w kolejnych rozdziałach umieszczone są odsyłacze do odpowiednich fragmentów „Dodatku”.

* * *

Moje zainteresowania etyką cnót wynikły z potrzeby poszerzenia perspektywy metaetycznej oraz wyjścia poza krąg debat zakreślonych przez spór deontologizmu z konsekwencjalizmem. Przystępując kilka lat temu, po okresie wstępnych studiów, do pracy nad niniejszą książką, nie miałem jednak jej wyrazistej wizji. Pierwszą, szkicową wersję zastosowania psychologii kognitywnej do analizy Arystotelesowskiej etyki cnót przedstawiłem w artykule „Emocje i cnoty. Psychologiczne podstawy etyki cnót” (2004), a także we fragmentach dwóch kolejnych tekstów, w których wychodzę jednak poza problematykę podejmowaną w niniejszej pracy¹⁶. Postać, jaką książka ostatecznie uzyskała, jest efektem wielu prób, zwrotów i małych, prywatnych odkryć następujących pod wpływem kolejnych przemyśleń i inspiracji, których źródłem były nie tylko nowe lektury, ale także kontakty i dyskusje z osobami zajmującymi się podobnymi zagadnieniami. Im też należą się szczególne podziękowania. Przede wszystkim chciałem podziękować Panu Profesorowi Włodzimierzowi Galewiczowi, z którym miałem możliwość współpracować od czasu przygotowywania przez mnie pracy doktorskiej i którego prace ukształtowały moje zainteresowania metaetyką i historią etyki. Nadzwyczaj rozległa wiedza i kompetencje oraz profesjonalizm pracy naukowej Profesora stanowią dla mnie zawsze niedościgny wzór. Książka ta zapewne w ogóle w takiej postaci nie mogłaby powstać, gdyby nie szczególne wsparcie i wielka życzliwość, jaką okazali mojej żonie i mnie Pan Profesor Erich Kleinschmidt oraz Pani Maria Kleischmidt, zarówno w czasie naszego pobytu w Kolonii, związanego ze stypendium naukowym mojej żony w roku akademickim 2003/04, jak i udzielając nam gościny i stwarzając wyjątkowe warunki do pracy w czasie wakacji 2005 i 2006 r. Szczególne podziękowania chciałbym także skierować do Pani Profesor Ewy Podrez, której zachęta i rada w końcowej fazie przygotowywania niniejszej pracy były dla mnie nieocenionym wsparciem. Dziękuję też Panu Profesorowi Janowi Hartmanowi za cenne rady i pomoc, a przede wszystkim za nieustanną gotowość do podejmowania rozmów na tematy filozoficzne – jego przenikliwość i ostrość spojrzenia były dla mnie zawsze bardzo inspirujące. Przygotowanie tego rodzaju pracy łączącej wiele zagad-

¹⁶ J. Jaśtał, „Emocje i cnoty. Psychologiczne podstawy etyki cnót”, w: A. Margasiński, D. Probuca (red.), *Etyka, psychologia, psychoterapia*, Kraków 2004; J. Jaśtał, „Żal, litość i wstyd (pojęcie *metameleia* w *Etyce nikomachejskiej* 1110a 18-24)”, *Kwartalnik Filozoficzny* XXXII (2004); J. Jaśtał, „Poczucie satysfakcji moralnej”, *Etyka* 40 (2007).

nień i wątków byłoby znacznie trudniejsze, gdyby nie merytoryczna pomoc i wsparcie wielu osób, z którymi mogłem dyskutować pewne kwestie szczegółowe. Chciałbym tu szczególnie podziękować dr. Markowi Pyce, także i za to, że w różnych fazach mojej pracy gotów był brać na siebie większe obowiązki dydaktyczne, dr Nataszy Szutcie, dr. Sebastianowi Kołodziejczykowi oraz red. Jackowi Rabusowi. Dziękuję też za wsparcie i zrozumienie dla dziwnej pracy filozofa, jakich doświadczyłem od osób, których zainteresowania naukowe i praktyka zawodowa daleko odbiegają od metaetyki i filozofii starożytnej: Panu Dziekanowi dr. hab. inż. Markowi Stanuszkowi oraz Pani Dyrektor dr Joannie Żyrze. Ostateczne przygotowanie niniejszej książki byłoby znacznie bardziej kłopotliwe, a sama praca zawierałaby znacznie więcej usterek, gdyby nie pomoc Pani Redaktor Krystyny Dulińskiej i Pana Bogdana Sobiły, który zechciał skontrolować sposób użycia terminów greckich. Błędy, które pozostały, obciążają już tylko mnie.

Czas pisania książki naukowej to mimo wszystko także czas normalnego życia. Jeśli w ciągu tych kilku lat intensywnej pracy udało mi się cieszyć zwyczajną i spokojną codziennością, to tylko dzięki nieustannemu wsparciu mojej żony Katarzyny, tym cenniejszemu, że łączonemu z jej własną pracą naukową, a także wsparciu Michała, całej rodziny i przyjaciół, dzielnie znoszących moje ciągłe zaabsorbowanie sprawami, których użyteczność wydaje się niewielka, a wartość trudna do uchwycenia. Jestem pewien, że moje studia nad naturą cnoty i emocjami zawdzięczają im wszystkim co najmniej tyle samo, co Arystotelesowi i pozostałym klasykom filozofii.



Rozdział I

Ramy teoretyczne. Problematyka emocji i charakteru w filozofii moralnej

Trudno o bardziej oczywiste stwierdzenie niż to, że emocje są centralnym i niezbywalnym elementem ludzkiej egzystencji. Doznawanie emocji to jedno z najbardziej podstawowych doświadczeń człowieka, a fakt ten od zawsze znajdował swoje dobitne potwierdzenie w literaturze i sztuce. Nieco zaskakujące wydaje się zatem, że problematyka emocji, pomimo znaczenia, jakie sfera uczuć odgrywa w naszym życiu, nie stała się jednym z najważniejszych zagadnień filozofii. Choć literatura filozoficzna poświęcona uczuciom jest ogromna, emocje rzadko były samodzielnym przedmiotem zainteresowania filozofów. Poszczególne stanowiska w kwestii emocji najczęściej były efektem zastosowania do sfery afektywnej wniosków płynących z przyjęcia konkretnych rozwiązań dotyczących zagadnień uznawanych za bardziej fundamentalne, a debaty na temat uczuć stanowiły jedynie element debat znacznie bardziej zajmujących uwagę filozofów: epistemologicznych sporów o uzasadnienie wiedzy i źródła poznania, ontologicznych sporów o naturę świata jako całości, o duchowo-cieleśną naturę człowieka, jego miejsce w świecie i przejawianie się rozumu na poziomie działań praktycznych, sporów o uzasadnienie rozstrzygnięć normatywnych oraz o granice wolności i autonomii, sporów dotyczących natury łaski i dróg zbawienia czy wreszcie podejmowanych na terenie filozofii społecznej sporów o relację jednostki i wspólnoty. W efekcie postulowane ujęcia emocji miały zazwyczaj charakter wyraźnie aprioryczny – w zależności od bronionych na terenie epistemologii, metafizyki, etyki czy filozofii społecznej rozwiązań filozofowie często z góry określali istotę sfery emocjonalnej, upraszczając i schematyzując przeżycia emocjonalne, by w rezultacie wszystkie te doznania, które nie mieściły się w preferowany schemat teoretyczny, uznać za nieistotne lub wręcz za

pozorne. Taka postawa wynika oczywiście w naturalny sposób z trudnej do ogarnięcia różnorodności i rodzącej wielorakie antynomie empirycznej enigmatyczności przeżyć emocjonalnych. Zamieszania dopełniają, z jednej strony, kulturowe wzorce ujmowania konkretnych uczuć w epokach, w których poszczególne filozoficzne teorie emocji były tworzone, z drugiej – osobiste przeżycia i skłonności formułujących owe teorie myślicieli. Niewątpliwie zbyt wielkie zaufanie zarówno do „ducha czasu”, jak i do metodologicznej zasady głoszącej, że kto chce badać naturę uczuć, nie musi sięgać do cudzych obserwacji, ponieważ sam uczuć doświadcza¹, niejednego filozofa sprowadziło na manowce. Ta uderzająca bezradność literatury filozoficznej wobec kwestii uczuć stanowi zapewne najdobitniejszą ilustrację skali problemu, przed jakim staje każdy, kto próbuje uporządkować zagadnienie emocji.

Filozofia człowieka wobec problematyki emocji

Kłopoty rozpoczynają się już na poziomie terminologii, której zmiany unaoczniają całe historyczno-teoretyczne dziedzictwo ujęć problematyki uczuciowości w literaturze filozoficznej i psychologicznej. Historycznie pierwotny jest grecki termin *pathos*, przełożony następnie na łacinę jako *affectio*, *affectus* lub *passio*. Termin „emocje” wywodzi się natomiast od łacińskiego terminu *motiones*, co stanowi przekład greckiego *kineseis*, określającego procesy, czyli grupę zjawisk, do której Arystoteles zaliczał *pathe*². W ciągu wieków te powszechne określenia zjawisk emocjonalnych obrosły licznymi interpretacjami i skojarzeniami, u poszczególnych filozofów nabrały też niekiedy bardzo technicznego i zróżnicowanego znaczenia, co sprawia, że nawet posługiwanie się tymi samymi terminami może nieść zupełnie różne sensy. W efekcie każdy wybór w zakresie terminologii wpisuje się w szerszy kontekst filozoficznych sporów i wskazuje jakieś filozoficzne preferencje. Spójnej terminologii nie wypracowały także nauki psychologiczne. Współcześni psychologowie posługują się terminami odno-

¹ Zasadę tę wprost wypowiada np. Kartezjusz (*Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 65). Powodem przyjęcia takiej perspektywy są oczywiście kłopoty z intersubiektywną weryfikacją przeżyć emocjonalnych i wynikające stąd nadmierne przywiązanie do introspekcji jako metody badań.

² F. Ricken, „Emotion, Affect”, w: H. Burkhard, B. Smith (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Munich 1991.

szącymi się do sfery emocjonalności bardzo niejednolicie, po części ze względu na różne tradycje intelektualne, po części ze względu na różne tradycje i nawyki językowe, a po części także ze względu na różne cele szczegółowe. Najbardziej ogólnym terminem pozostaje termin „emocje”. W większości angielskojęzycznych wprowadzeń do tej problematyki słowo *emotion* pojawia się już w tytule, choć czasami nabiera ono również charakteru terminu technicznego. Natomiast angielskie *feeling* (a także *sentiment*), tłumaczone zazwyczaj jako „uczucie”, jest we współczesnej literaturze anglosaskiej oraz w polskich tekstach bazujących na anglosaskiej terminologii zdecydowanie rzadziej używane. Trudno też wskazać jakąś jedną zasadniczą regułę posługiwania się tym terminem. Część badaczy używa go jako synonimu do „emocji”, zaznaczając przy tym, że zakres terminu „uczucie” jest nieco szerszy³. W opracowaniach słownikowych „uczucie” jest terminem podstawowym, za pomocą którego definiowany jest termin „emocje”. Na przykład w *Encyclopedia Britannica 2004* termin *emotion* definiowany jest jako „a distinct feeling or quality of consciousness, such as joy or sadness, that reflects the personal significance of an emotion-arousing event”, z kolei według słownika internetowego *AllPsych* emocja to „feelings about a situation, person, or objects that involves changes in physiological arousal and cognitions”⁴. W niektórych kontekstach słowo „uczucie” (*feeling*) jest odnoszone bardziej do procesów cielesnych niż umysłowych i wiązane z bezpośrednim odczuwaniem przyjemności i bólu, zbliża się zatem do kolejnego bogatego w konotacje terminu – terminu „afekt”, opisującego stan psychiczny, którego podstawą są ujmowane jako przyjemne lub nieprzyjemne wrażenia psychiczne (przyjemność i ból), wymagające jakiejś reakcji podmiotu lub wiążące jego uwagę. Równie dobrze jednak związek uczuć i emocji może być rozumiany odwrotnie – część autorów, akcentując bliskość znacząco tych terminów, uznaje za szerszy termin „emocje” i wiąże uczucia z typowymi przeżyciami emocjonalnymi o złożonym charakterze, takimi jak na przykład miłość lub nienawiść, lub jeszcze inaczej: uważając emocje za cielesne komponenty przeżyć, którym na poziomie umysłowym towarzyszą uczucia jako stany mentalne⁵. Niektórzy

³ K. Oatley, J. M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, przeł. J. Radzicki, J. Suchecki, Warszawa 2002, s. 124.

⁴ Por. także P. E. Griffiths, „Emotion – Philosophical Issues about”, w: L. Nadel (ed.), *Encyclopedia of Cognitive Science*, Wiley 2006.

⁵ Por. A. Damasio, *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*,

autorzy sięgają po termin „uczucie” wyłącznie w kontekstach historycznych, w których pojawia się także termin dziś już rzadko używany, choć obarzony bogatym dziedzictwem: *passion*, tłumaczone na język polski jako „pasja”, „namiętność”, „wzruszenie”⁶. Określenie to wywodzi się z wizji podmiotu pozbawionego możliwości reakcji na dopadające go emocje, jego wymuszonej pasywności, oddaje przede wszystkim poczucie bierności podmiotu w stosunku do pojawiających się stanów emocjonalnych i chyba w najsilniejszym stopniu spośród wszystkich terminów, jakie są używane w odniesieniu do tej problematyki, wiąże się z przeświadczeniem o irracjonalności emocji i braku możliwości ich podmiotowej kontroli⁷. Z kolei wspomniany już termin „afekt” to jeden z najczęściej używanych terminów we współczesnej psychologii, choć zapewne także najmniej precyzyjnie⁸, zazwyczaj w sensie impulsu silnie powiązanego z odczuciem przyjemności lub przykrości⁹. Termin ten ma jednak również swój określony sens his-

przeł. J. Szczepański, Poznań 2005. Emocje mają w ujęciu Damasio charakter obiektywnych zmian fizjologicznych, uczucia natomiast to nieprzekazywalne doznania wewnętrzne podmiotu. Ale na przykład A. Hatzimoysis stosuje tę terminologię odwrotnie: *emotional feelings* to cielesna manifestacja („bodily *gestalt*”) związana z pojawieniem się *emotions* („Emotional Feelings and Intentionalism”, w: A. Hatzimoysis (ed.), *Philosophy and the Emotions*, Cambridge 2003, s. 108).

⁶ A. Baier, podsumowując przeobrażenia w filozofii emocji, zauważyła, że dawniej termin „emocje” oznaczał „gwałtowne pasje”, obecnie „pasja” oznacza „gwałtowne emocje” (A. Baier, „What Emotions Are About?”, *Philosophical Perspectives* 4 (1990)).

⁷ Tego rodzaju konwencja opisu jest szeroko wykorzystywana od czasów starożytnych – można ją znaleźć np. u Homera, gdzie emocje są narzędziem, za pomocą którego bogowie oddziałują na ludzi (por. E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002), w urywkach pism Demokryta z Abdery operującego metaforą uczucia jako choroby i cztery wieki później u Seneki, który opisując uczucia, posługuje się metaforami ognia czy morską prądem (por. np. M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton 1994).

⁸ D. Doliński, „Mechanizmy wzbudzania emocji”, w: J. Strelau (red.), *Psychologia*, t. 2, Gdańsk 2003, s. 347.

⁹ „Afekt jest chwilową, pozytywną lub negatywną reakcją organizmu (wegetywną, mięśniową, doznaniową) na jakąś zmianę w otoczeniu lub w samym podmiocie. (...) Afektu nie można nazwać emocją, ponieważ cechuje go tylko pobudzenie i znak, podczas gdy emocje ujmują się najczęściej jako doświadczenie jakości” (A. Kolańczyk i in., *Serce w rozumie. Afektywne podstawy orientacji w otoczeniu*, Gdańsk 2004, s. 16-19).

toryczny – w filozofii kojarzony jest z konkretnym podejściem do zagadnień emocji, pojawiającym się w filozofii XVII i XVIII wieku, choć na przykład w literaturze niemieckojęzycznej można i w tym zakresie spotkać odmienne konwencje¹⁰.

Jak widać, już sama próba uporządkowania kwestii terminologicznych unaocznia podstawowy problem, z jakim musimy zmierzyć się, podejmując rozważania o emocjach – problem różnorodności i złożoności opisywanych zjawisk psychicznych oraz bogactwo odnoszących się do nich teorii sprawiają, że wszelkie ustalenia natychmiast muszą obierać wskazania licznymi wyjątków i odstępstw. Nawet określenie emocji poprzez odwołanie się do najbardziej wyrazistych z nich, takich jak strach czy miłość, także, jak zobaczymy, budzi sporo wątpliwości, ponieważ wcale nie ma zgody co do tego, czy na przykład strach i miłość są tego samego rodzaju stanami psychicznymi. W niniejszej pracy w rozważaniach teoretycznych będę ogólnie posługiwał się terminologią psychologii poznawczej, w szczególności będę używał terminu „emocje” jako terminu podstawowego, najogólniejszego i najmniej obciążonego specyficznymi skojarzeniami. Przez uczucia będę rozumiał z kolei emocje szczegółowe: konkretne przeżycia złożone lub emocje o charakterystycznych cechach temporalnych, czyli tzw. emocje werbalizowalne¹¹, czasami także długotrwałe stany emocjonalne (będę starał się jednak doprecyzować za pomocą dodatkowych określeń, jak dany termin należy rozumieć). Przez afekt rozumiem reakcję związaną bezpośrednio z doznaniem przyjemności lub przykrości. Przez emocje i uczucia rozumiem zatem stany złożone, w których skład wchodzi afekty. Niestety, konsekwentne trzymanie się tych ustaleń terminologicznych będzie utrudnione w partiach pracy obejmującej rozważania historyczne, po pierwsze – z racji wspomnianej już różnorodności ujęć problematyki emocji u poszczególnych filozofów, po drugie – z uwagi na ustaloną tradycję translatorską¹².

¹⁰ Na przykład *Historisches Wörterbuch der Philosophie* pod red. J. Rittera zawiera przegląd filozoficznej problematyki emocji do czasów nowożytnych pod hasłem *Affect*, natomiast teorie nowożytne omawia pod hasłem *Gefühl*, będącym obecnie głównym niemieckim odpowiednikiem angielskiego *emotion*.

¹¹ Patrz: „Dodatek”, s. 412 niniejszej pracy.

¹² Cytaty greckie będę zasadniczo redagował zgodnie z podanymi wyżej zasadami, choć czasami będzie to wymagało odejścia od dotychczasowej polskiej tradycji translatorskiej. Ponieważ jednak głównym celem mojej pracy nie są analizy historyczne, ale reinterpretacja Arystotelesowskiej nauki o cnocie, doko-

Kłopoty terminologiczne oddają to, co w problematyce emocji najbardziej wyraziste i zarazem najbardziej kłopotliwe: jej bogactwo i notoryczną niejednoznaczność, niepoddającą się prostym schematom interpretacyjnym. W efekcie każdy opis jest jednocześnie uproszczeniem, a każdy badacz, preferując pewne ujęcie, wyróżnia jedne zjawiska, by mniej lub bardziej świadomie eliminować z pola swojej uwagi niepasujące do jego koncepcji zjawiska pozostałe. Świadectwem zmagania z ową różnorodnością zjawisk emocjonalnych jest cały szereg antynomicznych opisów, które w dość dowolny sposób były eksponowane w różnych okresach dziejów kultury¹³. I tak na przykład czasami uznaje się, że uczucia wpływają na naszą zdolność myślenia i poznawania, ale czasami przyjmuje się też, że i one same mogą być przez sferę intelektualno-poznawczą modyfikowane, generowane i wygaszane. Z jednej strony trudno o bardziej wyrazisty niż emocje przykład tego, co subiektywne, jednocześnie z drugiej strony emocje są uznawane za reakcję na to, co obiektywnie przydarza się podmiotowi w świecie. Czasami zdaje się, że emocje są ekspresją podmiotu i niczym więcej, czasami jednak wydają się właściwą reakcją na to, czego podmiot doznaje, a brak owej reakcji może świadczyć o jakimś stopniu upośledzenia psychicznego czy nawet moralnego, tak jak ma to miejsce na przykład w przypadku braku zdolności do przeżycia w niektórych sytuacjach żalu, empatii czy radości. Niekiedy podmiot wydaje się biernym nośnikiem emocji, które niejako go dopadają jak choroba i na które nie ma wpływu. Z drugiej jednak strony traktujemy je również często jako wyraz cech wręcz definiujących indywidualną odrębność podmiotu i oczekujemy, że podmiot będzie je kształtował i kontrolował. Emocje jawią się jako coś radykalnie obcego, ślepa siła natury, ale równocześnie pozostają w najgłębszym sensie „nasze”, są niemal konstytutywną częścią naszej indywidualności, podmiotowości. Problem pasywności i aktywności wiedzie do dwóch kolejnych: problemu integralności podmiotu doświadczającego różnorodnych i sprzecznych emocji i jednocześnie dążącego do zapanowania nad nimi oraz do

nana w duchu współczesnej etyki naturalistycznej i w silnym związku ze współczesnymi badaniami psychologicznymi, mam nadzieję, że taki wybór polskiej terminologii pomoże utrzymać spójność wywodu.

¹³ Antynomie te wymienia i szeroko omawia R. de Sousa (*The Rationality of Emotion*, Cambridge–London 1997, s. 1-20; w tym miejscu wykorzystuję podsumowanie uwag de Sousy, które zawarłem w swoim tekście „Poczucie satysfakcji moralnej”, *Etyka* 40 (2007), s. 8-9).

problemu determinizmu i wolnej woli. Do wymienionych antynomii ujmowania emocji można zapewne dodać kilka innych, na przykład problem ich cielesno-umysłowej natury.

Przegląd charakterystycznych ujęć zjawisk emocjonalnych, przy całej ich antynomiczności, wskazuje jednak na pewne cechy uczuć wybijające się na plan pierwszy. Na podstawie naszych intuicji rysuje się przede wszystkim obraz emocji, zgodnie z którym co najwyżej w ograniczonym stopniu poddają się one kontroli podmiotu, zazwyczaj są spontaniczną reakcją na to, co mu się przytrafia, i w jakimś stopniu wyrażają jego najgłębiej rozumianą strukturę wewnętrzną jako istoty psychocieleśnej. Nie należy się zatem dziwić, że najprostszym i najbardziej narzucającym się schematem teoretycznym, pozwalającym na zapanowanie nad całością tej problematyki, jest przeciwstawienie sfery emocjonalnej sferze rozumowej. W ten sposób doszło do sformułowania centralnego dla tradycji filozoficznej paradygmatu opartego na radykalnej dychotomii rozumu i emocji, ujmowanych jako antagonistyczne i mające niewiele ze sobą wspólnego dwie siły w człowieku: opisywanego w kategoriach uniwersalnych i stałego w swych zasadach rozumu oraz partykularnych i zmiennych sił psychicznych.

Z tych dwóch sfer sfera rozumu wydaje się filozofom oczywiście znacznie bardziej interesująca, w przeciwieństwie zresztą do pisarzy i artystów, którzy znacznie chętniej zmierzają do oddania nieskończonych przejawów ludzkiej natury niż intelektualnej głębi człowieka. Jeśli jednak uzmysłowimy sobie, że dla umysłu podejmującego refleksję filozoficzną znacznie bardziej intrygujący jest sam fakt, że ową refleksję w ogóle jest w stanie podjąć, to nietrudno zrozumieć, dlaczego filozofia wyznaczała emocjom tak ograniczone miejsce w opisie człowieka. Ludzka zdolność myślenia i poznawania wydaje się niewątpliwie znacznie bardziej zadziwiająca niż ludzka zdolność doznawania uczuć, a filozofia jako potrzeba rozumienia w naturalny sposób sytuuje się po stronie uprzedmiotawiającej refleksji, a nie po stronie zmiennych i nieprzeniknionych emocji. Nie należy się zatem dziwić, że najbardziej znaczące próby rozwiązania kwestii emocji, składające się na zasadniczy nurt filozofii europejskiej, zmierzały do pokazania, że – wbrew codziennemu doświadczeniu – emocje nie pełnią ważnej roli w opisie natury człowieka, a przynajmniej nie powinny pełnić ważnej roli, jeśli naturę tę ująć dostatecznie ogólnie i głęboko. Tak oto rozróżnienie tego, co rozumowe, i tego, co emocjonalne, zostaje wtopione w opozycję tego, co istotne, i tego, co nieistotne, tego, co zasadnicze, i tego, co akcydentalne w naturze ludzkiej. Z tej perspektywy cała zja-

wiskowa, fenomenalna, najbardziej codzienna i najbardziej zmienna strona ludzkiej natury okazuje się w jakimś stopniu pozorna.

Przyjęcie założenia, że człowiek jest w swej istocie inny, niż się wydaje, natychmiast rodzi pokusę, by całą fenomenalną różnorodność sfery emocjonalnej zredukować do kategorii tego, co nieważne właśnie dlatego, że irracjonalne. Redukcja ta okazuje się jednak nie tylko trudna do przeprowadzenia, ale także filozoficznie uboga, ponieważ w ramach uzyskanego w ten sposób modelu człowieka nie jesteśmy w stanie wyjaśnić najbardziej powszechnych zachowań ludzkich oraz tego wszystkiego, co składa się na całe bogactwo reakcji, możliwych działań i przeżyć wewnętrznych. Gdyby filozofia zajmowała się jedynie procesami poznawczymi i rozumem teoretycznym, opis emocji jako przeciwieństwa rozumu byłby zapewne wystarczający. Ponieważ jednak człowieka określa nie tylko zdolność do abstrakcyjnego myślenia, ale także zdolność do intencjonalnego działania, działając natomiast zmagając się on nieustannie ze swoimi uczuciami, przekonaniami, motywacjami i różnego rodzaju wewnętrznymi determinantami, filozofia człowieka nie może poprzestać na opisie funkcjonowania sfery emocjonalnej ujętej w ramy prostej opozycji do sfery poznawczej, ale musi także określić związki emocji z rozumem praktycznym. Sfera emocji wymaga zatem bardziej złożonego opisu, niż pozwala na to przeciwstawienie jej *en bloc* ludzkiej zdolności do racjonalnego namysłu i operowania pojęciami ogólnymi. Opis ten musi w jakimś stopniu uwzględnić różnorodność sfery afektywnej i łączyć niektóre emocje (lub niektóre stany niektórych emocji) z funkcjami „wyższymi”.

W ten sposób problematyka uczuć staje się ostatecznie częścią filozofii moralnej, ponieważ każde filozoficzne ujęcie emocji musi zawierać postulaty dotyczące ich kształtowania w świetle zasad normatywnych związanych z wizją rozwoju osoby, ostatecznych celów oraz koncepcją działania etycznie właściwego¹⁴. Aby włączyć do filozoficznego opisu człowieka sferę emocjonalną, musimy zatem przeprowadzić jakąś jej kategoryzację, która będzie stanowić punkt odniesienia dla ustaleń normatywnych. Tu jednak pojawia się po raz kolejny problem zwią-

¹⁴ Od takiego odniesienia się do kwestii namiętności nie są w stanie uwolnić się nawet te koncepcje, które postulują jako ideał moralny całkowitą apatię, przynajmniej o tyle, o ile chcą rozstrzygać problemy praktyczne. Wyeliminowanie emocji na poziomie normatywnym oznacza jedynie, że na poziomie praktycznym za główną kategorię wartościującą uznaje się stopień ich dynamiki lub zdolność podmiotu do ich ignorowania.

zany z przeogromnym bogactwem emocjonalnej natury człowieka, która nie poddaje się prostym schematom kategoryzującym. Co więcej, przekonanie, że filozofia moralna musi zawierać jakieś postulaty w zakresie kształtowania emocji, wymaga przyjęcia, iż emocje – zgodnie zresztą z jak najbardziej zdroworozsądkowymi obserwacjami – mogą być „lepsze” lub „gorsze”, „właściwe” lub „niewłaściwe”. Jeśli można (a nawet należy) wprowadzać tego rodzaju dystynkcje, to znaczy, że emocje muszą pozostawać w bardzo złożonej i wielopłaszczyznowej relacji do sfery rozumu i poznania.

Jak widać, filozofia moralna musi zmieścić się pomiędzy dwiema skrajnościami, nie popadając w żadną z nich. Jeśli bowiem odrzuci sferę emocjonalną jako nieistotną dla pełnego obrazu podmiotu i w ten sposób uwolni się od wszelkich związanych z nią antynomii, to utraci zdolność wyjaśnienia złożoności ludzkiej aktywności. Jeśli natomiast uzna wagę i znaczenie sfery emocjonalnej w całej jej temporalnej, sytuacyjnej, osobowej, społecznej i kulturowej różnorodności i zmienności, utraci zdolność przedstawienia ogólnego opisu i operowania uniwersalnymi prawidłowościami. Choć zatem uzyskanie pełnego opisu człowieka działającego wymaga uwzględnienia sfery emocjonalnej, jej antynomiczność sprawia, że uwzględnienie to musi przebiegać w ramach jakiegoś ściśle określonego schematu, który ową antynomiczność pozwoli zneutralizować. Taką rolę ma pełnić właśnie interesujące nas tu pojęcie cnoty ujętej jako rodzaj cechy dyspozycjonalnej. Jego rolę można jednak rozumieć co najmniej na dwa sposoby: jako cechę sfery rozumu, dzięki której siła emocji zostaje podporządkowana rozumowi, albo jako cechę sfery emocji, której posiadanie oznacza, że emocje są przeżywane adekwatnie do sytuacji czy też właściwie. Ujęcie pierwsze, dominujące w czasach nowożytnych, prowadzi do zminimalizowania w etyce roli charakteru w sensie zestawu stałych cech dyspozycjonalnych i zastąpienia go kategorią siły woli; ujęcie drugie, typowe dla klasycznej etyki eudajmonistycznej, znaczenie charakteru z kolei eksponuje, czyniąc zeń jedną z głównych kategorii etycznych. Właśnie to drugie ujęcie jest istotą etyki cnót. Aby lepiej je wyjaśnić, musimy przejść teraz do omówienia pojęcia charakteru.

Charakter jako kategoria etyczna

Pojęcie charakteru należy do tych kategorii, które pełnią tak oczywiste funkcje w dyskursie o człowieku, że właściwie nie wymagają żadnego definiowania. Jego szeroki i jak najbardziej zdroworozsądkowo możli-

wy do uchwycenia zakres sprawia też zarazem, że prawie nie pojawia się ono dziś w technicznym języku nauk o człowieku – nie odwołują się do niego ani współczesne teorie psychologiczne, ani współczesne teorie filozoficzne pozostające poza kręgiem etyki cnót¹⁵. Ogólnie rzecz mówiąc, przez charakter rozumie się zestaw cech świadczących o odrębności pewnej osoby, rzeczy, sytuacji, zdarzenia czy procesu. W tym sensie charakter człowieka to zestaw cech stanowiących o jego naturze. Naturę tę można jednak rozumieć na wiele sposobów – jako naturę człowieka w ogóle, jako naturę pewnego typu, który dany człowiek reprezentuje, oraz jako niepowtarzalną naturę tego oto konkretnego człowieka. O zakresie decyduje poziom ogólności cech, które wyróżniamy. Zazwyczaj pojęcie charakteru jest związane z pośrednim poziomem ogólności decydującym o przynależności do pewnego typu psychologicznego. Takie typy opisuje na przykład Arystoteles w *Retoryce*, dzieląc je według wieku i warunków społecznych, czy Teofrast w *Charakterach*, posługując się kryterium najbardziej dominujących wad. W tym też sensie mówimy potocznie np. o czterech klasycznych charakterach¹⁶: melancholiku, sangwiniku, choleryku i flegmatyku. Jednocześnie w różnego rodzaju zwrotach językowych pojęcie charakteru zdradza bardziej indywidualistyczny wymiar – dostrzegamy to np. w zwrotach typu „skomplikowany” czy „wielowymiarowy charakter”. Współczesna psychologia zdecydowanie preferuje jednak w tym

¹⁵ W trzypięciowym podręczniku do psychologii pod red. J. Strelaua (*Psychologia*, op. cit.) termin „charakter” pojawia się tylko raz, jako termin techniczny w obrębie psychodynamicznych koncepcji osobowości. Również w słownikach psychologicznych pojęcie to albo się nie pojawia w ogóle jako hasło, albo jego wyjaśnienie sprowadza się zazwyczaj do krótkiego zestawienia kilku zasadniczych znaczeń tego terminu w języku potocznym. Istnieje oczywiście bogata tradycja psychologicznych badań nad charakterem, ale wydaje się, że przynależy ona już raczej do historii psychologii, a dziś przywoływana jest tylko w pracach popularyzatorskich lub związanych z kontekstem pedagogicznym, zwłaszcza nawiązujących do tradycji wychowania chrześcijańskiego (por. np. M. Fedeli, *Temperament, charaktery i osobowość*, przeł. P. Graczykowski, K. Trojan, Kraków 2003). Znamienne, że spośród ważniejszych filozofów pierwszej połowy XX wieku pojęcie charakteru szerzej zainteresowało jedynie francuskiego personalistę chrześcijańskiego, E. Mouniera (*Traité du Caractère*, Seuil 1946), który występuje jednak przeciw wcześniejszym ujęciom psychologicznym, negując istnienie stałych typów charakterologicznych i uznając to pojęcie za „statystyczne”.

¹⁶ W tym kontekście czasami pojawia się również termin „temperament” (por. „Dodatek”, s. 415).

kontekście termin „osobowość”, odchodząc tym samym od prowadzenia analizy na poziomie powierzchownego charakteryzowania ogólnych typów ludzkich. Pojęcie osobowości ma wyrażać to, „czym naprawdę jest człowiek”, wewnętrzną strukturę stanowiącą siłę aktywizującą człowieka, ale ujętą od strony funkcjonalnej. Jego istotą jest zatem umożliwienie dokonania spójnego opisu zachowań z uwagi na cele życiowe człowieka jako całościowo ujętego organizmu psychofizycznego¹⁷. Pojęcie osobowości pozwala na operowanie ogólnym teoretycznym modelem opisującym przebieg procesu kształtowania się jednostki, który jednak w przypadku każdej osoby zyskuje inne wypełnienie, co decyduje o niepowtarzalności każdego z nas. W tym sensie każdy ma inną osobowość, choć wskazywane przez daną teorię psychologiczną mechanizmy jej kształtowania pozostają takie same¹⁸. W praktyce badań psychologicznych pojęcie osobowości (najczęściej zresztą także przyjmowane intuicyjnie, bez podawania definicji próbującej ogólnie, niezależnie od konkretnych teorii, określić osobowość) służy natomiast nie tyle do identyfikacji osoby w całej jej podmiotowej odrębności, co raczej do wypracowania bardzo rozbudowanej taksonometrii możliwych typów osobowościowych z uwagi na sposoby radzenia sobie z sytuacjami życiowymi¹⁹.

Terminem, który ma oddawać pełną indywidualność osoby, jej „sobość”²⁰, jest termin „podmiot”. Jego znaczenie zostało ukształtowane w długim procesie historycznym, którego kluczowym momentem były stulecia XVII i XVIII, nie można zatem stosować go bezkrytycznie do wyrażenia poglądów głoszonych wcześniej. Pod wpływem Kartezjusza

¹⁷ Por. C. S. Hall, G. Lindzey, J. B. Campbell, *Teorie osobowości*, przeł. J. Kowalczevska i in., Warszawa 2004, rozdz. I: „Istotne cechy teorii osobowości”.

¹⁸ Np. w teoriach psychodynamicznych mechanizmem odpowiedzialnym za indywidualizację osób jest odmiennność doświadczeń związanych z kształtowaniem popędów nabytych i w konsekwencji przebiegu nieświadomych konfliktów wewnętrznych, w behawioryzmie – odmiennność bodźców kształtujących schemat reakcji, a w psychologii kognitywnej – odmiennność procesów prowadzących do ukształtowania naszych struktur poznawczych. Oczywiście, niezależnie od różnic spowodowanych (odmiennie opisywanymi przez poszczególne teorie) faktycznymi procesami formowania osobowości każdego z nas, odróżniają nas też cechy wrodzone (por. np. J. Koziński, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 2000).

¹⁹ Taksonometria ta stanowi z kolei punkt wyjścia do praktyki terapeutycznej.

²⁰ „Sobość” to dokładny polski odpowiednik angielskiego *self*, oddawanego zazwyczaj w przekładach właśnie przez „podmiotowość”, „podmiot” lub (rzadziej) „jaźń”.

i Locke'a nowożytna filozofia podmiotu zaczęła wyrażać odrębność osoby poprzez związanie jej z radykalnie indywidualnym, uwewnętrznionym sposobem patrzenia na siebie i świat. Tak rozumiana podmiotowość utożsamia zazwyczaj owo najgłębsze „ja” z czystym „ja” myślącym i służy do analizy takich problemów, jak relacja umysłu do cielesności, kwestia tożsamości osobowej, odrębności i ciągłości procesów myślowych czy identyczności osoby w czasie²¹. Jak zobaczymy dalej, rozbieżności pomiędzy klasyczną koncepcją osoby jako charakteru a nowożytną koncepcją osoby jako podmiotu prowadzą do bardzo poważnych problemów w obrębie współczesnej etyki cnót, dlatego też określenie ram opisu podmiotu okaże się niesłychanie ważne dla naszych dalszych rozważań na temat pojęcia cnoty. Uchwycenie tych rozbieżności jest jednak o tyle kłopotliwe, że wszystkie trzy kluczowe pojęcia – charakteru, osobowości i podmiotu – wpisują się w ciąg historycznych przeobrażeń, w czasie których zmieniały swoje zasadnicze znaczenie i przejmowały pewne istotne funkcje kategorii poprzednio dominujących, jednocześnie doprowadzając do innego rozkładu akcentów debaty moralnej²².

Biorąc pod uwagę wszystkie te uwarunkowania, musimy wykroczyć poza zdroworozsądkowe ujęcie charakteru i w sposób bardziej precyzyjny określić sens tego pojęcia w ramach etyki aretycznej, co następnie pozwoli na określenie pojęcia cnoty. Klasycznym punktem odniesienia jest tu oczywiście model Arystotelesowski.

Termin „charakter” wywodzi się z greki, gdzie oznaczał w pierwotnym sensie pieczęć, stempel, odcisnięty znak. Takim terminem

²¹ Szeroki przegląd problematyki podmiotu w filozofii współczesnej zawiera bardzo reprezentatywna i obszerna antologia: J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, przeł. B. Chwedeńczuk i in., Warszawa 2001.

²² W ciągu ostatnich dekad pojawiło się przynajmniej kilka prac mających ambicje całościowego opisanie tego procesu (por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996; Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, przeł. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001; J. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, Cambridge 1998). Prace te stanowią stały punkt odniesienia niniejszej rozprawy. Należy jednak pamiętać, że posługiwanie się olbrzymim skrótem historycznym sprzyja niekiedy zacieraniu ważnych dystynkcji, co może prowadzić do nieporozumień. I tak np. przeciwstawiając ogólną nowożytną koncepcję autonomii moralnej starożytnej koncepcji partycypacji we wspólnocie, należy oczywiście pamiętać, że mówienie o autonomii osoby ma inny sens w przypadku filozofów XVII wieku, inny u Kanta, a jeszcze inny u Nietzschego czy Sartre'a, podobnie zresztą jak mówienie o wspólnocie u Platona, Arystotelesa czy u stoików.

posługuje się także Arystoteles, pisząc na przykład w *Polityce* (1257a40) o stworzeniu pieniądza poprzez odciskanie znaku potwierdzającego tę samą wagę kawałka metalu. Przywołany przykład wyraźnie wskazuje, że termin ten, dość szybko przeniesiony do innych dziedzin, nie ma za zadanie wskazywać na indywidualne różnice, ale właśnie na to, co w opisywanych obiektach z jakiegoś punktu widzenia identyczne, dzięki czemu można wyodrębnić pewne klasy. W odniesieniu do ludzi i ich aktywności Arystoteles w tego rodzaju kontekstach posługuje się innym terminem: *ethos*²³, tłumaczonym dziś na języki nowożytne także jako „charakter”²⁴. Najwięcej wskazówek, jak według Arystotelesa należy rozumieć ów *ethos*-charakter, znajdujemy nie w jego pismach etycznych, ale w *Poetyce* i *Retoryce*. W *Poetyce* (1449b-1450a), pisząc o tragedii jako o „naśladowniczym przedstawieniu akcji prowadzonej przez postaci działające”, Arystoteles dzieli właściwości postaci tragedii – a nie ma wątpliwości, że podział ten odnosi się w pierwszej kolejności do właściwości realnych osób – na właściwości myślenia (*dianoia*) oraz charakteru (*ethos*). Dzięki nim oceniamy osoby. Pierwsze z tych właściwości objawiają się w prowadzeniu argumentacji i w zdolności do posługiwania się ogólnymi prawdami, drugie – w działaniu; pierwsze stanowią zatem podstawę oceny sprawności intelektualnej, drugie – etycznej. Jak stwierdza Arystoteles w *Retoryce*, na przykład „wywody matematyczne nie odsłaniają charakteru, bo nie zawierają intencji” (*Rhet.* 1417a), charakter natomiast „znajduje swój wyraz w dokonywanym wyborze, a wybór podporządkowany jest wytkniętemu celowi” (*Rhet.* 1366a)²⁵. Działania wskazują zatem na wybory (*prohairesis*)²⁶

²³ W *Zoologii* terminu *ethos* Stagiryta używa także do opisu zwierząt (*Hist. An.* 631b6); podobnie Platon, gdy mówi np. o psach (ale budując analogię do strażników – *Rep.* 375e2).

²⁴ Łacińskie *moralis* to pierwotnie Cyceroński przekład greckiego *ethikos*, czyli „dotyczący charakteru”. Specyficznego znaczenia związanego z oceną działań terminy te nabrały później.

²⁵ Jak wynika z *Retoryki*, wypowiedanie się także staje się niekiedy działaniem, ponieważ wpływa na postawy i zachowania innych. Siła środków perswazyjnych przemowy (i tym samym stopień sprawności oratorskiej) musi zależeć zatem również od charakteru mówcy (1356a). Z tego też powodu możemy wnioskować o charakterze osób także z ich wypowiedzi, ale tylko z tych, z których wynika coś na temat dokonywanych przez owe osoby wyborów (*Poet.* 1450b, *Rhet.* 1395b).

²⁶ Greckie słowo *prohairesis* niekiedy tłumaczone jest jako „wybór” (*Retoryka* – przekład H. Podbielskiego), niekiedy jako „postanowienie” (*Etyka nikoma-chejska* – przekład D. Gromskiej). W tej sprawie patrz s. 138-141 niniejszej pracy.

osoby, a te wynikają po części z charakteru, po części z myślenia – nie jest możliwe jakiegokolwiek działanie bez myślenia dyskursywnego i charakteru (EN 1139a35). Przekładając powyższe dystynkcje na język współczesnej filozofii, można powtórzyć za J. Kuppermanem, że „charakter X-a to normalny dla X-a wzór myślenia i działania, szczególnie w relacji do kwestii dotyczącej szczęścia innych oraz samego X-a, a zwłaszcza w relacji do kwestii wyborów moralnych”²⁷. W określeniu Kuppermana pojawia się co prawda bezpośrednio odwołanie do myślenia, ale autor zdaje się tu mieć na uwadze nie tyle myślenie w sensie idealnego procesu rozumowania, ile w sensie faktycznie przebiegającego procesu myślenia konkretnej osoby, a zatem myślenia naznaczonego osobistymi doświadczeniami poznawczymi, uprzedzeniami, skłonnościami itp., czyli tego, co w pewien sposób także zdradza piętno konstrukcji psychologicznej związanej z ogólnie rozumianą sferą emocjonalną²⁸. Wyraźnie widać zatem, że pojęcie charakteru (biorąc poprawkę na różnice pomiędzy psychologią Arystotelesa a psychologią współczesną) ma służyć oddaniu specyfiki sfery emocjonalnej człowieka z uwagi na typowy sposób jego reagowania w związku z realizacją zasadniczych celów życiowych, w tym przede wszystkim na sposób odnoszenia się do innych ludzi²⁹.

Przedstawiony powyżej ogólny zarys Arystotelesowskiej koncepcji działania nie ogranicza się wyłącznie do kwestii psychologii moral-

²⁷ J. Kupperman, *Character*, Oxford 1991, s. 13.

²⁸ Charakter w takim ujęciu wykazuje wiele cech wspólnych z tym, co w ramach psychologii kognitywnej określa się mianem schematu pojęciowego jako względnie trwałego układu cech dyspozycyjnych decydujących o sposobie interpretowania i reagowania (także w postaci reakcji emocjonalnych) na informacje napływające z otoczenia.

²⁹ Podana definicja charakteru nie jest oczywiście neutralna aksjologicznie i angażuje pewne ukryte założenia, do których wielokrotnie będziemy w niniejszej pracy powracać. Zachowanie pełnej neutralności jest tu niemożliwe, chodzi wszak o określenie charakteru jako kategorii etycznej, określenie to musi zatem w sposób mniej lub bardziej jawny zawierać jakieś terminy wartościujące. Neoarystotelesowskie określenie J. Kuppermana wydaje się zdecydowanie mniej nasycone założeniami odnoszącymi się do kształtu teorii etycznej, niż na przykład definicja podana przez R. B. Brandta, w której pobrzmiewają zarówno nuty przejęte od Hume’a, jak i z kandyzmu. Brandt określa charakter jako zespół wszystkich cech charakterologicznych, czyli cech osobowości, które są „albo zaletą z punktu widzenia społecznego, albo czymś zagrażającym współżyciu społecznemu”, i podlegają „w wysokim stopniu naszej kontroli” (R. B. Brandt, *Etyka*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1996, s. 793).

nej, lecz służy do rozwinięcia pewnej koncepcji etycznej. Otóż działanie w danej sytuacji może być stosowne lub niestosowne, właściwe lub niewłaściwe. Bez względu na to, co dokładnie należy rozumieć przez stosowność działania, z przyjętej koncepcji wynika, że – ponieważ *każde* działanie jest (przynajmniej częściowo) wyznaczone przez charakter danej osoby – można wskazać charaktery, które sprzyjają zachowaniom w danej sytuacji adekwatnym, i takie, które im nie sprzyjają. Adekwatność zachowań można oczywiście oceniać z wielu punktów widzenia, rozsądnie jest zatem założyć, że pewne konkretne działanie oceniane z pewnego punktu widzenia będzie uznane za adekwatne, a oceniane z innego punktu widzenia – za nieadekwatne. Na przykład rozkaz króla Kserksesa, by przekopać kanał dla perskich okrętów wojennych u podstaw półwyspu Atos, można oceniać jako wyraz chwalebnej cechy pomysłowości, ostrożności i zdecydowania, ale też jako wyraz wielce obciążającej wady *hybris*. Patrząc dostatecznie ogólnie na całość ludzkiej aktywności, można jednak przyjąć, że istnieje pewien szczególny, ważniejszy od innych punkt widzenia, z którego należy dokonywać oceny działań ludzkich. I znowu, bez względu na to, jak ten punkt widzenia opiszemy, możemy przyjąć, że istnieje taki zestaw cech wewnętrznych, czyli taki specyficzny rodzaj charakteru, który sprawia, że wynikające z niego działania w możliwie najbardziej udatny sposób realizują ideał działania w owym wyróżnionym, moralnym sensie. Innymi słowy, wśród całej gamy możliwych charakterów można wskazać taki, który jest charakterem wyjątkowym. Ów wyjątkowy charakter jest konstytuowany przez pewne szczególne cechy dyspozycjonalne, zwane *cnotami etycznymi*. Tezę tę nazwijmy *tezą o istnieniu idealnego charakteru etycznego*.

U podstaw przedstawionej koncepcji charakteru leży kilka ważnych założeń, którym należy przyjrzeć się nieco bliżej. Po pierwsze, zakłada ona, że działanie wymaga zdecydowanie czegoś więcej niż tylko poprawności myślenia – wymaga zaangażowania całej sfery pragnień, postanowień i wewnętrznych przeżyć, którą będą określał ogólnie mianem sfery psychicznej lub emocjonalnej. Po drugie, w działaniach konkretnej osoby można odnaleźć pewne charakterystyczne rysy ogólne, które są wyraźnie związane z właściwościami owej osoby, a nie na przykład cechami otoczenia, w jakim akurat funkcjonuje. Oznacza to, że kluczowe aspekty działania są co najmniej współwyznaczone przez względnie stałe cechy dyspozycjonalne osoby działanie to podejmującej, czyli właśnie przez jej charakter. Po trzecie, przyjmuje się, że istnieje pewien specyficzny, ważniejszy od innych, moralny punkt

widzenia, umożliwiające ocenę zarówno poszczególnych naszych działań, jak i naszej ogólnej aktywności życiowej traktowanej jako spójna całość. Powyższe założenia stanowią podstawę przyjęcia, że etyczny status charakteru jest ostatecznie ważniejszy niż etyczny status działań podejmowanych przez osobę, ponieważ działania biorą swój początek właśnie w stałych cechach charakterologicznych. Ta ostatnia teza stanowi zasadnicze założenie etyki cnót. Nazwijmy ją *tezą o etycznym prymacie charakterologicznych cech dyspozycyjalnych*.

Aby przyjęte określenie charakteru jako układu cech dyspozycyjalnych związanych z reakcjami emocjonalnymi mogło stać się podstawą tworzenia teorii etycznej, musimy powrócić do kwestii emocji, zadając tym razem pytanie, jak należy je opisać, by mogła zostać zrealizowana koncepcja ich normowania. Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie rozpoczniemy od omówienia możliwych sposobów opisu relacji sfery emocjonalnej w stosunku do sfery rozumowej. Punktem wyjścia jest oczywiście klasyczny schemat ujmujący te sfery jako opozycyjne.

Racjonalizm versus sentymentalizm

Paradygmatyczna opozycja „rozum–emocje” może być realizowana na dwa zasadnicze sposoby. Pierwszy z nich określa się zazwyczaj mianem racjonalizmu. Stanowisko to przyjmuje, że wśród różnorodnych cech, zdolności i predyspozycji człowieka jedynie niektóre składają się na jego prawdziwą istotę, wszystkie inne są natomiast swojego rodzaju akcydentalnymi dodatkami; głosi zatem pogląd, który można nazwać esencjonalizmem antropologicznym. Zdaniem esencjonalistów, badając ludzką naturę, należy koncentrować się na tym wyjątkowym rdzeniu, odsłaniając go i oddzielając niejako od wszystkiego, co go spowija i ogranicza. Ową istotą człowieczeństwa jest oczywiście rozum, tylko on bowiem sprawia, że człowiek jest tym, czym jest, emocje natomiast przynależą do tej części, która do prawdziwej natury człowieka nic nie wnosi, można więc ją pominąć jako samodzielny przedmiot badań. Racjonalizm uznaje całą sferę emocjonalną za nieracjonalną i nieoddającą tego, co w człowieku wyjątkowe, jednocześnie jednak zazwyczaj uznaje uczucia za konstytutywny element natury ludzkiej, bez którego niemożliwie jest ludzkie funkcjonowanie w świecie. Oznacza to, że uczucia, by należycie spełniały swoją funkcję, muszą zostać ujarzmione przez rozum, co najdobitniej oddaje powszechnie znana metafora pana i niewolnika. Poszczególni zwolennicy takiego podej-

ścia do problematyki emocji, w zależności od przyjętych rozwiązań szczegółowych, różnie to zadanie ujarzmiania uczuć postrzegali, uznawali je jednak nie tylko za wykonalne, ale przede wszystkim za samą istotę i zasadniczy cel procesu formowania człowieka, przynajmniej na poziomie postulatycznym. Zadaniem cnoty w takim ujęciu jest zatem normowanie emocji z uwagi na postulaty rozumu.

Racjonalizm opiera się zazwyczaj na mniej lub bardziej wyraźnie zarysowanym dualizmie. Gdy dualizm ten staje się radykalny, esencjonalizm może przybrać postać antyemocjonalizmu. Antyemocjonalizm uznaje emocje za tę część doznań, które ze względu na istotę człowieka w ogóle powinny zostać wyeliminowane, ponieważ sama ich obecność stanowi już zagrożenie dla realizacji prawdziwej ludzkiej natury czy też prawdziwie dobrego życia. Rozum nie tyle ma więc emocje ujarzmić, ile je zwalczyć i eliminować. Antyemocjonalizm nie tylko głosi tezę o zdecydowanie negatywnej roli emocji w ludzkim życiu, ale jednocześnie umacnia obecne od początku systematycznej refleksji filozoficznej-psychologicznej przeświadczenie, że emocje są w swej istocie samoistną, niemożliwą do okiełznania i bezrozumną siłą (*passio*), która niemal w sposób nieuchronny determinuje ludzkie życie, naczynając je piętnem tragedii. Drugą stroną antyemocjonalizmu staje się zatem przeświadczenie, że człowiek jest nie tyle podmiotem, ile przedmiotem niosących nieustanne zagrożenie uczuć i emocji.

Fundamentalne znaczenie dla racjonalizmu mają, jak zauważa R. C. Solomon³⁰, dwa, wciąż żywe w antropologii filozoficznej, założenia: po pierwsze, że emocja ze swej istoty jest czymś bardziej prymitywnym, mniej godnym zaufania i bardziej niebezpiecznym niż rozum, dlatego też powinna podlegać jego kontroli, oraz po drugie, że emocje i rozum stanowią dwa całkowicie odrębne, antagonistyczne aspekty duszy ludzkiej. Ukształtowany w ten sposób model myślenia o emocjach ujmuje je jako siłę związaną z niższymi funkcjami życiowymi i tym samym nie przynależącą do właściwego, idealnego porządku świata. Opozycja rozum–emocje zostaje wpisana w opozycję myśl–ciało, intelekt–zmysły, a następnie w opozycję tego, co idealne, duchowe, i tego, co materialne. Choć sposób ujmowania tych opozycji zależy bezpośrednio od sposobu postrzegania relacji duszy/umysłu do ciała i różnie kształtuje się w poszczególnych okresach i u poszcze-

³⁰ R. C. Solomon, „Filozofia emocji”, w: M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (eds.), *Psychologia emocji*, przeł. M. Kacmajor, Gdańsk 2005, s. 20.

gólnych filozofów, zasadniczy element stosunku rozumu do emocji pozostaje ten sam: człowiek nie może abstrahować od niższej, cielesnej części swojej konstytucji, ale ani nie może się jej poddać, ani nawet przyznać jej pewnego stopnia autonomii bez wyrzeczenia się swojej *prawdziwej natury*. W rozważaniach etycznych takie założenie jest równoznaczne przyjęciu, że *principia* działania właściwego etycznie pozostają niezależne od sfery emocjonalnej i są wskazywane wyłącznie przez rozum, a tym samym racjonalność praktyczna da się określić bez odwołania do reakcji psychologicznych. Emocje pełnią w działaniu funkcję jedynie pomocniczą, nie wnosząc niczego do istoty moralności, choć w praktyce życiowej ład moralny całkowicie zależy od tego, na ile udało się człowiekowi swoje emocje ujarzmić tak, by nie zaburzały racjonalnego wyboru działań właściwych. Emocje ujarzmione pozostają dalej emocjami, tyle tylko, że teraz służą wskazanym przez rozum celom. Z punktu widzenia całej praktyki moralnej kluczowe staje się zatem wyjaśnienie, jak do tego dochodzi i jakie ewentualnie cechy powinna posiadać moralnie właściwie ukształtowana sfera emocjonalna. I na tym zadaniu przede wszystkim koncentrowali swoje rozważania przedstawiciele klasycznego racjonalizmu od Platona po Kanta, sięgając przy tym także po pojęcie cnoty.

Drugą strategię opisu opozycji rozum–emocje określa się najczęściej mianem sentymentalizmu. Sentymentalizm przyjmuje po części tezę o niemożliwej do opanowania przez rozum sile emocji, dąży jednak do pokazania, że przynajmniej pewne uczucia lub procesy emocjonalne – np. miłość, życzliwość lub sympatia – w pewnych szczególnych warunkach mają charakter fundamentalny i dlatego właściwe życie polega nie na ich opanowaniu lub zwalczaniu, ale na poddaniu się im. Z tej perspektywy można mówić o swojego rodzaju „ponadracjonalnym” charakterze pewnych uczuć, który przejawia się na przykład w tym, że otwierają one drogę poznania sfer rzeczywistości w inny sposób niepoznawalnych (np. wartości moralne, wartości estetyczne, przeżycia innej osoby, istnienie Boga) lub generują pragnienia i motywacje z definicji „należyte”. Tego rodzaju uczucia, by mogły pełnić właściwą im funkcję, wymagają jednak swojego rodzaju „oczyszczenia” z wpływu innych, bardziej „zwyczajnych” emocji. Jak widać, sentymentalizm, choć przeciwstawia się racjonalizmowi, również postuluje pewien rodzaj esencjonalizmu antropologicznego, przyjmującego tym razem postać teorii głoszącej wyjątkową zdolność człowieka do przeżywania pewnych szczególnych uczuć. Pojęcie cnoty spełnia teraz inną funkcję: nie opisuje formy narzuconej uczuciom przez rozum, ale służy

do oddania tej postaci reakcji emocjonalnych, która jest człowiekowi właściwa z natury, niejako uprzednia w stosunku do wszelkich procesów mentalnych. Sentymentalizm zmierza zatem do określenia funkcjonowania sfery emocjonalnej człowieka w taki sposób, by była ona w stanie spełniać te zadania, których – w ocenie antyracjonalistów – nie jest w stanie spełniać rozum³¹.

Jak zazwyczaj bywa w przypadku tego rodzaju opozycyjnych stanowisk, najważniejszymi argumentami przywoływanymi przez obie strony są niepowodzenia strony przeciwnej. Dla racjonalistów nie do zaakceptowania jest przeświadczenie o autonomicznym charakterze emocji jako sił motywujących, dla sentymentalistów – przekonanie, że rozum jest zdolny pełnić rolę siły skłaniającej do działania.

Pierwsza grupa argumentów racjonalistów opiera się na wspomnianej już wyżej zdroworozsądkowej konstatacji, że reakcje emocjonalne są tak bardzo różnorodne, labilne i chimeryczne, iż wszelkie próby odnalezienia w ich obrębie na tyle regularnych prawidłowości, by reakcje te mogły stać się podstawą osądów i wyborów moralnych, zdają się z góry skazane na porażkę³². Konsekwencją tego przeświadczenia jest akcentowanie w antynomicznym opisie emocji tych cech, których osądy moralne posiadać nie powinny (przynajmniej w takim stopniu jak uczucia): partykularności, niespójności, subiektywności, przypadkowości, oraz podkreślanie kłopotów z poddaniem emocji kontroli podmiotu. Reakcje emocjonalne rzeczywiście wydają się mieć charakter wybiórczy i niejednorodny ze względu na cechy sytuacji, których nie należy uznawać za istotne z moralnego punktu widzenia. Typowym tego przykładem jest uzależnienie reakcji emocjonalnych od relacji podmiotu wiążących go z konkretnymi osobami. Poszczególne reakcje emocjonalne bywają niespójne, i to zarówno w stosunku do innych, równocześnie przeżywanych emocji, w stosunku do reakcji emocjonalnych przeżywanych przez podmiot w moralnie analogicznych sytuacjach w przeszłości, jak i w stosunku do sądów na temat słuszności danych działań. Ta sama sytuacja może wywołać także zupełnie różne reakcje różnych osób nawet wtedy, gdy te osoby zgadzają się co do

³¹ Szczególnym momentem w kształtowaniu się wymienionych wyżej dwóch strategii podejścia do kwestii emocji jest okres formowania się filozofii nowożytnej, kiedy to w wyniku toczonych sporów racjonalizm i sentymentalizm uzyskały najbardziej wyrazistą postać. Szerzej na ten temat w rozdz. V.

³² Argumenty te podaje i omawia np. N. Sherman, *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge 1997, s. 28-39.

opisu zachodzących wydarzeń. Emocje są często wywoływane przez zdarzenia, nad którymi nie mamy żadnej kontroli, a tym samym wystawiają nasze życie wewnętrzne na ryzyko bolesnego ugodzenia. Życie moralne wiązane z tego rodzaju przeżyciami byłoby zatem nieprzewidywalne i w zbyt wielkim stopniu zależne od przygodnych zdarzeń. Racjoniści argumentują zatem, że nie sposób zanegować chwiejności uczuć w obliczu przypadkowych okoliczności zewnętrznych (np. zdarzeń losowych, partykularnych relacji międzyludzkich) oraz będących po części przyczyną reakcji emocjonalnych również akcydentalnych charakterologicznych cech podmiotu (związanych np. z przebiegiem socjalizacji lub rozwojem indywidualnych zdolności). To zaś oznacza, że wszystko, co odnosi się do sfery uczuć, nie może być wprost wiązane z moralną oceną działań, gdyby bowiem królestwo przypadku miało osiągnąć samego rdzenia sfery moralnej, istnienie ostatecznego sensu ludzkiej egzystencji, opartego na poczuciu wewnętrznej autonomii, a przejawiającego się w należyтым, świadomym i dobrowolnym dążeniu do spełniania specyficznie ludzkich funkcji (bez względu na to, na czym miałyby one polegać), byłoby niemożliwe. Tym samym niemożliwa byłaby, zdaniem racjonalistów, etyka jako dyscyplina normatywna. Wszelka filozofia moralna zostałaaby sprowadzona co najwyżej do etyki opisowej z psychologią moralności na czele.

Aby zaakceptować stanowisko racjonalistów, należy wykazać, że rozum nie tylko uzasadnia przekonania moralne, ale także potrafi motywować do odpowiednich działań. Sentymentalisci są przekonani, że teza ta jest błędna, co skłania ich do uznania, że emocje, choć nieracjonalne, muszą odgrywać kluczową rolę w teorii działania, a tym samym pełnić istotną funkcję przy dokonywaniu wyborów moralnych. Nie oznacza to jednak, że sentymentalisci całkowicie odrzucają argumenty racjonalistów. Mając świadomość ich wagi, wierzą, że wśród mnogości stanów emocjonalnych można wyróżnić takie, które okażą się stabilne, trwale, jednorodne i powtarzalne w analogicznych sytuacjach. Aby oprzeć wybory moralne na odczuciach emocjonalnych, należy zatem wskazać na jakiś rodzaj reakcji, który ma (lub przynajmniej w pewnych warunkach może mieć) na tyle stały i niezawodny charakter, że może stać się punktem odniesienia dla reakcji moralnych. W tym kierunku zmięrali na przykład moralisci brytyjscy XVII i XVIII wieku, broniąc teorii zmysłu moralnego, oraz D. Hume, wyróżniając pewne szczególne uczucia, jak życzliwość, które mogą pełnić – po ewentualnym spełnieniu pewnych dodatkowych warunków wykluczających ich zniekształcenie – rolę stałego i niezawodnego moralnego punktu od-

niesienia. Mimo wszystko jednak uczuć tych nie można uznać za racjonalne, ponieważ nie poddają się racjonalnej kontroli i nie da się ich świadomie w podmiocie kształtować, lecz każdy podmiot po prostu posiada zdolność do ich przeżywania, choć czasami (a może nawet zazwyczaj) doznania te są zniekształcone i zaburzone.

Stanowisko racjonalistów jest jednak bardziej złożone, niż wskazywałyby na to pierwsza grupa przywoływanych przez nich racji. W istocie twierdzą oni – i jest to druga ich linia argumentacyjna – że nawet gdyby emocje nie były tak niestabilnym wyznacznikiem celów działania, to i tak nie mogłyby być uznane za autonomiczny element sfery moralnej, ponieważ jako siły motywujące byłyby zdolne skłaniać podmiot jedynie do zachowań egoistycznych. Choć zatem rzeczywiście trudno zachować spójność opisu tych celów, nawet gdyby się to udało, to i tak tego rodzaju motywacja nie miałaby nic wspólnego z motywacją *moralną*³³. Emocje *zawsze* wiodą bowiem jedynie do realizacji interesu osobistego, natomiast zmierzanie do niego co najmniej *zazwyczaj* nie jest równoznaczne z dążeniem do dobra w sensie moralnym. Zwolennicy wykluczenia emocji z etyki argumentują zatem przeciw egoizmowi

³³ Argument ten wprost formułuje I. Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*: „Empiryczne zasady nie nadają się zgoła do tego, żeby opierać na nich prawa moralne. Albowiem ogólność, z jaką mają być ważne dla wszystkich istot rozumnych bez różnicy (...), upada, jeśli za podstawę ich weźmiemy szczególną organizację natury ludzkiej lub przypadkowe okoliczności, w jakich jest umieszczona. Jednak zasada własnej szczęśliwości zasługuje najbardziej na odrzucenie, nie tylko z tego względu, że jest fałszywa i że doświadczenie przeczy chytrze podsuwanemu mniemaniu, jakoby powodzenie zawsze szło w parze z dobrym postępowaniem, ani też tylko dlatego, że do ugruntowania moralności niczym się nie przyczynia, gdyż jest to całkiem coś innego robić człowiekowi szczęśliwym niż robić go dobrym (...); lecz z tego względu, że podsuwa moralności pobudki, które raczej ją podkopują i całą jej szczytność unicestwiają, stawiając pobudki do cnoty na równi z pobudkami do występku i ucząc tylko lepszego wyrachowania, zacierając zaś zgoła gatunkową różnicę obu”. Dalej potwierdza także, że powoływanie się na uczucie moralne „jest powierzchowne, ponieważ ci, którzy nie umieją myśleć, sądzą, że sobie dopomogą wyczuciem nawet tam, gdzie chodzi jedynie o ogólne prawa, mimo że uczucia, które co do stopnia z natury swej nieskończenie od siebie się różnią, nie stanowią jednakiej miary dobra i zła i nikt też uczuciem swym nie może zgoła osądzić, co dla innych ma mieć ważność” (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 81-82, por. także s. 46; w sprawie argumentacji Kanta por. także np. J. Oakley, *Morality and the Emotions*, London, s. 83-108).

normatywnemu, utrzymując jednocześnie, że w obrębie sfery psychocieleśnej musi panować egoizm psychologiczny. Odpowiedzią sentymentalistów z kolei są próby wykazania, że pewne *fundamentalne* uczucia są w istocie altruistyczne, akceptacja motywacyjnego przewodnictwa emocji nie musi zatem prowadzić do uprawomocnienia egoizmu jako zasady etycznej³⁴.

Zarówno problematyka motywacji, jak i egoizmu w etyce są dobrze znane i były przedmiotem licznych opracowań³⁵. Z punktu widzenia naszych rozważań racje przywoływane przez racjonalistów i sentymentalistów są jednak mniej ważne niż ogólny schemat, w ramach którego spór ten przebiega. Oba stanowiska, jak widzieliśmy, zakładają jakąś postać esencjonalizmu, oba także akceptują istnienie fundamentalnej opozycji w człowieku pomiędzy sferą rozumu a sferą przeżyć emocjonalnych. W rezultacie, jak postaram się dalej pokazać, pomimo tak istotnych różnic pomiędzy tymi stanowiskami i tak odmiennych koncepcji aretycznej doskonałości, zarówno w racjonalizmie, jak i w sentymentalizmie doszło do bardzo zbliżonych przekształceń klasycznego pojęcia cnoty, które ostatecznie w obu ujęciach – choć z różnych powodów – uległo następnie całkowitej marginalizacji.

Z punktu widzenia współczesnych prób restytucji etycznego sensu pojęcia cnoty centralnego znaczenia nabiera zatem pytanie, czy paradygmat radykalnej opozycji rozumu i emocji można zastąpić innym paradygmatem. Jak widać, powszechny w filozofii sposób przedstawiania emocji jako sił irracjonalnych nie tyle zdaje sprawę z podstawowej cechy zjawisk emocjonalnych, ile jest raczej efektem poszukiwania stałych punktów odniesienia w sferze różnorodnych, zmieniających się w czasie i trudnych do ujęcia w kategoriach prostych zależności przyczynowo-skutkowych zjawisk psychicznych, uchwytywanych głównie w prawie nieprzekazywalnym doświadczeniu wewnętrznym, ale przejawiających się w każdym ludzkim działaniu. W rezultacie sfera emocji zostaje uznana za irracjonalną dlatego, że to, co określa racjonalność, *ex definitione* zostaje przypisane wyłącznie ujmowanemu w opozycji do uczuć rozumowi. W ten sposób kategoria irracjonalności

³⁴ Nie można zapominać, że główną przyczyną rozwoju sentymentalizmu w filozofii brytyjskiej XVII i XVIII wieku była krytyka egoizmu psychologicznego Hobbesa.

³⁵ Por. np. T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford 1970; por. także K. Baier, „Egoizm”, przeł. P. Łuków, w: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, przeł. J. Bober i in., red. wyd. pol. J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 1998.

staje się założoną z góry *differentia specifica* emocjonalnych przeżyć psychicznych. Dualizm rozumu i irracjonalnych emocji, zarówno w swej wersji podstawowej, jak i odwróconej, oddającej człowieka we władzę irracjonalnych uczuć i redukującej umysł do roli ich sługi, nie jest jednak nieuchronną koniecznością w filozofii człowieka i należy traktować go jako *paradygmat* właśnie, a nie jako niepodważalne ustalenie.

W ten sposób otwiera się perspektywa ujęcia emocji jako stanów psychicznych o złożonym, afektywno-kognitywno-motywacyjnym charakterze, które w swej naturze są równie racjonalne jak myślenie dyskursywne. Racjonalność, o której tu mowa, nie może oczywiście być określana poprzez bezpośrednie odwołanie się do funkcji rozumowych. Określić ją natomiast można funkcjonalistycznie: pewne reakcje uznajemy za racjonalne, jeśli pełnią pewne istotne funkcje w realizacji celów życiowych organizmu, których nie można by osiągnąć równie efektywnie lub w ogóle, gdyby reakcje te nie występowały lub gdyby miały inną strukturę. Istotą tego spojrzenia jest uznanie reakcji emocjonalnych za główny sposób funkcjonowania człowieka w otoczeniu, a nie za zasadniczo zbędną z punktu widzenia istoty myślącej, atawistyczną pozostałość psychocieleśnych więzi ze światem przyrody. Z tej perspektywy zdolność do rozumowania dyskursywnego jest ujmowana nie jako coś, co zastępuje reakcje emocjonalne, ani też nie jako coś, co służy sprawnej realizacji związanych z nimi pragnień, lecz jako coś, co reakcje te usprawnia i poszerza ich możliwości. Nie ma zatem mowy o przeciwstawieniu tych dwóch zdolności, lecz raczej o ich nieustannym przeplataniu się i wzajemnym uzupełnianiu, dzięki czemu reakcje i zachowania podmiotu w poszczególnych sytuacjach są właściwe z punktu widzenia realizacji głównych celów życiowych człowieka. W ten sposób kategoria emocji staje się główną kategorią opisującą człowieka jako byt konstytuowany i działający w otoczeniu społecznym i przyrodniczym. Taki model emocji ogólnie nazywany jest modelem kognitywnym.

Racjonalność emocji

Kognitywny model emocji zakłada, że emocje to procesy, które stanowią wynik specyficznej relacji między podmiotem i otoczeniem, a kształt owej relacji wyznaczają działania poznawcze, zaradcze i motywacyjne, które ukierunkowują podmiot na istotne właściwości otoczenia. Emocje są związane z zagrożeniami lub korzyściami, zarówno aktualnymi,

jak i przewidywanymi. Poszczególne kognitywne modele psychologiczne różnią się w szczegółach, ale ogólnie można przyjąć, że na swojego rodzaju konsensus, przyjmowany obecnie w naukach psychologicznych, składają się następujące tezy³⁶:

(1) *Złożony charakter emocji*. Emocja to obiektywnie zachodzący proces psychologiczny o dużym stopniu złożoności, obejmujący przede wszystkim elementy percepcji, ekspresji, reakcji fizjologicznych, działań i zachowań komunikacyjnych. Elementy poznawcze, wartościujące i afektywne są silnie współzależne i wspólnie przejawiają się w procesach emocjonalnych.

(2) *Emocje podstawowe i pochodne*. Można wyróżnić kilka procesów emocjonalnych o charakterze podstawowym, np. radość, smutek, złość, strach, wstręt, zdziwienie, wstyd. Procesy takie ujawniają się niezależnie od czynników kulturowych. Pozostałe emocje to silnie uwarunkowane kulturowo całe kompleksy emocji podstawowych lub ich podkategorie.

(3) *Funkcjonalny charakter emocji*. Emocje mają trwałą wartość przystosowawczą i są użyteczne z uwagi na zaspokajanie podstawowych potrzeb organizmu, pełnią centralną rolę ze względu na konieczność działania podmiotu w warunkach niepewności, zależności od działań innych członków wspólnoty, a także ze względu na wspólnotowy charakter wiedzy niezbędnej do zaspokojenia elementarnych potrzeb jednostki. Ich podstawowa funkcja polega na ukierunkowywaniu procesów poznawczych poprzez dostarczanie bodźców do przesunięcia uwagi podmiotu z jednego obiektu na inny, umożliwienie uprzywilejowanego dostępu do ważnych elementów utrwalonych w pamięci i oddziaływanie na procesy myślenia, a także dostarczanie informacji na temat aktualnego stanu podmiotu zarówno jemu samemu, jak i – poprzez ekspresję emocji – jego otoczeniu.

(4) *Ocena poznawcza*. Reakcję emocjonalną inicjuje rozbudowana ocena poznawcza, w której wraz z rozpoznaniem sytuacji dokonuje się równoczesna jej waloryzacja z punktu widzenia bardzo szeroko rozumianych celów podmiotu, co prowadzi do ustalenia pierwszeństwa przetwarzania informacji, koncentracji uwagi i wyboru schematu działania. Integralnym elementem emocji jest element kontroli, związany z oceną skutków możliwych do podjęcia działań.

³⁶ Por. J. Jaśtał, „Poczucie satysfakcji moralnej”, op. cit.; szczegółowe omówienie tych tez zawiera „Dodatek” zamieszczony na końcu niniejszej pracy.

(5) *Motywująca funkcja emocji*. Proces emocjonalny motywuje do działania, co oznacza, że prowadzi do wyboru schematu działania z uwagi na cele podmiotu, czyli jego pragnienia.

(6) *Stopień intensywności*. Intensywność emocji zwiększa się wraz z obserwowanymi lub spodziewanymi zmianami, dlatego emocje potęgują się w sytuacji zaskoczenia lub niepewności.

(7) *Emocje, nastroje i dyspozycje*. Procesy emocjonalne mają bardzo różnorodny charakter temporalny. Odróżnić należy przede wszystkim stosunkowo krótkotrwałe emocje werbalizowalne, nastroje oraz dyspozycje do przeżywania pewnych stanów emocjonalnych, składające się na trwałe cechy osobowości. Podmiot może w danym momencie nie przeżywać żadnych emocji krótkotrwałych, raczej jednak nie może nie znajdować się w jakimś nastroju, natomiast z istoty musi posiadać pewne dyspozycje do reakcji emocjonalnych. Nastrój modyfikuje wszystkie procesy poznawcze podejmowane przez podmiot, natomiast cecha dyspozycjonalna stale usposabia podmiot do pewnego rodzaju modyfikacji wybranych typów procesów poznawczych³⁷. Cechy dyspozycjonalne określają, jakie elementy konkretnej sytuacji zostaną uznane za ważne, decydują zatem o przebiegu oceny poznawczej, a w konsekwencji o obraniu schematu działania.

Kognitywna teoria emocji zakłada koncepcję racjonalności praktycznej o wyraźnie pragmatycznym charakterze – człowiek opisywany jest tu jako istota działająca w świecie i w związku z tym zmuszona do sprawnego reagowania na zmieniające się okoliczności, w których przyszło jej realizować swoje podstawowe cele. Z tej perspektywy ani wyższość racjonalności dyskursywnej w stosunku do innych dyspozycji człowieka nie wydaje się aż tak dominująca, jak chcieliby to widzieć zwolennicy racjonalizmu etycznego, ani moc irracjonalnych emocji w stosunku do rozumu tak zniewalająca, jak skłonni są uważać zwolennicy etycznego sentymentalizmu. Reakcje emocjonalne okazują się po prostu integralnym i niemożliwym do wyeliminowania elementem teorii działania³⁸, którego racjonalność lub nieracjonalność

³⁷ Równie dobrze modyfikacja ta może dotyczyć wszystkich procesów poznawczych: trudno stwierdzić, czy na przykład lękliwość osoby (rozumiana jako cecha) wpływa na wszystkie procesy poznawcze tej osoby, czy tylko na niektóre. Choć nie potrafię powiedzieć, jakie jest w tej kwestii stanowisko poszczególnych badaczy, przypuszczam, że i w tym punkcie nie będzie ono jednolite.

³⁸ Por. np. P. S. Greenspan, „Emotional Strategies and Rationality”, *Ethics* 110

może być określona według swoistych dlań kryteriów. Określenie tych kryteriów wykracza jednak poza kompetencje psychologii jako nauki empirycznej i jest zadaniem filozofii.

Stanowiskiem w zakresie filozofii emocji opartym na analogicznych założeniach co model kognitywny jest tak zwany *judgmentalism*. Zwolennicy takiego podejścia starają się opisywać zjawiska emocjonalne za pomocą takich kategorii, jak sąd, postawa poznawcza, przekonanie, asercja itp. Podobnie jak koncepcje kognitywne w psychologii, *judgmentalism* nie jest oczywiście stanowiskiem jednorodnym. Bez względu na różnice, wspólną cechą całego tego nurtu w filozofii emocji pozostaje ujęcie zjawisk emocjonalnych jako reakcji złożonych, kognitywno-afektywno-motywacyjnych³⁹.

Główny nacisk jest położony na kognitywny charakter reakcji emocjonalnych. Choć samo pojęcie kognitywności emocji nie jest jednoznaczne⁴⁰, należy wiązać je, jak podkreśla R. C. Salomon, ogólnie z przetwarzaniem informacji⁴¹. Najłatwiej opisać tę kognitywną stronę emocji za pomocą kategorii przekonania i większość autorów tak właśnie czyni. Takie stanowisko często, za przykładem M. C. Nussbaum, określa się mianem neostoicyzmu⁴². Filozofowie zajmujący się emocjami mają jednak świadomość, że element kognitywny w przypadku niektórych stanów emocjonalnych i w niektórych okolicznościach nie spełnia kryteriów niezbędnych do określenia go mianem przekonania, niekiedy z powodu braku silnego przeświadczenia o prawdziwości związanego z nim sądu, niekiedy z powodu braku należytego uzasadnienia, choć czasami emocje niosą informacje bardzo złożone⁴³. Dlatego też część

(2000), oraz idem, „Practical Reasoning and Emotion”, w: A. R. Mele (ed.), *The Oxford Handbook of Rationality*, Oxford 2004.

³⁹ Por. np. J. Oakley, *Morality and the Emotions*, op. cit., s. 7.

⁴⁰ Część autorów charakteryzuje kognitywny element emocji jako przekonania (np. P. Greenspan), część jako myśli (np. J. Neu), część jako sądy (np. R. C. Solomon).

⁴¹ R. C. Solomon, „Emotions, Thoughts and Feelings”, w: A. Hatzimoysis (ed.), *Philosophy and the Emotions*, op. cit., s. 4.

⁴² Por. np. M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001, rozdz. I, s. 19-89; w sprawie modyfikacji stanowiska stoików dokonanej przez Nussbaum por. C. Legt, „M. Nussbaum and Thomas Aquinas on the Emotion”, *Theological Studies* 64 (2003).

⁴³ Pojęcie przekonania jest oczywiście jednym z podstawowych terminów epistemologicznych, nie należy jednak zapominać, że istnieje wiele stanowisk filozoficznych wyjaśniających „przekonanie”. W obrębie filozofii emocji najczęściej funkcjonuje tzw. ujęcie standardowe.

autorów, pozostając zasadniczo przy terminologii odwołującej się do przekonań, zastrzega się, że czasami w reakcji emocjonalnej mamy raczej do czynienia, jak pisze Nussbaum, nie tyle z przekonaniem, że X jest Y, ile raczej „widzeniem X jako Y”⁴⁴.

Przekonanie integralnie związane z reakcją emocjonalną jest przekonaniem dotyczącym *czegoś*, odnosi się zatem do pewnego obiektu. Emocje niosą jakieś obiektywne informacje o zjawisku, które je wywołuje. Informacje te podmiot zawsze postrzega jako w pewnym zakresie dla niego istotne. Można zatem mówić o intencjonalności emocji⁴⁵. Intencjonalność prowadzi z kolei do uznania, że przekonania emocjonalne mają silny charakter ewaluacyjny i odnoszą się bezpośrednio do wartości, są zatem rodzajem sądów oceniających. Ocena związana z emocją nie musi odwoływać się do racji w tym sensie, w jakim dzieje się to w przypadku sądu. Takie podejście pozwala, jak podkreśla P. Greenspan, na mówienie o stosowności emocji nawet wtedy, kiedy związane z nią przekonania nie są uzasadnione w takim stopniu, w jakim należałoby tego oczekiwać od przekonań wyłącznie poznawczych. Element ocenny wiąże się także z doznaniem afektywnym, które mogą pełnić autonomiczną rolę motywującą⁴⁶.

Przedstawiony powyżej poznawczy charakter emocji nie wyczerpuje kognitywnych aspektów reakcji emocjonalnych, które mogą się okazać istotne w filozofii moralnej. N. Sherman podkreśla, że emocje modyfikują i ukierunkowują uwagę podmiotu, zwracając ją ku temu, co istotne z jego punktu widzenia, choć z racji swej zmienności trudne do zwerbalizowania i ujęcia w ścisłe kategorie. W ten sposób emocje stają się subtelnym źródłem informacji, a także służą przekazywaniu

⁴⁴ M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, op. cit., s. 28. W sprawie tzw. *quasi-judgmentalismu* por. J. D’Arms, D. Jacobson, „The Significance of recalcitrant emotion”, w: A. Hatzimoysis (ed.), *Philosophy and the Emotions*, op. cit., zwł. s. 129-130. Por. także dyskusję na temat pojęcia *phantasia* u Arystotelesa (s. 127-128 niniejszej pracy) oraz związków emocji z wyobraźnią (np. M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, op. cit., s. 64-67).

⁴⁵ W sprawie intencjonalności emocji por. np. A. Hatzimoysis, „Emotional Feelings and Intentionalism”, w: idem (ed.), *Philosophy and the Emotions*, op. cit.

⁴⁶ P. S. Greenspan, *Emotions and Reasons. An Inquiry into Emotional Justification*, New York–London 1988, s. 3-9 (podobne uwagi: J. Oakley, *Morality and the Emotions*, op. cit., s. 14). Greenspan ostatecznie funkcję emocji ogranicza do roli motywacyjnego wsparcia sądów, ogólnie zatem uznaje, że ich racjonalność spełnia się w funkcji „racjonalnego motywowania” (ibidem, s. 14).

informacji otoczeniu. Ujęcie emocjonalne tych elementów nie jest też neutralne – wprowadza ono pewną początkową waloryzację i hierarchizację, stanowiącą przygotowanie do namysłu i dokonania wyboru⁴⁷. Inny aspekt poznawczej strony emocji to samopoznanie, objawiające się na przykład w sytuacjach, w których doznanie pewnego uczucia, np. nagłej radości z powodu jakiegoś pomyślnego dla nas rozstrzygnięcia, na które długo czekaliśmy, ujawnia, jaką bezwiednie przywiązywaliśmy do tego wagę, mimo iż nasze wcześniejsze odczucia i zachowanie wcale o tym nie świadczyły. Pojawienie się w nas pewnych emocji może też świadczyć o tym, jak przeszłe doświadczenia ukształtowały nasze życie emocjonalne – w tym sensie emocje świadczą o naszej przeszłości, stanowią swojego rodzaju pamięć afektywną. Emocje nie tylko oddają pewne wartości, ale także same są ich nosicielami: ma to miejsce na przykład w przypadku takich uczuć, jak radość czy sympatia. Niektórzy filozofowie skłaniają się nawet do uznania, że emocje nie tylko odkrywają i wskazują wartości, ale wręcz je konstytuują⁴⁸. Emocje spełniają też rolę schematów poznawczych, modułują zachowania i pełnią funkcje adaptatywne⁴⁹. Bardzo mocno podkreśla się także, że emocji nie można zredukować do żadnego elementu składowego: pragnień, afektów czy przekonań⁵⁰; nie istnieje też jakiś jeden szczególny rodzaj emocji, który byłby na tyle odmienny od pozostałych, że reakcje z nim związane mogłyby pełnić rolę fundamentalnych odczuć moralnych.

Takie szerokie ujęcie emocji jako stanów kognitywnych powoduje, że koncepcja racjonalności praktycznej opartej tylko i wyłącznie na kalkulacjach rozumowych musi ulec poważnemu przemodelowaniu. Skoro bowiem emocje odgrywają tak istotną rolę we wszelkich reakcjach podmiotu, zawierają elementy ocenne i motywacyjne, to oczywiste jest, że bez przeżyć emocjonalnych człowiek nie może działać

⁴⁷ Jak zauważa N. Sherman, funkcja sygnalizacji wartości widoczna jest na przykład w doznaniu żalu.

⁴⁸ Por. np. M. Stocker (z: E. Hegeman), *Valuing Emotions*, Cambridge 1996. Broniąc indykatywnej i ewaluatywnej funkcji emocji w sferze wartości, autorzy odwołują się przede wszystkim do założeń psychologii psychodynamicznej, z tego też powodu ich stanowisko zbliża się do stanowiska sentymentalistów. Podobne stanowisko reprezentował w pierwszych pracach R. C. Solomon, który nawiązywał do myśli J.-P. Sartre'a.

⁴⁹ Por. np. P. S. Greenspan, *Emotions and Reasons*, op. cit., s. 9-12.

⁵⁰ J. Oakley, *Morality and the Emotions*, op. cit., s. 34-37; R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, op. cit., s. 165-169.

właściwie (a nawet więcej: działać w ogóle). Tak zatem jak w klasycznej koncepcji racjonalności praktycznej można mówić o racjonalnych i nieracjonalnych zachowaniach wynikających ze stosowania poprawnych lub niepoprawnych wnioskowań, tak w koncepcji zakładającej niemożliwy ze swej istoty do wyeliminowania udział reakcji emocjonalnych można mówić o racjonalności lub nieracjonalności emocji. Oznacza to zatem przyznanie, że emocje są racjonalne w sensie kategoryalnym, a zatem że można interpretować zjawiska emocjonalne w kategoriach normatywnych⁵¹.

Mówienie o racjonalności emocji jest jednak z wielu powodów trudne i wymaga rozszerzenia klasycznej koncepcji racjonalności. Według P. Greenspan racjonalność emocji wymaga jedynie racjonalnej akceptowalności reakcji emocjonalnej⁵², co jest wymogiem łagodniejszym niż wymóg spójności i instrumentalnej efektywności w dążeniu do celu, jaki stawiamy działaniom w pełni racjonalnym. Emocje w psychologii kognitywnej pełnią w stosunku do sfery działania analogiczną rolę, jaką w stosunku do procesów poznawczych spełniają schematy poznawcze. Tak jak zadaniem schematu poznawczego jest między innymi uproszczenie procesu poznania i możliwie najszybsza redukcja dysonansu poznawczego, tak zadaniem emocji jest możliwie najszybsze wskazanie schematu działania w sytuacji wymagającej szybkiej reakcji, w warunkach presji czasu i braku możliwości analizy wszystkich możliwych konsekwencji wszystkich potencjalnych reakcji. Tak jak odwołanie się do racjonalizacji w psychologicznym procesie poznania nie musi oznaczać dążenia do pewności sądów, tak odwołanie się do emocji nie gwarantuje, że wskazany przez nią schemat będzie optymalny z punktu widzenia użyteczności. Poznawcza rola emocji realizuje się przede wszystkim w przybliżonej ocenie sytuacji, co pozwala na skoncentrowanie uwagi na tych elementach sytuacji, które z jakichś powodów (np. dotychczasowych życiowych doświadczeń) uznawane są za ważne. Z punktu widzenia realizacji życiowych zadań jest to strategia, która na pewno nie jest nieracjonalna (w sensie kategoryalnym), nawet jeśli w konkretnej sytuacji okaże się prowadzić do wyboru działania niosącego mniejszą użyteczność. Z drugiej strony nic nie stoi na przeszk-

⁵¹ Przegląd stanowisk historycznych zawiera np. tekst: R. C. Solomon, „Emotions, nature of”, w: E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London 1998.

⁵² P. S. Greenspan, „Emotion, Rationality, and Mind/Body”, w: A. Hatzi-moyisis (ed.), *Philosophy and the Emotions*, op. cit., s. 118.

dzie, by mówić o reakcjach emocjonalnych jako mniej lub bardziej racjonalnych (w sensie ewaluatywnym), tak jak Arystotelesowska definicja człowieka jako istoty rozumnej dopuszcza możliwość, że poszczególni ludzie mogą być mniej lub bardziej rozumni⁵³. To z kolei otwiera drogę do wartościowania reakcji emocjonalnych, a następnie ich kształtowania⁵⁴. Analogia pomiędzy procesami poznawczymi a reakcjami emocjonalnymi nie jest jednak pełna, ponieważ element kognitywny jest tylko jednym z elementów reakcji emocjonalnej. Należy pamiętać, że reakcje te pełnią także inne niż ewaluatywne funkcje. To sprawia, że reakcja emocjonalna od samego momentu jej inicjacji staje się elementem sytuacji decyzyjnej w sensie, w jakim sądy poznawcze nie są elementem sytuacji, do której się odnoszą. Samo pojawienie się emocji, jeszcze zanim wyniknie z niej jakieś działanie, może na przykład wprowadzić podmiot w pewien stan psychiczny i fizjologiczny, który ograniczy możliwości działania, nawet jeśli pierwotna ocena emocjonalna zostanie zweryfikowana. Także na przykład mimowolne zmanifestowanie emocji może spowodować zmianę postaw innych ludzi i w ten sposób stać się powodem zmiany rozwoju sytuacji w sposób, który pierwotnie nie był przez podmiot brany pod uwagę. Racjonalność emocji jest więc sprawą znacznie bardziej wielopłaszczyznową, niż racjonalność przekonań – emocja racjonalna w sensie źródłowym może na przykład nieracjonalnie sprowokować otoczenie do pewnych reakcji w stosunku do podmiotu nieprzychylnych⁵⁵. Pełna racjonalność emocji musi zatem obejmować także daleko idącą analizę zarówno różnorodnych skutków reakcji emocjonalnych, jak i jej powodów, w tym i stanu podmiotu w momencie pojawienia się ocenianej emocji.

Z uwagi na tę wielopłaszczyznowość R. de Sousa proponuje złożone kryterium oceny racjonalności emocji. Zgodnie z nim emocje można uznawać za racjonalne, jeśli, po pierwsze, jako schemat reagowania prowadzą do sukcesu rozumianego jako realizacja formalnego obiektu związanego z daną emocją. Po drugie, emocja jest racjonalna,

⁵³ Por. R. de Sousa, *The Rationality of the Emotion*, op. cit., s. 160; oraz idem, „Emotion”, w: S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford–Cambridge 1994.

⁵⁴ Por. M. Stocker, „Some Ways to Value Emotions”, w: P. Goldie (ed.), *Understanding Emotions*, Ashgate 2002.

⁵⁵ Ta wielowarstwowość racjonalności emocji ujawnia się na przykład, gdy mówimy, że rozumiemy powody czyjegoś gniewu (i w tym sensie uznajemy go za racjonalny), choć jednocześnie uważamy, że nie powinien się być ujawnić.

jeśli jako schemat reagowania pojawiła się w sytuacji co najmniej istotnie podobnej do sytuacji, w której okazałaby się całkowicie stosowna⁵⁶. Po trzecie, reakcja emocjonalna musi być intencjonalna. Po czwarte, musi być spójna z innymi emocjami, zarówno z uwagi na konsekwencje, jak i z uwagi na powód pojawienia się. Po piąte, musi być adekwatna nie tylko z uwagi na okoliczności faktyczne, ale także z uwagi na prawdopodobne skutki, musi zatem wykraczać poza konsekwencje doraźne⁵⁷. Jeśli zatem udałooby mi się zawsze przeżywać tak określone emocje, to mógłbym powiedzieć, że są one racjonalne, a moje predyspozycje charakterologiczne właściwie ukształtowane. Jeśli dodatkowo moje procesy poznawcze przebiegałyby właściwie, to mógłbym także stwierdzić, że wynikające z tego rodzaju emocji działania są racjonalne.

Przedstawiona koncepcja racjonalności wyrasta z bliskiej Arystotelesowi koncepcji racjonalności praktycznej i zdaje się dawać mocne podstawy Arystotelesowskiej koncepcji cnoty. Jak stwierdziliśmy wcześniej, istotą przyjętego tu pojęcia cnoty etycznej jest jego normatywny charakter w stosunku do sfery przeżyć emocjonalnych. Oznacza to, że musimy założyć, iż niektóre reakcje emocjonalne są właściwe, podczas gdy pewne inne są niewłaściwe. Opis psychologiczny wraz z koncepcją racjonalności emocji nie dostarcza wielu narzędzi do przeprowadzenia tego rodzaju rozróżnienia, poza niewiele mówiącym stwierdzeniem, że pewne reakcje emocjonalne dobrze wypełniają swoje funkcje, a inne źle. Przejście od psychologii do etyki wymaga zatem jeszcze co najmniej dwóch istotnych kroków. Kognitywna koncepcja emocji nie wskazuje, realizacji jakich celów służy racjonalna reakcja emocjonalna. Psychologiczny rodowód tej koncepcji pozwala domniemywać, że w sensie genetycznym cele te są rozwinięciem celów wyznaczonych przez ewolucyjną strategię przetrwania, ostatecznie zatem redukują się do zaspokojenia podstawowych potrzeb z punktu widzenia biologicznego (choć zaspokojenie to ma zostać osiągnięte w bardzo złożonym otoczeniu społecznym). Z oczywistych powodów ograniczenie kognitywnej psychologii emocji do działu psychologii ewolucyjnej nie może być satysfakcjonujące z punktu widzenia etyki, także

⁵⁶ P. S. Greenspan, która przyjmuje nieco węższą koncepcję emocji, mówi w tym kontekście o wystarczająco uzasadnionym sędziu hipotetycznym czy też uzasadnieniu *prima facie* (*Emotions and Reasons*, op. cit., s. 88-91).

⁵⁷ R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, op. cit., s. 184-187; por. także R. de Sousa, „Emotion”, w: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/emotion/>.

dlatego, że wystawia się na doskonale znane argumenty krytyczne zwolenników racjonalizmu. Etycy sięgający po tę koncepcję emocji muszą zatem założyć, że właściwe emocje ujęte jako cechy dyspozycyjne są co najmniej koniecznym (a zapewne również wystarczającym) elementem prowadzącym do osiągnięcia celów, które nie dają się opisać w kategoriach gatunkowych strategii przetrwania, lecz są najważniejszymi celami człowieka jako *człowieka*. Cele te tradycyjnie są opisywane jako *eudaimonia*. Po drugie zreferowana koncepcja psychologiczna zdaje się dopuszczać, że cele, do których osiągnięcia wiodą reakcje emocjonalne, mogą mieć charakter subiektywny w tym sensie, że nie mają one żadnej obiektywnej wartości, lecz jedynie wartość relatywną związaną z subiektywnymi stanami podmiotu lub grupy, w której przebiegała jego socjalizacja. Autonomiczna etyka cnót musi odrzucić tę możliwość. Oznacza to, że musi dążyć do wykazania, iż *eudaimonia* da się opisać w kategoriach obiektywnych i uniwersalnych.

Oceny zawarte w reakcjach emocjonalnych mogą zapewne mieć różny charakter, czyli mogą być dokonywane przez podmiot z różnych perspektyw, oddających jego różne interesy życiowe, często sprzeczne, choć objawiające się symultanicznie. Kluczowe pytanie, wykraczające poza perspektywę badań psychologicznych, brzmi zatem tak: czy można wskazać jakiś szczególny rodzaj oceny emocjonalnej związanej z pewną szczególną perspektywą jej dokonywania, pozwalającą wśród mnogości reakcji emocjonalnych wskazać te, które powinny stać się przedmiotem normowania o charakterze *moralnym*? Szukając odpowiedzi na to pytanie, M. C. Nussbaum wprowadza dwa podziały sądów oceniających: na generalne i konkretne oraz na przenikające (*background*) i sytuacyjne⁵⁸. Pierwszy wiąże się z uchwyceniem konkretności przedmiotu sądu: na przykład smutek może się pojawić z powodu doznania trudnej do sprecyzowania straty związanej ze zmianą po wielu latach miejsca zamieszkania, ale także w sytuacji bardzo konkretnej, gdy żał nam, że z powodu choroby nie możemy wyjść dziś na koncert. Podział drugi odnosi się do stałości sądu. Sądy przenikające, które mogą powracać wielokrotnie, są względnie stałe i często mają charakter podświadomy, związane są z emocjami powracającymi w ciągu życia podmiotu, na przykład w postaci stałej obawy o zdrowie czy emocjonalnego zaangażowania w troskę o swoje dzieci. W tym sensie można je wiązać z dyspozycjami do przeżywania pewnych stanów emocjonalnych, choć w precyzyjnym ujęciu nie są

⁵⁸ M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, op. cit., s. 67-77.

dyspozycjami, a raczej ich realizacjami. Sądy sytuacyjne odnoszą się natomiast bezpośrednio do danej sytuacji. Jak podkreśla Nussbaum, linie różnicowania są tu nieostre, a wyróżnienie dwóch podziałów logicznie niezależne. W ten sposób zupełnie naturalna jest sytuacja, w której jednocześnie doznajemy pewnych uczuć przenikających, innych w postaci sytuacyjnej, a w jednych i drugich można wskazać elementy uczuć generalnych i konkretnych. Poszczególne reakcje emocjonalne mogą być sprzeczne, nie oznacza to jednak, że są one całkowicie niezależne – układają się raczej w bardzo skomplikowaną sieć powiązanych ze sobą sądów oceniających, choć sieć ta może się okazać częściowo niespójna. Z punktu widzenia normowania szczególnie istotne wydają się uczucia przenikające, ujawniające się na różnych poziomach konkretności, ponieważ one wydają się najsilniej oddziaływać na postawy i zachowania pomiotu. Nie należy jednak zakładać, że normowanie dotyczy wyłącznie tej grupy uczuć. Jego istotą jest raczej dążenie do uzyskania spójności w obrębie całej sieci ocen. Spójność ta z kolei, co Nussbaum wyraźnie zaznacza, może być uzyskana tylko wtedy, kiedy nasze życie emocjonalne ujmemy jako nakierowane na dążenie do realizacji celu życiowego osoby ujętej jako całość, czyli *eudaimonii*. Podstawą wyznaczającą formację emocji i to, co określa się mianem cnoty, jest spójność reakcji emocjonalnych w ich aspekcie kognitywnym, a co za tym idzie, także afektywnym i motywacyjnym.

Badacze nawiązujący do tradycji etyki cnót bardzo mocno podkreślają, że ocena emocjonalna ma charakter obiektywny. Emocje są odpowiedzią na pewien obiektywny stan świata, nie mogą być zatem postrzegane jako zwykła ekspresja subiektywnych stanów czy też ocen podmiotu. Emocje, podobnie jak sądy, odnoszą się do faktycznych sytuacji, istniejących niezależnie od uwikłanych w nie podmiotów. Takie stanowisko oznacza zatem, że również ocena wpisana w reakcję emocjonalną ma obiektywne podłoże i ostatecznie wiąże się z realizacją pewnego obiektywnego dobra osoby, a nie tylko wyraża jej subiektywne przeświadczenie na temat szans realizacji dowolnie kreowanych przez jednostkę celów⁵⁹. Bez względu na to, jak będziemy ostatecznie rozumieć *eudaimonię*, jest ona czymś danym, a nie czymś tworzonym przez podmiot. Błędem byłoby zatem traktowanie *eudaimonii* jako zaspokojenia subiektywnych preferencji danej osoby, w szczególności preferencji dotyczących własnych, egoistycznie rozumianych potrzeb. Osądy emocjonalne i cała reakcja uczuciowa nie

⁵⁹ Ibidem, s. 31-33.

musi mieć charakteru egocentrycznego, równie dobrze może być nakierowana na ochronę i zaspokojenie potrzeb innych. Z tego też powodu nie można redukować jej do reakcji ukształtowanej ewolucyjnie.

Pojęcie charakteru w filozofii moralnej

Powyżej uznaliśmy, że zasadniczą tezą etyki cnót jest teza głosząca etyczny prymat charakterologicznych cech dyspozycyjnych. Teza ta zakłada możliwość moralnego wartościowania charakteru, który jest rozumiany jako zestaw cech odnoszących się do zdolności emocjonalnego reagowania na sytuacje zachodzące w otoczeniu człowieka, bez której to zdolności człowiek nie byłby w stanie w ogóle podejmować jakichkolwiek adekwatnych działań.

Przyjęcie tezy o znaczeniu sfery psychofizycznej dla działania moralnie właściwego wydaje się naturalne. Oczywiście jest, że człowiek nie może w ogóle podjąć jakiegokolwiek działalności praktycznej, całkowicie ignorując „niższą” część swojej natury. Odrzucenie tego założenia oznaczałoby, że żadna ludzka aktywność w świecie empirycznym nie mogłaby być poczytywana za moralną zasługę lub winę. Choć można podać przykłady tego rodzaju teorii etycznych, trudno uznać je za coś więcej niż konstrukcje, które – paradoksalnie – więcej mówią o lękach i obsesjach osób je głoszących niż o istocie moralności. Postulowane przez te teorie radykalne odrzucenie wszelkich związków sfery emocjonalno-cieleśnej i wartości moralnych może wynikać bowiem wyłącznie z manichejskiego wręcz dezawuowania tej strony natury ludzkiej i głęboko pesymistycznej całościowej wizji świata i człowieka, który wydaje się rzucony na pastwę ślepych i irracjonalnych sił – także i w sobie samym. Skoro jedynym ratunkiem moralnym okazuje się jakaś forma ucieczki od rzeczywistości materialnej w sferę czystej myśli i przeżyć duchowych, trudno oczekiwać, by w tego rodzaju koncepcjach istniała możliwość formułowania bardziej rozbudowanych zaleceń odnoszących się do praktyki życiowej. Całe ich przesłanie moralne może sprowadzić się co najwyżej do zalecenia powstrzymania się w możliwie największym stopniu od jakiegokolwiek aktywności praktycznej i przypisania wartości moralnej wyłącznie czystej kontemplacji związanej z tym, co według tych koncepcji całkowicie definiuje „prawdziwą” naturę człowieka: racjonalnością lub – w wersji jeszcze bardziej radykalnej – „ponadracjonalną” zdolnością do przyjęcia szczególnej prawdy objawionej. Tak skrajne zarysowanie ideału moralnego

może zresztą doprowadzić do diametralnie przeciwnych wniosków dotyczących postaw związanych z amoralną z definicji sferą codziennej aktywności życiowej. Wyznawcy tego rodzaju teorii najczęściej uznawali wszystko to, co emocjonalno-cielesne, za bezwzględne zagrożenie, kwintesencję moralnego zła, głosili zatem ideał radykalnej ascezy opartej na walce z własną cielesnością, a nawet – jeśli odwoływali się do szczególnej, niemożliwej do wytłumaczenia w kategoriach poznania naturalnego iluminacji – na walce z własną rozumnością. Wyrazistymi przykładami tego rodzaju przekonań są na przykład gnostyckie wierzenia Katarów czy nauki pojawiających się w różnych religiach mistyków-ascetów, choć zapewne można wskazać także bardziej subtelne filozoficznie i bardziej umiarkowane praktycznie koncepcje odwołujące się do tego rodzaju wizji ludzkiego życia⁶⁰. Skoro jednak uznaje się, że sfera emocjonalno-cielesna nie jest związana z żadnymi wartościami moralnymi, równie dobrze można przyjąć, że aktywność w tej sferze nie tyle rodzi zagrożenia dla realizacji prawdziwej natury moralnej człowieka, ile po prostu jest dla niej bez znaczenia. Można zatem tę sferę odrzucić jako zbędną (ideał apatii), ale równie dobrze można całkowicie poddać się jej naturze. I takie nauki także były w różnych kulturach i okresach historycznych głoszone, choć ich jawnie irracjonalne i skierowane przeciw tradycyjnym normom społecznym przesłanie sprawiało, że zazwyczaj uznawano je za skrajne zagrożenie i z całą mocą eliminowano, jak było na przykład w przypadku średniowiecznych sekt zaliczanych do tzw. gnostycyzmu libertyńskiego⁶¹.

Założenie dotyczące związku sfery emocjonalnej i praktyki moralnej wydaje się zatem niepodważalne. W historii filozofii często pojawiały się tu jednak poważne nieporozumienia. Otóż należy starannie oddzielić dwie tezy: skrajną i zupełnie nieprawdopodobną tezę o braku jakichkolwiek związków pomiędzy sferą psychofizyczną a sferą moralną oraz znacznie częściej głoszoną tezę przyjmującą, że co prawda kwestie związane ze sferą emocji nie mają żadnego wpływu na określenie istoty wartości moralnych, ale bez jakiegoś uporządkowania sfery emocji poprawna realizacja wartości moralnych jest niemożliwa,

⁶⁰ Z pewnego punktu widzenia do tego rodzaju systemów moralnych można zakwalifikować np. ideę samozbawienia głoszoną przez Mistrza Eckharta.

⁶¹ S. Runciman, *Średniowieczny manicheizm*, przeł. J. Prokopiuk, B. Zborski, Gdańsk 1996, s. 166. Runciman wymienia sekty karpokratianów, kainitów i mesalianów, które uznawały, że ich wyznawca od momentu inicjacji zawsze, bez względu na to, czemu się oddaje, pozostaje z Bogiem.

ponieważ bez udziału tej sfery w ogóle nie jest możliwe działanie. Pierwsza z tych koncepcji *de facto* oddziela kwestie moralne od kwestii realnych działań, druga jedynie dobitnie różnicuje etykę i psychologię moralną. Założenie całkowitej odrębności racji czy też motywów do działania moralnie właściwego oraz motywów czy też racji psychologicznych jest przyjmowane przez wiele koncepcji etycznych. Liczni, zwłaszcza nowożytni filozofowie tak bardzo koncentrowali się na kwestii rozumowych racji moralnych, że zupełnie ignorowali całą fenomenalno-psychologiczną problematykę podmiotu działającego, co niekiedy sprawiało wrażenie, że praktyka moralna może od tej problematyki zupełnie abstrahować. Z taką sytuacją mamy do czynienia na przykład w przypadku klasycznego utilitaryzmu⁶² (i to nawet pomimo tego, że ostateczną rację działań moralnie właściwych utilitaryzm widzi w zaspokojeniu pewnych potrzeb psychologicznych)⁶³. Podobnie łatwo można ulec takiemu złudzeniu w przypadku systemu Kanta, zwłaszcza gdy ograniczymy się do lektury *Uzasadnienia metafizyki moralności*, a zapomnimy o samej *Metafizyce moralności* czy *Antropologii z pragmatycznego punktu widzenia*. W obu wymienionych przypadkach twórcy tak wielką wagę przywiązywali do wypracowania ogólnego uzasadnienia norm moralnych, że jedynie w minimalnym stopniu odnosili się do realnych warunków ich urzeczywistniania przez podmioty psychofizyczne. Nie oznacza to jednak, że nie istnieje możliwość rozbudowania tych teorii tak, by pozwalały na zaprezentowanie pełniejszego obrazu działającego podmiotu moralnego. W przypadku kantyizmu w pewnym zakresie dokonał tego sam Kant, choć ten aspekt jego pism długo pozostawał niedoceniany i stosunkowo niedawno stał się przedmiotem głębszych analiz⁶⁴, w przypadku utilitarystów potrzebę tego rodzaju uzupełnień dostrzeżono właściwie dopiero wspólnie, pod wpływem krytyki ze strony etyki cnót.

Założenie mówiące, że moralne aspekty działania są współwyznaczone przez względnie stałe cechy psychiczne osoby to działanie podejmującej – czyli przez jej charakter – budzi już znacznie więcej kontrowersji. Argumentacja przeciwników takiego rozwiązania idzie

⁶² A w jeszcze większym stopniu w przypadku utilitaryzmu G. Moore'a.

⁶³ Na ten paradoks kilkakrotnie zwraca uwagę B. Williams (por. np. „Osoby, charakter, moralność”, przeł. T. Baszniak, w: idem, *Ile wolności powinna mieć wola?*, Warszawa 1999, s. 242).

⁶⁴ Por. np. G. Felicitas Munzel, *Kant's Conception of Moral Character*, Chicago 1999.

w dwóch kierunkach – zanegowania istnienia charakteru oraz zanegowania znaczenia charakteru dla etyki.

Psychologia moralna bez pojęcia charakteru

Część etyków uważa, że w ogóle nie da się wiązać jakichkolwiek działań – a zatem *a fortiori* także działań istotnych z moralnego punktu widzenia – z trwałymi dyspozycjami osób, ponieważ w ogóle nie można mówić o cechach osobowościowych układających się w pewien stabilny, ogólny schemat dyspozycji, który można by nazwać charakterem. Zdaniem przeciwników dyspozycjonalnego ujęcia charakteru, nasz zwyczaj przypisywania osobom stałych cech dyspozycjonalnych wynika z nieprawomocnego uogólnienia obserwacji stwierdzających jedynie, że dana osoba dotychczas wielokrotnie zachowywała się w pewien specyficzny sposób. W takim ujęciu kategoria charakteru jest zatem wyłącznie kategorią statystyczną, odwołującą się do ciągu obserwacji zachowania osoby; z tego też powodu teorię tę można określić mianem teorii behawioralnej⁶⁵. Współczesne wersje tego stanowiska są inspirowane ustaleniami psychologii społecznej, zwłaszcza tzw. sytuacjonizmu.

J. M. Doris, czołowy zwolennik sytuacjonizmu, wskazuje na cztery typy argumentów przemawiających za odrzuceniem pojęcia charakteru w psychologii, a w konsekwencji także w etyce⁶⁶: brak korelacji pomiędzy odmiennymi sytuacjami, wpływ społeczny, wpływ nastroju oraz błąd atrybucji. Pierwszy z tych argumentów opiera się na różnego rodzaju badaniach pokazujących, że w różnych sytuacjach ludzie zachowują się na tyle różnie, że różnic tych nie można wytłumaczyć poprzez odwołanie się do jednej cechy dyspozycjonalnej. Według dyspozycjonalnej teorii charakteru istnieją stałe rysy przejawiające się w zachowaniu podmiotu, np. ktoś skąpy w różnych sytuacjach związanych z gospodarowaniem dobrami materialnymi zachowuje się podobnie,

⁶⁵ Por. R. B. Brandt, „Trains of Character: a Conceptual Analysis”, w: idem, *Morality, Utilitarianism, and Rights*, Cambridge 1992. Brandt tego rodzaju teorię nazywa „Summary Theory”.

⁶⁶ J. M. Doris, „Persons, Situations, and Virtue Ethics”, *Nous* 32 (1998); poszerzoną argumentację zawiera książka Dorisa *Lack of Character*, Cambridge 2002; por. także krytyczną analizę argumentacji Dorisa: J. Sabini, M. Silver, „Lack of Character? Situationism Critiqued”, *Ethics* 115 (2005), oraz R. Kamtaker, „Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character”, *Ethics* 114 (2004).

to znaczy – ogólnie mówiąc – jest skłonny do ograniczania wydatków. Istotą sporu są właśnie owe zwroty „ogólnie mówiąc” i „jest skłonny”. Otóż nawet najzagorzalsi zwolennicy posługiwania się kategorią charakteru w sensie dyspozycjonalnym nie będą się upierać, że człowiek skąpy *zawsze* (w analogicznych sytuacjach) zachowuje się w sposób skąpy, będą jedynie mówić o jego skłonności do tego rodzaju zachowań. W szczególności zgodzą się – choć wyda im się to zapewne bardzo mało prawdopodobne – że przy pewnym wyjątkowym zbiegu okoliczności, spowodowanym układem czynników zewnętrznych, osoba skąpa może często zachowywać się w sposób umiarkowany lub nawet rozrzutny. Zwolennik dyspozycjonalnej koncepcji charakteru nie dostrzeże w tym nic nadzwyczajnego, ponieważ odróżnia cechy dyspozycjonalne od ich przejawów. Może na przykład przyznać, że pewna osoba co prawda nie działa w sposób wskazujący na jej skąpstwo, ale mimo wszystko można ją określać mianem skąpca, ponieważ w tego rodzaju sytuacjach albo przeżywa pewne szczególne stany wewnętrzne, np. żal lub złość (które być może potrafi na tyle skutecznie zamaskować, że nie są one dostrzegane przez otoczenie), albo nawet więcej – nawet jeśli faktycznie nie przeżywa tego rodzaju stanów, przeżywałaby je, gdyby nie pewne szczególne okoliczności wewnętrzne. Innymi słowy, radykalny zwolennik takiego ujęcia charakteru mógłby w przypadkach granicznych uznać, że do tego, by być faktycznie skąpym, nie potrzeba ani działać w sposób skąpy, ani nawet doznawać jakichś odpowiednich stanów wewnętrznych. Przeciwnicy takiej koncepcji charakteru, odwołując się do metodologii badań psychologicznych, mają jednak prawo zapytać, na jakiej podstawie wnioskujemy o posiadaniu przez taką osobę trwałej cechy skąpstwa, skoro cecha ta nie przejawia się dość wyraźnie w działaniach tej osoby, a my nie mamy bezpośredniego dostępu do jej wewnętrznych stanów (a nawet gdybyśmy mieli, to i tak nie byłoby to rozstrzygające). Zdaniem sytuacjonistów działania osoby są wyznaczone przez okoliczności, sytuacje społeczne. Nie można zatem mówić o ogólnych rysach charakteru, a co najwyżej jedynie o rysach, które uwidaczniają się „lokalnie”, w podobnych okolicznościach. Ponieważ kontekst społeczny działań jest zawsze bardzo złożony, w różnych sytuacjach człowiek może przejawiać diametralnie różne cechy, może na przykład w pewnych okolicznościach działać jak skąpiec (np. prowadząc remont własnego domu), w innych jak rozrzutnik (np. w relacjach z dziećmi), jeszcze w innych w sposób umiarkowany (np. jako szef firmy), i dlatego nic nie uprawnia nas do przypisania mu trwałej, charakterologicznej cechy

skapstwa, rozrzutności lub umiaru. Wszelkie uogólnianie w tym zakresie, typowe dla naiwnej psychologii zdroworozsądkowej, choć wygodne ze względu na doraźne potrzeby współdziałania z ludźmi, w świetle współczesnej psychologii okazuje się zatem, zdaniem sytuacjonistów, poważnym błędem. Dążenie do wytłumaczenia spójności zachowania danej osoby przez wskazanie typowych dla jej charakteru zachowań rzekomo dominujących, a następnie wskazanie powodów zaburzeń w przebiegu tych zachowań, w opinii krytyków ani nie spełnia standardów metodologicznych oczekiwanych od teorii psychologicznej, ani nie wytrzymuje konfrontacji z wynikami badań empirycznych.

Drugi rodzaj argumentacji zwraca uwagę na wpływ sytuacji na nasze zachowania. Właściwie każdy eksperyment z zakresu psychologii społecznej można zinterpretować tak, by to potwierdzał: zwolennicy sytuacjonizmu przywołują tu na przykład słynny eksperyment Millgrama, pokazujący, jak w warunkach presji autorytetu ludzie działają zupełnie niezgodnie ze swoimi przekonaniem, lub eksperymenty pokazujące, jak ludzie odmiennie reagują na prośbę o pomoc w zależności od tak marginalnych cech sytuacji, jak na przykład to, czy się spieszą, czy też nie. Skoro inscenizując pewne sytuacje stwierdzamy, że prawie wszyscy badani zachowują się w ten sam sposób, gdy się spieszą, a w przeciwny, gdy się nie spieszą, to oczywiste wydaje się, że nie sposób wskazać żadnych korelacji pomiędzy zachowaniem poszczególnych osób a ich cechami charakterologicznymi. Na podobne wnioski wskazuje badanie wpływu nastroju na zachowania⁶⁷. Gdyby cechy dyspozycyjne rzeczywiście wpływały na zachowania ludzi, tego rodzaju silne korelacje pomiędzy zachowaniami kolejnych obserwowanych a typami sytuacji nie powinny mieć miejsca.

Jeszcze inny argument dotyczy tzw. błędu atrybucji. Polega on na skłonności do przeceniania w przypadku ocen działań ludzkich wpływu cech osobowościowych przy niedocenianiu wpływu czynników sytuacyjnych⁶⁸. Szczególnym przypadkiem tego błędu jest tzw. asymetria aktor–obserwator: oceniając swoje działanie, mamy tendencję do wią-

⁶⁷ Doris powołuje się na następujący eksperyment: asystentce eksperymentatora obok budki telefonicznej wypadają dokumenty akurat wtedy, gdy budkę opuszcza obserwowana osoba. Okazuje się, że to, czy osoba ta pomoże, czy też nie pomoże asystentce, zależy prawie wyłącznie od tego, czy wcześniej znalazła w automacie 10 centów, czy też nie (w automacie była moneta – pomogło 14, nie pomogły 2; nie było monety – pomogła 1, nie pomogło 24).

⁶⁸ Por. np. D. T. Kenrick, S. L. Neuberg, R. B. Cialdini, *Psychologia społeczna*, przeł. A. Nowak i in., Gdańsk 2002, s. 133-134.

zania go z okolicznościami sytuacji, oceniając działanie innych – z ich cechami osobowościowymi. Właśnie z uwagi na skłonność do tego rodzaju hipostazowania G. Harman nazywa mówienie o stałych cechach charakteru „fundamentalnym błędem atrybucji”⁶⁹. Jego zdaniem, przypisanie osobie jakiejś stałej cechy dyspozycyjnej nic nie mówi o rzeczywistej strukturze charakterologicznej konkretnego człowieka, a jedynie o psychologicznych mechanizmach upraszczających procesy osądzania działań i ludzi⁷⁰. Z tego też powodu nie sposób, jak sądzi, psychologii odwołującej się do pojęcia charakteru uznać za coś więcej niż naiwną psychologię przednaukową.

Stanowisko reprezentowane przez sytuacjonistów wpisuje się w metodologiczny spór pomiędzy tradycją behawioralną a innymi stanowiskami psychologicznymi dotyczącymi granic prawomocnego uogólniania w psychologicznych naukach o człowieku. Zdecydowana większość komentujących argumentację sytuacjonistów od strony czysto psychologicznej zwraca uwagę na różnego rodzaju popełniane przez nich błędy metodologiczne, sprowadzające się, ogólnie rzecz biorąc, do założenia, że badane sytuacje doświadczalne, w których ludzie zachowują się odmiennie, są z moralnego punktu widzenia identyczne. Właśnie dzięki temu założeniu można wskazać na niespójności w zachowaniu – niespójności, które nie miałyby prawa się pojawić, gdyby ludzie mieli stałe cechy dyspozycjonujące do odpowiednich zachowań w podobnych sytuacjach. Owa niespójność nie musi jednak być uznana za niespójność przez samą działającą osobę, może ona bowiem dostrzegać pewne istotne różnice w obu sytuacjach. Sprawdzenie tego eksperymentalnie nie wydaje się jednak możliwe, ponieważ z uwagi na wielość mogących mieć znaczenie czynników (w tym

⁶⁹ G. Harman, „Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error”, *Proceedings of the Aristotelian Society* (New Series) XCIX, 1999.

⁷⁰ Podobnego zdania co Harman i sytuacjoniści wydaje się O. Flanagan, choć wyraża je w sposób bardziej wyważony (idem, *Varieties of Moral Personality*, Cambridge (MA) 1991): „Można myśleć o osobie jako o zintegrowanym systemie cech bez zakładania, że ta integracja przybiera jakąś szczególną systematyczną formę” (s. 286); „Teoretycy osobowości, także psychologowie moralni, a zwłaszcza ci z grupy zwolenników cnót, przykładali niewystarczającą wagę do sytuacyjnych ograniczeń cech i bez wątpienia zakładają większą ogólność cech indywidualnych, niż to jest uzasadnione” (s. 292). Flanagan opiera się głównie na badaniach H. Harsthorne’a i M. A. Maya (*Studies in the Nature of Character*) opublikowanych w latach 1928-1930, czyli ponad sześćdziesiąt lat

i osobiste preferencje moralne samego eksperymentatora) nie sposób zaprojektować adekwatnego testu spełniającego kryteria naukowe⁷¹. Z tego też zapewne powodu sytuacjoniści odwołują się do bardzo ogólnego rozumienia cech charakterologicznych w życiu moralnym, skupiając się przede wszystkim na cesze życzliwości. W efekcie przywoływane eksperymenty równie dobrze można interpretować jedynie jako testy na znaczenie życzliwości jako podstawy reakcji moralnych, co niewątpliwie nie odnosi się bezpośrednio do etyki cnót, lecz raczej do pewnych XVIII-wiecznych koncepcji sentymentalistycznych.

Jak widać, sytuacjonizm jest bardziej stanowiskiem filozoficznym niż konstatacją z zakresu nauk psychologicznych. Jedyne bowiem, co można stwierdzić bez wykraczania poza obręb psychologii społecznej, to to, że często przy ocenie działań zdarzają się różnego rodzaju zaburzenia, niespójności i błędy związane z przecenianiem wpływu cech osobowościowych, a nie – jak chcieliby sytuacjoniści – że w ogóle nie ma stałych związków działań osób z ich cechami osobowościowymi, ani tym bardziej, że tego rodzaju cechy w ogóle nie istnieją. Dlatego też spór sytuacjonistów z przedstawicielami etyki cnoty nie jest, wbrew pozorom, technicznym sporem toczonym na obrzeżach psychologii moralnej, lecz dotyka podstawowych dla filozofii podmiotu zagadnień tożsamości i autonomii osoby. Kontrargumentacja zwolenników dyspozycjonalnej koncepcji charakteru w etyce zmierza do pokazania, że negując istnienie stałych cech dyspozycjonalnych, musimy uznać, iż działania tego rodzaju osoby byłyby w istocie całkowicie wyznaczone przez bodźce zewnętrzne, trudno zatem byłoby mówić o ciągłości w czasie podmiotu moralnego, moralnym sprawstwie i moralnej odpowiedzialności. Zwolennicy koncepcji dyspozycjonalnej zwracają również uwagę na bardzo wąskie, przejęte przez sytuacjonistów z behawioryzmu, rozumienie cech dyspozycjonalnych i starają się wykazać, że przez cechy charakteru należy rozumieć nie tylko skłonności do takich lub innych reakcji emocjonalnych, ale także cały kompleks postaw, przekonań i ocen. Przy takim rozumieniu cech charakteru ich negacja oznaczałaby, zdaniem przedstawicieli etyki cnót, w ogóle negację istnienia podmiotu moralnego⁷².

wcześniej. Już sam ten fakt wskazuje na zaniedbania w zakresie badań nad charakterem, z jakimi jeszcze niedawno mieliśmy do czynienia w psychologii.

⁷¹ Por. G. Sreenivasan, „Errors about Errors: Virtue Theory and Trait Attribution”, *Mind* 111 (2002).

⁷² Por. J. Annas, „Virtue Ethics and Social Psychology”, *A Priori* 2, 2003.

Taka argumentacja byłaby jednak wystarczająca tylko wtedy, gdyby podmiot moralny ze swej istoty musiał być przynajmniej częściowo tożsamy z podmiotem psychologicznym. Można jednak – jak zobaczymy dalej – utrzymywać, że podmiot moralny nie może być redukowany do właściwości psychologicznych człowieka. Nawet zatem odrzucenie sytuacjonizmu i przyjęcie istnienia stałych cech charakteru nie musi oznaczać zgody na uznanie, że charakter współwyznacza „ja” moralne.

Etyka bez pojęcia charakteru

Druga strategia zmierzająca do podważenia tezy, że moralne aspekty działania są współwyznaczone przez charakter osoby, przyjmuje zatem, że ludzie rzeczywiście mają stałe cechy charakterologiczne, ale stara się wykazać nieprzydatność pojęcia charakteru (rozumianego jako zespół cech dyspozycyjalnych czy też skłonności)⁷³ w etyce i ograniczenie go jedynie do psychologii moralności. Przyjęcie, że ludzie posiadają (względnie) stałe cechy dyspozycyjalne składające się na ich charakter, nie przesądza bowiem w żadnym razie, że charakter jest kategorią etyczną, czyli że pozostaje w jakimś związku z ocenami, racjami czy też motywami moralnymi. Argumenty przytaczane za odrzuceniem tego związku są na tyle sugestywne, że w pewnych okresach rozwoju etyki uznawano za oczywiste, iż pojęcie charakteru jest w etyce bezużyteczne.

Pierwszy ogólny schemat argumentacyjny, wykorzystywany przez przeciwników omawianej tezy, bazuje na przekonaniu o niemożliwości obciążania osoby odpowiedzialnością moralną za reakcje wpływające z emocji. Nawet jeśli w podmiocie formują się stałe predyspozycje do reakcji emocjonalnych i wynikających z nich form zachowań (co dla większości filozofów i psychologów jednak – wbrew sytuacjonistom – jest oczywiste), to predyspozycje te po części bazują na cechach wrodzonych, po części natomiast kształtowane są w długotrwałym procesie socjalizacji, w którym osoba jest nie tyle świadomym i aktywnym podmiotem, ile raczej przedmiotem biernie poddawanym mniej lub bardziej przypadkowym wpływom otoczenia społecznego. Tak ukształtowany charakter nie może stanowić punktu odniesienia dla etyki, ponieważ stopień odpowiedzialności zań podmiotu jest minimalny⁷⁴. Takie właś-

⁷³ Pojęcie charakteru można oczywiście określić inaczej, np. w duchu Kantowskim jako siłę woli.

⁷⁴ Co jednak wcale nie oznacza, że etyka nie może postulować pewnych działań wychowawczych zmierzających do kształtowania charakterów kolej-

nie przeświadczenie doprowadziło na przykład Kanta do przyznania wartości moralnej jedynie woli, a nie konkretnym działaniom i ich skutkom, które musiałyby w jakimś przynajmniej stopniu wynikać z predyspozycji fenomenalnej strony osoby⁷⁵. Naczelną zasadą, która skłania do przyjęcia takiego rozwiązania, jest zasada mówiąca, że odpowiedzialność moralna dotyczy tylko tego, co leży w sferze możliwych wyborów osoby, czyli tego, na co osoba ma wpływ. Ponieważ jej konstytucja psychologiczna pozostaje poza oddziaływaniem jej woli, nic, co się z wiąże z ową konstytucją, nie może być związane ze sferą moralności. T. Nagel nazywa to trafem konstytutywnym. Jeśli przyjmujemy, że osoba rzeczywiście nie może kształtować charakteru, to musimy uznać, że cechy charakteru mogą „stanowić oprawę, dzięki której posłuszeństwo wobec wymagań moralnych jest łatwiejsze lub trudniejsze, nie mogą jednak same być przedmiotem oceny moralnej, mogą jedynie przeszkadzać w (...) determinacji woli przez motyw obowiązku. (...) Człowiek może być chciwy, zawistny, tchórzliwy, obojętny, skąpy, nieżyczliwy, próżny czy zarozumiały, lecz *zachowywać się* bez zarzutu dzięki kolosalnemu wysiłkowi woli”⁷⁶. Innymi słowy, wady i zalety charakteru nie są i być nie mogą wadami lub zaletami

nych pokoleń tak, by sprzyjały one realizacji ideałów moralnych, choć zapewne w takiej sytuacji trudno mówić o pełnej autonomii moralnej wszystkich rzeczywistych członków wspólnoty. Postulaty te nie są już jednak integralną częścią samej teorii, ale mają status wynikających z niej praktycznych wniosków. Wnioski te niekiedy wiodą do przyjęcia elitaryzmu i paternalizmu w etyce. Taka koncepcja nie rozwiązuje jednak problemu, a tylko go przesuwa na inny poziom, ponieważ jej zwolennik musi wskazać, w jaki sposób dochodzi do ukształtowania charakteru owych elit. Pełną świadomość tego mają i Arystoteles, i Kant, mocno osadzając swoje koncepcje etyki wychowawczej w ogólnej koncepcji moralności. Jeśli w ogóle chcemy zrezygnować z rozwiązania kwestii podmiotowego kształtowania charakteru, to możemy przyjąć dwa rozwiązania: albo uznamy, że osoba jest w swych reakcjach całkowicie zdeterminowana przez struktury społeczne, które rządzą się własnymi prawami, nadrzędnymi i nieredukowalnymi do praw opisujących funkcjonowanie osoby (rozwiązanie to często przyjmowane jest przez dwudziestowieczne nurty socjologiczno-kulturowe, np. przez relatywistów kulturowych), albo też musimy uznać, że niektóre osoby mają charakter niejako „z natury” predestynujący je nie tylko do działań właściwych, ale także do narzucenia swojej wizji moralności innym (co przyjmują różni zwolennicy arystokratyzmu, np. F. Nietzsche).

⁷⁵ Por. rozdz. V niniejszej pracy, podrozdz. „Cnota jako siła woli”.

⁷⁶ T. Nagel, „Traf w życiu moralnym”, w: idem, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1997, s. 46.

moralnymi⁷⁷. Konsekwencją takiego stanowiska jest radykalne oddzielenie etyki od psychologii moralnej, wzmocnione w niektórych nurtach krytyką wszelkich naturalistycznych (socjologicznych, psychologicznych i biologicznych) tendencji w etyce, czyli tendencji zmierzających do wykorzystania opisu funkcjonowania człowieka jako empirycznie poznawalnej całości do uzasadnienia postulatów normatywnych. Skoro wszystko – w tym i psychofizyczna strona naszej natury – powinno zostać podporządkowane rozumowemu, noumenalnemu „ja”, to wszelkie stałe cechy empirycznej osobowości okazują się jedynie przeszkodą, którą mocą rozumu należy znieść, nie tyle nawet, by wprowadzić nowy ład, ile po to, by utrzymać stałą plastyczność, ową nieustanną zdolność do zmiany postaw i zachowań, związaną z gotowością wykonywania nakazów rozumu adekwatnie do zmieniających się okoliczności działania. Przy takim ujęciu podmiotu pojęcie charakteru jako zespołu ważkich z punktu widzenia dążenia do obiektywnego dobra trwałych cech sfery emocjonalnej osoby traci etyczny sens. Dyspozycje przestają być prowadzącymi do realizacji moralnych celów cechami charakteru moralnego, a stają się petryfikującymi strukturę osobowościową przyzwyczajeniami, które niekiedy mogą okazać się pomocne w realizacji wartości moralnych, ale równie dobrze niekiedy mogą stać się poważną przeszkodą. Jak stwierdza Kant, „maksymy moralne (...) nie mogą opierać się na przyzwyczajeniu (gdyż to należy do naturalnej konstytucji determinacji woli); wprost przeciwnie, gdyby ich wykonywanie weszło w nawyk, podmiot utraciłby tym samym *wolność* w przyjmowaniu swych maksym, która jest przecież atrybutem działania z obowiązku”⁷⁸. Pojęcie cnoty musi zatem ulec przesunięciu

⁷⁷ Jest jednak diametralna różnica pomiędzy stwierdzeniem „miałem słuszną rację (dobre intencje) do działania, ale okoliczności zewnętrzne przeszkodziły mi w jego realizacji”, a stwierdzeniem „miałem dobre intencje, ale mój charakter uniemożliwił mi ich realizację”. O ile pierwsze z nich może niekiedy stanowić moralne usprawiedliwienie, o tyle drugie jest zawsze co najwyżej odważnym wyznaniem moralnej klęski. Konstatacja ta uświadamia nam, że musimy zakładać jakiś wpływ na cechy charakterologiczne, nawet jeśli bowiem uznamy, że nie wyznaczają one sfery moralnej, to niewątpliwie w obrębie tej sfery pozostaje nasz do nich stosunek. Przy takim ujęciu jasne jest, że ponosimy moralną odpowiedzialność za to, jak radzimy sobie z naszymi dyspozycjami w zupełnie innym sensie, niż za to, jak przebiegają procesy zachodzące w świecie wokół nas.

⁷⁸ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnotcie*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2005, s. 79.

w kierunku właściwości rozumu i woli. Oznacza to radykalne oddzielenie etyki od elementów konstrukcji psychicznej osoby w imię dążenia do oddania najgłębiej rozumianej autonomii podmiotu moralnego.

Przyjęcie tezy, że etyka powinna abstrahować od pojęcia charakteru jako naturalnej determinanty zachowań, prowadzi jednak, zdaniem zwolenników etyki cnót, do równie poważnych komplikacji co przyjęcie tezy przeciwnej. Jeśli pojęcie charakteru ma w antropologii filozoficznej i etyce oddawać złożoność przejawiających się w działaniu reakcji psychicznych i mentalnych oraz wyrażać odmiennosć osób, to stwierdzenie, że charakter jest trafem, byłoby równoznaczne stwierdzeniu, że człowiek jest trafem, będąc tym, kim jest, a nie kimś innym⁷⁹. Stwierdzenie to można zaakceptować na płaszczyźnie rozważań etycznych tylko wtedy, kiedy uzna się, że etyka nie wiąże się w żaden sposób z psychologicznie uwarunkowaną odrębnością osoby. Tak rozumiany podmiot moralny musi zostać zredukowany do zdolności myślenia i sądzenia⁸⁰ i w konsekwencji stać się podmiotem całkowicie pozaempirycznym, co z kolei wiedzie do uznania, że etyka w ogóle nie odnosi się do kwestii indywidualności, a zatem poza zainteresowaniem filozofii moralnej muszą pozostać życiowe cele i strategie ich realizacji poszczególnych osób działających w świecie, jeśli tylko nie łamią ogólnych zasad moralnych. Rozwiązanie to oznacza przyjęcie jakiejś wersji dualizmu w obrębie koncepcji podmiotu oraz prowadzi do ograniczenia zadań etyki do wyznaczania granic dowolności działań i etycznego formalizmu. Każda z tych konsekwencji jest przez zwolenników etyki cnót ostro krytykowana⁸¹. Co więcej, tak zarysowana teoria etyczna musi stanąć na stanowisku mocnego internalizmu motywacyjnego, który głosi, że właściwe racje moralne dostarczają wystarczającej motywacji do podjęcia odpowiedniego działania, a obecność dodatkowych pragnień jest zbędna⁸².

⁷⁹ J. Kupperman, *Character*, op. cit., s. 141.

⁸⁰ Argument ten w różnych wersjach i w stosunku do różnych teorii etycznych przywoływany jest wielokrotnie np. u B. Williama. Formułują go także inni autorzy, por. np. L. Blum, „Wola, uczucie, podmiot”, przeł. A. Sierszulska, w: J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, op. cit., s. 465 (tam też wskazania innych autorów podobnie interpretujących to stanowisko).

⁸¹ Szerzej na ten temat patrz rozdz. VI niniejszej pracy.

⁸² D. O. Brink przywołuje klasyczne określenie R. Price'a: „Kiedy jesteśmy świadomi, że działanie *odpowiada* temu, co ma być uczynione, lub że *powinno* ono być uczynione, to jest *niewyobrażalne*, byśmy pozostali nieporuszeni lub wymagali jakiegoś *motywu* do działania” (D. O. Brink, *Moral Realism and the*

Ponieważ etyka musi ostatecznie przyjąć, że podmiot jest *zasadniczo* w stanie przełożyć nakazy rozumu na działania, te zaś są integralnie powiązane ze sferą psychocieleśną, zwolennicy zanegowania moralnej roli charakteru muszą wykazać, że rozum (poprzez wolę) jest ostatecznie w stanie tak zdeterminować sferę fenomenalną człowieka, że wypływające z niej zachowania będą moralnie właściwe, nawet wbrew aktualnym stanom emocjonalnym, pragnieniom, skłonnościom itp.⁸³ Motywy do działania muszą w takim razie być w zupełności wyznaczone przez obiektywne własności (cechy moralnie istotne) sytuacji⁸⁴, w której podmiot się znajduje, a wszelkie motywy o charakterze subiektywnym są zbędne. Musi to zatem oznaczać także, że stałe cechy dyspozycyjne odnoszone do sfery emocjonalnej (czyli właśnie charakter) mogą ulegać swojego rodzaju zawieszeniu, mogą nie wpływać na nasze zachowania, a rozum za pośrednictwem woli uzyskuje bezpośredni wpływ na przebieg procesów psychofizycznych, prowadzących do

Foundations of Ethics, Cambridge 1989, s. 38; por. także s. 41-42). M. Rutkowski definiuje klasyczny internalizm w wersji obiektywnej szerzej: „osoba A ma rację, aby wykonać działanie x, tylko jeśli wykonanie x zaspokoi jej pragnienia” (idem, *Obowiązek moralny a motywacja*, Szczecin 2001, s. 101). Pojęcie internalizmu jest jednocześnie używane w różnych znaczeniach, co sprawia, że istotne dystynkcje ulegają zatarciu. M. Rutkowski zwraca uwagę m.in. na częste mieszanie dwóch stanowisk nazywanych internalistycznymi: założenia, że motywacja sprawcy wynika z istnienia moralnego obowiązku, oraz założenia, że sprawca ma motyw do działania, gdy jest świadomy lub przekonany, że jest ono jego obowiązkiem. Brak staranności w tym względzie można wytknąć nawet autorom, którzy sporom tym poświęcili osobne opracowania czy teksty, np. W. D. Falkowi i T. Nagelowi. Podstawowe rozróżnienie, które nie może ulec zatarciu, odnosi się do tego, czy mówimy o związku obowiązku z pragnieniami, czy też z racjami do działania (ibidem, s. 255-263).

⁸³ Kant wyraźnie stwierdza, że człowiek musi mieć przekonanie, iż jest w stanie zwalczać i przezwyciężać naturalne popędy: „Naturalne popędy zawierają zatem *przeszkody* w umyśle człowieka utrudniające mu spełnianie obowiązku, i przeciwstawiające się temu (niekiedy potężne) siły, do których zwalczania i przezwyciężania przez rozum – i to nie tylko w przyszłości, ale już teraz, w chwili, kiedy myśli [o obowiązku] – musi on być w swym własnym przekonaniu zdolny – musi on sądzić, że *może* uczynić to, co zgodnie z bezwarunkowym nakazem obowiązującej normy *powinien* uczynić” (I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, op. cit., s. 47).

⁸⁴ Czasami ten rodzaj internalizmu określa się mianem „existence internalism” (por.: C. S. Rosati, „Moral Motivation”, w: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu>).

podjęcia i realizacji działania. (Często prowadzi to do przyjęcia jeszcze mocniejszej tezy praktycznej: człowiek jest w stanie właściwe w sensie moralnym działać i należycie funkcjonować w świecie nie tylko bez wsparcia reakcji emocjonalnych, ale wręcz wtedy, gdy działa wbrew nim, ponieważ ze swej istoty kryjące się za nimi pragnienia są *egoistyczne*, a nie *etyczne*).

Internalizm motywacyjny w swej mocnej postaci (zwany także niekiedy internalizmem obiektywnym, a w pewnej wersji – transcendentnym)⁸⁵, negujący związek pomiędzy obowiązkiem a pragnieniami, wydaje się jednak stanowiskiem wątpliwym. Pełne przedstawienie sporu internalizm–eksternalizm daleko wykracza poza potrzeby tej pracy⁸⁶, ograniczmy się zatem jedynie do wskazania kilku podstawowych argumentów przeciw tej wersji internalizmu, nawiązujących do stanowiska najważniejszego jej krytyka, D. Hume’a. Podstawowy problem tak ujętego internalizmu polega na pokazaniu, w jaki sposób stany kognitywne, jakimi są przekonania, przekształcają się w motywację, skoro stany kognitywne oddają jedynie naturę świata, a motywacja jest nakierowana na jego zmianę. Hume dowodził, że przejście to jest niemożliwe, a co za tym idzie, przekonaniom zawsze muszą towarzyszyć jakieś pragnienia, a w konsekwencji również uczucia (*passions*)⁸⁷. Rozum, czyli wiedza aprioryczna i empiryczna, dostarcza bowiem tylko wiedzy o przyczynach i skutkach, która ustalana jest w rozumowaniach. Do działania natomiast potrzebny jest impuls w postaci odrzy lub skłonności do danego stanu rzeczy, co z kolei jest związane z oczekiwaniem przykrości lub przyjemności. Impuls ten, jak pisze Hume, może rozciągnąć się na przyczyny i skutki tego stanu rzeczy wskazane przez rozum, ale „nie może nas w najmniejszej mierze interesować to, że takie a takie rzeczy są przyczynami, a takie inne skutkami, jeśli zarówno przyczyny, jak i skutki są dla nas obojętne. Gdzie rzeczy same przez się nie wywołują w nas żadnych wzruszeń, tam ich powiązanie nie może nigdy dać im żadnego na nas wpływu; i jest jasne, że rozum, wobec tego, iż nie jest niczym innym

⁸⁵ Stanowisko to często przypisywane jest Kantowi. Współczesne wersje internalizmu głoszą m.in. T. Nagel, P. Railton, J. Dancy (por. C. S. Rosati, „Moral Motivation”, op. cit.).

⁸⁶ Cytowana praca M. Rutkowskiego zawiera bardzo szczegółową analizę różnych aspektów sporu internalizm–eksternalizm dotyczącego motywacji i stanowi prawdziwe kompendium wiedzy na temat tego zagadnienia.

⁸⁷ Zasadnicza część argumentacji Hume’a w: D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, t. II, Kraków 1951, s. 138-144 (II.III.3).

niz ustalaniem tego powiązania, nie może być tym, dzięki czemu rzeczy są zdolne wpływać na nas uczuciowo”⁸⁸. Ponieważ z kolei moralność wiąże się z działaniami, musi opierać się na uczuciach. Hume przytacza także dodatkowe argumenty za swoją tezę. Na przykład zwraca uwagę, że ponieważ działania, akty woli i uczucia nie mogą być uznawane za prawdziwe lub fałszywe w takim sensie jak sądy, nie mogą zatem także być domeną rozumu. Wskazuje też, że błędy w rozumowaniu nie pociągają moralnej winy, choć powinny, jeśli rozum całkowicie wyznacza sferę moralną. Jeśli działanie właściwe miałoby polegać na prawdziwych sądach, nie można by mówić o stopniowalności winy moralnej, tak jak nie ma stopniowalności prawdziwości sądu. Wreszcie, sięgając do przykładów zachowań zwierzęcych, pokazuje, że sam opis działania nie zawiera oceny moralnej, ponieważ te same zachowania zwierzęce oceniamy inaczej niż ludzkie, zło zatem nie jest cechą możliwą do uchwycenia w procesach poznawczych⁸⁹. Do argumentów Hume’a można dodać kilka dodatkowych, na przykład argument, że podobne przekonania nie generują podobnych działań.

Bardziej złożoną wersję argumentacji antyinternalistycznej przedstawił B. Williams w artykule „Internal and External Reasons”⁹⁰. Pewne racje są racjami wewnętrznymi, jeśli kryją się za nimi subiektywne stany podmiotu, takie jak uczucia, postawy, pragnienia itp.; w przeciwnym razie należy mówić o racjach zewnętrznych. Przy pewnej interpretacji internalizm motywacyjny można uznać za pogląd uznający, że racje zewnętrzne wystarczają do podjęcia działania⁹¹. Williams argumentuje, że same racje zewnętrzne w ogóle nie mogą skłaniać do działania, ponieważ wymagają uznania przez podmiot, co zakłada, że podmiot z jakichś *wewnętrznych* powodów decyduje się je rozważyć i zaakceptować, w rezultacie czego dochodzi do zmiany jego pierwotnej motywacji. Kiedy zatem pewna osoba skłania się, by złamać pewne normy, póki normy te będą jedynie zewnętrznymi racjami, nie będą wpływać, zdaniem Williamsa, na jej zachowania nawet wtedy,

⁸⁸ Ibidem, s. 140.

⁸⁹ Pełny zestaw argumentów Hume’a przedstawia J. L. Mackie w: idem, *Hume’s Moral Theory*, London 1980, s. 51-61. Por. także J. Brickie, *Mind and Morality. An Examination of Hume’s Moral Psychology*, Oxford 1996, s. 73-105.

⁹⁰ B. Williams, „Internal and External Reasons”, w: idem, *Moral Luck*, Cambridge 1981.

⁹¹ Sam Williams zastrzega, że kwestii tej nie należy łączyć bezpośrednio ze stanowiskiem Kanta, choć przyznaje, że „nie jest niewątpliwe”, iż kwestie te się nie łączą (ibidem, s. 106).

kiedy osoba ta będzie miała świadomość, że nie powinna ich łamać. Stanie się tak dopiero wtedy, kiedy, powodowana racjami wewnętrznymi, uzna, że norm tych powinna przestrzegać.

Wszystkie te argumenty (stanowiące istotę sporu racjonalizmu z sentymentalizmem w etyce) zmierzają do wykazania, że rozum nie ma wystarczającej siły motywującej do działania, czyli ostatecznie do niczego nie może skłonić wbrew sferze emocjonalnej. Ponieważ ta z kolei przejawia pewne stałe właściwości związane z cechami dyspozycjonalnymi, one także stanowią o kształcie postaw moralnych osoby, przynależą zatem do sfery etycznej. Bardziej rozbudowany schemat argumentacji polega na wykazaniu, że także przekonania zawsze są zależne w jakimś stopniu od pozakognitywnych stanów psychicznych. Racjonalistyczny model podmiotu moralnego musi zakładać, że wszelkie procesy mentalne potrzebne do urzeczywistnienia maksym moralnych przebiegają w całkowitym oderwaniu od struktury psychiczno-emocjonalnej. Współcześni zwolennicy etyki cnót to założenie bardzo mocno kwestionują. Zwracają oni uwagę, że tego rodzaju procesów mentalnych nie można wypreparować z całego zespołu zjawisk wiodących do podjęcia decyzji, w którego skład wchodzi wartośćowania, postawy, orientacje, przekonania, schematy zachowań, nastawienia emocjonalne czyli to wszystko, co L. Blum nazywa „byciem-wobec-innych”⁹². Choć więc w sensie Kantowskim są one poza bezpośrednią kontrolą podmiotu⁹³, nie można abstrahować od ich moralnej wagi – rozum nie tylko nie może ich ignorować czy bezpośrednio determinować, ale też one same wpływają na procesy mentalne wiodące do wypracowania zasady działania. Dlatego też muszą być uznane za element składający się na istotę podmiotu moralnego.

Przedstawione argumenty, przywoływane przez zwolenników i przeciwników nadania etycznej rangi kategorii charakteru, stanowią elementy istotnych debat w filozofii moralnej, które są toczone od wieków. Etycy cnót, choć niekiedy wzbogacają arsenał argumentów, są tylko reprezentantami jednego z wielu stanowisk filozoficznych, które w spory te są uwikłane. Dlatego współczesnym zwolennikom

⁹² L. Blum, „Wola, uczucie, podmiot”, op. cit., s. 466.

⁹³ L. Blum zmierza do wykazania, że podmiot ponosi odpowiedzialność za te stany, nawet jeśli uznamy, że jest wobec nich bierny. Zdecydowana większość etyków cnoty przyjmuje jeszcze bardziej radykalne stanowisko: podmiot ponosi za stany te odpowiedzialność, ponieważ ostatecznie *nie jest* wobec nich bierny (por. rozdz. VII, s. 357-362 niniejszej pracy).

etyki cnót łatwiej przychodzi określić istotę swego stanowiska nie poprzez odwołanie się do sporu o kontrolę cech dyspozycyjalnych czy do kwestii eksternalizm–internalizm, ale przez wskazanie sporu, w którym ich stanowisko jest wyraźnie odrębne od pozostałych. Sporem tym jest spór o istotę moralnej oceny osób.

Charakter a moralna ocena osób

Niewątpliwie sądy moralne o osobach, odwołujące się do ich trwałych dyspozycji, są jednymi z podstawowych sądów moralnych ferowanych w praktyce. Współczesne teorie etyczne dystansują się jednak od jakichkolwiek rozstrzygnięć w sprawie podstaw i kryteriów poprawnego formułowania tego rodzaju sądów. Niektórzy filozofowie skłonni są uznać, że sądy te nie są częścią etyki w sensie właściwym, lecz przynależą do swojego rodzaju „etyki naiwnej” (tak jak kategoria charakteru przynależy, zdaniem sytuacjonistów, do naiwnej psychologii). Problem moralnej oceny osób uznają oni zatem za problem pozorny – w istocie oceny moralne osób są nadużyciem i poprawny system etyczny powinien od tego rodzaju ocen stronić. Sądy oceniające osoby byłyby w myśl tej supozycji albo sędami emotywnymi, wyrażającymi w złudnie obiektywnej formie jedynie nasz stosunek do ocenianych osób (stwierdzenie „Jan jest złym człowiekiem” równałoby się po prostu stwierdzeniu „Bardzo nie lubię Jana”), albo subiektywnymi uogólnieniami oceny działań podejmowanych przez innych („Jan jest niegodziwy” oznaczałoby, że Jan często działa w sposób, który wypowiedający ten sąd uznaje za niegodziwy).

Powszechność praktyki moralnego oceniania osób nie pozwala jednak w tak prosty sposób rozwiązać tej kwestii. Zazwyczaj zatem filozofowie nie negują samej zasadności posługiwania się tego rodzaju ocenami, ale uznają je za oceny moralne innego rzędu, o zdecydowanie mniejszej doniosłości niż ocena czynów czy intencji. Część stanowisk etycznych przyjmuje przy tym, że ocena osób nie pozostaje w bezpośrednim związku z moralną oceną czynów i choć z pewnością nie ma powodu negować użytecznej roli moralnej ewaluacji osób w życiu wspólnoty moralnej, w żadnym wypadku ocena ta nie może stać się podstawą normatywnych regulacji stosunków międzyludzkich, a w szczególności działania jakichkolwiek instytucji społecznych. Takie stanowisko wydaje się przyjmować na przykład J. S. Mill⁹⁴. Jest ono jednak

⁹⁴ „Moralność czynu zależy całkowicie od intencji, tj. od tego, co działający

trudne do zaakceptowania. Po pierwsze, wprowadzając pewnego rodzaju niezależność ocen czynów i osób, wprowadza się do etyki trudną do wyjaśnienia dychotomię. Po drugie, konsekwencją takiego stanowiska jest konstatacja, że podmiot może być sprawcą słusznego działania, nie mając takiego zamiaru, nie wiedząc o tym, a nawet nie rozumiejąc ogólnych zasad, którymi się należy posługiwać przy dokonywaniu moralnych wyborów⁹⁵. Tym samym działania słuszne mogą być podejmowane przez podmiot, który nie spełnia elementarnych kryteriów nie tylko bycia właściwie ukształtowanym podmiotem, ale nawet kryteriów bycia podmiotem moralnym w ogóle. W ten sposób etyka w sensie uznawanym przez utilitaryzm za właściwy – czyli oparta na ocenie czynów lub kryjących się za nimi intencji wynikających z przeprowadzenia użytecznościowych kalkulacji – zostaje całkowicie oderwana od koncepcji podmiotu jako osobowego sprawcy działań. To natomiast wydaje się niemożliwe do zaakceptowania nawet na gruncie samego utilitaryzmu, ponieważ trudno zaprzeczyć istnieniu przynajmniej jednej cechy osobowościowej, którą utilitarystyczny podmiot musi się wykazać, by działać właściwie: musi być on zdolny do nawykowego odwoływania się do samej zasady użyteczności, co

chciał zrobić. Ale motyw, tj. uczucie, które pcha go do tego, by chciał to właśnie zrobić, gdy nie wpływa na zmianę czynu, nie gra także żadnej roli w jego ocenie moralnej, aczkolwiek gra znaczną rolę w naszej ocenie moralnej działającego, zwłaszcza gdy wskazuje na stałą, dobrą lub złą *dyspozycję* – skłonność charakteru, która może być źródłem bądź to pożytecznych, bądź szkodliwych czynów” (J. S. Mill, *Utilitaryzm*, przeł. M. Ossowska, Warszawa 1959, przyp. s. 32). „Z pewnością żadne ze znanych kryteriów etycznych nie decyduje o tym, czy czyn jest dobry, czy zły, na tej podstawie, że został dokonany przez dobrego lub złego człowieka, tym mniej na podstawie tego, czy ów człowiek był miły, dzielny i ludziom życzliwy, czy wręcz przeciwnie. Liczenie się z tego rodzaju czynnikami ma znaczenie przy ocenianiu ludzi, a nie przy ocenianiu czynów, utilitaryzm zaś bynajmniej nie zaprzecza temu, że poza wartością moralną ludzkich czynów interesują nas jeszcze w człowieku różne inne rzeczy. (...) Utilitaryści zdają sobie dobrze sprawę z tego, że poza cnotą istnieją jeszcze inne rzeczy godne posiadania, i nie mają zupełnie nic przeciw temu, by rzeczy te należycie doceniać. Zdają sobie oni także sprawę z tego, że dobry czyn nie zawsze świadczy o szlachetności charakteru sprawcy i że czyny złe często płyną z dyspozycji zasługujących na pochwałę. Gdy ten fakt ujawnia się w konkretnych wypadkach, zmienia się ich ocena, z pewnością jednak nie ocena czynu, lecz ocena sprawcy” (ibidem, s. 34-35).

⁹⁵ Por. Ch. McKinnon, *Character, Virtue Theories and the Vices*, Toronto 1999, s. 97.

bez wątpienia wymaga kształtowania i doskonalenia nie tylko zdolności dyskursywnych, ale motywacji i sfery emocjonalnej (choćby po to, by *nie przeżywać* negatywnych uczuć utrudniających wykonanie powziętej decyzji w sytuacji, gdy wynik rachunku utylitarystycznego pozostaje w rażącej sprzeczności z naszymi intuicjami i pragnieniami, co – jak pokazują liczne przykłady samych utylitarystów – może się zdarzać stosunkowo często)⁹⁶. W takiej sytuacji trudno mówić o niezależności sądów moralnych w sensie właściwym od sądów moralnych odnoszących się do cech podmiotu. Sam Mill ostatecznie zdaje się to przyznawać, choć wzbrania się przed wyciąganiem z tego wniosków o charakterze ogólnoteoretycznym⁹⁷.

Z kwestią oceny osób kantyzm radzi sobie wyraźnie lepiej od utylitarystów, ponieważ może wiązać ocenę osoby z determinacją jej woli w kierowaniu się prawidłami moralnymi, a zatem bez odwoływania się do cech charakterologicznych w sensie, w jakim je tu rozumiemy⁹⁸. Argumentacja Kanta zdaje się wykraczać w tym punkcie poza

⁹⁶ Klasyczny przykład rachunku utylitarystycznego to przykład kalkulacji, jak należy się zachować, kiedy możemy uchronić przez zagładą dużą grupę osób, świadomie powodując śmierć innej grupy, mniejszej, ale – w przypadku braku naszej interwencji – całkowicie bezpiecznej. Pomijając nawet wszelkie inne wątpliwości i zakładając słuszność takiego działania, trzeba jeszcze pamiętać, że podmiot musi być *psychologicznie* zdolny do jego podjęcia, co bez specjalnego kształtowania cech osobowych jest w przypadku przeciętnego człowieka raczej trudne do wyobrażenia. (Przykład ten dobrze ilustruje wspomnianą wyżej Williamowską kwestię racji wewnętrznych i zewnętrznych.)

⁹⁷ „Przyznaję, iż (...) utylitarysty wierzą, że na długą metę o dobrym charakterze świadczą najlepiej dobre czyny i w zdecydowany sposób opierają się uznaniu za dobrą takiej dyspozycji psychicznej, która prowadzi głównie do złych czynów” (J. S. Mill, *Utylitarysty*, op. cit., s. 35).

⁹⁸ „Człowieka przecież nazywa się złym nie dlatego, że dokonuje on czynów, które są złe (sprzeczne z prawem), lecz dlatego, że są one tego rodzaju, iż świadczą o tkwiących w nim złych maksymach. Przez doświadczenie można wprawdzie postrzegać czyny sprzeczne z prawem, także to (przynajmniej u siebie samego), że są one świadomie sprzeczne z prawem; ale maksym nie można obserwować, nawet nie zawsze w samym sobie, a przeto sąd, iż sprawca jest złym człowiekiem, nie może czerpać swej pewności z doświadczenia. Aby człowieka nazwać złym, konieczne jest, aby ze złego postępowania, a nawet z jednego świadomie złego czynu, móc *a priori* wywnioskować leżącą u jego podstaw złą maksymę, a z niej z kolei, leżącą powszechnie w podmiocie podstawę wszystkich poszczególnych moralnie złych maksym, podstawę, która sama jest znowu maksymą” (I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 40). „W osądzie rozumu jedynie prawo moralne

typową, przedstawioną już wyżej argumentację opartą na niedopuszczalności ocen moralnych wynikających z posiadania przez podmiot właściwości będących poza jego kontrolą. Kant nie zakłada, że człowiek moralnie zły odrzuca prawo moralne – jak pisze – „na drodze buntu”, lecz raczej że nie potrafi właściwie rozstrzygnąć konfliktu pobudek moralnych i pobudek zmysłowych, naturalnych, a zatem niezawinionych, związanych z prawem miłości własnej. Przyjmując te ostatnie jako główną podstawę determinacji woli, człowiek zły „czyni pobudkę miłości własnej i jej upodobania warunkiem postrzegania prawa moralnego, podczas gdy raczej to ostatnie, jako naczelnny warunek zaspokajania pierwszego, powinno zostać przyjęte do powszechnej maksymy woli jako jedyna pobudka”⁹⁹. Wywód Kanta opiera się na przeświadczeniu, że każda pobudka związana z miłością własną jest moralnie zła, co służy mu następnie do sformułowania doktryny radykalnego zła ludzkiej natury. Jakakolwiek ocena człowieka na podstawie jego właściwości psychologicznych byłaby zatem bezzasadna, ponieważ wiązałaby się z wyznaczaniem kryteriów dobra i zła w obrębie dziedziny, która dobra moralnie ze swej istoty być nie może. Ujęcie Kanta pozwala zatem na formułowanie moralnych sądów ocennych w stosunku do osób przy jednoczesnym uznaniu bezzasadności formułowania takich sądów poprzez odwołanie się do dyspozycji psychologicznych. Wynikają jednak z tego ujęcia pewne dalsze konsekwencje.

W rozważaniach Kanta zdaje się bowiem obecny jeszcze jeden ważny argument przeciw wiązaniu ocen moralnych osób z właściwościami charakterologicznymi (w sensie cech psychologicznych, a nie w sensie siły woli). Uznanie, że jakiś związek tu istnieje, musiałoby prowadzić do sformułowania kryterium, które pozwalałoby na jednoznaczne przypisanie pewnym dyspozycjom pozytywnej lub negatywnej wartości moralnej. Wywód Kanta neguje możliwość występowania tego rodzaju stałych związków – cechy oceniane jako pozytywne mogą

jest samo dla siebie pobudką, a ten, kto czyni z niego swoją maksymę, jest moralnie dobry. Jeżeli jednak wola nie zostanie zdeterminowana przez prawo do zgodnego z nim działania, wtedy musi mieć na nią wpływ pewna przeciwstawna mu pobudka. Może to mieć miejsce tylko na mocy założenia, że człowiek przyjmuje tę pobudkę (a przez to także odstępstwo od prawa moralnego) do swojej maksymy (jest on wtedy złym człowiekiem), zatem jego usposobienie nie jest nigdy obojętne względem prawa moralnego (nigdy nie jest tak, że nie jest on ani dobry, ani zły) (ibidem, s. 44-45). Por. także inne uwagi, np. ibidem, s. 49, 51-54.

⁹⁹ Ibidem, s. 58-59.

się wiązać zarówno z nagannymi, jak i właściwymi pobudkami. Samo posiadanie „dobrego charakteru empirycznego”, objawiającego się na przykład posiadaniem cechy prawdomówności, nie oznacza, że osoba ta posiada dobry „charakter inteligibilny”, ponieważ trzymanie się przez nią zasady prawdomówności może wynikać na przykład jedynie z chęci minimalizacji kłopotów w życiu towarzyskim¹⁰⁰.

Podobna argumentacja, choć w wersji znacznie bardziej optymistycznej, pojawia się także u Milla, który również uważa, że nie można jednoznacznie przyporządkować wartości moralnej poszczególnym cechom. Mill wyciąga z tego wniosek, że nie należy ani ograniczać, ani promować żadnej z nich, a nawet idzie dalej: ową różnorodność uznaje za swojego rodzaju moralne bogactwo społeczeństwa, ponieważ zwiększa ona szansę na znalezienie właściwych rozwiązań moralnych w obliczu nowych, nietypowych, społecznie niezrutynizowanych jeszcze sytuacji. Za niechęcią do podejmowania problematyki oceny osób kryją się zatem nie tylko kłopoty teoretyczne z tym związane czy wspomniane już wyżej przekonanie, że nie można oceniać człowieka podług jego cech charakterologicznych, ponieważ za nie w pełni nie odpowiada, ale pewne przeświadczenie jeszcze bardziej fundamentalne, podzielane zarówno przez deontologów, jak i utilitarystów. Wszelka kategoriowa waloryzacja moralna osób musi przyjmować jakąś koncepcję podmiotu, która to koncepcja zakłada istnienie istotnych z moralnego punktu widzenia różnic pomiędzy poszczególnymi osobami o znacznym stopniu trwałości. Taka wizja podmiotu mogłaby stać się postawą stałego wykluczenia pewnych osób ze wspólnoty moralnej i tym samym godziłaby w fundamentalne wartości równości, godności i autonomii osoby ludzkiej. Nie tylko zatem łatwość nadużyć i pomyłek dyskwalifikuje wszelkie próby moralnego oceniania osób, ale przede wszystkim samo dopuszczenie, że ludzie nie są w swym wewnętrznym uposażeniu moralnym równi, a nierówności te mają charakter relatywnie trwały¹⁰¹. Przeświadczenie o moralnej

¹⁰⁰ Por. *ibidem*, s. 59.

¹⁰¹ Argumentacja przeciw wprowadzaniu do etyki jakichkolwiek moralnych ocen podmiotu ma zatem charakter zbliżony do argumentacji przemawiającej za odrzuceniem podobnej waloryzacji osób w życiu politycznym. Podobnie jak uprawnienia polityczne muszą zostać oddzielone od cech konkretnych osób, którym mają przysługiwać, także moralne powinności oraz moralne oceny muszą być niezależne od jakiegokolwiek materialnej charakterystyki konkretnych podmiotów moralnych, która wykraczałaby poza opis możliwy do zastosowania w stosunku do dowolnego podmiotu. Tym samym

równości podmiotów, przejawiającej się w każdym z osobna wyborze moralnym, jakiego dokonują, jest fundamentalnym założeniem współczesnej filozofii moralnej. J. S. Mill wyrażał je poprzez jednoznaczne powiązanie ocen moralnych z traktowanymi jako niezależne sytuacjami, w których podmiot jedynie na podstawie rachunku utylitarystycznego, abstrahując od wszelkich własnych predyspozycji i skłonności, podejmuje decyzję, jak działać. U Kanta natomiast znajduje ono wyraz w podkreśleniu, że „każdy zły czyn, jeżeli szukamy dla niego rozumowego źródła, musi być traktowany tak, jak gdyby człowiek dokonał go [wychodząc] bezpośrednio ze stanu niewinności. Jakikolwiek byłoby jego poprzednie zachowanie, jakiegokolwiek naturalne przyczyny wewnętrzne lub zewnętrzne wpływałyby na niego, to postępowanie człowieka jest wolne i niezdeterminowane przez żadną z tych przyczyn. Może więc i musi być zawsze oceniane jako pierwotne użycie jego woli”¹⁰².

Właśnie stosunek do tej ostatniej kwestii najlepiej podkreśla odrębność stanowiska części współczesnych etyków cnoty. Ich sprzeciw wobec nowożytnych tradycji etycznych wynika nie tylko z dostrzeżenia pojawiających się w nich niedociągnięć w argumentacji na rzecz moralnego znaczenia racji czysto rozumowych, ale przede wszystkim z fundamentalnego przekonania, że etyka nowożytna całkowicie błędnie opisuje sytuację człowieka dokonującego wyborów moralnych i zupełnie nieadekwatnie opisuje wolność jako brak psychologicznej ciągłości podmiotu. Podmiotowa odrębność osoby jako indywiduum o niepowtarzalnej historii życiowej, odrębnej, osadzonej w życiowych doświadczeniach motywacji i specyficznych emocjonalnych relacjach z innymi, jak najbardziej konkretnymi osobami, a nie abstrakcyjnymi „agentami” moralnymi, musi być przyjęta za punkt wyjścia każdej dobrze skonstruowanej etyki. Pozostałe tezy etyki cnót, czyli uznanie, że ludzie nie są równi w zakresie swych moralnych predyspozycji, że motywacja moralna musi wiązać się z osobistymi pragnieniami i sferą emocjonalną, że można wartościować moralnie charakter, że można mówić o moralnej odpowiedzialności za predyspozycje, których nie jest się w stanie jednym aktem woli przekształcić, czy też że nowożytna koncepcja wolności musi ulec przeformułowaniu, należy widzieć jako

właściwym przedmiotem sądów moralnych mogą być tylko same działania, ewentualnie to, co bezpośrednio wpływa na podejmowanie działań przez podmiot.

¹⁰² I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, op. cit., s. 63.

konsekwencje przyjęcia tego najważniejszego dla nich przeświadczenia¹⁰³. *Teza o etycznym prymacie charakterologicznych cech dyspozycyjnych* wynika zatem bezpośrednio z *tezy o konieczności uwzględnienia w etyce psychologicznej odrębności podmiotu*.

Jeśli jednak pierwszoplanową rolę w etyce ma odgrywać indywidualność podmiotu ujmowana przez pryzmat sfery emocjonalnej, to powstaje pytanie o granice opisu podmiotu moralnego jako niepowtarzalnego indywiduum. Zasadniczą intencją współczesnych zwolenników etyki cnoty jest uniknięcie rozwiązań typowych dla racjonalizmu bez popadania w sentymentalizm. Ich zasadniczym celem jest skonstruowanie takiego systemu, który będzie zdolny do oddania moralnej odrębności podmiotu, nie będąc przy tym systemem subiektywistycznym. Jeśli koncepcja cnót ma służyć lepszemu oddaniu w etyce odrębności podmiotu jako osoby o niepowtarzalnym kształcie życia wewnętrznego wyrażającego indywidualny przebieg życiowych doświadczeń, to w jaki sposób pogodzić to z posługiwaniem się ogólnym, odwołującym się do gatunkowo ujętej natury człowieka, wzorcem osoby doskonale etycznie ukształtowanej przez cnoty? Etyczna funkcja pojęcia charakteru polega bardziej na wskazywaniu wzorca niż na oddawaniu indywidualnych różnic, które nie mogą być rozumiane inaczej niż jako nieznaczące z moralnego punktu widzenia rozbieżności. Oznacza to zatem, że ludzie, którym uda się osiągnąć ten ideał, będą się różnić między sobą jedynie cechami z etycznego punktu widzenia nieistot-

¹⁰³ W sposób bardzo radykalny tezy te formułuje J. Kekes, który wprost wiąże problem niegodziwości moralnej osób z cechami charakteru. W książce *Facing Evil* (Princeton 1990) wyraża on pogląd, że znaczna część zła, która uniemożliwia człowiekowi pełną realizację celu swojego życia, wynika nie ze świadomie podejmowanych działań ludzi, ale ze złych nawyków czyli wad charakteru. Takie przekonanie prowadzi go do sformułowania koncepcji „prostego zła” (którego istotą jest właśnie moralna wada), wyraźnie konstruowanej w opozycji do Kantowskiej koncepcji zła radykalnego. W konsekwencji J. Kekes opisuje życie jako przeniknięte nieusuwalnym pierwiastkiem tragedii, związanym między innymi z niemożliwością osiągnięcia takiej wolności, jaką zakładał jako fundament swoich rozważań Kant. W późniejszej książce, *The Illusions of Egalitarianism* (New York 2003), ostro krytykuje z kolei liberalną kategorię równości i wolności. Stanowisko J. Kekesa trudno uznać za reprezentatywne dla współczesnej etyki cnót, choć jego radykalizm i gotowość przyjęcia wszelkich konsekwencji wynikających z założenia o uwikłaniu indywidualnego podmiotu moralnego w cały psychologiczny i społeczny kontekst sytuacji życiowych niewątpliwie wyostreza i wzbogaca stosowaną argumentację, nawet jeśli ostatecznie trudno zaakceptować wszystkie jego tezy.

nymi – charakter, tak jak mennicza pieczęć, odciska na nich znak spełniania kryteriów moralnej doskonałości¹⁰⁴. Tym samym pojęcie charakteru etycznego może służyć do oddania całej różnorodności osób wokół nas jedynie poprzez wskazanie rodzaju i stopnia odstępstwa od idealnego wzorca. Ludzie różnią się jednak między sobą w sposób znacznie bardziej złożony, niż pozwala na to kategoria charakteru, która – jak widać – nie nadaje się do oddania specyfiki podmiotowej odrębności każdego z nas jako niepowtarzalnego indywiduum. Klasyczna, antyczna etyka cnót nie operuje pojęciem moralnie autonomicznego indywiduum, nie jest też zdolna do uwzględnienia osobistego doświadczenia życiowego jako elementu normatywnego. Starożytni nie odczuwali potrzeby opisu osoby jako specyficznego podmiotu, dlatego też wszelkie próby interpretowania eudajmonizmu jako drogi poszukiwania indywidualnego szczęścia diametralnie zmieniają sens ich koncepcji etycznych.

Gdy zatem współczesny człowiek powtarza pytanie Sokratesa: *pos bioteon*, czyli „jak żyć”, to rozumie je w dużej mierze jako pytanie o drogę do odkrycia własnej odrębności i niepowtarzalności. Możliwe dziś do zaakceptowania przez nas odpowiedzi oscylują pomiędzy (wraz z rozwojem nowożytności tracącym atrakcyjność) namysłem nad osobistym powołaniem, czyli jedynie dla nas przeznaczonym miejscem w obiektywnym porządku świata, a (nasilającym się wraz z przemianami kulturowymi) namysłem nad metodami prowadzącymi do zaspokojenia równie indywidualnie rozumianej potrzeby samorealizacji lub po prostu potrzeby osiągnięcia przez nas osobistego zadowolenia z życia. Zawsze jednak będą to odpowiedzi na pytanie o *moje, indywidualnie* powołanie lub *indywidualnie* rozumiane życie. Tego rodzaju doświadczenie wykracza poza to, co o mogłoby uchodzić w starożytności za sensowną odpowiedź na pytanie „jak żyć”¹⁰⁵. Po przeobra-

¹⁰⁴ Realizacja przez osoby doskonale cnotliwe tego samego wzorca nie musi wcale przesądzać, że w podobnych sytuacjach osoby te będą się podobnie zachowywać. Możliwe bowiem, że w danej sytuacji istnieje kilka schematów działania wpływających z cnoty. To, który dana osoba wybierze, wynika z jej cech nie wchodzących w zakres pojęcia charakteru, np. osobistych doświadczeń życiowych. Etyka cnót eksponuje jednostkowe doświadczenie, ale jednocześnie operuje trwałym wzorcem charakteru z uwagi na cel człowieka jako człowieka.

¹⁰⁵ Ta odmiennność perspektywy nowożytnej i antycznej jest często źródłem istotnych nieporozumień wynikających z tego, że część autorów współczesnych automatycznie przyjmuje, że np. dla Arystotelesa pytanie o dobre życie

zeniach, jakim uległa filozofia i kultura w ciągu ostatnich czterech wieków, trudno jednak wyobrazić sobie, że poszukując nowych ram pojęciowych dla etyki, wyrzekniemy się kategorii „ja” i przypisanej mu autonomii moralnej. Zatem nawet jeśli uda nam się zamknąć w zwartą całość etyczną koncepcję cnót, to nie może to być ta koncepcja, którą głosili starożytni. Musi bowiem uwzględniać ona dwa, obce antycznej filozofii podmiotu i filozofii moralnej elementy: znacznie ostrzej zarysowaną indywidualistyczną koncepcję osoby oraz znacznie bardziej niejasne pojęcie obiektywnego porządku świata.

Pytanie, które w niniejszej pracy stawiam, dotyczy tego, jaką koncepcję osoby należy przyjąć, by współczesny projekt etyki opartej na pojęciu charakteru był projektem spójnym.

* * *

Wprowadzając pojęcie charakteru, zwróciłem uwagę na kilka elementów. Po pierwsze, pojęcie to odnosi się do „niższych” sfer człowieka. Przez charakter rozumie się w etyce cnót zbiór stałych cech dyspozycyjalnych związanych z – najogólniej mówiąc – właściwościami psychicznymi determinującymi nasze postawy, pragnienia, reakcje wewnętrzne i zachowania. Tradycja filozoficzna wiąże te właściwości ze sferą uczuć. Etyka cnót musi zatem w jakiś specjalny sposób odnieść się do roli uczuć, co z kolei wiedzie do przyjęcia kognitywnej teorii emocji jako sił wartościująco-motywuujących. Takie ujęcie pozwala na mówienie o racjonalności niektórych reakcji emocjonalnych, co wynika z ich funkcjonalności. Po drugie, pojęcie charakteru służy wyrażeniu przeświadczenia o stałości cech dyspozycyjalnych, które bezpośrednio wpływają na decyzje i sposoby działania osoby. Jeśli pojęciu temu mamy nadać sens etyczny, to musimy także przyjąć, po trzecie, że działania wypływające z cech charakteru mogą być przedmiotem oceny

musiało oznaczać pytanie o dobro rozumiane subiektywnie. Prowadzi to do postawienia zarzutu nierozróżnienia dobra jako dobra moralnego oraz dobra „dla mnie” i w konsekwencji do zatarcia istoty moralności. Tak zdaje się rozumieć Arystotelesa np. E. Tugendhat (*Wykłady o etyce*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2004), który pisze: „Można postawić Arystotelesowi zarzut, że nie wypracował on pojęcia cnoty moralnej jako takiej, podobnie jak nie wypracował pojęcia moralności w ogóle. W konsekwencji cała teoria cnót Arystotelesa waha się między dwiema możliwościami – zależnie od tego, czy chodzi tu o cnoty szczęśliwości, czy o cnoty moralne” (s. 264-265; por. także np. s. 247, 257).

moralnej, a zatem osoba ma na nie wpływ, co z kolei oznacza, że własny charakter może być świadomie formowany z uwagi na racje moralne, a nie tylko kształtowany przez wpływ otoczenia lub ukierunkowywany na cele pozamoralne – osoba ponosi moralną odpowiedzialność za te cechy. To z kolei oznacza, po czwarte, że musi istnieć jakiś wzorzec tego rodzaju przeżyć. Należy przyjąć, że istnieje szczególny rodzaj charakteru – charakter moralnie doskonały, złożony z cnót, czyli najbardziej pożądaných z moralnego punktu widzenia cech dyspozycyjalnych obejmujących reakcje emocjonalne. Idealny charakter etyczny ma stanowić jedyny wartościowy wzorzec osobowy, a przypisywane mu cechy to właśnie cnoty normujące sferę emocjonalną.

Wszystkie wymienione wyżej warunki składają się na istotę etyki cnót, czyli – jak sformułowane to zostało wyżej – na *tezę o etycznym prymacie cech dyspozycyjalnych*. Analiza argumentacji przemawiającej przeciw nadaniu pojęciu charakteru znaczenia etycznego pokazała z kolei, że *teza o etycznym prymacie charakterologicznych cech dyspozycyjalnych* wynika z *tezy o konieczności uwzględnienia w etyce psychologicznej odrębności podmiotu*. Ta ostatnia natomiast jest konsekwencją przyjęcia kolejnych założeń: kognitywnej teorii emocji oraz wynikającej z niej tezy, że jakakolwiek praktyczna aktywność człowieka – a zatem także *racjonalność praktyczna* – jest niemożliwa bez odwołania się do emocji. W ten sposób powodzenie programu etyki cnót zależy od przedstawienia adekwatnej interpretacji przeżyć emocjonalnych jako przeżyć racjonalnych.

Przeciwnicy sięgania po koncepcję charakteru w etyce przyjmują, że sfera emocji pozostaje w fundamentalnej opozycji do sfery rozumu, a teoria etyczna musi opierać się na założeniu swojego rodzaju walki pomiędzy tymi sferami. Zwolennicy przedstawionego ujęcia utrzymują natomiast, że sfery te mogą pozostawać w głębokiej harmonii, która nie wynika z dominacji którejś z nich, ale z pokrewieństwa ich natury, ujawniającego się w całościowej analizie człowieka jako podmiotu działającego w świecie i zmierzającego do realizacji swoich żywotnych celów praktycznych. W pierwszym ujęciu niższe, pozaracjonalne sfery uznaje się za nieistotne z moralnego punktu widzenia, a ich rolę postrzega się jedynie służebnie w stosunku do woli racjonalnego „ja”; w drugim ujęciu każda sfera człowieka odgrywa istotną rolę moralną, niejako współuczestnicząc w kształtowaniu cech dyspozycyjalnych, determinujących zachowania osoby. Jeśli zatem zmierza się do wykorzystania koncepcji cnoty jako szczególnej dyspozycji charak-

teru w etyce, należy wykazać, że dominująca w tradycji filozofii europejskiej koncepcja emocji jako sił irracjonalnych jest błędna i zubaża obraz człowieka jako podmiotu moralnego.

Przyjęcie przedstawionej wyżej interpretacji pojęcia cnoty oznacza odrzucenie klasycznego dualistycznego modelu człowieka, w którym dwie główne sfery – rozumowa i emocjonalna – są traktowane jako opozycyjne, i przyjęcie modelu, w którym sfery te będą traktowane jako przejaw tej samej zasady funkcjonalności: opisy reakcji w kategoriach emocjonalnych i racjonalnych należy traktować jako komplementarne i niedające się rozdzielić. Aktywność podmiotu rozumiana jest tu przede wszystkim jako wyraz jego indywidualnych cech dyspozycyjnych, a nie jako efekt mniej lub bardziej adekwatnego odwołania się do ogólnych racji rozumowych, jakimi kierowałby się racjonalny podmiot idealny, gdyby nie ograniczenia związane z jego cechami jednostkowymi. Model ten, jako przeciwstawny tradycyjnemu modelowi dualistycznemu, można nazwać holistycznym.

Przyjmując taką perspektywę, w kolejnych rozdziałach będę się starał pokazać, jak doszło do sformułowania Arystotelesowskiego projektu etyki cnót oraz dlaczego można go interpretować jako projekt oparty na holistycznym modelu podmiotu, a także dlaczego prawie natychmiast został on zarzucony. Analiza pojęcia cnoty w późniejszej filozofii moralnej przez pryzmat głoszonych koncepcji emocji unaoczni z kolei, dlaczego zatarciu uległ etyczny sens tego pojęcia, oraz wskaże warunki jego restytucji. Nasze podstawowe pytanie będzie zatem dotyczyło tego, czy warunki te w ogóle mogą być spełnione.

Rozdział II

Kształtowanie się klasycznej filozofii emocji i koncepcji cnoty

Aby lepiej zrozumieć istotę współczesnych stanowisk nawiązujących do tradycji greckiej w ogóle, a do Arystotelesa w szczególności, należy poświęcić teraz nieco uwagi analizie występujących w tradycji europejskiej koncepcji emocji, a zwłaszcza dominującej wśród nich koncepcji emocji jako irracjonalnych sił przeciwstawianych rozumowi. Mając na uwadze tak zarysowany cel, ograniczę się do przedstawienia najważniejszych z punktu widzenia naszych rozważań momentów ewolucji filozoficznej koncepcji emocji oraz powiązanej z nią koncepcji cnoty. Ze względu na specyficzne umocowanie współczesnej etyki cnót – która stanowi dla niniejszej pracy najważniejszy punkt odniesienia – w krytyce historycznego procesu rozwoju etyki nowożytnej, ta część naszych rozważań pozwoli na bliższe przyjrzenie się racjom przywoływanym obecnie na rzecz odnowy paradygmatu aretologicznego w filozofii moralnej oraz pozwoli określić warunki powodzenia tego projektu.

W niniejszym rozdziale skupię uwagę na dwóch zagadnieniach: po pierwsze, na przedstawieniu zasadniczych elementów, które doprowadziły do ukształtowania się modelu emocji w filozofii greckiej, a po drugie, na omówieniu problematyki emocji i cnoty u Platona.

Antyczne źródła: dusza – emocje – cnota

Przeciwstawienie rozumu i emocji jest zapewne najbardziej oczywistym rozwiązaniem, jakie może przyjąć naturalna, nieusystematyzowana, inspirowana mitami i wierzeniami religijnymi refleksja filozoficzna, choć przeciwstawienie to można wyrazić na wiele sposobów. Brak odpowiednich narzędzi teoretycznych nie pozwalał pierwszym filozo-

fom greckim na sformułowanie jasnego stanowiska w tej sprawie, choć ogólnie można przyjąć, że bliski był im skrajny racjonalizm, prowadzący do przeciwstawienia rozumnej duszy i zewnętrznych w stosunku do niej emocji¹. Formowanie podstawowego zestawu pojęć, dzięki którym stało się możliwe filozoficzne odniesienie się do kwestii duszy i emocji, polegało przede wszystkim na refleksyjnym porządkowaniu różnego rodzaju (często wzajemnie sprzecznych) przesądów o charakterze religijno-mitologicznym. Mając na uwadze problematykę cnoty, za najważniejsze należy uznać trzy współbieżne procesy, których zwięźczenie stanowi filozofa Platona: proces kształtowania się pojęcia duszy, proces łączenia tego pojęcia z pojęciem emocji oraz proces kształtowania się koncepcji cnoty jako pożądanego stanu duszy prowadzącego do *eudajmonii*². Z racji miejsca, jakie pojęcie *eudajmonii* zajmuje w filozofii greckiej, szkicowe przedstawienie tych trzech procesów musimy rozpocząć od omówienia sposobu, w jaki tradycja grecka stawia pytanie o szczęście.

¹ Na przykład u Heraklita można odnaleźć zarysy dualistycznej koncepcji człowieka (zdradzającej zresztą nawiązania do koncepcji orfickiej) połączonej z opozycją rozum-emocje nałożoną na opozycję stałości i zmiany. Heraklit określa przymioty dwóch części człowieka („Natura ludzka jest pozbawiona rozumu, a boska nie” (Diels-Kranz 22 B 78), „nie dotrzesz do granic duszy; tak głęboki jest jej logos” (Diels-Kranz 22 B 45 – przekład za: Diogenes Laertios, *Zywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1982, s. 520)) a następnie je sobie przeciwstawia: „Trudna jest walka z pożądaniem, gdyż to, czego ono chce, kupuje kosztem duszy” (Diels-Kranz 22 B 85 – przekład za G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, t. 1, Lublin 1994, s. 102). Co więcej, z całą swą przenikliwością zdaje się dostrzegać już antynomiczność takiego opisu. Podobną opozycję napotykamy także u innych filozofów, np. Demokryta, który utożsamia duszę z umysłem, jej cel określa jako pogodę ducha (*euthymia*) i dobre samopoczucie (*eusto*), czyli stan „spokoju i równowagi wewnętrznej, w którym dusza jest wolna od strachu, zabobonów i innych podobnych doznań” (Diels-Kranz 68 A 1 – przekład za: Diogenes Laertios, *Zywoty i poglądy słynnych filozofów*, op. cit., przeł. K. Leśniak, s. 540-541; por. także Diels-Kranz 68 A 169) a uczucia traktuje jako stan chorobowy, z którego – podobnie jak sztuka lekarska ciało – duszę leczy mądrość (Diels-Kranz 68 B 31). Por. J. Legowicz (red.), *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, Warszawa 1970; G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999, s. 185-214, 420-423. Jak zauważa J. Gajda-Krynica, rozum, przynajmniej od czasu pitagoreizmu, traktowany był jako element łączący bóstwo i człowieka (eadem, *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992, s. 79).

² Tradycyjnie greckie słowo *eudaimonia* tłumaczone jest na języki nowożytne

Istotę greckiej przedfilozoficznej refleksji nad tym, czym jest ludzkie szczęście, zapewne najdobitniej streszcza przytoczona przez Herodota w I księdze *Dziejów* historia upadku lidyjskiego króla Krezusa, a zwłaszcza anegdota dotycząca jego spotkania z Solonem (*Dzieje* 1.28-33). Pokazując Solonowi swoje bajeczne skarby, Krezus zadaje pytanie o szczęście. Ku jego zaskoczeniu w odpowiedzi Solon całkowicie ignoruje wszystkie te wartości, których osiągnięciem może pochwalić się król Lidii, podkreśla natomiast zmienność i nieprzewidywalność ludzkiego losu wystawionego na przypadek, uzależnienie od innych ludzi i „zazdrość bóstwa”³. Słowa Solona doskonale oddają to, co Grecy uznawali za istotę szczęścia – dobry los, którym bogowie obdarzają człowieka. Początkowo do wyrażenia tego stanu Grecy używali pojęć wprost odnoszących się do treści religijnych: *olbios* lub *makarios*, czyli błogosławiony⁴. Określenie *eudaimon* jest swojego rodzaju wariacją na ten sam temat, pojawiającą się po raz pierwszy u Hezjoda, a w czasach Herodota będącą już w powszechnym użyciu – jej dosłowny sens można oddać jako „pozostawanie pod opieką dobrego bóstwa” (*eu* – dobro, *daimon* – bóstwo, bóg). *Eudaimonia* to zatem stan, w którym bogowie czy też los nam sprzyjają, strzegąc przed tym wszystkim, co w ciągu życia niesie zagrożenie, przykrość i cierpienie. Stan ten wydaje się pozostawać ostatecznie poza ludzką kontrolą. Refleksja filozoficzna nie mogła oczywiście poprzestać na tej konstatacji. Odejście od przedfilozoficznego rozumienia szczęścia jako zrzędzenia losu należy traktować jako realizację tej samej potrzeby, która skłoniła pierwszych filozofów do poszukiwania stałych zasad w nieustannie zmieniającym

jako „szczęście”, a współcześni interpretatorzy i filozofowie nawiązujący do etyki greckiej w większości respektują tę tradycję, choć jednocześnie podkreślają zwodniczość takiego tłumaczenia w związku z nasuwającymi się skojarzeniami z przyjemnością (por. np. G. Vlastos, „Happiness and Virtue in Socrates Moral Theory”, w: G. Fine (ed.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and Soul*, Oxford 1999, s. 107-108; T. Irwin, „Glossary”, w: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, transl. T. Irwin, Indianapolis 1999). W komentarzach w języku angielskim często pojawia się w tym kontekście również termin *flourishing* lub *well-being*. W niniejszej pracy termin *eudaimonia* oddaję przez „szczęście” jedynie w kontekście ogólnych rozważań. W miejscach, gdzie występuje jako termin grecki, pozostawiam w brzmieniu oryginalnym (*eudaimonia* – bez polskiej odmiany), tam natomiast, gdzie pełni rolę terminu technicznego używam wersji spolszczonej, wyróżniając ją jednak także kursywą (*eudajmonia*).

³ Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 1954, s. 34-35.

⁴ D. M. McMahon, *Happiness. A History*, New York 2006, s. 3.

się świecie przyrody – potrzebę zrozumienia świata i uporządkowania ludzkiego doświadczenia. Istotą filozoficznego pytania o *eudajmonię* w filozofii greckiej nie jest zatem pytanie o przyjemność czy zaspokojenie pragnień – choć w poszczególnych odpowiedziach problematyka ta oczywiście dominuje – ale pytanie o zakres i metody kontroli, jaką człowiek, jako istota rozumna, może sprawować nad sobą i swoim życiem, niezależnie od tego, co niesie mu zmienny los. Filozoficzna koncepcja *eudajmonii* wyraża ideę tego rodzaju uniezależnienia się od losu w najszerszym możliwym zakresie, na jaki pozwala zarysowany przez rozważania filozoficzne obraz świata i człowieka. Grecy utrzymywali przy tym, po pierwsze, że potrzeba zapanowania nad swoim życiem nie jest subiektywną potrzebą człowieka, ale wpisuje się w obiektywny porządek świata jako całości. Istota *eudajmonii* i sposób jej osiągnięcia przez człowieka są integralnym elementem całej struktury bytu, powinny zatem zostać przedstawione za pomocą tych samych kategorii metafizycznych, które służą do opisu świata. Oczywiście poszczególne szkoły, z racji odmiennych założeń metafizycznych, znacznie różniły się w odpowiedziach na pytanie, co w życiu (i w jakim stopniu) może składać się na *eudajmonię*. Zgodnie jednak uznawały, że stan *eudajmonii* jest wynikającym z natury świata celem wysiłków człowieka jako racjonalnej istoty świadomej swoich uwarunkowań i możliwości, jest więc tym samym jego najwyższym obiektywnym *dobrem*, którego osiągnięcie w rządzącym się stałymi zasadami świecie ostatecznie nie może zależeć od przypadku, a przynajmniej nie może zależeć odeń wyłącznie⁵. W ten sposób *eudajmonia* stała się centralnym pojęciem greckiej filozofii praktycznej. Po drugie, Grecy zakładali, że osiągnięcie stanu *eudajmonii* naturalną kolejną rzeczą musi się wiązać z najwyższą możliwą do osiągnięcia przez człowieka formą satysfakcji, co z kolei zazwyczaj łączyli z jakimiś formami przeżyć emocjonalnych. Realizacja obiektywnego dobra człowieka musi w sposób konieczny, jak sądzili, oznaczać przeżycie tych wszystkich stanów wewnętrznych, które składają się na doświadczenie wewnętrznej radości czy też zadowolenia. Założenie, że opisane w kategoriach metafizycznych speł-

⁵ M. C. Nussbaum (*The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986, s. 331-332) argumentuje, że część filozofów greckich, w tym także Arystoteles, w istocie nie przeprowadza ostrego odróżnienia pojęć *eudaimonia* i *makarios*. Nawet jeśli zgodzimy się z tą interpretacją, trudno założyć, że Arystoteles przyjmował, iż *eudaimonia* całkowicie zależy od zrzędzenia losu, ponieważ w takim wypadku rozważania zawarte w jego *Etykach* byłyby bezcelowe.

nienie człowieka musi pokrywać się z najwyższą formą spełnienia, jaką można interpolować opierając się na doświadczeniu wewnętrznym, jest zasadniczym założeniem całej greckiej filozofii moralnej. Z tego powodu stan *eudajmonii* jest w niej nieodróżnialny od stanu szczęścia rozumianego jako ogólne zadowolenie z właściwego sposobu życia, jaki się realizuje czy też jakiego się doświadcza. Jak podkreśla Arystoteles, być *eudaimonein* to nie tylko dobrze żyć, ale także „dobrze się mieć” (*EN* 1095a19). Istota nowożytnej krytyki greckiego eudajmonizmu polega na odrzuceniu obu tych założeń i rozdzieleniu porządku moralnego zarówno od porządku metafizycznego, jak i psychologicznego⁶. Rozdział ten będzie miał, jak zobaczymy, kluczowe znaczenie dla zmiany sposobu myślenia o cnocie jako kategorii etycznej.

W świetle powyższych uwag problematykę *eudajmonii* można uznać za podstawowy motyw ukierunkowujący owe trzy procesy, które wymieniliśmy powyżej, czyli proces kształtowania się filozoficznych pojęć duszy, uczucia i cnoty. Każdy z nich miał wiele faz, procesy te wielokrotnie się przenikały i nawzajem generowały, równie często stawały w opozycji, bez problemu można też wskazać w filozofii greckiej liczne tendencje im przeciwbieżne. Nic w tym oczywiście dziwnego – mowa jest w końcu o rozległych procesach przebiegających w ciągu prawie pół tysiąca lat, od czasów przedhomeryckich aż do szczytowego okresu greckiego racjonalizmu w IV wieku p.n.e., na zróżnicowanej kulturowo przestrzeni obejmującej całą grecką część basenu Morza Śródziemnego. Oczywiście jest też, że wiele elementów tych procesów, pomimo długotrwałych badań najwybitniejszych znawców kultury greckiej, z powodu szczupłości zachowanych świadectw pozostaje bardziej w sferze interpretacji niż niepodważalnych ustaleń. Warto jednak, choćby bardzo skrótowo, przypomnieć dokonania badaczy⁷ i prześledzić te przekształcenia, uświadamiając nam one bowiem rewolucyjny w istocie rzeczy charakter połączenia pojęcia cnoty z koncepcją emocji oraz wskazując na – często dziś zapomniane – źródła wielu idei, które przez wieki wpływały na ujmowanie problematyki filozofii człowieka.

⁶ Drugi z tych procesów szczegółowo analizuje N. White w pracy *Filozofia szczęścia* (przeł. M. Chojnacki, Kraków 2008).

⁷ Ponieważ moim celem jest jedynie zwrócenie uwagi na najistotniejsze elementy kształtowania się antycznej filozofii człowieka, ograniczam się tu do powszechnie znanych, klasycznych ustaleń należących do kanonu dwudziestowiecznej wiedzy o kulturze greckiej.

Pierwszy proces, o którym tu mowa, to proces polegający na stopniowym łączeniu homeryckiej koncepcji duszy jako zasady życia z kształtowaną od czasu pierwszych filozofów koncepcją duszy jako podmiotu czynności intelektualnych człowieka. Najwcześniejsze świadectwo inspirujące rozwój filozoficznej koncepcji duszy to homerycki przekaz dokumentujący, że Grecy początkowo oddzielnie opisywali trzy elementy: duszę jako bezosobową zasadę życia w sensie biologicznym łączoną z oddechem (*psyche*), duszę jako świadomość (*thymos*) oraz duszę jako cień odłączający się od człowieka po śmierci i trafiający do Hadesu (*eidolon*)⁸. W filozofii jońskiej, zapewne u Anaksymenesa (uznającego za zasadę świata powietrze, co nie jest tu bez znaczenia) *psyche* zostaje połączona ze stanami świadomości, jako ich biologiczna podstawa⁹. Tak rozumiana *psyche* zaczyna oznaczać to, co można nazwać „człowiekiem jako takim”, początkowo synonimicznie z pojęciem opisującym ciało (*soma*)¹⁰, a następnie – już wyraźnie u pitagorejczyków – jako coś niezależnego od ciała, a zatem także coś zdolnego do niezależnej egzystencji po śmierci człowieka¹¹. W ten sposób pojęcie *psyche* staje się jednocześnie nośnikiem idei bytu duchowego o zasadniczo boskim charakterze, umieszczonego za karę w ciele. Ostateczne uformowanie koncepcji duszy jako zbiorczego określenia wszelkich procesów świadomościowych, czyli tego, co odróżnia człowieka od innych istot, zawdzięczamy Sokratesowi. Koncepcja ta eksponuje przede wszystkim rozumność natury człowieka. Sokrates co prawda już uznawał uczucia, zgodnie z ogólną tendencją swoich czasów, za irracjonalne elementy w człowieku, ale całkowicie negował ich wpływ na duszę. Wyraźne ślady takiej filozofii emocji odnajdujemy na przykład w *Fedonie*, gdzie Sokrates umieścił emocje poza duszą rozumną, łącząc je z ciałem, balastem i główną przeszkodą na drodze do poznania prawdy¹². Taki też jest ogólny charakter Sokratejskiego

⁸ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2005, rozdz. „Źródło nauki o boskości duszy”. Tam też dyskusja najważniejszych propozycji interpretacyjnych.

⁹ Rozwiązanie to być może zakładane było już przez Homera.

¹⁰ Por. także E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 115.

¹¹ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, op. cit., s. 143-145.

¹² „Jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z takim wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni tego, czego pragniemy. A powiadamy, że tym jest prawda (...). Pragnieniami i żądzami, i obawami (...) nas napełniają różnymi (...) przez to niczego nigdy na

intelektualizmu etycznego, który zakłada, że jedynym źródłem działania są sądy poznawcze będące domeną duszy, a ich poprawność gwarantuje spełnienie celu człowieka, czyli osiągnięcie *eudajmonii*.

Drugi, równoległe przebiegający proces polegał na przekształcaniu, wywodzącego się z wczesnych okresów kultury greckiej, ujęcia uczuć jako zewnętrznych sił nachodzących człowieka – swojego rodzaju boskich interwencji, wobec których człowiek pozostaje bezsilny – w koncepcję uczuć jako irracjonalnych stanów wewnętrznych. Punktem wyjścia jest tu pojmowanie człowieka jako elementu świata będącego areną sporów między bogami, co przejawia się m.in. poprzez stan osoby zwany *ate*, zazwyczaj opisywany jako szaleństwo, ale w szerokim sensie oznaczający ogólnie skutek interwencji bogów, którzy realizują swoje zamiary, wpływając na ludzkie zachowania poprzez ograniczenie zdolności człowieka do racjonalnego myślenia. Homer używa tego pojęcia na przykład wtedy, gdy opisuje stan Patroklosa rzucającego się na Trojan, błąd kogoś, kto nieroztropnie nazbyt daleko odszedł od rydwanu i został zabity, czy nawet zaśnięcie Odyseusza, które sprawiło, że chwilowo stracił możliwość kontrolowania swoich żołnierzy¹³. Jak podkreśla Dodds, *ate* nie ma związku ani z winą, ani z karą – jest po prostu sposobem działania bogów. Można zatem domniemywać, że dla Homera i jego współczesnych w normalnym, sobie właściwym stanie, człowiek działa racjonalnie, natomiast niekiedy działa w stanie *ate*, który ma źródło poza nim¹⁴. Ponieważ Grecy mieli silną skłonność do wyjaśniania zdarzeń w kategoriach poznawczych, także siebie postrzegali przede wszystkim jako kogoś, kto „wie”. To, co nie było związane z wiedzą, ale z przeżywaniem uczuć, traktowali jako coś zewnętrznego, czyli z uwagi na ich wierzenia religijne jako pochodzące od bogów. *Ate* działa na duszę rozumianą jako *thymos*. Z biegiem czasu z *ate* kojarzone są prawie wyłącznie stany emocjonalne, postrzegane jako te stany, nad którymi człowiek nie ma kontroli, co przejawia się generalnie w przekonaniu o pasywności człowieka w stosunku do posiadających zewnętrzne źródło emocji. Jednak w miarę, jak kształtuje się pojęcie *psyche*, a *thymos* staje się jego częścią, następuje interioryzacja stanów irracjonalnych jako wewnętrznych stanów człowieka. Dodds podaje wymowny przykład tej transformacji: w *Medei*

rozum wziąć nie jesteśmy w stanie (...) jeśli kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić” (*Fedon*, 66b-67a).

¹³ Por. E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, op. cit., s. 13-14.

¹⁴ Ibidem, s. 17.

Eurypidesa działania bohaterki dla Jazona są jeszcze wyraźnym dowodem jej opętania przez złe demony, ale ona sama ma już pełne poczucie przebiegającego w niej tragicznego konfliktu pomiędzy „ja” irracjonalnym (*thymos*) a „ja” rozumowym¹⁵. Sokrates jednak jeszcze tego przejścia nie dostrzegał (albo dostrzegał, ale świadomie ignorował), traktując emocje, o czym już była mowa, jako element spoza obrębu *psyche*. Przełom w myśleniu filozoficznym w tym zakresie uczynił dopiero Platon¹⁶. Podstawowym schematem interpretacyjnym służącym wyjaśnieniu ludzkiego zachowania przestaje być tym samym konflikt pomiędzy *psyche* a zewnętrżnością obejmującą także ciało – jego miejsce zajmuje teraz konflikt w obrębie samej *psyche*, pomiędzy jej częściami.

Trzeci proces o kluczowym znaczeniu dla uformowania się klasycznej koncepcji człowieka i jego emocjonalności jest związany z przekształceniem wczesnogreckiego pojęcia cnoty (*arete*) – odnoszącego się pierwotnie do pozycji społecznej i związanych z nią norm zachowań – w pojęcie opisujące pożądane z uwagi na ostateczne cele właściwości duszy człowieka. W archaicznej kulturze greckiej cnoty przysługiwały wyłącznie przedstawicielom stanu arystokratycznego (czyli najlepszym – *aristoi*), a element cech osobistych ściśle wiązał się zarówno ze społecznym uznaniem, jak i z możliwością dysponowania dobrami materialnymi, które były niezbędne do zmanifestowania cnoty czynem¹⁷. W *Iliadzie arete* oznacza w pierwszej kolejności męstwo, w którym odwaga nierozdzielnie splata się z siłą fizyczną. Ostatecznym potwierdzeniem *arete* jest cześć społeczna, która rozumiana jest jako element hierarchizujący i dlatego też jest przedmiotem zaciętej i przedkładanej ponad wszystko rywalizacji pomiędzy greckimi wojownikami¹⁸. W ten sposób cnota służy budowaniu ściśle ustrukturo-

¹⁵ Ibidem, s. 150-151.

¹⁶ Jak pisze Dodds, „namiętności nie są już postrzegane jako infekcja o zewnętrżnym pochodzeniu, lecz jako niezbędna część życia umysłu takiego, jakim go znamy, a nawet jako źródło energii” (ibidem, s. 171).

¹⁷ W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 55, 285; nowsze ujęcie: J. Gajda-Krynica, *Teoria wartości ...*, op. cit.

¹⁸ Wyrazistymi przykładami takiej rywalizacji są dzieje sporu Achillesa z Agamemnonem oraz losy Ajaksa (por. np. W. Jaeger, *Paideia*, op. cit., rozdz. „Szlachta i *arete*”, s. 47-63). Kluczowym pojęciem określającym relację czci i statusu społecznego jest przenikające całą kulturę grecką pojęcie wstydu (por. np. B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley 1993). Cześć i rywalizacja jako ostateczne potwierdzenie wewnętrżnego piękna obecne są jeszcze nawet u Arystotelesa, na przykład w opisie cnoty wielkoduszności (*megalopsychia*) oraz w koncepcji rywalizacji w przyjaźni.

ryzowanej wspólnoty, powiązanej silnymi więzami zależności, które nie dopuszczają elementów indywidualizmu oraz precyzyjnie określają życiowe zadania poszczególnych jej członków. W *Odysei* pojęcie cnoty zostaje rozszerzone na zalety umysłowe ułatwiające realizację celów stawianych przed mężnym wojownikiem, przede wszystkim roztropność i przebiegłość, a także ogół cech związanych z postępowaniem wyróżniającym arystokratę, stanowiących dowód interioryzacji dworskiego obyczaju i przywiązania do tradycji. W krąg osób szlachejnych wchodzi następnie także osoby spoza grupy wojowników, przede wszystkim obyczajna i zaradna pani domu, której rola społeczna polega na pielęgnowaniu tradycji oraz nadzorowaniu gospodarstwa domowego¹⁹. W miarę społecznego rozwoju starożytnej Grecji²⁰ koncepcja *arete* zaczyna być wiązana z przedstawicielami kolejnych stanów społecznych – chłopami (Hezjod) i rzemieślnikami²¹ – by wreszcie nabrać charakteru unifikującego całą rozbudowaną społeczność w postaci koncepcji cnót politycznych i obywatelskich, wyrażających umiejętność współżycia różnych grup społecznych w ramach jednolitego ładu polityczno-prawno-ekonomicznego. We wszystkich wymienionych wyżej metamorfozach pojęcie cnoty zasada się na umiejętności należytego wykonywania pewnych życiowych zadań i na doskonaleniu sprawności praktycznej, związanej z aktywnością dominującą w życiu danej osoby. Jak widać, aktywność ta była definiowana najpierw jako ściśle związana z wąską klasą wojowników, a następnie stopniowo rozszerzana na kolejne stany, zawody i umiejętności, by wreszcie objąć wszystkich uczestników życia publicznego ze względu na wspólną im rolę obywatela²². Ujęcie to dodatkowo wzmacniane było przez literaturę, retorykę i teksty wychowawcze, które rozbudowały katalog zalet i wad charakteru. W ten sposób dyskurs publiczny wykorzystywał coraz bardziej

¹⁹ W. Jaeger, *Paideia*, op. cit. s. 72; J. Gajda-Krynica zwraca jednak uwagę, że o *arete* kobiety (a nawet niewolnika) mówi dopiero Gorgiasz w V w. p.n.e. (eadem, *Teorie wartości ...*, op. cit., s. 21).

²⁰ W. Jaeger zwraca uwagę przede wszystkim na przemiany w obrębie stosunków własnościowych i zmniejszania się roli arystokracji ziemskiej, Dodds podkreśla dodatkowo zmianę modelu rodziny i stosunków ojciec–syn.

²¹ Początkowo *arete* „bohatera” i *arete* „prostego człowieka” funkcjonują jako dwa przeciwstawne sobie systemy wartości (J. Gajda-Krynica, *Teoria wartości ...*, op. cit., s. 32).

²² Zwarty opis tego procesu ze szczególnym podkreśleniem jego znaczenia dla etyki przedstawia A. MacIntyre w *Krótkiej historii etyki*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, rozdz. II i III.

złożoną charakterystykę osób, konstruowaną poprzez odwołanie się do niezależnie ujmowanych dyspozycji, których pełną realizację symbolizowały cnoty²³. W tym sensie nie ma zatem nic niedorzecznego w scharakteryzowaniu kogoś na przykład jako solidnego, sprawiedliwego, nieopanowanego, skąpego, ale odważnego kupca czy rzemieślnika: istnieje wiele cnót, które są względem siebie niezależne²⁴. Takie ujęcie cnót spotykamy jeszcze w dialogach Platona, gdzie prezentowane jest przez niektórych rozmówców Sokratesa²⁵ i stanowi punkt wyjścia do dalszych rozważań, a nawet w pewnych luźnych, praktycznych uwagach samego Arystotelesa²⁶. Można zatem przyjąć, że miało ono w czasach bezpośrednio przed Sokratesem charakter zdroworozsądkowy.

Koncepcja wielości cnót wynika w naturalny sposób z ujęcia cnót jako umiejętności lub sprawności odpowiadających konkretnym działaniom, wynikającym z zadań życiowych związanych z typowymi rolami społecznymi. Ujęcie to zostaje zmodyfikowane przez sofistów, którzy identyfikują cnotę z ogólną umiejętnością niezbędną do uczestnictwa w życiu publicznym – cnotą obywatelską²⁷. Protagoras, najwybitniejszy z nich, mówiąc o cnotcie, pyta: „Czy istnieje jakaś rzecz jedna, czy też nie istnieje, którą koniecznie musi każdy obywatel mieć w sobie, jeżeli w ogóle ma istnieć państwo?”. Odpowiedź, jakiej sobie sam udziela, brzmi tak: „Otóż, jeśli istnieje coś takiego, i tym czymś nie jest ani ciesielstwo, ani kowalstwo, ani garncarstwo, [to] tylko sprawiedliwość i rozsądek, którym panujemy nad sobą, i zbożność, i w ogóle ten jeden jakiś pierwiastek, który nazywam dzielnością obywatelską (...) [a który]

²³ Ze względów dydaktycznych dominują oczywiście negatywne wzorce osobowe (por. np. *Charaktery* Teofrasta (przeł. M. Brożek, Warszawa 1950)).

²⁴ Jak zauważa T. Irwin, przekonanie to należało do aretologii potocznej zarówno w klasycznej kulturze greckiej, jak i w czasach nowożytnych (T. Irwin, „Cnoty w filozofii greckiej”, w: J. Jaśtal (red.), *Etyka i charakter*, Kraków 2004, s. 67).

²⁵ Od takich właśnie uwag zaczyna się np. *Menon*, gdzie tytułowy bohater mówi o cnotach jako dzielnościach związanych z rolą społeczną (*Menon* 71e-72a, 74a). Sokrates odwołuje się w przykładach do pięciu cnót – odwagi, umiarkowania, sprawiedliwości, świętości i mądrości – które uznaje za przejawy czy też części *arete* w sensie właściwym (por. G. Vlastos, „Happiness and Virtue ...”, op. cit., s. 105).

²⁶ Por. np. *Rhet.* 1366a-b.

²⁷ E. Garver (*Aristotle's Rhetoric. An Art of Character*, Chicago 1994, s. 7) zwraca uwagę na zmianę mechanizmu porządkującego strukturę społeczną, jaka miała miejsce w Atenach w V i IV w. p.n.e. Typowa dla społeczeństwa tradycyj-

wszyscy powinni posiadać i (...) [który] się przejawiać winien u każdego obywatela” (*Prot.* 324d-35a).

I znów kluczowa rola w dalszych przeobrażeniach tego pojęcia przypada Sokratesowi, który analizując bardzo wnikliwie pojęcie cnoty obywatelskiej, dostrzegł nieprzekraczalne aporie, do których ono prowadzi. Dyskutując z Protagorasem, Sokrates natychmiast zauważył w jego koncepcji cnoty poważną niejasność. Jeśli rzeczywiście istnieje „cnota obywatelska”, o której wspomina Protagoras, to musi być czymś jednym, co można w takim samym stopniu orzec o wszystkich „dobrych” obywatelach, a w takim razie nie można mówić, że jedni są np. odważni, ale niesprawiedliwi, a inni bogobojni, ale nieumiarkowani. W takim razie wszystkie tradycyjnie rozróżniane cnoty szczegółowe albo muszą się łączyć w owej cnotie obywatelskiej, albo też w ogóle nie ma czegoś takiego jak cnoty szczegółowe, a jedynie liczne synonimy odnoszące się zawsze do jednej jedynej cnoty naczelnej (*Prot.* 329c). Rozwiązanie Protagorasa musiałoby prowadzić do uznania, że jest jakaś istotowa różnica, po pierwsze, pomiędzy samymi poszczególnymi cnotami szczegółowymi, po drugie, pomiędzy cnotami szczegółowymi a cnotą „jako taką”, czyli cnotą obywatelską, będącą połączeniem wszystkich, odrębnych i różniących się pomiędzy sobą cnot szczegółowych (owo połączenie ilustruje analogia do twarzy jako zespolenia odrębnych i pełniących swoiste funkcje części – *Prot.* 329a-30b). Na dodatek Protagoras wyraźnie odróżnia jeszcze jedną, specjalną cnotę – mądrość/wiedzę, którą uważa za najważniejszą. Rozwiązanie to zdaniem Sokratesa jest jednak nie do utrzymania, ponieważ sprawia, że pojęcie cnoty staje się teoretycznie niespójne. Dalsze wysiłki Sokratesa wyraźnie zmierzają do wskazania, co jest wspólną naturą każdej cnoty, bez względu na ewentualne różnice pomiędzy nimi. Ponieważ musi istnieć coś, co można nazwać jednolitą naturą cnoty, Sokrates dochodzi do wniosku, że albo wszystkie cnoty są jednym i tym samym, albo są czymś bardzo podobnym. Jeśli nawet nie są identyczne, to ze względu na konieczny w każdej z cnot element wiedzy nie mogą one wystę-

nego struktura, oparta na wynikającej z urodzenia i przypisanej pozycji społecznej, całkowicie definiującej zadania, obowiązki i cele życiowe, zostaje zastąpiona strukturą opartą na indywidualnych zdolnościach i zdobytej wiedzy. Z tego punktu widzenia *techné* potrzebna do zaistnienia w życiu publicznym (przede wszystkim retoryka) staje się najważniejszą siłą strukturyzującą społeczność, ponieważ zawiera w sobie kryteria pozwalające na ocenę indywidualnych możliwości i wyznaczające miejsce jednostki we wspólnocie.

pować osobno i niezależnie, ale zawsze łącznie²⁸. Bez względu na to, jaką interpretację jedności cnoty Sokrates przyjmował²⁹, odrzuca on koncepcję cnoty jako sprawności związanej z pełnieniem roli członka wspólnoty politycznej. Zastępuje ją bardziej ogólną koncepcją cnoty jako mądrości, czyli pewnej dyspozycji odnoszącej się do aktów o charakterze intelektualnym. Cnota staje się dla Sokratesa ogólnym określeniem możliwie najlepszego spełniania przez człowieka tej funkcji, która stanowi jego istotę. W wyniku połączenia tego rozwiązania z koncepcją duszy jako funkcjonalnego określenia procesów świadomościowych dochodzi zatem w filozofii Sokratesa do fundamentalnego dla antropologii i etyki przewartościowania pojęcia cnoty: przestaje ono być rozumiane jako charakterystyka osób z uwagi na ich funkcje społeczne, a staje się centralnym elementem oddającym należyty stan duszy człowieka jako istoty, o wyjątkowości której przesądzają zdolności racjonalnego poznania. Pełna realizacja tych zdolności jest równoważna osiągnięciu pełni szczęścia, czyli dobrego życia. W ten sposób trzy centralne pojęcia – *psyche*, *arete* oraz *eudaimonia* – ulegają trwałemu połączeniu, a następnie zostają przeciwstawione temu wszystkiemu, co emocjonalne, nieintelektualne i cielesne. „Bo tysiączne nam kłopoty sprawia ciało (...). Jeśli kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą. Wtedy dopiero spełni się nam zapewne to, czego pragniemy, osiągniemy to, czego się zowiemy miłośnikami: mądrość (...). Najwięcej chyba potrafimy się do poznania zbliżyć, jeśli możliwie wcale nie będziemy przestawać z ciałem, nie będziemy mieli z nim nic wspólnego, poza koniecznością ostateczną, nie będziemy pełni jego natury, tylko wolni od jego zmazy, póki nas Bóg nie wyzwoli. Wtedy czyści, wyzwoleni z nierozumu ciała (...) będziemy sami przez siebie poznawali wszystko, co niepokalane” (*Fedon* 66c-7a).

²⁸ Sokrates argumentuje, że nie sposób wyobrazić sobie, by sprawiedliwość była przeciwna pobożności, a pobożność – sprawiedliwości.

²⁹ Teza o jedności cnoty może przybrać dwie wersje: silną, głoszącą identyczność wszystkich cnót i wiedzy, oraz słabą, głoszącą konieczność współwystępowania zawsze wszystkich cnót i wiedzy, ale odrzucającą ich identyczność. To, którego stanowiska ostatecznie broni Sokrates, pozostaje kwestią sporną, choć wyraźnie widać, że zdecydowanie bliższe jest mu rozwiązanie pierwsze. W tej sprawie por. np. T. Penner, „The Unity of Virtue”, w: G. Fine (ed.), *Plato 2*, op. cit., a także T. Irwin, *Platon's Ethics*, Oxford 1995, s. 43, 61-63 oraz J. M. Cooper, „The Unity of Virtue”, w: idem, *Reason and Emotion*, Princeton 1999.

Uzyskany obraz, choć niesłychanie nowatorski i inspirujący, okazał się jednak na tyle jednostronny, że już bezpośredni uczniowie Sokratesa skłaniali się, by uznać jego intelektualizm oraz całkowite ignorowanie emocji, przejawiające się w koncepcji duszy i koncepcji jedności cnoty, za daleko idące uproszczenie. Platon wyraźnie dążył do rozwiązania problemu natury człowieka poprzez próbę uporządkowania problematyki emocji i połączenie w spójny opis elementów racjonalnych i emocjonalnych, usiłując zestroić w swojej koncepcji filozoficznej wnioski wynikające z trzech przedstawionych wyżej procesów: szerokie, obejmujące zarówno sferę intelektualną, jak i emocjonalną pojęcie *psyche* oraz pojęcie cnoty jako opisu pożądanego stanu tych sfer i całej duszy z uwagi na ich funkcje i cele. Główną ideą, do której odwołuje się Platon w swoim opisie człowieka już nie tylko jako istoty rozumnej, ale także emocjonalnej, jest idea rozumu porządkującego pierwotny chaos uczuć i pragnień³⁰. Realizacja tego projektu stanowi jeden z głównych wątków *Republiki* (choć jak sugerują niektórzy badacze, w ostatniej fazie swej twórczości Platon znów mocniej eksponował religijne – a zatem anty-emocjonalne – pojęcie duszy³¹). W planie idealnym rozum harmonizuje i całkowicie neutralizuje „niewłaściwą” stronę różnego rodzaju sfer namiętności, przymuszając je do „właściwego” spełniania swoich dla siebie zadań. Ostateczne uzasadnienie takiego ujęcia człowieka znajduje Platon w ogólnym ładzie wszechświata, którego częścią ma być życie ludzkie³². Taki też ogólny status uzyskuje ład moralny. Z tej właśnie koncepcji wywodzi się typowe dla późniejszej tradycji filozoficznej przekonanie, że irracjonalne emocje stoją na drodze do owego ładu, który niejako musi dopiero zostać wymuszony przez rozum. W ten oto sposób dominacja rozumu staje się nakazem moralnym, a problem emocji zyskuje wymiar etyczny.

³⁰ Platon, *Państwo*, 430 D. Ch. Taylor podkreśla, że u Platona „panowanie nad sobą za pośrednictwem rozumu owocuje trojako: przynosi zgodę ze sobą, spokój oraz stan skupionego opanowania”. W dalszej części, zapewne ze względu na duży skrót historyczny, którym operuje, zdaje się przypisywać Platonowi stanowisko uznające, że z uwagi na ostateczne cele dobrego życia emocje powinny zostać całkowicie wyeliminowane. Wydaje się jednak, że tak radykalne stanowisko można odnaleźć dopiero u następców Platona, wiąże się ono bowiem z radykalnym dualizmem duszy i ciała, którego to dualizmu Platon nie głosił. Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. Gruszczyński i in., Warszawa 2001, s. 220-221.

³¹ Por. E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, op. cit., s. 172.

³² Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, op. cit., s. 236.

Istota innowacji Sokratesa i Platona polega na połączeniu tradycyjnego rozumienia *arete* z ideą należytego funkcjonowania szeroko rozumianej duszy ludzkiej. W ten sposób ukształtował się dominujący później w myśli filozoficznej ogólny paradygmat antropologii filozoficznej, operujący schematem hierarchicznie uporządkowanych części duszy, w ramach którego irracjonalne emocje są poddane kontroli rozumu. Platoński esencjonalizm wynika bezpośrednio z opozycji świata idei i świata poznawalnego zmysłowo oraz będącej następstwem tej opozycji wizji człowieka, którego właściwe cele są wyznaczone przez związki ze światem idei. Choć Platon nie przeciwstawia w sposób radykalny ani duszy i ciała, ani niższych i wyższych części duszy, hierarchiczna struktura duszy ludzkiej wyraźnie określa miejsce uczuć.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej połączeniu wspomnianych wyżej trzech elementów, czyli pojęcia duszy, uczuć oraz cnoty w filozofii Platona, ogniskując uwagę na problemie wielości części duszy i ujęciu kwestii emocji.

Trójpodział duszy w filozofii Platona

Rewolucyjność rozwiązania Sokratesa polega na połączeniu tradycyjnego ujęcia cnoty jako umiejętności z nowatorską koncepcją duszy i wynikającą z niej wizją ostatecznego celu ludzkiego życia³³. Sokrates ujmuje cel życia jako osiągnięcie stanu, w którym dusza ludzka jest taka, jaką być powinna bez względu na jakiekolwiek zewnętrzne okoliczności, a ten stan z kolei utożsamia ze szczęściem, cnota natomiast dalej pozostaje jedynie instrumentalnie rozumianą sprawnością prowadzącą do realizacji tak określonego celu³⁴. Sprawność ta jest oczywiście sprawnością szczególną, organizuje ona bowiem całość naszego życia z uwagi na jego cel, a zatem także wyznacza sposób posługiwania się wszystkimi innymi sprawnościami i umiejętnościami związanymi z różnego rodzaju wiedzą szczegółową – cnota jest po prostu umie-

³³ Por. np. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, op. cit., t. I, s. 326-329.

³⁴ T. Irwin („Cnoty w filozofii greckiej”, op. cit., s. 71-72) dopuszcza możliwość, że Sokrates nie uznawał cnoty za umiejętność, a jedynie szeroko wykorzystywał analogię pomiędzy cnotą a umiejętnością. Nawet jeśli bliższe prawdy jest to drugie rozwiązanie, analogia ta musi być w filozofii Sokratesa rozumiana tak ściśle, że praktycznie granica pomiędzy oboma stanowiskami ulega zatarciu. Na temat instrumentalnego rozumienia cnoty u Sokratesa por. także T. Irwin, *Plato's Ethics*, op. cit., s. 67-68.

jętnością naczelną tożsamą z wiedzą o dobru, czyli szczęściu³⁵. Takie ujęcie cnoty musi jednak zakładać bardzo szczególne rozumienie eudajmonizmu. Sokrates musi przyjąć eudajmonizm psychologiczny, czyli stanowisko głoszące, że podmiot zawsze działa mając na uwadze swoje szczęście (tak jak je pojmuje), a zatem nigdy nie może działać nieracjonalnie, to znaczy nigdy nie wybiera dobra niższego, mając możliwość osiągnięcia dobra, które uznaje za wyższe. Ponieważ działanie według Sokratesa nie może być determinowane przez czynniki irracjonalne, wiedza nie tylko jest elementem koniecznym właściwego postępowania, ale także elementem wystarczającym – postępowanie podmiotu jest całkowicie wyznaczone przez jego wiedzę. W takim ujęciu cnoty nie ma zatem miejsca dla różnorodnych cnót szczegółowych, ponieważ nie ma możliwości wskazania ani żadnego elementu różnicującego cnoty³⁶, ani też – gdyby się jednak różniły – powodu ich końcowego zespolenia³⁷. Jeśli zatem podmiot posiada autentyczną wiedzę, postępuje tak, jak należy, tzn. *jednocześnie* odważnie, bogobojnie, sprawiedliwie itd., jeśli natomiast opiera się w działaniu na błędnych mniemaniach – błędzi, czyli postępuje *jednocześnie* tchórzliwie, obrazoburczo i niesprawiedliwie.

Zadziwiające jest, że Sokrates nie dostrzegł, iż często działamy *wbrew* naszej wiedzy o dobru, a etyka musi jakoś wytłumaczyć ten fenomen konfliktu pragnień. Sokratejskie rozumienie cnoty okazuje się zatem zbyt wąskie i musi ulec modyfikacji polegającej na wprowadzeniu elementów, które nadałyby cnocie bardziej realistyczny charakter od strony psychologicznej. W rezultacie wynikający z psychologicznego eudajmonizmu intelektualizm etyczny został przez większość filozofów greckich uznany za błędny³⁸. Aby go przezwyciężyć, należy wskazać jakiś dodatkowy, pozaracjonalny element, który co najmniej współtworzy fundament cnoty i współokreśla jej charakter oraz jednocześnie pozwala wyjaśnić naturę konfliktów wewnętrznych. W tym kierunku zmierza Platon, wskazując na kluczowe dla skonstruowania pojęcia cnoty znaczenie pragnień. Ma on jednak pełną świadomość, że w celu

³⁵ Ujęcie takie pojawia się np. w *Protagorasie* i *Menonie*.

³⁶ T. Irwin, *Plato's Ethics*, op. cit., s. 63. Irwin przyznaje, że Sokrates nigdzie nie broni eudajmonizmu psychologicznego wprost, jest on jednak *implicitie* zawarty w argumentacji stosowanej zarówno w *Eutydemie*, jak i w *Lachesie* oraz *Charmidesie*.

³⁷ J. M. Cooper, „The Unity of Virtue”, op. cit., s. 83.

³⁸ Do wyjątków należy Epikur.

realizacji tego zadania należy rozbudować pojęcie duszy, ponieważ schemat Sokratejski, łączący koncepcję duszy wyłącznie z funkcjami intelektualnymi, okazuje się zbyt ubogi. W ten sposób pojawia się idea trzech odrębnych części duszy.

Niestety, realizację tego planu na płaszczyźnie antropologicznej Platon wplata w rozważania z zakresu filozofii politycznej. Taka forma wykładu nauki o trójpodziale sprawia, że trudno pozbyć się podejrzeń, iż podstawowym powodem jego wprowadzenia jest doraźna potrzeba uzasadnienia proponowanych rozwiązań dotyczących organizacji państwa. Ostateczne miejsce rozważaniom na temat duszy w kompozycji *Państwa* wyznacza bowiem bardzo skomplikowana i niejasna analogia pomiędzy sprawiedliwym człowiekiem a sprawiedliwym państwem, która to analogia pozwala następnie pogłębić uzasadnienie postulowanego wcześniej podziału społeczeństwa na trzy klasy o ściśle określonych funkcjach nawiązujących do funkcji poszczególnych części duszy³⁹. Takie ujęcie determinuje z kolei przypisanie tym częściom podobnych funkcji, co prowadzi do wielu niejasności, a nawet sprzeczności. Niezależnie jednak od partykularnych racji związanych ze szczególną wizją idealnego państwa, niewątpliwie można wskazać także racje natury ogólnej, do których odwołuje się Platon, wprowadzając podział duszy, a racje te wiążą się z dostrzeganymi przez niego brakami rozwiązania Sokratesa.

Platon wyróżnia w duszy część pożądlivą (*epithymistikon*), gniewliwą⁴⁰ (*thymoeides*) oraz rozumną (*logistikon*), wiążąc je z trzema odrębnymi determinantami działania czy też źródłami motywacji (*Rep.* 580d 7-8)⁴¹. Pierwsza z nich, pożądliva, wiąże się z pragnieniami i odczuciami, które wydają się redukować do impulsów natury czysto biologicznej, na przykład potrzeb seksualnych, pragnienia i głodu. Z drugiej jednak strony Platon wyraźnie łączy z duszą pożądlivą chciwość i umiłowanie bogactwa (*Rep.* 581a), co oznacza, że pragnień tej

³⁹ Na temat tej analogii por. np. B. Williams, „The Analogy of City and Soul in Plato’s *Republic*”, w: G. Fine (ed.), *Plato 2*, op. cit.

⁴⁰ Posługuję się tu terminem używanym przez W. Witwickiego, a nawiązującym bezpośrednio do greckiego *thymos*. We współczesnych przekładach angielskich najczęściej określa się tę część duszy jako *spirit*.

⁴¹ *Rep.* ks. IV. Wzmianki o trzech elementach duszy pojawiają się jeszcze w *Fajdosie* (245c-57b), w postaci bardzo poetyckiej metafory duszy jako dwukonnego rydwana kierowanego przez woźnicę, oraz w *Timajosie* (69c-70e), gdzie mowa jest o siedlisku poszczególnych części duszy w ciele człowieka, a całość wywodów o duszy ma charakter kosmologiczny.

części duszy nie można ograniczać do pragnień wspólnych człowiekowi i zwierzętom. Jak należy domniemywać, to, co pragnienia te łączy, to bezpośredniość i siła związanych z nimi elementarnych odczuć przyjemności lub przykrości, co ogranicza zdolność ich jakiegokolwiek korygowania.

Większą podatnością na kontrolę ze strony rozumu charakteryzują się z kolei pragnienia duszy gniewliwej – jak stwierdza Platon, dusza ta jest naturalnym pomocnikiem intelektu (*Rep.* 441a). Samo odwołanie się do gniewu nadaje tej części duszy walor podstawowej siły motywacyjnej. Takie scharakteryzowanie duszy gniewliwej wydaje się wskazywać z kolei na motywacyjną bezsilność duszy rozumnej, którą należałoby w takim razie traktować jako w jakiś sposób beznamiętną, czysto intelektualną. I ta interpretacja jednak okazuje się nie trafna. Także dusza rozumna ma swoje dla siebie – a z punktu widzenia aktywności człowieka wręcz zasadnicze⁴² – pragnienia, związane przede wszystkim z dążeniem do poznania oraz motywacyjną siłą odkrycia prawdy (*Rep.* 581b). Jest to wyraźnie element spuścizny Sokratejskiej, a w filozofii samego Platona zyskuje on dalej niebagatelne rozwinięcie w postaci koncepcji miłości intelektualnej⁴³.

Ostatecznie zatem każda z trzech części duszy ma podobną strukturę: z każdą łączą się pewne pragnienia, jakaś forma doznania przyjemności lub przykrości oraz jakaś forma aktywności kognitywnej. „Jeśli są te trzy pierwiastki w człowieku, to zdaje mi się, że są też trzy rodzaje przyjemności (...). Tak samo dzielą się i pożądania, i rządy wewnętrzne” – wyraźnie stwierdza Sokrates w *Państwie* (*Rep.* 580d)⁴⁴. Każdej można przypisać także pewne emocje. Platon co prawda w ogóle nie wyróżnia takiej kategorii i nie posługuje się żadnym konkretnym terminem na określenie uczuć⁴⁵, wyraźnie redukując je do pragnień, ogólny kontekst opisu poszczególnych części duszy nie pozostawia

⁴² J. M. Cooper zwraca uwagę na istotną różnicę pomiędzy koncepcją Platona a wywodzącymi się od Hobbesa koncepcjami nowożytnymi, w których umysł nie posiada siły motywującej (por. J. M. Cooper, „Plato on Human Motivation”, w: idem, *Reason and Emotion*, op. cit., s. 121).

⁴³ W tej sprawie por. prezentację Platońskiej koncepcji miłości, rozdz. IV, s. 202-204 niniejszej pracy.

⁴⁴ Por. także np. *Rep.* 585b: „Czy nie prawda, że głód i pragnienie, i stany w tym rodzaju, to są pewne niedostatki w stanie ciała? (...) A niewiedza i nierozum, czy to nie jest też niedostatek w stanie duszy?”

⁴⁵ Termin *pathos*, używany później w całej filozofii greckiej na określenie uczuć, nie pojawia się u Platona jako termin techniczny. Platon posługuje się

jednak wątpliwości, że każda z nich w sobie właściwy sposób doznaje pewnych stanów emocjonalnych, choć w różnym zakresie. Zdecydowana większość stanów określanych przez nas mianem uczuć mieści się w obrębie duszy gniewliwej. Podobnie ma się rzecz z formami poznania: nawet najniższa, pożądliwa część duszy charakteryzuje się jakąś zdolnością percepcyjną, pozwalającą na ocenę sytuacji z punktu widzenia doznań przyjemności i przykrości, i to nie tylko aktualnych, ale także spodziewanych (*Rep.* 584c). Wszystko to, jak zauważa R. de Sousa, sprawia wrażenie, jakby Platoński człowiek składał się z trzech homunkulusów – człekopodobnych istot, z których każda posiada w pewnym stopniu wszystkie istotne cechy człowieka, choć żadna nie jest nim w pełni⁴⁶. Powstaje zatem pytanie, dlaczego Platon, dostrzegając – w przeciwieństwie do Sokratesa – konflikt pragnień, odwołuje się przy jego wyjaśnianiu do tak „notorycznie rodzącej problemy”⁴⁷ konstrukcji?

Aby uzasadnić przejście od konstatacji różnorodności pragnień do Platońskiego trójpodziału, należy wykazać, że przynajmniej niektóre z owych różnorodnych pragnień nie mogą zostać przypisane tej samej części duszy. W tym celu Platon odwołuje się do „zasady przeciwieństw”, która głosi, że „jedno i to samo nie zechce równocześnie ani dzielić, ani doznawać stanów przeciwnych z tego samego względu i w stosunku do tego samego przedmiotu” (*Rep.* 436b8)⁴⁸. Przeciwne stany, które mają – zgodnie z wymienioną zasadą – wskazywać na różne elementy duszy, to jednocześnie odczuwane pragnień wzajemnie

nim w znaczeniach potocznych, używa go rzadko i w różnych kontekstach. Najczęściej *pathos* odnosi się ogólnie do pewnych stanów psychicznych, ale także mentalnych i cielesnych, często pozostających w szeroko rozumianej relacji do przykrości lub przyjemności. Na przykład w *Filebie* mianem *pathos* określa stan „samych naszych myśli” (15e), stan cierpienia człowieka (36b), stan ducha podczas komedii czy płaczu (48a-b), stan ciała w związku z odczuwaną przykrością lub przyjemnością (41c), a w *Timaiosie* (78e) nawet proces oddychania. W. Witwicki *pathos* tłumaczy zależnie od kontekstu, często właśnie jako „stan”.

⁴⁶ Por. R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge-London 1987, s. 24-26. Wrażenie to potęguje dodatkowo odwołanie się dalej do opisów typów ludzkich, których funkcje zdominowane są przez jedną z części duszy, co służy następnie Platonowi do opisu typów ustrojów politycznych.

⁴⁷ M. F. Burnyeat, „The Truth of Tripartition”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 106 (2006).

⁴⁸ Szerzej zasadę tę omawia T. Irwin (*Plato's Ethics*, op. cit., s. 204-205).

sprzecznych, np. pragnienia i jednocześnie awersji w stosunku do czegoś lub dwóch pragnień, których jednocześnie zaspokojenie jest niemożliwe. Rozumowanie to trudno uznać za poprawne bez dodatkowych wyjaśnień, także dlatego, że jego bezkrytyczne przyjęcie grozi wielorakim rozczłonkowaniem duszy. Należy zatem uznać, że pragnienia dzielą się na pewne typy i dopiero owe typy ewentualnie wchodzą między sobą w konflikty, o których mówi „zasada przeciwności”, natomiast wykluczony jest konflikt pragnień w obrębie jednego typu.

Jeśli zatem Platon chce uzasadnić podział duszy, musi wprowadzić jakąś zasadę różnicującą pragnienia. Jak sądzą niektórzy interpretatorzy⁴⁹, Platon zdaje się sugerować, że różnica ta polega na odmiennym postrzeganiu obiektu pragnień – raz jako *konkretnej rzeczy*, raz jako *dobra*. W tym rozwiązaniu widać wyraźnie ślady koncepcji Sokratesa, zgodnie z którą nie można pragnąć czegoś, jeśli na poziomie racjonalnym nie postrzega się tego jako dobra powiązanego z prawdziwym szczęściem działającego, choć koncepcja ta zostaje ostatecznie zaniegowana przez uznanie za realne istnienia innego rodzaju pragnień (których istnienie sam Sokrates zresztą rozważał, choć w końcu uznał je za złudzenie). Pragnieniami związanymi z rzeczami konkretnymi, które okazują się niezależne od dobra ujmowanego jako szczęście, byłyby właśnie żądze nakierowane na zaspokojenie elementarnych potrzeb biologicznych, takich jak głód, pragnienie wody czy prokreacja, czyli żądze „zwierzęce”. Ponieważ zwierzęta nie mają koncepcji dobra, także w przypadku człowieka zaspokajanie tych żądz odbywa się niezależnie od pragnień związanych z pragnieniem szczęścia (a czasami nawet w konflikcie z nimi)⁵⁰. Wypada jednak zapytać, czy za owymi pragnieniami rzeczy konkretnych nie kryje się jednak jakaś koncepcja dobra, której posiadanie można by przypisać nawet zwierzętom. Takim dobrem byłoby zapewne samo przetrwanie⁵¹, coś, co w kategoriach daleko odbiegających od filozofii starożytnej można by określić mianem „woli życia”. Jeśli tak ujmemy pragnienia pożądliwe, to nieco jaśniejsze staje się, dlaczego Platon zalicza do tej grupy także pragnienia specyficznie ludzkie, które trudno zredukować do pragnień czysto zwierzęcych, takich właśnie jak na przykład wspomniane dąże-

⁴⁹ Por. np. ibidem, s. 206-207.

⁵⁰ Ibidem, s. 211.

⁵¹ Tak interpretuje pragnienia duszy pożądliwej M. F. Burnyeat („Truth of Tripartition”, op. cit.).

nie do bogactwa⁵². Mielibyśmy zatem do czynienia z dwoma rodzajami pragnień: pragnieniami duszy pożądliwej (żądzeniami) nakierowanymi na przetrwanie człowieka (jako indywiduum i jako gatunku) we właściwej kondycji oraz pragnieniami duszy rozumnej, czyli specyficznymi pragnieniami człowieka jako istoty zdolnej do ujmowania świata w kategoriach abstrakcyjnych. Oczywiście jest przy tym, że z uwagi na niekiedy wręcz wyjątkowe w stosunku do świata zwierzęcego warunki środowiska ludzkiego (na przykład związane z aspektami technicznymi czy ekonomicznymi) żądze człowieka mogą się przejawiać w formie niespotykanej u innych zwierząt, co opacznie może być interpretowane jako przejaw pragnień wyższych części duszy.

Wszystko to jednak nie wystarcza, by wytłumaczyć podział duszy na trzy części. Zasada przeciwieństw wyklucza możliwość konfliktu pomiędzy poszczególnymi żądzami w obrębie jednego typu. Aby wykazać istnienie trzeciego elementu duszy, czyli trzeciego rodzaju pragnień, Platon musi zatem pokazać, że nie można wytłumaczyć wszystkich konfliktów wewnętrznych, redukując je do dwuczłonowego schematu rozum–żądze. Temu służy anegdota opowiadająca o tym, jak to niejaki Leontios nie mógł powstrzymać się przed pragnieniem oglądania zwłok skazańców, choć jednocześnie czuł do swojego zachowania głęboką odrazę, w pełni rozumiejąc i wewnętrznie akceptując jego naganność (*Rep.* 439e-440a)⁵³. Tego rodzaju odraza musi być jakiegoś rodzaju pragnieniem – w tym wypadku pragnieniem nieoglądania trupów przeciwnym do żądzы ciągnącej Leontiosa w stronę domu kata. Skoro jednak pragnienie to przeciwstawia się żądzy, to – na mocy zasady przeciwieństw – nie można go łączyć z duszą pożądliwą. Z drugiej strony, choć co prawda pragnienie to pozostaje (zasadniczo) w zgodzie z pragnieniem rozumu, nie może jednak mieć charakteru czysto intelektualnego, ponieważ można przypisać je także stworzeniom nierozumnym: dzieciom i zwierzętom (*Rep.* 441a-b). Co więcej, pragnienia pokrewne pragnieniu zniechęcającemu do oglądania trupów mogą także toczyć walkę z rozumem. Przykładem jest gniew Odyseusza, który po powrocie na Itakę odczuwa silną – i zgodnie z ówczesnym kanonem

⁵² Ujmując rzecz w kategoriach współczesnych modeli psychologicznych, Platońska dusza pożądliwa to człowiek opisywany z perspektywy psychologii ewolucyjnej.

⁵³ Bardzo szeroką analizę koncepcji „gniewliwej” części duszy u Platona w świetle historii Leontiosa przedstawia W. Galewicz, „Leontios i trupy. O Platońskiej etyce godności”, *Kwartalnik Filozoficzny* XXVI (1998).

zachowań jak najbardziej słuszną – potrzebę natychmiastowego ukarania nielojalnych i rozpustnych służebnic, choć z uwagi na jego główny cel – wprowadzenie ładu domowego, co wymaga w pierwszej kolejności pokonania zalotników – pragnienie takie jawi się jako nieracjonalne⁵⁴. W ten sposób Platon uzasadnia schemat trzech „pragnień” duszy: żądzy, gniewu i rozumu, choć specyfika elementu środkowego z uwagi na jego stosunek do dwóch pozostałych dalej pozostaje niejasna. Po pierwsze, Platońskie przykłady są tak bardzo niejednorodne, że nie sposób pojawiających się w nich odczuć uznać za przejaw tego samego gniewu⁵⁵. Skoro nie są jednolite, to – by przypisać je jednej części duszy – musimy mieć pewność, że nigdy nie dochodzi między nimi do konfliktów, a więc że mają jakąś wspólną podstawę, a sam gniew to tylko jeden z jej przejawów. Po drugie, wielce nieprawdopodobne wydaje się, by istniały sytuacje, w których wszystkie trzy typy pragnień, odpowiadające trzem częściom duszy, pozostają we wzajemnej opozycji. Wybór działania ma wszak charakter binarny i na najbardziej elementarnym poziomie opisu sprowadza się do jego podjęcia lub zaniechania, co wyraźnie odpowiada dualnej opozycji pragnień. W sytuacjach angażujących wszystkie trzy rodzaje pragnień pośredni element musi zatem jakoś stowarzyszać się z pragnieniami stojącymi w zasadniczej opozycji. Należy zatem wyjaśnić, jak jest to możliwe bez ztracania specyfiki poszczególnych typów pragnień⁵⁶.

⁵⁴ Platon odwołuje się do tej historii z *Odysei* (początek pieśni XX) pośrednio, poprzez cytat wskazujący na potrzebę mitygowania „serca” przez rozum (*Rep.* 441b, wcześniej – 390d). Stosowny fragment w przekładzie J. Parandowskiego brzmi tak: „Leżąc Odys obmyślał w sercu zgubę zalotnikom i czuwał. (...) Wahał się, czy skoczyć i każdej z nich [tj. ze służebnic – J. J.] zadać śmierć, czy pozwolić hardym zalotnikom, by jeszcze ten ostatni raz z nimi spali. Serce w nim czekało. (...) Bijąc się w piersi karciał swe serce: «Znieś i to, serce moje, jużes i bardziej psie dni znosiło (...). Twoja to wówczas roztropna odwaga wyprowadziła mnie z pieczary, w której sądziłem, że zginę». Tak przemawiał do serca miłego, a wierne, cierpliwe serce było mu posłuszne” (Homer, *Odyseja*, przeł. J. Parandowski, Warszawa 1956, s. 314).

⁵⁵ Por. J. M. Cooper, „Plato on Human Motivation”, op. cit., s. 132.

⁵⁶ Nie jest pewne, czy w sytuacji każdego wyboru wszystkie trzy pragnienia muszą się pojawić. Niewątpliwie jednak istnieją takie sytuacje, kiedy wszystkie się pojawiają, i wtedy zazwyczaj gniew nie pragnie czegoś odrębnego zarówno od żądzy, jaki i od rozumu, lecz staje po którejś stronie, albo też – jak zauważa W. Galewicz – czasami, zapewne w bardzo sporadycznie zachodzących i nietypowych sytuacjach, staje w opozycji do zgodnic pragnących tego samego rozumu i żądzy.

Zauważmy przede wszystkim, że pragnienia „gniewliwej” części duszy rzeczywiście nie należy ograniczać do samego gniewu, który rozumiemy zazwyczaj jako coś destrukcyjnego i gwałtownego. Jak wskazują uwagi Platona z księgi IX *Państwa*, gdzie omawia różne rodzaje charakterów zdominowane przez jeden typ pragnień, pragnienia „gniewliwe” należy raczej interpretować jako potrzebę bycia wartym uznania, odniesioną do jakiegoś społecznego porządku wartości, potrzebę odnoszenia sukcesów w tym, co się robi, wreszcie potrzebę doznawania oznak szacunku ze strony członków własnej społeczności. Dłaczego tego rodzaju pragnień nie można połączyć z duszą *epithymetyczną*? W. Galewicz wskazuje na odniesienie pragnień gniewliwych do sfery wartości, bez której nie można mówić o szacunku i uznaniu, a ich realizacja musi się łączyć z tak lub inaczej pojmowanym samodoskonaleniem i wewnętrznym rozwojem. Naczelnym, spajającym wszelkie pragnienia gniewliwe pragnieniem byłoby zatem pragnienie, które można nazwać godnością⁵⁷. J. M. Cooper akcentuje raczej typowy dla bliskiej Platonowi tradycji homeryckiej aspekt rywalizacji, który także wymaga pewnej formy samoświadomości, obcej światu zwierzęcemu.

Odniesienie do godności lub rywalizacji nie różnicuje jednak w stopniu wystarczającym pragnień gniewliwych i pragnień rozumowych, oba rodzaje polegają bowiem na uznaniu obiektu pragnień za dobro. Ich odmiennosc musi zatem polegać na czymś innym. Pierwsza narzucająca się odpowiedź to siła motywująca do działania. Odpowiedź ta okazałaby się całkowicie wystarczająca, jeśli rozumna część duszy byłaby bezwolna – takiego rozwiązania Platon jednak nie akceptuje. J. M. Cooper dostrzega możliwość zróżnicowania siły motywacyjnej obu typów pragnień z uwagi na rodzaj dobra będącego przedmiotem pragnienia: w przypadku pragnień gniewliwych siła związana z dążeniem do dobra w sensie właściwym jest słabsza od siły będącej następstwem potrzeby rywalizacji; w przypadku pragnień rozumowych aspekt rywalizacji jest marginalny lub w ogóle nieobecny. W. Galewicz sięga po inny schemat rozróżnienia pragnień, proponując, by duszę gniewliwą ująć jako tę część naszej psychiki, która – kształtowana zarówno przez społeczność w procesie wychowania, jak i przez sam podmiot w procesie świadomego samodoskonalenia – automatyzuje reakcje na typowe sytuacje, niekiedy wyprzedzając, a niekiedy nawet ukierunkowując

⁵⁷ W. Galewicz, „Leontios i trupy. O Platońskiej etyce godności”, op. cit., s. 54-57.

pragnienia rozumu. Owa automatyzacja nie musi jednak zawsze przebiegać w zgodzie z rozumem, pozostaje bezradna i gubi się wobec sytuacji bardziej złożonych lub wykraczających poza codzienną rutynę. W takiej interpretacji pragnienia gniewliwe zmierzają do dobra, ale mogą się łatwo pogubić, brak im bowiem właściwego, refleksyjnego sądu prowadzącego do wiedzy. Jeśli jednak rzeczywiście tak jest, to z uwagi na przebieg procesu nabywania owych nawyków pragnienia gniewliwe – co mocno podkreśla J. M. Cooper – nie mogą wykroczyć poza horyzont zakreślony przez akceptację wspólnoty, mają zatem charakter silnie zrelatywizowany kulturowo i są całkowicie zdeterminowane przez doświadczenia dzieciństwa i przebieg procesu wychowania. Potwierdzają to uwagi M. F. Burnyeata, który także podkreśla w tym miejscu społeczny aspekt ludzkiej egzystencji, akcentując przede wszystkim potrzebę określenia przez podmiot swojej pozycji w hierarchii społecznej, statusu społecznego, co wiąże się z poczuciem honoru i poczuciem wstydu, czyli – przy lekkim zawężeniu tego pojęcia – właśnie z poczuciem godności⁵⁸. Można zatem przyjąć, że pragnienia duszy gniewliwej to pragnienia związane z budowaniem swojej pozycji we wspólnocie, bez której w przypadku człowieka pełna realizacja samych nawet pragnień elementarnych jest niemożliwa. Z tego też powodu pragnienia gniewliwe zależą bezpośrednio od sposobu, w jaki osoba jest postrzegana przez innych członków własnej społeczności, co zakłada oczywiście jakieś odniesienie do wspólnotowego systemu wartości. Wspólnotowa geneza tego rodzaju pragnień pozwala na przypisanie posiadania tej części duszy co najmniej tym zwierzętom wyższym, które wykształciły jakieś formy hierarchii społecznej, opartej na rudymenarnym choćby systemie komunikacji symbolicznej. W przypadku społeczeństw ludzkich pewne szczególne systemy życia wspólnotowego mogą nawet sprawiać, że owe pragnienia gniewliwe znajdują niekiedy bardzo subtelne realizacje, tak jak ma to miejsce na przykład w przypadku ustroju demokratycznego, w którym nawet filozofia czy polityka może być przez niektórych uprawiana wyłącznie dla zabawy i zdobycia poklasku (*Rep.* 561d). Wyraźny determinizm środowiskowy kształtowania środkowej części duszy raczej nie pozwala jednak na dopuszczenie wynikających jedynie z pragnień samej duszy gniewliwej jakichś

⁵⁸ Trudno w przypadku filozofii greckiej mówić o pojęciu godności w sensie godności osoby ludzkiej jako takiej, po części także dlatego, że trudno mówić w ogóle o jednostce jako autonomicznym podmiocie (por. rozdz. VII, s. 345-362 niniejszej pracy).

form samodoskonalenia czy świadomego odniesienia do wartości. Jeśli coś takiego ma miejsce – a co do tego nie ma wątpliwości – to jest to efekt pewnej interferencji pragnień gniewliwych i rozumowych.

Reasumując, można przyjąć, że w przypadku każdej części duszy mamy do czynienia z jakimś dobrem – przetrwaniem w przypadku duszy pożądlivej, zaspokojeniem potrzeby społecznego uznania w przypadku duszy gniewliwej oraz szczęściem jako pełną realizacją potrzeb poznawczych w przypadku duszy rozumowej. Rodzi się teraz pytanie, w jakich wzajemnych relacjach pozostają trzy części Platońskiej duszy, owe trzy homunkulusy, z których każdy posiada pewne swoiste dla siebie cele, funkcje poznawcze, właściwe sobie pragnienia i związane z nimi emocje? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy powrócić do kwestii cnót.

Jak pamiętamy, podział duszy został wprowadzony przez Platona, by rozszerzyć Sokratejską koncepcję cnoty oraz wyjaśnić pojęcie sprawiedliwości. Dlatego też, prowadząc rozważania o częściach duszy, Platon nieustannie ma na uwadze problem cnót, zarówno w wymiarze osobowym, jak i – poprzez metaforę sprawiedliwego państwa jako osoby doskonałej – w wymiarze społecznym. Wiele uwag wypowiedzianych przez uczestników debaty przedstawionej w *Państwie* sugeruje, że Platon, zniechęcony Sokratejskimi próbami podporządkowania pojęcia cnoty pojęciu wiedzy, powraca do zdroworozsądkowego rozwiązania uznającego, po pierwsze, wielość cnót, po drugie, ich wzajemną niezależność, po trzecie wreszcie – ich instrumentalny wobec celów poszczególnych elementów duszy charakter. Główną ideą tej koncepcji wydaje się uznanie poszczególnych cnót za „dzielności” kolejnych części duszy: umiarkowania – części pożądlivej, odwagi – części gniewliwej, mądrości – części rozumnej, a następnie określenie sprawiedliwości jako harmonijnego połączenia wszystkich trzech (*Rep.* 441c-d). Taką interpretację Platońskiej nauki o cnotach potwierdza zarówno przypisanie poszczególnym częściom duszy analogicznej struktury, jak i centralna metafora idealnego państwa jako w pełni cnotliwego człowieka, w której Platon kilkakrotnie sugeruje, że przedstawiciele poszczególnych stanów posiadają właściwe sobie i tylko sobie cnoty.

Wbrew *expresis verbis* wyrażonym stwierdzeniom nie sposób jednak uwierzyć, by Platon dopuszczał tego rodzaju rozwiązanie, ponieważ, po pierwsze, w wielu miejscach tekstu pojawiają się też uwagi, których z takim rozumieniem cnót uzgodnić się nie da, a po drugie, rozwiązanie to po prostu w jawny sposób prowadzi do różnego rodzaju niedo-

rzeczności, których Platon nie mógł nie dostrzec⁵⁹. Jeśli opiszemy cnotę jako właściwy stan danej części duszy z uwagi na pełnioną przez nią funkcję, to oczywiście natychmiast rodzą się pytania o funkcje poszczególnych części Platonskiej duszy i o to, na czym ma polegać właściwy sposób ich realizacji. Jeśli na przykład duszę rozumną ujmemy niezależnie od innych części duszy, to jedyną z możliwych odpowiedzi na to pytanie wydaje się stwierdzenie, że właściwe wykonywanie jej funkcji polega na maksymalizacji sprawności poznawczych czy też, ogólniej, intelektualnych, prowadzących do należycie uzasadnionych sądów składających się na rzetelną wiedzę – nie wydaje się, by można wszak być w sensie Platonskim „zbyt mądrym”. W przypadku temperamentu takie ujęcie budzi już jednak spore wątpliwości – cnota odwagi musiałaby analogicznie jawić się jako odwaga szalona, niemal straceńcza, nakierowana wyłącznie na maksymalizowanie społecznego uznania dla jej posiadacza. Zapewne możemy od biedy przyznać, że tego rodzaju odwagi powinniśmy wymagać od oddanych ojczyźnie żołnierzy. Jednak uznanie, że opisywany w IX księdze osobnik całkowicie zawładnięty przez *thymos* posiada w szczególnym, wzorowym niemalże stopniu cnotę odwagi, choć w zakresie innych dzielności posiada same, równie wielkie jak jego odwaga, wady, wydaje się już raczej mocno wątpliwe. W przypadku umiarkowania jako cnoty duszy pożądliwej rzecz wydaje się jeszcze bardziej absurdalna – nikt zapewne nie byłby skłonny na serio bronić poglądu, że właściwy sposób realizacji zadań tej części duszy polega na ich maksymalizowaniu⁶⁰. Co więcej, jeśli byśmy uznali, że cnoty poszczególnych części duszy polegają na zdolności maksymalnego zaspokajania typowych dla nich pragnień, to w oczywisty sposób oznaczałoby to, że mamy do czynienia ze stanem nieustannej wewnętrznej walki. Walka ta nasilałaby się wraz z nabywaniem poszczególnych cnót, co jest już całkowitą niedorzecznością, chyba że uznamy, iż wszystkie trzy dobra związane z dążeniami trzech części duszy zawsze dadzą się jednocześnie osiągnąć w najpełniejszy sposób, czyli *de facto* są zupełnie od siebie niezależne. Takie rozwiązanie z kolei całkowicie wykluczałoby możliwość konfliktu. Jego istnienie (przeoczone przez Sokratesa, a dostrzeżone

⁵⁹ Por. T. Irwin, *Plato's Ethics*, op. cit., s. 214.

⁶⁰ Platon jest przeświadczony, że pozostawiona sama sobie dusza pożądliwa co prawda dążyłaby do możliwie największego zaspokajania coraz to bardziej rozbuchanych żądz, ale uznaje to za oczywiste wynaturzenie, a nie za stan właściwy z uwagi na jej funkcje (*Rep.* 442a).

przez Platona) jest jednak punktem wyjścia całej koncepcji trójpodziału: części duszy niewątpliwie często bywają w konflikcie, a nauka o cnotach ma podać sposób jego rozwiązania.

Innego rodzaju odpowiedź może sugerować, że spełnianie właściwej funkcji części duszy polega nie na maksymalizowaniu powiązanych z nią poprzez odpowiednie pragnienia zachowań, ale na dążeniu do jakiegoś stanu równowagi – uwolniona od jakichkolwiek zewnętrznych wpływów, pozostawiona niejako sama sobie, dusza pożądliva może wcale nie dążyć do maksymalnego zaspokojenia żądz, ale właśnie robiłaby to tak jak należy, podobnie jak obserwujemy to u zwierząt, które zasadniczo nie mają przecież skłonności do obżarstwa, opilstwa, dewiacji seksualnych czy innych nałogów⁶¹. Analogicznie można przypuszczać, że pozostawiony sam sobie temperament także dążyłby do jakiegoś naturalnego stanu równowagi, który odpowiadałby jakiejś naturalnej, niezwichrowanej odwadze, związanej z bezkonfliktowym zaakceptowaniem swojego miejsca w społeczności. Rodzi się jednak natychmiast pytanie, skąd w takim razie biorą się wynaturzenia w zakresie temperamentu czy żądz. Jedyna możliwa odpowiedź musiałaby wiązać je ze sferą rozumu – to rozum musiałby być uznany za zasadniczy czynnik korumpujący naturę. Choć takie rozwiązanie pojawia się później w filozofii i kulturze europejskiej, nie sposób przypisać go głównemu nurtowi myśli greckiej. Cały sens greckiej *paidei* opiera się na przekonaniu, że natura wymaga ujęcia w karby przez rozum, choć – w przeciwieństwie do późniejszej myśli chrześcijańskiej – Grecy zasadniczo zgadzali się, że sama w sobie nie jest ona zła, wymaga tylko poprawy. Rozum objawia się przez kulturę i życie społeczne wraz z jego różnego rodzaju regulacjami, które przekształcają jednostkę tak, by to, czego się nauczy, stało się jej drugą, lepszą naturą⁶². Tak więc rozum na pewno nie może być dla Platona czyn-

⁶¹ Na takim przekonaniu opiera się na przykład jeden z klasycznych argumentów przeciw pornografii, stwierdzający, że nadmiernie, niezgodnie z naturalnymi potrzebami aktywizuje ona żądze odbiorcy, które same z siebie mają właściwy wymiar; podobny styl myślenia odnajdziemy także jako tło wielu programów „życia zgodnie z naturą”, np. w sferze odżywiania się czy organizacji rytmu codziennej aktywności.

⁶² W. Jaeger, *Paideia*, op. cit., s. 395. Por. także przeprowadzoną przez Jaegera analizę greckich tekstów medycznych, zwłaszcza tych poświęconych diecie i rytmowi codziennego życia – ani nie akcentują one ślepego powrotu do natury, ani jej nie dezawuuują, ale zalecają opartą na znajomości procesów naturalnych racjonalizację codziennych nawyków i odżywiania (ibidem, s. 546-561).

nikiem degenerującym, lecz odwrotnie – stanowiąc istotę człowieczeństwa, określa podstawową funkcję duszy rozpatrywanej jako niepodzielna całość.

Istota cnót musi zatem polegać nie na właściwym wypełnianiu funkcji niezależnie traktowanych części duszy, ale na należywym ujmowaniu ich funkcji ze względu na ogólny cel człowieka. Rozumna natura człowieka sprawia, że niższe części duszy nie mogą pełnić swoich funkcji niezależnie, a wszelkie kryteria określające, co dla tych części jest właściwe, muszą odwoływać się do podstawowej cechy człowieka, czyli jego rozumności – właśnie bez niej pragnienia niższe ulegają wynaturzeniu (*Rep.* 442a). Szczególnie dobitnym tego potwierdzeniem jest odniesienie tej koncepcji do roli niższych stanów w państwie, których zadanie polega na spełnianiu zadań wskazanych przez rządzących.

Taka koncepcja należytego spełniania swoich funkcji przez poszczególne części duszy oznacza, że Platon nie może odrzucić Sokratejskiego przekonania o jedności cnót i ich zależności od wiedzy, co z kolei rzutuje na koncepcję cnoty naczelnej, czyli sprawiedliwości. Co więcej, niektóre uwagi Platona sugerują, że zależności występują także pomiędzy duszą pożądliwą a gniewliwą, co oznacza, że cnota męstwa wymaga opanowania, a opanowanie męstwa (*Rep.* 430e). Można odnieść zatem wrażenie, że pomimo wszelkich zabiegów zmierzających do wypracowania szerszej niż Sokratejska koncepcji cnoty, Platon nie oddala się znacznie od poglądów swojego mistrza. Pamiętajmy jednak, że Sokrates uważał, iż wiedza jest nie tylko konieczna, ale wręcz równoważna cnotcie. O ile Platon niewątpliwie akceptuje konieczność wiedzy dla posiadania cnoty, o tyle nie można przypisać mu poglądu o jej wystarczalności – gdyby tak było, jakakolwiek rewizja poglądów Sokratesa byłaby niepotrzebna, trójpodział duszy nic nie wnosiłby do nauki moralnej. Dlaczego jednak dusza rozumna nie wystarczy, by wprowadzić nas na drogę cnoty, skoro przecież niższe części duszy mają się jej podporządkowywać?

Zacznijmy od warunku konieczności wiedzy dla zaistnienia cnoty. T. Irwin zwraca uwagę na różnicę w koncepcji wiedzy pomiędzy dialogami Sokratycznymi a dziełami dojrzałego Platona⁶³. W *Menonie* pojawia się wyraźne rozróżnienie pomiędzy wiedzą a przekonaniem prawdziwymi (*Menon* 97e-8b), którego podstawą jest kryterium racjonalnego uzasadnienia. Dzięki takiemu uzasadnieniu przekonania prawdziwe zyskują walor trwałości i stabilności, stając się wiedzą.

⁶³ T. Irwin, *Plato's Ethics*, op. cit., s. 232-233, 236-237.

Sokrates nie dopuszcza jednak możliwości posiadania przekonań prawdziwych, które byłyby trwale pomimo braku odpowiedniego uzasadnienia racjonalnego. W takiej sytuacji cnota np. strażników Platonskiego państwa byłaby niemożliwa bez rzetelnej wiedzy, której posiadać nie mogą, choćby z braku odpowiednich kwalifikacji intelektualnych – gdyby je mieli, nie byłoby przecież strażnikami, tylko rządzącymi. Jeśli pomimo to Platon mówi o ich cnocie, to znaczy, że posiadają trwale przekonania, które nabyli nie w drodze kształcenia intelektu, ale w wyniku kontrolowanego przez filozofów treningu temperamentu, czyli duszy gniewliwej. Innymi słowy, do tego, by wejść na drogę cnoty, nie jest niezbędna Sokratejska wiedza, wystarczy stabilność przekonań prawdziwych, uzyskana przez wychowanie i trening. Stan taki odpowiada posiadaniu załączków cnoty odwagi i umiarkowania. Platon ustami Sokratesa mówi w takim przypadku o cnocie męstwa obywatelskiego (*Rep.* 430b-c). Nie jest to jednak cnota męstwa w sensie właściwym. Można zatem powiedzieć, że dusza gniewliwa może osiągnąć pewną właściwą sobie sprawność, ale bez wiedzy rzetelnej sprawność ta nie jest stabilna. Podobnie ma się rzecz, jak można domniemywać, z cnotą umiarkowania. Ostatecznie zatem wiedza okazuje się niezbędna.

Aby uchwycić różnicę pomiędzy stanowiskiem Platona a stanowiskiem Sokratesa, musimy uświadomić sobie role motywacyjne pełnione przez niższe części duszy. O osobie możemy powiedzieć, że posiada pełnię cnoty – czyli jest sprawiedliwa – wtedy, kiedy nie tylko *wie*, co jest dla niej dobre, ale dodatkowo potrafi wiedzę tę przełożyć na efektywne decyzje⁶⁴. Wobec istnienia niezależnych pragnień niższych części duszy decyzje rozumu mogą nie przełożyć się na działanie *całego* człowieka. Z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia, gdy ktoś posiada wiedzę, ale jego temperament nie został należycie ukształtowany. Taki temperament musi wpływać na niestabilność pragnień tej części duszy, które z kolei mogą nie współgrać z rozumowym pragnieniem dążenia do prawdy i w konsekwencji uniemożliwiać dokonywanie właściwych wyborów. Tym samym wiedza rozumowa nie wystarcza, by osiągnąć cnotę w sensie ogólnym. Dusza rozumna wymaga wsparcia duszy gniewliwej, a zapewne także pożądlivej (jako gwaranta fizycznego trwania człowieka, czyli racjonalno-duchowo-cielesnego *compositum*), tak by uzyskać jedność motywacji do działania. Dopiero taki

⁶⁴ J. M. Cooper, „Psychology of Justice in Plato”, w: idem, *Reason and Emotion*, op. cit., s. 140.

stan duszy można określić mianem cnoty sprawiedliwości. Widać wyraźnie, że cnota ta musi być *zawsze* konstituowana przez swoje trzy cnoty cząstkowe, ponieważ *każde* działanie człowieka wymaga obecności elementów motywacyjnych i stanów emocjonalnych *każdej* z trzech części duszy⁶⁵. Z tego właśnie powodu ostatecznie wszystkie trzy cnoty pozostają w jedności.

Teraz jasne się staje, jak ważne jest należyte wychowanie zmierzające do nadania temperamentowi i pożądlivosti właściwego kształtu, i jak ważne zadanie przypada państwu. W tym momencie podział społeczności państwa na trzy stany przestaje mieć dla nauki o duszy wymiar metaforyczny, lecz staje się jak najbardziej realną konsekwencją poznawczej słabości duszy pożądlivej i gniewliwej z jednej strony oraz motywacyjnej słabości duszy rozumnej z drugiej. W przypadku większości ludzi zdolności intelektualne nie pozwalają na samodzielne zdobycie wiedzy – na przykład w *Liście siódmym* Platon wyraźnie utyskuje nad ograniczonymi zdolnościami poznawczymi szerokich mas ludzkich, czym zresztą uzasadnia konieczność ograniczenia kręgu adresatów swojej nauki⁶⁶. Nawet jeśli je jednak mają, umiejętność wykorzystania owych zdolności przychodzi z czasem. Jeśli ich temperament nie zostanie ukształtowany w młodym wieku, przez cały czas będzie stanowił zagrożenie dla ich wyborów praktycznych, a w konsekwencji dla cnoty. Inicjacja kształtowania cnoty musi zatem spoczywać na wspólnocie, a mechanizmem psychologicznym, do którego się odwołuje kształtowanie niższych części duszy, jest rywalizacja i presja społeczna. Cały kontekst Platońskiego wykładu o częściach duszy wydaje się potwierdzać, jak widzieliśmy, konwencjonalno-społeczny wymiar temperamentu. Platon wyraźnie zmierza do pokazania, że człowiek od najmłodszych lat powinien być poddany bezwzględnemu rygorowi wychowania, nadzorowanemu przez sprawiedliwe, czyli doskonale zorganizowane państwo, właśnie dlatego, że jego dusza gniewliwa zazwyczaj nie potrafi kierować się inną koncepcją dobra niż ta, która została mu wpojona w *paidei*. Platońskie państwo musi być paternalistyczne, ponieważ zwykły jego obywatel, nie posiadający ani filozoficznych zdolności, ani zamiłowania do filozoficznych rozważań, nie będzie sam z siebie zdolny do wykroczenia poza konwen-

⁶⁵ Zwraca na to uwagę m.in. J. M. Cooper, „The Unity of Virtue”, op. cit., s. 110-111.

⁶⁶ Por. T. A. Szlezak, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, przeł. P. Domański, Kęty 2005, s. 6-18.

cyjonalne pojmowanie dobra, a państwo musi nieustannie czuć, by społecznie dominująca koncepcja dobra współgrała z dobrem w sensie właściwym. Podobnie rzecz miałaby się w stosunku do duszy pożądlivej, z którą związane dobro – przetrwanie – także musi zostać wkomponowane w dobro człowieka jako całości. Idea cnoty wyraża zatem ideę współpracy trzech aspektów poznawczych i trzech rodzajów pragnień, które pozostawione sobie mogą się degenerować lub okazują się zbyt słabe, by osiągnąć właściwe człowiekowi dobro.

Kwestią zapewne na zawsze otwartą pozostaje pytanie, czy Platon nadał swojej teorii duszy taki kształt, ponieważ poszukiwał jakiegoś uzasadnienia dla swojej wizji państwa⁶⁷, czy też odwrotnie – idealne państwo powinno być właśnie takie, jakie widzi je Platon, ponieważ tylko w ten sposób można stworzyć właściwe warunki do pełnego rozwoju ludzkiej duszy. Niewątpliwie przedstawiona w *Państwie* koncepcja duszy została ledwie naszkicowana i obejmuje jedynie te aspekty, które mogą zostać bezpośrednio odniesione do opisu państwa idealnego, wiele istotnych kwestii pozostawiając bez wyjaśnienia. Pomimo całej zrekonstruowanej powyżej argumentacji trójpodział duszy z uwagi na pełnione przez poszczególne elementy funkcje nadal budzi sporo wątpliwości. Przede wszystkim argumentacja Platona nie wystarcza, by wykluczyć istnienie konfliktów *wewnątrz* poszczególnych części duszy. Można bowiem bez problemu podać przykłady sytuacji, w których osoba jest targana dwoma sprzecznymi pragnieniami *jednocześnie* nakierowanymi na przetrwanie lub zdobycie społecznego uznania, a nawet dążenie do prawdy. Tego rodzaju konflikt w obrębie duszy gniewliwej na przykład, jak się wydaje, przeżywa Achilles, gdy musi wybrać, czy dać się publicznie zhańbić, ustępując żądaniom Agamemnona, i wydać mu brankę, czy też zhańbić się samemu, występując przeciw ustalonemu porządkowi hierarchii, i uderzyć na swojego wodza. Podobnie jest w przypadku anegdoty o Leontiosie, za pomocą której Platon ilustruje konflikt pomiędzy duszą pożądliwą a gniewliwą. Jeśli pragnienie oglądania trupów ma wiązać się z jakimś pragnieniem duszy pożądlivej, to – zgodnie z przedstawioną interpretacją – powinno redukować się do pragnienia dóbr związanych z przetrwaniem. W. Galewicz sugeruje, że mamy tu do czynienia ze „zwichrowanym popędem seksualnym”, mniej więcej na tej samej zasadzie, jak w przypadku innego przykładu podanego przez Platona, chciwości, można mówić o opacznie rozumianej potrzebie gromadzenia dóbr

⁶⁷ Tak uważa J. M. Cooper.

niezbędnych do przeżycia. Równie dobrze można jednak doznawany przez Leontiosa konflikt pragnień opisać na przykład jako konflikt w obrębie samej duszy gniewliwej, ponieważ pragnienie oglądania trupów nie musi być czymś aż tak prymitywnym, jak zdaje się sugerować opowiadający anegdotę Sokrates, podobnie zresztą jak chciwość można interpretować nie jako lęk o byt, ale jako dążenie do budowania prestiżu społecznego. Niecałe dwa wieki później najwybitniejsi lekarze greckiej Aleksandrii przeprowadzali na skazańcach wiwisekcje, by poznać funkcjonowanie ludzkich organów. Choć uznajemy tego rodzaju procedury badawcze za odrażające, nie oznacza to automatycznie, że zgadzamy się, iż podstawowym motywem skłaniającym ich do podjęcia tego typu badań był zwykły sadyzm, ujmowany na dodatek w kategoriach dewiacji seksualnej⁶⁸. Wiemy, że Leontios uważał oglądanie trupów za niegodziwe, nie wiemy jednak ani dlaczego tak sądził, ani czemu Platon pragnienie to uważał za *ządź*. Zasady przeprowadzenia trójpodziału pozostawiają zbyt wielki margines interpretacyjnej dowolności w przypisywaniu konkretnych pragnień poszczególnym częściom duszy. Być może ostateczne wytłumaczenie polega na wskazaniu *kulturowych* czynników każących zaliczać Platonowi pewne pragnienia do pragnień pożądliwych, a pewne inne do gniewliwych. Interpretowanie pragnienia Leontiosa jako żądzy jest zatem raczej pewną konwencją, w ramach której Platon operuje⁶⁹ – zgodnie z zasadami trójpodziału pragnienie to równie dobrze można przypisać duszy gniewliwej, jako pochodną pragnienia dominacji czy rywalizacji⁷⁰, a nawet rozumowej, kiedy zinterpretujemy je jako cieka-

⁶⁸ G.E.R. Lloyd, *Nauka grecka po Arystotelesie*, przeł. J. Lesiński, Warszawa 1998, s. 81-83. Gwoli sprawiedliwości należy przypomnieć, że badania anatomiczne tzw. dogmatyków (przede wszystkim Herofilosa i Erasistratosa) były zgodnie oceniane przez starożytnych, jak zaświadcza Celsus w *O medycynie*, jako barbarzyńskie. Sami dogmatycy usprawiedliwiali się, wskazując na sumę dobra, jaka wynika z poświęcenia niewielkiej liczby złoczyńców.

⁶⁹ Słowo „zwierzęcy”, po które sięgamy, mówiąc o tego rodzaju zachowaniu, ma w tym kontekście wyraźnie charakter wartościujący, a nie opisowy.

⁷⁰ Interpretacja seksualna pragnienia Leontiosa odwołuje się oczywiście do voyeuryzmu i psychologii Freuda. Ale ujęcie tego pragnienia już choćby w ramy psychologii Adlera sprawi, że znajdzie się ono po stronie Platońskiego temperamentu. Pragnienie Leontiosa można na przykład opisać jako pochodną pragnienia dokonania aktu ostatecznego zdominowania, swojego rodzaju kanibalizmu rozumianego jako potwierdzenie zwycięstwa nad wrogiem (zachęca do tego przykład W. Witwickiego, zgodnie z którym Leontios mówi: „oczy moje przeklęte, *napaście* się tym pięknym widokiem”); w tekście

wość poznawczą człowieka dążącego do wiedzy wbrew społecznemu tabu, które równocześnie stara się respektować. Każda z tych interpretacji w ramach systemu Platona jest *możliwa* i właśnie dlatego każda jest w pewnym sensie *arbitralna*. To, co Platon uznawał za sferę żądz zwierzęcych, podlega bowiem u człowieka bardzo silnemu kształtowaniu zarówno przez indywidualne motywacje wyższego rodzaju, jak i – w konsekwencji – przez społeczność i kulturę, które określają sposoby odnoszenia się do tych żądz tak ściśle, że właściwie nigdy nie ujawniają się one w stanie pierwotnym. Nawet najprostsze i najbardziej elementarne ludzkie czynności życiowe podlegają jakimś normom społecznym, a związane z nimi obiekty zawsze są postrzegane jako jakieś dobra powiązane z dobrami wyższymi. Dusza pożądliva, tak jak widział ją Platon, nie jest duszą czysto zwierzęcą, ale, podobnie jak temperament, jest zanurzona w kulturze, o czym świadczy także to, że przypisywane jej pragnienia mogą być kształtowane (czego wyrazem jest przypisanie jej cnoty umiarkowania), a niektóre nawet wygaszane. Z tego też powodu w istocie obie te części duszy stają się nierozróżnialne, a sprowadzanie każdego możliwego konfliktu pragnień do konfliktu pomiędzy żądzą, temperamentem lub rozumem wydaje się wielkim uproszczeniem, prowadzącym do interpretacyjnych dowolności.

Problem rozróżnienia pragnień pożądliwych i gniewliwych wskazuje na najistotniejszą wadę Platońskiej koncepcji cnoty. Platon bardzo konsekwentnie trzyma się zasady przeciwieństw i wbrew zdroworozsądkowym spostrzeżeniom broni stanowiska wykluczającego możliwość zachodzenia konfliktów pomiędzy pragnieniami tego samego typu. W konsekwencji tworzy bardzo ubogi obraz psychiki człowieka – różnorodne pragnienia zostają zredukowane do trzech pragnień podstawowych, z których na dodatek dwa niższe są właściwie nierozróżnialne, a trzecie także łatwo interpretować jako naznaczone przez temperament. Dusza gniewliwa natomiast jest, jak widzieliśmy, tak zdominowana przez obwarowaną kulturowymi normami potrzebę społecznego szacunku, że jawi się jako prawie całkowicie zdeterminowana i z wyraźnym trudem, jedynie dzięki uruchomieniu całej maszyny Platońskiego państwa, poddaje się modyfikacji, by współ-

greckim występuje słowo *emphesthete* – „napelnijcie”, „wypełnijcie prawie do pełna” (*Rep.* 440a)). Być może Leontios po prostu pragnie zobaczyć trupy, by poczuć wyższość wynikającą z prostej konstatacji: „ja żyję, a wy już nie”.

pracować z rozumem, który staje się rozumem zapośredniczonym we wspólnocie, z punktu widzenia jednostki właściwie niedostępnym. Żądze z kolei muszą być tak rozbudowaną grupą pragnień, że z konieczności wymagają jakiegoś rozległego normowania, co dodatkowo zaciera granice pomiędzy nimi a temperamentem oraz „naturą” a „kulturą”. W konsekwencji konkretnie przeżywane stany emocjonalne zostają przypisane poszczególnym częściom duszy w zależności od tego, jakie pragnienia z nimi powiążemy (co jest – jak widzieliśmy – w dużej mierze sprawą konwencji i interpretacji). W ten sposób jakakolwiek kategoryzacja uczuć staje się niemożliwa, gdyż ten sam stan emocjonalny może być zaliczany do różnych części duszy. Na przykład nie ma formalnych przeszkód, by zgodnie z Platońską koncepcją zarówno dusza pożądliva, jak i gniewliwa mogły odczuwać strach: w pierwszym wypadku na tle zagrożenia przetrwania, w drugim – na tle zagrożenia posiadanego statusu społecznego. Podobnie ma się rzecz na przykład z zazdrością czy żalem.

Wszystko to razem sprawia, że Platoński trójpodział należy uznać za raczej nieudaną próbę opracowania w kategoriach antropologii filozoficznej i filozofii moralnej ogólnego założenia dualistycznej natury świata. Dualizm wyraźnie przenika rozważania prowadzone w *Panistwie* i raz po raz ujawnia się w postaci przeciwstawienia wyposażonego we własne motywacje i uczucia rozumu oraz dwóch pozostałych, wynikających z cielesnej natury człowieka, części duszy. Podstawą tego przeciwstawienia jest właśnie połączenie sfery rozumu ze sferą idei, a konsekwencją – przyznanie duszy rozumnej jakiejś formy odrębnego w stosunku do pozostałych części duszy trwania, pozwalającego na istnienie pomimo śmierci ciała (*Rep.* 611a-2a). Wyraźnie dopowiada to Platon w *Timajosie*, gdzie powraca do koncepcji trójpodziału, tym razem przedstawiając jego genezę. Szczególna ranga duszy rozumnej wynika z samego faktu wykreowania jej przez Demiurga, podczas gdy pozostałe części tworzone są przez niższych bogów: „Oni (...) wzięli nieśmiertelny pierwiastek duszy, potem ją śmiertelnym ciałem otoczyli i dali jej całe ciało jako wózek i doładowali w nim (w ciele) inny rodzaj duszy – śmiertelny – który ma w sobie stany straszne i nieuchronne: najpierw rozkosz, największą przynętę dla zła, potem przykrość, przed którymi wszelkie dobro ucieka, a jeszcze zuchwałość i strach, które bezmyślnych rad udzielają, gniew, który perswazji nie słucha, nadzieję, która łatwo zwodzi, zmysły, które nie myślą, i miłość, która do wszystkiego ręce wyciąga” (*Timajos* 69c-d). Cała sfera psychiczna człowieka – a zatem także jego typowe emocje – jest rezulta-

tem ucieleśnienia nieśmiertelnej duszy rozumnej. Choć zatem można uznać, że trójpodział jest dla Platona prawdziwą nauką tylko z pozycji „tego świata”⁷¹, niewątpliwie błędem byłoby abstrahowanie od ogólnego obrazu człowieka, jaki wynika z fundamentalnego założenia o dwoistej jego naturze, tym bardziej, że – jak widzieliśmy – podział na duszę gniewliwą i pożądlivą jest na tyle niejasny i dogmatyczny, że trójpodział ani na moment nie pozwala zapomnieć o bardziej pierwotnym dualizmie.

* * *

Kluczowym momentem w dziejach pojęcia cnoty było połączenie koncepcji duszy z koncepcją cnoty jako jej sprawności z uwagi na dążenie do *eudajmonii*, które to połączenie dokonało się za sprawą Sokratesa. Tak rozumiana cnota ma charakter czysto intelektualny, zostaje zatem przeciwstawiona temu, co emocjonalne, nieintelektualne i cielesne. Ujęcie Sokratesa, choć przełomowe w dziejach etyki, już przez jego bezpośrednich uczniów uznane zostało za zbyt jednostronne, przyjmowało bowiem, że motywacje emocjonalne są zupełnie akcydentalne z punktu widzenia realizacji ostatecznego celu człowieka. Uwzględnienie tych motywacji wymagało jednak wskazania źródeł konfliktu pragnień oraz zaproponowania modelu ich rozstrzygnięcia. Rozwiązanie Platońskie polegało, jak widzieliśmy, na połączeniu odmiennych pragnień dominujących z oddzielnymi częściami duszy, które muszą dopiero ulec zestrojeniu, co dokonuje się właśnie poprzez nabycie cnót, będących wyrazem kontroli rozumu nad częściami nierozumnymi. Platon obstawał jednak przy zasadzie wykluczającej przypisywanie odmiennych pragnień tej samej części duszy. W rezultacie proponowany przez niego trójpodział okazał się modelem zarówno zbyt ubogim, jak i bardzo nieprecyzyjnym, nad którym na dodatek dominowała ogólna Platońska perspektywa dualistyczna.

Niewykluczone, że sam Platon dostrzegł przynajmniej część wad przedstawionego w *Państwie* trójpodziału duszy. Jak zauważa S. Knuuttila, można wskazać fragmenty sugerujące, że Platon rozważał istnienie większej liczby części duszy (*Rep.* 443d) lub przypisywał im ostatecznie bardziej złożoną strukturę (*Rep.* 603d-604b)⁷². Z tego mię-

⁷¹ Takie założenie na wstępie swojego artykułu przyjmuje M. F. Burnyeat.

⁷² S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004, s. 12.

dzy innymi powodu niektórzy badacze skłaniają się, by pewne trudne do pogodzenia z koncepcją trójpodziału fragmenty pism Platona interpretować jako rewizję rozwiązania przyjętego w *Państwie*. Rewizja ta miałaby polegać przede wszystkim na pogłębionej analizie aktów poznawczych związanych z duszą gniewliwą oraz przejściu do zarysowania w antropologii modelu dualistycznego, bardziej odpowiadającego ogólnej koncepcji filozofii Platońskiej. Taki właśnie proces, zdaniem W. W. Fortenbaugha, miał miejsce w debatach prowadzonych w Akademii, co znalazło wyraz jeszcze w pismach samego Platona⁷³. W *Prawach* pojawia się na przykład wyraźnie dualistyczna metafora człowieka jako lalki sterowanej drucikami dwóch rodzajów: jednym złotym, rozumowego osądu, oraz mnogością żelaznych, związanych z uczuciami (*Prawa* 644d-5a). Metaforę tę można interpretować jako rozbudowanie przypisanych emocjom zdolności poznawczych, które stanowią jakiś kontrpunkt dla poznania rozumowego⁷⁴. Z punktu widzenia naszych rozważań możliwość dokonania rewizji koncepcji trójpodziału przez Platona ważna jest o tyle, o ile w debatach prowadzonych w Akademii mógł uczestniczyć młody Arystoteles. Jak zobaczymy dalej, jego własna koncepcja wyraźnie bowiem zmierzała właśnie w tym kierunku, co z kolei odcisnęło silne piętno na przedstawionym w *Etykach* ujęciu cnoty.

⁷³ W. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, Duckworth 2002, s. 9-12, 23-25, 31-33.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 24-25.



Rozdział III

Etyka cnoty Arystotelesa

Podstawowy problem związany z uchwyceniem zasadniczych idei etyki Arystotelesa wiąże się z olbrzymią niejednoznacznością tekstów, w których została przedstawiona. Właściwie w przypadku każdego zagadnienia, które Arystoteles omawia, można podać przynajmniej kilka, często zasadniczo odmiennych, interpretacji wspartych odpowiednimi cytatami pochodzącymi niekiedy nawet z tych samych partii tekstu. Po części wynika to z charakteru zachowanych pism Stagiryty, które stanowią kompilację prowadzonych przez niego wykładów¹, a forma, w jakiej je dziś studiuje, została im zapewne w znacznej mierze nadana nie przez autora, ale przez pierwszych słuchaczy i interpretatorów. Taki stan bardzo utrudnia odtworzenie ewolucji poglądów filozofa i zmusza do zestawiania fragmentów, które być może pochodzą z różnych faz jego intelektualnej aktywności. Notoryczne niejasności interpretacyjne wynikają także z bariery, jaką stanowi system greckich pojęć filozoficznych, którego klarowność i spójność uległa zatarciu na przestrzeni dziejów. Kłopotem okazuje się też wielość wątków, które Arystoteles porusza, często sprawiając wrażenie, jakby nie do końca kontrolował sposób, w jaki się ze sobą łączą. W rezultacie

¹ Należy pamiętać, że pisma Arystotelesa z zakresu filozofii praktycznej nie są tekstami wyłącznie teoretycznymi, ale posiadają także aspekty retoryczne, perswazyjne i wychowawcze, ponieważ służyły również do kształtowania postaw wychowanków *Akademii* i *Likeionu*. Wielu autorów uważa, iż w *Etyce nikomachejskiej* cel pedagogiczny nawet dominuje nad celami teoretycznymi: dzieło to nie jest, ich zdaniem, systematycznym wykładem koncepcji, ale przede wszystkim podręcznikiem mającym ułatwić młodym ludziom samodoskonalenie na drodze cnoty. Stąd też wiele uwag Arystotelesa ma mieć charakter wyłącznie praktyczny, poradnikowy, a uznanie ich za znaczące dla ujęcia teoretycznego musi prowadzić do wielu sprzeczności (por. np. A. Tessitore, *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, New York 1996, s. 1-24).

tych komplikacji powstaje wrażenie, że jesteśmy zmuszeni wybierać pomiędzy nastawieniem badawczym, polegającym na bardzo rozbudowanej i wspartej szczegółowymi analizami interpretacji poszczególnych zagadnień, traktowanych jako zupełnie odrębne problemy filozoficzne, a podejściem, które zmierza do zrekonstruowania – z konieczności zawsze w sposób prowizoryczny i podatny na liczne kontrargumenty – całościowej wizji etyki Arystotelesa. Decydując się na podjęcie tego drugiego wyzwania, należy szczególnie pamiętać, że odczytywanie tekstu to zawsze pewna interpretacja, dokonywana z pozycji interpretatora z uwagi na cele, które uważa za istotne. Widać to w sposób wręcz uderzający, gdy śledzimy współczesne próby sięgania do Arystotelesowskiej filozofii moralnej, której nawet ogólna klasyfikacja nie jest dziś przedmiotem konsensusu².

Z punktu widzenia niniejszej pracy spośród wielu możliwych perspektyw interpretacyjnych na pierwszy plan wybija się ta, która wiąże się z eksponowaniem w etyce Arystotelesa znaczenia koncepcji emocji³. W kontekście tego, co zostało powiedziane powyżej, byłoby oczywistym nadużyciem stwierdzenie, że perspektywa ta w sposób pełny i całościowy oddaje charakter dociekań Stagiryty. Jak jednak postaram się wykazać, układa się ona w na tyle spójną koncepcję i przemawia za nią na tyle dużo argumentów wynikających bezpośrednio i pośrednio z tekstów Arystotelesa, że warta jest przedstawienia, także dlatego, że

² Powszechnie przyjmuje się na przykład, że etykę Arystotelesa najogólniej można scharakteryzować jako eudajmonistyczną i aretyczną, co pozwala umiejscowić ją na mapie stanowisk etycznych jako opozycję w stosunku do etyk deontologicznych i utylitarystycznych. Bez problemu można jednak wskazać wybitnych interpretatorów, którzy w ogóle odmawiają jej miana etyki eudajmonistycznej (np. R. Heinaman), aretycznej (np. T. Hurka), skłonni są interpretować ją jako naznaczoną elementami deontologicznymi (np. D. W. Ross) czy nawet konsekwencjalistycznymi (np. T. Hurka). Jak uważa część badaczy, wielość możliwości interpretacyjnych jest naturalną konsekwencją wieloaspektowości ujęcia problematyki etycznej w samej *Etyce nikomachejskiej*. Np. W. Tatarkiewicz (idem, „Trzy etyki. Studium z Arystotelesa”, w: idem, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Wrocław 1992) wskazuje na trzy równoległe głoszone przez Arystotelesa stanowiska: kontemplacyjną etykę religijną, aktywistyczną etykę praktyczną oraz emocjonalną etykę przyjaźni. Choć w świetle dzisiejszego stanu badań interpretację Tatarkiewicza należy uznać za zbyt daleko idącą, niewątpliwie Arystotelesowski wykład etyki nie jest dostatecznie spójny.

³ Na zasadność tego rodzaju starań wskazuje np. w swojej polemice z W. Wróblewskim R. Wiśniewski (idem, „Epistemologiczna i antropologiczna interpretacja etyki Arystotelesa”, *Edukacja Filozoficzna* 18 (1994), s. 150-151).

może stanowić obiecujący – jak zdaje się sądzić część współczesnych etyków – punkt wyjścia do wzbogacenia i lepszego uporządkowania *współczesnego* podejścia do zagadnień filozofii moralnej. Odpowiedź na pytanie, czy nadzieje te są uzasadnione, musimy odłożyć na koniec rozważań przedstawionych w niniejszej pracy. Obecnie przejdźmy natomiast do prześledzenia zasadniczych elementów Arystotelesowskiej teorii cnoty w kontekście jego koncepcji emocji.

Platońska koncepcja człowieka – a w konsekwencji także koncepcja uczuć i cnoty – jest trwale naznaczona przez przenikający całość systemu Platona dualizm. Odmienne ogólne założenia systemu Arystotelesa także musiały odcisnąć wyraźny ślad na jego antropologii i filozofii moralnej. Zastąpienie dualizmu świata idei i świata rzeczy dualizmem formy i materii nadało Arystotelesowskiemu obrazowi człowieka, z jednej strony, charakter znacznie bardziej jednolity, z drugiej – znacznie bardziej elastyczny, a zatem także znacznie bardziej pojemny. Arystotelesowska koncepcja osoby przyznaje emocjom rolę zdecydowanie bardziej centralną, co sprawia, że idea poddania emocji jakiejś formie normowania z uwagi na główny cel człowieka zyskuje na znaczeniu. Normowanie to nie oznacza ograniczenia czy też eliminacji wpływu emocji na nasze zachowania, ponieważ, z uwagi na rolę emocji w spełnianiu wszystkich życiowych funkcji człowieka, jest to po prostu niemożliwe. Poprawne z moralnego punktu widzenia decyzje muszą zatem zasadzać się na moralnie właściwych, czyli ukształtowanych i adekwatnych wobec całościowych celów życiowych podmiotu reakcjach emocjonalnych. Ponieważ, jak pokazuje bliższa analiza stanowiska Arystotelesa, emocje same w sobie zawierają element racjonalny, proces ten nie ma charakteru przyjmowania narzuconego niejako z zewnątrz porządku, ale charakter „wewnętrzny” w stosunku do emocji. Zasadnicze elementy Arystotelesowskiej etyki to zatem, z jednej strony, koncepcja emocji, która okaże się, jak zobaczymy dalej, bardzo zbliżona do przedstawionej w rozdziale I współczesnej teorii poznawczej⁴, a z drugiej – koncepcja właściwego, całościowego celu życia, z uwagi na którą sfera emocjonalna ma być kształtowana. Pierwsza część tego projektu teorii etycznej należy do psychologii, część druga – do antropologii filozoficznej czy też filozoficznej teorii podmiotu. Omówienie koncepcji etyki Arystotelesa wypada zatem rozpocząć od prezentacji przyjmowanych założeń psychologicznych z uwzględnieniem kontekstu ogólnej koncepcji metafizycznej Stagiryty.

⁴ Por. także „Dodatek”.

Dusza ludzka

Kluczowe znaczenie dla zrozumienia psychologicznych podstaw etyki Arystotelesa ma przyjęta przez niego koncepcja duszy ludzkiej. Wprowadzony pod koniec I księgi *Etyki nikomachejskiej* podział duszy pozornie wydaje się dwuczłonowy, przy bliższej natomiast analizie – trójczłonowy, co natychmiast nasuwa paralele do trójpodziału Platona⁵. Dzieląc część rozumną duszy na rozumną w sensie właściwym oraz żywiącą pragnienia zgodnie z rozumem, a część nierozumną duszy na tę, która słucha rozumu, i odrębną w stosunku do rozumu część wegetatywną, Arystoteles wydaje się potwierdzać – przynajmniej co do ogólnych intencji – podział duszy dokonany przez swojego mistrza, choć poszczególnym częściom nadaje inne nazwy. Części rozumne odpowiadają sobie w obu ujęciach, część zwaną przez Platona gniewliwą (*thymoides*) Arystoteles wiąże ogólnie z pragnieniami (*orektikon* – można ją zatem nazywać orektyczną), a w jej obręb być może także należałoby zaliczyć platońską część pożądlivą (*epithymistikon*), część trzecią określa mianem wegetatywnej (*to phytikon, to threptikon*)⁶. Podział ten służy następnie Arystotelesowi do wprowadzenia dwóch rodzajów cnot: dianoetycznych, związanych z rozumem, oraz etycznych, związanych z duszą orektyczną. Jednocześnie jednak rozpoczynając omawiany fragment, Stagiryta wyraźnie podkreśla, że to, czy część rozumna i nierozumna „dają się od siebie oddzielać tak jak części ciała i wszystko, co jest podzielne na części, czy też dają się tylko pojęciowo wyróżnić, a z natury swej są tak nierozłączne jak wklęsłość i wypukłość na obwodzie koła, *to jest dla rozważań niniejszych obojętne*” (*EN* 1102b26-31, podkreślenie J. J.). Ostatecznie jednak *nie jest to obojętne* dla zrozumienia sensu Arystotelesowskiej nauki o cnotie, ponieważ na tym właśnie polega istota różnicy pomiędzy jego stanowiskiem a nauką Platona.

Jak pokazuje traktat *O duszy*, Arystotelesowska koncepcja duszy jest integralnie wkomponowana w metafizyczną koncepcję hylomor-

⁵ O trójpodziale duszy Arystoteles wspomina także w *Topikach* (126a8, 129a11, 133a30), ale napomnienia te mają wyłącznie charakter ilustracji i nic nie wnoszą do teorii duszy.

⁶ Zazwyczaj interpretuje się podział Arystotelesa jako paralelny do podziału Platona. W. Galewicz zwraca uwagę, że wyróżnione przez Platona dwie niższe części mieszczą się w środkowej części wskazanej przez Stagirytę, a część wegetatywna nie ma odpowiednika u Platona (W. Galewicz, „Kompleks Fedry: przyczynek do etyki uczuć”, w: idem, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*, Kraków 2002, s. 20, przypis 28).

fizmu i wynika z poszukiwania odpowiedzi na inne pytanie niż to, które zadawał sobie Platon. Platon dążył do wyjaśnienia natury człowieka przy naczelnym założeniu, że funkcje mentalne przysługują tej części duszy, która nie może być istotowo związana z cielesnością. Dla Arystotelesa natomiast kluczowym problemem jest wyjaśnienie funkcjonowania organizmu jako integralnej całości spełniającej określone – a w przypadku niektórych bytów bardzo rozbudowane – funkcje życiowe. Dlatego też analizując człowieka, Stagiryta nie wychodzi od przeświadczenia o jego absolutnej wyjątkowości (choć tego oczywiście nie neguje), ale od przeświadczenia, że wyjaśnienie życia w każdej jego formie co do zasady powinno być jednolite. Równocześnie jednak odrzuca wszelkie tłumaczenia w kategoriach przedmiotu i jego właściwości, ponieważ tego rodzaju redukcjonizm uważa za niewystarczający do wyjaśnienia funkcjonowania bytów. Wyjaśnienie musi, zdaniem Arystotelesa, polegać na wskazaniu istoty czy też natury wyjaśnianego obiektu⁷. Istoty lub natury danego bytu nie należy sobie jednak wyobrażać jako czegoś dodanego do tego bytu, czegoś o własnej, autonomicznej sile determinującej działanie⁸.

Pojęcie duszy jest ogólnym określeniem owej istoty czy też zasady, za której pomocą możliwe jest podanie wyjaśnienia funkcjonowania każdego organizmu żywego, czyli organizmu, który sam przez się zdolny jest do zmiany⁹. To właśnie określa specyfikę życia. Dusza nie jest zatem osobnym, samoistnym bytem, który jest przyczyną powstania możliwości tego rodzaju zmiany, ale jest jej wyjaśnieniem. Wyjaśnienie to z kolei musi obejmować całą paletę zjawisk, z jakimi możemy mieć

⁷ Patrz także rozdz. VII, s. 362-366 niniejszej pracy.

⁸ M. Frede zwraca uwagę, że na tym w dużej mierze polega różnica pomiędzy stanowiskiem samego Arystotelesa a arystotelizmem średniowiecznym. Różnica ta sprawia, że podejście Arystotelesa jest, zdaniem Fredego, w znacznie większym stopniu możliwe do pogodzenia z podejściem współczesnych nauk biologicznych niż podejście scholastyczne (M. Frede, „On Aristotle’s Conception of the Soul”, w: M. C. Nussbaum, A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford 1995, s. 94-95).

⁹ „Dusza musi być substancją rozumianą jako «forma ciała naturalnego posiadającego w możliwości życie» (...) [dusza] jest aktem takiego właśnie ciała. (...) Dusza jest «pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możliwości życie», czyli ciała obdarzonego organami. (...) [Dusza] jest (...) substancją w znaczeniu formy, która decyduje o istocie (...) określonego ciała. (...) Dusza nie jest istotą i formą takiego ciała [jak siekiera], lecz ciała naturalnego szczególnego rodzaju, które mianowicie w sobie samym posiada zdolność wprowadzania się w ruch i zatrzymywania się” (DA 412a-b).

do czynienia w przypadku organizmów żywych, a zatem i człowieka. Ponieważ Arystoteles, zgodnie z ogólnymi założeniami swojego systemu, przyjął, że dusza musi być jednością (DA 411b), poszczególne funkcje organizmu, na przykład funkcje mentalne, wegetatywne, pragnienia itp., przy całej ich odmienności muszą niejako posiadać tę samą strukturę. Wszelki podział tych funkcji ma zatem charakter wyłącznie wtórny, wynikający z tego, że w świecie przyrody obecne są organizmy niektórych z tych funkcji nieposiadające – nie należy jednak wyobrażać sobie, że różnica pomiędzy na przykład rośliną a zwierzętami wyższymi polega na posiadaniu przez te drugie jakiejś szczególnej dodatkowej formy, która dodaje coś do formy roślinnej. Taki hierarchiczny, platoński schemat duszy zupełnie nie przystaje do metafizycznej koncepcji Arystotelesa. Niewątpliwie, spełnianie pewnych wyższych funkcji zakłada możliwość spełniania funkcji niższych, ale też zachodzi relacja odwrotna – możliwość spełniania funkcji wyższych (np. rozumowania) poszerza możliwości spełniania funkcji niższych (np. odżywiania się)¹⁰. Zarówno roślina, jak i zwierzę posiadają dusze, które są jednościami, choć odmiennymi z uwagi na odmienne funkcje tych dwóch typów organizmów¹¹. Z tego też powodu to ciało posiadające pewną formę jest ostatecznie podmiotem wszystkich spełnianych przez konkretny organizm aktualnie funkcji – w przypadku człowieka także funkcji mentalnych¹². Dlatego też, jak zauważył już D. W. Ross, choć Arystoteles mówi niekiedy o „częściach” duszy, precyzyjniej wyraża się, kiedy mówi o jej różnych „władzach”¹³. Ostatecznie zatem duszę w ujęciu Arystotelesa należy traktować jako zasadę nadającą organizmowi żyjącemu spójność z uwagi na rozliczne funkcje, do których pełnienia jest

¹⁰ Por. K. V. Wilkes, „*Psyche versus the Mind*”, w: M. C. Nussbaum, A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, op. cit., s. 110-111.

¹¹ Jak pisze Arystoteles, „w duszy zmysłowej zawarta jest dusza wegetatywna”, tak jak „w każdej następnej figurze geometrycznej jest zawarta potencjalnie figura poprzednia – na przykład w czworoboku trójkąt”. Jednocześnie Arystoteles podkreśla, że tak jak w przypadku figur geometrycznych nie ma sensu szukać definicji na tyle ogólnej, by wyrażała istotę wszystkich figur, lecz należy zawęzić badania do figur konkretnych, tak w stosunku do duszy należy badać poszczególne typy organizmów żywych, pamiętając przy tym, że organizmy bardziej złożone zdolne są do pełnienia funkcji organizmów mniej złożonych (DA 414b-415a).

¹² DA 408b11, por. komentarz: M. Frede, „On Aristotle's Conception of the Soul”, op. cit., s. 103.

¹³ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, t. II, Lublin 1994, s. 457.

potencjalnie zdolny. Zasada ta może być w porządku poznawczym oddzielona od materii, nie oznacza to jednak, że dusza istnieje niezależnie od ciała¹⁴.

Arystoteles uważał, że pełne wyjaśnienie istoty pewnego stanu rzeczy wymaga wskazania jego przyczyny celowej, ponieważ rzeczy zawsze dążą do pewnego celu¹⁵. Tym samym pełne wyjaśnienie, czym jest dusza, wymaga wskazania jakiegoś ogólnego celu, na który jest zorientowany organizm, inicjując pewne działania (w przypadku roślin np. obracając liście za słońcem). Gdybyśmy wskazali jeden wspólny cel dla wszystkich organizmów żywych, czyli ich ogólne dobro, na przykład rozumiane jako kontynuacja trwania, uzyskalibyśmy bardzo uproszczony obraz, w ramach którego nie byłibyśmy w stanie zrozumieć, czemu służą na przykład niektóre funkcje wyższe. Dlatego Arystoteles wskazuje odmienne cele dla poszczególnych typów organizmów żywych. W przypadku zwierząt celem czy też dobrem tym jest doznawanie przyjemności¹⁶, w przypadku człowieka dobro to jest jednak bardziej złożone. Arystoteles określa je tradycyjnie mianem *eudajmonii*. Bez względu na to, czym owa *eudajmonia* ostatecznie jest (co będzie przedmiotem osobnej analizy)¹⁷, Arystoteles zdaje się podkreślać, że do tego celu prowadzi aktywność *całej duszy*, a nie jakiejś jej jednej wyróżnionej funkcji, przynajmniej w tym sensie, że nawet jeśli przyjmujemy, że *eudajmonia* wynika ostatecznie z aktywności rozumu teo-

¹⁴ Stałym problemem związanym z interpretacją pojęcia duszy u Arystotelesa jest kwestia rozumu aktualnego. Tekst Arystotelesa na ten temat (*DA* 3.5) otwiera możliwość interpretowania funkcji rozumowych jako czegoś całkowicie niezwiązanego z cielesnością, co prowadzi do licznych aporii w obrębie jego własnego systemu, choć otwiera możliwości interpretacji w kategoriach dualizmu Platónskiego i pozwala na przejście do wyjaśnień teologicznych. Z tego też powodu kwestia ta zawsze była przedmiotem ożywionych debat i sporów wśród starożytnych i scholastycznych interpretatorów Arystotelesa. Jedno z klasycznych wyjaśnień polega na przyjęciu, że rozum aktualny w ogóle nie jest częścią duszy ludzkiej, lecz jest tożsamy z Bogiem.

¹⁵ „Dążenie do celu jest właściwe rzeczom powstającym i istniejącym z natury” (*Phys.* 198a2-4).

¹⁶ Ujęcie to jest pewnym uproszczeniem, ponieważ zwierzęta – z powodu braku rozumu – nie są zdolne do konsekwentnego, dalekosiężnego zorientowania na swoje dobro (Por. T. Irwin, „The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle’s Ethics”, w: A. O. Rorty, *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley 1980, s. 43-44. Na temat stanowiska Arystotelesa w kwestii rozumności zwierząt por. R. Sorabji, *Animal Minds & Human Morals*, Ithaca 1995, m.in. s. 12-16.)

¹⁷ Por. s. 169-190 niniejszej pracy.

retycznego¹⁸, to warunkiem tej aktywności jest uporządkowanie aktywności niższych funkcji duszy. Człowiek zatem dąży do *eudajmonii* niejako całym sobą, wszystkie jego władze – emocjonalne, poznawcze, intelektualne – składają się na to, by ją osiągnąć. Przeświadczenie to wydaje się fundamentalnym założeniem całej Arystotelesowskiej filozofii człowieka i etyki, ponieważ kryje się za nim przekonanie, że – wbrew zdroworozsądkowym obserwacjom oraz wbrew Platonowi i całej tradycji dualistycznej – wszystkie te funkcje są ze sobą *zasadniczo* w zgodzie. Gdyby tak nie było, dusza ludzka nie mogłaby być ujmowana jako jednolita zasada działania.

Owa zgodność dążeń i pragnień poszczególnych władz duszy nie jest jednak stanem danym; jej uzyskanie wymaga aktywności człowieka, który świadomie musi do niej dążyć. Na tym właśnie ma polegać rozwój moralny i w tym kontekście należy widzieć funkcję cnot. W punkcie wyjścia rozwoju moralnego poszczególne pragnienia znajdują się w konflikcie. Opisując ów konflikt, mamy naturalną tendencję do przyjęcia perspektywy Platońskiej i ponownego przeciwstawiania sobie racjonalnej części duszy pozostałym częściom, do czego zachęca czasami nazbyt skrótowy opis samego Arystotelesa (zwłaszcza w *EN*, na przykład gdy wprowadza wspomniany już podział duszy). W jego koncepcji, zgodnie z tym, o czym była mowa wyżej, nie ma jednak miejsca na odrębną co do struktury i genezy siłę determinującą związaną wyłącznie z rozumem, rozum (*dianoia* – myślenie dyskursywne, *nous*) sam z siebie nie tworzy bowiem motywacji, ponieważ nie jest zdolny do wprowadzenia niczego w ruch (*EN* 1139a35)¹⁹. Należałoby raczej powiedzieć, że niektóre z pragnień człowieka mogą nosić pewne znamię władzy rozumu, inne natomiast mogą go być pozbawione, a wszystkie razem składają się na motywację, która prowadzi do wyboru jakiegoś działania. W *Retoryce* Arystoteles wyraźnie zaznacza, że pragnienia (*orexis*, czyli te stany psychiczne, które w *Etyce nikoma-chejskiej* przypisał wyłącznie środkowej części duszy) dzielą się na trzy

¹⁸ Kwestia ta jest przedmiotem poważnych sporów interpretacyjnych (por. podrozdz. „Eudajmonia”).

¹⁹ Por. także *DA* 433a14-30: „Wobec tego istnieje tylko jedna przyczyna ruchu, mianowicie władza pożądana. Gdyby bowiem dwie były przyczyny ruchu – rozum (*nous*) i pożądanie (*orexis*) – poruszałoby na mocy jakiejś wspólnej formy. Tymczasem jest oczywiste, że rozum nie porusza bez współdziałania pożądania (...). Przeciwnie, pożądanie może wprowadzać w ruch zwierzę niezależnie od jakiegokolwiek rozumowania, ponieważ pożądanie jest swego rodzaju żądzą”.

rodzaje: pragnienie rozumne (*boulesis*), będące świadomym dążeniem do dobra, oraz pragnienia nierozumne (*alogos orexis*) – gniew (*orge*) i żądzę (*epithymia*) (*Rhet.* 1369a7-1369b32)²⁰. Jak zauważa J. M. Cooper, rozróżnienie pragnień rozumnych i nierozumnych nie oznacza, że te ostatnie są jakimiś bezrozumnymi impulsami. Istotą rozumu praktycznego, odciskającego swoje piętno na *boulesis*, jest, jak się zdaje, zdolność uchwycenia *prawdziwego* dobra osoby, czyli *eudajmonii*, co z kolei w konkretnych sytuacjach prowadzi do takich a nie innych pragnień. Pragnienia nierozumne także mogą opierać się na myśleniu dyskursywnym, mogą wiązać się z ustaleniem, co w danym momencie stanowi partykularne dobro dla osoby, ale brak im odniesienia do dobra w sensie całościowym²¹. Ustalenie, w jaki sposób dochodzi do przekształcenia pragnień w pragnienia rozumne, wymaga jednak bliższego przyjrzenia się orektycznej władzy duszy.

Emocje

Jak stwierdziliśmy wyżej, główną ideą etyki Arystotelesa jest idea doskonałości orektycznej władzy duszy, czyli tej władzy, z którą są związane emocje. W *Etyce nikomachejskiej* nie ma jednak żadnych pogłębionych analiz emocji – zawarty tam ich opis sprowadza się do stwierdzenia, że emocje są powiązane z doznaniem przyjemności lub cierpienia. Arystotelesowską teorię emocji zmuszeni zatem jesteśmy odtworzyć na podstawie rozsznycanych po jego pismach, mniej lub bardziej rozbudowanych omówień poszczególnych uczuć oraz luźnych uwag, w których porusza kwestie emocjom pokrewne. Omówienia te nie są niestety metodologicznie jednolite, co rodzi wiele dodatkowych niejasności²².

²⁰ Por. także *DA* 414b1-3, *EE* 1123a26-7, 1225b24-6, *Pol.* 1334b17-25 (P. Siwek, autor przekładu *O duszy*, tłumaczy *boulesis* jako „wola”, podobnie czyni niekiedy D. Gromska w przekładzie *Etyki nikomachejskiej*; ponieważ, jak będę argumentował dalej (rozdz. IV, s. 211-213), trudno mówić u Arystotelesa o pojęciu woli, konsekwentnie tłumaczę *boulesis* jako „pragnienie rozumne”).

²¹ J. M. Cooper, „Aristotle’s Moral Psychology”, w: idem, *Reason and Emotion*, op. cit., s. 242-244.

²² W niniejszej prezentacji Arystotelesowskiej koncepcji emocji rozszerzam ustalenia, jakie zawarłem w pierwszych sześciu akapitach III części tekstu „Żal, litość i wstyd” (*Kwartalnik Filozoficzny* XXXII (2004), s. 87-89) oraz wykorzystuję i poszerzam część II swojego opracowania „Emocje i cnoty. Psychologiczne podstawy etyki cnót” (w: A. Margasiński, D. Probuca (red.), *Etyka, psychologia, psychoterapia*, Kraków 2004, s. 221-234), w którym to tekście

Najważniejszym tekstem Arystotelesa na temat uczuć jest ich charakterystyka zawarta w II księdze *Retoryki*. Ujęcie tam przedstawione wyraźnie podporządkowane jest jednak praktycznemu celowi, któremu ma służyć, czyli prezentacji zagadnienia wywierania wpływu przez mówcę na emocje słuchaczy (*Rhet.* 1377b25, 1378a31). Retor nie musi znać teorii emocji, lecz jedynie wypływające z niej najważniejsze dla swej działalności wnioski²³. Arystoteles skupia się zatem na omówieniu dwunastu najważniejszych i najczęściej przejawiających się w ludzkich reakcjach emocji: gniewu (*orge*), łagodności (*praotes*), przyjaźni (*philia*), nienawiści (*misos*), lęku (*phobos*), odwagi (*tharrein*), wstydu (*aishune*), życzliwości (*charin echein*), litości (*eleos*), oburzenia (*nemesis*), zawiści (*phthoson*) i ambicji (*zelos*)²⁴. W przedstawionych opisach Arystoteles wyraźnie nie odróżnia emocji podstawowych i złożonych²⁵ – o ile gniew, wstyd czy lęk można niewątpliwie uznać za emocje podstawowe, o tyle reakcje emocjonalne, takie jak litość czy życzliwość, są znacznie bardziej złożone, a przyjaźń (z racji miejsca wyznaczonego jej przez Arystotelesa w etyce) w ogóle z trudem mieści się w kategoriach emocji. Sugestii o złożonym charakterze niektórych emocji można się co prawda w *Retoryce* doszukać, są one jednak raczej zdroworozsądkowe i sprowadzają się do uznania, że poszczególne emocje nie są niezależne i nie przeżywamy ich w sposób rozłączny, ale mieszają się, częściowo na siebie zachodzą, przeciwstawiają się sobie oraz nawzajem generują. Tak na przykład omawiając uczucie przyjaźni, Arystoteles płynnie przechodzi do omówienia przeciwstawnego mu uczucia wrogości, wymieniając jako jego przyczyny m.in. gniew. O oburzeniu mówi natomiast, że jest pod pewnym względem tożsame z uczuciem litości, ale zarazem odmienne, bliskie jest też zawiści, a oba te uczucia mogą łączyć się z lękiem (*Rhet.* 1386b17-25).

W przedstawionej charakterystyce poszczególnych emocji nie ma też konsekwentnego utrzymania podziału na krótkotrwałe afekty, emocje werbalizowalne (uczucia), nastroje i trwałe dyspozycje, choć

zmierzałem do systematycznego porównania Arystotelesowskiej teorii emocji ze współczesną kognitywną teorią emocji. Tekst ten należy uznać za pierwszą próbę prezentacji tezy, z której wnioski analizuję w niniejszej pracy.

²³ Por. N. Sherman, *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge 1997, s. 53.

²⁴ J. M. Cooper dodaje do tego zestawienia emocje, które Arystoteles omawia w II księdze *Retoryki*, ale nie nadaje im osobnych nazw: radość z cudzego nieszczęścia (*Schadenfreude*), pogardę oraz zadowolenie ze słusznego ukarania kogoś (J. M. Cooper, „Aristotle on Emotions”, w: idem, *Reason and Emotion*, op. cit.).

²⁵ Por. „Dodatek”, s. 399-400.

tego rodzaju dystynkcje są przez Arystotelesa niekiedy intuicyjnie zakładane, a rozróżnienie uczuć i dyspozycji stanowi wręcz fundament jego etyki – *explicite* przypomina je na przykład w *Retoryce* bezpośrednio po prezentacji uczuć, gdy przechodzi do prezentacji charakterów (*Rhet.* 1388b30-35)²⁶. Większość prezentowanych opisów emocji odnosi się przede wszystkim do emocji werbalizowalnych (uczuć), choć niekiedy wyraźnie mowa jest także o nastrojach. Na przykład w przypadku gniewu Arystoteles stwierdza, że stajemy się „gniewliwi”, gdy jesteśmy chorzy, cierpimy biedę lub jesteśmy zakochani (*Rhet.* 1379a15); w przypadku lęku, że związany bywa z pozostawaniem w zależności od kogoś (*Rhet.* 1382b4); o zawiści mówi natomiast, że wiąże się także z długotrwałą rywalizacją z tymi, którzy dążą do tych samych co my celów (np. w miłości lub w sporcie) (*Rhet.* 1388a13). W przypadku ambicji można odnieść natomiast wrażenie, że Stagiryta ma na myśli nie tylko aktualne przeżycia emocjonalne, ale także pewne stany o charakterze trwalszym nawet niż nastroje, czyli związane z ambicją trwale dyspozycje, utrzymuje bowiem, że przedmiotem ambicji może być np. bogactwo, władza, a nawet cnota (*Rhet.* 1388b10-15), a zatem dobra, których zdobycie jest związane z całą gamą długotrwałych i złożonych działań. Także nienawiść opisywana jest przez Arystotelesa raczej jako dyspozycja o bardzo złożonej naturze, angażująca całą gamę uczuć negatywnych.

Owo skupienie się na ogólnym i podporządkowanym celom praktycznym omówieniu różnego rodzaju emocji bez ich typologizacji stanowi być może powód, dla którego Arystoteles nie trzyma się jednego wzorca prezentacji, co z kolei sprawia, że odtworzenie przyjmowanych przez Stagirytę założeń teoretycznych staje się bardzo trudne i niejednoznaczne. Arystoteles niewątpliwie uważał emocje za złożone stany psychiczne, w których przejawiają się silnie ze sobą powiązane elementy afektywne, poznawcze, wartościujące i motywujące. Związek emocji z afektami, czyli prostymi, ujmowanymi jako przyjemne lub nieprzyjemne (przyjemność – *hedone* i przykrość, ból – *lype*) doznaniem psychicznymi, jest dla Arystotelesa oczywisty i stanowi wręcz istotę emocji podkreślaną przez niego wielokrotnie zarówno w ogólnych definicjach uczuć, jak i w przypadkach ich konkretnych opisów. W *Etyce nikomachejskiej* znajdujemy na przykład stwierdzenie, że „uczuciami²⁷ (*pathe*) nazywam (...) w ogóle wszystko, czemu towa-

²⁶ Arystoteles odróżnia tam uczucia (*pathe*) oraz trwale dyspozycje (*hexis*).

²⁷ W przekładzie D. Gromskiej: „namiętnościami”.

rzyszy przyjemność lub przykrość” (EN 1105b21-23), podobne określenia są także w *Retoryce* (Rhet. 1378a21) i *Etyce eudemejskiej* (EE 1220b13). Konsekwentnie, definiując gniew, Arystoteles określa go jako „*złączoną z bólem żądzą jawnej zemsty za okazaną bez powodów wzgardę nam samym lub komuś z naszych bliskich*” (Rhet. 1378a32-35), lęk to „*przykrość i niepokój* wywołane wyobrażeniem o groźącym nieszczęściu, które niesie zgubę lub cierpienie” (Rhet. 1381 b 25-26), z kolei litość jest to „*rodzaj cierpienia* spowodowanego widokiem zgubnego lub dotkliwego nieszczęścia, jakie spotyka osobę niewinną i które może spotkać również nas samych lub kogoś z naszych przyjaciół” (Rhet. 1385b10-11; wszystkie podkreślenia – J. J.). Odwołanie do bólu i przykrości pojawia się także w definicji zawiści, ambicji i oburzenia. W nieujętych w tak precyzyjne sformułowania określeniu przyjaźni pojawia się natomiast wyraźne nawiązanie do przyjemności²⁸.

²⁸ Choć Arystoteles definiuje uczucia poprzez odwołanie się do przyjemności i przykrości, nigdzie nie omawia szerzej afektywnego charakteru emocji, nie powraca do tego zagadnienia także wtedy, gdy zajmuje się samą przyjemnością. Arystotelesowski wykład teorii przyjemności ma charakter wybitnie polemiczny i nie wykracza poza ogólne ramy debaty prowadzonej w Akademii. Podstawowym przedmiotem tej debaty było rozróżnienie przyjemności właściwych i niewłaściwych. Dlatego też Arystotelesowska analiza przyjemności przebiega wyłącznie z punktu widzenia problematyki etycznej, całkowicie ignorując stronę psychologiczną tego zagadnienia (por. S. Broadie, „Reply to C.C.W. Taylor”, w: R. Heinaman (ed.), *Plato and Aristotle's Ethics*, Ashgate 2003). Arystoteles zdaje się też akceptować ujęcie przyjemności nie jako odczucia, przeżycia czy też stanu wewnętrznego, ale jako pewnej cechy relacyjnej przysługującej pewnym zewnętrznym w stosunku do podmiotu obiektom, procesom lub czynnościom, którym można przypisać ową cechę ze względu na właściwości podmiotu. Przy takim ujęciu problem przyjemności sprowadza się do rozstrzygnięcia, jakim obiektom cecha ta *rzeczywiście* przysługuje z uwagi na kwestie etyczne. Skupienie się na moralnej waloryzacji tak ujętej przyjemności powoduje jednak powstanie poważnej luki pomiędzy etycznymi aspektami teorii przyjemności a jej aspektami psychologicznymi, przede wszystkim tymi odnoszącymi się do związku przyjemności i emocji. W konsekwencji Arystotelesowska etyczna teoria przyjemności, która w wyraźnie widocznym zamiśle autora ma dopełniać naukę o cnotach (EN 1104b5-1105a13), wydaje się całkowicie oderwana od jej psychologicznych podstaw. Nadrzędnym celem Arystotelesa jest wykazanie, że działanie oparte na cnotach, a w konsekwencji również życie spełnione, niesie jednocześnie ze sobą przyjemność, której jednak nie można utożsamić z dobrem rozumianym jako cel ostateczny (EE 1214a1-8, EN 1099a23-31). Teza ta może być postrzegana jako istotne *novum* w filozofii greckiej (D. Frede, „Pleasure and Pain in Aristo-

Owo doznanie przyjemności/przykrości jest połączone z czymś, co nadaje uczuciu wyraźny charakter intencjonalny – emocje zawsze mają swój obiekt, który je wywołuje i przez który są warunkowane. Obiekt ten objawia się podmiotowi w jakimś zarysie przekonania lub impresji poznawczej na jego temat. Wrażenie to Arystoteles określa mianem *phantasia*, czyli wyobrażenia związanego z tym, co się zdarzyło, zdarza się lub dopiero ma nastąpić. Jak zauważa G. Striker, obecność w definicji poszczególnych uczuć takich *phantasia* dotyczących pewnych przykrości stanowi wręcz swojego rodzaju *differentia specifica* (co ciekawe, uczucia związane z owymi negatywnymi impresjami są przeciwstawione nie uczuciom związanym z impresjami pozytywnymi, ale uczuciom, w których *lype* jest po prostu nieobecne)²⁹. Jak w przypadku prawie każdego pojęcia związanego z psychologią Arystotelesa, sens *phantasia* także jest ledwie zarysowany, i to w sposób budzący wiele niejasności. W omówieniu tego doznania, zawartym w *De Anima* (427a17-429a9), Arystoteles odróżnia je zarówno od postrzegania, jak i myślenia³⁰, choć ujmuje wyobrażenie jako element pośredni, wynikający z postrzeżenia i umożliwiający powstanie przekonania. Oznacza to, że wyobrażenie jest ściśle zależne od percepcji zmysłowej, choć nie musi z nim współwystępować, a także – w przeciwieństwie do postrzeżenia – może być fałszywe. Przekonanie z kolei także może być fałszywe, ale posiadający je zakłada jego prawdziwość, natomiast w przypadku wyobrażenia takiej asumpcji być nie musi. Wyobrażenia także mogą być przyczyną podjęcia działań, tak jak ma to miejsce w przypadku zwierząt, którym brak rozumu, lub w przypadku jego słabości (związanej na przykład z osłabieniem fizycznym lub silnymi emocjami, jak ma to miejsce czasami u ludzi). Zdaniem

tle's Ethics", w: R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Nicomachean Ethics*, London 2006), zwłaszcza wobec nauki Platona, i tak też zdaje się rozumieć ją sam Arystoteles. Uzasadnienie jej okazuje się jednak dość złożone, ponieważ wyraźnie brak Arystotelesowi pewnych narzędzi teoretycznych, co nie pozwala mu wyjść poza ustalone ramy debaty. Z punktu widzenia interesującej nas tu psychologii moralnej Arystotelesa kwestie etycznej wagi przyjemności pozostają jednak drugoplanowe (na temat koncepcji przyjemności w filozofii greckiej patrz: J.S.B. Gosling, C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford 1982).

²⁹ G. Striker, „Emotions in Context”, w: A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley 1996, s. 291-292.

³⁰ W *Retoryce* nie ma ścisłego rozróżnienia pomiędzy *phantasia* a przekonaniem (por. M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton 1994, s. 83-86).

D. Frede, można w takim razie wskazać dwie główne funkcje *phantasia*: syntetyzującą i retencyjną w stosunku do doznań zmysłowych oraz związaną z odniesieniem myśli do postrzeganych obiektów³¹. Z punktu widzenia teorii emocji należałoby zatem przyjąć, że obecne w uczuciach *phantasiai* osadzają stany emocjonalne w jakimś związku z realną rzeczywistością poprzez procesy percepcji zmysłowej – choć nie musi to być osadzenie właściwe – oraz generują pewne przekonania. Przekonania te także nie muszą być jednak prawdziwe. Co więcej, wyobrażenie może stanowić podstawę żywienia przez nas pewnego uczucia, nawet jeśli wiemy, że wyobrażenie to nie jest uzasadnione, a nawet że nie jest prawdziwe³², może więc być błędne i wymagać korekty ze strony rozumu. *Phantasia* to zatem niewątpliwie jakaś forma stanu poznawczego³³, ukierunkowująca pragnienia³⁴, która może jednak nie wystarczać do ukształtowania poprawnych przekonań. W konsekwencji prowadzi to często do konfliktów pomiędzy emocjami a innymi przekonaniem, które podmiot posiada. Ów szczególny z epistemologicznego punktu widzenia poznawczy charakter *phantasia* skłonił N. Sherman do nazwania jej funkcją zdolności poznawczej związanej z postrzeganiem interpretującym³⁵. *Phantasia* „dopowiada” więc coś do tego, co się postrzega (np. poprzez połączenie spostrzeżeń ze śladami pamięciowymi) i dlatego wynikające z niej przekonania mogą okazać się nieadekwatne³⁶.

³¹ D. Frede, „The Cognitive Role of *Phantasia*”, w: M. C. Nussbaum, A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, op. cit., s. 282.

³² G. Striker, „Emotions in Context”, op. cit., s. 291; J. M. Cooper, „Aristotle on Emotions”, op. cit., s. 417.

³³ J. M. Cooper skłania się do zaprzeczenia poznawczej funkcji *phantasia*; stanowiska przeciwnego, wiążącego *phantasia* z przekonaniem, broni większość autorów (por. np. także W. W. Fortenbaugh, „Epiloge”, w: idem, *Aristotle on Emotion*, Duckworth 2002). Mamy zatem tu do czynienia z jedną z wielu luk otwierających szerokie pole niekonsekwencji teoretycznych, które raz po raz napotykaamy, analizując pisma Arystotelesa. Lukę tę część interpretatorów wypełnia, przyjmując dwa znaczenia *phantasia* – techniczne w pismach psychologicznych i bardziej ogólne w pismach etycznych.

³⁴ D. Frede, „The Cognitive Role of *Phantasia*”, op. cit., s. 290.

³⁵ N. Sherman, *Making a Necessity of Virtue*, op. cit., s. 59.

³⁶ W świetle współczesnych teorii kognitywnych można nawet powiedzieć, że poznanie interpretujące polega na uchwyceniu pewnych cech sytuacji i uzupełnieniu jej obrazu tak, by w możliwie najprostszy sposób upodobnić go do jakiegoś posiadanego już przez podmiot obrazu prototypicznego. Ze względu na praktyczną wagę takich spostrzeżeń podmiot nie ma bowiem czasu na do-

Niewątpliwie jakieś przekonania muszą poprzedzać pojawienie się uczuć ujmowanych na sposób Arystotelesowski (choć nie muszą to być przekonania prawdziwe) jako ich konstytutywny element, ponieważ inaczej reakcje emocjonalne byłyby zupełnie chaotyczne i nie miałyby żadnego związku z realnymi sytuacjami. Takie ujęcie uczuć sprawia, że przynajmniej w przypadku normalnych stanów uczuciowych³⁷ można mówić o kognitywnej komponente emocji, co bardzo mocno podkreślają współcześni interpretatorzy. Zdaniem M. Nussbaum emocje w ujęciu Arystotelesa nie tylko mają kognitywną strukturę, ale wręcz związane z nimi przekonania indywidualizują poszczególne uczucia. Co więcej, nawet odczucie przyjemności i przykrości nie ma charakteru pierwotnego impulsu, ale jest również zakorzenione w przekonaniach³⁸.

Jeśli uczucia są integralnie związane z przekonaniami i spostrzeżeniami stanowiącymi podstawę interpretacji sytuacji, w jakiej znalazł się podmiot, to jasne jest, że owo „dopowiadanie interpretujące” jest możliwe tylko i wyłącznie z jakiejś perspektywy – perspektywę tę stanowi odniesienie do celów podmiotu, wiąże się zatem z oceną tego, co zachodzi lub zająć może. W ten sposób element poznawczy emocji staje się nierozdzielnie powiązany z wartościowaniem. Zauważmy, że w każdej definicji emocji pojawia się zarówno silna waloryzacja sytuacji, w której emocja się pojawia, jak i rozliczne przekonania, uznawane przez podmiot za prawdziwe. I tak np. w przypadku gniewu mowa jest o *wzgardzie* okazanej *bez powodu*; w przypadku lęku – o *niosącym zgubę lub cierpienie* nieszczęściu; w przypadku litości – o nieszczęściu osoby *niewinnej*, które i nam, jak sądzimy, *wydaje się* zagrażać; w przypadku oburzenia – o *czymś niezastużonym szczęściu*; w przypadku

kładne analizowanie sytuacji – uczestnicząc np. w sytuacji, której pewne cechy wskazują na potencjalne zagrożenie ze strony innych, podmiot kojarzy ją na podstawie owych niepełnych danych z prototypiczną sytuacją zagrożenia i bez dalszych analiz natychmiast podejmuje działania, np. reagując gniewem lub lękliwym wycofaniem się.

³⁷ Zapewne człowiek jest zdolny do przeżywania stanów emocjonalnych w pełnym oderwaniu od otaczającej go rzeczywistości – tak dzieje się na przykład po zażyciu pewnych substancji chemicznych lub we śnie. Są to jednak sytuacje z punktu widzenia opisu normalnego funkcjonowania w świecie marginalne.

³⁸ M. C. Nussbaum, „Aristotle on Emotions and rational Persuasion”, w: A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotles Rhetoric*, op. cit., s. 309-311; podobne uwagi wypowiada także N. Sherman.

ambicji – o jawnej obecności *wysoko cenionych* dóbr; w przypadku wstydu – o występkach prowadzących do naszego *zniestawienia*. Każda taka *phantasia* jest więc zrelatywizowana do subiektywnej oceny, odniesionej z kolei do szeroko rozumianych celów podmiotu oraz do wyobrażenia, jakie podmiot posiada o sobie samym – nie odczuwamy gniewu, jak zauważa Arystoteles, gdy osiągamy sukcesy lub spełniliśmy swój obowiązek, nie odczuwamy lęku, gdy sądzimy, że potrafimy zaradzić niebezpieczeństwu (*Rhet.* 1383a30), ani litości, gdy nie mamy poczucia, że nieszczęście, które dotknęło innych, może dotknąć i nas (*Rhet.* 1385b25)³⁹. Uczucia negatywne są związane zatem z rozpoznaniem (niekiedy błędnym) sytuacji *jak* zagrożenia, uczucia pozytywne – z potwierdzeniem (także niekiedy nieuzasadnionym), że sytuacja *sprzyja* realizacji naszych celów. Ponieważ sygnały zwracające uwagę na zagrożenia są znacznie ważniejsze niż te wskazujące pomyślny dla podmiotu obrót spraw, nie należy się dziwić swego rodzaju brakowi równowagi w odwołaniach do przykrości i przyjemności pojawiającej się w opisach emocji – zdecydowana większość uczuć jest definiowana przez Arystotelesa jako doznania nieprzyjemne, związane z bólem i smutkiem. Zdarza się także, że niekiedy owe przykre doznania zdają się mieszać z doznaniem przyjemności („Każdemu przejawowi gniewu musi poza tym towarzyszyć swoista przyjemność, płynąca z nadziei zemsty” (*Rhet.* 1378b2-3)). Niektórzy interpretatorzy widzą w takim ujęciu reminiscencję nauk Platońskich o stanach emocjonalnych jako mieszaniu przykrości i przyjemności (*Fileb* 47c-50e)⁴⁰. Ponieważ jednak Arystoteles zdaje się taką koncepcję odrzucać (*EN* 1119a5), owo mieszanie sprzecznych doznań może świadczyć jedynie o tym, iż zdawał on sobie sprawę z chwiejności naszych ocen emocjonalnych (na przykład ból i przyjemność obecne w gniewie wyrażałyby zatem niepewność, czy doznana zniewaga naprawdę mi zagraża, czy też może stanowić pretekst do potwierdzenia mojej wartości, co dokona się w akcie zemsty).

Można zatem stwierdzić, że emocje są jednocześnie konstytuowane przez oceny i same je konstytuują, czego wyrazem są owe podstawowe

³⁹ Litość to według Arystotelesa uczucie negatywne, związane jest bowiem właśnie z wyobrażeniem, że nas spotyka to samo nieszczęście, jakie spotkało osobę, której litość okazujemy. Jego przeciwieństwem jest życzliwość – uczucie związane z poczuciem siły, jaką niesie świadomość bezinteresownej pomocy ludziom w potrzebie.

⁴⁰ Por. G. Striker, „Emotions in Context”, op. cit., s. 290.

doznania przykrości lub przyjemności, będące zarazem „streszczeniem” całego procesu waloryzacji. Dlatego też, jak stwierdza Arystoteles (*Rhet.* 1378a20-23), emocje powodują zmianę naszych sądów i decyzji. Ze względu na funkcję, jaką pełnią emocje, powinny one zatem także skłaniać do działania, czyli zawierać jakieś komponenty motywacyjne. Spośród opisywanych w *Retoryce* uczuć jedynie w przypadku omawianego w pierwszej kolejności gniewu (*orge*) mowa jest wprost w definicji o tym, że wiążą się z nim jakieś pragnienie działania (tj. dokonania „jawnej zemsty” – *Rhet.* 1378a35), w większości pozostałych przypadków pojawiają się natomiast sugestie w opisie, że owe uczucia łączą się z jakimiś pragnieniami. W przypadku smutku, wstydu, łagodności w ogóle jednak brak odwołań do pragnień bądź działania.

Kwestia tak niekonsekwentnego potraktowania motywacyjnej strony emocji budzi spore zdziwienie. Niektórzy komentatorzy skłaniają się w związku z tym nawet do uznania, że emocje w ujęciu Arystotelesa powiązane są z pragnieniami akcydentalnie, co oznaczałoby, że Stagiryta uznaje emocje i pragnienia za odrębne i niezależne stany psychiczne⁴¹. Dodatkowym argumentem przywoływanym przy tej okazji jest ogólna zdroworozsądkowa konstatacja, że pewne doznania emocjonalne – np. właśnie smutek – nie pociągają za sobą żadnych specyficznych pragnień. Tak ogólne stwierdzenie wydaje się jednak zbyt mocne. Niewątpliwie nawet ze smutkiem czy wstydem wiązać można pewne impulsy do działania, choć samo to działanie jest specyficzne, polega bowiem na wycofaniu się, rezygnacji czy uspokojeniu. Jak już wspomniałem, w opisach poszczególnych uczuć Arystoteles zdaje się nie odróżniać emocji o stosunkowo krótkim czasie trwania od stanów dłuższych, czyli nastrojów. Jednak w przypadku nastrojów elementy motywacyjne są znacznie słabsze i polegają raczej na podtrzymywaniu działania niż na inicjowaniu jego zmiany, co sprawia, że są one trudniejsze do uchwycenia i opisanie⁴².

Marginalizowanie motywacyjnej strony emocji w opisach zawartych w II księdze *Retoryki* wcale nie musi być interpretowane jako wyraz ogólnego przeświadczenia Arystotelesa o braku istotnych związków pomiędzy emocjami a pragnieniami. Możliwe, że Arystoteles wstrzymał się w zawartym w *Retoryce* opisie poszczególnych uczuć z bezpośrednim przyznaniem im roli motywacyjnej ze względu na praktyczny, związany ze sztuką przemawiania cel tego opisu, a nie

⁴¹ Ibidem, s. 293.

⁴² Por. „Dodatek”, s. 413-414.

z powodów ogólnoteoretycznych. By opanować nastroje odbiorców, retor nie tyle musi zwracać uwagę na to, co pragną oni uczynić, ile bardziej na to, co czują w stosunku do przedmiotu sprawy i samego mówcy. Dlatego element poznawczy i oceniający uczuć ma tu znacznie ważniejsze znaczenie niż motywacyjny. Co więcej, uczucia, choć zawierają element poznawczy, nie są jednak godne bezwzględnego zaufania jako źródło wiedzy, pragnienia z nimi związane muszą zatem być ograniczane, kontrolowane, a niekiedy nawet eliminowane. Retor, który grałby wyłącznie na motywacji emocjonalnej swoich słuchaczy, bez przedstawienia im argumentów racjonalnych przemawiających za takim lub innym wyborem, niewątpliwie sprzeniewierzałby się podstawowym zasadom swojej profesji – retoryka Arystotelesa nie jest wszak w żadnym wypadku nauką o manipulowaniu postawami.

W *Retoryce* jest mowa o pragnieniach także w ogólnym ujęciu teoretycznym, ma to jednak miejsce nie przy okazji opisywania poszczególnych emocji w księdze II, ale wcześniej, w księdze I. W części 10. tej książki Arystoteles omawia jeden z typów wymowy – wymowę sądową. Specjalizujący się w takich przemowach mówca musi umieć właściwie ocenić między innymi motywy sprawcy sądzonego czynu oraz stopień dobrowolności działań. Po określeniu przyczyn od woli niezależnych oraz wyróżnieniu jako osobnej przyczyny przyzwyczajenia Arystoteles zwraca uwagę na wspomniane już trzy rodzaje pragnień związanych z „popędliwością”: pragnienie rozumne (*boulesis*), gniew (*orge*) oraz żądzę (*epithymia*) (*Rhet.* 1369a7-1369b32). Określenie drugiego rodzaju pragnień jako gniewu wydaje się zaskakujące, ponieważ w opisie w II księdze *Retoryki* tym samym mianem Arystoteles określił jedno z opisanych tam uczuć. Dwuznaczne użycie terminu *orge* może wynikać z nałożenia terminologii Platońskiej: w zdaniu następującym bezpośrednio po podziale pragnień, w miejsce *orge* pojawia się *thymos*, co także oddawane jest w przekładach przez gniew z silniejszym jedynie akcentem na jego „bezrozumność” (wściekłość, porywczość)⁴³. Terminem *thymos* z kolei Platon posługiwał się, opisując środkową część duży – duszę gniewliwą. Arystoteles raczej odróżnia zatem *orge-thymos* jako związaną z poznaniem zmysłowym siłą motywującą od *orge* jako pewnego konkretnego uczucia, być może w najpełniejszym, niejako wzorcowym sensie, realizującego *orge* jako pragnienie (opis gniewu w II księdze *Retoryki* zawiera najwięcej odwołań do jego funkcji motywacyjnych spośród wszystkich opisanych

⁴³ Zwraca na to uwagę G. Striker, „Emotions in Context”, op. cit., s. 289.

tam uczyć). Rodzi się teraz pytanie, czy każde uczucie musi łączyć się z pragnieniami, a jeśli tak, to w jaki sposób.

Kwestię pierwszą wydaje się rozstrzygać Arystoteles pozytywnie, ponieważ zarówno pragnienia, jak i uczucia wiążą się z dążeniem do przyjemności (unikaniem przykrości) (*Rhet.* 1370a15-16, *DA* 414b5-6). W przypadku żądz (*epithymia*), która jest pragnieniem nieświadomym (*Rhet.* 1370a17-18), owa powiązana z nią istotowo przyjemność (przykrość) ma charakter cielesny, wiąże się zatem z zaspokajaniem potrzeb ciała i unikaniem bólu. Żądze mogą powodować działania, które będą całkowicie nierozumne, czyli niezależne od wszelkich procesów rozumowania. Wegetatywny charakter związanych z żądzami doznań (Arystoteles nazywa je wspólnymi z innymi zwierzętami (*EN* 1102b3-5) i wrodzonymi) oraz ich względna niezależność od myślenia dyskursywnego sprawia, że doznań tych nie można zaliczać do uczuć w sensie właściwym⁴⁴. Skoro zatem żądze nie są ściśle powiązane z uczuciami, to uczucia muszą się wiązać z przyjemnościami i przykrościami poprzez pragnienia mające bardziej rozbudowany charakter, czyli *orge* i *boulesis* (dobitnie ilustrują to liczne przykłady przyjemności wymienione również w I księdze *Retoryki* (1370a-1371b), gdzie Arystoteles dość swobodnie i bez próby systematyzacji odwołuje się zarówno do uczuć, jak i pragnień). Aby w pełni wyjaśnić relacje pragnień i uczuć, należy w takim razie wskazać na specyfikę pragnień rozumnych (*boulesis*) w stosunku do *orge*. W ten sposób możliwe stanie się przejście do koncepcji porządkowania uczuć zgodnie ze wskazaniami rozumowej władzy duszy.

Kluczowa kwestia dotyczy tego, czy *boulesis* ze swej istoty przynależy do rozumowej, czy też do orektycznej władzy duszy. Przyjęcie pierwszej interpretacji pozwala na łączenie z rozumem osobnej siły motywującej, niezależnej od uczuć, co otwiera możliwość utrzymania ogólnej wizji rozumu jako władzy dysponującej realną możliwością nadzorowania emocji w postaci woli. Interpretacja druga każe widzieć pragnienie rozumowe jako pragnienie *zasadniczo* takie samo jak *orge-thymos*, choć jakoś w stosunku do niego zmodyfikowane przez władzę rozumową. T. Irwin, przedstawiając szerokie omówienie obu tych interpretacji, skłania się ku pierwszej z nich⁴⁵. Problem – jak już niejed-

⁴⁴ Z tego też powodu nie są wprost przedmiotem kształtowania i zasadniczo nie odnoszą się do nich cnoty.

⁴⁵ T. Irwin, „Who Discovered the Will”, *Philosophical Perspectives* 6, 1992. Zdaniem Irwina spór pomiędzy tymi interpretacjami jest w istocie sporem o obec-

nokrotnie zauważyliśmy – wynika z tego, że Arystoteles traktuje rozważania psychologiczne i etyczne zupełnie oddzielnie, jakby przynależały do odmiennych porządków: porządku poznania teoretycznego i porządku działań praktycznych. Kiedy zatem w *Etyce nikomachejskiej* omawia pragnienia rozumne w kontekście dystynkcji pomiędzy pragnieniem a decyzją (*prohairesis*), nie odnosi tych rozważań do władz duszy. Każda wykładnia będzie zatem fragmentaryczna. Wydaje się jednak, że istnieją co najmniej równie dobre racje, by przyjąć interpretację drugą, którą Irwin nazywa antyracjonalistyczną. Przemawia za tym między innymi uznanie biernej roli rozumu oraz połączenie wszelkich pragnień z dążeniem do przyjemności. Przyjemność ta jest być może innego typu w przypadku *boulesis* niż w przypadku *orge-thymos*, ale jej przeżywanie musi być związane z jakimś stanem uczuciowym, a zatem orektyczną władzą duszy, w negującym dualizm systemie Arystotelesa nie ma bowiem miejsca na jakieś uczucia łączące się tylko z najwyższą władzą duszy⁴⁶. Można co prawda utrzymywać, że koincydencja pomiędzy pragnieniem rozumowym a towarzyszącym mu stanem uczuciowym jest akcydentalna, ale wydaje się to na tle całej metafizyki i etyki Arystotelesa koncepcją sztuczną. Należy zatem raczej uznać, że *boulesis* jest jedynie poprawionym *thymos*. Różnica między nimi polega na odmiennym ujęciu obiektu pragnień. W przypadku *boulesis* jest nim dobro podmiotu samo w sobie, natomiast w przypadku pozostałych *orexis* – dobro, które się dobrem podmiotowi wydaje (*EN* 1113a14-b1). Kryterium odróżnienia obu rodzajów pragnień zakłada jakiś proces poznania i wartościowania z uwagi na życiowe cele, co wskazuje na to, że mamy do czynienia ze stanami emocjonalnymi. W przypadku *boulesis* ich „rozumność” polegałaby właśnie na rzetelności procesów kognitywnych, natomiast pozostałe pragnienia spowodowane byłyby przez przyczyny nieobejmujące „badania prawdy na temat tego, co jest samo przez się dobre”, jak zauważa J. M. Cooper⁴⁷.

ność koncepcji woli u Arystotelesa (co zakładał w swoich komentarzach do *Etyki nikomachejskiej* św. Tomasz z Akwinu). Argumenty przytoczone przez Irwina za interpretacją racjonalistyczną są istotne, lecz nie są rozstrzygające. Za jej przyjęciem ma przemawiać Arystotelesowska analiza *prohairesis*, wyróżnienie sprzecznych impulsów wiodących do działania (*EN* 1102b21) oraz obraz pragnień występujących u osoby w pełni cnotliwej. Jednak wymienione przez Irwina kontrargumenty wydają się równie istotne.

⁴⁶ Pewne fragmenty *EN* można jednak interpretować w ten sposób, że poznanie kontemplatywne łączy się z jakimś szczególnym rodzajem emocji.

⁴⁷ J. M. Cooper, „Aristotle’s Moral Psychology”, op. cit., s. 242.

Najpoważniejszym argumentem za przyjęciem interpretacji antyracjonalistycznej, choć także nie na tyle jasnym, by uznać go za jednoznacznie rozstrzygający, wydaje się sposób omawiania przez Arystotelesa problemu „słabej woli”. Problem ten ogólnie sprowadza się do wyjaśnienia fenomenu polegającego na tym, że ktoś wie, co jest dobre, ale działa w stosunku do owej wiedzy przeciwnie. Gdyby *boulesis* była pragnieniem radykalnie odmiennym od *thymos*, wyjaśnienie zjawiska słabej woli powinno przebiegać w kategoriach konfliktu tych dwóch rodzajów pragnień. Jednak w cały swoim wywodzie (a Stagiryta poświęca kwestii słabej woli ponad połowę księgi VII *Etyki nikomachejskiej*) Arystoteles w ogóle nie porusza kwestii pragnień rozumnych, wyraźnie zmierzając do rozwiązania problemu słabej woli poprzez wyjaśnienie, dlaczego właściwe przekonania i postanowienia niekiedy nie przekształcają się w należyte pragnienia. Człowiek nieopanowany, czyli ulegający pragnieniom (*orexis*) pomimo posiadanej wiedzy na temat tego, jak należy postąpić właściwie, sytuuje się zatem pomiędzy człowiekiem etycznie należycie ukształtowanym, w którym rzetelne przekonania i sądy współgrają z pragnieniami oraz człowiekiem nieumiarkowanym⁴⁸ (ogólnie – nikczemnym, złym⁴⁹), w którym pragnienia także spójnie łączą się z przekonaniami, tyle tylko że błędnymi (*EN* 1146b22-4, 1148a15-7, 1149b1-4, 1150a30). W ten sposób zjawisko słabej woli sprowadza się do jakiegoś defektu uniemożliwiającego przekształcenie „zwykłej” *orexis* w *boulesis*, pomimo posiadania przez osobę właściwej wiedzy, a nie do konfliktu odmiennych pragnień. Defekt ten jest wyraźnie związany z jakąś wadą dotyczącą uchwycenia właściwego celu na poziomie elementów kognitywnych reakcji emocjonalnych, co prowadzi do powstania dysonansu pomiędzy poprawną wiedzą czysto rozumową, a nieadekwatnymi procesami poznawczymi związanymi z uczuciami⁵⁰.

⁴⁸ Ściśle rzecz biorąc, problem słabej woli Arystoteles wiąże jedynie z żądzą (*epithymia*), czyli najniższą grupą pragnień cielesnych. W przypadku gniewu (*thymos*) problem ten pojawia się przez analogię, a nie w sensie właściwym (*EN* 1149a20-1150a7). Dlatego też człowiek opanowany bezpośrednio może być porównywany z człowiekiem umiarkowanym, czyli posiadającym cnotę umiarkowania, a zatem cnotę odpowiedzialną za normowanie pragnień cielesnych.

⁴⁹ W ten sposób człowiek nieopanowany „jest więc tylko na wpół zły” (*EN* 1151a24, 1152a17).

⁵⁰ Przedstawiona wyżej interpretacja traci jednak na wiarygodności, jeśli przyjmiemy lekcje przekładu pewnych fragmentów *EN*, zaproponowane przez

Takie ujęcie kwestii relacji pomiędzy pragnieniami rozumnymi a nierozumnymi można by uznać za wystarczające, gdyby nie pewien dodatkowy problem: otóż między człowiekiem dzielnym etycznie a człowiekiem nieopanowanym Arystoteles zdaje się lokować jeszcze człowieka opanowanego, czyli działającego właściwie, zgodnie z rozumem, pomimo posiadania przeciwnych pragnień (EN 1150a33). Człowieka dzielnego etycznie (umiarkowanego) cechuje to, że jego pragnienia są całkowicie skoordynowane z rozumem, nic zatem, co niezgodne z rozumem, go nie pociąga. Opanowany natomiast może odczuwać przyjemności „bezrozumne”, ale jest w stanie się nimi nie kierować. Aby człowiek opanowany w ogóle mógł działać, musi, jak się wydaje, posiadać jeszcze jakieś dodatkowe pragnienia, inne niż obecne w nim pragnienia nierozumne, które ostatecznie z tymi pierwszymi przegrywają. Taką sytuację niewątpliwie łatwiej wyjaśnić w ramach interpretacji racjonalistycznej, przez założenie możliwości istnienia odmiennych co do swej istoty pragnień, niż interpretacji antyracjonalistycznej. Tej ostatniej można jednak bronić, argumentując, że Arystoteles co innego ma na uwadze, opisując ludzi etycznie dzielnych, nieopanowanych i złych, a co innego, gdy mówi o człowieku opanowanym. W pierwszym przypadku mówi raczej o aktualnie obecnych kompleksach motywacyjno-kognitywnych, które sprawiają, że ludzie ci podejmują takie a nie inne działanie. Kiedy natomiast mówi o człowieku opanowanym, odwołuje się z kolei do pewnej potencjalnie tkwiącej w nim możliwości pojawienia się niewłaściwych pragnień, możliwości, która nie występuje w człowieku etycznie dzielnym właśnie ze względu na posiadane przezeń cnoty zakreślające granice możliwych odczuć. Ponieważ nigdy nie możemy mieć pewności, że w jakiejś nowej sytuacji w człowieku właściwie ukształtowanym nie pojawi się niewłaściwa pokusa, należałoby uznać, że rozróżnienie pomiędzy człowiekiem pełnym cnót a opanowanym przebiega jedynie na płaszczyźnie idealnej. W świecie realnym są oni nieodróżnialni, a wydzielenie kategorii człowieka opanowanego nie służy do opisu jakiegoś odmiennego rodzaju relacji pomiędzy pragnieniami w nim się pojawiającymi, ale do wskazania potencjalnego zagrożenia pojawienia się pragnień, które spowodują, że człowiek dotychczas (prawie) dzielny

W. Galewicz (idem, „Spór o słabą wolę”, w: idem, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*, op. cit., s. 68-69; tam też szerokie omówienie problemu słabej woli, s. 52-75).

etycznie przemieni się w nieopanowanego, popełniając jakiś rodzaj błędu w poznaniu emocjonalnym.

Jeśli przedstawiona wyżej interpretacja związku uczuć i motywacji jest poprawna, to znaczy, że Arystoteles traktował emocje jako bardzo złożone stany psychiczne, które stanowią centrum wewnętrznych przeżyć człowieka i źródło jego praktycznej aktywności. Uczucia łączą w sobie elementy afektywne, poznawcze, dedukcyjne, wartościujące i motywacyjne, mogą także być adekwatne lub nieadekwatne do sytuacji. Błędem byłoby jednak uznanie, że rozum w takim ujęciu musi pozostawać bierny – Arystoteles na pewno nie jest w tym zakresie prekursorem Hume'a i na pewno emocji w jego ujęciu nie należy interpretować w kategoriach samoistnej, zupełnie niezależnej od władzy rozumowej siły motywującej, której rozum jedynie posłusznie służy. W traktacie *O ruchu zwierząt* Arystoteles wyraźnie stwierdza, że poznanie przygotowuje pragnienia, te zaś wiążą się z emocjami, które z kolei powodują działanie (*MA 702a17-19*)⁵¹. Rozum w ujęciu Stagiryty nie ma zatem co prawda bezpośredniej władzy sprawczej, lecz może wpływać na uczucia i pragnienia pośrednio, czyli – jak stwierdza J. M. Cooper – przez skłanianie⁵², formując procesy poznawcze i wartościujące, bez których emocje i związane z nimi pragnienia w ogóle nie mogą się pojawić⁵³. Na tym też ostatecznie polegałaby różnica pomiędzy człowiekiem etycznie właściwie ukształtowanym a człowiekiem naznaczonym moralnymi wadami – w pierwszym emocje zawsze bazowałyby na poprawnych procesach kognitywno-ewaluatywnych, w drugim zaś często zdarzałyby się inaczej. Ta kluczowa rola emocji w działaniu uzasadniałaby centralne miejsce cnót etycznych, czyli cnót odnoszących się właśnie do uczuć.

⁵¹ W sprawie interpretacji tego fragmentu por.: M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986, s. 277.

⁵² J. M. Cooper, „Aristotle's Moral Psychology”, op. cit., s. 245.

⁵³ Warto także zauważyć, że – przy takim ujęciu – w psychologii Arystotelesa nie byłoby właściwie miejsca na konflikt pragnień i uczuć w sensie dosłownym, to znaczy na *jednoczesne* występowanie analogicznych, choć przeciwnych sobie stanów psychicznych, tak jak ma to miejsce na przykład w psychologii Platona. Jednoczesność byłaby jedynie względna – wynikałaby z niewielkich interwałów czasowych oddzielających poszczególne emocje i pragnienia pojawiające się przed podjęciem decyzji. Owo rozchwianie emocjonalne wynikałoby natomiast ze sprzecznych przekonań. Stan ten można by porównać ze stanem dysonansu poznawczego, opisywanego przez współczesną psychologię kognitywną.

W przeprowadzonej rekonstrukcji procesów psychicznych prowadzących do działania przeszliśmy od odczuwania stanów emocjonalnych do żywienia pragnień. Pragnienia muszą jakoś przełożyć się na działania podejmowane przez podmiot. Arystoteles wprowadza tu kolejny element, który między pragnieniem a działaniem ma pośredniczyć – jest nim *prohairesis*, czyli „wybór”, „decyzja” lub „postanowienie”. Zamysł skłaniający do takiego opisu aktu działania wydaje się jasny. Kiedy na przykład odczuwam strach przed atakiem zbliżającego się wroga, pragnę temu atakowi zaradzić. Pragnienie to może być rozumne lub nierozumne, to znaczy może bazować na adekwatnej ocenie sytuacji lub nie. Nawet jednak kiedy jest ono rozumne (*boulesis*) i sprowadza się, powiedzmy, do pragnienia stawienia czoła przeciwnikowi, musi się jeszcze dokonać jakiś akt wyboru konkretnej realizacji tego pragnienia, polegający na tym, że ostatecznie na przykład nie zasłaniam się tarczą, ale wykonuję kontratak mieczem, robię unik, pozoruję ucieczkę itp. Ponieważ w tym wyborze znajduje jedyny i ostateczny wyraz nasza aretyczna formacja, wybór kryjący się za działaniem jest tym, na podstawie czego jesteśmy oceniani jako *dobrzy* lub *źli*. Kiedy wyboru tego nie ma – a Arystoteles zdaje się dopuszczać, że pragnienie rozumne nie musi przekształcić się w sensowne działanie poprzez akt decyzji, ponieważ może być efektem nawyku lub jakiegoś instynktu, tak jak ma to miejsce u dzieci lub zwierząt (*EN* 1111b7-9) – nie może być mowy o dobrowolności działań, a zatem także o moralnej ocenie.

Arystoteles starannie uzasadnia odrębność tego rodzaju aktu decyzji w stosunku do wszystkich trzech rodzajów pragnień (*EN* 1111b11-31). Następnie przeciwstawia *prohairesis* *boulesis* w ten sposób, że uznaje pierwsze z nich za efekt namysłu nad sposobem realizacji drugiego, czyli pragnienia racjonalnego⁵⁴. *Boulesis* wskazuje cel, *prohairesis* realizuje efekt namysłu nad jego urzeczywistnieniem: „przedmiot namysłu jest ten sam, co przedmiot postanowienia, tylko że przedmiot postanowienia jest już określony, bo przedmiotem postanowienia jest to, czemu się dało pierwszeństwo na podstawie namysłu” (*EN* 1113a3-5). Z tego też powodu akt wyboru jest zawsze jakoś rozumowy, choć z drugiej

⁵⁴ „Zdaje się, że postanowienie (*prohairesis*) jest czymś od woli (*boulesis*) zależnym, że jednak nie wszystko, co od woli zależne, jest postanowieniem. Więc może jest nim to tylko, co jest wynikiem uprzedniego namysłu? Bo przecież nie ma postanowienia bez rozważania i myślenia” (*EN* 1112a12-16); „Namyślamy się tedy nie nad celami, lecz nad środkami, które do tych celów wiodą” (*EN* 1112b12); „Cel bowiem nie może być przedmiotem namysłu, lecz tylko środki prowadzące do celu” (*EN* 1112b35).

strony, jako zwińczenie pragnień rozumnych, jest z nimi istotowo powiązany⁵⁵. Właśnie brak zdolności namysłu, czyli elementu racjonalnego, sprawia, że dzieci i zwierzęta nie są podmiotami moralnymi.

Wcześniej przyjęliśmy, że *boulesis* jest zasadniczo tego samego rodzaju pragnieniem, co pragnienia pozostałe (*orge*). Wydaje się zatem, że można poszerzyć interpretację *prohairesis*, łącząc ją z pragnieniami nie tylko rozumnymi. Można przyjąć, po pierwsze, że akt rozumnej decyzji zwińcza procesy psychologiczne także wtedy, kiedy prowadzą one do pragnień nierozumnych. Kiedy na przykład ulegam nierozumnemu pragnieniu ucieczki przed wrogiem, to wydaje się, że takie pragnienie także może być zakończone decyzją z punktu widzenia realizacji tego pragnienia sensowną lub nie. Jeśli można tu mówić o jakimś namysle, to zapewne także o swojego rodzaju odmianie racjonalnej *prohairesis*. Po drugie, można też dopuścić sytuację odwrotną – nie każde *boulesis*, czyli pragnienie rozumne, musi zakończyć się trafną decyzją dotyczącą wyboru jego realizacji: mając właściwe pragnienie trwania w walce, samą walkę mogą toczyć bezrozumnie. Akceptacja wniosku pierwszego oznaczałaby przyjęcie, że obecność namysłu nie jest elementem decydującym o moralnej ocenie działań, wniosku drugiego – że pomimo braku obecności namysłu można mówić o moralnej wartości działania. Arystoteles wyraźnie odrzuca te wnioski i wiąże wybór wyłącznie z pragnieniem racjonalnym (*EN* 1139a20-32). Gdybyśmy bowiem przyjęli sugerowaną wyżej interpretację aktu decyzji, to groziłoby nam zawężenie koncepcji rozumu do koncepcji rozumu instrumentalnego, ograniczonej co prawda wymogiem rozumności samych pragnień, ale nazbyt słabo, by przeciwdziałać relatywizmowi i dowolności w interpretowaniu moralnego znaczenia działań. Z tego też powodu Arystoteles odróżnia ogólną zdolność poprawnego wnioskowania praktycznego, którą określa mianem sprytu (*deinotes*), od *prohairesis*, czyli swojego rodzaju sprytu powiązanego z *boulesis*, jednocześnie podkreślając, że spryt może być niewłaściwy, czyli objawić się jako chytryć (*EN* 1144a22-29, 1142b19). Arystoteles zdecydowanie odrzuca zatem możliwość, że osoba może być rozumna w wyborze celów, lecz nierozumna w wyborze środków lub odwrotnie⁵⁶. Według niego nie mogą w pełni rozumnie pragnąć

⁵⁵ „Postanowienie jest myślowym rozstrzygnięciem związanym z pragnieniem” (*EN* 1139b4-5).

⁵⁶ „Skoro (...) wybór (*prohairesis*) jest aktem pragnienia (*orexis*) wpływającym z namysłu, to wobec tego musi być sąd prawdziwym i słusznym musi być

mojego dobra bez umiejętności rozumnego zmierzania doń, tak jak nie mogę być w pełni rozumnym w poszczególnych decyzjach, nie uchwytyjąc zarazem dobra jako ogólnego celu. Te dwa poziomy racjonalności u Arystotelesa przenikają się wzajemnie i nawzajem generują. Zapewne w przypadku osób rozpoczynających swoją formację jest możliwe, że *zaczynają* zmierzać ku dobru, lecz czynią to nieporadnie, tak jak jest możliwe, że ktoś podejmujący *zasadniczo* rozsądne decyzje nie do końca dostrzega ogólny cel swoich działań. Konsekwentne praktykowanie jednego rodzaju racjonalności wymusza jednak doskonalenie drugiego i *vice versa*. Jest to nie tylko podstawowe założenie całej Arystotelesowskiej pedagogiki moralnej, ale wręcz stanowi ono oś jego etyki: w przypadku człowieka etycznie dzielnego władza rozumowa nie tylko musi pozostawać spójna z władzą orektyczną, ale także musi jawić się jako spójna we wszystkich swoich przejawach.⁵⁷ Wniosek ten zostaje jeszcze dodatkowo wzmocniony, kiedy uświadomimy sobie względność rozróżnienia celu i środków. Ścisłe odróżnienie racjonalnego pragnienia i postanowienia nie jest możliwe, ponieważ to, co z perspektywy doraźnej jawi się jako cel, z perspektywy ogólnej może okazać się jedynie środkiem do celu. Jeśli zatem w następnym kroku budowania teorii etycznej, powinniśmy dążyć do jakiegoś unormowania pragnień i związanych z nimi emocji, normowanie to musi także objąć akty wyboru, czyli musi bazować na jakimś uporządkowaniu i doskonaleniu samego procesu namysłu będącego warunkiem *prohairesis*. Będzie to widoczne zarówno w ogólnej definicji cnoty jako zdolności powiązanej z wyborami, jak i w randze, jaką w systemie cnót uzyska dianoetyczna cnota roztropności.

Zanim jednak w sposób pełny powiążemy emocje z władzą rozumową, musimy wprowadzić pojęcie cnoty. Procesy poznawcze stanowiące komponent uczuć mogą być nierzetelne, ponieważ nie zawsze nakierowane są na poznanie właściwego dobra podmiotu. Można za-

pragnienie, jeśli wybór ma być szlachetny” (*EN* 1139a22-25). Por. także *EN* 1142b16-34, gdzie rozważając różne przypadki namysłu, Arystoteles wyraźnie stwierdza, że „trafny namysł będzie trafnym wyborem tego, co prowadzi do celu, który jest określony przez rozsądek w prawdziwym sądzie”.

⁵⁷ To zapewne tłumaczy, dlaczego Arystoteles określa *prohairesis* jako „myślowe rozstrzygnięcie związane z pragnieniem” i jednocześnie „pragnienie oparte na rozstrzygnięciu myślowym” (*EN* 1139b4-5; cytat podaję w tłumaczeniu W. Galewicza („Wstęp tłumacza”, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2006, s. 35); warto zauważyć, że w przywołanym określeniu Arystoteles odwołuje się do *orexis*, a nie tylko do *boulesis*).

tem powiedzieć, że niektóre z uczuć mogą być właściwe, a inne nie. Jeśli mój gniew jest związany z *prawdziwym* zagrożeniem mojego *prawdziwego* dobra oraz jest w swej intensywności adekwatny do stopnia zagrożenia, to jest reakcją jak najbardziej stosowną i wiedzie do właściwych w tej sytuacji wyborów działań. Mamy zatem do unormowania kilka elementów: rzetelność procesów poznawczych i rozumowania, adekwatność oceny, sensowność pragnień w relacji do właściwego dobra, sposób manifestowania uczuć w działaniach. Choć może się zdarzyć, że moja reakcja będzie właściwa, pomimo że nie będzie wynikała z właściwej intelektualnej formacji procesów emocjonalnych, aby adekwatność moich reakcji nie była przypadkowa, muszę zadbać, by były one oparte na właściwych podstawach. Wymaga to pewnego treningu, czyli kształtowania sfery emocjonalnej – orektycznej władzy duszy. Punktem docelowym tego treningu są właśnie cnoty.

Cnoty jako trwałe dyspozycje

Z samej natury aktywności życiowej wynika, że elementy powiązane z różnymi władzami duszy występują *łącznie* i wzajemnie siebie modułują – nie da się więc myśleć o *człowieku działającym* jako wyłącznie podmiocie racjonalnym albo choćby pozbawionym którejś z pozostałych władz duszy. Zasada owej jedności jest zawarta już w samej przyjmowanej przez Arystotelesa koncepcji duszy. Z tego właśnie powodu potrzebne są pojęcia pozwalające na opis tego, co dzieje się z duszą, kiedy analizujemy ją jako spójną całość w działaniu. Taką rolę spełnia przede wszystkim pojęcie emocji (*pathe*), które w ujęciu Arystotelesowskim pozostaje zadziwiająco blisko ujęcia współczesnej psychologii kognitywnej. Perspektywa filozofii praktycznej jest jednak odmienna od perspektywy opisu naukowego (EN 1139b14-35). Nie należy się zatem dziwić, że luźne uwagi Arystotelesa oraz *implicite* przyjmowane przez niego założenia na temat psychologii moralnej w pismach etycznych i *Retoryce* wydają się czasami niejasne w kontekście wykładu psychologii zawartego w traktacie *O duszy* oraz pozostałych pism przyrodniczych i metafizycznych, a pewne pojęcia wykorzystywane przy analizie emocji nie do końca zdają się odpowiadać tym samym pojęciom pojawiającym się w innych partiach *Corpus Aristotelicum*, co oczywiście rodzi wiele problemów interpretacyjnych. O ile z perspektywy metafizycznej pojęcie emocji wydaje się mało interesujące, ponieważ funkcje, które wyraża, dają się wyczerpująco opisać bez jego użycia, to z per-

spektrywy filozofii praktycznej jest wręcz odwrotnie: pojęcie to okazuje się centralne, ponieważ w spójnym opisie łączy różnorodne funkcje, których uchwycenie jest niezbędne do zrozumienia mechanizmów codziennej aktywności człowieka.

Pojęcie emocji nie wystarcza jednak do pełnego opisu sfery działań praktycznych, jeśli interesujemy się nim z uwagi na właściwą konstytucję podmiotu, ponieważ oddaje tylko to, co z podmiotem dzieje się *aktualnie*. Brakuje zatem jakiegoś odniesienia do tego, co w podmiocie *potencjalnie* tkwi lub może się w nim ujawnić w efekcie długiego procesu normowania życia wewnętrznego. Tym samym filozofia praktyczna musi zostać uzupełniona o pojęcie w stosunku do emocji ogólniejsze, pozwalające na ujęcie stanów podmiotu nie tylko w konkretnym działaniu, ale także w perspektywie całych długotrwałych sekwencji działań i zamiarów oddających typowe dla danej osoby schematy reakcji. Takie uzupełnienie pojawia się zaraz na początku zasadniczej części rozważań etycznych Arystotelesa. W księdze II Arystoteles wyraźnie rozróżnia trzy rodzaje stanów, w jakich może znajdować się dusza: uczucia (*pathe*), zdolności (*dynameis*) i trwałe dyspozycje (*hexeis*)⁵⁸. Wymie-

⁵⁸ „Z kolei rozważyć trzeba, czym jest cnota. Są oto trzy stany w duszy – uczucia, zdolności i trwałe dyspozycje, przeto cnota musi być jednym z nich. Uczuciami nazywam: pożądanie, gniew, strach, odwagę, zawiść, radość, miłość, nienawiść, tęsknotę, zazdrość, litość – w ogóle wszystko, czemu towarzyszy przyjemność lub przykrość; zdolnościami zaś nazywam to, dzięki czemu możemy doznawać wymienionych wyżej uczuć, więc dzięki czemu zdolni jesteśmy [np.] gniewać się, smuć się lub litować; trwałymi wreszcie dyspozycjami nazywam to, dzięki czemu mamy się dobrze lub źle z uwagi na uczucia; tak np. mamy się źle ze względu na gniew, gdy gniewamy się w sposób gwałtowny lub zbyt słaby, dobrze zaś – jeśli czynimy to z umiarem, i podobnie w odniesieniu do innych uczuć” (EN 1105b18-29, zmodyfikowany przekład D. Gromskiej; przekład bez modyfikacji: „Z kolei rozważyć trzeba, czym jest dzielność etyczna. Otóż, ponieważ trojaki są zjawiska w życiu psychicznym: namiętności, zdolności i trwałe dyspozycje, przeto dzielność etyczna musi należeć do jednego z tych trzech rodzajów. Namiętnościami nazywam: pożądanie, gniew, strach, odwagę, zawiść, radość, miłość, nienawiść, tęsknotę, zazdrość, litość – w ogóle wszystko, czemu towarzyszy przyjemność lub przykrość; zdolnościami zaś nazywam to, dzięki czemu możemy doznawać wymienionych wyżej namiętności, więc dzięki czemu zdolni jesteśmy [np.] gniewać się, smuć się lub litować; trwałymi wreszcie dyspozycjami nazywam to, dzięki czemu odnosimy się do namiętności w sposób właściwy lub niewłaściwy; tak np. do gniewu odnosimy się źle, jeśli czynimy to w sposób gwałtowny lub zbyt słaby, dobrze zaś – jeśli czynimy to z umiarem, i podobnie w odniesieniu do innych namiętności”).

nione stany są stanami całej duszy traktowanej łącznie, jako spójna całość. Także w przypadku tego podziału pojawia się wrażenie, że Arystoteles ma na myśli jakieś trzy równorzędne i raczej niezależne od siebie stany, które wspólnie wyczerpują listę możliwych stanów, w jakich dusza może się znajdować. Podobnie jak w przypadku podziału duszy czy podziału pragnień, takie rozumienie tego fragmentu byłoby jednak zbyt wielkim uproszczeniem. Wymienione stany duszy są bowiem powiązane pewną ścisłą relacją zależności i, jak postaram się dalej pokazać, w pewnym sensie występują łącznie.

Podstawowym stanem duszy są oczywiście aktualnie przeżywane uczucia. Kolejny wymieniony przez Arystotelesa stan duszy to zdolności (*dynamis*)⁵⁹, czyli „to, dzięki czemu możemy doznawać wymienionych wyżej uczuć”. Wyraźnie przechodzimy zatem od aktu w stronę potencjalności, choć nie jest wcale jasne, jak owe zdolności należy tu rozumieć. W ogólnym omówieniu pojęcia *dynamis* w *Metafizyce* (ks. Delta 12) Arystoteles określa to pojęcie jako „zdolność do podlegania zmianom lub poruszaniu przez coś innego albo przez siebie samego jako innego” oraz jako źródło tej zmiany (*Met.* 1019a15-20). Zdolność ta, przynajmniej w pewnym z wielu znaczeń, wiąże się nie tylko z możliwością zaistnienia czegoś, ale także z poprawą, czyli zaistnieniem w formie doskonalszej (*Met.* 1019b10-12). W przypadku stanów duszy chodzi zatem zapewne zarówno o zdolność przeżywania tego, co składa się na emocje, a więc zdolność do poznania emocjonalnego, wartościowania, do doświadczania pragnień, jak i możliwość wystąpienia wszystkich owych elementów emocji w jakiejś *lepszej* lub *gorszej* postaci. Zdolność ta jest naturalna i z tego powodu jej posiadanie nie podlega ocenie (*EN* 1106a7-8). W tym sensie posiadam na przykład zdolność reagowania strachem (i mogę to w jakimś sensie robić *lepiej* lub *gorzej*), tak jak posiadam zdolność na przykład biegania, ale nie posiadam zdolności latania⁶⁰.

⁵⁹ Jak zwykle w przypadku kluczowych pojęć greckich trudno tu o adekwatny przekład – możliwe, że lepiej byłoby w tym kontekście mówić o predyspozycjach niż zdolnościach, ponieważ jednak i w przekładach angielskich mowa jest o *capacities*, pozostaję przy przekładzie D. Gromskiej.

⁶⁰ Trudno podać przykład uczucia, do przeżycia którego potencjalnie człowiek ze swej istoty nie jest zdolny (którego nie posiada jako *dynamis*), ponieważ używane określenia uczuć służą właśnie opisowi stanów psychicznych, w jakich *zasadniczo* człowiek może się znaleźć. Trudno nam sobie wyobrazić podmioty, które przeżywałyby uczucia nam całkowicie nieznanne, w takim sensie, w jakim łatwo wyobrażamy sobie pewne zdolności, których jako ludzie nie

Trzeci stan to *hexis*, czyli trwała dyspozycja. Pojęcie to rodzi wiele niejasności, ponieważ odnosi się do kompleksu zagadnień opisywanego przez Arystotelesa za pomocą kilku zbliżonych pojęć (*hexis* – trwała dyspozycja, *diathesis* – dyspozycja, usposobienie, *dynamis*), pozostających w złożonych i raczej niespójnie ujętych relacjach⁶¹. Można go interpretować wprost jako zdolność (*dynamis*)⁶², ale także jako stan potencjalny, który nie odnosi się bezpośrednio do *pathe*, lecz raczej do *dynamis* – byłby wtedy swego rodzaju potencjalnością drugiego rzędu, stanem bezpośrednio „regulującym” właśnie sposób realizowania zdolności, a dopiero w dalszej kolejności same uczucia. Zdolność (*dynamis*) zawsze bowiem musi przybrać jakąś postać (np. gdy się gniewam, muszę to robić *w jakiś sposób*, tak samo jak biegając, muszę to robić tak lub inaczej). Powiedzmy na przykład, że teraz panicznie się boję czegoś, co mnie w niedługiej przyszłości czeka, a strach ten w jakiś istotny sposób wpływa także na to, co robię. Owo aktualne uczucie wielkiego i zupełnie nieadekwatnego w tym momencie lęku jest możliwe, ponieważ potencjalnie jestem zdolny do przeżywania strachu (jako człowiek wyposażony jestem bowiem w pewne *dynamis*), mogę na przykład doznawać pewnych okropnych *phenomena* wywołujących ten mój strach. Ta zdolność tkwi we mnie, nawet gdy się *nie boję*, i w każdej chwili może się ujawnić, gdy na przykład zostaję sam lub gaśnie światło i moje myśli znów jakby samowolnie wybiegną ku przyszłemu wyimaginowanemu niebezpieczeństwu. Co więcej, nawet gdy to, czego *teraz* się boję, wreszcie stanie się przeszłością, jakaś nowa, całkiem inna sytuacja może znów wywołać mój paniczny strach i wpływać na moje zachowanie. Moje napady strachu mogą oczywiście być bardziej lub mniej adekwatne w stosunku do sytuacji. Może się zdarzyć i tak, że mój wielki lęk będzie reakcją jak najbardziej na miejscu – moja zdolność do przeżywania strachu obejmuje zatem i taką sytuację, gdy strach ten jest stosowny. Ogólnie jednak powinienem wi-

posiadamy, np. słyszenia ultradźwięków. Jedynym przykładem ogólnym wydaje się *agape* (łac. *caritas*), jeśli założymy, że człowiek (przynajmniej jako psychocieleśna jedność) *nie ma zdolności* do przeżywania tego rodzaju uczucia w całej pełni. Jest to jednak przykład, którym Arystoteles z oczywistych względów nie mógł się posłużyć (por. s. 205-207 niniejszej pracy).

⁶¹ Szerokie omówienie tych relacji przedstawia W. Galewicz („Wstęp tłumacza”, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach*, op. cit., s. 16-25; tam też omówienie problemów translatorskich: s. 10-16).

⁶² Tak sugeruje T. Irwin („Notes”, w: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, transl. T. Irwin, Indianapolis 1999, s. 196).

dzieć siebie jako osobę o wyraźnej skłonności do przeżywania silnego strachu, a nie jako osobę o skłonności do jego powstrzymywania, choć w sensie bezwzględnym posiadam *obie te możliwości*⁶³, ponieważ są one konsekwencją posiadania ogólnej zdolności przeżywania strachu. Jestem bowiem potencjalnie zdolny do tego, by nie reagować strachem z byle powodu (czyli jestem potencjalnie odważny), ale w praktyce zdolności tej prawie nie ujawniam w swoich zachowaniach, wyraźnie preferując schemat potencjalnych reakcji, który należy nazwać tchórzostwem. Można zatem powiedzieć, że wykazuję pewne wyraźne *skłonności*, by w różnorodnych sytuacjach reagować strachliwie, a te moje skłonności wiążą się właśnie z „dokonaniem wyboru” sposobu przeżywania pewnej zdolności (*dynamis*). „Wybory” te mogą ujawnić się oczywiście dopiero w dłuższych okresach, w wielu podobnych sytuacjach. Właśnie owo posiadające wyraźny rys stałości „preferowanie” pewnych sposobów przejawiania zdolności (*dynameis*) kosztem innych sposobów nazywa Arystoteles *hexis*, trwałą dyspozycją⁶⁴ (np. związaną z uczuciem strachu). Układ takich trwałych dyspozycji składa się z kolei na coś, co można nazwać charakterem. Jeśli zatem często reaguję strachem gwałtowniej, niż wynika to z natury zdarzeń, które mnie w życiu dotyczą, to posiadam *hexis* tchórzostwa; jeśli reaguję zbyt słabo – *hexis* nadmiernej odwagi, brawury; jeśli natomiast posiadam wyraźną skłonność, by przeżywać uczucie strachu adekwatnie do sytuacji, to posiadam *hexis* męstwa. Dwa pierwsze stany Arystoteles nazywa wadami, trzeci – cnotą (*arete*)⁶⁵.

⁶³ O to zapewne chodzi Arystotelesowi, kiedy stwierdza, że „nie nazywa się nas dobrymi ani złymi, nie chwali i nie gani ze względu na samą tylko zdolność doznawania namiętności wziętą w znaczeniu bezwzględnym” (*EN* 1106a7). Nie mogę być chwalony za to, że potencjalnie jestem odważny, jeśli tej mojej potencjalnej zdolności prawie nie objawiam.

⁶⁴ *Hexis* zasadniczo tym się różni od *diathesis* (dyspozycji), że jest właśnie bardziej trwałe – w powyższym przykładzie *diathesis* można by interpretować jako tę dyspozycję, która ujawnia się w szybko zmieniających się nastrojach czy w formach objawiania strachu, np. łatwym i częstym przechodzeniu od strachu do brawury. Przykłady i omówienia Arystotelesa nie pozwalają na jednoznaczną odpowiedź, czy w przypadku uczuć w ogóle jest to według niego możliwe. Ponieważ dzieląc stany duszy na trzy rodzaje, nie wspomina o *diathesis*, lecz od razu przechodzi od *dynamis* do *hexis*, należy założyć, że odpowiedź powinna być negatywna. Można jednak dopuścić tego rodzaju zmienność sposobu przeżywania uczuć u osób naznaczonych jakąś emocjonalną dysfunkcją.

⁶⁵ Niestety, zdecydowana większość uwag w *Etyce nikomachejskiej* na temat

Hexis omawiana w przytoczonym fragmencie *Etyki nikomachejskiej* określa zatem, jaka jest nasza wewnętrzna konstrukcja psychiczna (EN 1105b28: „jak się mamy”) z uwagi na sposób przeżywania uczuć, kładąc jednak przy tym wyraźny nacisk na to, czy sposób ten jest właściwy, czy też niewłaściwy, dobry, czy zły. Potwierdza to ogólne omówienie *hexis* przedstawione w *Metafizyce* (1022b10-12). Jak sugeruje podany tam przykład, trwałą dyspozycją może być nasza konstytucja cielesna ujmowana ze względu na zdrowie – możemy powiedzieć, że konstytucja ta jest „zdrowa”, gdy sprzyja utrzymaniu zdrowia (czyli po prostu jesteśmy dość odporni na choroby), lub jest „chora” (jestem „chorowity”), gdy temu nie sprzyja. Nawet jeśli jestem ze swej konstytucji „zdrowy” (rzec by należało: „zdrowowity”), oczywiście tkwi we mnie zdolność (*dynamis*) do zachorowania, która niekiedy może przejść w stan aktualny – samo uaktualnienie stanu chorobowego nie oznacza jednak, że stałem się chorowity (straciłem związaną z byciem zdrowym *hexis*). Kiedy rozpatrujemy tę samą naszą konstytucję cielesną z uwagi na uprawianie biegów maratońskich, mamy do czynienia z inną *hexis* – trwałą dyspozycją do radzenia sobie lub nie z długotrwałym biegiem. Analogicznie, jeszcze innymi rodzajami *hexis* związanymi z naszą budową cielesną będą *hexis* odnoszące się na przykład do pływania, do zapasów czy rzutu dyskiem. Jeśli takie trwałe dyspozycje będziemy rozpatrywać wyłącznie jako efekt wytrwałych ćwiczeń lub skutek ich zaniedbań (a więc zakładając, że „z natury” jesteśmy wszyscy równie w tym zakresie zdolni⁶⁶), to dyspozycje te można ująć jako swojego rodzaju „wybór” pomiędzy dwoma potencjalnie tkwiącymi w nas sposobami aktualizowania danej zdolności. Jak zauważa bowiem Arystoteles na początku księgi V *Etyki nikomachejskiej*, trwałe dyspozycje (*hexeis*) nie odnoszą się do obu członów przeciwieństwa, ale tylko do jednego z nich (EN 1129a6-17).

Do określenia *hexis* potrzebne są, jak widać, aż trzy elementy: po pierwsze, to, czego jest dyspozycją, czemu przysługuje, po drugie,

teoretycznego ujęcia *hexis* duszy odnosi się do jej bardzo szczególnego rodzaju, czyli cnót etycznych. Cnota niewątpliwie różni się od wad w jakiś istotny sposób, trudno zatem na podstawie analizy tego pojęcia precyzyjnie uchwycić ogólne rysy *hexis* duszy, których dziedziną są uczucia, zwłaszcza że pewne stwierdzenia pojawiające się przy okazji omawiania cnót wydają się prowadzić do sprzeczności, gdy odniesiemy je do wad (taki pogląd wyraża np. T. Irwin, „Vices and Reason”, *The Journal of Ethics* 5, 2001).

⁶⁶ W przypadku umiejętności sportowych nie jest to oczywiście założenie prawdziwe (por. *Cat.* 9a15-30).

dziedzina, do której się odnosi wraz z określeniem związanych z nią zdolności (*dynameis*), oraz po trzecie, jakiś *implicite* przyjmowany punkt odniesienia, umożliwiający ocenę i określenie *hexis* jako pozytywnej lub negatywnej⁶⁷. *Hexis*, o których mowa w rozważaniach etycznych, są dyspozycjami duszy ujmowanej jako całość, a ich dziedzinami są poszczególne uczucia, np. strach, gniew lub litość. Innymi *hexis* duszy są dyspozycje, których dziedziną są procesy rozumowania, czyli wady i cnoty dianoetyczne. Do pełnego określenia tych *hexis* należy jeszcze podać element trzeci, czyli kryteria wartościowania.

Zgodnie z ogólnym założeniem filozofii Arystotelesa, każdej rzeczy przypisany jest jakiś stan naturalny, którego osiągnięcie jest jej celem. Właśnie odniesienie sposobu realizacji zdolności do tego celu decyduje, czy związana z tym trwała dyspozycja jest należyta, czy też nie. Ponieważ w przypadku człowieka owym stanem jest *eudajmonia*, trwałe dyspozycje, które do niej wiodą, należy uznać za cnoty, te natomiast, które od niej oddalają – za wady. Taki jest ogólny wydzźwięk etyki Arystotelesa. Najważniejsze pytanie, na które należy teraz odpowiedzieć, dotyczy tego, jak to się dzieje, że dochodzi do owego „wyboru”, czyli określenia preferencji w przejawianiu pewnych zdolności, ponieważ wybór ów stanowi istotę postawy moralnej i kwintesencję całej Arystotelesowskiej etyki cnót. „Wybór”, o którym tu mowa, należy staranie odróżnić od wyboru w sensie podjęcia decyzji działania w konkretnej sytuacji (*prohairesis*), odnosi się bowiem do wyboru realizacji dyspozycji. Problem z wyartykułowaniem tego, co Arystoteles utrzymuje na temat preferencji realizacji dyspozycji, polega na tym, że nie można mówić o dyspozycjach bez odwołania się do konkretnych działań. Arystoteles konsekwentnie dąży do opisu działania w kategoriach aktualizacji potencjalności. Preferencja czy też świadome kształtowanie pewnej *hexis* nie przejawia się jednak w jednym działaniu ani w jednym stojącym za nim stanie emocjonalnym, lecz w całym ich ciągu. Interpretacja ciągu działań, zwłaszcza podejmowanych w dużych odstępach czasu, a być może nawet w ciągu całego życia, zawsze jednak pozostanie niejednoznaczna⁶⁸. Dlatego też opis procesu

⁶⁷ Szeroką analizę *hexis* na podstawie całości pism Arystotelesa przedstawia D. S. Hutchinson w pracy *The Virtues of Aristotle* (London 1986, s. 8-38). Określa on *hexis* jako (1) dyspozycję (2) związaną z wartościowaniem, (3) o trwałym charakterze, która jest także (4) doskonałością albo wadą (s. 38).

⁶⁸ Por. argumenty sytuacjonistów, roz. I, s. 55-60 niniejszej pracy.

formowania cnoty oscyluje nieustannie pomiędzy opisem samego działania a opisem charakteru, który poprzez te działania się przejawia.

Kiedy człowiek posiadający cnotę stoi w obliczu wyboru kilku możliwych zachowań, jego taki a nie inny stan emocjonalny sprawia, że wybierze on działanie, o którym można powiedzieć, że „wypływa z cnoty”. Ów stan emocjonalny nie jest jednak wynikiem decyzji tego człowieka, w tym sensie, iż nie może on zdecydować, że teraz będzie odczuwał stosunkowo niewielki strach, na przykład taki, który pozwoli mu zrealizować pragnienie zbadania obiektu wywołującego ów niepokój, a nie pragnienie ucieczki (co wyrazi się w stosownym *prohairesis*). Uczucia nie są przedmiotem bezpośredniego wyboru i nie możemy być za nie chwaleni lub ganieni (EN 1105b30-1106a4). Przeżywany stan emocjonalny jest wynikiem posiadania pewnej trwałej dyspozycji (*hexis*). Cnota jako *hexis* sprawia, że w konkretnych sytuacjach pojawiają się stosowne reakcje emocjonalne (*pathe*) powiązane z odpowiednimi stanami kognitywnymi (osądami i przekonaniem)⁶⁹ i wiodące do realizacji określonego przez racjonalne pragnienie (*boulesis*) celu poprzez wyznaczony przez namysł akt wyboru działania (*prohairesis*). Trwała dyspozycja np. męstwa nie pojawia się w ten sposób, że nagle podejmuję decyzję, iż od tego momentu będę trzymał w ryzach moje uczucie strachu, tak by współgrało ono z moimi racjonalnymi pragnieniami. Kiedy mowa o „wyborze” cnoty, należy to rozumieć w jakimś innym sensie – w sensie długotrwałego procesu kształtowania nawyków, swego rodzaju „treningu”, wskazania preferencji sposobu reagowania. Nie może zatem być tak, że w tej oto chwili wybieram *pewną* formę realizacji swojej zdolności, na przykład postanawiam być odważny, mimo iż sytuacja, w jakiej się obecnie znajduję, w ogóle nie ma związku z odwagą, i rzeczywiście *staję się* już na zawsze odważny, mimo iż kolejne wydarzenia mojego życia wcale nie wymagają ode mnie ujawniania sposobu, w jaki radzę sobie ze strachem. O wyborze czy też preferencji pomiędzy potencjalnymi zdolnościami można mówić tylko wtedy, gdy przejawia się w rzeczywistych zachowaniach, i to w długim okresie. Faktycznym przedmiotem wyboru są zatem potencjalnie obecne w mojej (lub raczej ogólnie: ludzkiej) konstrukcji psychicznej schematy realizowania stanów emocjonalnych (zdolności), ale wybory te

⁶⁹ W tym połączeniu wyraża się kognitywna natura emocji. Podobnie mocno eksponuje takie stanowisko np. C.D.C. Reeve, który mówi wręcz o racjonalności emocji w odniesieniu do stanów emocjonalnych powiązanych z cnotą (C.D.C. Reeve, *Practices of Reason*, Oxford 1992, s. 71-72).

mogą się urzeczywistnić jedynie w konkretnych aktach zachowań, związanych z konkretnymi emocjami, pragnieniami i namysłami. Znów możemy sięgnąć po analogię do umiejętności. Kiedy rozważam podjęcie decyzji, by rozpocząć naukę gry na skrzypcach, to odwołuję się do posiadanej zdolności (*dynamis*), która sprawia, że potencjalnie mogę być dobrym skrzypkiem. Oczywiście nie posiadam jeszcze żadnej związanej z grą pozytywnej trwałej dyspozycji (cnoty), choć ogólnie rzecz ujmując, mogę powiedzieć, że jakąś *hexis* w tym zakresie już posiadam – jest to *hexis* niemilosiernego fałszowania⁷⁰. Kiedy zaczynam ćwiczyć, zaczynam być zdolny do wydobywania ze skrzypiec właściwych dźwięków – pojawiają się jakieś pożądane dyspozycje, choć daleko im do dyspozycji właściwych z uwagi na wirtuozerię gry. Wraz z latami ćwiczeń moje dyspozycje stają się doskonalsze i trwalsze (choć – w przeciwieństwie do ćwiczenia reakcji emocjonalnych – z natury mogę nie być zdolny do osiągnięcia poziomu mistrzowskiego). Oczywiście jest, że preferencja, o której tu mowa, nie jest jednorazowym podjęciem decyzji, ale składa się na nią cały ciąg decyzji (*prohairesis*) o bardzo różnym zakresie i wadze, np. decyzji o dzisiejszym przedłużeniu ćwiczeń kosztem spotkania z przyjaciółmi, decyzji starania się o przyjęcie do klasy prowadzonej przez znanego skrzypka, decyzji o zakupie lepszego instrumentu, ale także decyzji o kilkudniowym wypoczynku od ćwiczeń. Preferencja, swojego rodzaju „wybór” dyspozycji, przejawia się zatem w wyborach konkretnych działań (ostateczna definicja cnoty, jaką podaje Arystoteles rozpoczyna się od stwierdzenia, że „cnota jest *hexis* odnosząca się do *prohairesis*” (EN 1106b35)), które prowadzą do celu, ale jego istotą nie są te akty decyzji, a konsekwencja zmierzania do celu⁷¹. Tak właśnie dzieje się w przypadku dosko-

⁷⁰ Należy pamiętać, że mamy tu do czynienia z analogią, cnoty nie są bowiem umiejętnościami. W przypadku umiejętności najczęściej nie mówimy o dyspozycjach negatywnych, lecz po prostu o braku predyspozycji. Zachowanie pełnej analogii wymaga jednak, by brak talentu do gry ujmować jako ujawniającą się u danej osoby pewną formę realizacji ogólnej i posiadanej potencjalnie przez każdego człowieka zdolności (*dynamis*) związanej z grą na skrzypcach.

⁷¹ Wielu autorów współczesnych zdaje się uznawać sam ten proces konsekwentnego zmierzania do celu za istotę etyki cnót, w której chodzi o nieustanne samodoskonalenie. J. Annas zwraca uwagę, że greckie *telos* należy raczej interpretować jako „celowanie”, a nie „cel” – to drugie pojęcie lepiej oddaje słowo *skopos*, także używane przez Arystotelesa, choć nie w sensie technicznym. Rozróżnienie *telos-skopos* zostało następnie wyostrzone przez stoików, ale w późniejszej tradycji uległo zatarciu (J. Annas, *The Morality of Happiness*,

nalenia własnych przeżyć emocjonalnych i dążenia do cnoty etycznej, ku czemu zdolności (w przeciwieństwie do różnego rodzaju umiejętności) posiada, zdaniem Arystotelesa, każdy człowiek w stopniu wystarczającym do osiągnięcia doskonałości moralnej⁷². „Wybieram” czy też preferuję pewne zdolności do przeżywania konkretnych emocjonalnych stanów psychicznych, a pewne inne zdolności odrzucam (tak jak „odrzucam” zdolność do fałszowania, nawet jeśli wciąż jeszcze nie potrafię wydobyć czystego dźwięku), a efektem tych decyzji jest powstanie trwałych dyspozycji – cnót lub wad. Osią organizującą i spajającą konkretne działania, w których „wybór” mój się przejawia, jest natomiast *eudajmonia* rozumiana jako ostateczny cel.

Jeśli w ten sposób ujmemy etykę Arystotelesowską, to zrozumiałe się staje, że właściwa preferencja przejawiająca się w kształtowaniu cnoty w odniesieniu do zdolności reagowania emocjonalnego, musi angażować wszystkie władze człowieka, a zatem także władzę rozumową. Najważniejsze przesłanie etyki Arystotelesa sprowadza się do przekonania, że preferencja ta nie może być dokonana nieświadomie ani intuicyjnie, ponieważ stanowi ona zwornik wszelkich procesów mentalnych i emocjonalnych, wyraża ich praktyczny sens i znaczenie, czyli niejako istotę duszy. Gdyby „wybór”, o którym mowa, sprowadzał się do akceptacji naturalnych predyspozycji lub dokonywał się zawsze spontanicznie, w naszym dążeniu do *eudajmonii* skazani byłibyśmy na przypadek i zrządzenie losu, a nasze postawy i decyzje nie mogłyby być przedmiotem oceny moralnej. Jako człowiek o jakoś już ukształtowanym charakterze mogę akceptować moje wadliwe *hexeis* odnoszące się stanów emocjonalnych i nic nie robić, by je zmienić. Akceptacja ta odbywa się spontanicznie i bezrefleksyjnie i dlatego właśnie nie może być właściwa. Ponoszę więc odpowiedzialność za tkwienie w wadach nie w tym sensie, że zawsze świadomie je wybieram, ale w tym, że mogąc to zmienić, nic w tym kierunku nie czynię. Kiedy jednak zaczynam zmierzać do przekształcenia posiadanych trwałych dyspozycji w cnoty⁷³, muszę zaangażować w to namysł i osąd, dlatego

Oxford 1993, s. 34; fragment obejmujący s. 47-84 tego wydania cytuję dalej jako „Cnoty”, przeł. J. Jaśtał, w: J. Jaśtał (red.), *Etyka i charakter*, op. cit.).

⁷² W przypadku tych zdolności także można mówić o zdolnościach wrodzonych – cnotach naturalnych. Ostatecznie jednak, choć pomocne jako dogodny punkt wyjścia na drodze samodoskonalenia, nie decydują one o ostatecznym kształcie charakteru człowieka, ponieważ nie łączą się w sposób konieczny z namysłem.

⁷³ Dokonuję tu pewnego uproszczenia w stosunku do koncepcji Arystotelesa,

też niepodobna, by proces ten był nieświadomy, przypadkowy czy bezrefleksyjny. Właśnie dlatego Arystoteles wyklucza, o czym już była mowa, niezależność racjonalnych pragnień (*boulesis*) i wynikających z namysłu wyborów (*prohairesis*); z tego też powodu ostatecznie uznaje konieczność współlistnienia z cnotami etycznymi dianoetycznej cnoty rozsądku (*phronesis*) jako ich uzupełnienia. Rozsądek to „trwała dyspozycja do działania opartego na trafnym rozważeniu tego, co dla człowieka jest dobre lub złe” (*EN* 1140b5-7), „dobrze zaś w bezwzględnym tego słowa znaczeniu namyśla się ten, kto zgodnie z wynikami swego rozumowania umie zmierzać do największego dla człowieka dobra, które może być osiągnięte przez działanie” (*EN* 1141b12-13). Rozsądek odnosi się do wiedzy praktycznej, czyli faktów jednostkowych, opiera się zatem na doświadczeniu i trafności myślenia dyskursywnego (*EN* 1142b13). Cnota etyczna decyduje co prawda o trafności wyboru (*prohairesis*), ale to, co należy uczynić, zależy właśnie od umiejętności posługiwania się sylogizmem praktycznym (czyli sprytem – *deinotes*). Jednak w tym sylogizmie przesłankę większą należy można wskazać jedynie posiadając cnoty, nie można zatem posiadać rozsądku, nie będąc dzielny etycznie (*EN* 1144a20-35), i odwrotnie (*EN* 1144b21, 1144b32-35). Rozsądek nie może wprost polegać na rozważaniu *eudajmonii*, ponieważ *eudajmonia* jako ostateczny cel w ogóle nie może być przedmiotem namysłu: „namyślamy się (...) nie nad celami, lecz nad środkami, które do tych celów wiodą” – stwierdza Arystoteles (*EN* 1112b11-12). Namysł dotyczy tego, „co leży w naszej mocy” (*EN* 1111b30), *eudajmonia* natomiast, tak jak zdrowie, jest celem bezwzględny i dana jest jako pewien fakt czy też zasada w poznaniu

ponieważ opisuję proces przekształcania charakteru u osoby dorosłej. Arystoteles zdaje się wiązać proces „wyboru”, o którym tu mowa, wyłącznie z kształtowaniem charakteru dziecka, a następnie młodego człowieka, czyli kształtowaniem go nie przez zmianę, ale poprzez formowanie niejako „od początku”. W rezultacie podważa możliwość zmiany charakteru w przypadku ludzi dojrzałych. Ponieważ jednak dopuszcza – co oczywiste – taką zmianę u ludzi młodych, którym przecież już jakiś charakter można przypisać, jego stanowisko wydaje się niekonsekwentne, nie ma zatem powodu, by uznawać je za integralny element systemu. Zagadnienie zmiany charakteru osoby dorosłej stało się istotne, kiedy koncepcję cnoty zaczęto łączyć z systemami religijnymi wymagającymi od wyznawców zmiany postaw i sposobu życia, stanowisko Arystotelesa nie pozwala bowiem na wyjaśnienie fenomenu nawrócenia. Do problemu tego powrócimy w rozdz. VII, omawiając problem dobrowolności wyboru dyspozycji (podrozdz. „Indywidualny podmiot moralny”).

rozumowym. *Phronimos*, czyli osoba rozsądna, wie, na czym polega prawdziwa *eudajmonia*, i potrafi podejmować działania, które do niej prowadzą. Aby ten proces w pełni wyjaśnić, musimy przyjrzeć się Arystotelesowskiemu rozumieniu *eudajmonii*. Zanim jednak będziemy mogli to uczynić, musimy jeszcze dokładniej omówić naturę poszczególnych cnót oraz odnoszące się do nich dwie zasady: zasadę środka i zasadę jedności.

Cnoty szczegółowe

Dotychczasowe ustalenia pozwoliły na ogólne powiązanie cnoty jako dyspozycji oraz emocji ujmowanych jako złożone, afektywno-kognitywno-motywacyjne stany psychiczne. Jak widzieliśmy, Arystoteles dostrzegł wiele rodzajów takich stanów. Rodzi się zatem pytanie, czy w zamyśle Arystotelesa jest obecny jakiś ścisły związek pomiędzy poszczególnymi uczuciami a poszczególnymi cnotami? Aby na nie odpowiedzieć, musimy przejść do Arystotelesowskiej charakterystyki konkretnych cnót moralnych.

Arystoteles konsekwentnie bronił wielości cnót, choć nie podał wprost żadnej racji odpowiedzialnej za zróżnicowanie cnót etycznych. W rezultacie mamy do czynienia z trzema bardzo trudnymi do pogodzenia tezami: (1) tezą uznającą, że wszystkie cnoty etyczne wiążą się z duszą orektyczną; (2) tezą uznającą współzależność poszczególnych cnót, czyli przekonaniem, że cnoty nawzajem się implikują; (3) tezą głoszącą istnienie różnych cnót etycznych. Argumenty przywoływane przez Arystotelesa na rzecz tak hybrydycznego stanowiska odwołują się do bardzo różnych elementów dziedzictwa greckiej filozofii moralnej. Teza pierwsza wydaje się w ramach systemu Arystotelesa oczywista, a ewentualne jej odrzucenie musi pociągać za sobą całkowitą zmianę koncepcji psychologii moralnej, stanowiącej podstawę jego etyki cnót. Obrona tezy drugiej i trzeciej składa się natomiast z przeplatających się nieustannie dwóch linii argumentacyjnych – linii odwołującej się do koncepcji cnoty wyrastającej ze sfery emocji oraz linii odwołującej się do zależności pomiędzy emocjami a rozumem.

Teza trzecia wyraźnie odwołuje się do potocznego ujęcia cnoty, dominującego w przedsokratejskiej refleksji moralnej, które to ujęcie opisywało cnoty w ścisłej analogii do umiejętności⁷⁴. Charakterystycz-

⁷⁴ Por. rozdz. II, s. 86-90 niniejszej pracy; patrz także np. T. Irwin, „Cnoty w filozofii greckiej”, w: J. Jaśtal (red.), *Etyka i charakter*, op. cit.

nym elementem takiej koncepcji cnót jest uznanie ich niezależności. Temu przeczy jednak teza druga, która odwołuje się do wspólnej struktury wszystkich cnót oraz do roli *phronesis* jako cnoty spajającej. Jeśli rzeczywiście wszystkie cnoty są współzależne od *phronesis*, ich różnorodność wydaje się pozorna, co wprost prowadzi do tezy głoszonej przez Sokratesa, a później stoików, o istnieniu tylko jednej prawdziwej cnoty. Stanowisko Stagiryty można zatem interpretować jako próbę pogodzenia bliskiej jego pragmatyzmowi pluralistycznej koncepcji potocznej z filozoficznym ujęciem cnoty jako jednolitej struktury. Z tego punktu widzenia stanowisko stoików wydaje się jednak znacznie bardziej spójne i mniej narażone na paradoksy wynikające ze zdroworozsądkowych mniemań. Tego rozwiązania Arystoteles wyraźnie i jak najbardziej świadomie nie chce zaakceptować, ponieważ oznacza ono wyeliminowanie z etyki emocji, co burzy całą koncepcję cnoty jako struktury zakorzenionej w elementarnych potrzebach i odczuciach człowieka i pozostaje w sprzeczności z Arystotelesowską koncepcją psychologiczną, osadzoną z kolei – jak już widzieliśmy – w metafizycznej koncepcji natury. Jeśli jednak – inaczej niż w koncepcji Platona – wszystkie cnoty etyczne są przypisane do jednej i tej samej części duszy, to co je różnicuje? Czym w istocie różnią się poszczególne cnoty, skoro mają taką samą strukturę, przynależą do tej samej części duszy oraz na dodatek wzajemnie się implikują?

Arystoteles zdaje się nie dostrzegać problemu wielości cnót szczegółowych⁷⁵, który ginie w *Etyce nikomachejskiej* pod lawiną uwag odwołujących się do typowych norm kulturowych i psychologicznych stereotypów wciśniętych w ledwie zarysowany i na dodatek niekonsekwentnie stosowany schemat prezentacji. Stagiryta nie przedstawia także żadnego uzasadnienia przemawiającego za dokonaniem wyborem szczegółowych cnót etycznych ani nawet za podaną przez siebie ich liczbą. Można zatem podejrzewać, że prezentacje konkretnych cnót mają charakter przykładowy – ilustrują one jedynie wcześniejsze ustalenia teoretyczne (przede wszystkim doktrynę środka), odwołując się do tego, co przeciętnemu słuchaczowi było dobrze znane⁷⁶. Ów ilu-

⁷⁵ Podobnie zresztą jak zdecydowana większość dawnych i współczesnych komentatorów jego etyki.

⁷⁶ Pamiętajmy, że wykłady Arystotelsa o etyce miały na celu nie tylko prezentację jego filozofii moralnej, ale były także istotną częścią procesu kształtowania charakteru młodych słuchaczy, przed którymi były głoszone i dyskutowane. Można zatem przypuszczać, że część z omawianych zagadnień znalazła się

stratywny charakter prezentacji cnót szczegółowych tłumaczy brak ram teoretycznych, w szczególności wskazania racji różnicującej cnoty. Można zatem założyć, że rzeczywista liczba cnót jest znacznie większa, ale też równie dobrze może być odwrotnie – istnieje jedna naczelną sprawność duszy (ujmowanej jako całość lub tylko jako władza orektyczna), a cnoty szczegółowe są jedynie jej przejawami. Poszczególne cnoty różniłyby się wtedy nie ze względu na swą wewnętrzną naturę, ale ze względu na specyfikę typowych sytuacji, w których się ujawniają. W istocie więc zagadnienie podziału cnót okazałoby się zagadnieniem pozornym: wynikałoby nie z tego, że jest wiele cnót, ale z tego, że jedna jedyna cnota przejawia się na wiele sposobów⁷⁷. Za interpretacją uznającą problem wielości cnót szczegółowych za pozorny może przemawiać także to, że zarówno teksty przypisywane bezpośrednio Arystotelesowi, jak i te wywodzące się z kręgu perypatetyckiego różnią się w zestawieniach cnót⁷⁸. Wszystko to zdaje się przemawiać za uznaniem fragmentów pism Arystotelesa, w których opisuje on cnoty, za nieodgrywające istotnej roli w systematycznym wykładzie etyki. Z drugiej strony jednak, niewątpliwie Arystoteles odrzuca Sokratejską naukę o istnieniu tylko jednej cnoty, różnicuje cnoty etyczne i dianoetyczne; w opisach cnót szczegółowych próżno także szukać wzmianek wskazujących na to, że cnoty te w istocie się nie różnią. Kilkakrotnie także Arystoteles odwołuje się do cnót i wad, które w jego opinii nie mają nazw w języku greckim, nie są zatem, jak można domniemywać, przedmiotem zaleceń i pouczeń stanowiących element podstawowego wychowania ani nawet szczególnej uwagi zbiorowości – ich obecność

w wykładach nie ze względu na swoją wagę teoretyczną, ale znaczenie dydaktyczne – omówienia cnót szczegółowych świetnie spełniają tę formacyjną funkcję.

⁷⁷ Przy takim założeniu można mówić o podziale cnót tylko w powiązaniu z jakąś typologią sytuacji występujących w życiu codziennym. Najczęściej za główne kryterium podziału przyjmuje się wtedy, czy działanie ma związek z innymi osobami, czy też nie, lub szerzej – czy ma wymiar społeczny czy też prywatny.

⁷⁸ Słynna Arystotelesowska, niezachowana jednak w źródłach, tablica cnót etycznych zawierała 14 pozycji, choć omawiając ją w II księdze *Etyki nikoma-chejskiej*, Arystoteles wspomina cnót 12. Będący kompilacją nauk Akademii i perypatu z I w. p.n.e. *Traktat o cnotach* (przypisywany błędnie Arystotelesowi) zawiera własną systematykę cnót, a wymienia ich osiem. Zestawienie wad w *Charakterach* Teofrasta, bezpośredniego następcy Arystotelesa w *Likeionie*, w ogóle nie poddaje się żadnej systematyzacji, choć na mocy doktryny środka wady powinny parami odpowiadać jakimś cnotom.

w tekście musi zatem brać się z jakiegoś szerszego zamysłu teoretycznego.

W *Etyce nikomachejskiej* poszczególne cnoty zostają po raz pierwszy omówione w rozdziale VII księgi II. Omówienie to jest wyraźnie skrótowe, odwołuje się do podziału, o którym Arystoteles zakłada, że jest już słuchaczom (czytelnikom) znany (EN 1107b), a głównym celem omówienia jest nie tyle prezentacja samych cnót, ile raczej ilustracja ogólnej doktryny środka, którą na stronach bezpośrednio poprzedzających właśnie Arystoteles wyłożył. W następującym dalej omówieniu poszczególnych cnót etycznych Arystoteles zasadniczo koncentruje się na opisie czteroelementowym: najpierw następuje określenie dziedziny cnoty, później cnoty jako środka, następnie wad nadmiaru i niedostatku. Dalszy opis dotyczy już bardziej owych wad niż samej cnoty. Schemat ten powtarza się zasadniczo w przypadku wszystkich omawianych „dyspozycji pośrednich”⁷⁹. W opisach Arystoteles nie zachowuje jednolitej charakterystyki wyróżnionych dziedzin: czasami charakteryzuje je jako uczucia, czasami jako działania, czasami jako postawy w stosunku do świata zewnętrznego lub zjawisk życia wewnętrznego. Przede wszystkim niejasna pozostaje kategoria dziedziny poszczególnych cnót. Ponieważ cnota jako *hexis* odnosi się do sposobu przeżywania uczuć, należy zakładać, że kiedy Arystoteles mówi o cnotach i wadach, chodzi mu w pierwszej kolejności o uczucia, które mogą przybierać różne nasilenie. Jeśli taka była intencja Arystotelesa, to trzeba przyznać, że przedstawił ją dość niedbale: w przypadku większości omówień w księdze II, ilustrując skrajności, odwołuje się raczej do działań. Spójność teoretycznego ujęcia cnoty jako dzielności etycznej, cechująca pierwsze księgi *Etyki nikomachejskiej*, pokazuje jednak, że bez względu na to, czym są dziedziny poszczególnych cnót, dziedziny te powinny być tego samego typu: albo wszystkie wiążą się z uczuciami, albo wszystkie nawiązują do jakiejś typologizacji działań czy sytuacji, w których się objawiają. Na pewno zatem przynajmniej część przedstawień zawartych w Arystotelesowskich opisach cnót nie jest dokładna i musi zostać poddana jakiejś reinterpretacji.

Dotychczasowy wykład etyki każe przypuszczać, że dziedzinami cnót są jakieś uczucia. Definiując cnotę, Arystoteles stwierdza co praw-

⁷⁹ Dyspozycji, a nie cnót, gdyż przynajmniej w jednym przypadku według samego Arystotelesa nie mamy do czynienia z cnotą (wstyd), a podobne wątpliwości może budzić także słuszne oburzenie się (por. uwagi D. Gromskiej, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 60, przypis 1).

da, że cnota „dotyczy doznawania uczuć i postępowania, w których (...) środek jest przedmiotem pochwał i czymś właściwym” (*EN* 1106b24-26), ale w *Etyce eudemejskiej* wiąże cnotę już tylko z uczuciami (*EE* 1220b15-20, *EE* 1221a30). Tam też mocno podkreśla, że „doskonałość etyczna dotyczy przyjemności i przykrości”, co z kolei stanowi istotny element definiujący uczucia. Niewątpliwie uczucia muszą odgrywać kluczową rolę w opisie poszczególnych cnót. Jeśli opis cnót szczegółowych uzupełnimy o Arystotelesowski zarys teorii uczuć, to cnoty powinny polegać albo na stanie pewnej trwałej równowagi pomiędzy uczuciami zestawionymi w pary na zasadzie przeciwieństwa (przyjemność–przykrość), albo też na pewnym pośrednim co do nasilenia manifestowaniu się jednego uczucia. W pierwszym przypadku zasadą różnicującą cnoty byłby typ sytuacji, w której przeciwstawne uczucia się pojawiają, w drugim – samo to uczucie.

Opisy poszczególnych cnót nie pozwalają na jednoznaczne wskazanie, która z tych interpretacji jest bliższa intencji Arystotelesa. W przypadku pierwszej wymienionej cnoty, odwagi, wydaje się, że w grę wchodzi interpretacja pierwsza. Stagiryta definiuje odwagę jako trwałą dyspozycję odnoszącą się do sposobu przeżywania uczuć lęku i jakiegoś pragnienia zmierzania się z niebezpieczeństwem, czyli dwóch uczuć pojawiających się w sytuacji zagrożenia. Jeśli uczucia te mają być przeciwstawne, w lęku powinien dominować element przykrości, związany z wyobrażeniem (*phantasia*) obrazującym jakieś dla nas zagrożenie, a w uczuciu przeciwnym – przyjemności czerpanej z mierzenia się z niebezpieczeństwem, zapewne więc z *phantasia*, w której dominuje obraz nas samych odnoszących ostateczny sukces. Zarówno w skrótovej prezentacji cnót w II księdze *Etyki nikomachejskiej*, jak i w szczegółowym opisie cnoty męstwa w księdze III dominuje jednak obraz zagrożenia i ani razu nie pojawia się sugestia, że zuchwalstwo, czyli nadmiar odwagi, może być związane z jakimś rodzajem przyjemności. Nieco inaczej wygląda prezentacja odwagi w *Retoryce* (z porównania z odpowiednimi fragmentami *EN* jasno wynika, że chodzi tu o uczucie przeciwne lękowi, czyli brawurę właśnie, a nie o odwagę jako coś pośredniego pomiędzy dwoma skrajnościami). Tam także nie ma mowy o przyjemności, ale jest mowa o nadziei wynikającej z *phantasia*, że „ocalenie jest bliskie, a to czego się boimy, nie istnieje albo jest bardzo odległe” (*Rhet.* 1383a10). Dalszy opis tego uczucia w *Retoryce* skupia się na analizie czynników redukujących strach i dających poczucie ostatecznego sukcesu. Na podstawie przeprowadzonych tam analiz można wnioskować, że związane z uczuciem nieustraszoneści

phantasia zawiera raczej obraz iluzoryczności zagrożenia (braku potrzeby strachu) niż jakiegoś pozytywnego elementu związanego z przyjemnością, co wskazywałoby jednak na interpretację cnoty w kategoriach środka skali nasilenia jednego uczucia związanego z doznaniem przykrości (por. *EN* 1118b30-31).

W przypadku cnoty umiarkowania mamy z kolei do czynienia z sytuacją odwrotną – *explicite* Arystoteles zdaje się opowiadać za rozwiązaniem drugim, ale w pewnych fragmentach skłania się ku pierwszemu. W samym opisie cnoty prawie w ogóle nie ma mowy o przykrości. Wynika to jednak raczej ze względów praktycznych, a nie systemowych: Arystoteles po prostu uznał, że – jak pisze – „takich, którzy by zbyt mało byli przystępni przyjemnościom, niełatwo znaleźć” (*EN* 1107b7-8), nie ma powodu więc bliżej tego elementu omawiać. Nie oznacza to jednak, że formalnie jest on nieobecny: przeciwwagą dla uczucia zmysłowej przyjemności pozostaje uczucie zmysłowej przykrości, co wskazywałoby na zaangażowanie dwóch odmiennych uczuć, choć w tym samym opisie wspomina także, że umiarkowanie jest generalnie związane z korzystaniem z przyjemności (*EN* 1118a1-2). Z jeszcze inną sytuacją mamy do czynienia w przypadku cnoty szczodrości, w której opisie Arystoteles prawie w ogóle nie odwołuje się do uczuć oraz przykrości i przyjemności. W kategoriach reakcji emocjonalnych szczodrość zdaje się rozpinać pomiędzy dwoma uczuciami: związaną z przyjemnością chęcią obdarowywania innych (*EN* 1120a25-30)⁸⁰ a związanym z przykrością lękiem o materialne zabezpieczenie swojego życia (*Rhet.* 1389b20-25 – Arystoteles opisuje tam wadę skąpstwa ludzi starych), ale równie dobrze szczodrość można ujmować jako środek pomiędzy przyjemnością dawania a przyjemnością posiadania. Podobne niejasności pojawiają się w przypadku każdej cnoty.

Współcześni interpretatorzy wydają się wobec tych kłopotów bezradni. M. C. Nussbaum, rekonstruując Arystotelesowski podział cnót, wyraźnie skłania się ku uznaniu, że cnoty różnicują się poprzez odmiennie sfery ludzkiej działalności, w których ujawniają się pewne kompleksy uczuć – cnota byłaby zatem pewną właściwą miarą całego takiego kompleksu. Sfer takich autorka wymienia jedenaście⁸¹. Nie-

⁸⁰ Przyjemność ta wynika bardziej z uznania, z jakim się człowiek szczodry spotyka, niż z potrzeby wspomżenia innych.

⁸¹ Strach przed istotnym zagrożeniem (np. śmiercią), potrzeby cielesne i związana z nimi przyjemność, dystrybucja dóbr limitowanych, dysponowanie osobistymi dobrami z uwagi na innych, dysponowanie osobistymi dobrami z uwagi

stety, takie ujęcie nie wyjaśnia wskazanych powyżej kłopotów interpretacyjnych, ponieważ nie zachowuje jednolitej charakterystyki wyróżnionych sfer (Nussbaum czasami charakteryzuje je jako uczucia, czasami jako działania, czasami jako postawy, czasami wreszcie jako typy aktywności społecznej)⁸². W podobnym kierunku poszła w swojej interpretacji R. Hursthouse, która zaproponowała, by cnoty różnicować nie poprzez uczucia, ale poprzez pragnienia nakładające się na różne typy życiowych sytuacji. Takie podstawowe pragnienia R. Hursthouse wymienia cztery: (1) indywidualne przetrwanie, (2) indywidualna przyjemność lub wolność od bólu, (3) trwanie gatunku, (4) dobre funkcjonowanie grupy społecznej⁸³. Cnotą byłaby zatem każda stała dyspozycja wewnętrzna, sprzyjająca zaspokojeniu którejś z wymienionych potrzeb psychicznych w perspektywie długofalowej. Rozwiązanie tego typu budzi jednak sporo wątpliwości. Po pierwsze, tłumaczy wszelkie zachowania człowieka w duchu, który wyraźnie oddaje perspektywę współczesnej nauki i jako taki nie mógł być zakładany przez samego Arystotelesa⁸⁴. Nawet jeśli jednak pominiemy tę kwestię, proponowane rozwiązanie i tak nie odpowiada na pytanie, od którego rozpoczęli-

na wspaniałomyślność, postawy i działania z uwagi na poczucie własnej wartości, postawy wobec afrontów i zagrożeń, życie wspólne oraz wspólnota słów i działań (prawdomówność w mowie, relacje społeczne ze względu na dowcip i życzliwość, relacje społeczne ujęte w sposób ogólny), postawy wobec pomyślnego i niepomyślnego losu innych, życie intelektualne, planowanie własnego życia i własnych działań (M. C. Nussbaum, „Non-relative Virtues. An Aristotelian Approach”, w: A. Sen, M. C. Nussbaum (eds.), *The Quality of Live*, Oxford 1993, s. 248).

⁸² Celem Nussbaum nie jest jednak szczegółowa dyskusja Arystotelesowskich opisów cnót, ale wykazanie, że odwołują się do uniwersalnego doświadczenia ludzkiego, które – choć kulturowo modyfikowane – nie da się opisać wyłącznie w kategoriach kulturowego relatywizmu. Wspólnym rysem wyróżnionych sfer jest to, że człowiek musi w ich obrębie dokonywać wyborów, które są w jakimś sensie problematyczne. Dzięki starannej, wyrażającej się w publicznych debatach analizie poszczególnych sfer możemy dokonywać lepszych wyborów, co owocuje swojego rodzaju postępowaniem moralnym (ibidem, s. 248). Ta uwaga Nussbaum wydaje się ważna, ponieważ tłumaczy kulturową zmienność opisu cnót, oddzielając uniwersalne sfery ludzkiego doświadczenia od kulturowo dominujących rozwiązań problemów związanych z wyborami w obrębie tych sfer. Dobrym przykładem tego rodzaju debat jest Arystotelesowska krytyka Platońskiego ascetyzmu jako wyrazu umiarkowania czy przeciwna greckiej tradycji zachęta do temperowania gniewu.

⁸³ R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford 1999, s. 200-201.

⁸⁴ Por. rozdz. VI, s. 332-337 niniejszej pracy.

śmy nasze rozważania: nie wyjaśnia ani różnorodności cnót, ani ich wzajemnych odniesień. Na dodatek w żaden sposób proponowane rozwiązanie nie wyjaśnia sensu kluczowej dla Arystotelesa doktryny środka, nie wiadomo bowiem, w imię czego mielibyśmy powstrzymać się od nieustannej maksymalizacji nasycenia naszych potrzeb, czego zdaje się wymagać od nas nauka o cnotach⁸⁵. W takim ujęciu cnoty musiałyby być też wzajemnie niezależne, ponieważ nie byłoby żadnej racji pozwalającej założyć, że odmienne pragnienia zawsze dadzą się ze sobą pogodzić. Obu tych konsekwencji Arystoteles na pewno by nie zaakceptował.

Przeciwną interpretację, zakładającą ścisły związek poszczególnych cnót z konkretnymi emocjami, zaproponował J. Urmson⁸⁶. Arystotelesowski wykład cnót szczegółowych podsumowuje on w pięciu punktach:

1. Dla każdej rozpoznanej przez nas doskonałości charakteru można wskazać pewną konkretną emocję, która jest dziedziną owej doskonałości.
2. W przypadku każdej tego rodzaju emocji można być dysponowanym do ujawniania jej we właściwym stopniu, co jest właśnie doskonałością.
3. W przypadku każdej tego rodzaju emocji można być dysponowanym do ujawniania jej zarówno w zbyt dużym, jak i w zbyt małym stopniu, co stanowi wadę charakteru.
4. „Zbyt dużo” obejmuje „zbyt często”, a w podobnych okolicznościach „zbyt gwałtownie”; „zbyt mało” obejmuje „zbyt rzadko” i w podobnych okolicznościach „zbyt słabo”.
5. Nie istnieją emocje, których nigdy nie powinno się okazywać.

Generalnie schemat ten można ująć w prostą relację „jedno uczucie – jedna cnota”. Tak więc np. odwaga to właściwy kształt uczucia strachu, umiarkowanie – uczucia cielesnej przyjemności itp. Tego rodzaju ujęcie prowadzi jednak także do wielu niejasności. Sam Urmson zwraca np. uwagę na trudności związane ze wskazaniem właściwego uczucia dla cnoty sprawiedliwości. Znacznie więcej wad tej interpretacji przytacza,

⁸⁵ W sprawie tzw. doktryny środka por. J. Urmson, „Aristotle’s Doctrine of the Mean”, w: A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, op. cit.; R. Hursthouse, „A False Doctrine of the Mean”, w: N. Sherman (ed.), *Aristotle’s Ethics*, Lanham 1999; Ch. Young, „The Doctrine of the Mean”, *Topoi* 15 (1996), a także tom tekstów R. Bosley, R. Shiner, J. Sisson (eds.), *Aristotle, Virtue and the Mean (Apeiron XXV)*, 1995.

⁸⁶ J. Urmson, „Aristotle’s Doctrine of the Mean”, op. cit.

ostro ją krytykując, R. Hursthouse, zdecydowana większość z nich sprowadza się jednak do kłopotów wynikających z pogodzeniem takiej wykładni z opisami poszczególnych cnót w tekstach Arystotelesa⁸⁷. Problem jednak nie polega na tym, że interpretację Urmsona trudno pogodzić ze wszystkimi uwagami Stagiryty, ale na tym, że zabieg Hursthouse można powtórzyć w przypadku każdej interpretacji, ponieważ uwagi te są po prostu zupełnie niespójne.

Jasne jest zatem, że wskazówek, jak poradzić sobie z interesującą nas kwestią, nie znajdziemy u samego Arystotelesa. Należy w takim razie zadać sobie pytanie, co sprawia, że Arystoteles jest tu tak niejednoznaczny. Wydaje się, że wszystkie te kłopoty wynikają ze zbyt jeszcze ubogiej koncepcji emocji, która na dodatek nie została jasno sformułowana. Choć Arystoteles nie tylko znacznie wykroczył poza psychologię Platónską, ale też śmiało może być uznany za prekursora, zarzuconego na całe tysiąclecia, kognitywnego podejścia w psychologii emocji, to jednak nie był on w stanie przeprowadzić wszystkich niezbędnych dystynkcji. Przedstawiając psychologiczną teorię emocji Arystotelesa, zwróciłem uwagę, że – po pierwsze – brak w niej wyraźnego rozróżnienia uczuć o charakterze krótkotrwałym (emocje werbalizowalne), nastrojów oraz emocji jako rysów osobowości (choć czasami – najwyraźniej intuicyjnie – Arystoteles się do tych rozróżnień odwołuje). Emocje, o których mowa w *Retoryce*, to emocje werbalizowalne. Cnoty z kolei wyraźnie mają się odnosić do emocji ujętych jako cech charakteru (*hexis*). Po raz kolejny możemy zaobserwować, z jakimi kłopotami wiąże się operowanie w psychologii i etyce takimi kategoriami, jak dyspozycje, które można opisywać tylko poprzez ich aktualizacje. Jeśli w opisie reakcji nie odróżniamy starannie emocji jako aktualnych przeżyć od emocji jako rysów charakteru przejawiających się często inaczej niż bezpośrednio związane z nimi emocje werbalizowalne, to taki opis oczywiście nie będzie satysfakcjonujący. Arystoteles miał tego świadomość, ponieważ wielokrotnie podkreślał, że pojedyncze zachowania, a nawet pojedyncze manifestacje uczuć z punktu widzenia oceny charakteru osoby mogą być mylące – tylko ocena z perspektywy całości zachowań i dokonań jednostki w długotrwałych okresach jej życia jest wiarygodna. Trzeba przy tym pamiętać, że osoba także się zmienia i jej formacja aretologiczna podlega przeobrażeniu. Po drugie, Arystoteles nie był w stanie odróżnić uczuć pierwotnych, w jakiś sposób naturalnych (takich jak np. strach), od uczuć złożonych, naznaczonych piętnem

⁸⁷ R. Hursthouse, „A False Doctrine of the Mean”, op. cit.

kulturowym (takich jak np. uczucia związane z partycypacją we wspólnocie o pewnej konkretnej strukturze). Po trzecie, nie był w stanie abstrahować w opisie emocji od opisu zachowań kulturowo uznawanych za uwidaczniające pewne stany emocjonalne. Jeśli weźmiemy to wszystko pod uwagę, to wydaje się, że najbardziej odpowiada intencjom Arystotelesa interpretacja wiążąca poszczególne cnoty z konkretnymi emocjami pierwotnymi, ujętymi jako złożone stany afektywno-motywacyjno-kognitywne. Ostatecznie zatem możemy uznać interpretację Urmsona za najlepiej oddającą intencje Arystotelesa. Należy w takim razie wyjaśnić teraz, co Stagiryta miał na myśli, mówiąc o właściwej, środkowej mierze przeżywania jakiegoś uczucia.

Zasada środka i zasada jedności cnót

Wyżej określiliśmy cnotę etyczną jako (1) trwałą dyspozycję duszy w stosunku do (2) reakcji emocjonalnych ujętych ze względu na (3) całościowo rozumiany cel człowieka, (4) związaną z trafnym namysłem. Powiązaliśmy także poszczególne główne cnoty z odrębnymi emocjami podstawowymi. Określenie to nie zawiera jednak jeszcze wszystkich istotnych elementów cnoty, nie niesie też żadnych praktycznych wskazówek pozwalających na jej ćwiczenie. Najpełniejsza definicja cnoty podana przez Arystotelesa brzmi: „Tak zatem cnota jest trwałą dyspozycją związaną z wyborem, polegającą na postawie pośredniej ze względu na nas, określanej przez sąd rozumu, tak jak określiliby ją człowiek roztropny” (EN 1106b35–1107a2)⁸⁸. Wybór, o którym tu mowa, dotyczy wyboru działania wynikającego z cnoty i ma być dokonany ze względu na jakiś element pośredni. W ten sposób Arystoteles wprowadza zapewne najlepiej znany element swojej etyki, czyli tzw. doktrynę środka. Stagiryta wyraźnie przywiązywał do niej wielką wagę, uznając zarówno za kluczowy element definicji cnoty, jak i za naczelną zasadę etyki praktycznej, umożliwiającą wybór właściwej postawy i właściwego działania. Wbrew przeświadczeniom Arystotelesa, zarówno jej znaczenie teoretyczne, jak i praktyczne jest jednak mocno

⁸⁸ Cytat podaję w przekładzie W. Galewicza („Wstęp tłumacza”, op. cit., s. 10) z wyjątkiem słowa *hexis*, które oddaję przez „trwałą dyspozycję”, a nie „dyspozycję”. W sprawie tłumaczenia tego fragmentu por. dalsze uwagi W. Galewicza, a także np. T. Irwin, „Glossary to Nicomachean Ethics”, w: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, op. cit., s. 322.

ograniczone⁸⁹. Na poziomie teoretycznym wydaje się – w zależności od interpretacji – albo zbyt ogólna, albo trywialna, albo jawnie błędna, choć niewątpliwie pełni bardzo użyteczną rolę jako schemat opisu reakcji emocjonalnej. Natomiast jako reguła wyboru zdaje się w ogóle nie spełniać swej funkcji, trudno bowiem wykorzystać ją jako kryterium pozwalające wskazać, jakie działanie jest w danej sytuacji właściwe. Ów kłopot z uchwyceniem sensu doktryny środka oraz brak sposobu jej praktycznego wykorzystania sprawił, iż w potocznym odbiorze doktryna ta została utożsamiona z zasadą umiaru – *medio tutissimus ibis*⁹⁰ – którą z kolei należy uznać za filozoficzny wyraz zdroworozsądkowej zasady opanowania i powściągliwości w przeżywaniu i wyrażaniu emocji oraz w formułowaniu sądów. Niewątpliwie Arystotelesowi bliski był zdrowy rozsądek i umiar, wszystko wskazuje jednak na to, że nie głosił on filozoficznej zasady umiaru w odniesieniu do emocji i nie utożsamiał jej z doktryną środka.

Arystoteles wprowadza pojęcie środka zaraz po przedstawieniu cnoty jako trwałej dyspozycji (EN II.6). Rozpoczyna od stwierdzenia, że w odniesieniu do wszystkiego, „co jest ciągle i podzielne, można wziąć [pod uwagę] część większą, część mniejszą i część równą, i to wszystko ze względu na przedmiot sam lub ze względu na nas, to zaś, co jest równe, jest czymś pośrodku pomiędzy nadmiarem a niedostatkiem” (EN 1106a26-29). Ogólny sposób przedstawienia tej zasady każe się domyślać, że Arystoteles uznaje ją za powszechną prawidłowość, która jest tylko aplikowana do prowadzonych właśnie rozważań nad cnotą. Rzeczywiście, Arystoteles odwołuje się do niej w swoich pismach kilkakrotnie, m.in. w *O powstawaniu i ginięciu* II.7 oraz w *Polityce* IV.⁹¹ W przytoczonym wprowadzeniu do prezentacji zasady środka

⁸⁹ Opinie na temat znaczenia tej zasady są bardzo zróżnicowane. Na przykład B. Williams doktrynę środka nazywa wprost nie tylko najbardziej znanym, ale także najmniej użytecznym elementem Arystotelesowskiej filozofii praktycznej (B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1993, s. 36). Na temat krytycznych ocen doktryny środka por. J. E. Tiles, „The Practical Import of Aristotle’s Doctrine of the Mean”, w: R. Bosley, R. Shiner, J. Sisson (eds.), *Aristotle, Virtue and the Mean*, op. cit., a także S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford 1991, s. 95.

⁹⁰ Por. J. Urmsón, „Aristotle’s Doctrine of the Mean”, op. cit.; J. Annas, „Cnoty”, op. cit., s. 105-106. (Cytat *medio tutissimus ibis*, czyli „środkiem pójdiesz najbezpieczniej” pochodzi z II księgi *Metamorfoz* Owidiusza.)

⁹¹ Na temat doktryny środka w myśli przedarystotelesowskiej patrz: R. Bosley, „Aristotle’s Use of the Theory of the Mean”, w: R. Bosley, R. Shiner, J. Sisson

uwagę zwracają dwie kwestie. Po pierwsze, mowa w nim o tym wszystkim, co „ciągle i podzielne”. Jeśli zatem doktryna środka ma się odnosić do cnót, to ich dziedzina musi być rozumiana jako swoiste *continuum*. Po drugie, Arystoteles rozróżnia środek ze względu na sam przedmiot oraz środek ze względu na nas⁹². O ile rozumienie środka ze względu na przedmiot nie nastręcza problemów interpretacyjnych, o tyle drugie ujęcie pozostaje niejasne. Podane przykłady wskazują intencje Arystotelesa – na przykład środek pomiędzy posiłkiem zbyt skromnym a zbyt obfitym można określić tylko mając na uwadze konkretną osobę i konkretną sytuację. Pojęcie środka wydaje się tu jednak użyte na wyrost, nie można bowiem wskazać, co jest środkiem, dysponując wyłącznie wiedzą o dziedzinie i elementach skrajnych. W tym sensie „znajdujący się w środku” można po prostu uznać za określenie synonimiczne w stosunku do takich określeń, jak „adekwatny” czy „właściwy”. Skoro cnota dotyczy uczuć i postępowania, to oczywiste jest, że związane z nią stany uczuć i odpowiadające im postępowania muszą być „właściwe”, co – jak widać – ma oznaczać również, że „środkowe”. „Doznawać zaś tych namiętności we właściwym czasie, z właściwych przyczyn, wobec właściwych osób, we właściwym celu i we właściwy sposób – to właśnie jest drogą zarówno środkową, jak i najlepszą” – stwierdza Arystoteles (*EN* 1106b20-23). Takie określenie „środka” nic by jednak do rozważań nie wносиło i byłoby czysto tautologiczne. Ranga, jaką Arystoteles nadaje zasadzie środka, świadczy jednak o tym, że ma ona pełnić rolę kryterium określenia tego, co właściwe, a zatem Arystoteles zdaje się uważać, iż można wskazać środek niezależnie od uznania go za właściwy. Należy więc poszukiwać wyjaśnienia, czym jest środek, sięgając po jakieś elementy opisowe.

(eds.), *Aristotle, Virtue and the Mean*, op. cit. W obu wymienionych wyżej miejscach *Corpus Aristotelicum* doktryna środka przedstawiona jest jako teoria zmieszania stanów przeciwnych. Szerzej doktrynę środka jako teorię homeostazy przedstawia G. Terzis, „Homeostasis and the Mean in Aristotle’s Ethics”, w: R. Bosley, R. Shiner, J. Sisson (eds.), *Aristotle, Virtue and the Mean*, op. cit.

⁹² Osobnym problemem pozostaje implikowany przez tę definicję cnoty relatywizm etyki Arystotelesowskiej. Niewątpliwie rację ma W. Galewicz, przypisując tej wersji etyki cnót łagodną wersję „subiektywnego relatywizmu”, choć połączenie określeń „subiektywizm” i „relatywizm” może być trochę mylące, ponieważ sugeruje całkowitą zależność tego, co dobre czy słuszne, od podmiotu. Arystotelesowski człowiek cnotliwy oczywiście nie decyduje arbitralnie, co jest dobre, a co nie, choć to, co jest dobre, jest jakoś od cech konkretnego podmiotu działającego zależne. Mamy tu zatem do czynienia z wersją relaty-

Nacisk na „środek” akcentuje coś, co w określeniach „najlepszy” czy też „właściwy” jest nieobecne: „środek” jest „pośrodku” między innymi elementami, zawsze zatem jest jakiej „mniej” i jakiej „więcej”. Właśnie wskazanie na ów „środkowy” charakter tego, co właściwe, jest zasadniczą intencją Arystotelesa, choć ze wskazania tego wynika tylko tyle, że to, co właściwe, nie może być skrajne, nie polega zatem na maksymalizowaniu ani minimalizowaniu pewnych stanów emocjonalnych, postaw lub działań. Jest to niewątpliwie uwaga istotna i wcale nieoczywista, zwłaszcza jeśli pamiętamy, iż Platon głosił stanowisko przeciwne, przeciwstawiając cnotę jednej wadzie⁹³.

W przypadku działań „właściwych” oczywiste jest, że wszelkie próby połączenia ich z jakkolwiek niezależnie określonymi działaniami „środkowymi” muszą prowadzić do niepowodzenia. Bez trudu jesteśmy w stanie wskazać przykłady działań właściwych, które w stosunku do działań alternatywnych na pewno nie są środkowymi. Wyobraźmy sobie na przykład młodego człowieka prowadzącego walkę z tyranią. Na czym miałyby polegać działania „umiarkowanie”, czyli we właściwym sensie odważne w sytuacji, gdy policja grozi mu torturami, by zmusić go do wydania towarzyszy? Cóż takiego musiałby zrobić, będąc

wizmu, którą w stosunku do typowych etyk normatywnych nazywany jest relatywizmem normatywnym (lub w pewnej zawężonej wersji – sytuacjonizmem) w przeciwieństwie do relatywizmu metaetycznego, którego Arystoteles z całą pewnością nie głosił. Podobne cechy, choć inaczej rozkładając akcenty, eksponuje jeszcze jedno określenie pojawiające się w tym kontekście w odniesieniu do etyki cnót, czyli „partykularyzm”. Ponieważ w niniejszej pracy nie zajmuję się analizą Arystotelesowskiej etyki cnót jako teorii etycznej, a jedynie jej filozoficzno-psychologicznymi założeniami, szczegółową analizę tych problemów pomijam. W sprawie interpretacji powyższej kwestii u Arystotelesa por.: W. Galewicz, „Wstęp tłumacza”, op. cit., s. 42-50; S. Leighton, „The Mean Relative to Us”, w: R. Bosley, R. Shiner, J. Sisson (eds.), *Aristotle, Virtue and the Mean*, op. cit. W sprawie relatywizmu normatywnego por.: J. Jaśtał, „Relatywizm normatywny”, w: B. Szymańska (red.), *Studia z teorii poznania, etyki i filozofii człowieka*, Kraków 1993; w sprawie partykularyzmu: liczne prace J. Dancy (np. *Ethics without Principles*, Oxford 2004) oraz B. Hooker, M. O. Little (eds.), *Moral Particularism*, Oxford 2000.

⁹³ Por. zwłaszcza *Eutyfron* 5d2-3, 7a8-9, *Protagoras* 332a-333c oraz *Państwo* 445c. Ch. Young uważa, że doktryna środka w odniesieniu do cnót została zaproponowana przez Arystotelesa właśnie ze względu na wady rozwiązania Platońskiego (Ch. Young, „The Doctrine of the Mean”, op. cit., s. 96). Ten polemiczny charakter być może sprawił, że Arystoteles tak zdecydowanie broił tej doktryny, choć nie miał jej pełnej i szczegółowej wizji.

w tym położeniu, by uznać go za nadmiernie, a zatem niewłaściwie odważnego? Doktryna środka zredukowana do zasady działania okazuje się w takich sytuacjach całkowicie bezużyteczna⁹⁴. Arystoteles, choć odwołuje się do licznych przykładów konkretnych działań, nie analizuje ich w kategoriach wyboru właściwego postępowania w oderwaniu od cech uwikłanych w nie osób, a jedynie ilustruje nimi rozważania o charakterze, cechach i dyspozycjach podmiotów. Sytuacje i działania są dla niego jedynie syndromami stanów wewnętrznych, nie mogą być zatem przedmiotem niezależnej oceny. W określeniu cnoty jako trwałej dyspozycji wyraźnie mowa o zrelatywizowaniu owej „średniej miary” do podmiotu. Bez względu na to, w jaki sposób dochodzi do ustalenia „środka”, musi on odpowiadać naszym stanom wewnętrznym, a nie możliwym do podjęcia przez nas działaniom. Tym samym doktryna środka nie może odnosić się do działań w innym sensie niż tylko o tyle, o ile właściwe działania wynikają jakoś z pewnych „środkowych” właściwości podmiotu. Dlatego Arystoteles nie mógł na poważnie myśleć o odniesieniu doktryny środka do działań, a jedynie do emocji⁹⁵.

Skoro, jak widzieliśmy, Arystoteles taką wagę przywiązuje do stwierdzenia, że emocje „środkowe” są „pośrodku” pomiędzy emocjami skrajnymi, to naturalna, narzucająca się interpretacja prowadzi do uznania, że emocje „środkowe” to emocje umiarkowane. Zasada środka byłaby zatem tożsama z zasadą umiaru. Sens zasady umiaru jest jednak wyraźnie inny: nie definiuje ona środka pomiędzy wadami, ale jedynie wskazuje, że odpowiadają mu „letnie” stany emocjonalne – *metriopatheia*, które tym samym powinny charakteryzować człowieka cnotliwego. Mało prawdopodobne, by Arystoteles rzeczywiście głosił zasadę *metriopatheia*, choć była ona z pewnością głoszona przez późniejszych perypatetyków i być może stanowiła etap pośredni pomiędzy

⁹⁴ Tego rodzaju przykłady są często uznawane za wystarczające do całkowitego odrzucenia zasady środka. Krytyka ta opiera się jednak na zupełnie nieprawomocnym ujęciu etyki cnót jako etyki zasad w duchu nowożytnym, przede wszystkim kantowskim. Zwraca na to uwagę, szeroko uzasadniając swoją tezę, J. E. Tiles, „The Practical Import of Aristotle’s Doctrine of the Mean”, op. cit.

⁹⁵ Takie stanowisko reprezentuje np. J. Urmson („Aristotle’s Doctrine of the Mean”, op. cit.) oraz J. Annas, („Cnoty”, op. cit., s. 104). J. Annas zauważa dodatkowo, że działania, do których bezpośrednio odnosiłaby się doktryna środka, byłyby nieodróżnialne od działań wypływających z umiejętności, choć przecież Arystoteles cnoty i umiejętności wyraźnie odróżnia.

Arystotelesowską koncepcją cnoty jako środka a przyjmowaną przez stoików koncepcji *apatii*, czyli beznamiętności⁹⁶. Gdyby przyjąć tego rodzaju interpretację doktryny środka, zatarciu uległby ów ważny, relatywizujący sens „środka” względem podmiotu, element określenia cnoty. Również na poziomie czysto zdroworozsądkowym trudno uznać – a ogólny ton uwag samego Arystotelesa i liczne podane przez niego przykłady tylko nas w tym utwierdzają – że ideałem moralnym ma być człowiek, który zawsze i niezależnie od sytuacji podobnie „letnio” przeżywa wszelkie emocje. Czasami „środkiem” będzie gwałtowny wybuch gniewu, czasami drobna irytacja może być naznaczona wadą „nadmiaru”. Wszystko zależy od okoliczności jednostkowych i, jak mówi Arystoteles, „jest kwestią wyczucia” (EN 1109b22-4). Dlatego też nie sposób zasady *metriopatheia* uznać za coś więcej niż jedynie rozsądne przypomnienie, że gwałtowne przeżycia emocjonalne często, choć nie zawsze, bywają nieadekwatne. Jeśli zatem zasada ta pojawia się u Arystotelesa na poziomie aktualnych przeżyć emocjonalnych, to raczej nie jako element teorii cnoty, ale pragmatyczna reguła wychowawcza, ułatwiająca osiągnięcie *arete*. Związek doktryny środka z procesem kształtowania charakteru jest niewątpliwy⁹⁷, niewątpliwie jednak posiada ona także według Arystotelesa wymiar teoretyczny, który wykracza poza praktykę *paidei*.

Jeśli zatem można w ogóle mówić o środku w stosunku do uczuć, to tylko w tym sensie, że ich przejawy regulowane są przez jakieś *hexeis*, czyli trwałe dyspozycje charakteru. Ponieważ – jak stwierdziliśmy wyżej – trwałą dyspozycją do przeżywania właściwych emocji werbalizowanych jest cnota, to ona musi się lokować w „środku” na skali ograniczonej dyspozycjami do zbyt słabego i zbyt mocnego przeżywania pewnej emocji. Takie określenie dziedziny, do której stosuje się zasada środka, również jednak w niewielkim stopniu rozjaśnia sens tej zasady, ponieważ trudno w praktyce uchwycić, co to znaczy, że cnota jest dyspozycją środkową w stosunku do innych dyspozycji, skoro wszelkie *hexeis* objawiają się w działaniach. Być może zatem sens tej zasady oddaje ostatecznie zasada *metriopatheia*, tyle tylko, że przenie-

⁹⁶ J. Urmson, „Aristotle’s Doctrine of the Mean”, op. cit., s. 161-162. J. Urmson sądzi jednak, że Arystoteles przyjmował zasadę umiaru. Podobnego zdania wydaje się też ostatecznie J. Annas („Cnoty”, op. cit., s. 105-106; tam też por. w sprawie późniejszych interpretacji tej zasady), przeciwnego – np. Ch. Young („The Doctrine of the Mean”, op. cit.).

⁹⁷ Związek ten mocno akcentuje S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, op. cit., s. 102.

siona na poziom trwałych dyspozycji – człowiek cnotliwy na *skłonność* do przeżywania uczuć umiarkowanych, choć w konkretnych sytuacjach adekwatnie przeżywa emocje silne, tak jak na przykład muzyk ma skłonność do gry spokojnej, choć pewne fragmenty konkretnej partytury adekwatnie wykonuje mocno i dynamicznie. Jeśli taki jest sens zasady środka, to jednak trudno przyznać, iż ma ona istotny sens teoretyczny, poza oczywiście samą konstatacją, że przeciwieństwem cnoty są zawsze dwie wady. Choć została przedstawiona przez Arystotelesa jako ważna przesłanka, uzupełniająca system etyczny, tak naprawdę byłaby wypływającym z niego wnioskiem – niewątpliwie bardzo mocno uwypuklałaby pewne pełniące pierwszorzędne role elementy teorii, ale sama nic istotnego do teorii by nie wносиła. Byłaby bardziej rodzajem efektownej figury myślowej, wokół której splatają się centralne wątki etyki Arystotelesowskiej, niż jej ukoronowaniem.

Mimo wszystko sens tej zasady zdaje się wykraczać poza zwrócenie uwagi na istnienie dwóch wad, choć jego uchwycenie wymaga wyjścia poza opisy poszczególnych cnót branych odrębnie. Badając znaczenie zasady środka, należy cały czas pamiętać o wzajemności cnót oraz roli cnoty roztropności. Przyjeliśmy wyżej, że poszczególne cnoty odpowiadają pewnych emocjom podstawowym, które można przeżywać z uwagi na okoliczności właściwie albo też zbyt słabo lub zbyt intensywnie. Wbrew narzuconemu przez odniesienie do zasady środka schematowi prezentacji poszczególnych cnót Arystoteles nie wydaje się twierdzić, że obie skrajności w stosunku do cnoty są równie istotne i silne. Cnota jest środkiem pomiędzy przeciwnościami, choć przeciwności te nie są symetryczne. W przypadku większości omówień cnót wyraźnie widać, że jedna strona spośród nadmiaru lub niedomiaru jest w jakiś sposób naturalną skłonnością człowieka. Na przykład w przypadku męstwa taką stroną dominującą jest strach/tchórzostwo, a nie brawura; w przypadku umiarkowania – rozwiązłość, a nie ascetyczne wyrzeczenie; w przypadku gniewu – wybuchowość, a nie jakaś całkowita niewzruszoność. Emocje – jak już była o tym mowa – pełnią funkcje zabezpieczające przed różnymi rodzajami zagrożeń i w ujęciu Arystotelesa jednoznacznie łączą się z przyjemnością albo przykrością oraz pragnieniami jako siłami motywującymi. Arystoteles musiał więc zakładać, że człowiek ma naturalne skłonności do pewnych sposobów przeżywania konkretnych emocji, a rolą cnoty jest ograniczenie tego sposobu, choć nie przez zastąpienie go przeciwieństwem, ale przez swego rodzaju odpowiednie utemperowanie. Nie ma jednak żadnego powodu, by ograniczać na przykład uczucie strachu i związane z nim

pragnienie ucieczki, jeśli uczucie to brać w oderwaniu od wszystkich innych uczuć i pragnień. Jakaś emocja, gdyby była jedyną emocją, do której zdolny byłby człowiek, nie wymagałaby żadnego normowania ani wyhamowywania, ponieważ wynikające z niej pragnienia nie stałyby na drodze do realizacji innych pragnień. Jeśli wszystkie moje potrzeby byłyby zaspokojone automatycznie, a tylko realizacja potrzeby bezpieczeństwa wymagałaby jakiegoś z mojej strony uwagi, to oczywiście najrozsądniejszym sposobem jej zapewnienia byłoby zawsze silne reagowanie strachem, a nie jego moderowanie. Nawet jeśli obiektywnie rzecz biorąc, reakcja ta byłaby zazwyczaj mocno przesadzona, nic wszak bym na tym nie tracił, za to skutecznie zabezpieczyłbym się przed ewentualnymi pomyłkami wynikającymi z błędów oceny, brakiem czasu na analizę danych lub brakiem pełnej wiedzy. Posiadam jednak wiele równoczesnych potrzeb, które muszę w praktyce zaspokajać, oraz napotykam wiele różnego typu niebezpieczeństw. Podejmując konkretne działanie, muszę zazwyczaj mieć na uwadze *wszystkie* moje potrzeby, nawet jeśli w danym momencie jedna z nich wybija się na plan pierwszy. Arystoteles zdaje się zakładać, że ostatecznie potrzeby te dadzą się zharmonizować, nie w tym jednak sensie, że zawsze je mogę równocześnie zaspokoić *w oczekiwany* stopniu, ale w tym sensie, że każda z nich zaspokojona *w pewnym* stopniu łącznie z innymi wiedzie w najlepszy sposób do celu ujętego całościowo. Inaczej pojęcie ostatecznego dobra nie miałoby obiektywnego sensu. Właśnie ten *pewien*, wystarczający i adekwatny z uwagi na inne potrzeby, dominujący sposób manifestowania uczucia, skutkujący następnie konkretnymi decyzjami dotyczącymi działania, Arystoteles nazywa *środkowym*. Z perspektywy opisu danej cnoty *środek* nie może zatem być wyznaczony poprzez odwołanie się do skrajności związanych z tym samym co owa cnota uczuciem, ale jedynie poprzez skonfrontowanie stosownej trwałej dyspozycji z dyspozycjami dotyczącymi innych uczuć i pragnień. Jest to możliwe, ponieważ każda właściwa trwała dyspozycja jest powiązana z *phronesis*. Sposób podjęcia konkretnego działania jest warunkowany nie przez jedną cnotę w oderwaniu od pozostałych, ale przez cały charakter, układ różnych *hexeis*. Widać to wyraźnie zwłaszcza w sekwencjach działań, a właśnie sekwencje, a nie pojedyncze działania wiodą do realizacji celu, jeśli jest on dostatecznie złożony i ogólny. Oczywiście jest też, że w każdej sytuacji, z uwagi na niepowtarzalny układ wywołanych przez nią emocji, właściwy układ i nasilenie uczuć i pragnień oraz stosowność podejmowanych działań wymaga odrębnego ustalenia, za co odpowiada rozsądek. Jasne staje się zatem, dlaczego Arystoteles

z taką siłą podkreślał, że choć istnieje wiele cnót, muszą one występować łącznie i nie można ich praktykować niezależnie. Ostatecznie zatem stan związany z posiadaniem cnót musi polegać właśnie na uzyskaniu owej wewnętrznej równowagi różnego rodzaju *hexeis* odnoszących się do stanów emocjonalnych i pozwalających na adekwatne do okoliczności działanie. Właśnie stan takiej „środkowej” równowagi jest równoznaczny z właściwie ukształtowanym, wyznaczonym przez cnoty charakterem. Cnoty z kolei są rozwijane z uwagi na dążenie do *eudajmonii* rozumianej zarówno jako obiektywne spełnienie ludzkiej natury, jak i jako poczucie życiowej satysfakcji.

Rodzi się zatem pytanie, jaki jest związek wynikającego z posiadania cnót stanu emocjonalnej równowagi (z istoty będącego również stanem równowagi pragnień) i stanu *eudajmonii*. Czy spełnienie ludzkiego życia polega po prostu na uzyskaniu owego stanu równowagi, czy może zakłada go jedynie jako warunek konieczny, czy też wreszcie mamy tu tylko do czynienia z jakąś zgodnością o charakterze przypadkowym? Aby spróbować odpowiedzieć na to pytanie, musimy przyjrzeć się bliżej rozważaniom Arystotelesa na temat *eudajmonii*.

Eudajmonia jako cel ludzkiej aktywności

Do tej pory zakładaliśmy ogólnie, że *eudajmonia* jest celem, z uwagi na osiągnięcie którego należy kultywować cnoty. Zgodnie z tym, co zostało powiedziane na początku rozważań nad koncepcją cnoty w filozofii greckiej⁹⁸, *eudajmonię* należy rozumieć jako stan będący realizacją tkwiących w człowieku możliwości wyznaczonych przez jego powszechną naturę. Jak była już o tym mowa, Grecy uznawali nie tylko, że stan ten jest obiektywnie wyznaczony przez metafizyczną strukturę człowieka jako elementu świata, ale także że wiąże się z takimi stanami psychologicznymi, z jakimi mamy do czynienia w chwilach potocznie kojarzonych ze szczęśliwością. Arystoteles niewątpliwie pozostaje w obrębie tej tradycji, choć jego szczegółowe stanowisko w kwestii *eudajmonii* zostało zarysowane tak niespójnie, że jego rekonstrukcja jest dla badaczy nieustannym wyzwaniem. Żadna z wykładni zaproponowanych w toczącej się na ten temat debacie nie ma charakteru kanonicznego. Podejmując zagadnienie *eudajmonii* w kontekście naszych rozważań, będziemy zatem nie tyle zmierzać do rozstrzygnię-

⁹⁸ Rozdz. II, podrozdz. „Antyczne źródła”.

cia, które stanowisko w sporze o istotę Arystotelesowskiego rozumienia tego pojęcia jest poprawne, ile raczej koncentrować się na ustaleniu, jakie warunki muszą zostać spełnione, by zaproponowana wyżej ogólna interpretacja kategorii cnoty była do pogodzenia z uwagami Stagiryty na temat celu ludzkiego życia.

Formalną strukturę *eudajmonii* Arystoteles prezentuje zaraz na wstępie *Etyki nikomachejskiej*. Przedmiotem etyki jest cel wszelkich dążeń i pragnień człowieka, czyli jego dobro. Aby jakiś stan mógł być uznany za tego rodzaju dobro, musi spełniać dwa warunki. Po pierwsze, musi być celem ostatecznym, „którego pragniemy dla niego samego i ze względu na który pragniemy też wszystkich innych rzeczy”, czyli jako „dobro samo przez się i dobro najwyższe” (EN 1094a17-22), „do czego się nigdy nie dąży dla czegoś innego” (1097a30-4). Po drugie, musi być samostarczalny, to znaczy jego posiadanie musi czynić życie możliwie najpełniejszym, „wolnym od wszelkich braków” (EN 1097b16). Dobro to jest, jak zauważa Arystoteles, powszechnie utożsamiane z *eudajmonią*, czyli stanem „dobrego życia i dobrego się mienia” (EN 1095a20, 1097b1). Niestety, określenie, na czym konkretnie ma polegać ów stan, nie jest już przedmiotem powszechnego konsensusu. Spośród całej mnogości możliwych koncepcji, jakie były głoszone, najczęściej spotykane lub najlepiej uzasadnione wydają się trzy: szczęście wynika z używania przyjemności (*hedone*), aktywności politycznej oraz aktywności teoretycznej (EN 1095b16-19).

Mówiąc o *eudajmonii* w kategoriach celu działań, a następnie wymieniając owe trzy rodzaje aktywności, Arystoteles zdaje się zakładać, że najwyższe dobro jest *efektem* podejmowania działań składających się na którąś z tych form aktywności. Jeśli jednak będziemy analizować problematykę *eudajmonii* w połączeniu z całą Arystotelesowską koncepcją etyki, to związek działań i dobra ostatecznego okaże się znacznie bardziej złożony. *Eudajmonii* nie można traktować jako stanu, w jaki podmiot może się wprowadzić bezpośrednio za sprawą pewnych stosunkowo prostych sekwencji działań, w taki sam sposób, jak można poczuć się przyjemnie sytym po zapewnieniu sobie obfitego posiłku. W kontekście całej etyki Arystotelesa należy uznać, że bez względu na to, czym jest *eudajmonia*, w pierwszej kolejności związana jest ona z jakimś trwałym stanem, w którym znajduje się podmiot („dobro zaś samo przez się jest przypuszczalnie czymś, co tkwi w posiadającym je osobniku i niełatwo może mu być wydarte” – EN 1095b26-27). Typowe ujęcia *eudajmonii*, o jakich mówi Arystoteles w przywołanym fragmencie I księgi EN, odnoszą się w takim razie przede wszystkim do

trwałego stanu podmiotu, w którym dominują pragnienia poszukiwania przyjemności zmysłowej, pragnienia angażowania się w działalność obywatelską albo pragnienia odkrywania zasad kierujących procesami zachodzącymi w świecie. Pojawienie się trwałych dyspozycji do realizacji tego rodzaju pragnień wymaga jednak jakiejś uprzedniej aktywności związanej z kształtowaniem charakteru. Ujmując zatem problematykę *eudajmonii* w kategoriach celu działań, należy owe trzy typowe odpowiedzi na pytanie o najwyższe dobro człowieka rozumieć jako stwierdzenie, że człowiek powinien podejmować działania, które ukształtują jego pragnienia i nawyki tak, że będzie zdolny szukać i odczuwać zmysłową przyjemność, należycie angażować się w życie publiczne albo aktywnie poszukiwać prawd teoretycznych (czy też kontemplować). Późniejsze rozważania nie pozostawiają jednak wątpliwości, że działania wynikają ze stanów wewnętrznych ujętych jako trwałe dyspozycje (*hexeis*), a w szczególności działania *właściwe* wynikają z *właściwych* trwałych dyspozycji, czyli cnót, które z kolei muszą jakoś wiązać się z *eudajmonią*, z uwagi na którą są kultywowane. Ponieważ kształtowanie cnót wymaga ich aktywnego ćwiczenia, a stany dyspozycyjne przejawiać się mogą jedynie w działaniach, w praktyce działania *wynikające* z cnoty pokrywają się z znacznej mierze z działaniami, które dopiero *zmiierzają* do jej ukształtowania, choć z punktu widzenia dążenia do *eudajmonii* zbiór tych drugich wydaje się obszerniejszy. Wyrobienie postaw i cech niezbędnych na przykład do właściwego angażowania się w życie polityczne wymaga oczywiście przede wszystkim angażowania się w życie polityczne, ale nie jest możliwe bez praktykowania innych, pozapolitycznych form aktywności. Ostatecznie zatem można domniemywać, że najwyższym dobrem dla człowieka jest nie tyle sama aktywność polityczna, co trwały stan podmiotu, umożliwiający jej praktykowanie w najdoskonalszej postaci, do którego wyrobienia prowadzi rozleglejsza niż tylko związana z polityką formacja. Arystoteles wyraźnie jednak stwierdza, że tak nie jest: „Mógłby ktoś przypuszczać, że celem życia poświęconego działalności obywatelskiej jest raczej owa dzielność. I ona jednak okazuje się niewystarczająca: nie jest bowiem – jak się zdaje – rzeczą nie do pomyślenia, by ktoś, komu nie brak dzielności, przespał całe życie lub spędził je bezczynnie (...). Człowieka, któremu takie życie przypadło w udziale, nikt nie nazwie szczęśliwym” (EN 1095b31-a2). Ostatecznie zatem „najwyższym dobrem człowieka jest *działanie duszy* [podkreślenie J. J.] zgodnie z wymogami jej dzielności” (EN 1098a17). Takie stanowisko wynika co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, utrzymanie

właściwego stanu wewnętrznego (układu trwałych dyspozycji) wymaga stałego praktykowania go, czyli możliwości podejmowania stosownych działań związanych bezpośrednio z uczestnictwem na przykład w życiu politycznym⁹⁹. Powód drugi ma jeszcze bardziej fundamentalny charakter i wynika z przekonania, że stan aktualny jest doskonalszy niż stan potencjalny („Działanie bowiem jest celem, a aktualizacja jest działaniem”, *Met.* 1050a20)¹⁰⁰. *Eudajmonia* w sensie właściwym jest zatem należytyim działaniem wypływającym z cnót, ale ujęta jako cel jest efektem działań, które prowadzą do uformowania owych cnót¹⁰¹. Nie należy jednak zakładać, że *eudajmonia* jest wprost wynikiem podejmowania konkretnych działań związanych z jakąś konkretną formą aktywności. Głównym punktem odniesienia pozostaje zawsze właściwie ukształtowany zespół cech wewnętrznych.

Dwuznaczność związana z szerszym i węższym rozumieniem związku działań i *eudajmonii* rodzi wątpliwości, czy zawsze, kiedy Arystoteles mówi o *eudajmonii*, chodzi mu o ten sam aspekt działania.

⁹⁹ Byłego wybitnego polityka lub naukowca można nazwać szczęśliwym i spełnionym, nawet jeśli już aktywnie nie uczestniczy w życiu publicznym lub naukowym, jego przeszłe dokonania pokazują bowiem, że osiągnął on pewien poziom aretycznej doskonałości. Ponieważ jednak z natury nie jest ona trwała, bardzo prawdopodobne, że bez praktykowania lub na przykład pod wpływem choroby doskonałość ta ulegnie zatarciu, być może nawet bardzo radykalnemu. W tym kontekście, choć jako skrót myślowy, zrozumiała staje się opinia, że w pełni stan szczęśliwości można komuś przypisać dopiero po jego śmierci.

¹⁰⁰ Dalej Arystoteles stwierdza, że *eudajmonia* jest aktem duszy, tak jak jest nim życie, ponieważ jest życiem pewnego rodzaju (*Met.* 1050a36). E. Garver zwraca uwagę na jeszcze jedno rozróżnienie pojawiające się w *Metafizyce* (ks. IX), istotne z punktu widzenia rozważań o *eudajmonii*. Rozróżnienie to wiąże się z pojęciem *energeiai*, czyli aktywności ujętej raz jako wyraz aktualizacji *dynameis*, raz jako proces, *kineseis*, w którym aktualizacja ta się wyraża. Na podstawie tego rozróżnienia Garver analizuje *eudajmonię* jako cel i jako aktywność praktyczną (E. Garver, *Confronting Aristotle's Ethics*, Chicago 2006, s. 7-8, 95-98).

¹⁰¹ Ową dwoistość dobrze ilustrują rozważania Arystotelesa na temat rozsądku (*phronesis*) i mądrości filozoficznej (*sophia*) z *EN* V.12, które to cnoty ujmują w analogi do dyspozycji prowadzących do zdrowia. M.in. rozróżnia tam to, co wiedzie do zdrowia, i to, co ze zdrowia wypływa; podkreśla też, że „mądrość filozoficzna wytwarza szczęśliwość, choć nie tak ją wytwarza, jak sztuka lekarska wytwarza zdrowie, lecz tak, jak zdrowie [wytwarza zdrowie]; bo będąc częścią całej dzielności mądrość filozoficzna czyni szczęśliwym przez to samo, że się ją posiada i wprowadza w czyn” (*EN* 1144a3-6).

Kiedy Arystoteles na początku *Etyki nikomachejskiej* stawia ogólne pytanie o *eudajmonię*, niewątpliwie ma na myśli typy działań, które są przejawami *eudajmonicznego* stanu charakteru. Kiedy jednak typy te zaczyna różnicować, można odnieść wrażenie, że chodzi mu raczej o działania wiodące do *eudajmonii*. W następującym dalej wykładzie nauki o cnotach wyraźnie już skupia się na tych działaniach, które do owego stanu prowadzą. Nie należy zapominać, że głównym celem wykładów z etyki, tak jak je pojmował Arystoteles, nie jest nauczenie słuchacza, które działania są właściwie w sensie ostatecznym – to bowiem w ogóle nie może być przedmiotem nauki, lecz wynika z wyrobionego wycucia i zależy od okoliczności jednostkowych – ale jakie działania o charakterze wychowawczym lub samowychowawczym należy podejmować, by tak ukształtować charakter, aby w konkretnej sytuacji móc postąpić należyście. Aspekt związany z *paideią* jest dla Arystotelesa znacznie ważniejszy¹⁰² niż refleksja z zakresu etyki normatywnej, ponieważ nie dostrzega on możliwości sensownego przeprowadzenia tej ostatniej, chociaż nieustannie o działaniach wynikających z charakteru musi wspominać, jest to bowiem jedyny sposób opisu cech dyspozycyjalnych. Kiedy jednak powraca do kwestii *eudajmonii* w księdze X *EN*, znów ma na myśli aktywność wpływającą z cnot, czyli działania właściwie w sensie węższym, podejmowane nie z uwagi na osiągnięcie *eudajmonii*, ale ją aktualizujące.

Wskazanie, że *eudajmonia* jest działaniem wynikającym z pewnego stanu wewnętrznego, nie rozwiązuje podstawowej wątpliwości – na czym ów stan w istocie polega i z jakiego rodzaju dominującą aktywnością się wiąże. Zasadnicze ramy współczesnej debaty na ten temat zostały wyznaczone przez W.E.R. Hardiego¹⁰³. Spór o *eudajmonię* u Arystotelesa Hardie określa jako spór o to, czy należy ją rozumieć inkluzywnie, jako wynik osiągnięcia wielu równorzędnych dóbr, które się na nią składają, czy też w kategoriach dominacji dobra jednego typu. Powodem pojawienia się tych wątpliwości jest rozbieżność pomiędzy ogólnym charakterem wywodów Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* i konkretnymi stwierdzeniami zawartymi w *Etyce eudemejskiej* a rozważaniami, jakie Stagiryta prowadzi w księdze X *EN*, gdzie wydaje się jednoznacznie wiązać *eudajmonię* z aktywnością teoretyczną. Kolejni znaczący uczestnicy tej debaty¹⁰⁴ formułowali argumenty za lub przeciw

¹⁰² Por. przypis 1.

¹⁰³ W.F.R. Hardie, „The Final Good in Aristotle’s Ethics”, *Philosophy* 40 (1965).

¹⁰⁴ Najważniejsze prace tej debaty to wspomniany tekst Hardiego oraz teksty

explicite zaprezentowanemu przez Arystotelesa stanowisku intelektualistycznemu, doprowadzając do zarysowania całej palety stanowisk rozpościerających się do skrajnego intelektualizmu po całkowity inkluzywizm. Zwolennicy skrajnego intelektualizmu starają się wykazać, że Arystoteles rzeczywiście uważał, iż stan *eudajmonii* jest wyłącznie efektem prowadzenia życia kontemplatywnego i w żaden sposób nie wiąże się z byciem osobą moralnie dzielną, do której opisania Stagiryta zmierza w zdecydowanej większości swego dzieła. Z punktu widzenia przeciwników takiego rozwiązania problem leży nawet nie w tym, że intelektualizm w kwestii *eudajmonii* jest stanowiskiem ekstrawaganckim (choć niewątpliwie trudno współczesnemu czytelnikowi podzielać tego rodzaju elitaryzm), ale – jak podkreśla J. M. Cooper – w tym, że przyjęcie intelektualizmu prowadzi do rozczarowania, że Arystoteles „skomponował *Etykę nikomachejską*, tak mało dbając o spójność”¹⁰⁵. Dlatego przeciwnicy skrajnej interpretacji intelektualistycznej starają się z kolei wykazać, że wbrew pozorom istnieje jakiś logiczny związek pomiędzy koncepcją cnót etycznych a tym, co Arystoteles stwierdza na temat *eudajmonii* w księdze X, choć z nieznanых powodów Arystoteles związku tego czytelnikom nie przedstawił, wymaga on zatem ponownego skonstruowania.

Broniąc znaczenia cnót etycznych dla osiągnięcia *eudajmonii*, należy w takim razie wykazać, że albo są one niezbędne do właściwego

J. L. Ackrilla („Aristotle on Eudaimonia”, w: A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, op. cit.), J. M. Coopera (*Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge 1975; oraz „Contemplation and Happiness: a Reconsideration”, w: idem, *Reason and Emotion*, op. cit.), R. Heinamana („Eudaimonia and self-sufficiency in the *Nicomachean Ethics*”, *Phronesis* 33 (1988)), A. Kenny'ego (*Aristotle on Perfect Life*, Oxford 1992, oraz *Essays on the Aristotelian Tradition*, Oxford 2001), R. Krauta (*Aristotle on Human Good*, Princeton 1989, oraz „Aristotle on Human Good: An Overview”, w: N. Sherman, *Aristotle's Ethics*, op. cit.), oraz T. D. Rochego („*Ergon* and *Eudaimonia* in *Nicomachean Ethics* I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation”, *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988)). Omówienie przeglądowe zawierają np.: O. Dryla, *Problem egoizmu w etyce Arystotelesa*, Kraków 2008; J. S. Purington, „Aristotle's Definition of Happiness”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16 (1998).

¹⁰⁵ J. M. Cooper, „Contemplation and Happiness”, op. cit., s. 218. W pierwszej swojej pracy na ten temat Cooper (*Reason and Human Good in Aristotle*, op. cit.) akceptuje intelektualizm w wersji skrajnej, podkreślając bliski związek takiego stanowiska ze stanowiskiem Platona i koncentrując się na wyjaśnieniu, co mimo wszystko skłoniło Arystotelesa do jego przyjęcia.

praktykowania cnót intelektualnych i życia teoretycznego (intelektualizm umiarkowany), albo też stan *eudajmonii* jest konstytuowany przez obie formy życia traktowane niezależnie¹⁰⁶ (inkluzywizm). Przedstawiona w niniejszym rozdziale interpretacja cnót jako *hexeis* odnoszących się do racjonalnych emocji z uwagi na równowagę emocjonalną podmiotu skłania do przyjęcia rozwiązania drugiego lub sugeruje logicznie możliwe, ale w kontekście uwag Arystotelesa nieprawdopodobne rozwiązanie „dominujące”, przeciwne równie „dominującemu” intelektualizmowi, które można nazwać emocjonalizmem. Głosiłoby ono, że *eudajmonia* polega na działaniach wynikających wprost z pozostawania w równowadze emocjonalnej, do której uzyskania prowadzi także aktywność teoretyczna (wersja umiarkowana), albo że aktywność teoretyczna jest z uwagi na osiągnięcie *eudajmonii* w ogóle zbędna (wersja skrajna).

Powód, dla którego emocjonalizm nie był nigdy poważnie brany pod uwagę jako wykładnia stanowiska samego Arystotelesa, jest oczywiście, a najlepiej wyraża go tzw. argument z funkcji (*EN* 1097b22-1098a18). Arystoteles uważa, że określenie najwyższego dobra, czyli *eudajmonii*, powinno wynikać z określenia swoistości funkcji człowieka jako człowieka. Tak jak flecista jest oceniany jako dobry lub zły w zależności od tego, jak wykonuje swoją funkcję, czyli jak gra na flecie, tak człowiek powinien być oceniany przez pryzmat tej funkcji, która określa go jako człowieka. Funkcją tą nie jest życie jako biologiczne trwanie, ponieważ dzielimy ją z całą przyrodą ożywioną; nie jest też poznanie zmysłowe, ponieważ posiadają ją także zwierzęta. Ostatecznie Arystoteles uznaje, że funkcją tą jest „działanie pierwiastka rozumowego” (*EN* 1098a4). Jak wiadomo, pierwiastek rozumowy przejawia się w duszy na dwa sposoby: we władzy orektycznej jako posłusznej rozumowi oraz w części, która „sama posiada rozum i myśli” (*EN* 1098a5)¹⁰⁷, czyli w postaci rozumu praktycznego oraz rozumu teoretycznego. Dalsze uwagi nie pozwalają na jednoznaczne stwierdzenie, czy Arystoteles dopuszcza, że na swoistą człowiekowi funkcję składa się zarówno doskonałość władzy orektycznej, jak i doskonałość umysłu teoretycznego, czy też chodzi mu tylko o tę drugą.

¹⁰⁶ Być może także jeszcze przez dobra jakiś innych typów, np. zdrowie, zażyłość itp.

¹⁰⁷ Pamiętając o uwadze na temat rozumienia pojęcia części duszy (patrz s. 118-123), należałoby raczej powiedzieć: „władzy, która po prostu jest rozumem i myśleniem”.

Rozstrzygnięcie tej wątpliwości zależy od interpretacji zdania: „o ile zaś istnieje więcej rodzajów tej dzielności, to zgodnie z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodzaju” (EN 1098a17)¹⁰⁸, a dokładniej od znaczenia, jakie przypiszemy pojawiającemu się tu wyrażeniu *teleiote*, które można tłumaczyć jako „najwyższa”, co prowadzi do interpretacji intelektualistycznej, lub jako „najbardziej kompletna”, co otwiera możliwość interpretacji inkluzywistycznej.

Za klucz do rozwiązania tej kontrowersji znajduje się formalne określenie poszukiwanego dobra jako dobra ostatecznego i samostarczalnego, czyli takiego, które jest pełne i nie może być już w żaden sposób powiększone. Jak zauważa A. Kenny, samostarczalność można rozumieć w ten sposób, że człowiek szczęśliwy jest samostarczalny, albo też w ten sposób, że osiągnięcie poszukiwanego stanu jest wystarczające do osiągnięcia szczęścia przez człowieka¹⁰⁹. Ujęcie pierwsze należy jednak uznać za zbyt wąskie, ponieważ Arystoteles wyraźnie uznaje wagę przyjaźni dla osiągnięcia *eudajmonii* (EN 1177a27-35). Ujęcie drugie zmusza nas natomiast do zadania pytania o to, jaki stan jest rzeczywiście wystarczający do osiągnięcia *eudajmonii* rozumianej jako dobro najwyższe. Jak wiadomo, Arystoteles odpowiada na to pytanie wprost, wskazując w księdze X na kontemplację (np. EN 1177a17, a27, 1178a8, b32). Zakwestionowanie teoretycznego sensu tej odpowiedzi wymaga pokazania, że w pozostałych partiach wywodu Arystoteles w istocie zakłada coś innego – że istnieje jakiś inny stan, o którym można stwierdzić, że prowadzi do *eudajmonii* w połączeniu z poznaniem kontemplatywnym lub niezależnie od niego. Jest to strategia zwolennika inkluzywizmu. Ów inny poszukiwany stan powinien być pod każdym względem równorzędny kontemplacji oraz od niej niezależny, ponieważ inaczej byłby jedynie dobrem instrumentalnym, do którego człowiek dążyłby wyłącznie z uwagi na kontemplację. W kontekście ogólnych wywodów Arystotelesa jasne jest, że w grę wchodzi aktywność praktyczna, obywatelska oraz posiadanie dóbr zewnętrznych (np. zdrowie, zamożność itp.)¹¹⁰. Zwolennikiem tak rozumianego inkluzywizmu jest J. L. Ackrill¹¹¹, który ujmuje *eudajmonię* jako zbiór wielu niezależnych dóbr. *Eudajmonia* to jego zdaniem stan, który

¹⁰⁸ W *Polityce* (1333a10-25) Arystoteles stwierdza wyraźnie, że doskonalsza jest aktywność rozumu teoretycznego.

¹⁰⁹ A. Kenny, *Aristotle on Perfect Life*, op. cit., s. 23.

¹¹⁰ Arystoteles na początku wywodów przywołuje też potoczną koncepcję szczęścia jako przyjemności, ale bardzo szybko ją odrzuca jako jawnie błędną.

¹¹¹ J. L. Ackrill, „Aristotle on Eudaimonia”, op. cit.

uzyskuje się poprzez połączenie w jedną całość działań praktycznych i teoretycznych podejmowanych z uwagi na ich własne cele. Jak sądzi, tylko tak można w logicznie poprawny sposób mówić o tym, że szczęście jest ostateczne i samostarczalne, czyli nie może być w żaden sposób powiększone. Uzasadnienie takiej interpretacji wymaga uznania, że w przytaczanym wyżej argumentcie z funkcji Arystoteles nie hierarchizuje rozumu praktycznego i teoretycznego, ale je jedynie różnicuje, uznając za stan kompletny łączną (ale wzajemnie niezależną) pełną realizację cnót etycznych i dianoetycznych. Centralnym przemawiającym za tym argumentem Ackrilla jest wskazanie, że aktywność teoretyczna nie jest *specyficznie* ludzką formą aktywności – wyjątkowość funkcji człowieka polega właśnie na *łączeniu* aktywności praktycznej i teoretycznej.

Główne zastrzeżenia wobec interpretacji Ackrilla akcentują daleko idącą dowolność interpretacyjną, zwłaszcza w odniesieniu do analizy argumentu z funkcji, w którym niewątpliwie Arystoteles hierarchizuje dwie aktywności rozumu. Można także wskazać argumenty bardziej ogólne. Po pierwsze, istotą całego systemu Arystotelesa jest dążenie do takiego wyjaśnienia dążeń i pragnień ludzkich, by ostatecznie wykluczyć możliwość pojawienia się między nimi konfliktu. Interpretacja Ackrilla nie wyklucza pojawienia się takiego konfliktu pomiędzy aktywnością teoretyczną jako realizacją cnót dianoetycznych a aktywnością praktyczną jako realizacją cnót etycznych, ponieważ ujmuje je niezależnie, zakładając przy tym, że dopiero praktykowanie w równym stopniu obu jednocześnie realizuje *eudajmonię*. Po drugie, przytoczona interpretacja wymaga uznania, że cele obu aktywności są równorzędne, czyli w równym stopniu samostarczalne, ponieważ zgodnie z głównym założeniem Arystotelesa, człowiek powinien dążyć do *najwyższego* dobra. Wyżej uznaliśmy, że *eudajmonia* musi polegać na aktywności wypływającej z wewnętrznego stanu podmiotu odpowiadającego cnotom jako trwałym dyspozycjom. Rozważmy zatem pod tym kątem oba interesujące nas typy aktywności.

Należyta aktywność praktyczna jest podejmowana przez podmiot, którego charakter ukształtowany jest zgodnie z cnotami etycznymi. Jej ogólną cechą – zgodnie z przedstawioną w niniejszym rozdziale interpretacją – jest rozumność, przejawiająca się zarówno w dyspozycji do reagowania w sposób, który świadczy o działaniu w stanie równowagi emocjonalnej, jak i we właściwych wyborach konkretnych działań. Należy zatem zadać pytanie, czy tak rozumiane dobro spełnia kryterium samostarczalności, którego spełnienia wymagamy od ostatecz-

nego dobra, w możliwie największym stopniu w porównaniu z poznaniem teoretycznym. Odpowiedź Arystotelesa jest jednoznacznie negatywna. Jak powiedzieliśmy wyżej, do osiągnięcia pełni *eudajmonii* potrzebna jest możliwość podejmowania działań, które z należycie ukształtowanego charakteru wynikają. („Dla każdego najbardziej pożądania godna jest czynność zgodna ze swoistą dlań cechą charakteru, a wobec tego dla człowieka etycznie wysoko stojącego – czynność zgodna z dzielnością etyczną” (EN 1176b25-27)). Działania te w sensie właściwym nie są podejmowane z uwagi na ich skutki, ale jedynie jako wyraz doskonałości aretycznej. Zawsze jednak jakieś skutki się pojawiają i w większym lub mniejszym stopniu mogą wpływać na kolejne wybory osoby działającej (EN 1177b4). Powraca tu wspomniana wyżej kwestia podwójnego ujęcia działań jako prowadzących do cnoty i wypływających z cnoty. Arystoteles podkreśla, po pierwsze, że w przypadku czynności wypływających z dzielności dianoetycznej związek z dobrami osiąganymi w wyniku ich podjęcia jest mniej istotny niż w przypadku czynności wynikających z cnót etycznych (teoretyczna kontemplacja „zdaje się (...) też nie zmierzać do żadnego innego celu leżącego poza nią” (EN 1177b19-21; por. 1177b1-3)). Po drugie, kontemplacja jest bardziej ciągła (EN 1177a23). Po trzecie, można też domniemywać, że jest bardziej stabilna, ponieważ jej wynik nie zależy od okoliczności zewnętrznych w takim stopniu jak w przypadku aktywności praktycznej. Niezależnie bowiem od tego, że działanie praktyczne w danej konkretnej sytuacji jest całkowicie właściwe, mimo wszystko może ono zakończyć się niepowodzeniem, ponieważ efekt tego działania nie zależy tylko od osoby je podejmującej. Trudno byłoby utrzymywać, że ostateczny wynik wysiłków osoby dzielnej nie ma wpływu na to, jaki stopień szczęśliwości ona osiągnie, choćby dlatego, że wynik ten może wpływać na jej równowagę emocjonalną. Jak najbardziej sensowne jest zatem stwierdzenie, że powodzenie działań podejmowanych przez daną osobę jest lepszą i bardziej stabilną realizacją *eudajmonii* niż stan, w którym wysiłki te okazały się bezowocne, choć osiągnięcie stanu większego zadowolenia nie zależy od samego podmiotu. Mówiąc o *eudajmonii* wynikającej z cnót etycznych, z konieczności wprowadzamy zatem mechanizm jej stopniowania, zależny od okoliczności zewnętrznych w stosunku do osoby dzielnej etycznie.

Po raz kolejny do głosu dochodzi typowy dla Arystotelesa praktycyzm i poczucie zdrowego rozsądku, którego stara się trzymać nawet za cenę pewnych niespójności. Choć nie mówi, że *eudajmonia* w sensie

właściwym zależy od okoliczności od podmiotu niezależnych, w praktyce dopuszcza znaczenie dla osiągnięcia *eudajmonii* dóbr zewnętrznych (takich jak zdrowie czy zamożność), co pozwala na wprowadzenie elementów stopniowości szczęścia (EN 1099a32-1099b9). Mówi też, że „różne (...) rzeczy ważne mogą – jeśli wypadną dobrze – uczynić życie szczęśliwym (...), jeśli natomiast wypadną źle, zakłócają i mącą szczęście; przysparzają bowiem trosk i są przeszkodą w niejednym działaniu” (EN 1100b25-29). Stwierzeń tych nie musimy rozumieć jako przyznania, że dobra zewnętrzne są koniecznym elementem *eudajmonii*, a jedynie, po pierwsze, że w praktyce trudno jest podejmować działania, które wyrobiją w nas pewne trwałe postawy składające się na stan szczęśliwości, jeśli nie jesteśmy na przykład dość zamożni lub zdrowi, oraz po drugie, że niesprzyjające okoliczności życiowe mogą zachwiać naszą emocjonalną równowagę i podkopać naszą etyczną dzielność. Wszystko to sprawia, że sensownie jest do posiadania tych dóbr dążyć, ponieważ w pewnych przypadkach brak niektórych z owych dóbr może nawet okazać się przeszkodą nie do przewyciężenia. Mimo wszystko jednak, choć los może stanąć na drodze do naszego dobra ostatecznego, związek pewnych dóbr zewnętrznych i *eudajmonii* nie musi być rozumiany jako konieczny w sensie kategorialnym. Trudno na przykład ocenić, czy wada jąkania, z jaką walczył współczesny Arystotelesowi Demostenes, była przeszkodą we właściwym praktykowaniu przez niego uczestnictwa w życiu politycznym, czy raczej dała mu sposobność do ćwiczenia wytrwałości i determinacji, które to cechy w należycie prowadzonej aktywności politycznej są wszak niezbędne. Przywołany przez samego Arystotelesa los króla Priama (EN 1100a8) zdaje się świadczyć, że Stagiryta dopuszczał także możliwość – w przeciwieństwie na przykład do późniejszych stoików – że pewne szczególnie tragiczne okoliczności życiowe mogą okazać się tak dojmującym doświadczeniem, że *żaden człowiek* nie byłby w stanie w ich obliczu zachować stanu wewnętrznego związanego z *eudajmonią* (EN 1096a1-2). Nawet taka interpretacja nie pozwala jednak na ogólne stwierdzenie, że brak zdrowia czy doświadczenie śmierci bliskich lub klęski swojej wspólnoty zawsze uniemożliwia osiągnięcie stanu spełnienia. Intencją Arystotelesa jest raczej zwrócenie uwagi, że często brak pewnych dóbr zewnętrznych lub niezawinione niepowodzenie działań może godzić w stan *eudajmonii* związanej z aktywnością praktyczną, a zależności są tu tak skomplikowane, że nie sposób ująć ich w jakieś stałe prawidłowości, zatem także nie sposób przed tego rodzaju zagrożeniem trwale się zabezpieczyć. Naiwnością byłaby wiara,

że człowiek jest zdolny do realizacji ideału takiego heroizmu moralnego, że zachowa wewnętrzną równowagę nawet w obliczu najtragiczniejszych życiowych katastrof.

Kiedy jednak Arystoteles mówi o pełnej *eudajmonii*, wyraźnie stwierdza, że „szczęście jest czymś powszechnie dostępnym; bo może dzięki pewnego rodzaju nauce i staranności stać się udziałem wszystkich, którzy nie są, skutkiem jakby kalectwa jakiegoś, niezdolni do dzielności. (...) Przypisywanie natomiast przypadkowi tego właśnie, co najważniejsze i moralnie najpiękniejsze, byłoby szczytem niedorzeczności” (EN 1099b19-24). Trudno zatem mówić o realności osiągnięcia na drodze aktywności praktycznej tak rozumianego *najwyższego* dobra, czyli dobra ostatecznego i samostarczalnego. Arystoteles wyraźnie przy tym zakłada, że powodzenie aktywności teoretycznej w znacznie mniejszym stopniu zależy od trafu i dóbr zewnętrznych (EN 1178a24). Posiadanie cnót etycznych jest zatem znacznie bardziej wrażliwe na przebieg zdarzeń, który nigdy nie jest całkowicie pod kontrolą osoby dzielnej etycznie – cnoty dianoetyczne jako *hexeis* są znacznie bardziej stabilne niż cnoty etyczne. Arystoteles wiąże taki stan rzeczy bezpośrednio z właściwościami aktywności teoretycznej.

Stagiryta wyróżnia pięć cnót dianoetycznych: sprawność techniczną, wiedzę naukową, rozsądek, czyli mądrość praktyczną, mądrość teoretyczną, czyli filozoficzną, oraz myślenie intuicyjne. Z punktu widzenia osiągnięcia *eudajmonii* przez rozum teoretyczny na pierwszy plan wysuwa się wiedza naukowa, intuicja oraz mądrość. Pierwsza z nich to dyspozycja do dowodzenia, druga – do uchwytywania zasad najwyższych, a *sophia* jest ich połączeniem¹¹². Ich wspólnym celem jest dążenie do prawdy. Jeśli zatem ktoś je posiada, to nie może prawdy nie poznać – jeśli mu się to nie udaje, to znaczy, że cnót tych nie posiada w stopniu wystarczającym. Kontemplacja, utożsamiana w X księdze z *eudajmonią*, jest właśnie aktualizacją stanu związanego ze

¹¹² „Wszelka wiedza naukowa jest – jak się zdaje – czymś, czego można nauczyć, a jej treść – czymś, czego można nauczyć się. (...) Wiedza naukowa jest więc dyspozycją do dowodzenia i posiada wszelkie inne cechy, które wyszczególniliśmy w *Analitykach*; bo kiedy ktoś żywi jakieś przekonanie i zna są mu jego zasady, wówczas posiada wiedzę naukową. (...) Jest bowiem cechą filozofa, że umie pewne rzeczy udowodnić (...). Zasady [najwyższe – J. J.] są przedmiotem myślenia intuicyjnego. (...) Mądrość teoretyczna byłaby połączeniem myślenia intuicyjnego z wiedzą naukową – wiedzą naukową o najwyższych przedmiotach, która jak gdyby osiągnęła swój szczyt” (EN 1139b25-1141a20).

świadomością, jak rzeczy naprawdę się mają, jest kontemplacją prawdy. O ile zatem osoba dzielna etycznie może nie zrealizować dóbr, do których jej działania prowadzą, a w rezultacie może utracić swoją dzielność w związku z oddziaływaniem okoliczności zewnętrznych, osoba posiadająca właściwe cnoty dianoetyczne nie może nie odkryć prawdy o niezmiennych zasadach rządzących rzeczywistością i żadne okoliczności zewnętrzne nie mogą jej tej wiedzy pozbawić. Aktywność teoretyczna jest zatem zawsze doskonalsza od praktycznej, ponieważ jej natura sprawia, że osiągnięta w ten sposób *eudajmonia* jest całkowicie we władzy podmiotu.

Wyjaśnienie problemu *eudajmonii* nie może zatem polegać na uznaniu równorzędności i komplementarności aktywności praktycznej i teoretycznej – ta druga jest niewątpliwie bardziej doniosła. Inkluzywistyczna interpretacja *eudajmonii*, uznająca niezależność i równorzędność równych rodzajów dóbr i właściwości wiodących do szczęścia, nie wytrzymuje krytyki. Jeśli chcemy wykazać, że stan trwałej równowagi emocjonalnej, ujęty w kategoriach szczególnych *hexeis*, czyli cnót etycznych, ma znaczenie dla osiągnięcia *eudajmonii*, musimy w takim razie pokazać, że istnieją istotowe zależności pomiędzy stanem charakteru wyznaczonym przez cnoty etyczne a właściwościami podmiotu wyznaczonymi przez cnoty dianoetyczne.

Argumentacja za takim stanowiskiem może mieć dwojaki charakter. Po pierwsze, może zmierzać do wykazania, że aktywność wypływająca z posiadania cnót etycznych jest warunkiem koniecznym prowadzenia aktywności wypływającej z cnót dianoetycznych (wariant słabej wersji intelektualizmu). Można też, po drugie, bronić mocniejszego stanowiska, argumentując, że wyróżnienie obu zespołów cnót jest w istocie zabiegiem wtórnym wobec ich pierwotnej jedności, czyli bronić swego rodzaju uogólnienia znanej nam już zasady jedności cnót. Stanowisko takie wymyka się nieco klasyfikacji Hardiego i równie dobrze może być określone mianem inkluzywistycznego, jak i umiarkowanie intelektualistycznego, choć z pewnych powodów to drugie określenie wydaje się celniejsze. Dla skupienia uwagi nazwę go holizmem intelektualistycznym¹¹³.

¹¹³ Za prekursora tego stanowiska można uznać J. M. Coopera („Contemplation and Happiness: a Reconsideration”, op. cit.). Wyraźnie formułuje je T. Tuozzo („Contemplation, the Noble, and the Mean”, w: R. Bosley, R. Shiner, J. Sisson, *Aristotle, Virtue and the Mean*, op. cit.), a pewnej jego wersji (nieco odmiennej od tu prezentowanej) broni G. R. Lear, określając ją mianem

Omawiając to stanowisko, cały czas należy mieć w pamięci *eudajmniczny* spłot, na który składają się: właściwy wewnętrzny układ stałych dyspozycji oraz działania z niego wynikające oraz do niego prowadzące. Pytając o związek aktywności praktycznej i aktywności teoretycznej w kontekście kwestii *eudajmonii*, w istocie nie powinniśmy pytać o to, czy właściwe *działania* praktyczne są niezbędne do właściwych *działań* teoretycznych (i *vice versa*), ale o to, czy stan charakterologiczny, którego aktualizacja przejawia się we właściwych działaniach praktycznych, jest niezbędny do osiągnięcia stanu *aretycznego*, którego aktualizacja przejawia się w aktywności teoretycznej (i *vice versa*). Z tego, że człowiek realizujący ideał kontemplacji teoretycznej nie podejmuje aktywności praktycznej, nie musi wynikać, że nie posiada trwałych dyspozycji, które by mu to umożliwiły, podobnie jak to, że ktoś nie realizuje tego ideału, angażując się w sposób doskonały w działalność publiczną, nie musi oznaczać, że ideał ten jest dla niego z istoty nieosiągalny. Arystoteles niewątpliwie wyraźnie podkreśla, że aktywne kultuwanie kontemplacji teoretycznej jest pełniejszą formą *eudajmonii*, ale takie stwierdzenie nie musi być równoznaczne stwierdzeniu, że cnoty etyczne przestają odgrywać rolę znaczącą.

Powiedzieliśmy wyżej, że jednym z aspektów problemu *eudajmonii* jest podejmowanie działań mających na celu formowanie charakteru i predyspozycji poznawczych. Same w sobie działania te nie składają się na aktywność, którą można uznać w sensie ścisłym za realizację *eudajmonii*, choć w znacznej mierze, traktowane wyłącznie jako działania, w oderwaniu od cech charakterologicznych, pokrywają się z działaniami, które z cnót wypływają¹¹⁴. Powiedzieliśmy też, że działania formujące mają szerszy wymiar niż działania aktualizujące *eudajmonię*. W tym sensie pewne konieczne działania o charakterze praktycznym mogą okazać się niezbędne zarówno do wytworzenia trwałych dyspozycji poznawczych, jak i do ich aktualizacji. Wykonywanie działań teoretycznych aktualizujących *eudajmonię* związaną z kontemplacją może wymagać uprzednich (w sensie logicznym, a nie temporalnym)

„sophisticated version of the instrumentalist strategy” (idem, *Happy Lives and the Highest Good*, Princeton 2004, s. 198-207).

¹¹⁴ Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wcześniej na temat motywacji moralnej, różnica polega na braku należytej wewnętrznej motywacji do działania, która musi być wzmocniona motywacją innego rodzaju, na przykład presją otoczenia lub wychowawcy albo też pragnieniem osiągnięcia celów, które nie są prawdziwym dobrem.

działań formujących dzielność etyczną. Mówiąc o związku tych dwóch rodzajów *eudajmonii*, mówimy zatem o różnych aspektach powiązanych z nimi działań. Nie trzeba przy tym wcale zakładać, że perfekcyjne dyspozycje poznawcze muszą być nabudowane na uprzednio ukształtowanych cnotach etycznych – tak oczywiście być nie musi, a codzienne obserwacje dostarczają dość kontrprzykładów. Wystarczy, jeśli przyjmiemy, że działania prowadzące do osiągnięcia obu rodzajów cnót nie są niezależne, podobnie jak na przykład działania związane z cnotą umiarkowania wiążą się z działaniami wypływającymi z cnoty wspaniałości. Aby istnienie takiego związku wykazać, musimy przyjrzeć się zależności dwóch kluczowych cnót dianoetycznych – przenikającej sferę praktyczną i powiązanej z władzą orektyczną *phronesis*, czyli mądrości praktycznej, oraz *sophia*, mądrości teoretycznej.

Argumentu za koniecznością posiadania *phronesis* z uwagi na *sophia* można doszukiwać się w samym ich określeniu. *Phronesis* jest nakierowana na osiągnięcie dobra, a dobrem tym jest *eudajmonia*, którą, jak widzieliśmy, w najpełniejszym stopniu ma realizować *sophia*¹¹⁵. *Phronesis* z kolei przenika wszystkie cnoty etyczne, bez których nie jest możliwe podejmowanie działań właściwych z uwagi na dążenie do dobra ostatecznego. Cnoty etyczne – czyli, zgodnie z przedstawioną wyżej interpretacją, swoista równowaga emocjonalna ujęta w kategoriach trwałych dyspozycji – są niezbędne do osiągnięcia *eudajmonii*. Interpretując to powiązanie, C.D.C. Reeve zwraca jednak uwagę, że w istocie należałoby tu mówić o dwóch stanach *eudajmonii* – tej, którą osiąga się wprost poprzez aktywność *phronesis* i powiązanych z nią cnót etycznych, oraz tej, do której prowadzi *phronesis* jako środek z uwagi na innego rodzaju aktywność, czyli aktywność teoretyczną¹¹⁶. Argument ten wspierałby zatem interpretację uznającą służebność cnót

¹¹⁵ Kluczowy fragment *EN* brzmi tak: „[1] Obie te zdolności, zważywszy, że każda z nich jest dzielnością innej części duszy, muszą same w sobie być pożądania godne, nawet jeśli żadna z nich nic nie wytwarza. Po drugie, [2] obie te zdolności faktycznie coś wytwarzają: a mianowicie mądrość filozoficzna wytwarza szczęśliwość, choć nie tak ją wytwarza, jak sztuka lekarska wytwarza zdrowie, lecz tak, jak zdrowie [wytwarza zdrowie]; bo będąc częścią całej dzielności, mądrość filozoficzna czyni szczęśliwym przez to samo, że się ją posiada i wprowadza w czyn. A dalej [3] właściwej człowiekowi funkcji dokonywa on tylko w myśl nakazów rozsądku i dzielności etycznej; dzielność bowiem sprawia, że cel jest trafnie obrany, a rozsądek, że są nimi środki wiodące do celu” (*EN* 1144a2-9).

¹¹⁶ C.D.C. Reeve, *Practices of Reason*, op. cit., s. 95-97.

etycznych z uwagi na osiągnięcie *eudajmonii* kontemplatywnej, przy jednoczesnym uznaniu pewnej samodzielności (ale i ograniczoności) *eudajmonii* praktycznej. Aktywność praktyczna ujęta jako efekt posiadania cnót aktualizowałaby niższy rodzaj *eudajmonii*, ale ujęta jako zespół działań formujących prowadziłyby do dobra najwyższego. Jak stwierdziliśmy jednak wcześniej, wydaje się mocno wątpliwie, by zawsze działania wypływające z cnót etycznych były konieczne do uformowania cnót dianoetycznych. Potrzeby jest zatem jakiś mocniejszy sposób powiązania *phronesis* z *sophia*.

Mądrość praktyczną, poprzez jej związek z cnotami etycznymi, Arystoteles wiązał z dążeniem do dobra, a teoretyczną z dążeniem do prawdy. Jak argumentuje G. R. Lear¹¹⁷, ujmowanie *phronesis* w opozycji do *sophia* w uwagi na ich cel jest nadmiernym uproszczeniem, ponieważ w przypadku mądrości praktycznej celem tym także jest prawda (EN 1139b12). Różnica polega na tym, że, po pierwsze, *phronesis*, jako przynależąca do władzy duszy ogólnie zwanej *to logistikōn*, ujmuje rzeczy zmienne, a *sophia*, przynależąca do władzy zwanej *to epistemonikōn*, ujmuje „to wszystko, czego zasady są niezmiennie” (EN 1139a6). Poznanie zmienności konkretnych zdarzeń ma jednak sens tylko o tyle, o ile dokonuje się ze względu na działający podmiot¹¹⁸. Ten z kolei działa z uwagi na swój główny cel, czyli *eudajmonię*. Ponieważ założyliśmy, że reakcje emocjonalne także mają komponentę kognitywną i wartościującą, w takim razie rozum praktyczny musi uchwytywać prawdę w zgodzie z reakcjami emocjonalnymi (EN 1139a31). Owa zgodność, o czym była już wyżej mowa, przejawia się w racjonalnym wyborze, *prohairesis*. Rozsądek uchwytyuje prawdę nie w postaci sądu prawdziwego, jak rozum teoretyczny, ale w postaci właściwego pragnienia¹¹⁹. Cała idea normowania emocji rozwijana jest nie z pozycji pytania, czy emocje te w ogóle powinny się pojawić, ale z uwagi na to, czy leżące u ich podstaw przekonania są prawdziwe (Rhet. 1378a22-24, 1379a10-12). Ostatecznie zatem oba rodzaje mądrości są nastawione na prawdziwość i dążą do jej uchwycenia w możliwie największym stopniu¹²⁰. O związku rozsądku i mądrości filozo-

¹¹⁷ G. R. Lear, *Happy Lives and the Highest Good*, op. cit., s. 94-122.

¹¹⁸ Podmiot jako taki, a nie jako odrębne indywiduum – rozum praktyczny u Arystotelesa nie jest oczywiście rozumem partykularnym.

¹¹⁹ G. R. Lear, *Happy Lives and the Highest Good*, op. cit., s. 106.

¹²⁰ Por. uwagi G. R. Leara na temat określenia *akribes* („doskonały”). Lear utrzymuje, że określenie to może także odnosić się do mądrości praktycznej (ibidem, s. 104).

ficznej decyduje nie to, że *phronesis* umożliwia kultywowanie *sophia*, ale to, że bez tej drugiej nie może być mowy o pierwszej.

Przedstawione powyżej różnego rodzaju argumenty przemawiające za związkiem kontemplacji i aktywności praktycznej zmierzały do wykazania, że rozsądek i mądrość wzajemnie się warunkują. W takim ujęciu cnot etyczne miałyby znaczenie dla kontemplacji z uwagi na ich związek z *phronesis*. W prezentowanym w niniejszej pracy ujęciu, sfera emocjonalna jest uznawana także za element racjonalności człowieka. Rodzi się zatem pytanie, że można posunąć się dalej i wskazać na bezpośrednie powiązania rozumu teoretycznego i władzy orektycznej.

Jak wspomnieliśmy wyżej, właściwie ukształtowana orektyczna władza duszy jest powiązana z rozsądkiem. Rozsądek to „trwała dyspozycja do działania opartego na trafnym rozważeniu tego, co dla człowieka jest dobre lub złe” (*EN* 1140b5-7), „dobrze zaś w bezwzględnym tego słowa znaczeniu namyśla się ten, kto zgodnie z wynikami swego rozumowania umie zmierzać do największego dla człowieka dobra, które może być osiągnięte przez działanie” (*EN* 1141b12-13). *Phronesis* nie może jednak wprost polegać na rozważaniu *eudajmonii*, ponieważ ostateczny cel w ogóle nie może być przedmiotem namysłu (*EN* 1112b11-12), lecz dany jest jako fakt czy też zasada. Z tego właśnie powodu do właściwego działania potrzebne są cnoty etyczne, ponieważ normują one pragnienia, które z istoty, niejako automatycznie, nastawione są na cele. Rozpoznanie właściwego celu przez władzę orektyczną jest obciążone dużym błędem. Można zatem domniemywać, że mamy tu do czynienia jeszcze z jakąś inną władzą, która odkrywa *eudajmonię* jako pierwszą zasadę – władzą tą byłby zapewne *nous*, czyli myślenie intuicyjne¹²¹. Myślenie intuicyjne z kolei jest, obok myślenia naukowego, elementem mądrości teoretycznej. Działanie wynikające z cnót etycznych musi zatem być związane z *sophią* w tym sensie, że ta ostatnia organizuje je jako celowe z uwagi na naczelny cel, czyli kontemplację. Oznaczałoby to, że mądrość nie tylko uchwytuje niezmiennie zasady, ale także kontempluje siebie jako *eudajmonię*, o tyle, o ile *eudajmonia* jest ogólną zasadą należytego działania będącego efektem połączenia w cnotach etycznych rozsądku i dyspozycji do przeżywania właściwych stanów emocjonalnych. W ten sposób *sophia* łączyłaby się bezpośrednio z właściwie ukształtowaną władzą orektyczną.

¹²¹ C.D.C. Reeve, *Practices of Reason*, op. cit., s. 85-97.

Bezpośrednie wiązanie władzy orektycznej i epistemonicznej wydaje się jednak mocno wątpliwe, ponieważ poznanie teoretyczne Arystoteles opisuje w oderwaniu od wszelkich uwarunkowań praktycznych, w kategoriach czystych aktów intelektualnych, bez związku z emocjami¹²². Jeśli sfery te się łączą, to tylko dlatego, że człowiek z natury nie może wyłącznie zajmować się kontemplacją, zatem musi podejmować aktywność praktyczną, choćby po to, by przygotować warunki do aktywności teoretycznej (np. zorganizować pracę swych pomocników (EN 1177a33)) lub uwolnić się od zbędnych emocji¹²³. Wydaje się – jak sugeruje wykład Arystotelesa – że w momencie podjęcia samej tej aktywności, udział władzy orektycznej w działaniu teoretycznym powinien zaniknąć. Rodzi się w takim razie ważne pytanie: czy realizacja aktu kontemplatywnego w ogóle jest możliwa przy odrzuceniu sfery emocjonalnej, jeśli ta ostatnia ma także charakter motywacyjny? Jaka siła skłania Arystotelesowskiego filozofa *jaką człowieka* do aktualizowania dyspozycji do poznania teoretycznego i podtrzymuje jego wysiłki poznawcze?

W kluczowym miejscu swoich rozważań o *eudajmonii* (EN 1098a16) Arystoteles pisze ogólnie o działaniu duszy zgodnym z cnotami, bez różnicowania struktury tego działania w zależności od rodzaju cnot, z których ma wypływać. Nawet jeśli przyjmiemy, że działanie duszy, o którym mówi Arystoteles w kontekście najwyższego dobra, jest wyznaczone przez mądrość teoretyczną (a w świetle powyższych uwag wydaje się to interpretacją poprawną), co do swojej struktury działanie to nie może być odmienne od działań wynikających z cnot etycznych. Jeśli zatem, zgodnie z Arystotelesowską teorią motywacji, wszystkie pragnienia pozostają w obrębie władzy orektycznej, to także pragnienie skłaniające kogoś do tego, by w tym konkretnym czasie i okolicznościach oddał się aktywnie kontemplacji, musi mieć charakter orektyczny. Oczywiście na poziomie opisu behawioralnego różnica pomiędzy na przykład działaniem politycznym polegającym na organizowaniu, przemawianiu i perswadowaniu a działaniem kontemplacyjnym polegającym na czysto myślowym rozważaniu aksjomatów geometrii jest ogromna, ale co do struktury i wewnętrznej lo-

¹²² Por. np. EN 1178a9-24, gdzie Arystoteles przeciwstawia cnoty dianoetyczne i etyczne, odwołując się właśnie do tego, że te drugie są związane „na różne sposoby z uczuciami (*pathe*)”.

¹²³ Tego rodzaju związku cnot etycznych i kontemplacji broni G. R. Lear (*Happy Lives and the Highest Good*, op. cit., s. 198).

giki przebiegu działania te muszą być podobne. Tak jak mogę nie mieć w tej chwili ochoty na przekonywanie politycznych oponentów, choć skądinąd rozumiem konieczność takich działań, tak mogę nie mieć teraz ochoty na myślenie o geometrii, równocześnie akceptując jej doniosłość i piękno. W pierwszym wypadku może to wynikać na przykład z nadmiernego strachu, gniewu czy pogardy, w drugim – z rozczarowania dotychczasowymi osiągnięciami¹²⁴ lub z jakiegoś irracjonalnego lęku. Jeśli jednak posiadam cnoty etyczne, to wraz z uporządkowaniem pragnień i emocji pojawia się właściwa („rozumna”) motywacja, by podjąć polityczne rozmowy. Podobnie musi być w przypadku aktywności teoretycznej, co oznacza, że ona także musi polegać na uporządkowaniu pragnień i uczuć, czyli cnotach etycznych. Nie ma bowiem możliwości podjęcia jakichkolwiek działań właściwych bez posiadania tych cnót. Bez problemu potrafimy wyobrazić sobie człowieka, który posiada wszelkie kwalifikacje intelektualne do kultywowania wiedzy teoretycznej, ale który tego z jakiś powodów w ogóle nie czyni albo też czyni to o tyle, o ile chce zaspokoić pragnienie sławy lub bogactwa. Nawet jednak jeśli poświęca się nauce dla niej samej, to ta jego aktywność musi zostać opisana w takich samych kategoriach psychologicznych jak wszelkie inne formy aktywności życiowej, co oznacza, że i tu trzeba odwołać się do koncepcji cnót etycznych normujących emocje i do rozumnych pragnień. W systemie Stagiryty nie ma miejsca na wyjątkową motywację czysto intelektualną, taką na przykład, jaką u Platona spełnia miłość w stosunku do świata idei. Bez względu na to, czy *boulesis* zinterpretujemy jako element władzy orzekającej, czy intelektualnej, decyzja podjęcia w danym momencie działań kontemplatywnych musi mieć tę samą naturę co na przykład decyzja o podjęciu walki z wrogiem albo o udzielenia komuś finansowego wsparcia.

W niektórych partiach rozważań Arystoteles wydaje się zakładać, że pragnienie poznania teoretycznego jest szczególnym pragnieniem w ludzkiej naturze. Takie założenie pozostaje w zgodzie z ogólną logiką całego wywodu zmierzającego do określenia podstawowej funkcji człowieka. Wyjątkowość tego pragnienia wynika jednak jedynie z tego, że odnosi się do realizacji dyspozycji, która ma charakter boski. Ale samo pragnienie jej aktualizacji nie może mieć boskiego charakteru, ponieważ w przypadku bytu najwyższego poznanie jest istotą jego

¹²⁴ W takim stanie emocjonalnym byli na przykład C. F. Gauss i J. Bolyai, gdy dążyli do rozwiązania problemu ostatniego aksjomatu Euklidesa.

natury, nie może on zatem pragnąć tego, co czyni z konieczności¹²⁵. Z uwag Arystotelesa nie wynika, że pragnienie to jest wyjątkowe w jakimkolwiek innym sensie – ani nie jest innego rodzaju niż pozostałe pragnienia, ani z natury nie ma jakiejś na tyle szczególnej mocy dominującej czy też neutralizującej pragnienia pozostałe, by jego zaspokajanie miało naturalny priorytet, tak jak ma to miejsce w przypadku zaspokajania potrzeb ciała¹²⁶. Dlatego realizacja tego pragnienia przez człowieka musi przebiegać zgodnie z tymi samymi regułami co zaspokajanie wszelkich innych pragnień.

Konkretne okoliczności związane z tą realizacją, tak samo jak w przypadku pozostałych pragnień, są przedmiotem reakcji emocjonalnych. Arystoteles wyraźnie łączy kontemplację z najwyższą przyjemnością¹²⁷, a zatem w domyśle – na mocy związku przyjemności i uczuć – z jakimiś przeżyciami emocjonalnymi. Charakter prezentacji tego powiązania ponownie zdaje się sugerować, że mamy tu do czynienia z przyjemnością o jakimś wyraźnie odrębnym charakterze w stosunku do pozostałych (EN 1178b26-30). Sugestia ta zyskuje jeszcze na sile, gdy połączymy uwagi na temat kontemplacji z *Etyki nikomachejskiej* z tymi fragmentami *Metafizyki*, w których rozważana jest natura rozumu boskiego. Arystoteles wyraźnie mówi tam o najwyższej przyjemności, jakiej doznaje bóg w koniecznym akcie samokontemplacji, co oznacza, że bóg znajduje się zawsze w stanie szczęśliwości, w jakim my znajdujemy się tylko czasem (Met. 1072b). Ponieważ jednak boski rozum jest jednością, doznanie przyjemności w tym wypadku nie może być odrębnym przeżyciem jakiejś odrębnej władzy, jest zatem tylko

¹²⁵ Rozum boski jest aktem myślenia o sobie samym, jest myśleniem o myśleniu (Met. 1074b10-1075a12) i jako czysty akt jest konieczny, nie ma więc możliwości bycia innym, a zatem i chęci zmiany. Gdyby tak nie było, można by „rozsądnie przypuścić, że ciągłość myślenia jest dlań nużąca” (Met. 1074b22).

¹²⁶ Gdyby tak było, Arystoteles nie mógłby twierdzić, że ogół nie podziela wizji szczęścia jako realizacji pragnień poznawczych (np. EN 1176b10-17, 1179b8-16).

¹²⁷ „Sądźmy, że szczęśliwość musi mieć domieszkę przyjemności, a najprzyjemniejszą z czynności zgodnych z dzielnością etyczną jest bezsprzecznie czynność, w której się łączy mądrość filozoficzna; w każdym razie zdaje się filozofia dawać rozkosze przedziwne w swej czystości i trwałości, i naturalną jest rzeczą, że ci, co wiedzą, przyjemniej czas spędzają aniżeli ci, co [prawdy] dochodzą” (EN 1177a23-26; por. także EN 1177b20-21); kontemplacja jest też jedyną rzeczą, „którą się miłuje dla niej samej” (EN 1177b1).

perfekcyjną aktualizacją. Gdy Arystoteles mówi w *Etyce nikomachejskiej* o przyjemności, jaką czerpie z kontemplacji człowiek, to także zapewne ma na myśli perfekcyjną aktualizację, tyle tylko, że owa aktualizacja dotyczy teraz natury człowieka, a nie boga¹²⁸. Przyjemność z tym związana jest tego samego rodzaju dla każdego gatunku (EN 1153b25-32), łączy się zatem w pewien sposób z przyjemnością boską. Wielokrotnie jednak Arystoteles mówi o przyjemnościach, jakich doznaje człowiek w związku z innymi formami właściwej aktywności, podkreślając przy tym ścisły związek przyjemności i uczuć. Wypada w takim razie uznać, że w przypadku człowieka najwyższa forma przyjemności jest jakimś połączeniem przyjemności, jakie dokonuje się w pełnej aktualizacji złożonej natury ludzkiej, łącznie z aktualizacją jakiegoś pożądanego stanu orektycznego. W psychologii Arystotelesa nie ma bowiem miejsca na jakościowo odmienne stany emocjonalne powiązane z odrębnymi władzami duszy, tak jak nie ma miejsca na jakościowo odmienne pragnienia. Jeśli zatem Stagiryta mówi o najwyższej przyjemności kontemplacji, to w przypadku człowieka musi mieć na myśli również przeżycie emocjonalne, którego wyjątkowość nie polega na różnicy jakościowej, ale na nadzwyczajnej intensyfikacji tych samych reakcji emocjonalnych, jakie pojawiają w codziennych sytuacjach i przenikają działania praktyczne. Wydaje się nieprawdopodobne, by człowiek był trwale zdolny do właściwego przeżycia tego rodzaju stanów z uwagi na kontemplację, gdyby nie były one uprzednio zharmonizowane za pomocą cnót etycznych. Cnoty etyczne są zatem filozofowi niezbędne zarówno do tego, by był on odpowiednio zmotywowany do zajmowania się działalnością teoretyczną, jak i do tego, by w związku z tym przeżywał odpowiednie stany emocjonalne. O ile bez problemu możemy sobie wyobrazić człowieka, który podejmuje niewłaściwe działania praktyczne, mając jednocześnie wybitne trwale dyspozycje teoretyczne, o tyle pewnym uproszczeniem jest wyobrażanie sobie (przy zachowaniu kategorii Arystotelesowskich), że można należycie aktualizować te dyspozycje bez posiadania właściwych trwałych dyspozycji w obrębie sfery emocjonalnej. Człowiek właśnie po to ma kształcić cnoty, by uporządkować chaos pragnień i emocji oraz nadać mu należyłą hierarchię. Człowiek doskonały aretycznie rozumie doniosłość pozytywnych oraz zagrożenia negatywnych zdolności (*dynamis*), które posiada, i potrafi pozytywne z nich przekształcić w trwałe

¹²⁸ Por. J.C.B. Gosling, C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, op. cit., s. 289.

dyspozycje (*hexeis*), a następnie umie realizować je w sposób harmonijny, uwzględniając przy tym zarówno ich obiektywną wagę, jak i wymogi konkretnych okoliczności życiowych.

Ostatecznie zatem broniona tu interpretacja, nazwana holizmem intelektualistycznym, zawiera tezę umiarkowanego intelektualizmu, głoszącą, że kontemplacja jest najwyższą formą *eudajmonii*, w stosunku do której cnoty etyczne pełnią funkcję służebną, ponieważ filozof nie może wyabstrahować aktu kontemplacji z kontekstu swojej aktywności praktycznej jako człowieka. Takie stanowisko byłoby jednak jedynie przyznaniem, że cnoty etyczne służą kontemplacji z uwagi na ograniczenia praktycznego życia. Teza ta została powyżej poważnie wzmocniona: po pierwsze, poprzez przyjęcie, iż służebność ta nie polega wyłącznie na tym, że działania wypływające z cnót etycznych są niezbędne do podjęcia działań wiodących do kontemplacji, ale na tym, że trwałe dyspozycje w stosunku do emocji są niezbędne do ukształtowania cnoty mądrości teoretycznej, co wynika ze ścisłego związku *phronesis* i *sophia*, które wzajemnie się warunkują, oraz poznawczego i racjonalnego charakteru emocji; po drugie, poprzez uznanie, że bez cnót etycznych właściwy akt kontemplacji jest z istoty niemożliwy, ponieważ bez nich nie może być mowy ani o właściwej motywacji do jego podjęcia, ani o należyтым przeżyciu emocjonalnym, będącym jego istotnym komponentem. Skoro *eudajmonia* jest działaniem zgodnym z cnotami, a działanie w przypadku cnoty mądrości filozoficznej jest kontemplacją ogólnych zasad, co rodzi najwyższą przyjemność, to w takim razie w kontemplacji musi uczestniczyć *cała dusza człowieka* ujęta jako układ odpowiednich *hexeis*: cnót etycznych, *phronesis* i *sophia*, które aktualizują się jednocześnie w akcie poznania teoretycznego. Właśnie systematycznie ujawniana w ciągu długiego życia zdolność do powtarzania tego aktu – czyli aktualizowana trwała dyspozycja – daje człowiekowi pełną *eudajmonię*. *Eudajmonia* nie polega zatem na sumie odrębnych aktualizacji poszczególnych cnót, ale na aktualizacji najwyższej z nich, do czego niezbędne są pozostałe¹²⁹.

* * *

¹²⁹ Proces prowadzący od cnoty jako *hexeis* do konkretnej decyzji jedynie w porządku teoretycznym daje się rozdzielić na elementy rozumowe i emocjonalne. W rzeczywistości jednak pozostaje spójnym połączeniem obu elementów, które ujawniają się na każdym jego etapie.

W przedstawionych powyżej uwagach starałem się zrekonstruować antropologię i etykę Arystotelesa, wychodząc od jego teorii emocji. Choć Arystoteles teorię tę ledwie zarysował, jego uwagi na temat uczuć pozwalają na uznanie, że skłaniał się on ku ujęciu emocji jako złożonych, afektywno-kognitywno-motywacyjnych stanów psychicznych, co sprawia, że można w nim widzieć prekursora współczesnej kognitywnej psychologii emocji. Główna teza poznawczej teorii emocji zakłada, że reakcje emocjonalne stanowią istotę, a nie element poboczny procesów psychologicznych. Właśnie dlatego, że emocje grają tak ważną rolę w naszym życiu, nie można ich eliminować ze sfery moralnej ani też z moralnego punktu widzenia nie wystarczy ich jedynie kontrolować, lecz muszą być odpowiednio kształtowane. Człowiek bez emocji lub z emocjami tłumszonymi albo nie byłby w pełni podmiotem moralnym, albo w każdej chwili groziłoby mu załamanie i moralny upadek. Emocje zawierają już niejako w sobie zasadę równowagi wiodącą do *eudajmonii*, ponieważ ze swej istoty są *racjonalne*, choć wymagają świadomego kształtowania poprzez rozwijanie bądź eliminowanie pewnych naturalnych skłonności. Wyrazem rangi tego rodzaju doznań w ludzkim życiu jest powiązanie z uczuciami i pragnieniami całej koncepcji cnoty etycznej. Tym samym pojęcie cnoty staje się naczelnym pojęciem porządkującym na płaszczyźnie idealnej opis człowieka jako złożonej całości wypełniającej wiele funkcji i działającej w zmiennych okolicznościach w okresie całego swego życia. Cnota ujęta jako trwała dyspozycja do właściwego reagowania emocjonalnego stanowi swojego rodzaju ideę regulatywną Arystotelesowskiej antropologii i etyki. Tak jak musi, zdaniem Arystotelesa, istnieć ostateczne dobro najwyższe, które jako cel dążeń porządkuje nasze działania, tak musi ostatecznie istnieć jakaś władza, która osiągnięcie tego celu umożliwia. Wyjątkowość podejścia Arystotelesa polega na tym, że władza ta nie jest redukowana do *jednej* konkretnej władzy duszy, tak jak później czyniła zdecydowana większość filozofów (na przykład św. Augustyn, wskazując na wolę, Hume, wyróżniając właściwe uczucia, czy Kant, uznając sprawczą siłę samego rozumu), ale stara się ją wyrazić poprzez holistyczne ujęcie wszelkich ludzkich władz. Stanowisko to jest nie tylko nowatorskie, ale także – jak zobaczymy dalej – w dziejach filozofii niesłychanie rzadkie. Kryje się za nim głęboki optymizm co do istoty natury ludzkiej, który późniejsza filozofia moralna zatraciła, utożsamiając emocje i naturalne potrzeby z irracjonalną siłą, która zmierza wyłącznie do destrukcji i która z etyki powinna zostać usunięta.

Owo głęboko przenikające opis człowieka i jego działań założenie o ostatecznej jedności wszelkich władz ludzkich pozwala na określenie koncepcji Arystotelesa mianem holistycznej i monistycznej, w przeciwieństwie do dominującej w filozofii, a wywodzącej się od Platona koncepcji redukcjonistyczno-dualistycznej, która utożsamia istotę człowieczeństwa z władzą rozumową i przeciwstawia ją władzom pozostałym, łączonym najczęściej z empiryczną, psychocieleśną naturą człowieka. Holizm psychologiczny uznaje człowieka za nierozdzieloną jedność i poszukuje jego istoty, starając się opisać jego funkcje jako syntezę poszczególnych władz, a nie poprzez wskazanie porządku hierarchicznego odrębnie ujmowanych części duszy, które dają się opisywać niezależnie i uznawane są za odrębne źródła motywacji¹³⁰. Wyróżnienie władz czy też części duszy odbywa się tylko na płaszczyźnie poznawczej, a nie ontologicznej, nie można zatem w jego ramach głosić stanowiska dualistycznego, przyjmującego istnienie zasadniczej odmienności pomiędzy człowiekiem takim, „jakim jest on naprawdę”, a jego psychocieleśną strukturą, która jest traktowana jako w pewien sposób akcydentalny nośnik duszy „prawdziwej”. W ujęciu dualistycznym wszystkie władze poza władzą rozumową jawią się jako wynik wcielenia duszy, co na płaszczyźnie etycznej prowadzi do postulowania ich eliminacji lub przynajmniej ujarznienia. Tym samym pojęcie cnoty nie może być pojęciem opisującym całość relacji pomiędzy poszczególnymi władzami, lecz służy ostatecznie do wyrażenia dominującej roli rozumu. W ujęciu holistycznym emocje pełnią też istotne funkcje poznawcze, które stanowisko dualistyczne łączy jedynie z rozumem ujmowanym jako odrębna, pierwotna w stosunku do psychocieleśnej natury człowieka władza. Wzorcowym przykładem stanowiska dualistycznego jest oczywiście filozofia Platona, stanowiska przeciwnego – stoicyzm i epikureizm.

Choć stanowisko Arystotelesa nie jest w tym sporze odbierane jako jednoznaczne¹³¹, przedstawiona powyżej interpretacja pozwala na przypisanie mu stanowiska holistycznego. Należy jednak przyznać, że trudne do pogodzenia z tym stanowiskiem fragmenty jego pism

¹³⁰ Holizm psychologiczny charakteryzuję zgodnie z propozycją Ch. Gilla, zawartą w jego pracy *The Structural Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford 2006.

¹³¹ Gill zalicza Arystotelesa do dualistów, holizm przypisując jedynie stoikom i epikurejczykom. Jak sadzę, przywiązuje on jednak zbyt wielką wagę do omawianych wyżej partii X księgi *Etyki nikomachejskiej*, a traci z oczu sens

miały w dziejach filozofii bardzo szeroką recepcję i silniej oddziaływały na kolejne pokolenia interpretatorów niż pozostałe partie jego tekstów etycznych. Bez względu na to, jakie ostatecznie było stanowisko Arystotelesa, trzeba bardzo mocno podkreślić, że Arystotelesowska etyka cnót stała się dziś jednym z głównych punktów odniesienia etyki współczesnej właśnie dlatego, że poddaje się interpretacji holistycznej w znacznie większym stopniu niż jakikolwiek inny klasyczny system etyczno-antropologiczny, łącznie z filozofią stoików, którzy wszak, pomimo zwiększenia rangi emocji w życiu psychicznym poprzez uznanie ich za przekonania, ostatecznie głosili ideał *apatheia*. Właśnie uświadomienie sobie, wbrew wielowiekowej tradycji, takiej możliwości interpretacyjnej kryje się za współczesnym renesansem etyki Arystotelesa i kolejnymi próbami reaktywacji zapoznanej w kulturze filozoficznej etyki cnoty.

Nie oznacza to jednak, że rozwiązania przyjęte przez Arystotelesa w jego systemie etyki nie budzą dziś żadnych wątpliwości i mogą wprost być transponowane do współczesności. Pierwsza zasadnicza niejasność jest związana z możliwością połączenia tego systemu ze współczesną koncepcją podmiotu moralnego wraz z jego autonomią. Arystoteles zakładał wszak, że formowanie cnoty zależy przede wszystkim od otoczenia społecznego, w którym odbywa się kształtowanie człowieka. Jak inaczej wytłumaczyć to, że dokonujemy rozumnych wyborów w odniesieniu do zdolności o charakterze potencjalnym? Czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z jakimiś autonomicznymi preferencjami w stosunku do trwałych dyspozycji, czy też procesy te należy uznać za zdeterminowane konstrukcją psychiczną i wpływem społecznym? Druga poważna wątpliwość wiąże się z Arystotelesowskim teleologizmem osadzonym w rozbudowanej, a dziś trudnej do zaakceptowania koncepcji metafizycznej. Czy pojęcie *eudajmonii* może spełniać swoją rolę w systemie moralnym przy akceptacji nowożytnej koncepcji wiedzy? Czy brak wiary w możliwość wskazania celu świata jako całości nie dezawuuje wyjaśnień celowych w stosunku do działań człowieka? Wszystkie te kwestie są przedmiotem zasadniczych sporów, których rozstrzygnięcie decyduje o uznaniu sensowno-

całej etyki Stagiryty. Zbyt łatwo też przyjmuje stereotypowe interpretacje, przypisując na przykład Arystotelesowi pogląd uznający istnienie dwóch odrębnych źródeł motywacji – rozumowego i emocjonalnego. Stanowisko Gilla zaciera także, radykalną przeciwieństwem, różnicę pomiędzy Platonem a Arystotelesem (Ch. Gill, *The Structural Self...*, op. cit., s. 4-14).

ści całego współczesnego programu etyki cnót. Dlatego będziemy musieli do nich jeszcze powrócić w znacznie szerszym kontekście dzisiejszych sporów o etykę aretyczną¹³².

Zanim jednak przejdziemy do omówienia współczesnych wariantów Arystotelesowskiej etyki cnót, musimy bliżej zanalizować zasadnicze etapy ewolucji tradycji cnoty w dziejach filozofii europejskiej – ewolucji, która doprowadziła do zaniku klasycznego pojęcia cnoty w etyce. Jak postaram się dalej pokazać, odejście od tej tradycji jest związane przede wszystkim z odrzuceniem holizmu psychologicznego, a nie – jak przyjmuje się zazwyczaj – z zanikiem więzi wspólnotowych i skupieniem refleksji etycznej na indywidualnym podmiocie moralnym.

¹³² Por. rozdz. VI i VII niniejszej pracy.

Rozdział IV

Ewolucja problematyki emocji i cnoty w filozofii klasycznej

Program filozofii praktycznej Arystotelesa stanowił odpowiedź na Platoński dualizm. Choć pojawiające się w antropologii filozoficznej Stagiryty wątki holistyczne są widoczne bardzo wyraźnie, charakter ich prezentacji sprawia, że pozostaje wiele miejsca na odmienne interpretacje. Jak można się domyślać, sam Arystoteles nie był do końca przekonany, czy stanowisko monistyczne jest rozwiązaniem właściwym, i wyraźnie obawiał się, że forsując je, popadnie w swego rodzaju redukcjonizm, co zresztą potwierdziły dzieje tych szkół, które podążyły w podobnym kierunku, przede wszystkim epikurejczyków. I w tym zakresie można się zatem dopatrywać u Arystotelesa skłonności do szukania rozwiązań pośrednich. Jak pokazała dalsza ewolucja filozofii moralnej i antropologii filozoficznej, pomimo korekt wprowadzonych do Platońskiego obrazu człowieka przez Arystotelesa, tendencja do przeciwstawiania rozumu i emocji okazała się stałym elementem filozofii klasycznej, co nie pozostało bez znaczenia dla rozwoju etyki nowożytnej, a w szczególności doprowadziło do wyeliminowania z niej pojęcia cnoty. Jak zobaczymy dalej, oba kierunki dominujące w europejskiej filozofii moralnej – racjonalizm o silnym zabarwieniu anty-emocjonalistycznym i sentymentalizm – choć sobie przeciwne, wywodzą się pośrednio z Platońskiego dualizmu. Analizując ewolucję pojęcia cnoty, należy się zatem teraz zastanowić, dlaczego nastawienie holistyczne pozostało poza głównym nurtem filozofii.

Główne linie rozwoju filozofii emocji

Dualizm, zarówno w wersji racjonalistycznej, jak i w późniejszej, sentymentalistycznej, wpisywał się w dominującą w okresie późnego antyku, a wywodzącą się z fascynacji hermetycznymi naukami Wschodu perspektywę eschatologiczno-religijną, której starano się nadać wymiar filozoficzny za pomocą eklektycznie wiązanych ze sobą pojęć różnych szkół starożytnych¹. Jednym z istotnych powodów prowadzących do różnicowania racjonalnej i emocjonalnej strony człowieka stało się przyjęcie przez myśl religijną – przede wszystkim chrześcijańską – obrazu człowieka, w którym cielesność jawi się jako opozycja do tego, co święte, duchowe i pozamaterialne, a jednocześnie charakteryzowane jako najwyższy rozum i najpełniejsza miłość. Złożoność i wielokierunkowość tego procesu sprawia, że jego pełne omówienie wymagałoby zapewne osobnego studium². Mając na uwadze zasadniczy wątek naszych rozważań, czyli miejsce pojęcia cnoty w filozofii moralnej, warto, jak sądzę, zwrócić uwagę przynajmniej na cztery pojawiające się w tym okresie ogólne idee, które w szczególny sposób zaważyły na późniejszych, średniowiecznych i nowożytnych sposobach ujmowania kwestii emocji i cnoty. Wynikiem ewoluowania owych idei było doprowadzenie do rozbudowania aparatu pojęciowego pozwalającego na znacznie bardziej precyzyjne, choć zakończone – jak zobaczymy – swoistym pęknięciem, opisanie natury człowieka, ale także wyraźne zróżnicowanie filozoficznych koncepcji emocji. Idee te to stoicki motyw apatii, Platónski motyw czysto duchowych uczuć wyższych, neoplatónski

¹ Wśród szkół tych szkoła perypatetycka odgrywała najmniejszą rolę z kilku co najmniej względów: po pierwsze, z powodu słabej znajomości ezoterycznych pism Arystotelesa, po drugie, z powodu słabości intelektualnej kolejnych jej przywódców, a po trzecie – i zapewne najważniejsze – z powodu ogólnego charakteru tej filozofii, który nie przystawał do nastrojów i oczekiwań szerokiej publiczności czasów hellenistycznych i rzymskich, a mocno zniechęcał stopniem technicznych komplikacji. Wszystko to sprawiało, że szkoła ta wyraźnie ulegała wpływom medioplatónskim (por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, t. IV, Lublin 1999, s. 29-60; por. także W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przeł. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997, s. 62, gdzie Jaeger przypomina znamieny cytat z *Topik* Cyncerona, w którym ten stwierdza, że zdecydowana większość ówczesnych filozofów – nie mówiąc już nawet o retorach – nauki Arystotelesa w ogóle nie znała).

² Ciekawe aspekty tego procesu omawia np. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyzna, kobieta i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. I. Kania, Kraków 2006.

motyw przeciwstawiania duszy i ciała oraz rozwijający się od Arystotelesa do Augustyna motyw woli jako osobnej części czy też władzy duszy. Przyjrzyjmy się im bliżej, starając się uchwycić ich znaczenie dla filozofii emocji i ewolucji pojęcia cnoty.

Apatheia

Zwarte przedstawienie poglądów stoików na problematykę emocji sprawia wiele kłopotów, przed wszystkim dlatego, że szkoła ta wydała w kolejnych pokoleniach wybitnych przedstawicieli, których stanowiska niekiedy znacznie się między sobą różniły. Często już samo ustalenie ich poglądów jest dziś trudne, ponieważ większość kluczowych dzieł Stoików zaginęła, a ich treść znamy jedynie z relacji, których rzetelność niekiedy pozostawia wiele do życzenia³. Mając na uwadze owe trudności, ograniczę się tu jedynie do zarysowania możliwych linii interpretacyjnych stoickiej nauki o potrzebie eliminacji emocji. Nauka ta uważana jest za główne i najbardziej wyraziste przesłanie filozofii stoików, co niewątpliwie nie sprzyja głębszemu zrozumieniu jej faktycznego sensu i wiedzy do wielu uproszczeń. Koncepcja *apatheia* należy bowiem do najbardziej złożonych i niejednoznacznych koncepcji stoickich, zwłaszcza jeśli uwzględni się wewnętrzną dynamikę rozwoju Portyku na przestrzeni kilkuset lat. Z punktu widzenia recepcji myśli antycznej w epokach późniejszych, problemy interpretacyjne, związane z rzeczywistym charakterem nauki o emocjach poszczególnych przedstawicieli tej szkoły, nie są jednak tak istotne, jak pewne stereotypy ukształtowane przez najbardziej popularne i najsilniej oddziałujące w czasach późniejszych dzieła filozoficzne antyku rzymskiego traktujące o stoicyzmie, przede wszystkim autorstwa Cyce-rona i Seneki.

Jak widzieliśmy, zasadnicza kontrowersja pomiędzy Arystotelesem a Platonem w odniesieniu do problematyki antropologicznej wyrażała się w sposobie rozwiązania kwestii wewnętrznego konfliktu pragnień. Typowy dla filozofii Stagiryty rys holistyczny nabrał w Portyku charakteru monistycznego⁴ i antyemocjonalnego. Ramy stoickiej nauki

³ Szeroki wybór tekstów zawiera praca: A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers 1*, Cambridge 2003.

⁴ Jak podkreśla A. A. Long, mówiąc o materializmie i monizmie stoików, należy wystrzegać się zbyt łatwych skojarzeń z materializmem i monizmem nowożytnym rozwijanym w opozycji do dualizmu Kartezjańskiego. Rys dualistyczny pozostaje bowiem wyraźny u stoików, a odrzucenie dualizmu Platona-

o duszy są wyznaczone przez racjonalizm i materializm, dwa fundamentalne założenia owej szkoły. Stoicy przyjmowali za Platonem koncepcję duszy świata⁵, ale utożsamiali ją z demiurgiem i odrzucali platoński dualizm, spajając duszę-kreatora z „ciałem” świata. Takie ujęcie pozwala patrzeć na człowieka jak na mikrokosmos – odzwierciedlenie makrokosmosu, którego najistotniejszą cechą pozostaje racjonalność⁶. W ten sposób „fizyka” wyznacza ramy „etyki”, której istota sprowadza się do doskonalenia przez człowieka pierwiastka racjonalnego⁷. Aby zadanie to uczynić w pełni możliwym do realizacji stoicy odrzucili wspólne dla Platona i Arystotelesa łączenie duszy ludzkiej z funkcjami wegetatywnymi (co wyrażało się w koncepcji duszy „roślinnej”, wegetatywnej) oraz odróżnienie duszy rozumnej i animalnej⁸. Dusza ludzka w przekonaniu stoików jest tylko jedna, o materialnym charakterze (*pneuma*), a połączona jest z ciałem zgodnie z doktryną całkowitego wymieszania ciał. Dusza ożywia organizm człowieka, a jej istotą jest *logos*, rozum, przenikający całość świata. Właściwe człowiekowi funkcje nie mogą być przypisane ciału, ale muszą wynikać z funkcji duszy, funkcje te muszą zatem mieć charakter rozumowy. W szczególności dotyczy to także uczuć, które „przynależą do kierowniczej części duszy”⁹.

skiego nie polega na zanegowaniu dwoistej natury świata, ale jedynie na odrzuceniu nauki o ideach. Człowiek stanowi połączenie *soma* oraz *psyche*, która jest ciałem w pewnym innym sensie. Ten swoisty dualizm wynika z ujęcia wszystkich rzeczy jako zmieszania materii (*hyle*) oraz boga (*theos*). „Bóg i materia są dla stoików fundamentalnymi *archai* – zasadą aktywną i pasywną – lecz nigdy nie występują oddzielnie”. Istotną nowością w stosunku do klasycznego dualizmu jest natomiast przekonanie, że owo połączenie, z racji swej powszechności, w żaden sposób nie wyróżnia człowieka. Dzięki takiemu ujęciu można jednak mówić o jakiejś formie istnienia duszy ludzkiej bez ciała, co na przykład nie jest dopuszczalne w – skądinąd nieuznawanej za materialistyczną i monistyczną – filozofii Arystotelesa (por. A. A. Long, „Soul and Body in Stoicism”, w: idem, *Stoic Studies*, Berkeley 2001, s. 225-228).

⁵ Por. np. *Timajos* 34.

⁶ Por. komentarz A. A. Longa w: A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers 1*, op. cit., s. 319; tam też wskazania stosownych cytatów z tekstów źródłowych.

⁷ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, op. cit., t. III, s. 400-401.

⁸ Por. A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers 1*, op. cit., s. 319.

⁹ Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, przeł. M. Wojciechowski, Kraków 2005, s. 97 (Stobajos 2.88,8; tekst Didymosa zachował się w antologii Stobajosa (Jana ze Skopie) i zazwyczaj cytowany jest ze wskazaniem na tego ostatniego).

Istotą funkcji duszy jest rozpoznanie tego, co dobre i złe ze względu na umacnianie rozumu, co – z uwagi na konstrukcję świata jako całości i miejsce w nim człowieka – oznacza zarazem dążenie do stanu spełnienia, czyli *eudajmonii*. Ponieważ uczucia są funkcją tak rozumianej duszy, muszą zostać ujęte w kategoriach odpowiednich dla funkcji rozumu – czyli jako sądy poznawcze. Ich wiarygodność jako takich sądów z oczywistych powodów jest jednak ograniczona. Dlatego stoicy muszą jakoś uzasadnić wadliwość poznania za pośrednictwem emocji. Istotą stoickiej epistemologii jest rozróżnienie przedstawienia kataleptycznego i przedstawienia akataleptycznego. Pierwsze z nich składa się z dwóch komponent: biernego doświadczenia zmysłowego oraz aktywnego przyzwolenia naszego *logosu* i jako przedstawienie zawsze adekwatne stanowi kryterium prawdy. Tak poznaje mędrzec ujęty jako idealny wzór osobowy. Zazwyczaj jednak przynajmniej część naszych przedstawień to przedstawienia akataleptyczne, niejasne, oparte na błędnej ocenie i niewyraźne albo wręcz niepochozące od uchwytywanego obiektu¹⁰. Niektóre przedstawienia są z kolei impulsami (*hormai*)¹¹ do działania, przejawiającymi się zarówno na płaszczyźnie intencji, jak i bezpośredniej aktywności cielesnej. Impulsy te wyrażają się w postaci sądów zawierających określenia wartościujące (dobry/zły, stosowny/niestosowny) i w sensie ogólnym wszystkie są racjonalne, choć część z nich może być „irracjonalna” w tym sensie, że przekraczają naturalne granice rozumu¹². Właśnie owe „irracjonalne” impulsy wynikające bezpośrednio z akataleptycznych przedstawień, to emocje¹³. Z tego też powodu nie ma mowy o poprawianiu czy miarkowaniu emocji, ale jedynie o ich całkowitej eliminacji – czyli dążeniu do stanu *apatheia*.

Linia rozumowania stoików jest w tym punkcie bardzo klarowna. Monizm uniemożliwia przyjęcie jakościowej różnicy pomiędzy ro-

¹⁰ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, op. cit., s. 390 (VII, 46).

¹¹ Pojęcie to mniej więcej odpowiada Arystotelesowskiemu *to orektikon* (por. A. A. Long, „Representation and the Self in Stoicism”, w: idem, *Stoic Studies*, op. cit., s. 268).

¹² A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers 1*, op. cit., s. 420.

¹³ Poszczególne stoicy różnią się co do tego, czy emocje to sądy poznawcze (Chryzyp), poruszenia duszy nabudowane na sędach poznawczych (Zenon), czy też pierwotny ruch duszy (Posejdonios). Chryzyp zawarł swoją naukę we wpływowym, a dziś zaginionym traktacie *O emocjach*, i jego koncepcja stała się dla stoików najbardziej reprezentatywna (por. Galen, *O doktrynie Platona i Hippokratesa*, np. w A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers 1*, op. cit., rozdz. 65).

zumem a emocjami¹⁴. Z uwagi na chwiejność tych ostatnich nie sposób jednak uznać ich za wynikające z sądów zawsze prawdziwych. Stoicy zatem, chcąc jednocześnie zachować poznawczy charakter uczuć oraz wytłumaczyć ich częstą nieadekwatność, przyjmują, że uczucia redukują się co prawda do sądów poznawczych, ale zawsze błędnych. Ich błędność polega na tym, że źle rozpoznają, co naprawdę jest ważne z punktu widzenia potrzeb rozumnej duszy, czyli dobrego życia. Skierowane są bowiem na rzeczy z istoty odciągające od życia właściwego i przypisują im wagę, której w rzeczywistości nie posiadają, a na dodatek nie są w tej ocenie stabilne. Istota ich błędności zdaje się polegać na partykularności poznania. Dopiero z punktu widzenia boga jako rozumu poznanie może być pełne – i właśnie dążenie do tego rodzaju poznania wyznacza moralny obowiązek eliminacji emocji jako sądów „irracjonalnych”, przy czym ową „irracjonalność” należy rozumieć nie tyle jako opozycję w stosunku do poznania właściwego, ile raczej jako niedoskonałość. Emocje to raczej sądy „niedostatecznie racjonalne”, być może dlatego, że nie do końca dobrowolne¹⁵.

Moralny ideał określony przez cnotę to w takim razie *apatheia*, stan, w którym człowiek potrafi się uwolnić od wpływu błędnych sądów i wznieść się na poziom uniwersalnego *logosu*. Możliwe jednak, jak chcą niektórzy badacze, że powyższa interpretacja nazbyt upraszcza kwestię emocji w filozofii stoickiej, niepotrzebnie narażając naukę Portyku na zarzuty całkowitego braku realizmu w opisie człowieka i skrajnego odhumanizowania etyki. Analiza poznawczego charakteru emocji

¹⁴ Nie jest jednak jasne, czy jest to stanowisko charakterystyczne dla całej szkoły stoików, czy tylko dla jej pierwszych przedstawicieli, przede wszystkim Chryzypa. Przedstawiona przez Galena prezentacja nauki Posejdoniosa (mediostoik z I w. p.n.e.) pozwala na przypisanie stoikom pewnej wersji stanowiska dualistycznego, odrzucającego poznawczą funkcję emocji, a w konsekwencji dopuszczającego ideę moderowania emocji (takiej interpretacji broni np. R. Sorabji). W sprawie interpretacji stanowiska Posejdoniosa i ich konsekwencji dla stoickiej nauki o emocjach por. przegląd debaty prowadzonej przez R. Sorabjiego i Ch. Gilla w: Ch. Gill, „Competing Readings of Stoic Emotions”, w: R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford 2005. Na temat wiarygodności Galena jako interpretatora stoików por. np. S. Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004, s. 53-55.

¹⁵ Kwestia dobrowolności zaistnienia emocji u stoików jest mocno niejasna, co prowadzi do wielu odmiennych interpretacji. Zasadniczo można przyjąć, że stoicy skłaniali się do przyznania emocjom większego stopnia dobrowolności niż Platon i Arystoteles (por. *ibidem*, s. 60-62).

rysuje bowiem inną jeszcze możliwość: nie można wykluczyć, że emocje jako sądy poznawcze czasami jednak są trafne. Otóż można domniemywać, że *pathe*, do których odnosi się doktryna *apatii*, to nie wszystkie uczucia, ale jedynie te błędne. Oznaczałoby to zatem, że człowiek dzielny etycznie, kierujący się w działaniu cnotą – czyli rozumem – nie musi być całkowicie beznamiętny, może bowiem odczuwać pewne stany emocjonalne zgodne z rozumem. Stany te to *eupatheiai*, o których można powiedzieć, że wspierają racje rozumu¹⁶. Ponieważ jednak siła motywacyjna uczuć dla stoików zawsze pozostaje – w najlepszym razie – słaba w stosunku do rozumu, znaczenie tych stanów dla działania zgodnego z cnotą i tak jest marginalne.

Przy takim ujęciu uczuć cnota w żaden sposób nie może być rozumiana jako pewien właściwy stan reakcji emocjonalnych, lecz musi zostać utożsamiona z rozumnością duszy, czyli wiedzą, co naprawdę jest dobre dla człowieka i co prowadzi do jego spełnienia w świecie przenikniętym *logosem*. Prawdziwą cnotą jest zatem tylko mądrość (*phronesis*), choć w zależności od sytuacji może się ona przejawiać na wiele sposobów, które bywają potocznie określane jako odrębne cnoty (np. odwaga czy umiarkowanie)¹⁷. Ostatecznie zatem cnota zostaje całkowicie oderwana od emocjonalnej sfery natury ludzkiej, choć ta ostatnia także jest formą aktywności ludzkiej duszy.

Określając zatem motywy stoickie w filozofii emocji, trzeba wskazać na trzy zasadnicze elementy: odrzucenie emocji jako bariery na drodze do *eudajmonii* i wynikająca z tego naukę o *apatheia*, przyjęcie intelektualnego charakteru cnoty oraz uznanie kognitywnego charakteru emocji. Pierwsza teza znalazła w dziejach filozofii i kultury niesłychanie szeroki oddźwięk, druga wkrótce została złagodzona poprzez

¹⁶ Ku takiej interpretacji zdaje się skłaniać J. Annas, choć ostatecznie odrzuca tezę, że nauka stoików o emocjach jest jedynie przeformulowaniem Arystotelesowskiej teorii uczuć właściwych i niewłaściwych (eadem, „Cnoty”, przeł. J. Jaśtał, w: J. Jaśtał (red.), *Etyka i charakter*, Kraków 2004, s. 106-113). T. Irwin uznaje *eupatheiai* nie za odmienny w stosunku do *pathe* typ uczuć, ale za element *pathe* – poznanie pozbawione elementu oceniającego. M. C. Nussbaum z kolei interpretuje *eupatheiai* jako sądy poznawcze odnoszące się do rzeczy obojętnych. Przegląd tej debaty w: S. Knuuttila, *Emotions...*, op. cit., s. 68-71.

¹⁷ Zazwyczaj tak interpretuje się stoicką naukę o jedności cnoty, choć istnieją także inne możliwości interpretacyjne (por. np. J. Annas, „Cnoty”, op. cit., s. 132-138); Szczegółową analizę pojęcia cnoty u stoików zawiera praca: S. Wyszomirski, *Pojęcie arete w etyce stoi starszej i średniej*, Toruń 1997).

koncepcję woli, trzecia wreszcie została właściwie zapoznana aż do lat ostatnich¹⁸.

Uczucia duchowe

Przesłanie Portyku w kwestii etyki i cnoty zostało sprowadzone w szerokim odbiorze do nauki o eliminacji uczuć, co niewątpliwie z wielu powodów okazało się przesłaniem filozoficznie ważkim. Kiedy jednak naukę o apatii łączy się z filozofią operującą znacznie bardziej złożoną konstrukcją metafizyczną świata niż jednorodnie materialistyczna konstrukcja stoicka, pojawia się istotny problem związany z opisem wzajemnych relacji człowieka i Boga, które trudno opisać bez odwołania się do jakiejś formy przeżyć emocjonalnych. W ten sposób stoicka koncepcja *apatheia* musiała zostać uzupełniona przez, wydawałoby się całkowicie jej przeciwną, koncepcję uczuć duchowych, czyli uczuć wyrażających łączność człowieka z bytem absolutnym, przekraczającą wszelkie ograniczenia ziemskiego bytowania. Motyw ten wywodzi się oczywiście od Platona, choć jego koncepcja miłości nie odegrałaby zapewne tak istotnej roli, gdyby nie została następnie połączona z chrześcijańską koncepcją miłości jako bezinteresownego daru.

Jak wiemy, Sokrates nie przywiązywał istotnego znaczenia do problematyki emocji, ponieważ nie uznawał ich za istotne siły motywujące. Platon aprobował Sokratejskie rozwiązanie przypisujące rozumowi aktywną rolę motywującą, mając jednak na uwadze konflikt pragnień, zmuszony był podobne role przypisać pozostałym dwóm częściom duszy. Motywacja intelektualna z punktu widzenia ostatecznego celu człowieka dążącego do świata idei pełniła rolę naczelną. Dla zachowania spójności opisu pragnienia wszystkich części duszy powinny zyskać podobną strukturę. W ten sposób w obrębie duszy rozumnej muszą pojawić się jakieś stany o charakterze emocjonalnym, paralelne w stosunku do „zwykłych” uczuć duszy gniewliwej i pożądliwej. Ostatecznie Platon zmuszony był zatem do wskazania pewnego szczególnego rodzaju uczucia, które zachowuje co prawda pewne cechy uczuć typowych, ale jednocześnie jest nakierowane na świat idei. Uczuciem tym jest miłość „prawdziwa”, czyli szczególna forma miłości erotycznej, związana z dążeniem do poznania świata idei. Najdogodniej można

¹⁸ Do poznawczej koncepcji emocji stoików wielokrotnie nawiązuje w różnych swoich pracach M. C. Nussbaum (por. np. *Upheavals of Thought*, Cambridge 2001)

uchwycić specyfikę tego uczucia poprzez analogię do miłości jako stanu duszy gniewliwej, czyli „zwykłej” miłości erotycznej.

Świadectwem transformacji, jakiej Platon poddał uczucie erotycznej miłości, są kolejne próby opisu tego uczucia, od wyraźnie niesatysfakcjonującej Platona analizy miłości w *Lizysie*, poprzez wystąpienia kolejnych mówców w *Uczcie*, aż po mowę Sokratesa. W *Lizysie* Platon nie potrafił jeszcze wyjść poza opis miłości w kategoriach zaspokajania egoistycznych pragnień, co zaraz na wstępie prowadzi do aporii wynikającej z jednoczesnego przyjęcia zasady kontrolowania emocji przez duszę rozumną (znajdowało to swój wyraz w nauce o cnotach). Skoro bowiem człowiek dobry, właściwie ukształtowany, to człowiek panujący nad emocjami i niedający się im zwodzić, to z istoty nie może on pragnąć niczego, co przeczyłoby jego samowystarczalności (*Lizys* 215a6-b2). Sam akt miłości zdradza zatem niedoskonałość podmiotu, wskazuje bowiem na obecność potrzeb, nad którymi podmiot nie potrafi zapanować ani których sam z siebie nie jest w stanie zaspokoić¹⁹. Jeśli poprzestalibyśmy wyłącznie na opisie miłości jako zwykłego stanu emocjonalnego, przy rozumieniu doskonałości jako samowystarczalności, miłość zawsze będzie się jawić jako swego rodzaju dysfunkcja wskazująca albo na istotową niepełność człowieka, albo na fundamentalny błąd związany z funkcjonowaniem całej sfery emocjonalnej. Drugie rozwiązanie wybrali, o czym była już mowa wyżej, stoicy. Przyjmując dualistyczny obraz świata, Platon musiał jednak uznać realność owego poczucia niepełności, ponieważ inaczej nie mógłby wskazać siły skłaniającej do dążenia do idei – jeśli człowiek przynależy do świata idealnego, to w świecie ich materialnych odbić z konieczności musi towarzyszyć mu stałe poczucie braku. Na nie właśnie wskazuje pragnienie miłości. Aby owo poczucie wyjaśnić, Platon musiał dokonać stopniowej sublimacji obiektów codziennych pragnień. Pierwszym etapem tej sublimacji jest słynny androgyniczny mit, przedstawiony w *Uczcie* przez Arystofanesa (*Uczta* 189c-193d). Tłumaczy on co prawda powody pojawienia się uczucia miłości jako pragnienia zjednoczenia z drugą osobą w pierwotną całość, ale ostatecznie okazuje się tragiczny – takie ponowne dopełnienie byłoby mało prawdopodobnym darem losu, a nie efektem świadomego procesu wewnętrznej formacji na drodze ku cnotcie-mądrości. Sokrates, prze-

¹⁹ Szczegółowe omówienie koncepcji miłości w *Lizysie* w: A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1990. Tam też omówienie klasycznej interpretacji G. Vlastosa.

mawiający po niesłuchaniu optymistycznej mowie Agatona, także rozpoczyna od wskazania na owo istotowo związane z miłością poczucie niezaspokojenia (*Uczta* 200b1-e1). Jednak w jego interpretacji typowe obiekty, ku którym kieruje się miłość pożądająca, nie są autonomicznymi obiektami pragnienia, ale są pożądane, ponieważ odbijają (lub zdają się odbijać) ideę dobra-piękna²⁰. Prawdziwym obiektem miłości nie jest zatem konkretny byt jednostkowy, ale przejawiająca się na wiele sposobów i w różnym natężeniu idea najwyższa, której pragnienie jest wpisane w ludzką duszę (*Uczta* 201c2-3, 207a, 210e-211b). Ostatecznie miłość zlewa się z mądrością. Miłość zostaje zatem opisana jako uczucie szczególne, intelektualne, choć być może przenikające wszystkie akty emocjonalne człowieka²¹. Nawet jeśli jednak przyjmiemy, że element intelektualnej miłości pojawia się w każdym uczuciu, oczywiście jest, że uczucie miłości musi mieć status specjalny i wyjątkowy. Jest bowiem możliwe tylko dlatego, że człowiek ze swej istoty transcenduje świat rzeczy, co umożliwia mu wyłącznie jego intelektualna natura, a nie niższe części duszy, które łączą go przecież ze światem zwierzęcym, czyli światem materialnym. Wyróżniając w ten sposób uczucie miłości, Platon sugeruje możliwość interpretowania pozostałych uczuć jako jego substytutów, co wyraźnie różnicuje sferę emocji na emocje związane z duszą rozumową oraz emocje duszy gniewliwej i pożądliwej. Idea ta otwiera tym samym drogę dla różnych form mistycyzującego sentymentalizmu²².

²⁰ Por. także np. *Fedon* 249d: „[człowiek] jeśli piękność ziemską zobaczy, przypomina sobie piękność prawdziwą”.

²¹ Sokrates wyraźnie stwierdza, że uczucie miłości jest uczuciem związanym z powszechnym dążeniem do szczęścia, czyli dobra (205a1-5), choć dążenie to często bywa opacznie zaspokajane poprzez różnego rodzaju namiastki (205d1-6).

²² Warto podkreślić, że miłość Platońska nie pozostawia miejsca na jakąkolwiek interpretację relacji międzysobowych w kategoriach pozwalających na uznanie ich za wartość samą w sobie. Jak zauważa A. Comte-Sponville (*Mały traktat o wielkich cnotach*, przeł. H. Lubicz-Trawkowska, Warszawa 2000, s. 233), w filozofii Platona po prostu nie ma miejsca na przyjaźń – *philia*. Nie jest też przypadkiem, że Arystoteles praktycznie zupełnie ignoruje Platońską koncepcję miłości, wyraźnie natomiast nawiązuje do *Lizysa*, w którym Platon zmagą się z problemem dopełnienia przez związek z innym człowiekiem (por. A. W. Price, *Love and Friendship...*, op. cit., s. 1; w sprawie przyjaźni u Arystotelesa por. np. O. Dryła, „O Arystotelesowskiej koncepcji rywalizacji moralnej”, *Principia* XLI-XLII (2005)).

Ostateczne rozdzielanie sfery uczuć wyższych, duchowych i sfery uczuć niższych stało się jednak możliwe dopiero w myśli chrześcijańskiej. Idea transcendentalnego Boga osobowego jako stwórcy wymaga wskazania jakiejś siły sprawczej, która skłania Boga do dokonania aktu kreacji, a następnie aktu odkupienia. Siłą tą nie może być konieczność wynikająca z jego natury, ponieważ godziłoby to w jego wolność oraz bezinteresowność. Z drugiej strony, Bóg z natury rzeczy nie może posiadać pragnień związanych z jakąkolwiek – ani cielesną, ani duchową, intelektualną – niedoskonałością. Jeśli zatem zasadę jego działań ujmemy w analogii do ludzkiej miłości, to elementem tej analogii nie może być ani potrzeba funkcjonalnego wsparcia ze strony drugiej osoby lub konkretnej wspólnoty (czyli *philia*²³), ani naznaczone ontologiczną niepełnością dążenie do dobra-piękna (czyli platoński *eros*). *Philia* i *eros* jawią się jako niedoskonałości w stosunku do tego wyższego rodzaju miłości, czyli *agape*, która daje się wyjaśnić tylko w kategoriach samo-poświęcenia i rezygnacji z jakiegokolwiek uprzywilejowania w relacji z człowiekiem²⁴. Zrozumienie ideału bezinteresownej boskiej miłości staje się możliwie jedynie poprzez analogię do emocjonalnego zatrażenia, które jednak musi zostać pozbawione jakichkolwiek odniesień nie tylko do cielesności, ale w ogóle do wszelkich niższych warstw konstytuujących naturę człowieka. Uczucie to musi także mieć charakter uniwersalny, nie może zatem być związane z żadną jednostkową konkretnością. Niesie to dwie, częściowo sprzeczne, konsekwencje: po pierwsze, jeśli Bóg obdarza człowieka uczuciem czysto duchowym, całkowicie bezinteresownym, człowiek jako istota stworzona na Jego podobieństwo oraz ostatecznie dążąca do wyłącznie duchowej egzystencji także musi być – przynajmniej potencjalnie – zdolny do przeżywania podobnych stanów. Taka bezinteresowna miłość staje się

²³ *Philia* pierwotnie oznaczała także „lojalność”, „poczucie wzajemnych zobowiązań”.

²⁴ Posługuję się tu powszechnie stosowaną interpretacją rozróżnienia *eros/agape*, wprowadzoną do filozoficznej analizy miłości przez szwedzkiego badacza A. Nygrena w 1930 r. (przekład angielski *Agape and Eros*, 1932-1939). Mniej popularnym, choć z pewnych istotnych względów ważnym modelem teoretycznym ujęcia miłości jest zaproponowane przez P. Rousselota (*Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Paris 1908) przeciwstawienie miłości fizycznej i ekstatycznej (por. A. Vincelette, „Wstęp”, w: P. Rousselot, *The Problem of Love in the Middle Ages: A Historical Contribution*, transl. A. Vincelette, Marquette 2001; w tejże pracy por. także esej A. Vincelette na temat ujęcia miłości w patrystyce (s. 23-75)).

zatem najwyższym moralnym ideałem, który w pozareligijnym kontekście etyki nowożytnej powróci jako idea wrodzonej sympatii czy powszechnej życzliwości i altruizmu. Po drugie jednak czysta bezinteresowność *agape*, w której fundamentalne dla miłości erotycznej poczucie braku zostaje zastąpione doświadczeniem pełni, uświadamia człowiekowi przepaść dzielącą go od bytu doskonałego – przepaść, której bez owej miłości ze strony Boga nigdy nie zdołałby pokonać. W ten sposób *agape* nie tylko staje się uczuciem niezapóźredniczym w cielesności czy nawet w pewien sposób stojącym w jawnej do niej opozycji, ale przez swój ponadludzki wymiar musi być także rozumiane jako przeciwieństwo całej ludzkiej konstrukcji – także tej duchowej. Najdonioślejszy wyraz znalazło to przesłanie w filozofii św. Augustyna, a następnie w całej chrześcijańskiej mistyce. Jeśli teraz w takim kontekście przywołamy pojęcie cnoty jako wewnętrznego unormowania, to oczywiście jest, że musi ono ostatecznie łączyć się z tą najwyższą formą duchowej aktywności, co sprawia, że klasycznie rozumiane cnoty stają się wręcz balastem, ponieważ służą jedynie umocnieniu naturalnych – choć duchowych – predyspozycji człowieka. Z tego właśnie powodu, jak zobaczymy dalej, Augustyn nie zawaha się nazwać klasycznych cnót „hańbą” porównywalną ze sprawnościami służącymi zaspakajaniu żądzy cielesnej, gdyż ze swej istoty prowadzą do ogniskowania uwagi na ludzkiej perfekcji związanej z zaspakajaniem pragnień, a nie na przepaści dzielącej człowieka od Boga²⁵.

Jak widać, myśl neoplatonisko-chrześcijańska nie tylko poszerzyła wymiar duchowej miłości Platona, ale poprzez jej połączenie z osobowym Bogiem stworzyła swojego rodzaju antytezę tej miłości. Tym samym przypisała klasycznie rozumianej cnotie rolę służebną wobec zadania zbawienia przy jednoczesnym wyeksponowaniu jednego szczególnego przeżycia emocjonalnego, które samo w sobie staje się cnotą naczelną. U św. Augustyna po raz pierwszy zapewne mamy do czynienia z tak wyraźnym przeciwstawieniem dwóch rodzajów cnoty:

²⁵ Motyw ten kilkakrotnie powraca w *Państwie Bożym* (Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 1998), np. gdy Augustyn pisze, że „nikt bez prawdziwej pobożności, czyli bez czci prawdziwego Boga, nie może posiadać prawdziwej cnoty i że nie może to być prawdziwa cnota, jeśli służy tylko chwale ludzkiej” (ks. V, rozdz. 21, s. 211, por. także rozdz. 20). Zaraz jednak dodaje, że posiadanie takiej „nieprawdziwej cnoty”, czyli cnoty nakierowanej na osobistą doskonałość i chwałę, choć nie otwiera drogi do „miasta wiecznego”, sprawia, że posiadający ją „pożyteczniejsi są dla ziemskiego miasta (...), niż gdyby żadnej nie mieli” (s. 211).

cnót w sensie klasycznym oraz cnoty w sensie jakiejś ostatecznej, prawdziwej właściwości wiodącej do ostatecznego uświęcenia, choć, jak zobaczymy, Augustyn w tym punkcie jedynie radykalizuje naukę neoplatońską.

Dusza i jej ciało

Powyżej wskazaliśmy na dwa istotne motywy rzutujące na późnostarytną koncepcję emocji i koncepcję cnoty: motyw *apatheia* oraz motyw *agape*. Te dwa elementy nie dadzą się jednak połączyć bez zróżnicowania ontologicznego statusu człowieka, czyli wyraźnego odróżnienia człowieka „ziemskiego” oraz duszy będącej człowiekiem w jego istocie. Rozwarstwienie to w jakiejś formie, niezależnie od argumentacji filozoficznej, wpisane jest w samo myślenie religijne, które dominowało w atmosferze intelektualnej czasów rzymskich, w tym i oczywiście w teologię chrześcijańską. W filozofii wyraziła je natomiast najpełniej neoplatońska (skądinąd również mocno nasycona elementami mistyczno-religijnymi) nauka o duszy przeciwstawionej całej sferze cielesności. Tego rodzaju dualizm był już w formie zarodkowej obecny w filozofii samego Platona, choć wprost został wyartykułowany dopiero przez jego następców, a najbardziej wyrazistą postać uzyskał w nauce Plotyna.

Plotyn uważał się jedynie za komentatora Platona, dlatego z wielką uwagą odnosił się do wszelkich zarzutów, jakie w stosunku do wizji Platońskiej podnosili Arystoteles i jego następcy oraz stoicy. Broniąc następnie platońskiego idealizmu, rekonstruował go w sposób, który nadawał mu nowy wymiar²⁶. W obrębie antropologii osiłą sporu pozostaje zdolność duszy, rozumianej jako podmiot aktów intelektualnych, do skłaniania do działania człowieka ujętego jako duchowo-cielesne *compositum*. Jak była już o tym mowa²⁷, problem ten dostrzegł w filozofii Sokratesa Platon, który próbował rozwiązać go poprzez wprowadzenie trójpodziału duszy. Rozwiązanie to uznali za nieadekwatne zarówno Arystoteles, przeciwstawiając mu opartą na hylomorfizmie naukę o jedności duszy, jak i stoicy, przyjmując koncepcję materialistyczną. Plotyn musiał mieć zatem świadomość, że nauka Platona w tym punkcie wymaga przeformułowania. Jednoczesna obrona przed dwiema

²⁶ Jak zauważył jeden z komentatorów, Plotyn czytał Platona tak, jakby chciał uwolnić go spod wpływu Sokratesa.

²⁷ Rozdz. II, s. 92-94 niniejszej pracy.

odmiennymi koncepcjami wymagała znacznie bardziej radykalnego zarysowania opozycji duszy i ciała²⁸.

Argumentacja przeciw materializmowi stoików opiera się na przekonaniu, że cielesna dusza nie byłaby w stanie percypować obiektów, które mają charakter niematerialny, np. obiektów matematycznych czy pojęć abstrakcyjnych (*Enneady* IV.7.8). Podobnie nie można by wyjaśnić zdolności człowieka do autorefleksji nad własnymi aktami intelektualnymi, co opisał już Arystoteles (*DA* 429b9-430a9; *EN* 1170a31-33), a akceptowali stoicy, odróżniając na przykład od samego bólu cielesnego jego świadomość. Plotyn musi teraz wykazać, że zaproponowane przez Stagirytę wytłumaczenie fenomenu autorefleksji też jest niewystarczające, ponieważ nie pozwala na odróżnienie rozumu i pragnień, a tym samym przeczy możliwości pojawienia się między nimi sprzeczności (*Enneady* IV.7.8⁵). W tym celu reinterpretuje pojęcie niematerialności, odrywając je całkowicie od kategorii czasu i przestrzeni²⁹, co z kolei prowadzi do konieczności wykazania nieśmiertelności duszy, a to otwiera możliwość interpretowania istoty człowieka jako czegoś niezależnego od cielesności. Ten aspekt nauki o duszy w filozofii Plotyna wpisuje się natomiast w całą jego metafizykę.

Plotyn opisywał duszę ludzką jako element duszy powszechnej, która jest kolejną hipostazą, ostatnią, mającą charakter wyłącznie duchowy, niematerialny. Posiada ona trzy części: będącą w związku z Umysłem, dyskursywną oraz ożywiającą ciało³⁰. Podstawowe pytanie dotyczy relacji pomiędzy duszą związaną z ciałem a jej wyższymi częściami. Sam Plotyn pozostawia tu wiele niejasności, piszą na przykład, że „każdy człowiek jest dwojaki, raz jako coś obopólnego [tj. związek ciała i duszy – przyp. J. J.], a drugi raz jako on sam. I także cały świat raz się składa z ciała i tej duszy związanej z ciałem, a drugi raz jest nim wszechdusza, która nie przebywa w ciele, lecz tylko przesyła duszy w ciele swoje świetlane ślady” (*Enneady* II.3.9). Na dodatek, jak zauważa Gerson³¹, Plotyn odróżnia duszę od „nas”: „A to, co nadzorowało i pilnowało tych dociekań? Czy jest ono «nami» czy duszą? Chyba «nami», ale dzięki duszy. (...) Czy nadzorowało dlatego, że po-

²⁸ Argumentację Plotyna przedstawiam zasadniczo za: L. P. Gerson, *Plotinus*, London 1998, zwł. rozdz. VII „Human Psychology”, s. 127-163.

²⁹ *Ibidem*, s. 134.

³⁰ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, op. cit., t. IV, s. 579; tam też stosowne cytaty z *Ennead* (VI, 7, 6).

³¹ L. P. Gerson, *Plotinus*, op. cit., s. 140.

siadało duszę? Raczej dlatego, że było nią jako taką! (...) Trzeba przyznać duszy taki ruch, który nie przysługuje ciałom, lecz jest właśnie jej życiem. A także myśl czysta należy w ten sposób do «nas», ponieważ i dusza jest myślą, i myśl czysta jest życiem możniejszym, zarówno wtedy, kiedy dusza myśli, jak i wtedy, kiedy umysł działa na «nas», bo także on jest częścią «nas» i właśnie do niego się wznosimy” (*Enneady* I.1.12). Owo „my” odnosi się zatem bardziej do złożenia duszy i ciała niż do czystej duszy rozumowej. Oznacza to w takim razie, że dusza czysta nie jest duszą indywidualną, lecz powszechną. Ponieważ dusza powszechna graniczy jednak z cielesnością, zdarza się jej nabywać cech cielesności³², co pozwala na wydzielenie w jej obrębie jakiejś niższej duszy, bardziej zindywidualizowanej.

Takie ujęcie duszy sugeruje, że wszelkie procesy o charakterze cielesnym są traktowane jako jej obciążenie. Dotyczy to w szczególności uczuć i związanych z nimi pragnień, które w pierwszej kolejności są stanami ciała, zasadniczo zatem nie powinny być przedmiotem zainteresowania duszy. Ponieważ jednak dusza w swej niższej postaci jest związana z ciałem i nim kieruje, musi odnosić się to tych stanów. Odniesienie to polega przede wszystkim na poznaniu tego, czego doświadcza ciało, zwłaszcza z uwagi na doznania bólu i przyjemności. „Doznawanie” uczuć przez duszę jest jedynie świadomością doznawania tych afektów przez ciało, co jednak może okazać się dla duszy (czyli człowieka właściwego) bardzo absorbujące, jeśli jeszcze nie potrafi zdystansować się do własnej cielesności (*Enneady* 4.4.18). Niekiedy jednak dusza poprzez procesy poznawcze wywoływać może pewne stany afektywne w ciele. Sama jest jednak zdecydowanie beznamiętna, nie potrzebuje zatem tego rodzaju uwolnienia od namiętności, o jakim mówi stoicka doktryna *apatheia*. Główne dla Portyku zadanie uwolnienia się od emocji w filozofii Plotyna jest jedynie efektem uwolnienia się od cielesności w ogóle, co stanowi dopiero wstęp do zjednoczenia z tym, co stanowi najwyższą formę bytu. Cielesność sama w sobie nie może jednak mieć żadnego wpływu na dobro duszy – stany ciała są bez znaczenia dla *eudajmonii* człowieka jako duszy, powinny być więc odrzucone³³.

³² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, op. cit., t. IV, s. 552-554.

³³ Jak istotne dla Plotyna było przeciwstawienie ciała i duszy, dowodzi świadectwo Porfiriusza, który uznał za właściwe od tego rozpocząć biografię swojego mistrza: „Plotyn, filozof naszych czasów, czuł jakby wstyd, że jest w ciele” (Porfiriusz, „O życiu Plotyna oraz o układzie jego ksiąg”, w: Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, s. 62).

Nie należy się zatem dziwić, że Plotyn nie wykazuje specjalnego zainteresowania tradycyjnie rozumianą nauką o cnotach, ponieważ ich znaczenie sprowadza się jedynie do kontrolowania cielesności poprzez moderowanie emocji. Jak zauważa P. Hadot, cnoty pojawiają się w systemie Plotyna wtedy, „gdy dusza nie może już utrzymać się na poziomie duchowym”³⁴. Mają zatem pomóc wznieść się jej na poziom, na którym same staną się już niepotrzebne. Pierwszy etap wznoszenia polega, jak widzieliśmy, na uwolnieniu się od cielesności. Temu służą cnoty obywatelskie: „Otóż cnoty obywatelskie, (...) zdobią istotnie i robią ludzi lepszymi, bo ograniczają i miarkują żądze, bo w ogóle miarkują afekty i usuwają fałszywe mniemanie” (*Enneady* I.2.2). Drugi etap polega na oczyszczeniu samej duszy tak, by otworzyła się na to, co doskonałe: „Skoro zła jest dusza, jeśli się splugawi ciałem i doznaje wspólnie z nim i dzieli wszystkie jego mniemanie, to dobra i cnotliwa będzie wtedy, jeżeli nie będzie dzielić owych mniemań. Lecz działać sama (to znaczy – myśleć oraz rozumować mądrze), jeżeli nie będzie wspólnie doznawać (to znaczy – zachowywać umiarkowanie), jeżeli nie będzie tchórzyć przez rozłąką z ciałem (to znaczy – mieć odwagę) i jeżeli przy tym wszystkim przywódcą będzie rozum i umysł, stamtąd zaś nie będzie oporu (i to będzie wreszcie – sprawiedliwość)” (*Enneady* I.2.3). Tak rozumiana cnota jest oczywiście kontemplacją³⁵. Nie ma jednak wątpliwości, że cnota nie jest właściwością wyższych form bytu, ponieważ ze swej istoty nie muszą one w niczym się doskonalić. To samo można powiedzieć o duszy w stanie czystym, czyli duszy odcieleśnionej³⁶.

Ogólnie mówiąc, procesy emocjonalne mają dla Plotyna charakter znacznie bardziej cielesny (w sensie opozycji do duszy), niż dla przedstawiciela jakiegokolwiek innej z głównych szkół starożytności. Plotyn jednak nie posuwa się nigdy do akceptacji gnostycznej tezy łączącej cielesność ze złem. Emocje w jego ujęciu należy zatem bardziej postrzegać jako swojego rodzaju balast niż realne zło. Nie zmienia to faktu, że powinny być eliminowane wraz z całą sferą cielesności na drodze do zjednoczenia duszy z Umysłem. W tym miejscu nauka Plotyna zyskuje szczególny wyróżnik spośród wszystkich pozostałych tra-

³⁴ P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, przeł. P. Bobowska, Kęty 2004, s. 61.

³⁵ Ibidem.

³⁶ „Z jednej strony cnoty nie będzie tam trzeba, a z drugiej znowu my najmniej możemy się upodobniać do tamtych bytów dzięki obecnej w nas cnotie” (*Enneady* I.2.1).

dycji antycznych, łącznie z nauką chrześcijańską. Otóż Plotyn zdaje się dopuszczać możliwość uwolnienia od cielesności – a tym samym emocjonalności – już za życia, przynajmniej w krótkich stanach ekstazy. Oznacza to, że człowiek już tu i teraz, jako złożenie ciała i ducha, może abstrahować od swojej cielesności, nie jest zatem na nią skazany w takim sensie, w jakim uznawał to Platon. Emocje z punktu widzenia celów człowieka stają się faktycznie sprawą czysto akcydentalną i mało ważną. Tym samym cnoty w sensie właściwym również zyskują skrajnie intelektualny charakter. Choć w późniejszej refleksji nad emocjami rzadko będzie głoszony tak radykalnie zarysowany pogląd o cielesnych podstawach emocjonalności, zbliżone do niego interpretacje wejdą do swojego rodzaju kanonu racjonalizmu.

Wola

Połączenie neoplatońskiego dualizmu z nauką o *apatheia* i *agape* doprowadziło do radykalnego rozdzielenia będącej w sferze *agape* duszy w sensie bytu wyższego oraz niższych, podlegających opartej na idei *apatii* kontroli ze strony owej duszy, warstw człowieka. Rozwiązanie takie rodzi poważny problem. W neoplatońskim ujęciu człowieka jego indywidualność ostatecznie można uchwycić jedynie poprzez cielesność. W momencie oddzielenia od ciała indywidualność ta ulega zatarciu – dusza kontemplująca roztapia się w Jednym. Ponieważ jej dążeniem jest uwolnienie się od wszelkich materialnych ograniczeń, w stosunku do sfery działań pozostaje bierna, natomiast stroną aktywną jest ciało. Takie ujęcie rozmywa sens moralnej podmiotowości osoby jako sprawcy działań. Dualistyczny obraz człowieka okazuje się tu zbyt ubogi, wymaga zatem jakiegoś uzupełnienia, pozwalającego na przypisanie wyższym partiom człowieka jakieś siły sprawczej, co pozwoliłoby także na pełniejsze wyjaśnienie oddziaływania duszy i ciała. Uzupełnieniem tym stała się koncepcja woli.

Trudno dziś rozstrzygnąć, komu z filozofów należy przyznać prymat w ostatecznym ukształtowaniu tego pojęcia. Jego załączki są już obecne u Arystotelesa w koncepcji *prohairesis*³⁷, pojawiają się też w myśli wczesnochrześcijańskiej, a w wersji bardziej rozbudowanej na przykład u Epikteta. Powszechnie jednak przyjmuje się, że pełna koncepcja woli została zaprezentowana przez św. Augustyna, choć są i tacy badacze, którzy uważają, że powstała jeszcze później – dopiero przy okazji sporu o monoteizm (VII w.), a jej twórcą był Maksym Wyznawca.

³⁷ Por. rozdz. III, s. 138-139.

Intelektualizm etyczny Sokratesa zakładał, że do dokonania właściwego wyboru wystarczy jedynie właściwy sąd – wybór nie jest związany z żadnymi elementami niekognitywnymi, nawet jeśli są one obecne, ponieważ są one co do charakteru niezmiennie: zawsze są związane z pragnieniem szczęścia³⁸. Platon, a następnie jeszcze mocniej Arystoteles dopuścili, by także pragnienia związane z niższą, nierozumną częścią duszy mogły wpływać na wybory działań. By uniknąć sytuacji, w której podmiot miota się pomiędzy racjami rozumu a wzajemnie skonfliktowanymi pragnieniami, starali się pokazać – każdy w specyficzny dla siebie sposób – że ostatecznie elementy te można zharmonizować. Wymaga to jednak jakiejś oceny pragnień i zdolności ich kształtowania³⁹. U Arystotelesa rolę tę pełni koncepcja *prohairesis*, czyli racjonalnego wyboru opartego na racjonalnych pragnieniach powiązanych z trwałymi dyspozycjami. Późniejsi filozofowie zaczęli jednak dostrzegać potrzebę silniejszego związania wyboru działania z refleksją nad pragnieniami człowieka poprzez wyodrębnienie osobnej władzy rozumu – czyli właśnie woli jako niezdeteminowanego poruszenia umysłu w kierunku czegoś⁴⁰. Powód tego był klarowny: jeśli wybory są związane z trwałymi dyspozycjami człowieka, zmiana zachowania wymaga zmiany tych dyspozycji. Działania zmierzające do zmiany dyspozycji muszą jednak także wynikać z jakiejś dyspozycji. Aby przerwać ten łańcuch kolejnych uwarunkowań, należy przyjąć, że ostatecznie istnieje pewna władza duszy, która jest w stanie podjąć decyzję o zmianie charakteru bez odwoływania się do właściwości owego charakteru, niejako autonomicznie i w sposób zupełnie nieuwarunkowany. Jeśli władza ta – czyli właśnie wola – jest zdolna dokonać tego w stosunku do działań prowadzących do zmiany dyspozycji, to tym samym musi też być zdolna do zawieszenia ich wpływu na wszystkie działania. W łańcuchu prowadzącym od decyzji do działania etap zmiany nawyków może zatem zostać pominięty jako nieistotny, co prowadzi z kolei do ograniczenia znaczenia koncepcji cnoty rozumianej jako wzorzec reakcji nawykowych.

Z tych właśnie powodów Augustyn rozbudowuje koncepcję wyboru i woli, ma jednak na uwadze znacznie bardziej ogólne cele niż te, które w tym kontekście stawiali sobie filozofowie greccy. Koncepcja ta

³⁸ Por. T. Irwin, „Who Discovered the Will?”, *Philosophical Perspectives* 6 (1992).

³⁹ Por. H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa 1996, s. 88.

⁴⁰ T. Irwin, „Who discovered the Will?”, op. cit., s. 454.

służy mu nie tyle do rozwiązania dylematów teorii działania, ile raczej do wyjaśnienia problemu obecności zła w świecie stworzonym przez Boga. Stąd jej znacznie bardziej ogólny, metafizyczno-teologiczny charakter i bezpośrednie związki z koncepcją Boga jako Trójcy, problematyką łaski czy metafizyczną rolą miłości. Z punktu widzenia naszych rozważań Augustiańskie rozwiązanie problemu zła, winy, eschatologicznej nagrody i potępienia można jednak potraktować jako pewne nowatorskie ujęcie problemu konfliktu pragnień i wiedzy, emocji i rozumu.

Jak podkreśla E. Gilson, punkt wyjścia całej filozofii Augustyna jest ściśle praktyczny w sensie jak najbardziej eudajmonistycznym⁴¹. Pełne wyjaśnienie ludzkiego dążenia do szczęścia wraz z intelektualnie satysfakcjonującym uzasadnieniem wizji jego ostatecznego osiągnięcia Augustyn dostrzega jedynie w chrześcijańskiej koncepcji Boga. Opis człowieka jest wyznaczony zatem przez istnienie Boga jako transcendentnego w stosunku do świata absolutu o charakterze osobowym, co dane jest dla Augustyna jako oczywistość już w najbardziej pierwotnym doświadczeniu istnienia „ja” jako świadomości. Relacja człowieka z tak ujętym Bogiem nadaje z kolei znacznie bardziej indywidualny niż w platonizmie i neoplatonizmie wymiar duszy ludzkiej, co z jednej strony pogłębia koncepcję woli jako źródła osobowej autonomii człowieka, ale z drugiej strony rodzi poważne problemy związane z wyjaśnieniem relacji pomiędzy duszą indywidualną ujętą jako substancja a substancjalnym ciałem. Wydaje się, że Augustyn problem ten ignoruje, uznając, że skoro wiemy, że dusza jest wyższą częścią człowieka (a wiemy to, ponieważ pierwotnie doświadczamy siebie jako świadomości, nie jako cielesności), to wystarczy, jeśli przyjmiemy, że w porządku poznawczym człowiek jest duszą rozumną, która posługuje się ciałem⁴². Rozwiązanie to jest oczywiście rozwiązaniem bardziej samego Platona niż Plotyna, który – jak widzieliśmy – kładł znacznie większy nacisk na dążenie do uwolnienia się duszy od dojmującej cielesności jeszcze w czasie ziemskiego bytowania i zatracenia swej indywidualności w zjednoczeniu z Umysłem. Nawet jednak dla Platona wpływ ciała na duszę (a w konsekwencji również relacje poszczególnych części duszy) nie był zbyt mocno osadzony w praktycznej aktywności człowieka, ponieważ nie wiązał on tej aktywności z dążeniem do indywi-

⁴¹ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, przeł. Z. Jakimiek, Warszawa 1953, s. 1-11.

⁴² Ibidem, s. 58-59, 61-63; por. także s. 70, przypis 5.

dualnego zbawienia, wynikającego z wartości poszczególnych działań człowieka. U Augustyna te aspekty duszy, które wynikają z jej łączności z cielesnością, muszą zatem odgrywać znacznie bardziej znaczącą rolę, bez popadania jednak w manicheizm, nadający sferze cielesnej autonomiczną siłę sprawczą sprzeciwiającą się sferze duchowej.

Przedstawiony przez Augustyna podział duszy powiela zasadniczo wzorzec Platowski. Dusza składa się z trzech poziomów: wegetatywnego, kontrolującego procesy organiczne w ciele, zwierzęcego, kontrolującego procesy poznawcze, pamięć, ruch i pożądania, oraz poziomu rozumowego⁴³. Emocje przynależą zasadniczo do poziomu drugiego, który jest podatny na wpływ elementów cielesnych, ale też odznacza się pewną dozą niezależności od bodźców zmysłowych. Augustyn wyróżnia cztery podstawowe uczucia: pożądanie, radość, obawę i smutek.

Jak zauważa H. Arendt, zasadniczy problem, z którym borykali się filozofowie starożytni sprowadza się do rozwiązania kwestii następującej: opór rozumu pozostaje bezsilny wobec pragnień, pragnienia natomiast są determinowane przez obiekty zewnętrzne, człowiek nie ma więc na nie wpływu⁴⁴. Jeśli nie chce się przyjąć wynikającego stąd determinizmu, należy wskazać jakiś element, który ostatecznie wyznacza kierunek naszej aktywności, ponieważ nie da się zaprzeczyć, że bez względu na wielość i wzajemną sprzeczność poszczególnych wewnętrznych czynników działania działanie jest ostatecznie *jedno*. Tym elementem jest akt chcenia – chcenia czegoś, co zarazem oznacza: niechcenia czegoś innego. Odnosi się to w równym stopniu do emocji i pragnień, wobec których wola może się zdystansować, jak w stosunku do wskazań rozumu. Wola odpowiada zatem za swego rodzaju decyzję „robię tak a nie inaczej”. Wyjaśniając powody tej decyzji, możemy co prawda poszukiwać czegoś, co wolę skłania do powiedzenia „chcę tego”, ale jasne jest, że wskazanie na jakieś inne, pozawolicjonalne czynniki – przynajmniej tak długo, jak długo szukamy ich wewnątrz człowieka – niczego nie rozwiązuje. Ostatecznie bowiem zawsze musi być jakaś instancja podejmująca w nas decyzję sama z siebie, a nie jedynie zdeterminowana działaniem czynników poza nią (rzecz jasna, jeśli odrzuca się determinizm). Zarówno rozum, jak i emocje nie mają tej ostatecznej mocy determinującej do działania. Wola musi zatem

⁴³ Augustyn, *O wielkości duszy*, przeł. D. Turkowska, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 408-410.

⁴⁴ H. Arendt, *Wola*, op. cit., s. 131.

być wolna w tym sensie, że poszukiwanie poza nią wyznaczających jej akty determinant okazuje się bezcelowe. Ponieważ w ujęciu Augustyna ciało jest bierne, wola jest „organem wykonawczym umysłu”⁴⁵, ale jednocześnie jest w pewien sposób odrębna od procesów intelektualnych, przynajmniej w tym sensie, w jakim jest zasadą jednoczącą czy też koordynującą te procesy. Posiada też autonomię w stosunku do przeżyć emocjonalnych (które same w sobie są moralnie indyferentne), co pozwala jej kształtować sferę odczuć i pragnień – to wola ostatecznie nadaje znaczenie przeżywanym emocjom. Takie ujęcie emocji właściwych wyraźnie różni się od rozwiązania stoików⁴⁶.

Dzięki takiemu rozwiązaniu Augustyn starał się także uporać z innym, stale obecnym w etyce starożytnej problemem: problemem *akrasis*, zwanym potocznie problemem słabej woli⁴⁷. Jak to się dzieje, że czasami podejmujemy pewne działanie, wiedząc, że jest gorsze niż inne, również będące w naszej mocy? Istotą tego problemu jest nawet nie to, że racje rozumowe przegrywają z irracjonalnymi pragnieniami, ale to, że *czasami* przegrywają, a *czasami* wygrywają. Tradycyjne przyjmowane rozwiązanie oscyluje pomiędzy koncepcją wskazania wśród pragnień tych „niewłaściwych”, źle ukształtowanych a uznaniem problemu za pozorny (ku czemu skłaniali się Sokrates i późni stoicy)⁴⁸. Ostatecznie zawsze jednak umysł jawi się jako instancja nadrzędna nad pragnieniami, choć nie jest jasne, jaką realną siłą dysponuje. Augustyn wskazuje tę siłę – jest nią wola – a traktując ją jako odrębną władzę, może rozwiązać problem niewłaściwego działania przez wskazanie na wolność woli, która może inicjować działania zarówno właściwe, jak i niewłaściwe. Ten ostatecznie wolicjonalny charakter koncepcji Augustyna nadaje jej wśród różnych koncepcji człowieka miejsce szczególnie istotne.

Skoro wola ostatecznie okazuje się decydować o właściwym lub niewłaściwym działaniu, cnoty, jako pewne własności człowieka wpływające na jego należyte lub nienależyte zachowania, mogą znaleźć nowe umocowanie jako własności woli. Pozwala to zachować ich podległy

⁴⁵ Ibidem, s. 140.

⁴⁶ Augustyn raczej słabo identyfikował rozwiązania tych kwestii w poszczególnych szkołach antycznych: odmienności koncepcji Arystotelesa w stosunku do Platona w ogóle nie dostrzegł, w przypadku stoików natomiast uważał ją za czysto werbalną (por. S. Knuuttila, *Emotions...*, op. cit., s. 54-57).

⁴⁷ Por. rozdz. III, s. 135-136 oraz przyp. 50, s. 135.

⁴⁸ Por. A. A. Long, „Representation and the Self in Stoicism”, op. cit., s. 279-280.

wobec rozumu charakter. Trzeba przy tym pamiętać, że cnoty są odbiciem w woli obiektywnego porządku prawa Boskiego, poznawanego przez rozum dzięki wiedzy objawionej. Właściwe emocje są to zatem te emocje, za którymi stoi wola odpowiadająca racjom uchwyconym przez rozum, a cnoty to trwałe skłonności woli do podążania za racjami rozumu. Augustyn wzbogaca jednak dodatkowo tę koncepcję cnoty i woli w sposób, który całkowicie zmienia jej charakter. Otóż charakteryzując wolę, opisuje ją jako miłość, która jest wewnętrzną siłą skłaniającą do dokonania takich a nie innych wyborów. Miłość tę można rozumieć jako platoński *eros*, pragnienie zapełnienia braku. Ostatecznie zatem charakter miłości decyduje o wartości działań i wyznacza naturę cnoty. Jeśli jednak pozostalibyśmy w tym opisie jedynie na poziomie miłości *erotycznej*, musielibyśmy uznać, że miłość taka działałaby na oślep, jako rodzaj nieuporządkowanej siły witalnej, napędzającej człowieka w jego aktywności. Same racje rozumowe z kolei nie wystarczają do ukierunkowania woli, nie mogą zatem być przeciwwagą dla tak ujętej miłości. Dlatego potrzebna jest jakaś inna siła o tej samej naturze, która zdolna będzie uporządkować wolę. Taką siłą jest *caritas* (*agape*). Ostatecznie zatem wszystkie akty woli oraz cnoty jako jej dyspozycje mają znaczenie tylko o tyle, o ile są w stanie oddać wpływ *caritas*. Cnota we właściwym sensie redukuje się zatem do miłości w porządku woli, a do uchwycenia prawdy, czyli mądrości, w porządku rozumu. Ponieważ i miłość, i mądrość mają swe źródło w Bogu, prawdziwa cnota musi ostatecznie oznaczać prawdziwą pobożność: „To też i cnoty posiadane przezeń [tj. umysł] we własnym jego mniemaniu, cnoty, przez które rozkazuje ciału i ułomnościom, by czegoś dopiąć i coś utrzymać, o ile nie odnosi je do Boga, same są raczej ułomnościami niż cnotami. (...) Jako bowiem nie jest z ciała, lecz nad ciałem to, co ciało życiem obdarza, tak samo nie jest z człowieka, lecz ponad człowiekiem, co człowieka darzy życiem błogosławionym”⁴⁹.

Jak widać, prawdziwa cnota to dla św. Augustyna tylko i wyłącznie „porządek w miłowaniu” (*ordo amoris*)⁵⁰, pozostałe cnoty nie wydają się natomiast pełnić żadnej samodzielnej roli formacyjnej – są raczej realizacjami *caritas* w różnych aspektach przeżyć i działań. Na pozór rozwiązanie to odpowiada tradycyjnej nauce o jedności cnoty. Nie

⁴⁹ Augustyn, *Państwo Boże*, op. cit., ks. XIX, rozdz. 25, s. 796.

⁵⁰ Ibidem, ks. XV, rozdz. 22, s. 583. Znamienne jest, że Augustyn podaje taką definicję cnoty, opisując upadek człowieka, który nastąpił, gdy w miejsce duchowej miłości do Boga pojawiła się cielesna miłość do niewiast.

jest jednak możliwe do przyjęcia poza Augustiańską metafizyką określającą relację człowieka do Boga, a w konsekwencji także bez uwzględnienia dualistycznej, duchowo-cieleśnej natury człowieka. Tak rozumiana etyka cnót zachowuje jeszcze partykularny, antyformalistyczny charakter Arystotelesowskiej etyki praktycznej⁵¹; wiążąc jednak porządek moralny z obiektywnymi zasadami, które są człowiekowi objawiane, zmusza do zadania pytania o bardziej intersubiektywne niż osobiste przeżycie wolicjonalno-emocjonalne racje pozwalające na ocenę podejmowanych działań. Uwznioślenie cnoty, z jakim mamy do czynienia u Augustyna w związku z odwołaniem się do osadzonych w dualistycznym obrazie świata emocji wyższych, duchowych, okazuje się zatem wstępem do jej wyeliminowania.

Wymienione wyżej cztery toposy odnoszące się do problematyki emocji zawierają już – przynajmniej w formie zarodkowej – całą paletę często wzajemnie sprzecznych rozwiązań, które pojawiły się w etyce i filozofii człowieka w późniejszych epokach. Rozrysowanie przebiegu zainicjowanych przez owe transformacje linii rozwojowych wykracza daleko poza cele niniejszej pracy. Poprzestańmy zatem na najważniejszych z punktu widzenia naszych dalszych rozważań uwagach dotyczących tradycji Arystotelesowskiej. Z perspektywy zmian, jakie zaszły w etyce późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa pozycja Arystotelesa jest, jak zobaczymy dalej, zarazem kluczowa i marginalna. Świadome zanegowanie tradycji Platońskiej pozwala Arystotelesowi na inne ujęcie problematyki filozofii praktycznej, osadzonej w innej wizji podmiotu, a tym samym zaproponowanie innej koncepcji cnoty jako podmiotu tego perfekcji. Dzięki temu udało się Arystotelesowi dokonać znacznie bardziej spójnej syntezy tych elementów, o których była mowa w rozdziale II, czyli koncepcji duszy, koncepcji emocji oraz koncepcji cnoty, co z kolei pozwoliło na uniknięcie konsekwencji, do których nieuchronnie doprowadził rozwój platonizmu. Jednocześnie jednak pewne elementy filozofii praktycznej Arystotelesa spowodowały, że w swej oryginalnej formie nie była ona zdolna do zmierzenia się z wyzwaniem, jakie przyniosły epoki następne: kryzysem lokalnej wspólnoty w czasach kultury hellenistycznej i imperium rzymskiego

⁵¹ Warto zauważyć, że bezpośrednio do Augustiańskiej zasady porządku miłości odwoływał się J. Fletcher, współczesny zwolennik radykalnego sytuacjonizmu w etyce współczesnej (idem, *Situation Ethics*, Philadelphia 1966, rozdz. „Love is the Only Norm”).

(z czym znacznie lepiej poradził sobie stoicyzm) oraz pojawieniem się nowego rodzaju myślenia religijno-filozoficznego, związanego z tradycją monoteistyczną (którego idee znacznie lepiej był zdolny wyrazić silnie różnicujący sfery rzeczywistości platonizm i neoplatonizm). Z tego powodu etyka arystotelesowska przez długi okres pełniła co najwyżej rolę swojego rodzaju uzupełnienia dominujących filozofii stoicko-platońsko-chrześcijańskich. Powrót do perspektywy arystotelesowskiej stał się możliwy dopiero w późnym średniowieczu. Synteza, która się wtedy dokonała za sprawą Tomasza z Akwinu, musiała jednak siłą rzeczy uwzględniać te wszystkie, często głęboko niespójne, elementy, które w filozofii człowieka i etyce pojawiły się po Arystotelesie. Przyjrzyjmy się teraz Tomaszowej próbie połączenia różnych perspektyw, o których była mowa powyżej, koncentrując się, podobnie jak we wcześniejszych analizach, przede wszystkim na kluczowej dla naszych rozważań problematyce emocji i cnoty.

Próba syntezy – Tomasz z Akwinu

Chrześcijańska filozofia wieków średnich starała się zasadniczo – w różny sposób i z różnym powodzeniem – wymienione wyżej motywy łączyć. Co prawda myśl wczesnośredniowieczna pozostawała pod dominującym wpływem neoplatonizmu i augustianizmu, co oczywiście zawężało ujęcie problematyki emocji, ale już w sporach na temat pojęcia duszy, jakie wynikły z upowszechnienia w Europie w XIII w. filozofii Arystotelesa wraz z komentarzami filozofów arabskich, elementy związane z problematyką uczuć pojawiły się w znacznie bardziej zniuansowanej formie. Istotą tych sporów nie pozostawała oczywiście w żadnym razie kwestia emocji ani nawet cnoty, lecz problemy znacznie bardziej ogólne, przede wszystkim określenie duszy poprzez odwołanie się do koncepcji formy i adekwatne ujęcie w kategoriach ontologicznych relacji duszy do ciała z uwagi na eschatologiczne cele człowieka⁵². W oczywisty jednak sposób proponowane rozwiązania musiały wpływać także na opis reakcji emocjonalnych i wyjaśnienie pojęcia cnoty. Zasadnicze linie podziału przebiegały pomiędzy, po pierwsze, zwolennikami mocno zakorzenionych w filozofii chrześci-

⁵² W sprawie zasadniczych debat na temat duszy w myśli średniowiecznej por. np. Z. Kuksewicz, „Problematyka duszy jako istoty człowieka”, w: J. Legowicz (red.), *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1980, zwł. s. 377-378.

jańskiej neoplatońskich koncepcji wielości form substancjalnych⁵³, po drugie, Arystotelesowskiego rozwiązania przyjmującego jedność duszy, jej indywidualność i wskazującego na formy przypadłościowe jako odpowiedzialne za wielość władz, oraz po trzecie, przejętego od arabskich komentatorów Arystotelesa (przede wszystkim Awerroesa) monopsychizmu, uznającego, że istnieje jedna dusza rozumna (intelekt) jako forma substancjalna każdego człowieka. Propozycja św. Tomasza z Akwinu jawi się na tle rozwiązań skrajnych jako pośrednia i nowatorska zarazem. Jej wielkość, ale i jednocześnie kłopot polega na tym, że Tomasz, trzymając się paradygmatu Arystotelesowskiego wraz z nauką o hylomorfizmie, musiał uwzględnić dodatkowo jeszcze dwa elementy, które w filozofii samego Arystotelesa nie występują. Są to, po pierwsze, centralne dla teistycznego obrazu świata zagadnienia metafizyczne i antropologiczne (przede wszystkim idea Boga osobowego oraz związana z wątkiem eschatologicznym koncepcja dobra) oraz, po drugie, wszystkie te pojęcia służące do opisu natury człowieka (a zatem i uczuć), które wypracowano po Arystotelesie, a które nie miały dotychczas innej spójnej wykładni niż neoplatońska. Subtelność wprowadzonych w związku z tym dystynkcji sprawia, że filozofia Tomasza staje się najpełniejszym w filozofii klasycznej ujęciem problematyki człowieka, a tym samym także kwestii emocji i cnoty⁵⁴. Jak zobaczymy, związane są z tym jednak pewne niebagatelne konsekwencje dla aretycznej koncepcji filozofii praktycznej.

Istotą Tomaszowej antropologii jest ujęcie duszy jako formy i bytu samoistnego jednocześnie. Uznanie duszy za byt samoistny wynika z niematerialności aktów poznania intelektualnego. Ponieważ jednak poznanie intelektualne musi być nabudowane na aktach poznania zmysłowego, które niejako dostarczają dlań materiału (choć nie warunkują przebiegu samego poznania intelektualnego), dusza musi być

⁵³ Koncepcja ta głosi, że pomiędzy formą ostateczną – duszą rozumną – a materią muszą istnieć formy pośrednie: dusza zmysłowa i dusza wegetatywna.

⁵⁴ Prezentując Tomaszową teorię uczuć korzystam zasadniczo z interpretacji E. Gilsona (*Tomizm*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1998, zwł. s. 276-288, 312-328) oraz S. Swieżawskiego (komentarz do: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, przeł. oraz komentarzem opatrzył S. Swieżawski, Kęty 2000; oraz *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1982). Por. także P. King, „Aquinas on the Passions”, w: B. Davies (ed.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford 2002; oraz D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn 2002.

uznana za niezupełny byt samoistny, czyli byt wymagający dopełnienia przez ciało. Człowiek to zatem złożenie ciała i duszy, w którym dusza pełni rolę formy. Zgodnie z ogólnym założeniem filozofii Arystotelesowskiej, byt nie może posiadać wielu form substancjalnych. Wszelkie ewentualne dalsze podziały w obrębie duszy w żadnym wypadku nie mogą zatem być traktowane jako wskazanie na istnienie odrębnych form. Dusza rozumowa, zmysłowa i wegetatywna stanowią substancjalną jedność, którą należy rozumieć nie jako ich połączenie, ale jako zawieranie się w formie wyższej właściwości form niższych. Mówiąc o duszy ludzkiej, mówimy zatem o czymś, co posiada właściwości duszy niższego rodzaju (duszy zmysłowej, a poprzez zmysłową – wegetatywnej) oraz dodatkowo specyficzne dla siebie właściwości intelektualne. Oznacza to istotną zmianę w pojmowaniu uczuć w stosunku do typowego dla wczesnej filozofii średniowiecznej ujęcia neoplatońskiego, według którego uczucia są związane z odrębną, zwierzęcą duszą zmysłową.

Dusza działa poprzez swoje władze: umysłowe, pożądawcze, zmysłowe, wegetatywne i ruchowe (STh I 78.1)⁵⁵. Rozróżniając sferę poznania i działania, Tomasz tę drugą wiąże z pożądaniem (*appetitus*). Uznaje jednocześnie, że poznanie musi poprzedzać pożądanie, ponieważ inaczej można by mówić jedynie o pożądaniu naturalnym, czyli bezwiednym realizowaniu przez byt swojej natury (STh I 80.1)⁵⁶. W przypadku istot poznających pożądanie ma wyraźnie inny charakter, musi zatem być związane z procesami poznawczymi. Człowiek posiada jednak dwie władze poznawcze – zmysłową i umysłową. Jako że natura pożądania wiąże się ze stopniem poznania, dusza ludzka musi posiadać tyle władz pożądawczych, ile władz poznawczych. Mamy zatem także do czynienia z dwiema rodzajami dążeń – uczuciowością (*sensualitas*), dostępną także zwierzętom⁵⁷, oraz specyficzną dla człowieka wolą (*voluntas*), czyli pożądaniem rozumnym.

Poznanie zmysłowe jest nakierowane na to, co przyjemne i pożyteczne, ujęte nie w kategoriach ogólnych, ale jako dobra szczegółowe, i w konsekwencji z uwagi na nie determinuje uczuciowość w jej skłon-

⁵⁵ Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, op. cit., s. 228-236; por. także S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, op. cit., tabela na s. 180.

⁵⁶ Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, op. cit., s. 355.

⁵⁷ Zgodnie z typowym dla wczesnej filozofii średniowiecznej ujęciem neoplatońskim uczucia są związane ze zwierzęcą duszą zmysłową, ale ponieważ Akwitana przyjmuje zasadę jedności formy substancjalnej, u człowieka wiążą się one z duszą ujętą jako jedność (STh II-I 22-48).

nościach. Akt zmysłowej władzy pożądawczej to *passio*. Jak widać, Tomasz sięga tu po motyw ujmujący stany uczuciowe jako stany biernie doznawane przez podmiot⁵⁸. Uzasadnienia takiego ujęcia dostarcza Arystotelesowska koncepcja aktu i możliwości. Uczucia ujęte jako władze pożądawczo-zmysłowe są możliwościami, których istotę określają odpowiadające im akty i przedmioty (STh I 77.3)⁵⁹. Owe możliwości mogą być czynne (czyli uzdalniające do „zdziałania” czegoś) albo bierne (czyli uzdalniające do doznania czegoś)⁶⁰. Pierwsze czerpią swoją rację z zasady wewnętrznej, drugie – z zewnętrznej. Tym samym realizacja możliwości biernej polega na osiągnięciu przez posiadający ją obiekt pewnego stanu wywołanego przez czynniki zewnętrzne w stosunku do tego obiektu. Takie ujęcie uczuć oznacza, że pojawienie się jakiejś emocji jest równoznaczne z wprowadzeniem podmiotu w pewien specyficzny stan przez czynniki zewnętrzne (pasywność ta dotyczy ogólnie całej sfery zmysłowej, natomiast sfera rozumowa jest ze swej istoty aktywna). Zasadą różnicującą poszczególne rodzaje uczuć może być zatem jedynie różnica pomiędzy czynnikami je wywołującymi. Ogólnie czynniki te można podzielić na dwie grupy, w zależności od tego, czy w poznaniu zmysłowym uznane zostaną za sprzyjające, czy też zagrażające realizacji dóbr szczegółowych. Odwołując się z kolei do ustaleń Arystotelesowskiej fizyki, pozwalających na wskazanie inklinacji do ruchu w kierunku ku czemuś, utrzymania obiektu pragnień (*vis concupiscibilis*) oraz inklinacji do ruchu w kierunku przeciwnym, odrzucenia obiektu stanowiącego zagrożenie (*vis irascibilis*), Tomasz wyróżnia dwie grupy uczuć z uwagi na charakter ich „ruchu”: uczucia pożądawcze i uczucia gniewliwo-bojowe⁶¹. Pierwsza odpowiada dobru/złu łatwemu do osiągnięcia, druga wskazuje na konieczność pokonania istotnych przeszkód. Łącząc te dwa schematy różnicowania, uzyskujemy ostatecznie sześć połączonych w pary uczuć pożądawczych (miłość i nienawiść, pragnienie i niechęć oraz przyjemność i smutek) oraz pięć uczuć gniewliwo-bojowych (nadzieja i rozpacz, strach i odwaga oraz wywołany przez aktualnie obecne zło i nieposiadający przeciwnieństwa gniew).

⁵⁸ Na temat ujęcia uczuć jako poruszeń, a nie jakości (co było typowe dla ówczesnej filozofii), patrz: S. Knuuttila, *Emotions...*, op. cit., s. 243-249.

⁵⁹ Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, op. cit., s. 183.

⁶⁰ Por. D. King, „Aquinas on the Passion”, op. cit., s. 354.

⁶¹ Polska terminologia jest tu nieustalona, posługuję się terminami używanymi przez S. Swieżawskiego (por. D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć...*, op. cit., s. 39, przyp. 2).

Tak opisane uczucia są niewątpliwie aktami złożonymi, w których istotne role odgrywają zarówno elementy fizjologiczne, psychiczne, jak i poznawcze⁶². Ponieważ uczucia, czyli pragnienia zmysłowe, związane są z fizyczną modyfikacją odpowiadających im organów zmysłowych (lub przynajmniej z odwołaniami do przeszłych lub spodziewanych modyfikacji)⁶³, a także same wyraźnie modyfikują procesy zachodzące w organizmie, muszą z konieczności mieć charakter psychosomatyczny (STh II-1 44.1)⁶⁴. Ostatecznie mają w takim razie charakter odczuć cielesnych, ponieważ zawsze polegają na wzajemnym oddziaływaniu ciała i duszy. W kategoriach hylomorfizmu można zatem ujmować uczucia jako złożenie psychicznego poruszenia duszy zmysłowej (forma) i reakcji organizmu (materia), co odpowiada ogólnemu modelowi relacji duszy i ciała. Owo poruszenie z kolei ma – jak widzieliśmy – przyczynę poza sobą, w poznaniu zmysłowym jakiegoś przedmiotu, a dokładniej: w związanej z tym poznaniem ocenie danego przedmiotu jako korzystnego lub szkodliwego. Ponieważ jednak poznanie zmysłowe jest procesem bardzo złożonym, siła poruszenia, o którym mowa, zależy nie tylko od postrzeganego obiektu, ale także od przebiegu samego aktu poznania, np. intensywności i jakości wrażeń⁶⁵.

Ten i tak bardzo wielopłaszczyznowy opis uczuć⁶⁶ ulega jeszcze dodatkowym komplikacjom. Po pierwsze, analogiczny do pożądania zmysłowego element, jak pamiętamy, istnieje także w obrębie duszy rozumowej – jest nim wola. Ma ona, podobnie jak cała sfera rozumowa, charakter aktywny, a nie pasywny, i wiąże się z poznaniem intelektualnym. Można wobec tego powiedzieć, że każde z wymienionych uczuć

⁶² Por. ibidem, s. 33; por. także s. 35, przyp. 13, zawierający istotne uwagi polemiczno-interpretacyjne.

⁶³ Jak zauważa D. King („Aquinas on the Passion”, op. cit., s. 358), analogia pomiędzy uczuciem a poznaniem zmysłowym nie jest pełna, ponieważ poznanie zmysłowe wymaga obecności obiektu poznania, natomiast w przypadku uczucia (pożądania zmysłowego) nie jest to konieczne – czasami wystarczy np. wspomnienie lub wyobrażenie danego obiektu.

⁶⁴ Por. S. Knuuttila, *Emotions ...*, op. cit., s. 241; podobne stanowisko przyjmuje także D. Radziszewska-Szczepaniak (*Podstawy koncepcji sublimacji uczuć...*, op. cit., s. 34).

⁶⁵ Ibidem, s. 35.

⁶⁶ Pomijam tu kolejne możliwe rozróżnienia w obrębie wskazanych rodzajów poszczególnych uczuć. Np. gniew można dalej różnicować (choć trudno wskazać jakąś zasadę owego różnicowania) na gniew gwałtowny, ślepy (*furor*), gniew długotrwały i zapamiętały (*mania*) oraz gniew łatwo się pojawiający, ale i łatwo gasnący (*fel*).

„zmysłowych” posiada odpowiednik⁶⁷ w sferze wolicjonalnej, czyli akt woli, który potocznie także bywa nazywany uczuciem, choć precyzyjnie rzecz ujmując, nim nie jest, ponieważ jest aktem duchowym⁶⁸. Mamy zatem na przykład miłość zmysłową oraz miłość intelektualną, przyjemność cielesną oraz przyjemność duchową, także rodzaje bólu i nadziei. Po drugie, jak wiemy, Tomasz nie uznaje wielości form substancjalnych. Uczuć nie należy zatem wyobrażać sobie jako stanów związanych wyłącznie z duszą zmysłową, tak jakby była ona czymś odrębnym i (przynajmniej niekiedy) autonomicznym w stosunku do duszy rozumowej, wtórnie co najwyżej jej podporządkowanym. Dusza jest jednością, uczucia zatem zawsze są już jakoś naznaczone przez akty intelektualne i wolicjonalne. Trudno dopuścić, by u człowieka występowały w sposób niejako systemowy uczucia w sensie właściwym niepowiązane z aktami wyższymi – taki stan należałoby uznać za objaw całkowitej i trwałej degradacji osoby do poziomu zwierzęcia.

Zgodnie z przyjętymi ogólnymi założeniami, cnota moralna to specjalna, „normująca” dyspozycja odnosząca się do szeroko rozumianej sfery emocjonalnej człowieka, coś, co konstytuuje jej właściwy z moralnego punktu widzenia charakter. Musimy zatem wyjaśnić teraz, po pierwsze, do czego owa dyspozycja się odnosi, oraz, po drugie, co jest wyrażaną przez nią zasadą normowania, czyli z jakiego powodu tego rodzaju dyspozycje określamy jako właściwe. Ujęcie duszy oraz uczuciowości przez Akwitanę sprawia, że cnota nie może być rozumiana jako dyspozycja odnosząca się do jednej tylko sfery człowieka, ale musi być dyspozycją całościową, obejmującą władze duszy w ich wzajemnych powiązaniach. Wyjaśnienie cnoty, jakie – zgodnie z tradycją Arystotelesowską – przedstawia Tomasz, osadzone jest w całym systemie metafizycznym, musimy zatem rozpocząć od wyjaśnienia ogólnego pojęcia dyspozycji.

Dyspozycja (*habitus, hexis*) to pewien rodzaj jakości, przysługujący rzeczy ze względu na zgodność lub niezgodność z jej naturą, czyli właściwym jej celem (STh I-II 49)⁶⁹. Usposobienie to ma się do swojego

⁶⁷ Nie w sensie jednoczesnego występowania, ale w sensie analogicznej struktury.

⁶⁸ Poszczególne typy uczuć zmysłowych i duchowych mogą różnicować się dalej bez zachowania odpowiedniości, np. *caritas* czy przyjaźń (*amicitia*) są aktami czysto duchowymi i nie mają odpowiedników na poziomie miłości zmysłowej.

⁶⁹ Por. np. „w pojęciu dyspozycji zawiera się pewien stan odnoszący się do natury rzeczy, jako zgodny z nią albo niezgodny” (STh I-II 49.3 – Tomasz

celu jak możliwość do aktu, i to taka możliwość, która nie jest zdeterminowana przez naturę przedmiotu (jak ma to na przykład miejsce w przypadku ciał niebieskich, które zgodnie z fizyką Arystotelesa, nie mogą być inne, niż są). Co więcej, dyspozycja ma charakter złożony, to znaczy musi się wiązać ze stanem wielu czynników, tak jak ma to miejsce w przypadku takich dyspozycji, jak zdrowie czy piękno (STh I-II 49.4), oraz musi odznaczać się pewną stałością. Reasumując te ustalenia, dyspozycje, które ogólnie określiliśmy mianem charakterologicznych (czyli cnoty lub wady), to względnie stałe usposobienia do pewnego rodzaju działania pozostającego w jakiejś relacji do natury człowieka. Ponieważ działanie człowieka jest działaniem *compositum* duszy i ciała, można powiedzieć, że dyspozycje odnoszą się w pewien sposób zarówno do ciała („o ile ciało jest usposobione i uzdatnione do tego, by chętnie służyć czynnościom duszy”, STh I-II 50.1), jak i do duszy.

Ponieważ dusza działa poprzez swoje władze, czyli władze poznawcze (rozumowe i zmysłowe) i pożądcze (wolę i uczucia), dyspozycje muszą właśnie do nich się odnosić. Związek dyspozycji z pewną władzą pozwala na wyróżnienie różnych typów dyspozycji, ponieważ konkretna dyspozycja może przysługiwać tylko jednej władzy jako władzy dla siebie głównej, a innym władzom co najwyżej w taki stopniu, w jakim podlegają owej władzy głównej (STh I-II 56.2). W ten sposób można wyróżnić dyspozycje intelektu, dyspozycje woli oraz dyspozycje poznania zmysłowego i pragnienia zmysłowego, czyli uczuciowości. W przypadku dwóch ostatnich mówienie o dyspozycjach jest jednak warunkowe: dyspozycje można im przypisać tylko o tyle, o ile władze te ujmujemy nie jako zdeterminowane przez ich niższą naturę („instynkt”), lecz jako podlegające władzy rozumu (STh I-II 50.3, 56.4)⁷⁰. Jeśli teraz ogólnie wśród dyspozycji wyróżnimy dyspozycje w możliwie najdoskonalszy sposób prowadzące do realizacji przez odpowiadające im władze przypisanych tym władzom zadań – czyli właśnie

z Akwinu, *Traktat o cnotach*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2006, s. 68; wszystkie dalsze odwołania do Sumy Teologicznej I-II, kwestie 49-67 odnoszą się do tego tłumaczenia. Tam też szczegółowe omówienie pojęcia *habitus* (*hexis*) w: W. Galewicz, „Wstęp tłumacza”.

⁷⁰ Stanowisko Tomasza w sprawie dyspozycji władz poznania zmysłowego nie jest w pełni jednolite: w kwestii 50, art. 3 stwierdza, że mogą im przysługiwać pewne dyspozycje (czyli usposobienia różnicowane z uwagi na dobro i zło), natomiast w kwestii 56, art. 5 zaprzecza, by dyspozycje tego rodzaju (jeśli w ogóle zgodzimy się, że istnieją) można nazwać cnotami, czyli by można było jednoznacznie wskazać niektóre z nich jako dobre.

cnoty – to otrzymamy cnoty intelektualne i cnoty moralne (wolicjonalne). Tylko te drugie jednak są, jak stwierdza Tomasz, cnotami w sensie właściwym, chociaż bowiem cnoty intelektualne uzdalniają do dobrego działania władzy, do której się odnoszą (czyli poznania prawdy, co jest domeną intelektu), nie wystarczają, by władz duszy używać właściwie: dają wiedzę, ale nie zapewniają dobrego z niej użytku (STh I-II 57.1). Pragnienia, jak pamiętamy, dzielą się na rozumowe, czyli wolę, oraz zmysłowe, czyli uczucia. Cnoty moralne przede wszystkim odnoszą się do uczuć⁷¹, one bowiem w pierwszej kolejności wymagają uporządkowania poprzez wskazanie, jak w danej sytuacji działania z nich wypływające mają się do dobra człowieka. W pewnym jednak zakresie można także mówić o cnotach odnoszących się do aktów woli (które, odchodząc od terminologii Akwitany, nazwalibyśmy wyżej „uczuciami duchowymi”) (STh I-II 59.4,5). Taką szczególną cnotą jest cnota sprawiedliwości.

Zadaniem cnót moralnych, czyli związanych z pożądaną częścią duszy, jest skłonienie człowieka do podjęcia działań z uwagi na cel, jakim jest jego dobro. Podjęcie właściwych działań wymaga właściwych pragnień i te właśnie pojawiają się wraz z cnotami moralnymi. Pragnienie dobra nie wystarcza jednak, aby działania były właściwe: do tego potrzeba jeszcze wiedzy, za pomocą jakich środków cel zrealizować⁷². Aby to wyjaśnić, musimy powrócić do cnót intelektualnych, a dokładniej do cnoty roztropności, która pozwala na formułowanie prawdziwych sądów dotyczących tego, co w danych okolicznościach należy czynić z uwagi na cel (STh I-II 58.5, II-II 47.1). Związek cnót moralnych i roztropności ma przy tym charakter szczególny. Cnót tych nie można rozpatrywać oddzielnie, nie jest bowiem tak, że ktoś może posiadać cnoty moralne bez cnoty roztropności lub odwrotnie – ani roztropność nie ubogaca dodatkowo człowieka cnotliwego, ani

⁷¹ Nie jest to jednak jakaś ścisła zależność: różne cnoty mogą odnosić się do tych samych uczuć i odwrotnie – różne uczucia mogą podlegać tej samej cnotie (STh I-II 60.5).

⁷² „Do tego zaś, aby wybór był dobry, potrzeba dwóch rzeczy. Po pierwsze jest rzeczą konieczną, aby cel był właściwie wyznaczony; i to dokonuje się dzięki cnotie moralnej, zwracającej władzę pragnienia ku dobru zgodnemu z rozumem, które jest właściwym celem. Po drugie jest rzeczą konieczną, aby człowiek obrał właściwe środki do tego celu; to zaś może się stać jedynie dzięki rozumowi, który we właściwy sposób dokonuje aktów namysłu, sądu i nakazu, do czego (...) uzdalnia go roztropność i cnoty dołączające się do niej” (STh I-II 58.4; por. także STh I-II 57.5).

cnota nie ubogaca dodatkowo człowieka roztropnego. Bez roztropności nie ma cnót moralnych, jeśli bowiem przez cnoty rozumiemy te dyspozycje, które usposabiają do właściwego działania, a działanie obejmuje zarówno cel, jak i sposób, to oczywiście niejako z definicji roztropność jest składnikiem cnoty moralnej. Przypisanie cnotie moralnej roztropności nie jest jednak tylko, jak można by przypuszczać, zabiegiem definicyjno-technicznym. Oddzielenie cnoty moralnej od roztropności oznaczałoby *de facto* powiązanie wartości moralnej wyłącznie z intencjami. Jeśli zatem odpowiedzialność moralną chcemy łączyć z rzeczywistym działaniem, ocena metody działania musi pozostawać elementem całościowej oceny moralnej. Z drugiej strony, skoro roztropność ma umożliwiać dobrane właściwych metod działania, musi opierać się na wiedzy – właśnie dlatego roztropność jest zaliczana do cnót intelektualnych. Potrzebna do właściwego działania wiedza wykracza jednak poza wiedzę związaną z ogólnymi zasadami, wymaga bowiem także wiedzy szczegółowej i znajomości konkretnych okoliczności. Ponieważ z kolei działania są związane z pragnieniami, owe konkretne okoliczności obejmują także takie sytuacje, kiedy to zasady „wypaczają się” pod wpływem uczuć (STh I-II 58.5). Roztropność rozpatrywana bez cnoty moralnej dawałaby zatem wiedzę połowiczną, niegwarantującą wyboru środków właściwych. Tak oto element intelektualny, wolicjonalny i emocjonalny splatają się w cnotę nierozłączną.

Skoro cnoty ukierunkowują pragnienia człowieka na jego dobro oraz następnie umożliwiają podjęcie skutecznych działań prowadzących do tego dobra, to jasne się staje, że trzecim – po teorii uczuć związanej z całościowym opisem człowieka oraz teorii cnoty jako dyspozycji – elementem tego rodzaju aretycznej filozofii moralnej musi być teoria dobra. Bez wyjaśnienia, co jest dobre dla człowieka oraz skąd czerpie on na ten temat wiedzę, jakiegokolwiek normowanie pożądań musi okazać się zawieszony w próżni. O ile jednak pierwsze dwa elementy etyki Akwitany można uznać za doprecyzowanie i usystematyzowanie etyki Arystotelesa⁷³, o tyle ujęcie owego trzeciego elementu wyraźnie wykracza poza tradycję perypatetycką. Z oczywistych względów koncepcja dobra musiała u Tomasza ulec daleko idącym przekształceniom związanym z teistycznym charakterem filozofii chrześci-

⁷³ Pozostaje oczywiście kwestią sporną, czy połączenie arystotelesowskiej koncepcji cnoty z poarystotelesowską koncepcją woli jest jedynie rozwinięciem myśli Stagiryty, czy też istotnie ją modyfikuje. Do kwestii tej powrócę w rozdz. VII, podrozdz. „*Eudajmonia* a sens życia”.

jańskiej, nawet jeśli nominalnie dobro człowieka dalej jest rozumiane jako *eudajmonia*, czyli szczęśliwość (*beatitudo*), i wiązane jest z jego „naturą”. Właśnie ów ostatecznie teistyczny obraz świata jako całości sprawia, że związek etyki Tomasza z teologią jest bez porównania silniejszy niż związek filozofii praktycznej Arystotelesa z jego ogólną koncepcją metafizyczną⁷⁴. Dobro człowieka, jego *eudajmonia*, musi bowiem przy takim ujęciu zyskać charakter ponadnaturalny i eschatologiczny, co z kolei zmusza do takiego rozbudowania koncepcji podmiotu moralnego, by można było opisywać jego najistotniejsze funkcje w kategoriach pozaczasowych i pozacielesnych.

Dobro, o którym tu mowa, to oczywiście szczęśliwość wieczna, zjednoczenie z Bogiem. Rozumowanie, które prowadzi Tomasza do takiego wniosku, jest z ducha Arystotelesowskie (STh I-II 1.4-8) i zasada się na przyjęciu istnienia ostatecznego celu wszystkich dążeń człowieka⁷⁵. W przeciwieństwie jednak do Arystotelesa Tomasz może – a nawet musi – oddzielić tak rozumiane dobro od dobra pojmowanego wyłącznie jako stan duszy⁷⁶. Arystotelesowska filozofia praktyczna zamyka się w kręgu spraw człowieka, Tomaszowa natomiast stanowi część całego systemu metafizycznego ujętego jako hierarchia bytów dążących do bytu najwyższego. Dla Arystotelesa cel ostateczny sprowadza się jedynie do stanu równowagi wewnętrznej, nawet jeśli ten stan ze swej istoty musi być pojmowany jako niemożliwa do pełnego osiągnięcia idealizacja. Dla Tomasza, operującego koncepcją człowieka wykraczającą poza związane ze światem materialnym ograniczenia, cel ostateczny staje się natomiast celem realnym. Człowiek jednak nigdy w życiu doczesnym nie może osiągnąć ideału zaspokojenia swych pragnień i ich pełnego zestrojenia. Jeśli zatem ma realnie osiągnąć swe dobro, to nie tylko dobro to musi polegać na czymś więcej

⁷⁴ Por. podobne uwagi np. w: T. F. O'Meara, „Virtues in the Theology of Thomas Aquinas”, *Theology Studies* 55 (1997).

⁷⁵ „Jeśli by nie było celu ostatecznego, niczego by nie można było pożądać, ani żadnej czynności ukończyć, ani przerwać zamierzeń” (STh I-II 1.4). „Otóż to dobro [tj. dobro pożądane – J. J.], jeśli nie jest pożądane jako doskonałe, czyli jako cel ostateczny, to z konieczności pożąda się go jako czegoś, co zmierza do dobra doskonałego” (STh I-II 1.6). Jeśli nie zaznaczono inaczej, tu i dalej cytaty za: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9, „Cel ostateczny czyli szczęście oraz uczynki ludzkie; STh I-II 1-21”, przeł. F. Bednarski, London 1964; oraz t. 12, „O wadach i grzechach; STh I-II 71-89”, przeł. F. Bednarski, London 1965.

⁷⁶ Por. uwagi na temat celowości, rozdz. VII, s. 362-367.

niż na osiągnięciu jedynie pewnego stanu przez *compositum* duszy i ciała (czyli szczęśliwości niedoskonałej (STh I-II 4.6)), ale musi być w stosunku do człowieka czymś zupełnie odrębnym, czymś, co z zewnątrz dopiero sprawia, że dusza osiąga stan spełnienia – „Należy więc stwierdzić, że szczęście jest poza duszą” (STh I-II 2.7). Dobrem tym i celem jest oczywiście stan zjednoczenia z Bogiem jako dobrem najwyższym⁷⁷, co może się dokonać tylko w wymiarze „pozadoczesnym” (STh I-II 5.3). Dopiero tak rozumiane dobro sprawia, że szczęśliwość można rozumieć jako ostateczne zestrojenie władz i pragnień. Trudno jednak dopuścić, by owo zestrojenie dotyczyło władz zmysłowych, ponieważ uchwycenie dobra najwyższego jako celu jest aktem intelektu, któremu towarzyszy rozkosz jako akt woli⁷⁸.

Mamy zatem do czynienia z dwoma rodzajami szczęśliwości: niedoskonałą, związaną z wszystkimi władzami człowieka, a zatem także z uczuciami, i możliwą do zrealizowania w życiu doczesnym, oraz doskonałą, związaną ze specyficznymi ludzkimi zdolnościami intelektualnymi, a także wolą i jej aktami, i możliwą do osiągnięcia w życiu wiecznym, choć nie wyłącznie dzięki siłom człowieka (STh I-II 62.1). Cnoty moralne, jak pamiętamy, wiążą się zasadniczo z uczuciowością. Aby wyjaśnić rolę cnoty w osiąganiu szczęścia pełnego, musimy zatem odpowiedzieć na pytanie o jego związek ze szczęściem doczesnym. Akty władz niższego rzędu mają wartość o tyle, o ile umożliwiają właściwie funkcjonowanie władz wyższych. Można zatem powiedzieć, że cnoty – jako uzdatnienie pożądania zmysłowego do należytego funkcjonowania – zapewniając należyte działanie władz rozumowych, otwierają je niejako na akty kontemplatywne związane z poznaniem Boga. Ponieważ jednak przedmiot tego rodzaju aktów przewyższa człowieka, oprócz cnót naturalnych człowiek musi posiadać pewne dodatkowe dyspozycje, których przedmiotem jest sam Bóg. Są to cnoty teologiczne, oparte w przypadku intelektu na nadnaturalnej, objawionej przez Boga wiedzy (czyli cnota wiary), w przypadku woli – na daniu poczucia osiągalności celu (cnota nadziei) i wskazaniu jego formy jako zjednoczenia duchowego (cnota miłości) (STh I-II 62.3). Pytanie o związek dwóch poziomów szczęścia jest zatem pytaniem o związek dwóch rodzajów cnót⁷⁹.

⁷⁷ „Ostateczna i doskonała szczęśliwość może polegać jedynie na «oglądaniu» Istoty Bożej” (STh I-II 3.8).

⁷⁸ Por. E. Gilson, *Tomizm*, op. cit., s. 404-405.

⁷⁹ W przedstawionej dyskusji cnót u św. Tomasza pomijam całą kwestię tzw.

Wydaje się, że szczęście niedoskonałe, osiągnięte poprzez cnoty moralne, można osiągnąć bez cnót teologicznych. Ponieważ jednak z istoty szczęście to naznaczone jest brakiem i niepełnością, cnoty moralne tak ujęte nie w pełni doskonałą człowieka, ponieważ dają poniekąd fałszywy obraz celu. Sama świadomość, że istnieje cel wyższy, dodaje coś istotnego do szczęścia doczesnego. Świadomość ta jest jednak powiązana z cnotami teologicznymi. Można zatem powiedzieć, że cnoty teologiczne⁸⁰ nadają właściwą perspektywę aktom wynikającym z cnót moralnych i w tym sensie cnoty moralne i teologiczne są ze sobą ściśle związane (STh I-II 65.2-3). Tak więc nie można osiągnąć szczęścia doczesnego bez świadomości celu, jakim jest szczęście doskonałe.

Jest jednak także i drugi aspekt relacji cnót moralnych i cnót teologicznych: człowiek w świecie musi działać – i to działać jako jedność psychocieleśna. Ostatecznym sprawdzianem formacji aretycznej człowieka są zatem jego czyny: to w nich wyraża się autentyczność nakierowania na dobro i one potwierdzają słuszność nadziei na szczęście wieczne. Na nic zdałyby się cnoty, gdyby nie wynikające z nich działania. To, co sprawia, że cnoty są cnotami, to – jak powiedzieliśmy wyżej – właściwie nakierowanie władz pożądawczych, odpowiadające „naturalnej” skłonności człowieka jako bytu rozumowego. Ową naturalną skłonność wyraża prawo natury jako zasada wewnętrznej dynamiki⁸¹, sprawiającej, że wola człowieka pożąda dobra. Na poziomie działań natomiast sprawdzianem poprawności jest zgodność czynów z prawem naturalnym rozumianym jako obiektywne powinności. Czy jednak cnota jest warunkiem wystarczającym i zarazem koniecznym poprawności czynu? Czy jej posiadanie gwarantuje właściwość działań, ale także odwrotnie – czy można działać właściwie, nie posiadając cnót moralnych?

Rozwiązanie Arystotelesa wydaje się jednoznaczne – posiadanie cnoty jest warunkiem wystarczającym, ale niekoniecznym właściwych działań. Człowiek cnotliwy nie może działać źle, ale podejmowanie

cnót naturalnych, czyli naturalnych predyspozycji do właściwego działania niezwiązanych z mądrością praktyczną (por. W. Galewicz, przyp. XXI, kwestia 65, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach*, op. cit, s. 292-293).

⁸⁰ Tomasz mówi tu przede wszystkim o miłości, ale z uwagi na wewnętrzne związki cnót teologicznych, odnosi się to także do wiary i nadziei.

⁸¹ Na temat pojęć prawa natury i prawa naturalnego oraz ich obecności w myśli Tomasza por. np.: Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków-Warszawa 2006, zwł. s. 97-106.

działań należytych nie jest niezawodną oznaką posiadania aretycznie ukształtowanego charakteru, jak wskazuje przykład człowieka opanowanego. Człowiek taki co prawda zasługuje na szacunek, trudno jednak powiedzieć o nim, że jest w pełni szczęśliwy, ponieważ nie jest do końca właściwie uformowany wewnętrznie. Tomasz nie może jednak przyjąć tego rozwiązania, ponieważ szczęście, które dla Arystotelesa jest szczęściem ostatecznym, dla Tomasza jest jedynie szczęściem niedoskonałym. Unormowanie sfery emocjonalno-wolicjonalnej nie jest dla niego celem, ale środkiem do celu właściwego, jakim jest wieczne obcowanie z Bogiem. Właśnie z uwagi na odmienne postrzeganie *eudajmonii* jednoznaczność Arystotelesowskich rozstrzygnięć musi zatem ulec pewnemu zniuansowaniu. Tomasz dokonuje tego na dwóch poziomach: poprzez odmienne określenie relacji cnoty do działania oraz poprzez istotne uzupełnienie koncepcji szczęścia niedoskonałego z uwagi na cel ostateczny.

Określając relację cnoty i wpływającego z niej działania, Tomasz ponownie odwołuje się do zasad metafizyki: dyspozycja ma się do czynu tak jak możność do aktu. Ponieważ jednak akt jest ważniejszy niż potencja, „przysposobienie tylko dlatego jest dobre lub złe, że skłania do dobra lub zła. Stąd przysposobienie jest dobre lub złe ze względu na dobroć lub złość uczynku” (STh I-II 71.3). Odwrotnie zatem niż u Arystotelesa, w porządku moralnym czyn ma pierwszeństwo przed cnotą. Co więcej, cnota nie jest warunkiem wystarczającym dobrego działania, ponieważ „sprawność w duszy nie powoduje z konieczności działania, gdyż «człowiek posługuje się nią, gdy chce» (...) Mając więc cnotę, człowiek może popełnić przeciwny jej uczynek grzeszny” (STh I-II 71.4).

Ogólny powód skłaniający do przyjęcia takiego rozwiązania jest bardzo klarowny i wiąże się zarówno z poszukiwaniem bardziej intersubiektywnego kryterium zasługi moralnej, jak i wskazaniem niewystarczalności osiągnięcia szczęścia doczesnego do osiągnięcia szczęścia wiecznego. Na poziomie opisu sfery pożądlivej takie ujęcie rodzi jednak pewne istotne niejasności. Nie bardzo bowiem wiadomo, co w przypadku człowieka właściwie ukształtowanego aretycznie oznacza cytowane wyżej stwierdzenie, że człowiek posługuje się cnotą, gdy chce. Skoro cnota oznacza uzdatnienie zarówno do dążenia do właściwego dobra, jak i do wyboru właściwych metod realizacji tego dążenia, to jak to możliwe, że człowiek cnotliwy w pewnej sytuacji może podjąć decyzję, by działać inaczej? Taka sytuacja oznaczałaby, że, skoro jego pożądania ostatecznie skierowały się w niewłaściwą stronę, to albo, po pierwsze, nie jest w pełni cnotliwy, albo, po drugie, istnieje jeszcze

jakaś inna władza duszy, która wbrew właściwie ukształtowanej sferze pożądawczej skłoniła go do odmiennego działania, albo wreszcie, po trzecie, cnota nie wystarcza do tego, by wola i uczucia pożądały właściwie. Pierwsze z tych rozwiązań Tomasz wyklucza wprost, wyraźnie stwierdza bowiem, że rozważa przypadek człowieka *posiadającego* cnotę, chyba że ma tu na myśli konkretną pojedynczą cnotę jako jedną z wielu dyspozycji, a nie stan pełni cnot, co wydaje się jednak mało prawdopodobne, ponieważ cnoty są ze sobą ściśle powiązane. Rozwiązanie drugie pozostaje w jawnej sprzeczności z opisem człowieka i jego władz. Pozostaje zatem rozwiązanie trzecie: należy uznać, że posiadanie cnot moralnych nie w pełni usposabia do pożądania we właściwy sposób – nawet cnotliwa wola i właściwie ukształtowane uczucia nie gwarantują, że wola będzie pożądać tego, co należy. Aby tak było, cnoty moralne, które mogą istnieć bez cnot teologicznych (STh I-II 65.2), muszą zostać niejako wzmocnione i uzupełnione przez te cnoty. Sens tego stanowiska zaciemnia nieco skrótowe posługiwanie się przez Akwitanę określeniem „cnoty moralne”. Wydaje się, że przywoływane bywa ono w dwóch znaczeniach: szerszym, zakładającym już niejako wzmocnienie ze strony cnot teologicznych, oraz węższym i bardziej ścisłym, ujmującym cnoty moralne jako dyspozycje w stosunku do cnot teologicznych niezależne. Kiedy zatem Tomasz pisze, że gdy uczynek przeciwstawia się miłości (czyli zasadzie w pewien sposób nadnaturalnej), niszczy cnoty, degradując je do roli sprawności nakierowanych już nie na dobro wieczne, a co najwyżej na dobro doczesne (STh I-II 71.4), to zapewne ma na myśli szersze rozumienie cnot moralnych. Natomiast sprawności, które mogą się ostać po odrzuceniu miłości, byłyby w najlepszym wypadku właśnie cnotami moralnymi w sensie węższym⁸². Jeśli rzeczywiście taki jest ostatecznie stosunek cnot moralnych do cnot teologicznych, to posiadanie cnot moralnych byłoby co najwyżej warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym do właściwego działania.

Zasadnicza kontrowersja pomiędzy Filozofem a jego chrześcijańskim Komentatorem polega na tym, że Arystotelesa działania intere-

⁸² Osobną kwestią pozostaje to, że nawet gdy człowiek posiada cnoty moralne, bez cnot teologicznych i tak nie jest w stanie osiągnąć pełni dobra doczesnego. W tradycji moralistyki religijnej wyrazem tego jest przekonanie, że aby pogodzić się z samym sobą, człowiek musi najpierw pogodzić się z Bogiem. Można zatem uznać, że cnoty moralne w sensie ścisłym są ostatecznie bezsilne nawet w stosunku do celu, ze względu na który są ze swej istoty kształtowane.

sują w gruncie rzeczy tylko o tyle, o ile są *symptomami* aretycznego uformowania podmiotu. Nie jest bowiem w stanie wskazać innej zasady oceny działań niż poprzez odwołanie się do wewnętrznej struktury podmiotu działającego, która tym samym staje się centrum filozofii moralnej. Dla Tomasza natomiast rzecz wygląda dokładnie odwrotnie: cnoty są o tyle interesujące, o ile usprawniają do podjęcia właściwych działań. Oznacza to jednak, że czyny powinny posiadać jakiś bardziej „obiektywny” wymiar, który niezależnie od oceny charakteru sprawcy pozwoliłby określić ich moralną poprawność – wymiarem tym byłaby właśnie zgodność działań z prawem naturalnym, rozumianym jako zespół norm. Jako arystotelik, Tomasz nie jest jednak gotowy na przyjęcie takiego rozwiązania, ponieważ nie wierzy w możliwość usystematyzowania powinności moralnych na kształt kodeksów prawnych: złożoność praktyki życia codziennego zdaje się wykluczać sensowność odwołań do zwartego systemu reguł moralnych. Prawo moralne pozostaje dla niego prawem natury, wyrażającym się przede wszystkim poprzez dynamikę ukierunkowanej na dobro woli. Choć zatem zatrzymuje się w tym miejscu, uchyla jednak drzwi, które już jego bezpośredni następcy w osobach XIV-wiecznych woluntarystów otworzą bardzo szeroko.

Niezależnie od zmiany relacji cnoty i działania, rozróżnienie dwóch poziomów *eudajmonii* pociąga za sobą jeszcze inne, może nawet bardziej doniosłe dla etyki konsekwencje. Otóż skoro cnoty moralne wymagają wzmocnienia, by wypływające z nich działania były w pełni właściwe z uwagi na cel ostateczny, to można teraz zadać pytanie, na czym polega ta ich niedoskonałość. Jest to w istocie rzeczy pytanie o to, dlaczego zabieganie o obiektywne dobro doczesne, do czego przede wszystkim uzdatniają cnoty moralne, może nie wystarczyć (nawet przy założeniu, że dobro to jest w pełni osiągalne) do zapewnienia sobie szczęścia w sensie właściwym. Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy powrócić do wyjaśnienia związków cnoty z aktami władz pożądawczych.

Jak widzieliśmy, cnoty moralne to dyspozycje woli odnoszące się zasadniczo do sfery pożądliwości zmysłowej, czyli uczuć. Jest jednak przynajmniej jeden ważny wyjątek: cnota sprawiedliwości. Aby uświadomić sobie, jak istotne ma to znaczenie dla całej filozofii moralnej, musimy przyjrzeć się, jakie stanowisko głosił w tej kwestii Arystoteles.

Rozwiązanie problemu cnoty sprawiedliwości, jakie przyjmuje Stagiryta, jest niewątpliwie jedną z najmniej dopracowanych części jego filozofii praktycznej. Arystoteles zmierzał do przedstawienia sprawiedliwości (w sensie właściwym) w takich kategoriach, w jakich opisy-

wał każdą inną cnotę moralną. Jak trudne to zadanie, wiedział już Platon, który ostatecznie zdecydował się na uznanie, że sprawiedliwość jest określeniem stanu pełni cnót, a nie odrębną cnotą. Świadom zarówno trudności związanych ogólnie z pojęciem sprawiedliwości, jak i, z drugiej strony, negatywnych konsekwencji rozwiązania Platona, Arystoteles za wszelką cenę usiłował zastosować tu schemat stosowany do analizy pozostałych cnót. Schemat ten jednak zawodzi na każdym etapie: nie wiadomo, jakie uczucie ma być przez tę cnotę normowane⁸³ (wskazanie na *pleoneksię*, czyli zachłanność, jest wyraźnie niewystarczające), nie wiadomo, pomiędzy czym sprawiedliwość ma być środkiem, nie wiadomo wreszcie, co ma do niej skłaniać⁸⁴. Próbując rozwiązać te problemy, Arystoteles sięga – raczej intuicyjnie niż świadomie – po kategorię, która w całym systemie jego etyki nie ma przekonującego uzasadnienia. Kategorią tą jest krzywda innych, która dla sprawiedliwości jest wręcz definiująca: „jeśli ktoś odnosi korzyść z cudzą krzywdą, to nie sprowadza się tego nigdy do żadnej innej wady etycznej, lecz zawsze do niesprawiedliwości” (EN 1130a31-32). Kategoria ta przywołana jest przez Arystotelesa jeszcze raz, kiedy omawiając wady skromności i chępliwości (EN 1127b8-15), uznaje, że człowiek je posiadający nie jest zły, ponieważ nie krzywdzi innych. Jak pokazuje to ostatnie stwierdzenie, kategoria krzywdy zdaje się pełnić w systemie Stagiryty znacznie ważniejszą rolę niż tylko wyznacznika specyfiki cnoty sprawiedliwości – służy do fundamentalnego z moralnego punktu widzenia kategoryzowania wad, czyli wydaje się nadrzędną w stosunku do kategorii cnoty, co jednak byłoby całkowicie obcym, „utilitarystycznym” wtrętem. Arystoteles nigdzie nie rozwija tego wątku. A to, że człowiek cnotliwy, czyli roztropny i o należycie ukształtowanych emocjach, nie będzie chciał podejmować działań wiążących się z krzywdą innych, na gruncie systemu Stagiryty wcale nie jest oczywiste. Ostatecznie człowiek dzielny etycznie działa wszak z uwagi na siebie i swoje dobro, a przyjęcie, że dobro innych wiąże się z jego dobrem, wymaga

⁸³ Por. rozdz. III, s. 155-157, 159.

⁸⁴ Skrótową analizę tych problemów przedstawiłem w pierwszej części tekstu „Arystoteles o sprawiedliwości”, w: D. Probuca (red.), *Czy sprawiedliwość jest możliwa?*, Kraków 2008. Na temat wątpliwości związanych z *pleoneksią* por. Ch. Young, „Aristotle’s Justice”, w: R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, London 2006, s. 190-192; por. także B. Williams, „Justice as a Virtue”, w: A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley 1980. Na temat ogólnych koncepcji sprawiedliwości w etykach starożytnych por. np. J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford 1993, s. 291-320.

jakiegoś dowodu w kategoriach aretycznych, który jednak *explicite* nie został przedstawiony. Być może taki dowód powinien opierać się na odwołaniu do reguł życia wspólnotowego, poza którym samorealizacja jest niemożliwa; być może jego częścią jest odwołanie się do przyjaźni jako wyrazu najgłębszej potrzeby utrzymania silnych więzi emocjonalnych z innymi. Nie zmienia to jednak faktu, że pozaaretyczna kategoria krzywdy wydaje się raczej kategorią *ad hoc* dodaną do etyki Arystotelesa, a uzupełnienie to więcej mówi o powszechnych moralnych intuicjach i wrażliwości samego Stagiryty niż o filozoficznej spójności jego systemu.

Kłopot z uzasadnieniem w kategoriach aretycznych działań na rzecz innych stał się szczególnie widoczny, kiedy filozofia moralna została wzbogacona o pojęcie miłości jako samopoświęcenia, czyli *agape*. Widać to wyraźnie na przykład u Augustyna. Tym samym zarówno życie wspólnotowe, jak i *philia* uzyskały głębsze, pozaaretyczne uzasadnienie. Oczywiście jest zatem, że Tomasz musiał to jakoś uwzględnić w swoim wykładzie etyki – uczynił to właśnie poprzez zróżnicowanie cnót moralnych na cnoty normujące uczucia oraz cnoty normujące akty woli, do których zalicza sprawiedliwość.

Formalną podstawą tego różnicowania jest odmienność podmiotu cnót. W przypadku „zwyczajnych” cnót moralnych jest nim zmysłowa władza pożądarka, czyli uczucia. W przypadku cnoty sprawiedliwości owym podmiotem jest natomiast wola, co wydaje się o tyle dziwne, że sugerowałoby, iż istnieją dobra, do których wola z natury nie musi dążyć. Tomasz tłumaczy to następująco: „Zważywszy na to, że dyspozycja doskonali władzę, gdy chodzi o jej odniesienie do działania, doskonalszą ją dyspozycja, która jest cnotą, potrzebna jest władzy do dobrego działania w wypadku, gdy sama natura tej władzy do tego nie wystarcza. Otóż naturę jakiejś władzy określa się ze względu na jej podmiot. Skoro więc przedmiotem woli (...) jest współmierne woli dobro wskazane przez rozum, to w odniesieniu do tego dobra wola nie potrzebuje doskonalszej ją cnoty. Jeśli jednak ludzka wola ma do czynienia z dobrem, które przewyższa to, co jest na jej miarę – czy to [na miarę] całego gatunku ludzkiego, tak jak dobro Boże, które przekracza granice ludzkiej natury, czy to [na miarę] jednostki, tak jak dobro bliźniego – w takich razach wola potrzebuje cnoty. Stąd też tego rodzaju cnoty, które skierowują uczucie człowieka czy to ku Bogu, czy to ku bliźniemu – jak miłość, sprawiedliwość i tym podobne – mają za podmiot wolę” (STh I-II 56.6). W *De virtutibus* (1.5), przedstawiając tę samą myśl, dodatkowo wyjaśnia: „ludzkim zaś nazywam to,

na co człowiek może się zdobyć siłami [własnej] natury. Ponad dobrem ludzkim jest wszakże dobro boskie, do którego wolę człowieka wznosi miłość, jak również nadzieja. Ze względu zaś na naturę gatunku [pewne dobro może przekraczać naturalną miarę woli], o ile ktoś dąży do tego, co jest dobrem drugiego człowieka, aczkolwiek wola nie wykracza [wówczas] poza granice dobra ludzkiego; w ten sposób wolę doskonalni sprawiedliwość i wszelkie w ogóle cnoty mające na względzie drugiego, takie jak hojność i inne tego rodzaju”⁸⁵.

Jeśli zatem wola wymaga normowania, to tylko wtedy, gdy dobro wchodzące w grę nie jest dla niej dobrem w pełni naturalnym, lecz jest „ponad jej miarę”. W ten sposób otrzymujemy w istocie nie dwa rodzaje cnót władz pożądawczych, ale trzy: „zwykłe” cnoty moralne, normujące uczucia i nakierowane na naturalne dobro człowieka; cnoty moralne usprawniające wolę i nakierowane na poniekąd także naturalne, ale jednak wykraczające poza naturę człowieka ujętego jako jednostka dobro innych ludzi; oraz również uzdatniające wolę, ale odnoszące się do dobra najwyższego, cnoty teologiczne. Najważniejsza z punktu widzenia etyki granica przebiega zatem gdzie indziej, niż to się początkowo wydawało: nie pomiędzy cnotami moralnymi i teologicznymi, ale pomiędzy cnotami moralnymi niewymagającymi ponadnaturalnego uzdatniania woli oraz cnotami takiego uzdatnienia wymagającymi. W przypadku pierwszych wola ze swej istoty skłania się do dobra (którym w tym wypadku jest naturalne dobro jednostki, czyli dobro doczesne) i dlatego nie wymaga żadnych korekt – do osiągnięcia tak ujętego dobra wystarczy zatem, jeśli wola wsparta przez roztropność wymusi pojawienie się należytych uczuć. W przypadku drugich sama wola musi najpierw ulec pewnej korekcie, a korekta ta dokonuje się niejako z zewnątrz i bez odwołania się do Boga byłaby niemożliwa. Dzięki temu zabiegowi moralność zyskuje głębszy wymiar interpersonalny, którego etyka Arystotelesa nie potrafiła przekonująco uzasadnić, zachowując przy tym zasadniczo aretyczny charakter. Ceną za to jest jednak wyraźne osłabienie moralnej rangi cnót „zwykłych”. Teraz dopiero staje się jasne, dlaczego zabieganie o obiektywne dobro doczesne nie wystarcza do zapewnienia sobie szczęścia w sensie właściwym: „zwykłe” cnoty moralne ze swej istoty nie są w stanie uwzględnić tych dóbr, które są konstytutywne dla osiągnięcia dobra najwyższego, czyli obcowania z Bogiem, dlatego też wymagają wzmocnienia.

⁸⁵ Cytat z *De virtutibus* za: W. Galewicz, „Odsyłacze i objaśnienia”, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach*, op. cit., s. 271-272.

* * *

Teologiczny wymiar Tomaszowej rekonstrukcji Arystotelesowskiej etyki cnót sprawił, że etyka ta uległa bardzo wyraźnemu przewartościowaniu. Odwołanie się do Boga jako dobra najwyższego i ostatecznego celu dążeń ludzkich pozwoliło na rozróżnienie w filozofii praktycznej dobra doczesnego oraz wiecznego, wzmocniło obiektywizm ocen moralnych poprzez dowartościowanie działań kosztem dyspozycji oraz umocniło interpersonalny charakter moralności, łącząc ją bardziej z bezinteresownymi aktami nakierowanymi na innych ludzi niż z zaspokajaniem własnych, związanych z wewnętrzną równowagą i samorozwojem potrzeb. Tomaszowi niewątpliwie też udało się w nieosiągalnym dotąd stopniu połączyć koncepcję opanowania emocji, koncepcję woli oraz ideę uczuć wyższych, zestrajając je równocześnie z dualistyczną koncepcją człowieka jako bytu jednocześnie duchowego i psychocieleśnego. Wszystko to jednak spowodowało tak znaczne obniżenie rangi cnót moralnych w filozofii praktycznej, że rodzi się podejrzenie, iż cnoty te w ogóle nie są już warunkiem koniecznym właściwego działania i osiągnięcia najwyższego dobra, lecz jedynie są bardzo ku temu pomocne.

Wydaje się, że Tomasz tego rozwiązania nie tylko nie akceptował, ale nawet nie przeczuwał – przede wszystkim dlatego, że łamałoby ono hierarchiczno-finalistyczny charakter systemu etyki wyłożonej w *Sumie Teologicznej*. W wyniku krytyki, z jaką filozofia Arystotelesowska spotkała się pod koniec XIII wieku oraz wraz z pojawieniem się nominalizmu i woluntaryzmu, Tomaszowa synteza znacznie jednak straciła na swej sile, a spójny obraz metafizyczny z Bogiem jako najwyższym celem i przyczyną został zastąpiony woluntarystycznym obrazem Boga jako arbitralnego prawodawcy. Z punktu widzenia filozofii moralnej odejście od tomizmu przyspieszyło dwa istotne procesy, które przyczyniły się do ostatecznego osłabienia nauki o cnotach moralnych.

Pierwszy z tych procesów wiązał się ze wzmocnieniem racjonalizmu, a nawet antyemocjonalizmu, a w konsekwencji z ograniczeniem w etyce roli cnoty jako *habitus* na rzecz dowartościowania *actus virtuosus*, czyli działań właściwych. Efektem tego był rozwój kazuistyki oraz przeniesienie akcentu w filozofii moralnej z formacji charakterologicznej na szczegółowe oceny ludzkich zachowań⁸⁶. W ten sposób przy-

⁸⁶ S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki*, Kraków 1987, s. 74.

jęcie, że cnoty moralne pełnią jedynie rolę pomocniczą, czyli że nie są ani warunkiem koniecznym, ani wystarczającym właściwego postępowania, a tym samym przynależą raczej do psychologii niż etyki, stało się zupełnie naturalne. Tendencje racjonalistyczne w etyce zyskały jeszcze na sile w okresie wczesnej nowożytności, kiedy to w filozofii praktycznej odżyły ideały stoickie, wraz z nauką o *apatii* i odrzuceniu emocji. W takim ujęciu cnota nie jest niczym więcej, jak tylko swojego rodzaju determinacją woli „w mężnym pokonywaniu oporu w osiągnięciu zamierzonego celu”⁸⁷. Opór ten wiąże się oczywiście ze sferą emocjonalną – „tworzywem, z którego i dzięki któremu rodzą się i kształtują cnoty, nie jest nic innego, jak nasze namiętności i skłonności; kłębowisko zostaje opanowane i wykorzystane przez to, co w nas najwyższe i niepoddane cielesności. Tego zaś – podkreślają ówczesni autorzy – dokonać może tylko, wolna w swej istocie, nasza wola”⁸⁸. Ujęcie neostoickie zyskało jeszcze na znaczeniu w XVI wieku, za sprawą licznych publikacji⁸⁹ oraz literackich odwołań⁹⁰ przybierając postać czegoś znacznie bardziej wpływowego niż pogląd filozoficzny: zdroworozsądkowego obrazu człowieka. Racjonalizm w filozofii emocji stał się stanowiskiem bezdyskusyjnym, a arystotelesowsko-tomistyczne ujęcie człowieka jako całości duchowo-psychocieleśnej wyraźnie straciło na znaczeniu.

Drugi zainicjowany przez nominalistów proces wiązał się z ostatecznym rozłączeniem koncepcji szczęścia doczesnego – a tym samym nauki o cnotach doń prowadzących – od koncepcji szczęścia wiecznego, wiążanego z kolei z pojęciem dobra moralnego. Jak widziliśmy, u Tomasza koncepcje te jeszcze – choć z wyraźnym trudem – łączą się, czego wyrazem było przekonanie o nieodzowności cnót moralnych dla teologicznych i odwrotnie⁹¹. Później cnota powoli zaczynała być kojarzona jedynie ze szczęściem doczesnym i tym samym zatraciła

⁸⁷ Ibidem, s. 88-89. Swieżawski mocno podkreśla charakterystyczny dla późnośredniowiecznej myśli etycznej konflikt pomiędzy arystotelesowskim a inspirowanym rzymskim stoicyzmem ujęciem cnoty.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Klasyczny wręcz przykład tego rodzaju podejścia stanowi słynne i niesłychanie wpływowe opracowanie myśli stoickiej autorstwa Justusa Lipsiusa (*De Constantia in publicis malis*, 1584).

⁹⁰ Aby uzmysłowić sobie siłę oddziaływania neostoicyzmu w owym czasie, wystarczy przywołać dwa nazwiska: M. Montaigne’a i W. Szekspira.

⁹¹ Tomasz wyraźnie podkreślał konieczność poprzedzania cnót teologicznych przez cnoty moralne (STh I-II 65.3)

pełny sens moralny. Pierwsze wyraźne sformułowanie takiego ujęcia znaleźć można zapewne u Machiavellego i moralistów renesansowych. Kiedy w następnej epoce zaniknie obraz Boga jako prawodawcy, a podmiot moralny przestanie być ujmowany jako podmiot podlegający sankcjom eschatologicznym, filozofia moralna ulegnie całkowitej rekonstrukcji. Rezultatem tych zmian będzie jeszcze wyraźniejsze przeciwstawienie sfery emocjonalnej i sfery intelektualno-duchowej. W obrębie nauki o cnotie doprowadzi to do przeciwstawienia cnót klasycznych, które przestają mieć jednoznaczny związek z moralnym celem człowieka, i cnoty etycznej w jakimś bardziej podstawowym, ale i od rozumienia cnót klasycznych zupełnie niezależnym sensie.

Rewolucja, która zaszła w XVII i XVIII wieku, przyjmując diametralnie odmienną koncepcję racjonalności i podmiotu, oba te procesy podziału doprowadziła do końca, negując moralne znaczenie jednego z wpisanych w nie opozycyjnych elementów: psychocieleśnej konstrukcji człowieka oraz eschatologicznie ujętego szczęścia. Skoro podmiot moralny zaczyna być łączony z podmiotem czysto rozumowym, szczęście staje się domeną deterministycznych procesów psychocieleśnych, filozofia moralna musi wytworzyć zupełnie nowy paradygmat – paradygmat autonomicznego podmiotu jako prawodawcy. Aby uchwycić najważniejsze elementy tego procesu, przyjrzyjmy się teraz bliżej nowożytnym dziejom pojęcia cnoty, poczynając od filozofii Kartezjusza.

Rozdział V

Emocje i cnota w nowożytnej filozofii moralnej

Różnorodne idee ogólne i często sprzeczne przewodnie toposy postrzegania emocji, obecne w schyłkowej myśli antycznej i filozofii średniowiecznej, utrzymywane były w równowadze ze względu na siłę całościowego obrazu świata, w ramach którego człowiek miał trwale i obiektywnie określone miejsce. Eudajmonizm filozofii starożytnej dalej pozostawał centralnym motywem średniowiecznej antropologii moralnej, przekształceniu uległ jedynie jego zasadniczy punkt odniesienia. Ostateczne spełnienie ludzkiego życia miało dokonać się nie poprzez kontemplację bytu doskonałego czy uzyskanie wewnętrznej równowagi, ale w czymś, co tym stanom nadawało dopiero głębszy sens – poprzez relację do osobowego Boga jako najwyższego dobra, opartą na koncepcji prawa naturalnego jako ontologicznej struktury świata, wyznaczającej właściwe zachowania ludzkie. Bóg pozostawał ostatecznym gwarantem spójności obrazu świata i sensowności moralnego wysiłku wewnętrznego rozwoju, opisywanego za pomocą centralnego pojęcia cnoty. Przejście, jakie dokonało się pomiędzy filozofią Tomasza z Akwinu a filozofią Kartezjusza i jego następców, polegało przede wszystkim na zanegowaniu tego obrazu poprzez zakwestionowanie porządku wszechświata jako całości oraz odwrócenie perspektywy epistemologicznej, a w konsekwencji także moralnej. Odrzucenie hylomorfizmu oraz Arystotelesowskiej filozofii nauki spowodowało, że świat został zredukowany do obiektu penetracji poznawczej indywidualnego podmiotu, który co prawda dysponuje narzędziami metodologicznymi gwarantującymi poprawność procedur epistemicznych, ale ich praktyczna użyteczność i niezawodność w obliczu komplikacji realnego świata od początku wydaje się co najmniej niepewna. W ramach nowożytnego paradygmatu naukowego świat stał się jedynie

skomplikowanym mechanizmem, którego procesy podlegają deterministycznym prawom przyrody. Dotyczy to także człowieka, przynajmniej w tym stopniu, w jakim jest stworzeniem cielesnym. Tym samym sens całościowego spełnienia człowieka, jeśli w ogóle możliwy jeszcze do utrzymania, musiał zostać albo oderwany od tego, co cielesne, a zatem także od tego, co emocjonalne, albo zredukowany do sfery tego, co naukowo poznawalne. W rezultacie klasyczna koncepcja cnoty stała się jedynie zespołem luźnych i fragmentarycznych motywów, których zakres oddziaływania został ostatecznie ograniczony prawie wyłącznie do pedagogiki moralnej¹. W miejsce tej koncepcji pojawiają się dwie inne, wobec siebie konkurencyjne: racjonalistyczna, w której cnota jest pojmowana jako wytrwałość poznawczo-decyzyjna, oraz naturalistyczno-sentymentalistyczna, w której cnota jest postrzegana jako naturalna cecha charakteru wywołująca spontaniczną sympatię otoczenia z uwagi na wynikające z niej korzyści i przyjemność.

W niniejszym rozdziale postaramy się uchwycić zasadnicze punkty tego procesu, nie można bowiem analizować współczesnego renesansu etyki Arystotelesowskiej, jeśli nie wiadomo, na czym polega odmienność tego, co ma ona zastąpić. Moim celem nie jest tu jednak systematyczne prześledzenie rozwoju etyki nowożytnej ani nawet dziejów pojęcia cnoty w tym okresie, lecz jedynie wskazanie tych elementów, które okazały się najistotniejsze ze względu na zmianę znaczenia problematyki emocji w filozofii moralnej, a w konsekwencji wypracowanie nowych koncepcji rozumu praktycznego. Tym samym pominę w niniejszych rozważaniach wiele wątków składających się na ówczesne debaty etyczne, a także wiele szczegółowych problemów związanych z nowożytną aretologią w okresie od Kartezjusza do Kanta, skupiając się prawie wyłącznie na tych kwestiach, które doprowadziły do ostatecznego odrzucenia klasycznej koncepcji cnoty i wyznaczenia dyspozycjom charakterologicznym nowej roli w etyce. Omawiając poszczególne koncepcje, będę się starał, podobnie jak w przypadku koncepcji Tomasza z Akwinu, znaleźć odpowiedź na następujące pytania: po pierwsze, jak opisywana jest sfera emocjonalna, po drugie, w jakiej relacji pozostaje ona do rozumu, po trzecie, czy i na jakiej podstawie wyróżniane są cnoty jako moralnie pożądane stałe cechy charakterologiczne odnoszące się do emocji oraz, po czwarte, jaką funkcję cechy te – czyli cnoty w sensie

¹ Zarzut niespójności i fragmentaryczności nowożytnej filozofii moralnej to jeden z najmocniejszych zarzutów, po jaki sięgają zwolennicy etyki cnót (por. rozdz. VI, s. 290-299).

klasycznym – pełnią w danej teorii etycznej. Ostatecznie zatem chodzi o rozstrzygnięcie, czy w ramach prezentowanych koncepcji filozoficznych tego rodzaju cechy są *niezbędne do wyjaśnienia istoty dobra i powinności moralnych*, czy też pełnią one co najwyżej funkcję pomocniczą, ułatwiając *praktyczną realizację* postulatów głoszonej filozofii moralnej, a pojęcie cnoty ulega daleko idącej redefinicji.

Kartezjańskie prowizorium etyczne

Zmiana, jaka dokonała się w filozoficznym obrazie świata za sprawą Kartezjusza, w oczywisty sposób musiała także dotyczyć filozofii moralnej. Sam Kartezjusz, zdając sobie sprawę z nowatorstwa swoich koncepcji, przeczuwał ich wpływ na etykę, ale konsekwentnie stosując nową metodę badań filozoficznych, nie był w stanie wypracować spójnej koncepcji etycznej, co najwyraźniej dla niego samego okazało się zaskakujące. Etyka, jaką ostatecznie zaproponował, pozostaje zatem jedynie kompilacją nowych ustaleń i tradycyjnych motywów, o mocno ograniczonym charakterze. Dłaczego projekt Kartezjusza okazał się w filozofii moralnej tak nieskuteczny, że zaproponowane przez autora *Medytacji* rozwiązanie nie było w stanie wyjść poza etap prowizorium? To zapewne najważniejsze pytanie, jakie należy sobie postawić, analizując źródła etyki nowożytnej.

Punktem wyjścia moralnych rozważań Kartezjusza była stoicka koncepcja dominacji rozumu oraz szczęścia jako stanu wewnętrznego całkowicie niezależnego od życiowych okoliczności, choć trudno jednoznacznie orzec, czy był to świadomy wybór, czy raczej jedynie potwierdzenie ówczesnej popularności wątków stoickich². Koncepcja władzy rozumu nad uczuciami musiała jednak ulec zmianie wraz ze

² Kartezjusz odebrał rzetelne wykształcenie zgodnie z ówczesnym kanonem, dobrze znał pisarzy starożytnych i zasady filozofii scholastycznej. Na podstawie jego tekstów nie sposób jednak ostatecznie stwierdzić, czy nawiązania do etyków starożytnych były głęboko celowe, czy raczej kompilowały pewne typowe wątki antyczne obecne we wczesnonowożytnym dyskursie moralnym. Warto jednak podkreślić, że poproszony przez Elżbietę Czeską o rozważania etyczne, rozpoczął je od analizy *De vita beata* Seneki, i nie był to zapewne wybór podyktowany jedynie popularnością czy też dostępnością tego dzieła. Kartezjusz najprawdopodobniej po prostu nie bardzo dostrzegł możliwość przedstawienia innego ogólnego schematu rozważań etycznych niż schemat eudajmonistyczny (por. R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 36 (list XI)).

zmianą koncepcji rozumu, ponieważ odwracając perspektywę poznawczą oraz modyfikując obraz relacji umysł–ciało, Kartezjusz musiał zmienić sposób widzenia emocji. Sfera materialna świata przestała pełnić obiektywną rolę w określaniu moralnych zadań człowieka, ale jednocześnie odniesienia do niej miały umożliwić określenie istoty umysłowości. Jeśli zatem jeszcze dla myślicieli późnego średniowiecza dominacja rozumu nad emocjami miała sens o tyle, o ile odbijała obiektywny porządek świata, dla Kartezjusza była już tylko wyrazem zdolności rozumu do instrumentalnego kierowania emocjami³. Funkcja emocji została natomiast sprowadzona prawie wyłącznie do reakcji ciała, które – traktowane autonomicznie – podlegało jedynie deterministycznym procesom o charakterze mechanicznym, zatracając przy tym charakter indywidualnego elementu osoby. Ciało nie miało zatem dla Kartezjusza żadnego immanentnego sensu, ponieważ – podobnie jak cały świat materialny – rządzi się abstrakcyjnymi, racjonalnymi prawami niepozostającymi w żadnych istotnych odniesieniach do celów człowieka oraz do jego wizji wartości moralnych⁴.

Człowiek jako substancja myśląca (dusza-umysł)⁵ jest czymś radykalnie odrębnym od substancji rozciągłej⁶. Ponieważ umysł pozostaje elementem całkowicie autonomicznym w stosunku do ciała i rządzi się własnymi prawami, związek tych dwóch substancji wydaje się mieć charakter przypadłościowy. Umysł może działać niezależnie od mózgu, którego rola ogranicza się jedynie do współuczestniczenia w poz-

³ Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, przeł. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001, op. cit. s. 269-270, 277-278.

⁴ Por. J. Cottingham, *Philosophy and the Good Life. Reason and the passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics*, Cambridge 1998, s. 68-75.

⁵ Kartezjusz zasadniczo zamiennie używa pojęć „umysł” i „dusza”, preferując pierwsze z nich w tekstach pisanych po łacinie, drugie – w ich wersjach francuskojęzycznych.

⁶ Kartezjusz nie dostrzega żadnego zagrożenia ani sprzeczności w mniemaniu, że ja-świadomość istnieje bez ciała, a nawet poza fizyczną przestrzenią. Co więcej, wprost stwierdza: „jestem substancją, której całą istotą, czyli naturą jest jeno myślenie, i która, aby istnieć, nie potrzebuje żadnego miejsca, ani nie zależy od żadnej rzeczy materialnej; tak, iż owo ja, to znaczy dusza, przez którą jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała, a nawet jest łatwiejsza do poznania niż ono, i że gdyby nawet ono nie istniało, byłaby i tak wszystkim, czym jest” (R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Żeleński, Warszawa 1980, s. 54 (cz. IV)). J. Cottingham uznaje, że według Kartezjusza istota człowieka nie tylko jest odrębna od świata materii, ale jest nawet z nim niekompatybilna (idem, *Philosophy and the Good Life*, op. cit., s. 73-74).

naniu zmysłowym⁷. Oznacza to, że ciało nie konstytuuje człowieka, który jest ujmowany jako czysta umysłowość. Słynny Kartezjański problem jedności duszy i ciała pojawia się zatem nie na poziomie określenia istoty człowieka, która ma charakter wyłącznie umysłowy, ale jedynie na poziomie reakcji człowieka na oddziaływania zewnętrzne i działania w świecie⁸. Ujęcie takie wskazuje na przyjęcie przez Kartezjusza perspektywy metafizycznej, zmierzającej do określenia człowieka poprzez wskazanie jakiejś charakterystycznej dla niego natury substancjalnej. Jednocześnie jednak człowiek jawi się także jako przedmiot badań naukowych⁹. Błędem byłoby zatem traktowanie kartezjańskiego dualizmu w kategoriach neoplatońskiej duszy zamkniętej w futerale ciała. Choć rozróżnienie na substancję myślącą i substancję rozciągłą jest mocno przez Kartezjusza eksponowane jako rozróżnienie ontologiczne, człowiek jako podmiot działający w świecie jest jednak świadomościowo-cieleśną całością: „do duszy i ciała razem stosuje się jedynie pojęcie ich jedności, od którego zależy pojęcie siły, którą posiada dusza, by poruszać ciało, i ciało, by oddziaływać na duszę, powodując jej doznania i uczucia”¹⁰. Skoro osoba działająca jest jednością, zatem i etyka nie może od tej jedności abstrahować. Ponieważ jednak sednem owego oddziaływania dwóch substancji są stany emocjonalne, muszą one stać się punktem wyjścia dociekań etycznych. Stany te z kolei, jako efekty powiązania z cielesnością, mogą być wyjaśnione o tyle, o ile wyjaśnienie to będzie bazować na ustaleniach osiągniętych poprzez zastosowanie metody gwarantującej rzetelność wyników w stosunku do rzeczy roz-

⁷ R. Descartes, *Medytacje*, przeł. J. Hartman, Kraków 2002, s. 40, 86, 93.

⁸ „Znając siłę i działanie ognia, wody, powietrza, gwiazd, niebios i wszystkich innych ciał, które nas otaczają (...) będziemy mogli (...) zastosować ciała te do celów, do których się nadają, i w ten sposób stać się panami i posiadaczami przyrody. Co jest pożądane nie tylko ze względu na wynalezienie (...) umiejętności, które by sprawiły, iż korzystać by można (...) z owoców ziemi (...), ale głównie też ze względu na zachowanie zdrowia, które jest bez wątpienia pierwszym dobrem (...). Nawet bowiem umysł zależy tak silnie od temperamentu i układu rządów ciała, że jeśli możliwe jest znaleźć jakiś sposób, który by uczynił ogół ludzi bardziej mądrym i zmyślnym niż dotąd, sądzę, iż to w medycynie należy go szukać” (R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, op. cit., s. 77-78 (cz. VI)). Por. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002, s. 22.

⁹ Por. M. Drwięga, *Ciało człowieka*, Kraków 2005, s. 43-44. Ponieważ z punktu widzenia naszych rozważań spory interpretacyjne na temat koncepcji ciała u Kartezjusza w kontekście spójności jego podejścia nie są szczególnie istotne, ograniczam się tu jedynie do wskazania tych dwóch perspektyw.

¹⁰ R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, op. cit., s. 4 (list I).

ciągłych, postrzeganych jako obiekty praw mechaniki, a zatem metody rozwijanej w ramach nauki, a nie spekulacji metafizycznych¹¹.

Kartezjusz, wychodząc z ogólnego przeświadczenia o mizerii niespełniających rygorów metodologicznych rozważań poprzedników, miał bardzo krytyczny stosunek do dotychczasowych prób zrozumienia uczuć i mocne przekonanie o przełomowym charakterze własnych ustaleń¹². Niewątpliwie Kartezjusz rzeczywiście jako pierwszy starał się opisać mechanizm emocji, stosując podejście naukowe, co na tle wcześniejszej, „mądrościowej” i opartej na zdroworozsądkowej psychologii odwołującej się do samoobserwacji, literatury filozoficznej poświęconej uczuciom stanowi znaczącą jakościową zmianę.

Kartezjusz nie przeciwstawia sobie umysłu i uczuć poprzez łączenie tych ostatnich bezpośrednio z cielesnością. Wręcz przeciwnie, przekonanie, że uczucia są elementem duszy, stanowi punkt wyjścia Kartezjańskiej teorii uczuć. Co więcej, Kartezjusz zdecydowanie odrzuca także trwale obecną w filozofii klasycznej supozycję, że dusza składa się z wielu części, które mogłyby być porządkowane hierarchicznie¹³. Jeśli zatem uczucia przynależą do duszy, która jest jednością, to muszą być ujmowane jako jej stany lub modyfikacje. Zmiany stanu umysłu muszą jednak z czegoś wynikać.

Aby zrozumieć, skąd się biorą uczucia, musimy rozróżnić rodzaje stanów umysłu, czyli myśli. Podstawowy podział odróżnia czynności duszy oraz jej doznania¹⁴. Pierwsze zależą tylko od niej, drugie to

¹¹ „Nie ma lepszej drogi, by dojść do poznania naszych uczuć, niż zbadanie różnicy pomiędzy duszą a ciałem, aby poznać, któremu z nich należy przypisać każdą z istniejących w nas funkcji (...) wszystko, czego doświadczamy w sobie, a co, jak widzimy, może również zachodzić w zupełnie bezdusznych ciałach, należy przypisać jedynie naszemu ciału” (R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 66 (art. II i III)).

¹² We wstępie do *Namiętności duszy* Kartezjusz pisze: „Nic nie pokazuje lepiej, jak błędne są nauki przekazane nam przez starożytnych, niż ich pisma o namiętnościach. Chociaż bowiem poznanie tego przedmiotu było zawsze bardzo pożądane i chociaż wydaje się, że nie należy on do najtrudniejszych, każdy bowiem, sam doznając uczuć, nie potrzebuje wcale zapożyczać skądinąd jakichś obserwacji, aby odkryć ich naturę, jednakże to, czego o nich uczyli starożytni, jest tak mało ważne i (...) tak mało prawdopodobne, że wtedy jedynie mogą mieć nadzieję zbliżenia się do prawdy, gdy porzucą drogę, którą oni poszli. Dlatego jestem zmuszony pisać w ten właśnie sposób, jak gdyby nikt przede mną tym problemem się nie zajmował” (ibidem, s. 65).

¹³ Ibidem, s. 94.

¹⁴ Ibidem, s. 76.

spostreżenia lub wiadomości, na które dusza nie ma wpływu. Czynności duszy z kolei dzieli Kartezjusz na dwa rodzaje: te, które nie wykraczają poza duszę, oraz te, które powodują zmiany w ciele. Spostreżenia natomiast można podzielić na te, których przyczyna tkwi w duszy, oraz te, których przyczyną są procesy cielesne. Spostreżenia cielesne odnoszą się z kolei albo do przedmiotów zewnętrznych (poznawanie zmysłowe), albo do ciała (świadomość procesów cielesnych, np. głód, ból), albo do samej duszy. Te ostatnie odznaczają się tym, że doznawane są przez duszę jako jej własne stany powstające samoistnie, choć ich właściwą przyczyną są procesy cielesne związane z „tchnieniami życiowymi”. I właśnie te stany duszy nazywa Kartezjusz uczuciami: są to „spostreżenia lub czucia, albo wzruszenia duszy, które odnosimy do niej w szczególności, a które są spowodowane, podtrzymywane i wzmacniane przez pewien ruch tchnień życiowych”¹⁵.

Uczucia są zatem stanami duszy spowodowanymi przez ciało. Oznacza to jednak, że ciało nie jest bierne, lecz posiada własną, autonomiczną wobec duszy dynamikę życiową¹⁶, która w postaci owych tchnień oddziałuje na duszę. Tchnienia życiowe to najbardziej wartościowe komórki krwi, które jako jedyne są zdolne do przenikania do mózgu. Ich stan może się zmieniać w zależności od chwilowych doznań, jakim ulega ciało, ale także w zależności od ogólnej kondycji ciała, spowodowanej na przykład stanem narządów wewnętrznych lub jakością i ilością pokarmu albo trunku¹⁷. W mózgu, a dokładniej w jego części zwanej szyszynką, dochodzi do procesu wzajemnego oddziaływania tchnień życiowych i umysłu, co z jednej strony umożliwia duszy sprawowanie kontroli nad ciałem, ale z drugiej między innymi prowadzi do powstania uczuć. Uczucia są więc co prawda stanem umysłu, ale stanem przypadłościowym, wynikającym z oddziaływania na umysł autonomicznego w swych procesach życiowych ciała¹⁸. Dusza nie może zatem bezpośrednio modyfikować uczuć, które – choć są jej stanami – wywoływane są przez stany fizjologiczne.

¹⁵ Ibidem, s. 82.

¹⁶ Por. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, op. cit., s. 24.

¹⁷ R. Descartes, *Namiętności duszy*, op. cit., s. 75.

¹⁸ Ponieważ dusza nie może kontrolować procesów fizjologicznych będących podstawą uczuć i nie są też one dla niej dostępne poznawczo, J. Cottingham zdaje się sugerować, że koncepcja Kartezjusza zawiera swojego rodzaju praideę podświadomości (jako niezależnego od świadomości czynnika determinującego), co w zupełnie innym świetle stawia np. problem słabej woli, tradycyjnie rozumiany jako bezsilność rozumu, który *zna* uczucia, ale nie jest w stanie się

Nie oznacza to jednak, że dusza nie wpływa na uczucia, choć może to czynić tylko pośrednio za pomocą innych wyobrażeń, musi liczyć się ze swoistym oporem ciała wynikającym z czasowego charakteru procesów cielesnych (będącym efektem krążenia tchnień życiowych w organizmie), a także uwzględniać swego rodzaju polifoniczność procesów życiowych, powodującą, że jednocześnie różne tchnienia oddziałują w szyszynce na duszę, wywołując sprzeczne uczucia¹⁹. Rezultatem tych procesów jest często brak adekwatności uczuć do sytuacji. Istotą panowania nad uczuciami musi być zatem odwołanie się do właściwych czynności duszy, czyli tego, co wiąże się bezpośrednio z jej intelektualnym charakterem. Aby proces kontrolowania emocji mógł się urzeczywistnić, czynności intelektualne nie mogą być jednak niewłaściwe, muszą zatem polegać na „stałych i określonych zasadach dotyczących znajomości dobra i zła”²⁰. W ten sposób uczucia, które są pewnymi stanami umysłu, muszą zostać poddane kontroli tych stanów umysłu, na które ciało nie ma już bezpośredniego wpływu i które stanowią o autonomicznym charakterze duszy ludzkiej, czyli człowieka jako takiego.

Właśnie ten proces poddawania uczuć kontroli jest centralnym punktem etyki Kartezjusza. Etyka ta nie może postulować wyeliminowania emocji dlatego, że wynikają one z umocowania umysłu w cielesności. Bez zapośredniczonego w ciele poznania zmysłowego umysł jest pozbawiony źródeł wiedzy o otaczającym go świecie. Jedynym zatem możliwym do zrealizowania postulat etyki Kartezjusza to idea kontrolowania emocji. Kontrola ta ma jednak zupełnie inny sens niż w filozofii klasycznej, gdzie miała służyć zharmonizowaniu wszystkich sfer człowieka ze względu na jego ostateczny cel, ponieważ kartezjański umysł, wychodząc w poznaniu od idei własnego istnienia, nie zna z góry obiektywnego porządku, ale go co najwyżej konstruuje jako pewien model. Koncepcja kontroli emocji nie może zatem być umocowana w obiektywnym obrazie świata, lecz jedynie może oddawać ogólny postulat „nieprzeszkadzania” umysłowi w jego dążeniach poznawczych.

Aby odpowiedzieć na pytanie, czemu dokładnie ta kontrola ma w takim razie służyć, musimy raz jeszcze powrócić do koncepcji uczuć

im oprzeć. Jeśli J. Cottingham ma rację, to koncepcja Kartezjusza zawierałaby w tym punkcie istotne *novum* w stosunku do teorii uczuć w filozofii klasycznej (J. Cottingham, *Philosophy and the Good Life*, op. cit., s. 91-93).

¹⁹ R. Descartes, *Namiętności duszy*, op. cit. s. 93, 95 (art. XLV, XLVII).

²⁰ Ibidem, s. 96 (art. XLVIII).

jako generowanych przez ciało stanów duszy. Czemu służą emocje? Odpowiedź Kartezjusza zakłada oczywiście umysłowo-cieleśną naturę człowieka ujętego w relacjach do świata jako bytu rozciągniętego. „Głównym skutkiem wszelkich uczuć u ludzi jest to, iż pobudzają one i skłaniają duszę, by chciała rzeczy, do których przysposabiają one ciało: toteż poczucie strachu wywołuje w niej chęć ucieczki, poczucie śmiałości – chęć walki itp.”²¹ W takim razie uczucia jako stany umysłu są swego rodzaju narzędziem wykorzystywanym przez ciało do „realizowania” stanów, które są „właściwe” z uwagi na ciało jako obiekt poddany różnego rodzaju determinantom świata fizycznego²². Dusza ma dzięki odczuwanym uczuciom po prostu chcieć tego, ku czemu kieruje się ciało jako rzecz rozciągnięta podlegająca (przede wszystkim w postaci procesów poznania zmysłowego) oddziaływaniom innych rzeczy rozciągniętych²³. Ciało „instrumentalizuje” umysł poprzez sprowadzenie go do roli obiektu mechanicznych reakcji na zmiany świata fizycznego²⁴. Wstępna odpowiedź na pytanie o sens kontroli emocji brzmi więc tak: umysł nie może się dać zwieść, przywiązując nadmierną wagę do celów ciała. Nadmierne uczucie „zmierza bowiem do oszukania duszy i do ukazania jej racji przemawiających za przedmiotem jej uczucia jako znacznie silniejszych, niż są, a tych, które od niego odwodzą, jako znacznie słabszych”²⁵.

²¹ Ibidem, s. 90 (art. XL).

²² „Ich [uczuciu podstawowych] naturalnym przeznaczeniem jest pobudzać duszę do dopuszczenia i wspierania tych czynności, które przyczynić się mogą do zachowania lub udoskonalenia w pewien sposób ciała” (ibidem, s. 147 (art. CXXXVII)). Osobnym problemem pozostaje, czy stany te są obiektywnie dobre. Uwagi Kartezjusza nie są tu jednoznaczne: czasami odwołuje się do natury jako gwaranta właściwości stanów ciała, zasadniczo jednak pokazuje, że podstawowy kłopot z uczuciami polega na tym, że zazwyczaj są zbyt silne, przez co ludzkie. Jak sugeruje J. Marshall (*Descartes's Moral Theory*, Ithaca 1998, s. 100), w istocie jednak dobro ze względu na ciało jest skoordynowane z dobrem ze względu na duszę, ponieważ Kartezjusz zakłada pewien rodzaj boskiej koordynacji relacji dusza–ciało.

²³ „Przedmioty [zmysłowe] są ich [uczuciu] przyczynami najbardziej pospolitymi i głównymi” (R. Descartes, *Namiętności duszy*, op. cit., s. 100 (art. LI)).

²⁴ Używam tu cudzysłowów, by zaznaczyć, że procesy, o którym mowa, nie mogą oczywiście być traktowane jako realizowanie jakiejś woli ciała, które w żadnym razie nie posiada własnej siły witalnej rozumianej jako niezależne źródło inicjowania takich lub innych stanów w świecie fizycznym.

²⁵ R. Descartes, *Namiętności duszy*, op. cit., s. 193 (art. CCXI)); por. także np. s. 148 (art. CXXXVIII).

Ponieważ jednak w relacji dusza/umysł-ciało nie ma pełnego determinizmu, świadomość może oddziaływać na ciało, zmuszając je do innego zachowania, niż to wynika z prostej reakcji na zdarzenia w świecie fizycznym. Z perspektywy umysłu sytuacja ma się zatem dokładnie odwrotnie: kontrola nad emocjami realizuje się w instrumentalizowaniu ciała, które pełni jedynie rolę „nośnika” umysłu i za pośrednictwem zmysłów dostarcza informacji o świecie²⁶. Mówiąc o dominacji umysłu nad uczuciami, Kartezjusz dopuszcza przy tym, że ciało może w pewnym zakresie wpływać na lepsze spełnianie właściwych umysłowi funkcji: „pożytek wszelkich uczuć polega na tym jedynie, iż wzmacniają one i czynią trwałymi w duszy myśli, których zachowanie jest dobre, a które w przeciwnym razie łatwo mogłyby się zatrzeć. Podobnie wszelkie zło, jakie mogą spowodować, polega na tym, że wzmacniają one i zachowują owe myśli bardziej, niż potrzeba, albo też że wzmacniają one i zachowują inne myśli, przy których nie jest dobrze się zachowywać”²⁷. Dobrem jest tu oczywiście dążenie do właściwego sądu. Poszerzona odpowiedź o sens etyki jako kontroli emocji brzmi więc tak: umysł musi wykorzystać procesy cielesne, by lepiej spełniać właściwe sobie funkcje, przynajmniej o tyle, o ile z konieczności jest umysłem ucieleśnionym.

W rezultacie człowiek stale jest narażony na konflikt duszy i ciała, wynikający z tendencji do wzajemnego podporządkowania: „silniejszy udaremnia działanie słabszego”²⁸, choć żadna ze „stron” nie może obyć się bez strony przeciwnej. Siła umysłu wyraża się zdolnością do wzbudzania poprzez szyszynkę odpowiednich stanów ciała. Jak widzieliśmy, proces ten ma charakter złożony i może się dokonać tylko

²⁶ R. Davies (*Descartes: Belief, Scepticism, and Virtue*, London 2001, s. 47) zauważa, że jedyny argument, na jaki w tym punkcie wskazuje Kartezjusz, musi jednak budzić zdziwienie, ponieważ ma on charakter czysto empiryczny i trudno go pogodzić z ogólnymi założeniami koncepcji. Kartezjusz ogranicza się tu bowiem do stwierdzenia, że skoro nawet zwierzęta potrafią opanować swoje uczucia i pragnienia, tym bardziej musi potrafić to uczynić człowiek. Nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób proces ten zachodzi u zwierząt, skoro skądinąd wiadomo, że są one jedynie mechanizmami.

²⁷ R. Descartes, *Namiętności duszy*, op. cit., s. 110 (art. LXXIV).

²⁸ „Wszelkie walki, któreśmy zwykli wyobrażać sobie pomiędzy niższą częścią duszy, zwaną zmysłową, a wyższą, rozumną (...) polegają jedynie na przeciwieństwie, jakie zachodzi pomiędzy ruchami, które jednocześnie usiłują wykonać w gruczole: ciało przy pomocy swoich tchnień życiowych i dusza przy pomocy swej woli. (...) Zdarza się często, że te dwa impulsy są przeciwne i że silniejszy udaremnia działanie słabszego (ibidem, s. 94-95 (art. XLVII)).

poprzez sformułowanie odpowiednich (tzn. odpowiednio uzasadnionych) sądów. Kartezjusz stwierdza jednak wyraźnie, że każdy może ostatecznie zdobyć dostateczną siłę, by kontrolować swoje stany uczuciowe, choć niekiedy wymaga to długotrwałego treningu²⁹. Cnota polega zatem na trwałej zdolności do sądenia najlepiej, jak to możliwe, na temat tego, co należy uczynić, i wytrwałym trzymaniu się tego sądu³⁰. Tak rozumianą cnotę trudno nawet uznać za właściwość Kartezjańskiej woli rozumianej jako akt decyzji uznania lub odrzucenia pewnego sądu (co do którego nie ma oczywistej pewności, że jest prawdziwy)³¹, jeśli właściwość ta miałaby polegać na trwałej zdolności do wydawania sądów trafnych (tego bowiem w systemie Kartezjańskim nic nie może zagwarantować, ponieważ „trafność” definiowana jest proceduralnie). Cnota to jedynie wytrwałość w stosowaniu metodologicznych zasad sądenia, gwarantująca tylko tyle, że poszczególne akty woli będą odpowiednio uzasadnione. Jeśli można ją nazwać właściwością woli, to tylko w tym sensie, że wyposażony w cnotę umysł konsekwentnie powstrzymuje się od asercji lub odrzucenia sądu, gdy brak odpowiedniego uzasadnienia. Dokonująca się dzięki cnotcie kontrola uczuć polega zatem na stałej gotowości do weryfikowania adekwatności racji przemawiających za lub przeciw „przedmiotowi uczucia duszy”. W ten sposób cnota etyczna zostaje zredukowana do cnoty epistemicznej, a etyka staje się działem teorii poznania³². Osiągnięcie stanu cnoty

²⁹ Ibidem, s. 98-99 (art. L). Możliwe nawet, że nie da się tego osiągnąć bez pomocy innych („... gdyby się z dostateczną starannością ich [tj. ludzi o duszach najsłabszych – J. J.] wychowywało i nimi kierowało ...”), co potwierdzałoby społeczny aspekt cnoty także w tej koncepcji.

³⁰ Por. J. Marshall, *Descartes's Moral Theory*, op. cit., s. 102. Wątek cnoty jako właściwie uzasadnionego sądu, choć ujęty bardziej osobiście, pojawia się w czwartej zasadzie „tymczasowej” w *Rozprawie o metodzie*: „sądziłem, że nie mogę uczynić nic lepszego, jak iść dalej w tym [zatrudnieniu], które podjąłem, to znaczy obrócić całe życie na kształcenie rozumu i posuwanie się, ile będę mógł, w poznawaniu prawdy, trzymając się metody, jaką sobie przepisałem” (R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, op. cit., s. 49 (cz. III)). Kartezjusz do tymczasowych zasad powraca także w *Listach do księżniczki Elżbiety* (op. cit., s. 37-38, (list XI)).

³¹ Na temat pojęcia woli i wolicjonalnej teorii sądu patrz: W. Galewicz, „Czy sądzimy to, co chcemy? Rozum i wola u Kartezjusza i Spinozy”, w: idem, *Studia z etyki przekonania*, Kraków 1998.

³² Jest to jeden z najbardziej ogólnych, najdobitniej wyrażanych i najczęstszych zarzutów wobec całej etyki nowożytnej, jaki formułują współcześni zwolennicy etyki cnót.

wiązać się zatem musi z prawidłami kierowania umysłem, omówionymi już w *Rozprawie*, a później po wielokroć powtarzanymi w innych pismach Kartezjusza. Jak wiadomo, pierwsza z tych zasad odnosi się do należytego posługiwania się rozumem, druga natomiast polega na postanowieniu „wykonywania wszystkiego, co rozum doradzi, nie pozwalając, by odwiódł go [człowieka] od tego jego uczucia lub pragnienia”, które należy rozumieć jako elementy dostarczające racji nienależycie (bo bez metodycznego wsparcia) uzasadnione. „Uważam, że właśnie stanowczość tego postanowienia winna być uznana za cnotę”, dodaje Kartezjusz³³.

Tak ujęta kontrola rozumu nad emocjami pozwala na przejście do drugiego elementu etyki Kartezjańskiej, czyli do koncepcji szczęścia ujętej na sposób stoicki. Kartezjusz sięga tu po klasyczne rozróżnienie tego, co od człowieka zależy, i tego, co od niego nie zależy. Do pierwszej grupy zalicza przede wszystkim cnotę i mądrość³⁴. Eudajmonistyczne inspiracje etyki Kartezjańskiej ujawniają się także w dopełnieniu koncepcji uczuć przez wskazanie uczuć „wyższych”, czyli takich, które nie są generowane przez procesy cielesne³⁵. Co prawda Kartezjusz wyraźnie zaznacza, że szczęście nie jest celem dążeń człowieka, ale rodzi się jako skutek uboczny dążenia do prawdy³⁶, sam fakt wskazania na uczucia „wyższe” jest jednak niesłychanie ważny, ponieważ łącząc procesy epistemiczne z przyjemnością, Kartezjusz zwiększa ich siłę motywacyjną oraz określa niższą rangę przyjemności związanej z uczuciami „cielesnymi”. Podstawową różnicą jest zmienność: uczucia generowane przez ciało ulegają gwałtownym zmianom z uwagi na przebieg procesów fizjologicznych, które skądinąd muszą być dynamiczne, ponieważ muszą dostosować się do procesów świata rozciągłego. Przyjemności związane jedynie z samą duszą są natomiast trwałe, jeśli tylko zasadzają się na cnocie, czyli stałej woli duszy do dążenia do odkrycia prawdy³⁷.

Rozróżnienie uczuć wyższych i niższych okazuje się istotne dla kartezjańskiej nauki o cnocie z jeszcze jednego powodu: otóż to, co można by nazwać charakterem człowieka (*naturel*) lub jego trwałym usposobieniem (*humeur*), określane jest przez uczucia niższego rzędu,

³³ R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, op. cit., s. 38 (list XI).

³⁴ Ibidem, s. 37 (list XI).

³⁵ Ibidem, s. 49 (list XIII).

³⁶ Ibidem, s. 44 (list XII), 57 (list XV).

³⁷ Ibidem, s. 51 (list XIII).

uczucia cielesne³⁸ – jest zatem co prawda stanem duszy, ale o tyle, o ile dusza reaguje na bodźce pochodzące od ciała. Cnota natomiast jest związana ze stanem duszy „samej w sobie”, ponieważ wyraża stałość duszy w realizowaniu jej funkcji rozumowych. W ten sposób, podobnie jak u stoików, zerwany zostaje związek cnoty z psychologiczną stroną człowieka. Ponieważ jednak, jak widzieliśmy, cnota ogranicza się jedynie do trwałej gotowości do realizowania racjonalności proceduralnej, przestaje mieć jakikolwiek sens kontemplacyjny. Tym samym wynikająca stąd przyjemność wydaje się związana nie tyle z odkryciem obiektywnego porządku świata, ile z samym dążeniem do tego odkrycia, wyrażającym się w stosowaniu odpowiednich zasad metodologicznych. Nie należy się zatem dziwić, że usiłując odnieść swoją koncepcję do tradycyjnej nauki o cnotach, Kartezjusz wskazuje właściwie wyłącznie na jedną cnotę, będącą dalekim echem Arystotelesowskiej *megalopsychii*. Cnota ta to *la générosité*, wielkoduszność czy też szlachetność, która wyraża szacunek do samego siebie, jaki ma człowiek wytrwale dążący do ustalenia prawdy, nawet wtedy, gdy jego wysiłki okazują się ostatecznie płonne³⁹.

Cnota jako gotowość stosowania zasad metodologicznych prowadzących do weryfikacji racji działania owocuje zatem wyższym uczuciem przyjemności-dumy, wynikającym z możliwości posługiwania się poznawczymi siłami umysłu. By mogło ono osiągnąć swą pełnię, umysł musi we właściwy sposób ocenić zwodnicze stany swoich uczuć niższych, pochodzących od ciała, które są nieodzowne, by człowiek mógł należycie funkcjonować jako *compositum* umysłu i ciała w świecie fizycznym. Jednak rozum praktyczny wyposażony w cnotę rozumianą jedynie jako wytrwałość poznawcza – nawet jeśli przynosi ona zadowolenie i budzi szacunek człowieka dla samego siebie – okazuje się moralnie bezsilny, a samo pojęcie cnoty traci swą moralną moc. Wytrwałość poznawcza nie gwarantuje bowiem odkrycia porządku rzeczy, a jedynie je uprawdopodobnia, pozostawiając tym większy margines błędu, im bardziej złożony jest proces poznawczy. Tu właśnie dochodzimy do miejsca, w którym Kartezjańska etyka cnót ukazuje całą swoją niemożliwą do wyeliminowania prowizoryczność. Ostatecznie trudno wykluczyć bowiem, że nie mogą zdarzyć się sytuacje, w których podmiotowi brak będzie dostatecznych przesłanek do określenia na podstawie prawideł posługiwania się rozumem, czy dane racje – prze-

³⁸ Ibidem, s. 62 (list XV).

³⁹ R. Descartes, *Namiętności duszy*, op. cit., s. 166 (art. CLXI).

jawiające się również w stanach uczuciowych – przemawiające za działaniem (powstrzymaniem się od działania) są wystarczające, czy też nie. Zazwyczaj tego rodzaju sądy, w przeciwieństwie do sądów związanych jedynie z czystym poznaniem, nie mogą jednak ulec zawieszeniu w przypadku braku wystarczających przesłanek do uznania ich za prawdziwe, co nakazuje zasada sceptycyzmu metodologicznego. Człowiek jako jedność umysłu i ciała musi działać, także wtedy, gdy uczucia wynikające z reakcji ciała na stan świata, w którym człowiek funkcjonuje, nie mogą być należycie zweryfikowane poznawczo. Jeśli zatem istniałby doskonale cnotliwy człowiek kartezjański, to paradoksalnie mogłoby się okazać, że nie jest on zdolny do działania – cnota pojęta jako konsekwentne stosowanie metod uzasadniania mogłaby doprowadzić kogoś takiego do decyzyjnego paraliżu. W praktyce nie da się wykluczyć istnienia sytuacji, w której podmiot musi polegać na rozumowaniach prawdopodobnych⁴⁰, a nawet więcej – musi zawrzeć swoim uczuciom. Odwołanie się do cnoty jako zasady trzymania się procedur racjonalnego uzasadniania zazwyczaj okazuje się zatem niewystarczające do sprawnego podjęcia decyzji – tym bardziej niewystarczające, im bardziej podmiot stara się być rzetelny w stosowaniu zasad poprawnego poznania. Następne pokolenie filozofów wyciągnie z tego stwierdzenia, jak zobaczymy, daleko idące i bardzo różnorodne wnioski. Sam Kartezjusz, aby złagodzić wypływającą z tej konstatacji niepewność co do racji działania i uwiarygodnić pozytywną poznawczo-motywacyjną rolę emocji, znów musi odwołać się do Boga, który, jako stwórca natury, staje się gwarantem pozytywnej roli uczuć oraz możliwości ich ostatecznego skoordynowania z funkcjami czystego umysłu⁴¹.

Ratunkiem dla kartezjańskiego podmiotu działającego byłoby wskazanie sposobu weryfikacji racji działania dostarczanych przez uczucia poprzez podanie pewnych zasad metodologicznych, odwołujących się do ogólnych i trwałych zasad etycznych. System Kartezjusza

⁴⁰ „Ponieważ czynności życia nie cierpią żadnej zwłoki, jest prawdą zupełnie pewną, że gdy nie jest w naszej mocy rozpoznać mniemania najprawdziwsze, winniśmy iść za najbardziej prawdopodobnymi, a choćbyśmy nawet nie widzieli więcej prawdopodobieństwa w jednych niż w drugich, powinniśmy wszelako któreś zdecydowanie wybrać, a następnie, o tyle, o ile odnoszą się do działania, uważać je już (...) za zupełnie słuszne i bezsporne. Dzięki temu zdołałem się uwolnić od żalów i wyrzutów dręczących zazwyczaj sumienie umysłów słabych i chwiejnych” (R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, op. cit. s. 48).

⁴¹ Por. F. Alquié, *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 146.

ostatecznie opiera się jednak na woluntaryzmie – ogólne zasady moralne, podobnie jak ogólne zasady matematyki i logiki, nie są „zapisane” w ontologicznej strukturze świata lub człowieka, ale są arbitralnie ustanowione przez trzecią substancję, czyli Boga⁴². W takim systemie etycznym ostateczne zasady moralne muszą zostać objawione bezpośrednio lub pośrednio przez Boga. Kartezjusz nigdzie nie podjął jednak tego rodzaju rozważań. Jak zauważa J. Schneewind, można wskazać dwa tego powody. Po pierwsze, Kartezjusz starannie unikał wszelkich rozważań teologicznych z powodów czysto praktycznych, związanych z sytuacją polityczną. Po drugie, uznając woluntaryzm, uznawał rozważania o naturze Boga za niemożliwe do uzasadnienia w ramach metody, którą uważał za jedynie poprawną. Z tego też powodu człowiek nie może, zdaniem Kartezjusza, zmierzać do odkrycia świata takim, jakim jest z punktu widzenia Boga, ponieważ przyjęcie tego punktu widzenia zakłada znajomość jakichś właściwości Najwyższej Istoty. Jedynie jednak, co o Bogu można poprzez aprioryczny dowód stwierdzić, to to, że istnieje, nie jest złym demonem oraz stanowi podstawę istnienia świata. Dlatego właśnie Kartezjusz tworzy całą misterną konstrukcję poznania z perspektywy *res cogitans*. Z punktu widzenia człowieka Bóg jest co prawda, podobnie jak w stoicyzmie, zewnętrzną determinantą losów ludzkich, ale człowiek samodzielnie, opierając się jedynie na apriorycznie dowiedzionych stwierdzeniach, musi odkryć zasady funkcjonowania świata oraz zasady swojego w świecie działania⁴³. Z tego powodu żadne prawidła moralne, z których można ewentualnie wyprowadzać nasze decyzje w konkretnych sytuacjach, nie mogą mieć waloru bezwzględnych zasad. Prowizoryczność Kartezjańskiej etyki cnoty ma zatem charakter fundamentalny. Sam Kartezjusz, jak możemy się domyślać, zdawał sobie sprawę z tego paradoksu swojej koncepcji, unikał rozważań etycznych, ograniczając się jedynie do ogólnych uwag o charakterze poradnikowym i do podawania tymczasowych prawideł działania, wśród których poczesne miejsce zajmuje stosowanie zasad utrwalonych przez tradycję danej wspólnoty. Odwołanie się do wspólnoty – inaczej niż w klasycznej etyce cnót – nie wskazuje

⁴² Kartezjusz posuwa się nawet do stwierdzenia, że Bóg mógłby nakazać człowiekowi nienawidzić go (korespondencja z Burmanem, podaję za: J. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, Cambridge 1998, op. cit., s. 25, 184).

⁴³ J. Schneewind tak podsumowuje stanowisko Kartezjusza: „Możemy utwierdzić się w zaufaniu do naszych zdolności poprzez rozważenie Boskiej doskonałości, ale naszą naukę musimy tworzyć dla siebie” (idem, *The Invention of Autonomy*, op. cit., s. 185).

jednak na głębszy sens cnoty, a jedynie jeszcze bardziej dobitnie podkreśla prowizoryczność praktyk przez nią wyrażanych⁴⁴.

Podstawowym problemem antropologii Kartezjusza – a w konsekwencji także jego filozofii moralnej – jest zatem dwoistość opisu człowieka jednocześnie w kategoriach substancjalnych i w kategoriach obiektu dociekań naukowych. Utrzymanie obu perspektyw jako podstawy moralności okazało się niewykonalne. Powrót do kategorii etycznych filozofii klasycznej był już jednak po Kartezjuszu niemożliwy, a wprowadzony w ich miejsce woluntaryzm w oczywisty sposób nie mógł pełnić roli ostatecznego zwornika etyki. Podstawowym wyzwaniem etyki pokartezjańskiej stanie się ostatecznie uwolnienie etyki od arbitralności woli Bożej. Jeśli bowiem wola ta staje się w podzielonym religijnie świecie niemożliwa do odczytania, znaczenie tracą także wspólnotowe zasady moralności i nawet praktykowanie Kartezjańskich zasad prowizorium etycznego okazuje się właściwie niemożliwe. Rozwiązanie tego problemu może zmierzać w dwóch kierunkach⁴⁵. Rozwijając

⁴⁴ Jak pokazał M. Kuniński („Wątki antyczne w etyce Kartezjusza”, w: idem, *O cnotach, demokracji i liberalizmie rozumnym*, Kraków 2006), można interpretować etykę Kartezjusza jako świadomy zamysł budowania etyki w kategoriach wspólnotowych i w duchu Arystotelesowskiej filozofii praktycznej, wynikający z pełnego poczucia ograniczeń racjonalizmu w tym zakresie. Etyka, jaką Kartezjusz ostatecznie zaprezentował, byłaby zatem nie tyle racjonalistyczno-indywidualistycznym prowizorium, ile konsekwentnym uzupełnieniem racjonalizmu o wątki „kontekstualistyczne”, a sam Kartezjusz jawiłby się bardziej jako swojego rodzaju poprzednik Pascala niż jako jego oponent (por. ibidem, s. 82-83, przyp. 31). Nie negując możliwości takiej interpretacji, w niniejszym omówieniu trzymam się jednak wykładni ściśle racjonalistycznej. Przemawiają za tym dwa argumenty. Po pierwsze, interpretacja, w której „kontekstualizm” etyki Kartezjańskiej jest jej ostatecznym ukoronowaniem, a nie jedynie *ad hoc* dodanym dopełnieniem, wydaje się – jak widzieliśmy – trudna do pogodzenia z Kartezjańską koncepcją emocji, która dla niniejszej pracy ma charakter pierwszoplanowy, a także z jego woluntaryzmem teologicznym oraz proceduralną, a nie wspólnotową, koncepcją wiedzy. Z tego punktu widzenia cytowana przez M. Kunińskiego ocena Kartezjusza dokonana przez MacIntyre’a wydaje się trafniejsza. Po drugie, nawet jeśli Kartezjusz celowo zmierzał do nadania swojej etyce charakteru istotowo wspólnotowego, na pewno nie został tak zrozumiany (o czym świadczy choćby właśnie reakcja Pascala), a jego wpływ na rozwój nowożytnej filozofii moralnej polegał przede wszystkim na łączonym z jego imieniem dążeniu do stworzenia etyki racjonalistycznej.

⁴⁵ Oczywiście możliwe jest także rozwiązanie odwrotne – odrzucenie zarówno empiryzmu, jak i racjonalizmu, by wyeksponować trudny do przeniknięcia dla

racjonalizm, należy *explicite* wskazać trwałe zasady moralne, do których umysł będzie mógł się odwołać, jedyną bowiem gwarancją moralnej poprawności działania może być odwołanie się do odpowiednich procedur o charakterze dedukcyjnym. W miarę jednak jak racjonalizm nowożytny dążył do wskazania jakichś zasad o charakterze aksjomatów moralnych, cnota rozumiana jako normowanie uczuć zdecydowanie traciła na znaczeniu, schodząc na dalszy plan. Umysł wyposażony w aksjomaty moralne może bowiem zawsze odwołać się do właściwych procedur, nawet gdy uczucia go zwodzą, zwłaszcza kiedy ten umysł przestaje być rozumiany jako dusza, a zaczyna być rozumiany jako abstrakcyjny rozum, uczucia natomiast ostatecznie stają się częścią sfery empirycznej, badanej metodami nauki. To rozwiązanie doprowadzi ostatecznie do sformułowania imperatywu kategorycznego i systemu etycznego Kanta.

Drugie rozwiązanie dylematu kartezjańskiej filozofii moralnej polega natomiast na eksploracji rozwiązania, którego możliwość, jak widzieliśmy, pojawia się w etyce Kartezjusza jako zaskakująca niekonsekwencja, choć wynika z konsekwentnego ograniczenia się do stosowania metody naukowego poznania świata empirycznego. Rozwiązanie to polega na obdarzeniu większym zaufaniem uczuć jako sfery, która pod pewnymi warunkami może dostarczyć do działania racji pewnych. Wymaga to jednak odrzucenia całej Kartezjańskiej koncepcji podmiotu, a zatem i teorii uczuć, i redefiniowania pojęcia cnoty przy innym ujęciu relacji rozum–emocje. Przyjęcie tego rozwiązania historycznie okazało się tym łatwiejsze, im bardziej nasilała się świadomość ogólnych trudności, do jakich prowadziła broniona przez Kartezjusza wersja dualizmu i racjonalizmu. Rozwiązanie to, odwołujące się do empiryzmu, przyjęli XVII- i XVIII-wieczni sentymentalisci, a najbardziej wyrazistą formę nadał mu D. Hume.

Uczucie jako podstawa moralności

Choć sentymentalizm jako stanowisko (czy też zespół stanowisk) w XVII- i XVIII-wiecznej filozofii moralnej można rozumieć jako próbę rozwiązania problemu prowizoryczności etyki Kartezjusza, to jednak bezpośrednim impulsem do jego rozwoju był przede wszystkim zdecydowany sprzeciw wobec pewnych elementów koncepcji zaprezentowanej przez Thomasa Hobbesa.

człowieka woluntaryzm. Takie rozwiązanie wybrał ostatecznie np. B. Pascal.

Hobbes raczej nie miał pełnej świadomości metodologicznych kłopotów, do jakich prowadzi w etyce jednoczesne odwoływanie się do racjonalizmu i empiryzmu⁴⁶, co więcej, sam owo dwoiste nastawienie częściowo powieliał⁴⁷, a głównym powodem jego zainteresowań etyką nie była problematyka człowieka jako „ja” poznającego, ale problematyka wspólnoty i państwa. Właśnie dominujące w jego dziełach kwestie filozofii społecznej połączone z konsekwentnie materialistycznym ujęciem człowieka sprawiły jednak, że był on zmuszony podjąć próbę wywiedzenia zasad współdziałania w ramach wspólnoty z opisu człowieka jako istoty cielesnej. W tym sensie jego koncepcja egoizmu etycznego stanowi rozwinięcie mechanicyzmu częściowo wykorzystywanego już w kartezjańskim opisie człowieka jako jedności umysłu i ciała.

Hobbes zdecydowanie odrzucał w opisie człowieka to, co można nazwać *res cogitans* – człowiek był dla niego wyłącznie cielesnością pojmowaną jako mechanizm, podobnie zresztą jak cały wszechświat wraz z Bogiem będącym nieograniczoną substancją materialną. Naczelnyymi zasadami kierującymi wszelkimi czynnościami w człowieku, łącznie z czynnościami poznawczymi oraz procesami myślenia i wyboru, są zatem zasady przekazywania ruchu przez cząstki materialne składające się na świat zewnętrzny (ruchy zewnętrzne) cząstkom składającym się na ludzkie ciało, a w szczególności mózgu (ruchy wewnętrzne), do których poruszenia docierają poprzez zmysły stanowiące miejsce kontaktu cząstek wewnętrznych z zewnętrznymi⁴⁸. W ten sposób Hobbes uzyskał jedność opisu świata materialnego, człowieka oraz społeczeństwa jako „sztucznego ciała”. Jednocześnie oznaczało to, że wszelka teoria motywacji i wyboru również musi mieć charakter mechaniczny

⁴⁶ V. J. Bourke słusznie zwraca uwagę, że egoizm etyczny, zazwyczaj uznawany za stanowisko Hobbesa w zakresie filozofii moralnej, to jedno z trzech częściowo niezależnych stanowisk, jakich można doszukać się w jego pismach. Dwa pozostałe to woluntaryzm teologiczny i utylitaryzm społeczny (por. V. J. Bourke, *Historia etyki*, przeł. A. Białek, Warszawa 1994, s. 134).

⁴⁷ Hobbes wyraźnie rozróżniał metodę dedukcyjną od metody indukcyjnej, starał się jednak łączyć oba podejścia, nie decydując się pójść ani w kierunku racjonalizmu Kartezjusza, ani empiryzmu Bacona (por. np. T. Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, t. I, Warszawa 1956, s. 40-42).

⁴⁸ „Doznanie zmysłowe jest jakimś ruchem wewnętrznym w tym, kto go doznaje, powstałym w skutek jakiegoś ruchu cząstek wewnętrznych przedmiotu i przenoszonym przez środowiska do najbardziej wewnętrznych części organizmu” (T. Hobbes, *Elementy filozofii*, op. cit., s. 404-405).

styczny. Stąd także konsekwentne odwoływanie się do zasad mechaniki przy wskazywaniu naturalnych różnic w zdolnościach między poszczególnymi ludźmi (różnice w szybkości ruchu w mózgu), wolności (brak przeszkód w realizowaniu ruchu) czy braku aktywności (tendencje ruchowe czyli ruchy nieskończenie małe)⁴⁹. Uczucia uznawał Hobbes za dążenia, które dzielił na proste oraz złożone. Dążenia proste odpowiadają mniej więcej uczuciom podstawowym⁵⁰, natomiast kategoria uczuć złożonych, rozumianych jako kombinacje uczuć prostych, jest tak obszerna, że obejmuje właściwie wszelkie stany psychologiczne osoby łącznie z uprzedzeniami, stereotypami, namysłami⁵¹ czy nawet wierzeniami religijnymi. Podstawową siłę motywującą mają uczucia proste, przede wszystkim pożądanie i wstręt, które służą do określenia dobra i zła (dóbr i zagrożeń)⁵². Równie uproszczoną teorię proponuje Hobbes w stosunku do woli, która nie jest niczym więcej jak ostatnim przed działaniem uczuciem pragnienia lub wstrętu⁵³.

Uczucia proste generują przyjemność i przykrość związaną z aktualną lub spodziewaną dostępnością dóbr i zagrożeń (nadzieja i strach). Człowiek pragnie oczywiście osiągnąć maksimum przyjemności w ciągu swojego życia, co rodzi naturalną rywalizację z innymi ludźmi. Hobbesowskie określenia dobra i zła mają charakter skrajnie relatywny⁵⁴ ze względu na właściwości (w istocie cielesne) konkretnej osoby (np. szybkość poruszeń w okolicach serca) oraz jej indywidualne doświadczenia życiowe i wychowanie. Część dóbr jest jednak obiektem pragnień większości ludzi. Może to stanowić przesłankę do wskazania pewnych trwałych kryteriów racjonalnych pragnień. Dotyczy to przede wszystkim takiego dobra, jakim jest spokój społeczny⁵⁵. Ponieważ ro-

⁴⁹ Por. R. Tokarczyk, *Hobbes*, Warszawa 1987, s. 57-58.

⁵⁰ Por. „Dodatek”, s. 399 niniejszej pracy.

⁵¹ Namysł to suma „pożądań, wstrętów, nadziei i obaw, które powracają wciąż, póki rzecz dana albo nie zostanie osiągnięta, albo nie zostanie uznana za niemożliwą” (T. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 138 (t. I, 6.49)).

⁵² „Cokolwiek zaś jest przedmiotem jakiegoś apetytu czy pożądania, to człowiek nazywa swoim *dobrem*. Przedmiot zaś swego wstrętu czy awersji nazywa złem” (ibidem, s. 130 (t. I, 6.7)).

⁵³ Ibidem, s. 139 (t. I, 6.53); por. idem, *Elementy filozofii*, op. cit., t. II, s. 125.

⁵⁴ „Nie ma bowiem rzeczy, która by po prostu i bezwzględnie była dobra, zła (...); i nie ma żadnej reguły powszechnej dobra i zła, którą by można było wziąć z natury samych rzeczy” (idem, *Lewiatan*, op. cit., s. 130 (t. I, 6.7)).

⁵⁵ „Ludzie zgadzają się co do tego, że pokój jest dobrem i że, co za tym idzie, dobre są również drogi czy środki do pokoju” (ibidem, s. 243 (t. I, 15.40)).

zum – którego procesy mają identyczny jak uczucia charakter poruszeń cielesnych – jawi się jako narzędzie realizacji najbardziej dominujących pragnień⁵⁶, oczywiste jest, że człowiek, ze względu na zwiększenie szans osiągnięcia subiektywnie pożądaných dóbr, podejmuje pewien wysiłek określenia ogólnych ram relacji społecznych. W ten sposób dochodzi do określenia praw natury, przez które należy rozumieć „wygodne warunki pokoju, na których ludzie mogą dojść do zgody”⁵⁷. Tak rozumiane prawa natury nie mają jednak waloru ani prawa Bożego, ani niepodważalnych zasad apriorycznych, w dużej mierze są zatem efektem konwencji i arbitralnych ustaleń suwerena, co ostatecznie prowadzi do redefiniowania dobra i zła jako przestrzegania i nieprzestrzegania prawa stanowionego.

Właśnie z uwagi na arbitralność prawa natury można zapytać, czy w połączeniu z egoistyczną motywacją i gotowością do racjonalnej analizy środków prowadzących do celu (oraz władzą karania, którą posiada suweren) prawa te są w stanie spełniać funkcję podstawy moralności. Choć większość badaczy zgodnie przyznaje, że tak właśnie uważał Hobbes, część współczesnych interpretatorów dostrzega pewną możliwość pogłębienia Hobbesowskiej koncepcji uczuć moralnych, a pojawiające się w jego pismach uwagi o cnotie skłonna jest uznać za coś więcej niż odwołanie się do tradycyjnej retoryki moralnej⁵⁸. Gdyby rzeczywiście interpretacje te trafnie oddawały intencje Hobbesa, należałoby odrzucić tradycyjny pogląd, że moralność według tego filozofa jest jedynie porządkiem narzuconym przez umowę bez głębszego umocowania w naturze ludzkiej⁵⁹. Mechanicyzyczna koncepcja procesów psychicznych Hobbesa dopuszcza bowiem pewne możliwości modyfikowania ruchów wewnętrznych poprzez doświadczenie, trening

⁵⁶ „Albowiem myśli są w stosunku do żądz jak wywiadowcy i szpiedzy, których zadaniem jest wędrować daleko i znajdować drogi do rzeczy pożądaných” (ibidem, s. 152 (t. I, 8.16)). Jeden z badaczy nie waha się uznać Hobbesowskiej koncepcji relacji rozum–emocje za niemal identyczną z koncepcją Hume’a (A. L. London, „Virtue and Consequences: Hobbes on the Value of the Moral Virtue”, *Social Theory and Practice* 24 (1998)).

⁵⁷ T. Hobbes, *Lewiatan*, op. cit., s. 210 (t. I, 13.14); „podstawowe prawo natury (...): dążyć do pokoju i podtrzymywać go” (ibidem, s. 212 (t. I, 14.4)).

⁵⁸ Por. A. L. London, „Virtue and Consequences”, op. cit.; D. Boonin-Vail, *Thomas Hobbes and the Science of Moral Virtue*, Cambridge 1994.

⁵⁹ Taki pogląd wyraża H. Buczyńska-Garewicz (*Uczucia i rozum w świecie wartości*, Warszawa 1975, s. 29); za pierwszego filozofa, który zmierzał do umocowania podstawy moralności w naturze ludzkiej, uznaje A.A.C. Shaftesbury’ego.

i nawyk. W szczególności dotyczy to uczucia nakierowanego na osiągnięcie pokoju społecznego. Racje przemawiające za takimi modyfikacjami są oczywiście równie egoistycznej natury, ale pozwalają na wyrobienie dyspozycji do zachowań moralnie pożądanych. Otóż, jak argumentuje D. Boonin-Vail, nawet w stanie natury człowiek ujawnia swoje stałe dyspozycje (zgodnie z ogólnym założeniem dyspozycjonalnej teorii charakteru, mówiącym, że nie można nie posiadać trwałych dyspozycji, wzmocnionym dodatkowym założeniem, że dyspozycji tych ostatecznie nie można ukryć). Zawarcie kontraktu społecznego jest możliwe tylko wtedy, gdy strony umowy mają przynajmniej minimum gwarancji, że pozostali są rzeczywiście nastawieni pokojowo. Tym samym, dążąc racjonalnie do pokoju społecznego z uwagi na indywidualne cele poprzez forsowanie umowy społecznej, ludziom opłaca się faktycznie (ponieważ dyspozycji nie można udawać) kształtować te nawyki, które sprawiają, że są uważani za wiarygodnych w swych dążeniach. Właśnie ową dyspozycję do pragnienia pokoju społecznego można nazwać fundamentalną cnotą Hobbesowskiego kontraktualizmu⁶⁰. Oczywiście cnota ta ani nie zastąpi, ani nie pozwoli na wygenerowanie normatywnych zasad współdziałania z innymi, i w tym sensie prawo naturalne musi zakładać daleko idącą arbitralność i relatywność. Cnota jako trwała dyspozycja charakterologiczna ma jedynie wyznaczać granice dopuszczalności i niedopuszczalności pewnych zachowań, a tym samym wyznaczać ramy stanowionych norm etycznych. Bez niej niemożliwe jest przejście od stanu natury do stanu społeczeństwa.

Pomijając w tym miejscu dyskusję na temat dopuszczalności powyższej interpretacji etyki Hobbesa, warto przyjrzeć się konsekwencjom przyjęcia takiego modelu cnoty, ponieważ, niezależnie od intencji samego autora *Lewiatana*, elementy tego modelu pojawiają się z coraz większą wyrazistością w późniejszej filozofii brytyjskiej, co wskazuje, że w pewnym przynajmniej zakresie wiązano z nim nadzieje na rozwiązanie dylematów pokartezjańskiej filozofii moralnej. W przeciwieństwie do Kartezjańskiego ujęcia cnoty jako wytrwałości w stosowaniu procedur poznawczych, cnota jako umiłowanie pokoju odnosi się bezpośrednio do uczuć, nie polega przy tym jednak na rozumowym ujarzmieniu emocji, ale wykorzystuje najbardziej elementarne egoistyczne pragnienia do uruchomienia mechanizmu kształtowania nawyków, które owocują w działaniach osoby przestrzeganiem prawa

⁶⁰ D. Boonin-Vail, *Thomas Hobbes...*, op. cit., s. 16-18; por. także: J. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, op. cit., s. 93.

natury ku jej własnemu pożytkowi. Podobnie jak nie ma obiektywnych praw i wartości, także formy przejawiania się cnoty „pokoju” są zrelatywizowane. Co więcej, o tym, że cnota ta jest cnotą, decyduje to, że jest ona dostrzegana przez innych, a wypływające z niej działania są przez nich uważane za sprzyjające stabilizacji życia społecznego⁶¹. Nie jest zatem obiektywnym przymiotem osoby, ale istnieje o tyle, o ile jest manifestowana, dostrzegana i akceptowana przez otoczenie. W pewnym więc sensie człowiek hobbesowski jest tym, za kogo jest uważany.

Jak widać, konsekwentny materializm Hobbesa sprawia, że w jego filozofii moralnej zostaje wyeksponowana rola emocji, a rozum zostaje zredukowany do funkcji czysto instrumentalnej. Niewątpliwie Hobbesowi udało się uniknąć pęknięcia charakterystycznego dla filozofii Kartezjusza, ceną za to był jednak mechanicyzm i tym samym znaczne uproszczenie koncepcji osoby, jej pragnień i motywacji. Ponieważ pragnień nie można nie posiadać, niemożliwa jest jakakolwiek koncepcja eliminowania czy tłumienia emocji przez rozum. Hobbes dopuszcza oczywiście możliwość pojawienia się błędnych pragnień nakierowanych na dobra pozorne – określa je mianem afektów zaburzonych. Ze względu na kompleksowość wielu dóbr mieszają się w nich rzeczy pożądane i niepożądane, co często prowadzi do pomyłek polegających na tym, że pragniemy czegoś, w czym przeważają elementy niepożądane, i odwrotnie⁶². Korekta tego rodzaju emocji jest jednak możliwa wyłącznie poprzez uświadomienie sobie dzięki rozumowaniu istnienia w danej sytuacji elementów wywołujących silniejsze emocje przeciwstawne – ostatecznie siły kontrolującej uczucia można szukać jedynie w samych mechanizmach napędzających procesy emocjonalne, choć rozum pełni tu istotną rolę pomocniczą. Obraz „racjonalnego egoisty”, który podejmuje trud dogłębnego zrozumienia sytuacji, by uchwycić właściwą „sumę” przyjemności i przykrości, jakie niosą możliwe działania⁶³, ma wskazywać na zasadę odróżniania uczuć (a w konsekwencji i działań) właściwych od niewłaściwych. Na tej sa-

⁶¹ Por. A. J. London, „Virtue and Consequences”, op. cit.

⁶² Por. T. Hobbes, *Elementy filozofii*, op. cit., t. II, s. 129-130, 136.

⁶³ Warto w tym miejscu przypomnieć, że niekiedy teorię etyczną Hobbesa określa się mianem egoizmu normatywnego i uznaje za jeden z trzech zasadniczych typów teorii konsekwencjalistycznej. Pozostałe to utilitaryzm i altruizm, a kryterium podziału jest to, z uwagi na kogo (samego sprawcę działania, doznających skutków działania innych czy też ogół) ocenia się skutki działań (por. W. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs 1973, s. 22).

mej drodze dochodzi do ukształtowania cnoty naczelnej. Hobbes nie miał jednak złudzeń, że tego rodzaju kryterium, pozwalające na wskazanie odczuć właściwych, wystarczy, by stworzyć podstawę regulacji o charakterze normatywnym, wymaganych przez praktykę życia wspólnoty, dlatego, niejako niezależnie, pojawia się w jego filozofii koncepcja politycznego, kontraktualnego stanowienia norm moralnych. Eksponowanie społeczno-regulatywnego wymiaru norm moralnych powoduje z kolei, że pojęcie cnoty przestaje być wiązane z koncepcją osobistego spełnienia i ograniczone zostaje do określenia cech osobowych aprobowanych przez konkretną wspólnotę, co zapowiada już pewne elementy koncepcji D. Hume'a.

Reakcja na wystąpienie Hobbesa była dwojaka, choć jej zasadniczym powodem w obu przypadkach był sprzeciw wobec skrajnie egoistycznej koncepcji człowieka⁶⁴. Część oponentów – wśród nich R. Cudworth i J. Clarke – uznała, że filozofia autora *Lewiatana* stanowi doskonały dowód na niemożność wskazania podstaw moralności w naturze człowieka. Zmierzali oni zatem do rozwiązania dylematu Kartezjańskiego prowizorium etycznego poprzez wskazanie apriorycznych praw rządzących światem jako całością, co pozwoliłoby na uwolnienie etyki od woluntaryzmu – i tym samym teologii moralnej – przy zachowaniu niewzruszonych i obiektywnych podstaw moralności. W takim ujęciu moralnym przewodnikiem człowieka jest oczywiście rozum. Inni autorzy – przede wszystkim A.A.C. Shaftesbury, F. Hutcheson oraz J. Butler – uznali natomiast, że Hobbes podążał we właściwym kierunku, ale, dokonując znacznych uproszczeń w psychologicznym opisie człowieka, nie był w stanie dać teorii etycznej trwałych punktów odniesienia, co doprowadziło go do relatywizmu. Zwolennicy tej opcji, w przeciwieństwie do wymienionych wcześniej racjonalistów, podstawy moralności poszukiwali nie w ogólnej strukturze ontologicznej świata jako całości, ale w empirycznie pogłębionym opisie natury ludzkiej. Ich atak był więc wymierzony jednocześnie w racjonalizm oraz w egoizm. Kwestię pierwszą starali się rozwiązać wykazując, po pierwsze, że rozum nie posiada dostatecznie rozległych możliwości poznawczych, by odkryć sferę zasad moralnych, ponieważ ma charakter instrumentalny, oraz, po drugie, że rozum nie posiada siły motywującej do działania⁶⁵. Drugą część ataku oparli natomiast na wykazaniu istnienia szczególnego

⁶⁴ Por. W. D. Hudson, *Ethical Intuitionism*, London 1967, s. 4-5.

⁶⁵ Por. M. Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka D. Hume'a*, Wrocław 2001, s. 35.

uczucia życzliwości (*benevolence*)⁶⁶ oraz istnienia emocjonalnej intuicji moralnej.

Nie wnikając w tym miejscu ani w szczegóły argumentacji sentymentalistów, ani w różnicę pomiędzy nimi, trzeba przede wszystkim wskazać na znaczenie koncepcji zmysłu moralnego, wprowadzonej przez Shaftesbury'ego, a rozwiniętej i zmodyfikowanej przez Hutchesona. Zmysł ten był rozumiany w ich ujęciu jako osobna, niewymagająca innych potwierdzeń i niezawodna, a oparta na uczuciu spontanicznej aprobaty władza psychiczna odpowiedzialna za percepcję dobra i zła, związanych z kolei z charakterem intencji działania, które powinny wynikać z fundamentalnego uczucia życzliwości. Właściwość intencji, czyli ich nacechowanie życzliwością, gwarantuje jednocześnie harmonię wszelkich uczuć, co pozwala na łączenie z życzliwością dbałości o korzyść własną⁶⁷. Wartość percypowana przez emocjonalną aprobatę i dezaprobatę ma jednak charakter pierwotny i nie daje się sprowadzić do innych uczuć, w tym uczucia przyjemności i spełnienia pragnień. W takim ujęciu cnota jako dyspozycja staje się zdolnością do posługiwania się tego rodzaju zmysłem.

Koncepcja zmysłu moralnego rozwiązywała co prawda Hobbesowski problem słabości uzasadnienia zasad moralnych, ale za cenę odejścia od empirycznych podstaw wiedzy moralnej w kierunku nieweryfikowalnego poznania intuicyjnego, przez co również kluczowe dla tej koncepcji uczucie życzliwości zyskuje pozaempiryczny wymiar przenikającego świat, idealnego uczucia podobnego do miłości platońskiej czy *agape*. Z punktu widzenia filozofii moralnej o charakterze sentymentalistycznym musimy zatem na nowo połączyć następujące elementy. Po pierwsze, należy wskazać autonomiczne w stosunku do rozważań religijnych źródła moralne, czyli odrzucić wszelkie formy woluntaryzmu. Po drugie, w obliczu przekonania o błędności racjonalizmu, podstaw moralności należy szukać w analizie natury ludzkiej, czyli w sferze psychologii emocji. Po trzecie, etyka musi zachować charakter naturalistyczny, bez sięgania po koncepcje intuicjonistyczne. Po czwarte wreszcie, podstawy te muszą być na tyle trwałe, by uchronić zasady moralne od relatywizmu i decyzyjonizmu, co oznacza w szczególności

⁶⁶ Także racjoniści uznawali moralną wagę życzliwości – spór dotyczył tego, czy uczucie to jest samoistną, instynktownie ujmowaną podstawą moralności, czy też jest moralną wartością, *ponieważ* jest racjonalne.

⁶⁷ Na ten często pomijany aspekt koncepcji zmysłu moralnego zwraca uwagę m.in. H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum...*, op. cit., s. 34.

odrzuć hobbesowski egoizm psychologiczny. D. Hume należał do pierwszego pokolenia filozofów nowożytnych, którzy z pełną świadomością zmierzali do równoczesnego zadośćuczynienia wszystkim tym postulatami.

Filozofia Hume'a stwarza szerokie możliwości interpretacyjne, co wynika zarówno ze złożoności całego systemu szkockiego filozofa, jak i z licznych zmian, które, niezadowolony z przyjęcia *Traktatu*, wprowadził w przygotowanych na nowo, ale omawiających tę samą problematykę *Badaniach*. Z tych też powodów myśl Hume'a doczekała się wielu konkurencyjnych wykładni, często diametralnie odmiennych nawet w kwestiach najbardziej dla niej fundamentalnych⁶⁸. Spory te nie ominęły również Hume'owskiej teorii uczuć, która stanowi podstawę jego filozofii moralnej. Z uwagi na zasadnicze cele niniejszej pracy ograniczę się jedynie do przedstawienia zarysu tej koncepcji, koncentrując się na tych jej elementach, które są niezbędne do zrozumienia przyjmowanej przez Hume'a koncepcji cnoty.

Jak widzieliśmy, Kartezjańskie prowizorium etyczne, zbudowane na załączkach nowej koncepcji rozumu proceduralnego, w centrum uwagi filozofii moralnej na nowo postawiło stary problem stosunku rozumu i emocji. Wybór, jakiego w tej materii dokonał Hume, był wyborem negatywnym – Hume akceptował konstytutywne dla moralności znaczenie uczuć oraz ich podstawową rolę w sferze ludzkiej aktywności, ponieważ uważał, że przyznanie w filozofii praktycznej prymatu rozumowi nie da się pogodzić z przedstawioną przez niego koncepcją rozumu.

Pierwszy argument polega na wykazaniu, że rozum nie może determinować działania. Hume uznaje, że rozum przejawia swoje działanie na dwa sposoby: ukazuje pewne prawdy jako efekt relacji między ideami (wiedza pewna) albo wnioskuje o relacjach przyczynowo-skutkowych

⁶⁸ Dotyczy to np. metaetycznego statusu tej teorii (naturalizm *vs.* emotywizm), ewentualnych związków z utylitaryzmem czy sensu kluczowych, choć często przez samego Hume'a szerzej nierozwijanych kwestii, takich jak problem wywiedlności zdań wartościujących ze zdań mówiących o faktach, czy ostatecznego znaczenia zależności rozumu i uczuć. W ostatnim czasie ukazało się w Polsce kilka ważnych prac na temat różnych aspektów filozofii moralnej Hume'a, z których najważniejsze to: M. Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii. D. Hume i M. Scheler*, Kraków 1999; M. Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka D. Hume'a*, op. cit.; A. Grzebiński, *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w D. Hume'a nauce o naturze ludzkiej*, Toruń 2005.

zachodzących pomiędzy rzeczami czy zdarzeniami na podstawie doświadczenia⁶⁹. Tak ujmowany rozum nie jest w stanie ani rozpocząć działania, ani też nie może zapobiec działaniu, które jest zawsze motywowane przez uczucie⁷⁰. Tym samym rozum pozostaje ostatecznie bierny, a działania mogą być zapoczątkowywane jedynie przez uczucia. Rozum – zgodnie ze słynną metaforą niewolnika – musi „uczuciom służyć posłusznie”⁷¹. Nie oznacza to oczywiście całkowitego odseparowania rozumu od sfery działań, a tym samym sfery moralności. Hume uznawał, że rozum może wpływać na nasze postępowanie jedynie na dwa sposoby: „budzi uczucie, informując nas, iż istnieje coś, co jest właściwym dla niego przedmiotem; bądź też, gdy odkrywa powiązanie między przyczynami i skutkami tak, iż daje nam środki, byśmy mogli dać folgę naszemu uczuciu”⁷². Emocjonalny impuls do działania może być bowiem zmieniony jedynie przez impuls tego samego typu⁷³.

Drugi argument zmierza do wykazania, że rozum nie jest w stanie przeprowadzać rozróżnień moralnych. Dopuszczenie, że rozróżnienia moralne są oparte na czynnościach rozumu, równałoby się bowiem przyjęciu, że wartości moralne są albo pewnego rodzaju relacjami pomiędzy ideami, albo też oparte są na danych empirycznych. Posługując się przykładami starego drzewa zniszczonego przez „potomka” oraz drastycznego morderstwa, Hume stara się obalić obie te możliwości, wykazując, że w moralności ani nie operujemy stałymi relacjami, ani nie odwołujemy się do żadnych danych empirycznych. Rozróżnienia moralne muszą zatem mieć charakter emocjonalny. Skoro jednak uczucia – w przeciwieństwie do prawd odkrywanych przez rozum – niczego nie reprezentują, to nie podlegają ocenie w kategoriach racjonalności lub nieracjonalności, co Hume ilustruje słynnym przykładem wyboru pomiędzy zniszczeniem świata a skaleczeniem palca⁷⁴. Tym samym racje rozumowe nie mogą pozostawać w żadnej realnej opozycji do siły sprawczej uczuć, lecz jedynie mogą im „służyć”.

Istotą moralności muszą zatem być uczucia. Podstawą uczuć są zasadniczo impresje pierwotne, ewentualnie szczególne z nich, czyli

⁶⁹ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, t. II, Kraków 1952, s. 139.

⁷⁰ Ibidem, s. 140.

⁷¹ Ibidem, s. 141.

⁷² Ibidem, s. 184.

⁷³ Ibidem, s. 140.

⁷⁴ Ibidem, s. 142.

impresje przykrości i przyjemności⁷⁵. Tak określone uczucia Hume dzieli podług trzech kryteriów – które niestety pozostają w niejasnych relacjach zarówno w stosunku do określenia uczuć jako pochodnych impresji, jak i stosunku do siebie wzajemnie – na prymarne i wtórne, bezpośrednie i pośrednie oraz łagodne i gwałtowne⁷⁶. Szczególnie istotne wydają się tu uczucia prymarne, które, jak można się domyślać, nie mają bezpośrednich związków ani z impresjami przyjemności i przykrości, ani impresjami w ogóle, ale powstają pod wpływem naturalnego impulsu. W tej grupie uczuć lokuje Hume m.in. uczucie życzliwości w ogólnym sensie „poczucia ludzkości”, czyli „oddźwięku uczuciowego”⁷⁷, które, jak zobaczymy, ma być nie tylko ostatecznym argumentem w rozprawie z egoizmem psychologicznym, ale w ogóle stanowi istotę całej Hume’owskiej filozofii moralnej. Zasadniczo należy uznać, że przynajmniej wtórne uczucia bezpośrednie wynikają z impresji przyjemności i przykrości. Ponieważ jednocześnie dobro i zło są określane przez zdolność do wywoływania przyjemności i przykrości, uzyskujemy w ten sposób przejście od psychologii emocji do filozofii moralnej.

Jak w każdej teorii etycznej odwołującej się do emocji, należy teraz wskazać sposób rozwiązania problemu kryterium odróżniania uczuć „właściwych” od „niewłaściwych”. Jak pamiętamy, Hobbes próbował rozwiązać tę kwestię przez odwołanie się do modelu egoisty, który jest nie tylko racjonalny, ale także posiada odpowiednio ukształtowane dyspozycje, sprawiające, że, mając wciąż na uwadze własną korzyść, preferuje działania pokojowe i prospołeczne, choć ostatecznie autor *Lewiatana* uznał to za zbyt słabą gwarancję dla moralności i porządku społecznego. Intuicjoniści z kolei wskazywali na jakościową odrębność uczuć moralnych w stosunku do pozostałych uczuć, przejawiającą się między innymi w ich nieomyślności w percepcji obiektywnych wartości moralnych. Problem kryterium uczuć właściwych zostaje zatem zastąpiony w przypadku intuicjonizmu problemem odróżnienia nieomyślnych reakcji związanych z uczuciami moralnymi (zmysł moralny) od reakcji omyślnych uczuć „zwykłych”, który następnie próbuje się rozwiązać poprzez odwołanie się do koncepcji posiadającego szcze-

⁷⁵ W sprawie szczegółowej dyskusji tego podziału patrz. M. Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych*, op. cit., s. 48-55.

⁷⁶ Szczegółowe omówienie: M. Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii*, op. cit., s. 19-49.

⁷⁷ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochfeld, Warszawa 1975, s. 63.

gólne cechy podmiotu. Hume – niezależnie od awersji do koncepcji egoizmu psychologicznego – zdaje sobie sprawę z niewystarczalności odwołującego się do prostego mechanicyzmu rozwiązania Hobbesa, nie chce jednak zgodzić się na rozwiązanie intuicjonistów. Aby rozwiązać ten problem, decyduje się zatem na stworzenie skomplikowanego kryterium, opartego na ogólnym założeniu, że poczucie moralności jest elementarnym składnikiem ludzkiej psychiki.

Uczucia moralne, o których mowa, nie są w ujęciu Hume'a jakimś szczególnym, jakościowo odmiennym rodzajem uczuć. W ramach zarysowanej wyżej typologii należy zaliczyć je do uczuć pośrednich oraz łagodnych, opartych, podobnie jak pozostałe typowe uczucia, na doznawaniu przyjemności i przykrości. Ich odmienność wynika, po pierwsze, z tego, kto ich doznaje, po drugie, z tego, co je wywołuje⁷⁸. Aby przeżywane przez podmiot uczucia można było uznać za moralne, musi on spełniać pewne szczególne warunki: musi, po pierwsze, być bezstronny, czyli musi abstrahować od wszelkich związków emocjonalnych z innymi podmiotami oraz własnych skłonności i ewentualnych korzyści; po drugie, musi posiadać odpowiednio szeroką wiedzę na temat wszelkich okoliczności mogących mieć wpływ na przeżywanie uczuć aprobaty lub nagany; po trzecie, musi znajdować się w przeciętnym stanie emocjonalnym, czyli nie może przeżywać innych silnych emocji. Podmiot taki jest we współczesnej metaetyce określany mianem „idealnego obserwatora”⁷⁹. Tak uformowane uczucia moralne odnosić się mogą albo do działania, albo do inicjujących działanie motywów osoby. Hume wyraźnie skłania się ku tej drugiej możliwości, i to ujętej nawet mocniej: podstawowym przedmiotem uczuć moralnych są stałe rysy charakteru, skłaniające podmiot do działania. Zgodnie z tradycją Hume określa je mianem cnót i wad. Cnota w ujęciu Hume'a oddaje zatem jedynie pewne cechy osoby, „które wzbudzają w obserwatorze przyjemne uczucie aprobaty”⁸⁰. Jak widać, to nie cnota ostatecznie formuje uczucia i jest warunkiem ich właściwego z moralnego punktu widzenia zaistnienia – jak w etyce Arystotelesa – ale odwrotnie: cnot jest jedynie przedmiotem szczególnego uczucia moralnej

⁷⁸ Por. M. Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii*, op. cit., s. 95.

⁷⁹ Por. J. Jaśtał, „Teoria idealnego obserwatora a problem relatywizmu”, *Studia Philosophiae Christianae* 2, 2007; na temat koncepcji idealnego obserwatora w Hume'a patrz: M. Rutkowski, „Teoria bezstronnego obserwatora w etyce D. Hume'a”, *Studia Filozoficzne* 5, 1989.

⁸⁰ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, op. cit., s. 145; por. s. 112.

aprobaty, które jest wobec niej pierwotne i które formowane jest przez warunki określone za pomocą niezależnej od teorii cnót konstrukcji idealnego obserwatora.

Niezależnie od owej przyjemności wywoływanej przez cnotę oraz uznania, które ona budzi, cnoty to także cechy, które albo w sposób oczywisty i niebudzący u nikogo żadnych wątpliwości, albo ujęte w długim okresie czasu i z perspektywy całej społeczności, są najbardziej użyteczne lub niosą najwięcej przyjemności. Dotyczy to zwłaszcza cnót należących do wyróżnionej przez Hume'a grupy cnót sztucznych, czyli cnót, które nie budzą uczucia moralnego spontanicznie (jak cnoty naturalne), ale są niezbędne w życiu społecznym⁸¹. Hume wyróżnia cztery źródła cnoty, stanowiące zarazem ogólne kryteria podziału cnót: użyteczność lub przyjemność dla bezpośrednio wyposażonej w nie osoby lub dla innych⁸². Wskazanie pluralistycznych źródeł cnót pozwala Hume'owi na wyjście poza dominującą w moralistyce tamtych czasów jednowymiarowość sporu o egoizm w etyce praktycznej, w którym uznawano zasadniczo jedynie dwa stanowiska: egoizm psychologiczny oraz purytańską moralność wyrzeczenia⁸³.

Jeśli zatem stoimy w obliczu konieczności dokonania oceny jakiegoś postępkę pewnej osoby, to najpierw uświadamiamy sobie, że postępek ten wywołuje u nas spontaniczne uczucie aprobaty lub potępienia. Ponieważ Hume uznawał, że ostateczne przyczyny działania tkwią w stałych cechach osobowościowych, musiał wskazać na możliwość przejścia od oceny czynów do bardziej podstawowej oceny osób. Dlatego też podkreślał, że, przeżywając owe uczucia, automatycznie niejako łączymy je z pewnymi stałymi dyspozycjami sprawcy⁸⁴. W naszych odczuciach w stosunku do tych dyspozycji możemy się oczywiście mylić. Aby wyeliminować to zagrożenie, powinniśmy – dzięki sprawności rozumu – starać się spełnić wymogi stawiane idealnemu obserwatorowi⁸⁵. Kiedy nam się to uda, rodzące się uczucie aprobaty lub

⁸¹ W sprawie podziału na cnoty sztuczne i naturalne por. A. Grzebiński, *Kategorie „podmiotu” ...*, op. cit. s. 411-419.

⁸² D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, op. cit., s. 417, idem, *Badania dotyczące zasad moralności*, op. cit., s. 121.

⁸³ Por. J. Baillie, *Hume on Morality*, London 2000, s. 144.

⁸⁴ Hume zakłada tu dyspozycjonalną koncepcję charakteru (por. rozdz. I, s. 55-60 niniejszej pracy).

⁸⁵ Zazwyczaj teorie idealnego obserwatora zakładają, że do dokonania poprawnej oceny nie musimy starać się przyjąć pozycji obserwatora – wystarczy, jeśli uświadomimy sobie, jakiej oceny dokonałby ktoś taki. W przypadku teorii

niechęci staje się uczuciem moralnym, co pozwala na wskazanie autentycznych cnót i wad.

Dlaczego warto posiadać cnoty i na czym w istocie polega ich moralna funkcja? Aby odpowiedzieć na to pytanie – a wobec wielości możliwych interpretacji nie będzie to oczywiście odpowiedź bezdyskusyjna – musimy powrócić do wspomnianego już uczucia zwanego w ujęciu ogólnym poczuciem ludzkości, a w ujęciu konkretnym – życzliwością. Otóż wydaje się, iż zasadnicza funkcja cnót polega na tym, że pozwalają one na właściwe przeżywanie owego prymarnego uczucia życzliwości. Człowiek cnotliwy może działać, opierając się na autentycznej życzliwości, ponieważ inne uczucia jej w nim nie tłumią i nie ograniczają, lecz zaczynają z nią współgrać, co pozwala na osiągnięcie swego rodzaju harmonii życzliwości oraz dbałości o korzyść własną⁸⁶. Ten stan z kolei rodzi przyjemność, a wynikające z niego działania ostatecznie okazują się pożyteczne zarówno dla sprawcy, jak i dla ogółu. Posiadanie cnót daje niejako gwarancję, że obecna w każdym człowieku naturalna postawa życzliwości będzie mogła się ujawniać i uczucie to stanie się siłą motywującą do działania oraz swoistym korektorem dla pozostałych sił motywujących – na tym właśnie polegać ma istota moralności⁸⁷. Ponieważ cnoty same przez się wywołują poczucie uczuciowej aprobaty, ich kultywowanie nie wymaga tłumienia uczuć przez rozum; nie musi też być przedmiotem jakiejś szczególnej presji społecznej, gwałcącej naturalne skłonności. Ludzie zasadniczo sami

Hume'a wydaje się to jednak niewystarczające – ze względu na kluczowe dla tej teorii odwołanie się do uczuć; aby wydać ocenę lub podjąć pewne działania, musimy sami przeżyć pewne emocje, a nie tylko uzmysłwić sobie emocje przeżywane przez idealnego obserwatora, także dlatego, że inaczej nie będziemy odpowiednio umotywowani do działania. Pewnym rozwiązaniem tego problemu byłoby uznanie kluczowej roli sympatii, czyli zdolności do wchodzenia w stany uczuciowe przeżywane przez innych, ale Hume, choć odwoływał się do tej koncepcji w *Traktacie*, później się z niej raczej wycofał.

⁸⁶ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, op. cit., s. 123-124.

⁸⁷ „Pojęcie moralności implikuje pewien rodzaj wspólnego wszystkim ludziom uczucia, które przedmiotem powszechnej aprobaty czyni jeden i ten sam obiekt i sprawia, że wszyscy, albo prawie wszyscy, zgadzają się w swoich na ten temat opiniach i decyzjach. Implikuje ono również pewien rodzaj uczucia o tak uniwersalnym i rozległym zasięgu, że dotyczy ono całego rodzaju ludzkiego” (ibidem, s. 124). „Rozum poucza nas zatem o takiej lub innej tendencji poszczególnych działań, a *poczucie ludzkości* wyróżnia spośród nich te, które są pożyteczne i korzystne” (ibidem, s. 142); por także ibidem, s. 76-77.

czują, że cnoty to coś przyjemnego i pożytecznego, gdyż „znamionuje [je] naturalne piękno i powab, które (...) wyprzedzając wszelką edukację i wychowanie, czynią je w oczach nieoświeconej ludzkości godnymi szacunku i przyciągają powszechną sympatię”⁸⁸.

Hume omawia kilkanaście różnych cnót, sugerując przy tym, że ich lista jest prawie nieograniczona. Ogólna życzliwość kryjąca się za cnotami nie wystarcza, zdaniem Hume’a, do stworzenia jakiegoś hierarchicznego układu cnót ani do wskazania jednej cnoty naczelnej – cnotą taką nie może być oczywiście sama życzliwość, która jest przeciw naturalną, powszechną i zawsze obecną, choć często tłumioną przez inne uczucia cechą ludzką, a nie dyspozycją przysługującą jedynie niektórym⁸⁹. Poszczególne cnoty są związane z realizowaniem wymogów życzliwości w różnych rodzajach sytuacji życiowych. Tego rodzaju pluralizm rodzi nieuchronne pytanie o ryzyko pojawienia się konfliktu pomiędzy poszczególnymi cnotami, a także konfliktu jeszcze bardziej fundamentalnego: pomiędzy samymi źródłami cnót, w szczególności pomiędzy korzyściami i przyjemnościami jednostki i ogółu. Zadziwiające jest, że Hume zupełnie ignoruje ten problem na płaszczyźnie teoretycznej, choć – jak pokazują jego teksty historyczne – potrafi z wielkim talentem i psychologiczną wnikliwością opisywać wewnętrzne konflikty charakterologiczne w praktyce⁹⁰. Takie podejście trudno wyjaśnić inaczej niż aktem wiary w istnienie swojego rodzaju moralnej harmonii przedustanowionej będącej sentymentalistycznym

⁸⁸ Por. *ibidem*, s. 57. Hume ogólnie wydaje się dość sceptyczny, jeśli chodzi o możliwość kształtowania cnót przez trening i wychowanie, choć sceptycyzm ten wynika nie tyle z przekonania, że wychowanie w ogóle nie potrafi zmieniać ludzi, ile raczej z wiary, że w obliczu naturalnych skłonności człowieka środki te, choć przydatne, nie są w istocie potrzebne w jakimś szczególnym nasileniu. Życie społeczne i jego instytucje powinny rządzić się zasadami wynikającymi z naturalnych skłonności człowieka, a nie formować te skłonności według prawideł, dla których odrębnego uzasadnienia w systemie Hume’a nie ma po prostu miejsca.

⁸⁹ Odmiennego zdania jest np. J. Driver, zaliczająca Hume’owską życzliwość do cnót. Autorka ta przedstawia też ciekawą, choć kontrowersyjną interpretację teorii Hume’a w kategoriach konsekwencjalistycznej teorii cnót. Według takiego ujęcia pewna cecha charakterologiczna jest cnotą, ponieważ jest dla podmiotu użyteczna (J. Driver, *The Uneasy Virtue*, Cambridge 2001, s. 63–65).

⁹⁰ Teksty te, przede wszystkim *History of England*, pod tym kątem analizuje R. H. Dees, „Hume on the Character of Virtue”, *Journal of the History of Philosophy* 35 (1997).

odpowiednikiem logicznej spójności zasad moralnych wskazywanych przez racjonalizm etyczny. Prawdziwa natura człowieka po prostu nie może rodzić nierozwiązywalnych konfliktów. Praktyczna różnorodność ludzkich typów nałożona na różnorodność sytuacji sprawia co prawda, że nie sposób wskazać ogólnych metod rozstrzygania pojawiających się konfliktów życiowych, ale Hume wydaje się pewny, że w praktyce zawsze da się to zrobić, o ile cnoty są rzeczywiście cnotami, to znaczy pozwalają na ujawnienie się tkwiącego w każdym z nas naturalnego uczucia życzliwości. Pewność ta umożliwia operowanie kategorią idealnego charakteru moralnego – człowieka w pełni cnotliwego – pomimo, że właściwie nieograniczona i niepodlegająca systematyzacji lista cnót nie pozwala go jednoznacznie opisać⁹¹. Sam Hume tę otwartość własnego systemu uważał za wielką jego zaletę, choć wielu etyków skłonnych było raczej uznać ją za wyraz ostatecznej porażki tego rodzaju filozofii moralnej. Wątpliwości, czy wychodząc od dominacji uczuć nad rozumem, można osiągnąć coś więcej, zaciążyły mocno na późniejszych koncepcjach etycznych i my także będziemy musieli do tej kwestii jeszcze powrócić.

Cnota jako siła woli

Prowizorium Kartezjusza, choć ostatecznie dopełnione zostało przez woluntaryzm, otwierało dwie drogi konstruowania teorii etycznej: opartą na poznaniu empirycznym, czyli odwołującą się do sfery emocjonalnej, oraz opartą na poszukiwaniu ogólnych zasad poznawalnych jedynie poprzez odwołanie się do prawideł wiedzy racjonalnej. Po raczej niesatysfakcjonujących próbach oderwania etyki od woluntaryzmu teologicznego i koncepcji metafizycznych podejmowanych przez tzw. racjonalistów brytyjskich na przełomie XVII i XVIII w. wydawało się, że etyka filozoficzna nie będzie w stanie wyjść poza granice zarysowane przez Hume'a. Zmiana tego przekonania nie wynikała bezpośrednio z rozwoju filozofii moralnej, który w myśli oświeceniowej polegał raczej na pogłębieniu – niekiedy zabarwionego sceptycyzmem, niekiedy optymizmem – psychologizmu, ale była następstwem coraz szerszego i bardziej różnorodnego wykorzystywania do opisu świata natury osiągnięć nauk matematycznych. Choć zatem

⁹¹ Nie jest oczywiście zaskoczeniem, że człowiek doskonale cnotliwy w opisie Hume'a przypomina angielskiego *gentlemana* klasy średniej. Taki ideał cnoty stanie się przedmiotem popularyzacji np. w pismach B. Franklina.

na etykę Kanta można patrzeć jak na kolejną próbę rozwiązania kartezjańskiego dylematu, sto pięćdziesiąt lat dzielących *Rozprawę o metodzie* i *Krytykę* sprawia, że obie te propozycje etyczne są zupełnie nieporównywalne. Kant był już bowiem w stanie dostrzec to, czego nie można było zauważyć przed Newtonem i rewolucją naukową: że prawdziwym źródłem problemów racjonalistycznej filozofii moralnej jest brak nie tyle adekwatnej koncepcji rozumnego podmiotu, ile adekwatnej koncepcji samego rozumu.

Truizmem jest stwierdzenie, że etyka Kanta wyrasta bezpośrednio z jego filozofii transcendentальной. Etyka, jeśli ma spełniać taką funkcję, jaką w poznaniu teoretycznym pełni nauka, musi operować zasadami powszechnie ważnymi. Istnienie takich zasad jest, według Kanta, oczywistością. Podstawowe pytanie, które należy sobie postawić, dotyczy zatem tego, „jak (...) możliwa jest świadomość owego prawa moralnego?”⁹². Obiektywność tych zasad jest gwarantowana przez ujęcie rozumu praktycznego jako zdolności do dokonywania wyborów niezależnie od wszelkich przesłanek uchwytywalnych empirycznie, *a priori*⁹³. Oczywiście jest zatem, że istotą etyczności nie mogą być żadne elementy świata fenomenalnego, ale czysty rozum, ujęty jako wola prawodawcza. Oparta na koncepcji wzajemnego oddziaływania substancji rozciągłej i substancji rozumnej filozofia moralna Kartezjusza okazuje się błędna nie ze względu na nie dość subtelne opisanie przez autora traktatu *O duszy* relacji umysłu i ciała, ale z powodu całkowicie nieadekwatnego, zdaniem Kanta, ujęcia podmiotu moralnego jako zespolenia umysłu z cielesnością. Choć dla Kartezjusza ostateczna racja etyczna to racja wynikająca ze stosowania poprawnych prawideł poznania, etyka może pojawić się w jego systemie dopiero wtedy, gdy umysł zostaje ujęty jako umysł wcielony. Kant wyraźnie przesuwa całą problematykę etyczną w sferę noumenalną, uwalniając ją od balastu świata cielesnego. Tym samym cała charakterystyczna dla dotychczasowej etyki problematyka szczęścia, korzyści, użyteczności, przyjemności, egoizmu, życzliwości i cnót musi z teorii etyki zniknąć jako zupełnie nieznacząca, ponieważ wszystkie te terminy tracą swój pierwotny sens poza sferą empiryczną – ich zastosowanie ogranicza się do psychologii moralnej czy też antropologii pragmatycznej. Deter-

⁹² I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 51.

⁹³ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1981, s. 6.

minizm świata fenomenalnego w ujęciu Kanta po prostu nie daje jakiegokolwiek szansy uzasadnienia etyczności. Jeśli zatem w ogóle można mówić o pewnych ważnych z punktu widzenia etyki trwałych dyspozycjach podmiotu, to oczywiście jest, że nie mogą one odnosić się do sfery emocjonalnej, ale jedynie do woli.

Wola ludzka może mieć różne pobudki: jeśli są one natury empirycznej, moderowanej przez rozum, można mówić o woli naturalnej⁹⁴, jeśli natomiast pobudki te wynikają jedynie z czystego rozumu, to można mówić o woli czystej. „Człowiek jest, o ile należy do świata zmysłów, istotą mającą potrzeby i o tyle też jego rozum wprowadzie otrzymuje ze strony zmysłowości nieodparte zlecenie, by troszczył się o jej interesy oraz stawiał sobie maksymy praktyczne także w zamiarze osiągnięcia szczęśliwości (...). Nie jest on jednak przecież tak całkowicie zwierzęcym, aby być obojętnym na wszystko, co rozum mówi sam dla siebie, i by używać go jedynie jako narzędzia dla zaspakajania swoich potrzeb jako istoty zmysłowej”⁹⁵. Ogólne, ujawniające się poza doświadczeniem obowiązki moralne tkwią w samym rozumie, który skłania wolę do odpowiedniego działania wyłącznie mocą apriorycznych zasad. W tym sensie wola nie jest niczym innym jak praktycznym rozumem. „Jeżeli rozum skłania wolę nieodparcie, to czyni takiej istoty, poznane jako obiektywnie konieczne, są także konieczne subiektywnie, tzn. wola jest władzą wybierania *tego tylko*, co rozum poznaje niezależnie od skłonności jako praktycznie konieczne, tj. jako dobre. Jeżeli zaś rozum sam przez się skłania wolę w niedostatecznej mierze, jeśli podlega ona jeszcze subiektywnym warunkom (pewnym pobudkom), które nie zawsze zgadzają się z obiektywnymi; jednym słowem, jeżeli wola *sama w sobie* nie zgadza się w pełni z rozumem (co u człowieka rzeczywiście zachodzi), to czyni, poznane obiektywnie jako konieczne, są subiektywnie przypadkowe, a skłanianie takiej woli według praw obiektywnych jest *przymusem*; tj. stosunek praw obiektywnych do woli niezupełnie dobrej przedstawiamy sobie jako skłanianie woli istoty rozumnej wprowadzie przez racje rozumowe, którym jednakże wola ta z natury swej niekoniecznie jest posłuszna”⁹⁶. Pytanie o normowanie woli, czyli cnotę, jest zatem pytaniem o warunki wyzwolenia się spod władzy woli naturalnej i poddania się woli czystej.

⁹⁴ Jeśli nie ma tej moderacji, to mamy do czynienia z wolą niższą, zwierzęcą.

⁹⁵ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 103.

⁹⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, op. cit., s. 38.

Aby takie normowanie było możliwe, musimy stwierdzić, że czysty rozum sam przez się w ogóle wystarcza do determinowania woli. Wola u Kanta jest pojęciem odsyłającym do pojęcia wolności. Wolność transcendentálna w systemie Kanta pojawia się jako idea rozumu spekulatywnego wyrażająca „przyczynowość, przez którą coś się dzieje bez dalszego określenia jej przyczyny jeszcze przez inną wcześniejszą przyczynę wedle koniecznych praw”⁹⁷. Wolność nie jest jednak hipotezą, ale realnością, której istnienie musi być przyjęte, ponieważ inaczej nie można, zdaniem Kanta, uzasadnić istnienia prawa moralnego, które istnieje w sposób niezaprzeczalny. Wolność jest zatem „warunkiem prawa moralnego, o którym wiemy”⁹⁸. Gdyby czysty rozum nie był zdolny do determinowania woli, oznaczałoby to, że wola w jakiejś przynajmniej części musi być determinowana przez elementy empiryczne (rozum uwarunkowany empirycznie), to natomiast równałoby się stwierdzeniu, że nie jest wolna, czyli – w konsekwencji – nie wyraża prawa moralnego. Kant nie ma wątpliwości, że tak nie jest⁹⁹. Niewątpliwie jednak, jak już powiedzieliśmy, wola *może być* determinowana czynnikami empirycznymi, choć *powinna być* determinowana wyłącznie przez czysty rozum. Wywód Kanta zmierza zatem do wykazania, że czynniki empiryczne *nie muszą* determinować woli. Dowód musi się opierać na racjach apriorycznych, czyli musi wyjść od istnienia

⁹⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 188; por. 186-189, 276-277.

⁹⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 5. Por. także idem, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., s. 278-279: „Jest nadzwyczaj godne uwagi, że na tej transcendentálnej idei wolności opiera się praktyczne pojęcie wolności i że ta idea stanowi w nim właściwy moment trudności, które z dawien dawna otaczały pytanie co do jej możliwości. Wolność w znaczeniu praktycznym jest niezawisłością własnej woli od przymusu [pochodzącego] z popędów zmysłowych. Albowiem własna wola jest zmysłowa, o ile jest pobudzona patologicznie (przez pobudki zmysłowości; nazywa się zwierzęcą (*arbitrium brutum*), o ile może być patologicznie wymuszona. Ludzka wola własna jest wprowadzie *arbitrium sensitivum*, lecz nie *brutum*, ale *liberum*, ponieważ zmysłowość nie czyni jej działania koniecznym, człowiek posiada jednak zdolność określania siebie samodzielnie, niezależnie od przymuszania [go] przez popędy zmysłowe. (...) Usunięcie wolności transcendentálnej zabiłoby zarazem wszelką wolność praktyczną”.

⁹⁹ „Zadaniem krytyki praktycznego rozumu w ogóle jest więc powstrzymanie empirycznie uwarunkowanego rozumu od uroszczenia, że wyłącznie on stanowi powód determinujący wolę” (I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 26).

prawa moralnego, które przejawia się w postaci imperatywu, czyli prawidła oznaczonego przez „powinność wyrażającą obiektywne zniewolenie do czynności, i które znaczy, że gdyby rozum całkowicie zeterminował wolę, niezawodnie nastąpiłaby czynność stosownie do tego prawidła”¹⁰⁰. Imperatyw ten jednak musi być szczególnego rodzaju: musi determinować wolę nie ze względu na skutki (ponieważ inaczej odnosiłaby się tylko do konieczności uwarunkowanej subiektywnie), ale ze względu na obiektywne i konieczne prawa. Pierwszy rodzaj imperatywu to imperatyw hipotetyczny, drugi – kategoryczny. Ponieważ, jak wykazuje dalej Kant, wszelkie imperatywy hipotetyczne mają charakter empiryczny (twierdzenie I¹⁰¹), nie mogą wyrażać apriorycznych zasad moralnych¹⁰². Co więcej, mają one również zawsze charakter egoistyczny związany z dążeniem do własnego szczęścia (twierdzenie II¹⁰³). Tym samym nic, co w naszej woli wynika z pożądanego szczęścia, przyjemności, zadowolenia czy też jakiegokolwiek uczucia, nie może być składnikiem determinacji moralnej. Uczucia nie mogą być tym samym przedmiotem jakiegokolwiek moralnej formacji. Wola jest natomiast władzą „działania według przedstawienia praw, tj. według zasad”¹⁰⁴.

Jakie właściwości musi mieć wola uwolniona od warunków empirycznych (czyli *wolna* wola), by mogła być determinowana przez prawo moralne? W pojęciu woli zawarte jest już pojęcie przyczynowości, a w przypadku czystej woli – pojęcie przyczynowości połączonej z wolnością¹⁰⁵. Prawo moralne nie wyraża zatem niczego innego jak autonomię czystego rozumu praktycznego¹⁰⁶. Podstawową zasadą woli jest zatem jej autonomia, a wola objawia się jako wola prawodawcza. Taka wola musi być dobrą wolą, stanowi jedyny warunek możliwości zaistnienia dobra w świecie. Dotyczy to jednak woli czystej, wola konkretnego podmiotu może bowiem stanowić podstawę dobra w różnym stopniu, w zależności od tego, w jakim stopniu jest wolą czystą¹⁰⁷. W przypadku człowieka nigdy jednak nie mamy do czynienia z sytuacją, gdy wola

¹⁰⁰ Ibidem, s. 32.

¹⁰¹ Ibidem, s. 34.

¹⁰² Ibidem, s. 44.

¹⁰³ Ibidem, s. 36.

¹⁰⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, op. cit., s. 38.

¹⁰⁵ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 92.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 58.

¹⁰⁷ Por. E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności*, Wrocław 2002, s. 31.

czysta jest jedyną realną pobudką, tak jak miałyby to miejsce w przypadku woli świętej, czy też boskiej, która już sama z siebie byłaby z konieczności zgodna z prawem, a imperatyw kategoryczny nie miałby w stosunku do niej żadnego zastosowania¹⁰⁸. Rozum musi zatem stawić opór woli naturalnej, ponieważ „człowiek zdradza większy pociąg do podążania raczej za skłonnością niż za obowiązującą normą”¹⁰⁹. I tu właśnie otwiera się miejsce dla pojęcia cnoty, czyli „usposobienia moralnego w walce”¹¹⁰. Kluczowa dystynkcja pozwalająca na uchwycenie pojęcia cnoty to rozróżnienie działania z obowiązku oraz działania ze skłonności (choć czasami nawet zgodnego z obowiązkiem). Można zatem powiedzieć, że cnota to usposobienie woli do działania z obowiązku, czyli zgodnie z prawem moralnym, przy stałym zagrożeniu ze strony skłonności¹¹¹. Tak rozumiana cnota to najwyższy stan moralny, do jakiego może dojść wola realna – gdyby tego zagrożenia

¹⁰⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, op. cit., s. 40.

¹⁰⁹ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2005, s. 47, przypis. Por także: „naturalne popędy zawierają zatem przeszkody w umyśle człowieka, utrudniające mu spełnienie obowiązku, i przeciwstawiające się temu (niekiedy) potężne siły, do których zwalczania i przeciwdziałania przez rozum – i to nie tylko w przyszłości, ale już teraz, w chwili, kiedy myśli [o obowiązku] – musi on być w swym własnym przekonaniu zdolny – musi on sądzić, że może uczynić to, co zgodnie z bezwarunkowym nakazem obowiązującej normy *powinien* uczynić” (ibidem, s. 47).

¹¹⁰ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 140.

¹¹¹ „Wszelka moralna doskonałość, do jakiej człowiek dojść może, jest zawsze tylko cnotą, tj. usposobieniem zgodnym z prawem [moralnym] z powodu szacunku dla [tego] prawa, a więc świadomością nieustannego pociągu do jego przekraczania, a przynajmniej do nieczystości [intencji], tj. do domieszania wielu nieprawdziwych (niemoralnych) motywów wypełniania prawa, a zatem jest połączonym z pokorą cenieniem samego siebie” (I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 206; por. także ibidem, s. 57). W *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie* Kant wprost określa cnotę jako siłę „maksymy człowieka w spełnianiu jego obowiązków”. Siłę „poznaje się jedynie po przeszkodach, które jest ona w stanie przewyciężyć; w wypadku cnoty (...) takimi przeszkodami są naturalne skłonności, które mogą popadać w konflikt z moralnym postanowieniem. A ponieważ te przeszkody stawia swoim maksymom człowiek, przeto cnota jest nie tylko przymusem zadawanym samemu sobie (wówczas bowiem jedna naturalna skłonność mogłaby starać się zmusić do uległości inną), lecz także przymusem zadawanym zgodnie z pewnym pryncypium wewnętrznej wolności, a więc przez samo przedstawienie sobie obowiązku zgodnie z jego formalną normą” (I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, op. cit., s. 63).

nie było, wola byłaby po prostu czystą wolą, czyli wolą świętą, a nie wolą wyposażoną w cnotę¹¹².

Teraz jasne jest, co odróżnia podejście do moralności od strony imperatywu kategorycznego od podejścia od strony cnoty. Pierwsze rozpatruje moralność z uwagi na wolę czystą i samą moc powinności, drugie – z punktu widzenia nieprzekraczalnych uwarunkowań woli realnej. Ponieważ wola ta może ukierunkowywać się na różne cele, prawo moralne, by mogło na wolę skutecznie oddziaływać, także musi zostać przedstawione z uwagi na cele właściwe sobie. Cele te, co oczywiste, nie mogą zależeć od skłonności i muszą być dane *a priori*¹¹³. Kant wskazuje na dwa takie cele, w zależności od tego, w stosunku do kogo je odnosimy: własną doskonałość i cudzą szczęśliwość. Doskonałość jest tu rozumiana zgodnie z tradycją jako „kultywowanie jego [człowieka] władz (lub naturalnych predyspozycji), z których najwyższą jest intelekt jako władza [myślenia za pomocą] pojęć, a więc również tych pojęć, które odnoszą się do obowiązku”, co oznacza także podporządkowanie rozumu instrumentalnego (techniczno-praktycznego) rozumowi moralno-praktycznemu¹¹⁴. Doskonałość innych nie może być natomiast przedmiotem obowiązku, ponieważ przeczyłoby to autonomii woli człowieka jako najwyższej zasady moralnej. Wyraźne *novum* w stosunku do ujęcia klasycznego pojawia się natomiast w określeniu drugiego celu, czyli szczęścia innych. Po pierwsze, Kant łączy szczęście po prostu z przyjemnością i definiuje je jako zadowolenie ze stanu, w jakim się znajdujemy („o ile jesteśmy pewni jego dalszego trwania”¹¹⁵); po drugie, uznając, że każdy i tak do niego dąży na mocy naturalnych skłonności, wbrew tradycji (ale w pełnej zgodzie z własną krytyką wszelkich etyk eudajmonistycznych i w ogóle etyk empirycznych) odrzuca możliwość uznania za cel cnoty dążenia do szczęścia własnego. Jednak w przypadku innych ludzi wspomaganie ich w ich dążeniu do szczęścia jest moralnym obowiązkiem z uwagi na imperatyw kategoryczny uznający innych za cele, a nie środki¹¹⁶.

Skoro wiadomo już, na czym ma polegać cnota, można teraz zadać kluczowe dla naszych rozważań pytanie o stosunek cnoty do całej sfery

¹¹² I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnotcie*, op. cit., s. 51.

¹¹³ Ibidem, s. 48.

¹¹⁴ Ibidem, s. 55.

¹¹⁵ Ibidem, s. 56.

¹¹⁶ Wypada się zgodzić z E. Nowak-Juchacz (*Autonomia jako zasada etyczności*, op. cit., s. 82), że ten cel cnoty sprawia wrażenie słabo uzasadnionego i raczej arbitralnego.

emocjonalności. Na pozór odpowiedź wynikająca z dotychczasowych rozważań wydaje się oczywista: cnota i uczucia stoją w radykalnej opozycji umocowanej w przeciwstawieniu świata noumenalnego i świata fenomenalnego, świata rozumu, moralnego prawa i świata empirycznych skłonności, które to światy spotykają się jednak w obrębie oddziaływania woli realnej. Ujęcie cnoty jako siły woli w realizacji obowiązku moralnego oznacza, że siła ta ma również przeciwdziałać sile emocji, czyli sile naturalnych pobudek. Na czym jednak dokładnie to przeciwdziałanie ma polegać: na neutralizowaniu poprzez eliminację, na opanowywaniu i swego rodzaju przekierowywaniu ku zgodności z moralnym prawem czy też na przewyciężaniu bez względu na ich charakter? Wspomniane rozróżnienie działań wynikających z obowiązku i działań zgodnych z obowiązkiem wyraźnie sugeruje, że wartość działań wypływających z uczuć, nawet gdy w jakiś sposób byłyby one „naprawione” i zgodne z cnotą, z punktu widzenia prawa moralnego byłaby niemal żadna. Taka interpretacja zmierzałaby zatem w kierunku uznania za ideał moralny *apatii*¹¹⁷. Przeciwna jej wykładnia Kantowskiej koncepcji cnoty, którą nazwać można emocjonalną¹¹⁸, eksponowałaby, ogólnie rzecz biorąc, obowiązek formowania pragnień i reakcji związanych ze sferą emocjonalną z uwagi na pierwotny obowiązek realizowania celów cnoty, czyli głosiłaby pewną wersję *metriopathei*¹¹⁹. Można także wskazać interpretację trzecią, pokrewną pierwszej w „rygoryzmie”, ale zupełnie inaczej traktującą relacje emocjonalne. Zgodnie z tą interpretacją siła woli (czyli cnota) podmiotu moralnego polega na tym, że jest on zdolny nie tyle do eliminowania emocji w życiu wewnętrznym, ile do ich ignorowania w działaniu – przeżywając nawet gwałtowne emocje, człowiek cnotliwy ostatecznie potrafiłby kierować się w swych decyzjach prawem moralnym.

Przyjrzymy się najpierw interpretacji emocjonalnej. Taka wykładnia zdaje się pozwalać na uwzględnienie idei etycznego formowania emocjonalnej natury człowieka, czyli na wprowadzenie do etyki Kantowskiej klasycznej problematyki cnót, do której zresztą Kant wprost wielokrotnie nawiązuje. Najdalej w tego rodzaju interpretacji posunęła się N. Sherman, przypisując Kantowi Arystotelesowską z ducha koncepcję cnoty jako dyspozycji do właściwego przeżywania emocji. Argumen-

¹¹⁷ W sensie, w jakim pojęcie to rozumieli stoicy.

¹¹⁸ Por. W. Galewicz, „Wstęp tłumacza”, w: I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, op. cit., s. 30-32.

¹¹⁹ Por. rozdz. III, s. 165-166.

tując za swoją tezę, Sherman uznała, że klucza do zrozumienia etyki Kanta należy szukać w jego *Antropologii*¹²⁰. Takie ujęcie znacznie poszerza możliwości rozumienia cnoty z *Metafizyki moralności*, ponieważ pozwala odpowiedzieć na pytanie o rzeczywiste, psychologiczne warunki realizacji celów cnoty. Wydaje się bowiem, że człowiek, nawet w pełni cnotliwy, nie może w ogóle nie przeżywać emocji, gdyż inaczej jego wola realna, pozbawiona zagrożenia ze strony innych pobudek niż szacunek dla powszechnego prawa moralnego, byłaby wolą świętą. Z kolei sposób przeżywania tych emocji musi mieć wpływ na sposoby realizacji obowiązków cnoty. Oznaczałoby to w takim razie, że pewne naturalne lub formowane dyspozycje do przeżyć emocjonalnych byłyby ostatecznie z *moralnego* punktu widzenia lepsze od innych dyspozycji. Zasadniczą funkcją tych właściwych dyspozycji byłoby między innymi ułatwianie, poprzez dostarczanie dodatkowej motywacji wspierającej motywację wypływającą z prawa moralnego, realizowania działań moralnie powiniących. Jak ujmuje to Sherman, „mamy moralny obowiązek «naturalizowania» naszego obowiązku. To ni mniej, ni więcej, tylko obowiązek doskonalenia naszej natury jako część naszego obowiązku doskonałości moralnej”¹²¹. Przypomnijmy, że dążenie do doskonałości to główny obowiązek moralny podmiotu wobec samego siebie.

Jak słusznie zauważa W. Galewicz, tego rodzaju interpretacja nie wytrzymuje jednak konfrontacji z tekstami Kanta¹²². Jednym z kontrargumentów może być na przykład to, że Kant nie zakładał, iż działaniu moralnemu nie mogą towarzyszyć pobudki pozamoralne, a tym samym najwyraźniej nie muszą one być elementem cnoty¹²³. Ważny kontrargument, jak się wydaje, znaleźć można także w samych wykładach Kanta z antropologii. W części III *Antropologii w ujęciu prag-*

¹²⁰ N. Sherman, *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge 1997, s. 123; także: eadem, „Cnota według Kanta”, przeł. J. Klimczyk, P. Łuków, *Etyka* 40 (2007).

¹²¹ Ibidem, s. 156-157. N. Sherman w swej interpretacji Kantowskiej koncepcji cnoty w istocie idzie jeszcze dalej niż interpretacja nazwana wyżej „emocjonalną”, ponieważ przypisuje emocjom pewne funkcje, które – jak zobaczymy dalej – można co prawda z sensem przypisywać starożytnym ujęciom cnoty, ale z całą pewnością nie są elementem teorii Kanta. Między innymi z tego też powodu jej książka spotkała się z krytyką znawców filozofii Kanta.

¹²² W. Galewicz, „Wstęp tłumacza”, op. cit., s. 32. Krytyka W. Galewicza nie odnosi się do stanowiska N. Sherman, ale do zbliżonej interpretacji przedstawionej przez W. E. Schallera („Kant’s Architectonic of Duties”, *Philosophy and Phenomenological Research* 48 (1987).

¹²³ Ibidem, s. 34.

matycznym dokonuje on rozróżnienia afektów oraz namiętności. Pierwsze to „uczucia przyjemności lub przykrości spowodowane obecnym stanem, niedopuszczające w podmiocie namysłu (przedstawienia rozumowego, czy należy mu się poddać, czy oprzeć)”, drugie to „skłonności [czyli pragnienia zmysłowe wynikające z przyzwyczajenia], których rozum podmiotu nie może opanować lub czyni to z trudem”¹²⁴. Następnie oba te stany poddaje miazdzącej krytyce, nazywając je odpowiednio „rauszem” oraz „oblędem” i „nowotworem”, a łącznie „chorobą umysłu”. Zwłaszcza namiętności są „złe bez wyjątku, a najłagodniejsze pragnienie, nawet jeśli dotyczy tego, co (podług materii) należałoby do cnoty – na przykład dobroczynności – gdy przeobraża się w namiętność, jest jednak (wedle formy) nie tylko *pragmatycznie* skłonne do wypaczeń, lecz także *moralnie* godne potępienia”¹²⁵. Jeśli w systemie Kanta można by mówić o cnotach w takim sensie, w jakim czyni to N. Sherman, to niewątpliwie byłyby one skłonnościami. Skoro wśród skłonności Kant wyróżnia „chore” namiętności, to – podążając za tokiem myślenia Sherman – zapewne mogą istnieć i skłonności „zdrowe”, czyli takie, które *dają się opanować przez rozum*. Opanowanie to musiałoby jednak polegać przede wszystkim na tym, że rozum byłby w stanie porównać i ocenić różne skłonności w momencie wyboru (jak można się domyślać, ocena ta powinna się opierać na ustaleniu zgodności z prawem moralnym, które musi pozostawać nadrzędne), a nie poddawać się którejś z nich. Człowiek nie może „dać się opanować swoim uczuciom i skłonnościom (...); jeśli bowiem rozum nie weźmie władzy w swoje ręce, władzę nad człowiekiem sprawują jego uczucia i skłonności”¹²⁶. Gdy zatem stoimy w obliczu sytuacji wymagającej np. wsparcia bezdomnego, to wydaje się niedopuszczalne kierowanie się jakąkolwiek skłonnością (np. dobroczynnością, poczuciem sprawiedliwości, litością, odrazą, gniewem, potępieniem itp.), ponieważ już sam fakt, że się nią kierujemy, będzie świadczyć o tym, że jest namiętnością, nawet wtedy, gdy jest ona powszechnie uznawana za tak szlachetną, jak dobroczynność czy sprawiedliwość. Cnota rozumiana jako emocjonalny nawyk zawsze musiałaby być zatem w systemie Kanta tylko namiętnością, czyli skłonnością „chorą”. „Prawdziwa siła cnoty to spokojny umysł z przemyślaną i mocną decyzją, aby prowadzić jej

¹²⁴ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005, s. 193-194; por. s. 214.

¹²⁵ Ibidem, s. 216.

¹²⁶ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnotach*, op. cit., s. 78.

normy w czyn. Jest to stan zdrowia w życiu moralnym¹²⁷. Na pierwszy rzut oka ujęcie tradycyjnych cnót jako „choroby” wydaje się paradoksalne, ale pozostaje w zgodzie z całym systemem Kanta, który każde działanie z nawyku uznawał za niedopuszczalne, bo zniewalające, a przez to godzące w rozum. „Maksymy moralne, w odróżnieniu od technicznych, nie mogą opierać się na przyzwyczajeniu (gdyż to należy do naturalnej konstytucji determinacji woli); wprost przeciwnie, gdyby ich wykonywanie weszło w nawyk, podmiot utraciłby tym samym *wolność* w przyjmowaniu swych maksym, która jest przecież atrybutem działania z obowiązku¹²⁸. To ostatecznie rozum musi zawsze, w przypadku każdego pojedynczego działania, wskazać jego moralną rację, abstrahując niejako od skłonności, co nie oznacza, że czasami nie będzie on działał zgodnie z niektórymi z nich. W żadnym wypadku skłonności te nie mogą być jednak elementami Kantowskiej koncepcji cnoty, ponieważ cnotą jest właśnie owa determinacja woli, by *niezależnie od skłonności*, wciąż na nowo, odwoływać się do moralnego prawa¹²⁹.

Pozostają zatem dwie interpretacje „rygorystyczne”. Zbliżone argumenty do wyżej przedstawionych przemawiają za tym, by odrzucić interpretację cnoty jako wytłumienia emocji, *apatii*. Co prawda, jak zauważa Kant, człowiek z natury apatyczny ma lepiej niż inni, ponieważ jego skłonności są zawsze słabe (choć „nie jest z tego powodu jeszcze mędrce, otrzymał jednak od natury takie udogodnienie, że będzie mu się nim łatwiej stać niż innym”), jednak i on potrzebuje „wystarczającej siły duszy¹³⁰, co ma zapewne oznaczać, że nawet słabość skłonności nie jest zabezpieczeniem przed przerodzeniem się ich w słabe co prawda, ale przecież namiętności. To, czy staną się one namiętnościami, zależy jedynie od siły (czy raczej, w tym wypadku, słabości) woli. Trzeba jednak przyznać, że Kant wykazuje się sporym realizmem przyjmując, że wyeliminowanie skłonności jest dla istoty takiej jak człowiek po prostu niemożliwe, a nawet przyznając, że część z nich pełni pożyteczną rolę, ponieważ nawet gdy siła woli okazuje się za słaba, pobudzany przez nie podmiot i tak może działać właściwie

¹²⁷ Ibidem, s. 79.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Warto zauważyć, że przyjmując taki model cnoty, Kant rozwiązuje jeszcze jeden klasyczny problem potocznej aretologii – konflikt *różnych* cnót, który niewątpliwie musiałby się pojawić, gdyby w jakikolwiek sposób wiązały się one ze skłonnościami.

¹³⁰ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, op. cit., s. 196.

(choć trudno poczytać mu to za moralną zasługę). Realizm ten znajduje systematyczne uzasadnienie w postaci doktryny radykalnego zła, przedstawionej w *Religii w granicach rozumu*, według której człowiek posiada pewną niewytłumaczalną predylekcję do działania na przekór racjom moralnym, za to zgodnie ze skłonnościami¹³¹. Wszystko wskazuje zatem na to, że najlepiej oddaje intencje Kanta interpretacja trzecia, która w cnocie widzi siłę zdolną do swoistego trzymania w ryzach emocji poprzez stwarzanie dla nich odpowiednio dużej przeciwwagi, a nie siłę zmierzającą do moderowania czy wygaszania pobudek emocjonalnych. Różnica jest, wbrew pozorom, znacząca. Chodzi o to, czy uznamy, że Kantowski podmiot moralny może realnie przeżywać nawet gwałtowne emocje, ale powinien się jedynie wystrzegać ich manifestowania na zewnątrz i kierowania się nimi w działaniu, czy też uznamy, że zdolność do działania zgodnie z cnotą moralną wymaga uprzedniego *apatycznego* wygaszenia emocji. Ponieważ Kant podkreśla, że emocje wynikają z uposażenia naturalnego i wzbudzone są przez bodźce zewnętrzne, nad którymi nie mamy kontroli, a walkę z emocjami musimy toczyć nieustannie i wciąż na nowo, należy raczej przyjąć, że zakładał on, iż człowiek nie ma możliwości świadomego kształtowania dyspozycji odnoszących się do sfery fenomenalnej tak, by trwale wykluczyć lub znacząco osłabić reakcje emocjonalne. Musi zatem zawsze i bez względu na siłę przeżywanych emocji być w stanie je zignorować jako pobudki działania. Czy ignorowanie owo się udaje, nie zależy od siły tych pobudek (które czasami faktycznie okazują się nadzwyczaj silne), ale wyłącznie od siły woli, czyli cnoty, poddawanej zawsze na nowo, w każdej kolejnej sytuacji, próbie. Nawet zatem wtedy, gdy Kant mówi o cnotach w sensie tradycyjnym – np. o pracowitości czy życzliwości – nie mówi o dyspozycjach emocjonalnej natury człowieka związanych z wygaszeniem emocji, ale wyłącznie o determinacji woli w podejmowaniu działań zgodnych z powszechnym prawem moralnym. W interpretacji Kanta na przykład cnota życzliwości (która, jak już wiemy, na pewno nie polega na tym, że mam odpowiednie uczucia wspomagające mnie we właściwym działaniu) nie wydaje się polegać na tym, że niewiele lub nic nie czując w stosunku do bliźniego, działam, kierując się imperatywem kategorycznym, w sposób mu życzliwy, ale przede wszystkim na tym, że nawet gdy przeżywam w stosunku do

¹³¹ Z tego też zapewne powodu Kant widzi konieczność udziału społeczności w formowaniu charakteru (jako siły woli) jednostek (por. G. Felicitas Munzel, *Kant's Conception of Moral Character*, Chicago 1999, s. 175-183).

niego same wrogie i gwałtowne emocje, potrafię się przemóc i działać należycie. Nie mam bowiem wpływu na przebieg moich reakcji emocjonalnych, które są kształtowane w sferze fenomenalnej, ale mogę je ignorować jako pobudki działania. To, że działania te układają się na mocy podobieństwa w pewne typy, nie świadczy bynajmniej o tym, że wypływają z jakichś pojedynczych, specyficznych dyspozycji natury danej osoby (np. pracowitości, dobroczynności czy odwagi), ale jedynie o konsekwencji podmiotu wyposażonego w cnotę rozumianą jako siła woli, który w analogicznych sytuacjach realizuje te same powinności. Taki tok wyводу prowadzi Kanta do wyjątkowego w historii filozofii ujęcia charakteru w oderwaniu od skłonności – jedynie jako siły w realizacji postanowień rozumu, praktycznego konsekwentnego sposobu myślenia według niezmiennych maksym¹³². Ostatecznie wiedzie to do radykalnego dualizmu w rozumieniu podmiotu, którego reakcje emocjonalne są uznawane za zupełnie nieistotne bez względu na to, jak przebiegają i jakie mają natężenie, a moralna siła jest wiązana jedynie ze zdolnością wskazania rozumowych racji dokonywanych wyborów. W Kantowskiej teorii cnoty jest co prawda miejsce na tradycyjną problematykę rozwoju charakteru, Kant przyznaje bowiem, że proces formowania tak rozumianego charakteru nie może być jednorazowym aktem, tyle tylko, że znów proces ten zachodzi nie poprzez kształtowanie nawyków na poziomie skłonności, ale poprzez każdorazowo rozpoczynaną na nowo walkę, jaką z nimi toczy wola.

Taka interpretacja stała się, jak się wydaje, istotnym, choć nie do końca uświadomionym, elementem kantyizmu „potocznego”, czyli uproszczonej wersji Kantowskiego deontologizmu, do którego odwoływały się kolejne pokolenia pedagogów, wychowawców i duchowych przewodników pozostających pod wpływem myśliciela z Królewca lub jego interpretatorów. Wyrazem tego jest na przykład praktyczne zalecenie spotykane w popularnej literaturze moralizatorskiej, by gdy mamy problemy z poprawnym zastosowaniem imperatywu kategorycznego, działać w sposób, ku któremu *najmniej* się skłaniamy czyli na przekór skłonnościom. Jednocześnie jednak ujęcie cnót tradycyjnych jako namiętności otwiera nową możliwość rozumienia aretologii, z której szeroko korzystali późniejsi moralisci: cnoty w sensie tradycyjnym, czyli trwałe skłonności, co prawda same nie mają wartości

¹³² I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 241. Obszerną monografię na temat pojęcia charakteru u Kanta przedstawiła G. Felicitas Munzel (*Kant's Conception of Moral Character*, op. cit.).

moralnej, ale z uwagi na różnego rodzaju empiryczne (pragmatyczne) ograniczenia mogą czasami pełnić użyteczną funkcję, skłaniając człowieka do właściwego działania, nawet jeśli nie jest on w stanie podać moralnych racji tego działania. Taka osoba nie działa oczywiście autonomicznie, ale praktyka uczy, że przynajmniej część osób z różnych powodów poziomu autonomii ani nie osiąga, ani nawet do niego nie dąży. Wtedy właśnie cnoty rozumiane tradycyjnie, odpowiednio formowane przez procesy socjalizacyjne i wychowawcze, okazują się istotnym wsparciem. Nie zmienia to jednak faktu, że ich wartość jest jedynie względna, a działania z nich wypływające (pomijając oczywistą niedoskonałość moralną intencji) mogą czasami okazać się – w świetle imperatywu kategorycznego i cnoty w sensie właściwym – obiektywnie błędne. Nawet bowiem te cnoty-sklonności, które zazwyczaj sprawiają, że powodowani siłą nawyku podejmujemy działanie właściwe, w niektórych sytuacjach mogą skłaniać do działań rutynowych, które okażą się moralnie niewłaściwe. Wartość cnót klasycznych z punktu widzenia społeczności sprowadza się zatem jedynie do wartości względnej użyteczności. W ten sposób aretologia przestaje być częścią etyki, a staje się częścią psychologii i pedagogiki¹³³.

Jak argumentuje coraz większe grono badaczy, być może sam Kant uznałby przedstawioną wyżej interpretację cnoty, czyli siły woli jako przeciwwagi sfery emocjonalnej w życiu moralnym, za zbyt uproszczoną. Wskazuje się tu przede wszystkim na pewne fragmenty *Krytyki władzy sądzienia* czy pojawiające się gdzieś wzmianki o uczuciu moralnym. Pewnym sygnałem jest też koncepcja najwyższego dobra, która zakłada, że zasługujący na doznanie dobra podmiot żyjący zgodnie z obowiązkiem rzeczywiście go dozna, co może gwarantować tylko Bóg¹³⁴. Dobrem tym, jak wynika z wcześniejszych wywodów, musi być szczęście. Jeśli szczęście ma być jednak dalej rozumiane jako zadowolenie ze stanu, w którym się podmiot znajduje – czyli w tym wypadku ze stanu cnoty – to oczywiście rodzi się pytanie, na czym miałyby polegać zadowolenie podmiotu z tego, że uwolnił się od skłonności?¹³⁵

¹³³ Doskonałym przykładem tego rodzaju interpretacji jest system etyczny wykorzystywany w teorii stopni rozwoju moralnego L. Kohlberga. Nie należy się zatem dziwić, że w dokonanej przez C. Gilligan krytyce tej teorii można odnaleźć z kolei echa krytyki systemu Kanta z pozycji klasycznej etyki cnoty.

¹³⁴ Por. P. Łuków, *Wolność i autorytet rozumu*, Warszawa 1997, s. 26-27.

¹³⁵ Problem szczęścia po śmierci może wносить coś do problematyki emocji tylko wtedy, kiedy odrzucimy interpretację wskazującą na nieskończenie długi proces uwalniania się od zła radykalnego i kształtowania charakteru woli,

Jeśli koncepcja ta ma być czymś więcej niż nieokreślonym wyrazem ostatecznie nieusuwalnego pragnienia szczęścia, to należy zapewne przypisać takiemu podmiotowi jakąś zdolność do przeżywania specyficznych stanów emocjonalnych, co z kolei oznaczałoby, że nie wszystkie stany emocjonalne mają charakter empiryczny. Choć bez trudu można w tej koncepcji odnaleźć echa trwale obecnej w filozofii emocji idei uczuć wyższych, „czystych” (jak była już o tym mowa, pojawiają się one także u Kartezjusza w postaci zadowolenia z dążenia do prawdy), to niewątpliwie byłoby zaskakujące, że nawet w systemie tak spójnie racjonalistycznym jak system Kanta ostatecznie także znalazłoby się dla nich miejsce. Wszystko wskazuje na to, że Kant nie miał gotowego, systematycznie ugruntowanego rozwiązania tej kwestii¹³⁶, i nieuchronnie skazani jesteśmy jedynie na domysły. Nie należy się zatem dziwić, że dla współczesnych kantystów rozwiązanie problemu emocji, z taką wyrazistością podniesionego ostatnio przez kierunki konkurencyjne, staje się bardziej tematem własnej twórczości utrzymanej w duchu etyki Kanta niż kwestią interpretacji jego pism. Ponieważ z punktu widzenia celów niniejszej pracy możliwości poszerzenia klasycznej problematyki racjonalizmu etycznego Kanta są mniej istotne niż przedstawienie tych jego elementów, które realnie wpływały na formowanie się idei w obrębie europejskiej filozofii moralnej, pytania te pozostawiam otwarte¹³⁷.

* * *

Jednym z efektów rewolucji kartezjańskiej w filozofii podmiotu było pojawienie się problemu jedności umysłu i ciała. Kartezjusz nie był

która to interpretacja znajduje mocne wsparcie w *Krytyce praktycznego rozumu* (op. cit., s. 197-198). Wielu autorów uznaje jednak taką wykładnię za wewnętrznie sprzeczną (por. O. Hoffe, *Immanuel Kant*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1994, s. 251-252).

¹³⁶ Niewątpliwie – o czym się często zapomina – myśl Kanta ewoluowała nawet w fazie krytycznej, choć ewolucja ta polegała nie tyle na rewizji przedstawionych rozwiązań, ile na ich uzupełnianiu w związku z dostrzeganiem coraz to nowych zagadnień. Tak na przykład było z problematyką antropologiczną w związku z podjęciem przez Kanta problematyki religii, czy właśnie z kwestią cnoty. Być może polem, na którym Kant zamierzał umieścić pogłębianą analizę emocji od strony moralnej, jest wspomniana w *Religii w obrębie samego rozumu* predyspozycja do człowieczeństwa, której jednak – jak zauważa A. Bobko we wstępie do *Antropologii* – właściwie w ogóle nie omówił.

¹³⁷ Ważny aspekt etyki Kanta związany z jego koncepcją cnoty omawia A. M. Kaniowski w pracy *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999.

w stanie przedstawić satysfakcjonującego rozwiązania tego problemu, a tym samym zaproponować etyki, która mogłaby wyjść poza stan prowizorium. Porażka Kartezjusza, jak widzieliśmy, w dużej mierze wynikała z przyjęcia bardzo kłopotliwego modelu emocji jako procesów o podwójnej, cielesno-duchowej naturze. W modelu takim uczucia są uznawane za stany duszy-umysłu, które jednak pojawiają się tylko dlatego, że dusza jest powiązana z ciałem, cielesność więc jest ich ostateczną racją istnienia. Taki model nie mógł być adekwatnie zanalizowany tak, by sprostać jednocześnie wymogom metodologicznym w stosunku do badań substancji rozciągłej oraz wymogom filozoficznej koncepcji substancji myślącej. Ostatecznie Kartezjusz musiał odwołać się do woluntaryzmu teologicznego, co miało uzasadniać faktyczne zespolenie umysłu i ciała, dokonujące się właśnie za sprawą emocji. Kolejne pokolenia filozofów zmierzały przede wszystkim do wyeliminowania z metafizycznego obrazu świata woluntaryzmu, co doprowadziło do ostatecznego rozdzielenia sfery rozumu i sfery cielesności, a w konsekwencji zmusiło do postawienia pytania o ich wzajemny stosunek. Ponieważ zjawiska emocjonalne (przynajmniej w przeważającej i istotnej z punktu widzenia filozofii, praktycznej większości) nie mogą być opisywane w całkowitym oderwaniu od sfery empirycznej, jako procesy czysto umysłowe i w kategoriach apriorycznych, zarysował się wyraźny podział na te kierunki, które koncentrując się na racjonalności, zmierzały do usunięcia elementów empirycznych z etyki, eliminując tym samym z teorii etycznej jakiegokolwiek odniesienia do sfery emocjonalnej oraz te kierunki, które wychodząc od empiryzmu, uczyniły z emocji główną oś rozważań filozofii moralnej. Proces rugowania emocji z filozofii moralnej, zawsze obecny w dualistycznych ujęciach natury ludzkiej, w etyce Kanta osiągnął niespotykany wcześniej wymiar. Kant bowiem ostatecznie odrzucił (a przynajmniej tak to zostało odczytane przez bezpośrednich następców) klasyczny motyw moderowania czy też formowania uczuć przez rozum, zastępując go nowatorską koncepcją cnoty jako siły woli zdolnej do ignorowania emocji i koncepcją charakteru jako wytrwałości w realizacji postanowień rozumu, w oderwaniu od jakichkolwiek cech dyspozycyjalnych czy faktycznych skłonności podmiotu. W ten sposób typowy dla filozofii Zachodu obraz emocji jako niemożliwej do wyeliminowania i często wiodącej na manowce, ale ostatecznie dającej się ujarzmić lub wygasić siły napędowej ludzkich działań, został zastąpiony obrazem emocji jako siły wrogiej i niewnoszącej niczego do prawdziwej istoty moralności, siły, którą człowiek prawdziwie cnotliwy powinien osta-

teczenie pokonać. Tym samym pojawić się musiała także nowa koncepcja motywacji, która, jak była już o tym mowa¹³⁸, stała się głównym przedmiotem ataku przeciwników racjonalizmu. Racjonalistyczny dualizm okazał się zatem niezdolny do utrzymania w etyce klasycznej koncepcji cnoty, ponieważ charakter empiryczny, fenomenalny, został radykalnie oddzielony od charakteru moralnego.

Choć proces ewolucji filozofii moralnej w obrębie kierunków sentymentalistycznych był przeciwieństwem procesu racjonalizacji etyki, rezultaty obu procesów w stosunku do pojęcia cnoty okazały się bardzo zbliżone. Ponieważ w sentymentalizmie emocje zyskiwały na znaczeniu, coraz trudniej było wskazać trwałe racje stanowiące podstawę normowania uczuć. Albo zatem należało przyjąć, że uczucia, jako siły dominujące w podmiocie moralnym, zasadniczo nie wymagają normowania, czyli są po prostu z natury dobre i godne zaufania, a co najwyżej należy je „uwolnić” czy też „oczyszczyć”, albo należało poprzestać na wskazaniu pewnych arbitralnych reguł społecznych, które pełniłyby rolę punktu odniesienia dla formowania cnot. W pierwszym przypadku najczęściej owo uwolnienie czy oczyszczenie wiązało się ze wskazaniem jakiegoś fundamentalnego uczucia, którego obecność nadawała intencjom podmiotu moralną wartość, oraz, w dalszej kolejności, warunków, jakie powinien spełnić podmiot, by uczucie to zyskało status uczucia dominującego. W etyce oświeceniowej uczuciem tym była oczywiście życzliwość, w okresie romantyzmu – miłość. W drugim przypadku formacja uczuć przybierała natomiast kształt konwencjonalny, narzucony przez wspólnotę. I w jednym, i w drugim przypadku pojęcie cnoty w sensie klasycznym straciło jednak sens, ponieważ zostało zawężone albo do określenia stanu uczuciowego, który okazuje się użyteczny lub budzi przyjemność i z racji swej naturalności czy też oczywistego pożytku właściwie nie wymaga formowania (jak widział to Hume), albo zostało utożsamione z normami wskazującymi poziom społecznej akceptacji sposobów manifestowania emocji oraz ogólnie zakres dopuszczalności różnych sposobów życia w danej wspólnotce. Takie ujęcie z kolei musiało doprowadzić do buntu jednostki i całkowitego odrzucenia ideału moralnego kształtowania charakteru, który został zastąpiony dążeniem do pełnej autoekspresji niepowtarzalnej indywidualności. Podobnie jak w przypadku racjonalizmu, klasyczna koncepcja charakteru także przestała pełnić znaczącą funkcję w tego rodzaju filozofii moralnej.

¹³⁸ Zob. rozdz. I, s. 63-67.

Rozdział VI

Indywidualny podmiot i fakty moralne. Rola emocji we współczesnej etyce cnót

W poprzednim rozdziale starałem się przedstawić zasadnicze zmiany w nowożytnej filozofii moralnej, mając na uwadze przede wszystkim przeobrażenia teorii cnót w stosunku do klasycznego modelu eudajmonistycznego. Jak widzieliśmy, nowożytne systemy etyczne, choć nie zrezygnowały z samego pojęcia cnoty, to poddały go tak daleko idącej transformacji, iż klasycznie rozumiane cnoty znalazły się właściwie zupełnie poza obrębem etyki. Cnoty zostały połączone ze sferą zjawiskową, czyli rządzoną prawami deterministycznymi, odkrywanymi poprzez stosowanie empirycznych metod badawczych. Takie podejście nie mogło osiągnąć tego poziomu autonomii, jakiego oczekiwano od etyki¹, cnoty stały się zatem częścią człowieka jako fenomenu, a nie jako podmiotu w sensie autonomicznym, noumenalnym. Zostały zredukowane do poziomu nawyków czy skłonności analizowanych przez psychologię i ich opis nie mógł wiele wnieść do istoty etyki, która musiała operować wyłącznie w idealnej przestrzeni rozumu lub – w najgorszym razie – na poziomie apriorycznych praw dotyczących powszechnych skłonności natury ludzkiej (np. powszechnej życzliwości lub przyjemności). W konsekwencji cnoty klasyczne – z racji umiejscowienia po stronie empirycznej psychologii – zostały połączone z wymiarem pedagogiczno-socjalizacyjnym, wspólnotowym, który pozostawał poza obrębem etyki opartej na założeniu autonomiczności podmiotu po prostu dlatego, że z założenia autonomiczność tę ograniczał. W rezultacie tych zmian, na poziomie opisu w kategoriach trzech kluczowych

¹ Jak zauważa S. Toulmin, filozofia nowożytna przyjęła, że „myśl i działanie nie przebiegają przyczynowo, dlatego działania nie mogą być wyjaśnione przez żadną przyczynową wiedzę psychologiczną” (idem, *Kosmopolis*, przeł. T. Zarębski, Wrocław 2005, s. 132).

dla określenia sfery powinności opozycji, czyli opozycji „emocje–rozum”, „determinizm–wolność” oraz „wspólnota – autonomiczna jednostka”, cnota w sensie klasycznym za każdym razem znalazła się po przeciwnej stronie niż ta, którą nowożytność ostatecznie uznała za konstytutywną dla etyki.

Każda próba restytucji klasycznego pojęcia cnoty w etyce musi jakoś odnieść się do opisanych wyżej procesów. Należy zatem, po pierwsze, na nowo opisać znaczenie sfery emocji dla funkcjonowania podmiotu moralnego; po drugie, określić związek wartości moralnych ze światem zjawisk naturalnych; i po trzecie wreszcie, wykazać autonomiczny charakter procesów związanych z formowaniem cnót w relacjach wspólnotowych. Jak zobaczymy, współcześni zwolennicy etyki cnót starają się rozwiązać te trzy mocno powiązane ze sobą grupy problemów, poszukując inspiracji w filozofii Arystotelesa. Oczywiście jest jednak, że prosty powrót do klasycznego ideału etyki jako moralnej formacji charakteru nie jest możliwy po przeobrażeniach, jakie do obrazu świata wprowadziła filozofia nowożytna. Jeśli w ogóle można tego dokonać, to tylko uwzględniając najważniejsze z tych przemian lub przynajmniej świadomie się do nich odnosząc.

Powodem odrzucenia klasycznego pojęcia cnoty przez etykę nowożytną był przede wszystkim brak możliwości nadania idei normowania charakteru sensu w ramach dualistycznego obrazu człowieka po odwróceniu perspektywy epistemologicznej i odrzuceniu klasycznej metafizyki wraz z teleologiczną koncepcją natury. Gdyby udało się skonstruować teorię etyczną jednocześnie utrzymującą dualistyczną wizję podmiotu oraz nowożytną koncepcję wiedzy, to przedstawiony w poprzednich rozdziałach proces odchodzenia od arystotelesowskiego pojęcia cnoty byłby w istocie procesem doskonalenia refleksji etycznej, a antyczną koncepcję moralnej perfekcji charakteru należałoby uznać jedynie za naiwną i intelektualnie niedojrzałą próbę opisanie normatywnych aspektów praktycznej działalności człowieka. Zdaniem części filozofów współczesnych etyka nowożytna w żadnej ze swych wersji nie zrealizowała jednak w zadowalający sposób postulat, który sama sformułowała jako swój zasadniczy cel: zbudowania systemu etycznego, który byłby zdolny do oddania ideału podmiotowej autonomii i indywidualizmu, zachowując jednocześnie wymiar obiektywny i uniwersalny. Może to zatem oznaczać, że aby tego dokonać, należy zrewidować któreś z dwóch leżących u jej podstaw założeń. W zdecydowanej większości współcześni filozofowie związani z etyką cnót postulują odrzucenie założenia o dualizmie przy możliwie ograniczonej rewizji

nowożytnych założeń dotyczących wiedzy i obrazu świata. Co więcej, odwołanie się do koncepcji cnót ma zapobiegać nie tylko niedostatkom tradycyjnych koncepcji etyki nowożytnej, ale także uproszczeniom XX-wiecznych teorii subiektywistycznych i redukcjonistycznych, takich jak emotywizm czy naturalizm ewolucyjny. Propozycję powrotu do etyki Arystotelesa należy w takim razie ostatecznie uznać nie tyle za objaw nadmiernego konserwatyizmu i ogólnego zniechęcenia do dokonań filozofii ostatnich wieków, ile raczej za wyraz poszukiwania lepszej odpowiedzi na postulaty sformułowane już przez etykę nowożytną. Z tego też powodu program współczesnej etyki cnót przynajmniej przez większość jego zwolenników jest postrzegany jako program ze swej istoty nowożytny. Jego zasadniczym celem jest bowiem zrealizowanie ideału autonomii moralnej podmiotu przy jednoczesnym odsunięciu dwóch podstawowych zagrożeń, które z całą mocą ujawniły się w etyce współczesnej: redukcji podmiotu moralnego do uniwersalnego „ja” czysto racjonalnego oraz subiektywizacji i relatywizacji sądów moralnych. Z tej perspektywy atrakcyjność filozofii moralnej Arystotelesa polega przede wszystkim na operowaniu jednolitym, spójnym obrazem podmiotu rozumianego jako integralny element świata natury. Obraz ten wymaga jednak dopracowania, na które składać się muszą dwie kwestie: po pierwsze, określenie, jakie elementy tego obrazu można uznać *dzisiaj* za szczególnie inspirujące i użyteczne; po drugie, jakie jego elementy muszą zostać odrzucone, ponieważ są trudne *dzisiaj* do zaakceptowania.

W niniejszym rozdziale zajmę się pierwszą częścią tego zadania. Rozpocznę od analizy głównych elementów krytyki nowożytnej filozofii moralnej formułowanej przez współczesnych zwolenników etyki cnót. Krytyka ta ma dwa zasadnicze cele. Po pierwsze, etycy cnót zmierzają do wykazania nieadekwatności nowożytnej koncepcji podmiotu jako „ja” racjonalnego i zastąpienia jej koncepcją podmiotu holistycznego, co ma prowadzić do wyeksponowania w etyce osobowej wyjątkowości konkretnego podmiotu moralnego. Po drugie, ich celem jest wykazanie błędności subiektywizmu moralnego i nonkognitywizmu w etyce, a następnie obrona realizmu moralnego poprzez rozszerzenie koncepcji racjonalności człowieka. Jak zobaczymy, w realizacji obu tych zadań kluczową rolę odgrywa sfera emocjonalna człowieka, a zatem także pojęcie cnoty. Następnie przejdziemy do przedstawienia w obrębie etyki aretycznej głównych propozycji teoretycznych zmierzających do zaradzenia wadom krytykowanego projektu nowożytnej filozofii moralnej.

Krytyka nowożytnych koncepcji podmiotu moralnego

Zasadniczym sposobem opisu relacji człowieka ze światem jest odwołanie się do opozycji „wewnętrzność–zewnętrzność”². Trudno rozstrzygać, na ile sposób ten jest koniecznym elementem doświadczenia ludzkiego, a na ile został skonstruowany przez refleksję filozoficzną. Niewątpliwie jednak wraz z utożsamieniem istoty człowieczeństwa z rozumem opozycja ta stała się zasadniczym punktem odniesienia dla filozofii posokratejskiej (choć w bardzo różnym stopniu)³, a za sprawą Platona oraz recepcji i transpozycji jego filozofii w późnym antyku i średniowieczu – dominującym sposobem ujmowania doświadczenia osobowego. Jak argumentuje Ch. Taylor, powstanie nowożytnej filozofii podmiotu jest związane ze zmianą rozumienia kategorii wewnętrzności jako centralnego doświadczenia osobowego – wraz z procesem „odczarowywania” świata zanika poczucie obiektywnego ładu, którego osobowym elementem miałyby być równie obiektywne zasady rozumu jako dominującej władzy człowieka. W ten sposób rodzi się koncepcja ustanowionej, a nie odkrywanej władzy rozumu⁴, co prowadzi do powstania coraz ostrzej zarysowanej wizji indywidualnej „wewnętrzności” jako nieprzekraczalnej subiektywności. Ukoronowaniem tego procesu jest powstanie subiektywno-indywidualistycznej wizji osoby, której najważniejsze elementy to utożsamienie poczucia bycia osobą z poczuciem absolutnej odrębności indywidualnego, nieintersubiektywnego „ja”, samoświadomość owego „ja” jako integralnego *locus* myśli i woli oraz autonomia moralna połączona z poczuciem transcendentalnej wolności, co w szczególności oznacza zdolność do oddzielenia tego, co czysto rozumowe, od kontekstu społecznego i jednostkowej konstytucji emocjonalnej⁵. Istotnym elementem takiego

² Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, przeł. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001, por. s. 212-218.

³ Uderzające jest na przykład, jak mało miejsca w dokonanej przez Ch. Taylora opisie procesu przejścia od starożytnej do współczesnej koncepcji podmiotu zajmuje Arystotelesowska filozofia osoby. Pojawia się ona właściwie jedynie jako kontrapunkt dla koncepcji Platona. Najwyraźniej Taylor uznaje – i wypada się z nim zgodzić – że filozofia Arystotelesa w tym zakresie nie należy do głównego nurtu filozofii Zachodu.

⁴ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, op. cit., s. 236.

⁵ Pojęcie subiektywno-indywidualistycznej koncepcji osoby omawia np. Ch. Gill (*Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford 1998). Podana przeze mnie charakterystyka tego pojęcia nieco odbiega od charakterystyki dokonanej przez Gilla, ale zasadniczo oddaje jej sens.

modelu podmiotu staje się koncepcja woli, wyrażająca szczególnie rodzaj dominacji nieintersubiektywnego i ahistorycznego, racjonalnego „ja” zarówno nad procesami psychofizycznymi, jak i procesami społecznymi, które nie odzwierciedlają już żadnych obiektywnych elementów racjonalności świata jako całości, a co najwyżej prawa rzeczywistości empirycznej, poza które podmiot jako indywidualne „ja” wykracza. Ta najgłębiej wewnętrzna właściwość podmiotu wyraża się poprzez zdolność do transcendowania siebie, przejawiającą się m.in. w zdolności do podejmowania tzw. aktów drugiego rzędu – aktów, których przedmiotem są same akty wewnętrzne: samoświadomość własnych procesów mentalnych, zdolność do przeżywania pragnień odnoszących się do przeżywania innych pragnień⁶ oraz zdolność do autointerpretacji. Taka wizja podmiotu skłania do odrzucenia wraz z wiarą w obiektywny porządek rzeczy wiary w porządek celów, do których człowiek mógłby dążyć. To natomiast oznacza, że całą władzę kreowania celów przejmuje owo punktowe, racjonalne „ja”, czysta umysłowość. Ponieważ jednak rozum nie może odnieść się do obiektywnego porządku świata, racjonalność, jak pisze Ch. Taylor, „nie jest już definiowana substancjalnie, jako porządek bytu, lecz proceduralnie, poprzez normy. (...) Osądowi podlegają teraz cechy czynności myślenia, a nie powstające w jej wyniku substancjalne przekonania”⁷. Takie rozumienie podmiotu oznacza przypisanie mu niemal nieograniczonej mocy – wszystko staje się obiektem oddziaływania i kontrolowania ze strony racjonalnego „ja”. Jak widzieliśmy, stanowi to istotę projektu Kartezjusza, rozwijanego następnie w kolejnych fazach rozwoju filozofii moralnej wieku XVII i XVIII⁸.

Owo odrzucenie zewnętrznego uprawomocnienia etyki, a tym samym także celowości działań ludzkich, doprowadziło w filozofii podmiotu do wskazania dwóch opozycyjnych względem siebie podstaw indywidualnej tożsamości: „ja” racjonalnego i „ja” psychicznego. Przyjęcie koncepcji podmiotu jako indywidualnego „ja” myślącego oznaczało, że cała sfera emocjonalna, psychofizyczna, przestała być częścią toż-

⁶ H. Frankfurt uważa tę zdolność wręcz za określającą podmiotowość (por. idem, „Wolność woli i pojęcie osoby”, przeł. J. Nowotniak, w: J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności*, Warszawa 1997).

⁷ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, op. cit., s. 292; także s. 314. Por. także A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 114.

⁸ Warto w tym miejscu przypomnieć, że idea rozumu jako narzędzia kontroli i modyfikowania rzeczywistości (w tym także społecznej) należy do centralnych idei programu oświeceniowego.

samości. Podmiot zyskuje możliwość transcendowania poza sferę emocjonalną nawet wtedy, kiedy nie udaje mu się nad nią zapanować – może się wówczas obwiniać o słabość woli, ale nawet gdy staje się więźniem swoich emocji, ostatecznie jest zawsze radykalnie czymś innym niż jego reakcje emocjonalne i nawyki⁹. Istotą tego modelu osobowości jest próba oddania za pomocą intersubiektywnych kategorii skrajnie subiektywnego przeświadczenia o byciu odrębną, niepowtarzalną istotą wewnętrzną, która nawet własne procesy emocjonalne, a w pewnym sensie i akty mentalne, traktuje jako część zewnętrzałości. Tak rozumiane „ja punktowe” staje się uprzednie w stosunku do całego swojego życiowego doświadczenia, pełnionych ról i życiowych zadań¹⁰. Im bardziej jednak dąży się do oddania jego indywidualnej wyjątkowości w kategoriach intersubiektywnych, tym bardziej oczywiste staje się, że – paradoksalnie – zatracą ono swój osobowościowy wymiar i staje się nieokreślonym podmiotem, opisywanym jedynie poprzez wykraczające poza wszelkie ujednostkowienia kategorie uniwersalne. Jak lapidarnie ujęła to I. Murdoch, „osobowość kurczy się do atomu czystej woli”, a moralność sprowadza się do momentu działa-

⁹ Ową opozycję pomiędzy „prawdziwym” człowiekiem a jego fenomenalną strukturą widać szczególnie w myśli I. Kanta, który pisze np.: „Nie dać się opanować swoim uczuciom i skłonnościom (...), jeśli bowiem rozum nie weźmie władzy w swoje ręce, władzę nad człowiekiem sprawują jego uczucia i skłonności” (I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2005, s. 78). Wbrew narzucającej się analogii, stanowisko Kanta w tym punkcie jest zupełnie odmienne od stanowiska stoików i przynależy całkowicie do nowożytności: u stoików emocje były (błędnymi) aktami poznania, Kant natomiast redukuje je do sfery fenomenalnej. Stoicy uwalniali się od wpływu emocji przez pracę nad swoim „ja”, Kant poprzez uwolnienie „ja” od wpływu zdeterminowanego świata zjawisk.

¹⁰ Jak silnie obraz ten tkwił w kulturze jeszcze niedawno, widać najlepiej w tekstach literackich. Np. F. Pessoa, jeden z najwybitniejszych pisarzy XX w., pisał: „Wszystko, co nieprzyjemne w naszym życiu – nasza śmieszność, niezręczność gestów, *brak jakiegokolwiek z cnót* [podk. J. J.] – powinno być uważane za zwykłe zewnętrzne przypadki, niemogące dotknąć substancji duszy. Uważajmy je za to samo co ból zębów czy odciski życia, które nam przeszkadzają, ale są czymś zewnętrznym, choć naszym, albo za przejaw naszej egzystencji organicznej, czegoś, co w nas jest vitalne. Gdy przyjmiemy taką postawę (...), będziemy chronieni nie tylko przez światem, ale i przed nami samymi, gdyż pokonamy to, co w nas jest zewnętrzne, inne, co jest naszym przeciwieństwem i dlatego naszym wrogiem” (F. Pessoa, *Księga niepokoju*, przeł. J. Klawe, Warszawa 2004, s. 154-155).

nia kierowanego przez rozum i reguły, które stają się „bezosobowymi tyranami”¹¹.

Tym samym zadanie wyrażenia „sobości” osoby zostało przejęte przez „ja” psychiczne, które wraz z ugruntowaniem się sentymentalistycznego obrazu człowieka nabrało cech wyjątkowości i przestało być postrzegane jako akcydentalne z punktu widzenia istoty osoby. Jej celem stało się bowiem dążenie do niczym nieskrępowanej autoekspresji i samorealizacji, także – a może nawet przede wszystkim – na poziomie emocjonalnym. Indywidualność zaczęła być postrzegana jako dążenie do ekspresji „autentycznych” i wyjątkowych stron emocjonalnej natury danej osoby, która wykorzystuje w tym celu uniwersalny rozum jako narzędzie służące do modyfikowania owego „ja”. Modyfikowanie to staje się działaniem czysto instrumentalnym, niepodlegającym żadnym ograniczeniom ani regułom czerpiącym swoją prawomocność z opisu świata jako całości¹². Skróceniowo rzecz ujmując, można zatem powiedzieć, że rozwój racjonalizmu zrodził potrzebę wyrażenia wyjątkowości „ja”, którą ostatecznie – jak się okazało – był w stanie zaspokoić tylko sentymentalizm. W rezultacie jednoczesnego funkcjonowania obu modeli tożsamości – punktowo-racjonalnego, intersubiektywnego, oraz psychologicznego, skrajnie indywidualistycznego – doszło do ostatecznego rozdzielenia pojęcia osoby jako podmiotu moralnego oraz pojęcia osoby jako indywiduum posiadającego cele, które nie podlegają ocenie moralnej.

Etyka oparta na koncepcji podmiotu racjonalnego nie może odwoływać się do żadnych treści empirycznych, w szczególności do kategorii zaspokojenia potrzeb psychicznych osoby jako niepowtarzalnej jedności wszystkich swoich funkcji i właściwości¹³. Z kolei etyka sentymentalistyczna okazuje się niezdolna do formułowania innych postulatów moralnych niż postulat dania wyrazu niedookreślonej „autentycz-

¹¹ I. Murdoch, „O idei doskonałości”, w: idem, *Prymat dobra*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 36.

¹² „Panowanie rozumu umożliwia nam zmianę naszych przyzwyczajzeń, a tym samym – zmianę nas samych. Pojęcie «przyzwyczajenia» uległo przesunięciu; utraciło już wagę i znaczenie, jakie posiadało Arystotelesowskie *hexei*, oznaczające trwałą dyspozycję, powstałą na gruncie wrodzonego charakteru. W przyzwyczajeniach łączą się teraz elementy, między którymi nie ma już żadnej naturalnej zgodności. Właściwie związki wyznaczane są w sposób czysto instrumentalny – decyduje o nich to, co przynosi najlepsze rezultaty, przyjemność, czy szczęście” (Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, op. cit., s. 321).

¹³ Por. np. Kantowską krytykę etyki eudajmonistycznej.

ności” podmiotu, co nie wystarcza do sformułowania zasad działania w kategoriach uniwersalnych. Jedynie racjonalizm zatem był zdolny do sformułowania filozoficznego projektu etycznego zgodnego z uznawaną koncepcją naukowego opisu świat. Projekt ten – zwany często oświeceniowym – zmierzał do skonstruowania etyki jako systemu formalnych i uniwersalnych reguł i zasad, zbudowanego na wzór teorii naukowej. Podstawą wartości moralnych w takim systemie albo może stać się wyłącznie owo czyste „ja” racjonalne, albo należy uznać, że odniesienia do podmiotowości w ogóle nie są w etyce konieczne. Pierwsze z tych rozwiązań zaproponował Kant. Drugie rozwiązanie prowadzi do całkowitego wyrugowania koncepcji podmiotowości z etyki i zastąpienie jej odpersonalizowanymi procedurami analizy decyzyjnej, jak ma to miejsce w utylitarystyce¹⁴ oraz wywodzących się z niego XX-wiecznych koncepcji etyki, nawiązujących do teorii gier, wyboru społecznego czy targu. W rezultacie osoba jako podmiot moralny zaczęła być rozumiana jako abstrakcyjny podmiot prawa moralnego, z wyłączeniem całej sfery psychologiczno-emocjonalnej. Ponieważ jednak wyrażane w formie powszechnych, bezosobowych i racjonalnych reguł powinności moralne nie znajdują dostatecznego uzasadnienia w autonomii podmiotu¹⁵, tracą one swoją moc motywacyjną, zatem jeśli są respektowane, to wyłącznie jako zewnętrzne ograniczenie dla autoekspresji¹⁶. W konsekwencji sfera moralna wiązana z uniwersal-

¹⁴ Taki zarzut stawia utylitarystom m.in. B. Williams: „Jako podmiot utylitarystyczny jestem tylko przedstawicielem systemu dystrybucji przyjemności, który w określonej sytuacji znalazł się przypadkiem w pobliżu pewnych przyczynowych dźwigni. Na tym poziomie abstrahuje się nie tylko od tożsamości podmiotów, ale (...) od ich odrębności, ponieważ z punktu widzenia utylitarystycznych rezultatów każde możliwe rozszerzenie czy ograniczenie zdolności oddziaływania przyczynowego danego podmiotu można zawsze zastąpić działaniami jakiegoś innego podmiotu” (B. Williams, „Osoby, charakter i moralność”, w: idem, *Ile wolności powinna mieć wola?*, przeł. M. Szczubiałka i in., Warszawa 1999, s. 243).

¹⁵ Zarzut ten należy do klasycznych argumentów wysuwanych wobec nowożytnej etyki przez zwolenników etyki cnót. Por. np. G.E.M. Anscombe, „Modern Moral Philosophy”, *Philosophy* 33 (1958).

¹⁶ Doskonale podsumowanie takiego sposobu myślenia o etyce stanowią cytowane przez J. Annas uwagi F. H. Bradleya, który opisał współczesne podejście do etyki jako „przekonanie, że moralność to życie nękanie i prześladowane nieustannie przez imperatywy i nieprzyjemne obowiązki, bez czego moralności być nie może” (J. Annas, *Morality of Happiness*, Oxford 1993, s. 4; na ten temat por. także uwagi w: J. Jaśtał, „Etyka cnót, etyka charakteru”, w: idem

nym systemem reguł przestała być łączona z najbardziej osobistymi aspiracjami i potrzebami osoby jako indywiduum, a niepowtarzalność jednostki, jej „prawdziwe ja” zostało ograniczone do sfery psychologiczno-emocjonalnej. Ostatecznie zatem opis w kategoriach moralnych został zredukowany do opisu bezosobowego działania rozumianego jako „manipulowanie rzeczami w świecie publicznym”¹⁷. W rezultacie wysiłki związane z realizacją tego „autentycznego ja” nie tylko przestały być postrzegane jako spójne z wysiłkami respektowania formalnych zasad postępowania, ale wręcz stały się w stosunku do nich nadrzędne. W obrębie etyki natomiast – ponieważ prawomocność stanowienia maksym moralnych przez „ja” noumenalne oraz ich moc motywacyjna szybko zostały podane w wątpliwość – pojawiła się silna pokusa zanegowania istnienia jakiegokolwiek istoty podmiotu moralnego i wprowadzenia skrajnego woluntaryzmu etycznego, w którym wartość działań zaczęła być określana przez sam akt wyboru, jak postulował na przykład J.-P. Sartre, rozwijając m.in. koncepcje S. Kierkegaarda.

W zgodnej opinii przeciwników projektu oświeceniowego najważniejszą jego wadą pozostaje zatem zredukowanie podmiotu moralnego do roli czysto racjonalnego podmiotu decyzyjnego, który kierując się wyłącznie ogólnymi procedurami racjonalnej oceny możliwych działań, bezbłędnie potrafi wskazać działanie moralnie słuszne. Przy takim ujęciu podmiotu indywidualność osoby, cała egzystencjalna treść jej życiowych doświadczeń, wszystko to, co składa się na jej odrębność, „sobość”, traci wymiar moralny, choć zyskuje wymiar niepowtarzalnego z punktu widzenia jednostki „centrum wszechświata”. Przyczyną tego rozpadu pojęcia podmiotu na „podmiot moralny” i egzystencjalnie ujętą „osobowość” jest, zdaniem krytyków, oderwanie koncepcji zasad i nakazów moralnych od koncepcji natury ludzkiej¹⁸, co prowadzi do rażących niespójności argumentacyjnych¹⁹. Jak widzieliśmy, redukcja podmiotu do „ja” racjonalnego sprawia, że poza zainteresowaniem filozofii moralnej zostaje cała sfera emocjonalno-psychologiczna oraz całe jednostkowe doświadczenie osoby jako podmiotu procesów formujących osobowość. Prowadzi to do rozwarstwienia pojęcia osoby na dwie zupełnie nieprzystające do siebie części: rozumową, autonomiczną, określoną poprzez odwołanie do racjonalności proceduralnej,

(red.), *Etyka i charakter*, Kraków 2004, s. 16). Por. też I. Murdoch, „O idei doskonałości”, op. cit., s. 35-36.

¹⁷ Por. np. I. Murdoch, „O idei doskonałości”, op. cit., s. 44.

¹⁸ Por. np. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, op. cit., s. 111, 117.

¹⁹ Teza ta została sformułowana po raz pierwszy przez G.E.M. Anscombe.

niemal pozbawioną jakichkolwiek cech ujednostkawiających, oraz pozarozumową, zdeterminowaną, empiryczną, związaną z motywacjami, posiadającą wielorakie cechy indywiduuujące, ale z punktu widzenia etyki traktowaną jako przynależącą do akcydentalnego zewnątrz „ja”. Jeden z krytyków nazwał taką sytuację schizofrenią nowożytnych teorii etycznych²⁰. Z tej perspektywy za szczególnie dotkliwe zubożenie etyki zostaje uznane wyłączenie poza jej obręb owych cech decydujących o osobowościowej (w sensie wskazanym na początku naszych rozważań, czyli w sensie empirycznych różnicowań psychologicznych) odrębności podmiotów. W potocznym odczuciu przeżycia związane z wyborami moralnymi jawią się bowiem jako rodzaj doświadczenia egzystencjalnego obejmującego wszystkie sfery naszego człowieczeństwa. Ograniczenie tego rodzaju doświadczeń do jednej sfery powoduje, że związane z wyborami przeżycia przynależące do innych sfer stają się moralnie bezwartościowe. Gdy na przykład czujemy żal, smutek, rozpacz, wyrzuty sumienia lub wewnętrzną radość czy uspokojenie w związku z dokonaniem wyborem, to – jak wskazują tego rodzaju koncepcje etyczne – nie doświadczamy niczego istotnego z moralnego punktu widzenia, podobnie jak wtedy, gdy mamy poczucie winy, krzywdy, niesprawiedliwości, wdzięczności lub cierpienia wskutek działań innych osób. W obrębie tego rodzaju doznań nic nie może być moralnie powinno, ponieważ wszystko jest zdeterminowane przez sztywne ramy naszej konstrukcji psychicznej. Z drugiej jednak strony mamy głębokie poczucie, że coś w tym zakresie powinniśmy przeżywać, a niedoznanie pewnych przeżyć stanowi swojego rodzaju moralną winę²¹. Jeśli odrzucimy to poczucie jako element doświadczenia moralnego, to będziemy musieli przyznać, że przedstawiony przez etykę opis działania pomija coś, co uznajemy za egzystencjalnie istotne. Jak pisze B. Williams, projekt skonstruowania systemu etycznego na wzór teorii naukowej zaciera to, że „moje życie, moje działanie jest *całkowicie nieredukowalnie moje* [podkr. J. J.]”²². Wynika to głównie z przyjęcia „zasadniczo odmiennego charakteru

²⁰ M. Stocker, „The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”, w: R. Crisp, M. Slote (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford 1997, s. 69 (pierwotnie: *Journal of Philosophy* 73 (1976)).

²¹ Wzorcowym przykładem tego rodzaju doznania jest uczucie żalu. Debatę na ten temat rozpoczął B. Williams.

²² B. Williams, „Punkt widzenia wszechświata”, w: idem, *Ile wolności powinna mieć wola?*, op. cit., s. 353.

motywacji moralnej i motywacji pozamoralnej”²³. W połączeniu z formalnym uznaniem prymatu zasad moralnych niezwykle trudne staje się „określenie znaczenia i konstytutywnej roli, jaką mogą odgrywać w ludzkim życiu niektóre z owych innych związków i motywacji”²⁴. W konsekwencji etyka nie tylko doprowadza do abstrahowania w myśleniu moralnym od tożsamości osób (kantyzm), ale wręcz „ostentacyjnie abstrahuje od ich odrębności” (utilitaryzm)²⁵. Jak pisze J. Cottingham, „rezultatem tej depersonizacyjnej tendencji w obu ciągle wiodących kierunkach współczesnej etyki [kantyzmie i utilitaryzmie – J. J.] jest to, że znaczna większość pracy wykonanej przez etyków pozostaje w niewielkim związku ze sposobem, na jaki prawie wszyscy z nas żyją. (...) Rozdzźwięk pomiędzy światem a czynem generuje nie tyle zwyczajne problemy związane z aplikacją etyki filozoficznej, co problemy związane z samą jej spójnością; z tego powodu w każdej teorii etycznej pojawiają się poważne niestabilności, które skłaniają nas do przekonania, że nie musimy szczerze dążyć do wcielania tych teorii w zwyczajne plany codziennego życia”²⁶.

Jeśli zgodzimy się z tezą, że perspektywa przyjęta przez nowożytną filozofię moralną nie wystarcza do opisu całości ludzkiego doświadczenia, to w następnym kroku możemy uznać, że nie musi pełnić roli opisu dominującego, a nawet może zostać zawieszona ze względu na jakieś wartości bardziej podstawowe niż wartości etyczne. Samo jednak uznanie, że istnieją wartości bardziej fundamentalne niż te opisywane przez etykę, wydaje się niedorzecznością²⁷. To jest właśnie istota krytyki nowożytnego projektu podmiotu racjonalnego – zdaniem oponentów procesualny charakter racjonalności nie może wskazać żadnych ostatecznych racji działań moralnych. Powoduje także, że racje

²³ Idem, „Osoby, charakter i moralność”, op. cit., s. 241.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, s. 241-242. Por. także: J.J.C. Smart, B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge 1973, s. 75-150. Podobne uwagi formułują i inni autorzy tego nurtu, np. M. Stocker pisze: „[Dla etyki nowożytnej] indywidua jako takie nie są ważne, liczy się tylko ich wpływ na nas; są one z istotny zamienne, cokolwiek innego, co dałoby ten sam skutek, byłoby równie dobre. Z osobowego punktu widzenia jest to (...) nie do przyjęcia. Myślenie w ten sposób o sobie, albo też sążenie, że osoba, którą się kocha, myśli tak o nas, jest nie do przyjęcia” („The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”, op. cit., s. 69).

²⁶ J. Cottingham, „Partiality and the Virtues”, w: R. Crisp (ed.), *How Should one Live?*, Oxford 1996, s. 58.

²⁷ Por. J. Jaśtał, „Etyka cnót, etyka charakteru”, op. cit., s. 9.

pozamoralne stają się równie istotne, a podmiot ulega dezintegracji, rozpadając się na niezależne sfery związane z tymi racjami. Tym samym całościowa ocena osoby staje się niemożliwa w sensie moralnym: moralny wymiar działań okazuje się tylko jedną ze składowych oceny osoby, co jednak przeczy wszelkim naszym intuicjom. Etyka z samej swej istoty wymaga bowiem całościowego opisu osoby. Pojęcia moralne muszą zatem zostać rozszerzone tak, by przestały odnosić się wyłącznie do działań (lub ewentualnie do kryjących się za nimi intencji).

Wykazanie tych fundamentalnych sprzeczności „projektu oświeceniowego” stanowi punkt wyjścia etyki cnót. Prawie wszyscy zwolennicy etyki cnót aprobują przedstawioną wyżej diagnozę stanu etyki nowożytnej i nowożytnej filozofii podmiotu, a powrót do kategorii etyki klasycznej postrzegają jako ponowne nadanie moralnego sensu całościowo ujętej aktywności człowieka i wyzwolenie jej ze zbyt ciasnych okowów etyki jako formalnego systemu bezosobowych reguł i zasad. Argumenty, jakie przywołuje się w tej debacie, mają bardzo różnorodny charakter. Część autorów, zwłaszcza związanych z nurtem filozofii społecznej i pozostających pod wpływem A. MacIntyre’a, sięga przede wszystkim do argumentów odwołujących się do kulturowego kryzysu, do którego realizacja projektu etyki racjonalnej miała doprowadzić w czasach nam współczesnych. Inni, związani przede wszystkim z filozofią analityczną i metaetyką, starają się wykazać, że projekt ten jest logicznie niespójny i prowadzi do wewnętrznych, nieprzezwyciężalnych sprzeczności²⁸. Do argumentów tych jeszcze powrócimy. Z punktu widzenia głównego tematu niniejszej pracy, czyli pojęcia

²⁸ Przegląd tych argumentów ibidem, s. 13-19; por. także R. B. Loudon, „Etyka cnót a stanowisko antyteoretyczne w etyce”, w: J. Jaśtał (red.), *Etyka i charakter*, op. cit.; oraz S. Clarke, E. Simpson, „Introduction” w: idem (eds.), *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, New York 1989. Por. także np. N. Szutta, *Współczesna etyka cnót*, Gdańsk 2007, rozdziały 2 i 3 (autorka omawia tam również podstawowe linie obrony zwolenników kantowskiego deontologizmu oraz utylitaryzmu, zaliczanych łącznie przez etyków cnót do przedstawicieli formalizmu etycznego). Argument o niespójności został po raz pierwszy użyty przez G.E.M. Anscombe, później wielokrotnie był przywoływany w różnych wariantach, np. przez I. Murdoch, D. Wigginsa i J. McDowell. Źródłem tego argumentu należy się doszukiwać w późnej filozofii L. Wittgensteina. Ogólnie mówiąc, zmierza on do wykazania, że terminy moralne opisujące działania (tzw. terminy „wąskie” – patrz. s. 316-322 niniejszej pracy) nie wystarczają do przedstawienia spójnego i zupełnego systemu ocen i norm odnoszących się do owych działań, co jest deklarowane jako podstawowy cel przez zwolenników etyki rozumianej jako „teoria etyczna”.

cnoty jako dyspozycji odnoszącej się do emocji, najważniejszym punktem odniesienia dla dalszych rozważań pozostaje jednak zarysowana powyżej krytyka koncepcji podmiotu moralnego leżącej u podstaw projektu oświeceniowego. Od tej kwestii zatem rozpoczniemy poszukiwanie dróg prowadzących do współczesnej rekonstrukcji klasycznej etyki cnoty.

Skoro tak mocno krytykowana koncepcja podmiotu zostaje jednocześnie zinterpretowana jako efekt pewnych procesów historycznych, to naturalną kolejną rzeczą jej krytycy zwracają się ku koncepcji wcześniejszej – eudajmonistycznej koncepcji filozofów starożytnych²⁹. Powrót do etyki antycznej i kluczowego dla niej pojęcia cnoty ma zatem stanowić remedium na dwa zjawiska w obrębie filozofii podmiotu: z jednej strony – na formalizm i zatarcie osobowego charakteru etyki przez racjonalizm, z drugiej – na rozkwit wywodzącej się z sentymentalizmu kultury autoekspresji. Rozkład akcentów pomiędzy tymi dwoma celami u poszczególnych reprezentantów współczesnej etyki cnót jest jednak bardzo zróżnicowany, co sprawia, że proponowane przez nich ujęcia podmiotu moralnego, charakteru i cnót są zdecydowanie odmienne.

Między wspólnotą a autonomią – dwa ujęcia podmiotu

Za podstawowy błąd nowożytnej koncepcji podmiotu współczesna etyka cnót uznaje, jak widzieliśmy, dualistyczne ujęcie osoby. Dualizm ten jest jednak rozumiany co najmniej na dwa sposoby: jako opozycja „ja wewnętrzne – ja zewnętrzne” oraz jako opozycja „ja racjonalne – ja emocjonalne”. Etyka nowożytna skłaniała się do utożsamiania tych opozycji. Postulowane przez etykę cnót odrzucenie lub przynajmniej silne przeformułowanie opozycji drugiej nie determinuje jednak sposobu rozstrzygnięcia opozycji pierwszej, która odgrywa tu rolę zasadniczą. Holistycznie ujęte „ja” racjonalno-emocjonalne, mające stanowić jądro proponowanego systemu etycznego, może być rozumiane albo jako

²⁹ W rozdziale pod znamienym tytułem „The Liberation of Antiquity” książki *Shame and Necessity* (Berkeley 1993) B. Williams pisze: „Będę utrzymywał, że podstawowe idee etyczne Greków były inne niż nasze, a także w lepszej kondycji” (s. 4). Podobne uwagi można znaleźć także u A. MacIntyre’a (np. „tradycja arystotelesowska jest jedynym możliwym alternatywnym wyjściem” (idem, *Dziedzictwo cnoty*, op. cit., s. 426)), J. Annas, M. Nussbaum, Ch. Gilla i wielu innych autorów związanych z tym nurtem.

„ja” indywidualne, albo jako „ja” wyznaczone przez procesy w stosunku do podmiotu zewnętrzne. Zasadnicza z punktu widzenia naszych rozważań linia demarkacyjna przebiega zatem pomiędzy tymi koncepcjami cnót, które odrzucają moralną wagę „ja” autonomicznego i tym samym akcentują jego wspólnotowy wymiar, oraz tymi, które podkreślając znaczenie owego „ja” dla etyki, starają się, poprzez odwołanie do założeń aretycznych, tak skonstruować teorię etyczną, by była ona zdolna do uwzględnienia w spójny sposób moralnego wymiaru autonomii indywidualnego podmiotu w całej jego złożoności.

Zwolennicy pierwszej drogi koncentrują się przede wszystkim na krytyce idei autoekspresji podmiotu i nowożytnego indywidualizmu. Najważniejszą postacią tego nurtu jest bez wątpienia A. MacIntyre. Istotą jego krytyki jest uznanie nowożytnej koncepcji podmiotu moralnego – a tym samym całej nowożytnej filozofii moralnej – za efekt radykalnie zniekształconego opisu faktycznego funkcjonowania jednostki we wspólnocie. Zdaniem MacIntyre’a pojęcia moralne są ucieleśnione w formach życia społecznego³⁰, nie są zatem sprowadzalne do żadnych kategorii związanych z osobą rozumianą jako podmiot moralny pierwotny w stosunku do wspólnoty. Gdybyśmy ujęli podmiot moralny w ten sposób, musielibyśmy przyjąć, że jednostka może dowolnie wyznaczać swoje życiowe cele oraz sposoby ich realizacji, nie istnieje bowiem żaden sposób ostatecznego uzasadnienia słuszności tych wyborów³¹. Z taką właśnie sytuacją wiodącą do relatywizmu i emotywizmu mamy do czynienia w kulturze współczesnej. Jedyne sposoby weryfikacji słuszności wyborów jednostki polegają, zdaniem MacIntyre’a, na odniesieniu tych wyborów do wzorców panujących we wspólnocie. Wzorce te w bardzo złożony sposób składają się na to, co autor *Dziedzictwa cnoty* nazywa praktykami. „Przez praktykę mam na myśli wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności realizowane są w procesie dążenia do realizacji wzorców doskonałości, które są charakterystyczne dla tej formy działalności i które po części ją definiują”³². „Każda praktyka obejmuje wzorce

³⁰ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1995, s. 30.

³¹ Por. np. uwagi w: W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność*, Rzeszów 2008, s. 282-290.

³² A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, op. cit., s. 338; Por. także: „Środek nazywam wewnętrznym wobec danego celu, gdy cel ten nie może być poprawnie

doskonałości i posłuszeństwa pewnym zasadom, jak również samo osiągnięcie dóbr. Wkroczyć do danej praktyki oznacza uznać autorytet tych wzorców oraz to, że niedoskonałość moich starań będzie osądzana według tych wzorców. Oznacza to podporządkowanie własnych postaw, wyborów, preferencji i upodobań wzorcom, które – doraźnie i tylko do pewnego stopnia – definiują praktykę (...). Same wzorce zatem nie są zabezpieczone przed krytyką, niemniej jednak nie możemy zostać wtajemniczeni w praktykę, jeśli nie zaakceptujemy autorytetu najlepszych wzorców dotychczas osiągniętych”³³. Praktyka ma zawsze charakter społeczny³⁴, nie można jej uprawiać inaczej niż w interakcji z innymi. Jeśli człowiek realizuje tak rozumiane praktyki – czyli w swoim działaniu nakierowany jest na związane z nimi dobra wewnętrzne³⁵ – to nawet kiedy prowadzą one do pewnych sprzeczności (a prowadzą w sposób nieuchronny), kultywowanie praktyki jest właściwe. Cnotą jest zatem każda nabyta ludzka cecha, „której posiadanie i przestrzeganie umożliwia nam osiągnięcie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, jej brak natomiast osiągnięcie tych dóbr skutecznie nam uniemożliwia”³⁶. Zespół kluczowych dla danej społeczności praktyk składa się na tradycję wspólnoty. Tradycja ta podlega nieustannej modyfikacji, a sprawdzianem jej siły jest zdolność do kulturowego trwania w kolejnych okresach istnienia wspólnoty. Element ten, wyraźnie nawiązujący do pragmatyzmu, a nawet ewolucjonizmu, wprowadza MacIntyre, by uniknąć przesunięcia kwestii relatywizmu z poziomu wyborów jednostki na poziom wyborów grup społecznych czy kulturowych.

Opis cnót przedstawiony przez MacIntyre’a ma wyraźnie charakter wspólnotowy, kontekstualny. Jeśli spróbujemy zrekonstruować kryjącą się za tym podejściem koncepcję podmiotu, to otrzymamy obraz, w którym osoba jako podmiot moralny zostaje w tak dalekim stopniu pozbawiona cech świadczących o jej istotowej odrębności, że problematyczne staje się wręcz mówienie o jej moralnej odpowiedzialności. Głoszona przez MacIntyre’a ostra krytyka nowożytnego indywidualizmu i auto-

zdefiniowany niezależnie od definicji środka” (ibidem, s. 333).

³³ Ibidem, s. 343.

³⁴ „Praktyka wymaga pewnego rodzaju związku pomiędzy uczestniczącymi w niej ludźmi” (ibidem, s. 345).

³⁵ „Jeżeli w określonym społeczeństwie dążenie do dóbr zewnętrznych staje się działalnością dominującą, pojęcie cnót ulega najpierw zatarciu, a następnie może ulec całkowitemu wymazaniu, chociaż pozory cnót mogą licznie występować” (ibidem, s. 353).

³⁶ Ibidem, s. 344.

ekspresji „ja” jako celu formacji osobowej zapowiada oczywiście, że określany przez posiadanie cnót w przedstawionym wyżej sensie podmiot moralny nie może mieć charakteru nieintersubiektywnego. Ponieważ MacIntyre odżegnuje się zarówno od wszelkich obiektywnych w mocnym sensie – czyli wykraczających poza ramy racjonalności wyznaczone przez daną tradycję (a tym bardziej osadzonych w jakiejś koncepcji metafizycznej) – prób ujęcia natury człowieka, jedynym sposobem opisu podmiotu moralnego pozostaje uznanie go za wypadkową sił socjalizacyjnych w danej kulturze, które to z kolei siły są modyfikowane i formowane ze względu na ich praktyczną użyteczność z punktu widzenia losów wspólnoty jako całości³⁷. Charakter w interesującym nas znaczeniu byłby zatem zespołem nabytych dyspozycji odnoszących się wyłącznie do zinterioryzowanych wzorców zachowań, obowiązujących w danej społeczności czy kulturze, a cnoty tymi wzorcami, które najlepiej sprawdzają się z uwagi na rozwiązywanie wewnątrzgrupowych konfliktów i dynamikę rozwoju wspólnoty. Z punktu widzenia opisu moralnego człowiek zostaje zatem zredukowany do pełnionych ról społecznych związanych z funkcjonowaniem różnego rodzaju instytucji. Kiedy zatem MacIntyre zadaje pytanie o „najlepszy sposób życia dla tego oto mężczyzny czy tej oto kobiety”³⁸, nie pyta o to, jakie właściwe formy powinna przybrać samorealizacja konkretnego nieintersubiektywnego „ja”, ale wyłącznie o najlepsze formy realizacji przypisanej danej osobie roli – możliwe nawet, że niepowtarzalnej, ale jednak wyznaczonej wyłącznie przez relacje społeczne. Pojawiająca się tu jakaś doza niepowtarzalności ma wyraźnie charakter akcydenatalny, nie wynika w żaden sposób z istoty podmiotu moralnego jako indywiduum. Poświadcza to analiza podmiotu, jaką MacIntyre przedstawia w jednej z ostatnich swoich książek, *Dependent Rational Animals*³⁹. Dalej bardzo starannie unika jakiegokolwiek analizy podmiotu w kategoriach psychologii osobowości, koncentrując się na społecznych procesach socjalizacji, zachodzących od okresu niemowlęctwa do dorosłości. Uzasadnienia swego stanowiska szuka w odwołaniach bezpośrednio do biologicznej natury człowieka jako zwierzęcia spo-

³⁷ „W opozycji do tego stanowiska [tj. liberalizmu – J. J.] (...) wspólnota polityczna wymaga przestrzegania nakazów cnót w interesie własnego przetrwania i za jedno z zadań władzy rodzicielskiej uważa wychowanie dzieci na istoty dojrzałe i obdarzone określonymi cnotami” (ibidem, s. 351).

³⁸ Ibidem, s. 360.

³⁹ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, London 1999.

łecznego⁴⁰. Rozumie przy tym oczywiście, że mówiąc o etyce, nie można nie mówić o autonomii podmiotu. Zaproponowana wizja autonomicznej jednostki jako „niezależnego praktycznego racjonalisty” (*independent practical reasoner*) nie wykracza jednak poza opis jednostki w kategoriach świadomości istnienia więzów i ograniczeń łączących ją ze społecznością, co dokonuje się m.in. przez zdystansowanie się od własnych pragnień, ujęcie ich z zewnętrznego punktu widzenia i podporządkowanie racjom wspólnoty jako całości (co oczywiście niekiedy wymaga także uniezależnienia się od wpływu konkretnych ludzi, a nawet dotychczasowych praktyk)⁴¹. Krytykuje przy tym stanowisko Williamsa, uznające konieczność istnienia racji wewnętrznych do działania – zdaniem MacIntyre’a bez dopuszczenia istnienia racji zewnętrznych nie można opisać pełnego rozwoju moralnego osoby, który ma polegać przede wszystkim właśnie na uświadomieniu sobie ograniczeń tego, co Williams nazywa „subiektywnym zespołem motywacji podmiotu działającego”⁴².

Tak ujęta autonomia osoby pozostawia niewiele miejsca na uniezależnienie modyfikacji swojego charakteru od społecznego kontekstu. Nie zmienia tego także wzbogacenie opisu osoby przez odwołanie się do koncepcji narracyjnej⁴³. Nawet jeśli zgodzimy się, że tak opisana osoba ma świadomość swoich wad, co przejawia się nie tylko w postaci poczucia wadliwego uczestnictwa w praktykach, ale przede wszystkim w poczuciu braku spójności narracji odnoszącej się do swojego życia, to i tak jakakolwiek korekta może dokonać się tylko poprzez odwołanie do wzorców narracji danych w przestrzeni społecznej. Osta-

⁴⁰ „Zarówno delfiny jak i ludzie posiadają zwierzęcą tożsamość i zwierzęcą historię. Istoty ludzkie są w stanie czasami ignorować lub ukrywać przed sobą ten fakt, zapewne myśląc o sobie jako o lockeańskiej osobie, kartezjańskim umyśle lub nawet platońskiej duszy” (ibidem, s. 83). MacIntyre powołuje się w tym miejscu na pracę E. Olsona, *The Identity without Psychology* (Oxford 1998), który analizując przypadek człowieka wykazującego jedynie życiowe funkcje wegetatywne, argumentuje za przyjęciem czysto biologicznych kryteriów identyczności osoby. MacIntyre zdecydowanie krytykuje także stanowisko Locke’a (którego źródła doszukuje się zresztą u Arystotelesa), uznające za osobę kompleks właściwości psychologicznych (idem, *Dependent Rational Animals*, op. cit., s. 103).

⁴¹ „Potwierdzenie zależności jest kluczem do niezależności” (ibidem, s. 85).

⁴² Ibidem, s. 86-87; por. B. Williams, „Internal and External Reasons”, w: ibidem, *Moral Luck*, Cambridge 1981, s. 102.

⁴³ Szerzej na temat tej koncepcji patrz s. 374-383 niniejszej pracy.

teczenie bowiem to wzorcowe opowieści danej tradycji pozwalają na postrzeganie przez jednostkę historii swojego życia jako historii spójnej, co należy do kluczowych elementów poczucia tożsamości. Mogą one podlegać ewolucji lub rekombinacjom, osoba nie jest jednak w stanie opowiedzieć swojej historii bez umieszczenia jej w kontekście historii swojej wspólnoty. „Wkraczamy w ludzkie społeczeństwo z jedną lub kilkoma przypisanymi cechami – rolami, do których zostaliśmy zaangażowani – i musimy się uczyć swoich ról, aby umieć zrozumieć, w jaki sposób inni reagują na nas i w jaki sposób nasze reakcje na nich zostaną z pewnością zrozumiałe”⁴⁴. Zrozumienie tej „swojej roli”, przejawiające się w zdolności do ujęcia swojego życia jako spójnej narracji, pozostaje oczywiście indywidualnym zadaniem każdego z nas, ale związanie z tym modelowanie przebiegu życia odbywa się w ramach społecznych praktyk i wynika z odpowiadających tym praktykom cnót. „Jeśli (...) koncepcję dobra będziemy pojmować w kategoriach praktyki, narracyjnej jedności życia ludzkiego i tradycji moralnej, wówczas dobra – a wraz z nimi jedyne podstawy autorytetu, jakie posiadają prawa i cnoty – odkryć można tylko poprzez wkraczanie w stosunki konstytuujące wspólnoty (...). Odcięcie się od takiej wspólnej aktywności, w której na początku każdy uczy się posłusznie, tak jak czeladnik uczy się u mistrza, izolacja od wspólnot znajdujących swój cel i sens w takich typach działalności, oznacza *porzucenie próby znalezienia jakiegokolwiek dobra poza samym sobą* [podkr. J. J.]. Oznaczałoby to skazanie się na (...) solipsyzm moralny.”⁴⁵ Rezultatem tego solipsyzmu moralnego jest zanik praktyk w przedstawionym wyżej sensie, co sprawia, że osoba ulega dezintegracji. Taki jest właśnie efekt ewolucji filozofii moralnej w czasach nowożytnych. Zaproponowany przez MacIntyre’a model podmiotu okazuje się zatem tak mocno osadzony we wspólnocie, że cała moralna odpowiedzialność osoby sprowadza się do poszukiwania – a jest to w istocie proces nieskończony – sposobu jeszcze lepszego osadzenia siebie w tej wspólnocie⁴⁶. Jedynym remedium na dezintegrację pod-

⁴⁴ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, op. cit., s. 386.

⁴⁵ Ibidem, s. 458.

⁴⁶ Por. na przykład swojego rodzaju manifest, jakim kończy się *Dziedzictwo cnoty*: „Na obecnym etapie sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, które już nadchodzi. A jeśli tradycja cnót zdołała przetrwać okropności minionego okresu ciemnoty, nasze nadzieje nie są całkiem bezpodstawne” (ibidem, s. 466).

miotu jest dla MacIntyre'a zredukowanie go do konstruktów społecznego. Wszystkie właściwości osoby, które wykraczają poza ten konstrukt, przestają mieć znaczenie moralne.

Jak widać, MacIntyre przyjmuje, iż idea „ja” indywidualnego rodzi się w dziejach filozofii na tyle późno, że procesy jej kształtowania i odchodzenia od pojęcia cnoty są w istocie tożsame. Jeśli cnotę ujmowaną od strony podmiotu ograniczymy jedynie do społecznie kształtowanych wzorców zachowań, to oczywiście jest, że akcentowanie indywidualności podmiotu musi doprowadzić do zaniku cnót. Nie jest jednak oczywiste, że tak właśnie należy rozumieć cnotę. Rodzi się zatem pytanie, czy można w sposób spójny posługiwać się jednocześnie kategorią cnoty w sensie klasycznym i kategorią autonomicznego, zindywidualizowanego podmiotu moralnego.

Takie przekonanie towarzyszy oponentom MacIntyre'a z drugiego w ramach szeroko rozumianej etyki cnót obozu krytyków etyki nowożytnej. Ich zdaniem podstawową wadą projektu MacIntyre'a jest zatarcie indywidualnej odrębności podmiotu moralnego i zbyt duży nacisk na jego zakorzenienie w organicystycznie rozumianej społeczności, co nie tylko może prowadzić do relatywizmu kulturowego⁴⁷, ale przede wszystkim nie daje szans na dostateczne uwzględnienie niepowtarzalności każdego „ja” jako moralnego indywiduum⁴⁸. Dlatego też część zwolenników etyki cnót, choć podobnie jak MacIntyre (i komunitarianie) opisuje skutki ewolucji filozofii moralnej w czasach nowożytnych i podobnie za najważniejsze zadanie stojące przez etyką współczesną uznaje wypracowanie modelu pozwalającego na ponowne całościowe ujęcie podmiotu moralnego, zmierza w swoich poszukiwaniach w zupełnie przeciwnym kierunku, ponieważ zupełnie inaczej postrzega przyczyny opisywanych zjawisk. Ich zdaniem przyczyną dezintegracji „ja” nie jest indywidualizm, ale formalizm i wąsko rozumiany racjonalizm nowożytnych koncepcji etycznych, z którego wynika abstrakcyjna, punktowa koncepcja podmiotu moralnego. Zatem zwolennicy takiej

⁴⁷ Zarzut relatywizmu jest zapewne najcięższym zarzutem, jaki można wytoczyć przeciw koncepcji MacIntyre'a. Sam MacIntyre broni się przed nim w książce *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* (przeł. A. Chmielewski i in., Warszawa 2007). W sprawie tej debaty por. A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997, zwłaszcza s. 253-306.

⁴⁸ Podnoszone tu zarzuty sprowadzają się do typowych zarzutów wobec tych konserwatywnych stanowisk w filozofii politycznej, które uznają absolutną nadrzędność wspólnoty nad jednostką.

tezy nie tylko dystansują się od totalnej krytyki idei autoekspresji i indywidualizmu, ale wręcz podkreślają ich moralny wymiar, zatarty przez nowożytną „teorię etyczną”. Używając określeń MacIntyre’a, można powiedzieć, że – w przeciwieństwie do niego – wierzą, iż szukanie dobra „wewnątrz siebie” nie musi oznaczać skazania na „solipsyzm moralny”.

W centrum uwagi tego zróżnicowanego nurtu pozostaje jednostka jako niepowtarzalna osobowość, której odrębność określa charakter rozumiany jako efekt wewnętrznej formacji oddającej bogactwo osobistego doświadczenia życiowego i własnej odmienności. Formacja ta jednak musi być oparta na obiektywnie ujętej „naturze” człowieka. Dlatego tak jak dla MacIntyre’a „każda filozofia moralna zakłada określoną socjologię”⁴⁹, tak dla etyków tego nurtu nie może być filozofii moralnej bez „adekwatnej psychologii filozoficznej”⁵⁰. Psychologia ta nie może jednak, wzorem nowożytnego racjonalizmu, koncentrować się wyłącznie na procesach poznawczych i intelektualnych. Pełen opis, owa „adekwatna psychologia filozoficzna”, wymaga także – a może nawet przede wszystkim – uwzględnienia tych aspektów osoby, które tradycyjnie wiązane były ze sferą emocjonalną⁵¹. Nowożytna filozofia moralna tego właśnie, zdaniem przedstawicieli psychologicznego nurtu etyki cnót, nie potrafiła uwzględnić⁵². Jeśli zatem mowa o rekonstrukcji tej filozofii, to należy cofnąć się do tego momentu rozwoju filozofii człowieka i etyki, w którym podział na sfery intelektualne i emocjonalne był podporządkowany dążeniu do całościowego opisu aktywności podmiotu moralnego.

Do grona pierwszych myślicieli w kręgu anglosaskiej filozofii moralnej, którzy podjęli tego rodzaju wątki, należy przede wszystkim

⁴⁹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, op. cit., s. 60.

⁵⁰ G.E.M. Anscombe, „Modern Moral Philosophy”, op. cit.

⁵¹ Nie musi oczywiście oznaczać to przyjęcia naturalizmu etycznego.

⁵² Por. np. Ch Taylor: „Alternatywne ujęcie (...) pojawiło się w ostatnim stuleciu (...). Sprzeciwia się ono pierwszemu [tj. racjonalizmowi – J. J.] jako ucieczce od tego, co ludzkie, i zakłada całkowicie odmienny model namysłu praktycznego. Zamiast odejścia od konkretnych ludzkich emocji i zwrócenia się w kierunku rozumu instrumentalnego, główną formą tego namysłu jest poszukiwanie prawdziwej formy owych emocji. Typowe pytania tego rodzaju myślenia mają formę pytań o to, co jest naprawdę, czyli we właściwym sensie, haniebne?, czego powinniśmy się czuć winni?, na czym polega godność? i tak dalej” (Ch. Taylor, „The Concept of a Person”, w: idem, *Philosophical Papers. Human Agency and Language*, Cambridge 1985, s. 113-114).

zaliczyć G.E.M. Anscombe oraz S. N. Hampshire'a. Filozofowie ci, prowadząc badania nad pojęciem intencji⁵³, przeciwstawili się głównemu nurtowi etyki analitycznej i analitycznej filozofii podmiotu, podkreślając potrzebę poszerzenia koncepcji osoby, choć ich koncepcje bardzo się różniły i czerpały z bardzo odmiennych inspiracji⁵⁴. W latach 60. zaczęły powstawać kolejne prace tego nurtu, takie jak „O idei doskonałości” I. Murdoch czy artykuły B. Williama, zebrane później w tomie *Problems of the Self*⁵⁵. Autorzy ci zmierzali do poszerzenia pojęcia moralności poza kategorię działania i objęcia nim historycznej, indywidualnej jednostki, opisywanej na płaszczyźnie idealnej za pomocą kategorii dyspozycji. Najwybitniejszym przedstawicielem tego nurtu jest niewątpliwie B. Williams⁵⁶, autor niesłychanie przenikliwy i wpływowy, który szeroko dokumentuje swoje stanowisko, polemizując na różnych frontach i na różnych poziomach szczegółowości zarówno z deontologizmem, jak i z konsekwencjalizmem. Jak pisze w „Postscriptum” do *Ethics and the Limits of Philosophy*, „musimy odrzucić każdy model osobistego myślenia praktycznego, zgodnie z którym wszystkie moje projekty, cele i potrzeby powinny być dane, dyskursywnie i od

⁵³ Por. G.E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford 1957; S. N. Hampshire, *Thought and Action*, London 1959; idem, „Disposition and Memory”, *International Journal of Psychoanalysis* XLIII (1962); oraz idem, „Ethics: A defense of Aristotle”, w: idem, *Freedom of Mind and Other Essays*, Oxford 1972.

⁵⁴ G.E.M. Anscombe identyfikowała się z filozofią katolicką, a w swych pracach często nawiązywała do L. Wittgensteina, którego była studentką. S. N. Hampshire z kolei wiele prac poświęcił Spinozie.

⁵⁵ I. Murdoch, „O idei doskonałości”, op. cit. (por. np. s. 50-51); B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge 1973 (część tekstów dostępna w: idem, *Ile wolności powinna mieć wola?*, op. cit.).

⁵⁶ Trzeba jednak pamiętać, że ani sam Williams nie zaliczał się wprost do etyki cnót, ani w przeglądowych opracowaniach zazwyczaj nie jest do niej zaliczany. Choć idee związane z pojęciem cnoty są w jego twórczości głęboko osadzone, nie posługiwał się też tym pojęciem w swoich analizach. Trudno dziś wskazać powody takiej decyzji. Warto pamiętać, że w latach 70. i 80. XX w., kiedy ukazywały się najważniejsze prace Williama, współczesna etyka cnoty była jeszcze na tyle nieokreślonym projektem, że samo pojęcie cnoty było przede wszystkim kojarzone z chrześcijańską aretologią i tomizmem (por. np. książkę P. Geacha, *The Virtues*, Cambridge 1977). Do antycznych źródeł etyki cnót Williams sięgnął bezpośrednio dopiero w latach 90. Wtedy jednak pojęcie cnoty było już z kolei tak wyraźnie ukształtowane, że Williams mógł je odbierać jako zbyt ograniczające. Istotnym powodem mogła też być popularność, jaką zdobyło „socjologiczne” pojęcie cnoty w ujęciu A. MacIntyre'a, z którym Williams pośrednio polemizował.

razu, dla mnie. Ja muszę podejmować namysł z tego, kim ja jestem. (...) Obraz, jaki przedstawiłem jako podstawę dla tych różnych nadziei, wymaga co najmniej, by istniały indywidua wyposażone w dyspozycje charakteru i posiadające własne życie do przeżycia. (...) Moje (...) optymistyczne przekonanie zakłada trwanie możliwości prowadzenia pełnego znaczenia życia indywidualnego, takiego, które nie odrzuca społeczności, a nawet w znacznym stopniu podziela z innymi ustalenia poznawcze, ale jest w swej nieprzeniknioności i nieuporządkowaniu, a także w racjonalnych intencjach, wystarczająco odmienne od życia innych, by życie to stało się *czyimś*⁵⁷. Podobne założenia formułują także inni filozofowie tego nurtu, na przykład M. Stocker, R. Hursthouse, M. C. Nussbaum czy Ch. Taylor. Filozofom tym bliska jest moralna idea autoekspresji, którą jednak starają się dopracować zarówno po stronie koncepcji podmiotu, jak i po stronie koncepcji filozofii moralnej, odwołując się przy tym do bardzo różnych ogólnofilozoficznych założeń i stylów myślenia. Ogólnie postulują oni połączenie ujęcia osoby jako autonomicznego „ja” indywidualnego z koncepcją normowania rozwoju i ekspresji tego „ja” nie tyle przez czynniki socjalizacyjne, ile przez „naturę” człowieka. Nie oznacza to zanegowania znaczenia wspólnoty, lecz większe wyeksponowanie przy opisie podmiotu jego obiektywnej struktury oraz „naturalnych”, w tym i emocjonalnych, potrzeb. Właśnie do nich w pierwszej kolejności ma odnosić się pojęcie charakteru, a w konsekwencji także jego idealizacja, wyrażana za pomocą pojęcia cnót. Tak zarysowany program zakłada konieczność przeformułowania pojęcia „ja” nieintersubiektywnego, odnoszącego się do indywidualnej tożsamości osoby, w taki sposób, by nadać mu bardziej uniwersalny wymiar moralny, nie eliminując jednak jego podstawowego, autonomicznego sensu podmiotowego.

Dążąc do uwzględnienia podmiotowej odrębności „ja”, ale wykraczając przy tym poza opis jednostki jako społecznie uformowanego konglomeratu dyspozycji, postaw, nawyków, pragnień i skłonności, poszczególni filozofowie czerpią inspiracje z różnych źródeł. Niektórzy zdecydowanie starają się unikać bezpośrednich nawiązań do etyki antycznej, ponieważ za jej integralny element uznają specyficznie pojmowany, finalistyczny, głęboko osadzony w przebrzmiałej koncepcji metafizycznej „horyzont moralny”. Rozwiązania szukają zatem albo w odnowie koncepcji sentymentalistycznych, wprost nawiązując do etyki Hume’a, jak A. Baier, albo rozbudowując etykę życzliwości

⁵⁷ B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1993, s. 200-202.

i troski, jak M. Slote, albo reformułując romantyczną koncepcję autoekspresji, jak czyni to Ch. Taylor⁵⁸. Zwłaszcza ten ostatni autor podkreśla potrzebę konstruowania ideału moralnego jako indywidualnego wzorca, opartego na zasadzie oryginalności i antynaturalistycznie rozumianej niepowtarzalności każdego „ja”⁵⁹. Większość filozofów mniej lub bardziej związanych z nurtem etyki cnót uznaje jednak etykę Arystotelesa za najbardziej inspirujący wzorzec uprawiania filozofii moralnej, ponieważ rodzi największą nadzieję, po pierwsze, na skonstruowanie teorii o charakterze naturalistycznym bez popadania w subiektywizm i redukcjonizm, po drugie, na harmonijne połączenie w opisie podmiotu elementów indywidualnych ze wspólnotowymi. Powrót do Arystotelesa wynika też po części z wyraźnej fascynacji ogólnym, greckim ujęciem ludzkiego życia jako ostatecznie nieuniknionej tragedii, związanej z dojmującym doświadczeniem zagubienia osoby jako odrębnego indywiduum działającego w świecie, którego nie można w pełni opisać za pomocą ogólnych kategorii poznawczych. Takie stanowisko zdaje się na przykład zajmować B. Williams, co sprawia, że element egzystencjalnej refleksji ostatecznie wyraźnie dominuje w jego filozofii nad próbami sformułowania zwartej koncepcji etycznej. Bliskie jest

⁵⁸ M. Slote sam siebie zalicza do nurtu etyki cnót, choć nie jest to nurt neoarystotelesowski (por. np. idem, *Goods and Virtues*, Oxford 1989; idem, *From Morality to Virtue*, Oxford 1992; idem, „Etyka cnót – odwołanie się do podmiotu”, w: J. Jaśtał (red.), *Etyka i charakter*, op. cit.; patrz także N. Szutta, *Współczesna etyka cnót*, op. cit., s. 147-164). A. Baier także chętnie nawiązuje do pojęcia cnoty, choć jest ono zdecydowanie hume’owskie. Kwalifikacja Ch. Taylora jako etyka cnót wydaje się natomiast interpretacją zbyt daleko idącą, i to nie tylko dlatego, że on sam do kategorii cnót się nie odwołuje. Taylor świadomie odżegnuje się od tradycji antycznej, nawiązuje do tradycji romantycznej, w dużej mierze ignoruje problem cielesności człowieka i jego psychologicznej konstrukcji (por. W. M. Nowak, *Spór o nowożytność*, op. cit., s. 321), a także mocno krytykuje naturalizm w etyce, akcentując konieczność zakorzenienia refleksji moralnej w teologicznie zorientowanej metafizyce.

⁵⁹ „[Romantyczny ideał autentyczności] przypisuje kluczową rolę moralną nawiązaniu przez każdego z nas swoistego kontaktu z samym sobą – z naszą własną wewnętrzną naturą (...). Rola owego wewnętrznego kontaktu wzrasta niepomierne dzięki wprowadzeniu zasady oryginalności: głos każdego z nas ma do powiedzenia coś własnego (...). Nie jestem w stanie znaleźć poza sobą jakiegokolwiek wzorca do naśladowania. Taki wzorzec mogę odnaleźć jedynie we własnym wnętrzu. Wierność samemu sobie oznacza wierność własnej oryginalności, tzn. temu, co tylko ja mogę odkryć i wysławić. Artykułując to, zarazem określam samego siebie. Realizuję pewną potencję, która jest swoiście

ono także I. Murdoch, M. C. Nussbaum czy R. Hursthouse⁶⁰. Zanim przyjrzymy się bliżej współczesnym wersjom etyki Arystotelesowskiej, musimy jednak poświęcić jeszcze kilka uwag tym aspektom krytyki nowożytnej filozofii moralnej, które są związane z obiektywnością sądów moralnych.

Realizm moralny

Kwestia podmiotu stała się zasadniczym polem konfrontacji pomiędzy zwolennikami etyki cnót a przedstawicielami nowożytnej tradycji racjonalistycznej w filozofii moralnej. Równoległe do poszukiwań w obrębie filozofii podmiotu myśliciele związani z nowymi nurtami w etyce podjęli polemikę z szeroko rozumianym emotywizmem, którego dominację uznali za zasadniczy element kultury współczesnej. Mianem emotywizmu określa się cały zespół stanowisk, których wspólnym mianownikiem jest nonkognitywne ujęcie sądów moralnych i przyjęcie subiektywizmu na płaszczyźnie metaetycznej oraz akceptacja relatywizmu na poziomie normatywnym⁶¹.

moja. Takie właśnie jest intelektualne zaplecze nowoczesnego ideału autentyczności oraz retoryki samospełnienia i samorealizacji” (Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 30). Swoje filozoficzne credo Taylor formułuje w trzech punktach: (1) autentyczność jest rzeczywiście atrakcyjnym ideałem; (2) da się racjonalnie uzasadnić, czego ideał ten wymaga; (3) argumentacja ta ma znaczenie praktyczne (ibidem, s. 60). Taylor podkreśla jednocześnie, że właściwa realizacja tego ideału nie może być narcystyczna i musi uwzględniać innych ludzi w ramach wspólnoty, a z zatarciem tej prawdy wiąże nadużycie zasady autentyczności w kulturze współczesnej.

⁶⁰ Por. np. liczne uwagi B. Williama na temat trafu moralnego (np. „Traf moralny”, w: idem, *Ile wolności powinna mieć wola?*, op. cit.; „Postscript”, w: D. Statman (ed.), *Moral Luck*, New York 1993). Por. także np. prace M. C. Nussbaum (np. idem, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986), uwagi R. Hursthouse na temat wyborów moralnych (np. idem, *On Virtue Ethics*, Oxford 1999, s. 68-77) oraz uwagi A. MacIntyre’a na temat dylematów moralnych (np. w tragediach Sofoklesa – idem, *Dziedzictwo cnoty*, op. cit., s. 263). W podobnym duchu wypowiadał się także wcześniej S. N. Hampshire wskazując na nieusuwalność konfliktu w etyce (idem, *Morality and Conflict*, Oxford 1983).

⁶¹ Termin „emotywizm” bywa używany na dwa sposoby: w sensie węższym, jako określenie stanowisk pokrewnych stanowisku J. Ayera, oraz w sensie szerszym, jako synonim terminu „nonkognitywizm”. Tutaj posługuję się nim w tym drugim znaczeniu.

Emotywizm jako spójne stanowisko w etyce uformował się po pierwszym okresie XX-wiecznych debat metaetycznych, choć za jego prekursorów uważani są D. Hume i sentymentalisci⁶². Jak wiadomo, kamieniem węgielnym współczesnej metaetyki była krytyka naturalizmu, dokonana przez G. E. Moore'a, uzupełniona później przez analizę argumentu Hume'a, który negował możliwość wywiedzenia sądów powinnościowych z sądów faktualnych. Jedyną alternatywą dla zdyskredytowanego w ten sposób naturalizmu (w tym także supernaturalizmu) wydawał się wówczas intuicjonizm, którego broniło pokolenie etyków aktywnych przede wszystkim w okresie międzywojnia, takich jak sam G. E. Moore oraz H. A. Prichard, D. W. Ross, C. Ewing czy C. D. Broad. W intencji pierwszych przedstawicieli nonkognitywizmu, z których najbardziej znaczącą rolę odegrał J. Ayer, stanowisko to miało stać się „trzecią drogą” pomiędzy intuicjonizmem, który był trudny do zaakceptowania dla empirycznie nastawionych filozofów z kręgu neopozytywizmu i filozofii analitycznej, a zanegowanym przez G. E. Moore'a naturalizmem. Wkrótce pojawiły się bardziej rozbudowane stanowiska nonkognitywistyczne w etyce, takie jak na przykład koncepcja Ch. L. Stevenson'a czy preskryptywizm R. M. Hare'a⁶³. W latach 50. ubiegłego wieku nonkognitywizm uzyskał w metaetyce pozycję dominującą.

Ostra krytyka emotywizmu jest jednym z głównych elementów wystąpień znacznej części zwolenników etyki cnoty, a niekiedy – na przykład w przypadku *Dziedzictwa cnoty* A. MacIntyre'a – stanowi wręcz punkt wyjścia ich rozważań. Krytyka taka pojawia się również u autorów mniej jednoznacznie przyznających się do związku z aretycznym nurtem filozofii moralnej, takich jak Ch. Taylor i B. Williams⁶⁴. Dla wszystkich tych etyków polemika z nonkognitywizmem stanowi przede wszystkim element rozbudowanej diagnozy współczesnej świadomości moralnej. W ich ocenie integralnymi elementami

⁶² Przypisanie Hume'owi stanowiska emotywistycznego jest dziś traktowane co najwyżej jako jedna z wielu możliwości interpretacyjnych, jednak w okresie, kiedy w etyce anglosaskiej dominował nonkognitywizm, było to dość powszechne – por. np. A. J. Ayer, *Logical Positivism*, Glencoe 1959, s. 22.

⁶³ Na temat dziejów XX-wiecznej metaetyki por. np. M. Fritzhand, *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*, Warszawa 1970; W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, London 1991.

⁶⁴ Williams zawarł tę krytykę przede wszystkim w ostatniej wydanej za życia książce (*Truth and Truthfulness*, Princeton 2002). Skierowana jest ona już jednak nie w stronę klasycznych wersji nonkognitywizmu, lecz w stronę postrzegane jako jego nowsza i bardziej subtelna wersja postmodernizmu.

tej świadomości są subiektywizm, relatywizm, brak wiary w racjonalność debaty moralnej, akcentowanie indywidualnej wrażliwości oraz swego rodzaju skrajnie indywidualistyczny wolicjonalizm, co prowadzi do notorycznej niekonkluzywności sporów moralnych i ciągłego mieszania całkowicie niewspółmiernych sposobów argumentacji, stosowanych przede wszystkim z uwagi na ich siłę perswazyjną i manipulacyjną. W takim ujęciu krytyka emotywizmu przestaje być krytyką jednego z wielu stanowisk w etyce, lecz daje asumpt do szeroko zakrojonej analizy całej nowożytnej filozofii moralnej. Jak stwierdza wprost A. MacIntyre, popularność emotywizmu wynikać ma bowiem z powszechnej irytacji, będącej rezultatem konstytutywnej niezdolności nowożytnych stanowisk w filozofii moralnej do uzasadnienia obiektywności i bezosobowości sądów moralnych⁶⁵. Przedstawienie takiego uzasadnienia wymaga zatem co najmniej poważnej rewizji (jak wskazuje większość etyków z kręgu etyki cnoty), a może nawet zupełnego odrzucenia (jak chce MacIntyre) całego programu etyki nowożytnej, którego nonkognitywizm ma być logiczną konsekwencją.

Mniej więcej w tym samym czasie, gdy zwolennicy powrotu do etyki cnoty zaczęli publikować pierwsze studia, a A. MacIntyre, Ch. Taylor i B. Williams przygotowywali swoje *opus magnum*, polemikę z nonkognitywizmem, choć prowadzoną nie w kategoriach genetycznych, ale w ściśle technicznym języku współczesnej epistemologii i ontologii, podjęła grupa metaetyków, zwanych później realistami moralnymi. W ten oto sposób argumentacja metaetyczna zaczęła przeplatać się z argumentacją na rzecz zmiany języka opisu podmiotu, a obrona realizmu moralnego łączyć się u części autorów z wystąpieniami na rzecz powrotu w etyce do terminologii aretycznej.

Najogólniej rzecz ujmując, realizm moralny utrzymuje, że sądy moralne odnoszą się do faktów i są prawdziwe albo fałszywe. Realisci nie wykluczają, że sądy moralne mogą pełnić także inne role, w tym i te, które przypisuje im nonkognitywizm, czyli wyrażać emocje lub postawy, przekonywać bądź też zalecać. Ich zdaniem jednak przynajmniej niektóre sądy moralne opisują stany faktualne, a nie tylko zdają sprawę z naszego sposobu myślenia o tych stanach, i są prawdziwe. Realizm moralny wymaga zatem czegoś więcej niż tylko odrzucenia nonkognitywizmu: wymaga uznania, że kognitywistyczne posługiwanie się terminami moralnymi ma sens (co można negować nawet

⁶⁵ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, op. cit., s. 52-53 (całość krytyki emotywizmu: s. 29-82).

wtedy, gdy uznaje się kognitywny charakter języka ocen moralnych, tak jak na przykład w przypadku tzw. teorii błędu J. Mackiego). Najważniejszy argument, tradycyjnie przytaczany na rzecz nonkognitywizmu, wiąże się z występowaniem niezgodnych opinii i ocen moralnych. Realiści przyznają, że w debatach moralnych występuje niezgodność osądów, ale ich zdaniem ostatecznie wynika to z niepoprawnego posługiwania się terminami moralnymi, a nie z samej natury tych terminów. Jeśli zatem terminy te będziemy rozumieć właściwie, jako terminy odnoszące się w pierwszej kolejności do rzeczywistych faktów, to istotne z moralnego punktu widzenia niezgodności opinii uda się wyeliminować⁶⁶. Niezgodności te jednak pozostaną w tych częściach debat moralnych, w których terminy moralne używane są w swych rolach pobocznych. Realista moralny nie neguje zatem istnienia różnic w ocenach moralnych ani nawet nie głosi, że zawsze można je wyeliminować, twierdzi jedynie, że owe różnice nie są wystarczającym argumentem przeciw przyjęciu realizmu, ponieważ pośród różnych sposobów posługiwania się terminami moralnymi istnieje taki, który odnosi się do obiektywnie istniejącej rzeczywistości. Tym samym oceny moralne nie są ocenami subiektywnymi.

Realiści uznają zgodnie, że istnieją obiektywne stany rzeczy, do których ostatecznie odnoszą się sądy moralne, i jest to podstawowy, ale też właściwie jedyny wspólny punkt akceptowany przez wszystkich realistów moralnych. Dalsza charakterystyka tego nurtu wymaga dokonania rozróżnień o charakterze ontologicznym. Kluczowe pytanie dotyczy sposobu istnienia faktów moralnych, czyli kwestii, czy fakty te są tego samego rodzaju co fakty opisywane przez nauki empiryczne lub przynajmniej pozostają z nimi w jakimś ścisłym związku, czy też mają charakter pozanaturalny. W przypadku gdy uznajemy, że fakty moralne są związane z faktami opisywanymi przez nauki empiryczne, mamy do czynienia z naturalizmem, w drugim – z nonnaturalizmem. Z pytaniem o ontologiczny status faktów moralnych łączy się także pytanie o nasz sposób poznania tych faktów. Naturalista utrzymuje, że poznanie faktów moralnych dokonuje się w taki sam sposób jak poznanie faktów naturalnych, nonnaturalista będzie natomiast zmuszony do wskazania pewnych szczególnych źródeł poznania moralnego, co z kolei pociąga za sobą pewną rewizję koncepcji racjonalności.

⁶⁶ Por. G. Sayre-McCord, „Moral Realism”, w: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/emotion/> oraz idem, „Moral Realism”, tekst niepublikowany.

Dalej, naturalizm może przyjmować formę redukcjonistyczną, gdy uznaje, że fakty moralne dają się sprowadzić do faktów pozamoralnych, lub też formę niereducjonistyczną, gdy utrzymuje, że fakty moralne są poznawalne na drodze poznania empirycznego, ale mają swoją nieeliminowalną specyfikę⁶⁷.

Jak widać, pole możliwych rozwiązań akceptowanych przez realizm moralny jest wyznaczone przez tradycyjny spór wokół naturalizmu i redukcjonizmu w etyce. Część etyków zajmujących się tymi zagadnieniami uznała jednak, że rozwiązanie tego sporu wymaga czegoś więcej niż lepszego opracowania dobrze znanych argumentów. Etycy ci uznali, że niekonkluzywność klasycznych sporów metaetycznych wynika ogólnie z wadliwego sposobu, w jaki debatę tę predefiniuje nowożytna filozofia moralna. Zanim w takim razie będzie można przejść do poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czy i w jaki sposób istnieją fakty moralne, należy odpowiedzieć na bardziej fundamentalne pytanie: do czego odnoszą się w pierwszej kolejności terminy, sądy i oceny moralne?

Nowożytna filozofia moralna zacieśniła sferę moralną do sfery wyborów działań, co doprowadziło do zdefiniowania podmiotu moralnego jako podmiotu zmierzającego do podjęcia właściwej decyzji w warunkach niepełnej wiedzy i przy uwzględnieniu okoliczności, na które ma ograniczony wpływ. W ten sposób sfera moralna została zredukowana do ujętych niezależnie aktów wyboru działań, jakie należy podjąć, mając na uwadze konkretną sytuację, w jakiej podmiot się znalazł, w oderwaniu od całego kontekstu związanego z jego stanami wewnętrznymi i powiązaniem z innymi osobami. W konsekwencji – jak była już o tym mowa – „ja” indywidualne znalazło się po stronie zewnętrznych okoliczności, które nie mieszczą się w obrębie sfery moralnej. Jeśli jednak przyjmiemy takie rozumienie etyczności, to poza nią znajdzie się wszystko to, co związane jest z realizacją indywidualnych celów konkretnych indywidualnych podmiotów, etyka zostanie zatem zredukowana do zestawu negatywnych reguł wskazujących, jakie działania są niedopuszczalne. Pozytywne cele stają się natomiast domeną swobodnej kreacji poszczególnych podmiotów, co nadaje im

⁶⁷ W sprawie podziału współczesnych stanowisk metaetycznych i miejsca realizmu moralnego w tym podziale patrz: P. Railton, „Moral Realism: Prospects and Problems”, w: W. Sinnott-Armstrong, M. Timmons (eds.), *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, Oxford 1996 (zwł. tabela na s. 58); oraz A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge 2003 (zwł. tabela na s. 8).

charakter subiektywny i względny, a język moralności zostaje ograniczony do języka opisu działań, czyli do pojęć opisujących powinności i obowiązki. W przypadku tak zawężonego sposobu ujęcia sądów moralnych stosunkowo łatwo wykazać brak przejścia od „jest” do „powinien” lub też skuteczność testu „otwartego pytania” G. E. Moore’a. Ponieważ jednocześnie tak rozumiana filozofia moralna nie jest zdolna, zdaniem oponentów, do przedstawienia adekwatnego uzasadnienia obiektywnego charakteru owych powinności, przewagę uzyskała argumentacja emotywiistyczna, uznająca język moralny za formę autoekspresji lub oddziaływania na innych, a nie za opis realnych faktów. Jeśli zatem chcemy posunąć do przodu kwestię realizmu moralnego, należy inaczej określić istotę moralności.

Drogę wskazuje przedstawiona w poprzednim rozdziale analiza problematyki indywidualnego podmiotu moralnego. Bronioną przez zwolenników etyki cnót konkluzją tamtej debaty była konieczność uwzględnienia podmiotowej odrębności „ja” moralnego, które ma być zdolne do wyrażania indywidualnej „sobości” każdego człowieka, w tym także jego odrębnej konstrukcji emocjonalnej wyrażonej w kategoriach trwałych dyspozycji. Zasadnicza linia argumentacyjna odwoływała się do kwestii właściwej motywacji, która musi mieć charakter spójny w odniesieniu do całego ciągu wyborów życiowych. W ten sposób indywidualne cele egzystencjalne zyskują wymiar moralny, a naczelną kategorią porządkującą staje się kategoria spełnienia życia, wyrażająca się najbardziej fundamentalnym pytaniem etyki: „na czym polega sens ludzkiej egzystencji?”. Najogólniej rzecz ujmując, istotą sporu pomiędzy zwolennikami koncepcji nowożytnych a zwolennikami szeroko rozumianej etyki cnót staje się zatem zagadnienie, czy w ogóle istnieje obiektywnie poprawna odpowiedź na to pytanie. Podstawowy zarzut, jaki etyce współczesnej stawiają jej krytycy, to zarzut, że nie uznaje ona tego pytania za ważne dla filozofii moralnej – każda odpowiedź na nie jest uważana jedynie za ekspresję przeżyć konkretnej jednostki, która sama nadaje swojemu życiu indywidualny sens, moralność natomiast sprowadzana jest do kontrolowania działań wynikających z owej ekspresji postaw i przekonań poszczególnych osób z uwagi na wymogi życia wspólnotowego. Istotą przypisywanego etyce współczesnej nonkognitywizmu jest więc to, że uznaje życie człowieka za obiektywnie pozbawione znaczenia⁶⁸. Stanowisko takie, zdaniem

⁶⁸ D. Wiggins, „Truth, Invention and the Meaning of Life”, w: G. Sayre-McCord (ed.), *Moral Realism*, op. cit., s. 135-136.

zwolenników etyki cnót, nie tylko pozostaje w niezgodzie z naszymi najbardziej elementarnymi odczuciami, ale przede wszystkim jest wewnętrznie niespójne, ponieważ nie jest w stanie uzgodnić perspektywy racjonalistycznej i sentymentalistycznej, zmuszone jest zatem do równoczesnego posługiwania się sprzecznymi koncepcjami podmiotu. Wcześniejsze nasze rozważania na temat podmiotu moralnego pozwalały jednak jedynie na sformułowanie tezy, że sfera moralna musi obejmować także sferę indywidualnej psychoemocjonalnej odrębności tradycyjnie opisywaną za pomocą pojęć aretycznych. Konfrontacja z emotywizmem oznacza, że musimy teraz wykazać coś więcej – że pojęcia moralne wyrażające ogólne dobro osoby jako ewoluującej w czasie całości psychomentalnej, a także pojęcia oceniające i wartościujące cechy charakterologiczne rzeczywiście odnoszą się do realnych faktów, a natura tych faktów pozwala na obronę realizmu moralnego.

Aby to uzasadnić, musimy powrócić raz jeszcze do kwestii właściwości podmiotu moralnego, tym razem opisując je w kategoriach metaetyki. Terminy występujące w języku moralności wyraźnie dzielą się na dwie grupy: terminy odnoszące się przede wszystkim bezpośrednio do działań (np. „powinny”, „dobry”, „właściwy”, „słuszny”) oraz terminy bardziej złożone, odnoszące się także do osób (np. „prawdomówny”, „odważny”, „miły”, „podły”). Zazwyczaj pierwszą grupę określa się mianem terminów „wąskich” (*thin concepts*), drugą – mianem terminów „szerokich” (*thick concepts*)⁶⁹. Nowożytna filozofia moralna przyjęła, że – ponieważ wartościowanie osób jest wtórne wobec wartościowania działań – terminy „szerokie” są sprowadzalne do terminów „wąskich” oraz ewentualnie terminów deskryptywnych. Jeśli tak opiszemy obszar współczesnej debaty metaetycznej, to istotę sporu pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami etyki cnót można wyrazić poprzez pytanie o związek terminów „wąskich” i „szerokich”: czy terminy aretyczne mają swój nieredukowalny do terminów „wąskich” moralny sens ewaluacyjny, czy też należy uznać je albo w ogóle za terminy pozamoralne albo co najwyżej za mało istotne terminy pochodne, używane niekiedy do wyrażenia ocen złożonych, co w przypadku teorii nonkognitywistycznych sprowadza się do wyrażania złożonych emocji lub preskrypcji odnoszących się do cech charakterologicznych osób. Uznanie pierwotnego znaczenia terminów „wąskich” w stosunku do

⁶⁹ Określenia te spopularyzował B. Williams, we wcześniejszych pracach innych autorów używane są takie określenia, jak np. „głębokie” lub „konkretne”.

„szerokich” nie musi jednak automatycznie oznaczać akceptacji non-kognitywizmu. Kwestie te są logicznie niezależne, choć część zwolenników etyki aretycznej zdaje się o tym zapominać, uznając związek genetyczny pomiędzy opisem moralnym w kategoriach działań a nonkognitywizmem za związek istotowy. Z drugiej strony, odrzucenie możliwości takiej redukcji nie gwarantuje, że terminy „szerokie” mają swoje realne desygnaty. Ostatecznie zatem na płaszczyźnie metaetycznej etyka cnót musi uzasadnić trzy tezy: po pierwsze, że terminy aretyczne są nieredukowalne do terminów moralnych opisujących działanie; po drugie, że terminy moralne opisujące działanie są pochodne w stosunku do terminów aretycznych; po trzecie, że terminom aretycznym odpowiadają realne fakty moralne.

Zacznijmy od tezy pierwszej, która w literaturze filozoficznej ma, jak już była o tym mowa, zdecydowanie wydźwięk antynonkognitywistyczny. Inspiracją argumentu na rzecz niesprowadzalności terminów „szerokich” do „wąskich” była późna filozofia L. Wittgensteina. Jak zaświadcza B. Williams, już w latach 50. na seminarium prowadzonym w Oxfordzie przez Ph. Foot i I. Murdoch podważano możliwość uchwycenia znaczenia terminów ewaluatywnych bez podzielenia związanej z nimi perspektywy oceny⁷⁰. Do tego stanowiska nawiązała później I. Murdoch w eseju „O idei doskonałości”, opublikowanym po raz pierwszy w 1964 r., a także inni autorzy, m.in. M. Platts i M. Wiggins⁷¹. Rozbudowaną wersję tego argumentu przedstawił jednak dopiero J. McDowell w serii artykułów opublikowanych na przełomie lat 70. i 80.⁷², co następnie wykorzystał i wzbogacił B. Williams⁷³, z którym przede wszystkim argument ten jest dziś kojarzony. Celem argumentacji jest podważenie przyjmowanego przez nonkognitywistów założenia, że znaczenie terminów „szerokich” można uchwycić poprzez wskazaniu elementu deskryptywnego opisującego jakiś obiekt oraz

⁷⁰ B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, op. cit., s. 218.

⁷¹ D. Wiggins, „Truth, Invention and the Meaning of Life”, op. cit. (pierwotny druk – 1976); M. Platts, *Ways of Meaning*, London 1979; podsumowanie tej debaty w nawiązaniu do filozofii Wittgensteina zawiera praca S. Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, Minneapolis 1983.

⁷² J. McDowell, „Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. 52 (1978); idem, „Virtue and Reason”, w: R. Crisp, M. Slote (eds.), *Virtue Ethics*, op. cit.; oraz idem, „Non-Cognitivism and Rule-Following”, w: S. H. Holtzman, C. M. Leich (eds.), *Wittgenstein: To Follow a Rule*, London 1981.

⁷³ B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, op. cit., s. 129, 140-145.

poprzez niezależnie przeprowadzoną ewaluację⁷⁴. Według nonkognitywistów, analiza ta przebiegać ma w sposób następujący: jeśli opisujemy pewien obiekt P za pomocą terminu „szerokiego” X (np. „to działanie jest odważne”), to po pierwsze stwierdzamy, że obiekt ten posiada zestaw pewnych czysto deskryptywnych cech A, B, C oraz po drugie dajemy wyraz naszej aprobachie (preskrypcji) lub dezaprobachie w stosunku do P z uwagi na posiadane przezeń cech A, B i C. Krok pierwszy jest zupełnie niezależny od kroku drugiego. Z uwagi na przyjmowaną przez nonkognitywizm perspektywę poznawczą należy także uznać, że istnieje obiektywnie prawdziwy sposób opisu obiektu P⁷⁵. Wynika to z przyjęcia założenia, że – jak pisze J. McDowell – istnieją „prawdziwe cechy świata”⁷⁶, czyli cechy poznawalne w takim sensie, w jakim przyjmują to nauki empiryczne. Jeśli zatem dwie osoby różnią się w ocenie P, to wyłącznie dlatego, że albo co najmniej jedna z nich błędnie opisała obiekt P jako posiadający cechy A, B i C, albo obie poprawnie go opisały, ale różnią się w ocenie, czy P jest (na przykład) godny zalecenia, czy też nie⁷⁷. Usunięcie rozbieżności pierwszego rodzaju wymaga jedynie przyjęcia właściwej postawy poznawczej i jest zawsze możliwe. Istotne rozbieżności wynikają zatem wyłącznie z różnej oceny P, a nie z odmienności jego opisu. W przypadku terminów aretycznych, takich jak na przykład „odważny”, oznacza to, że istnieje obiektywnie dany zestaw zachowań lub cech danej osoby, które pozwalają na określenie jej mianem na przykład odważnej, oraz niezależna w stosunku do tego zestawu, ale na nim nabudowana, ocena moralna, której dokonuje człowiek wypowiadający z aprobatą lub dezaprobatą sąd „ta osoba

⁷⁴ J. McDowell używa tego argumentu bezpośrednio przeciw nonkognitywizmowi, nie mówi zatem o ewaluacji, ale wprost o nastawieniu podmiotu do obiektu („Non-Cognitivism and Rule-Following”, op. cit., s. 143-144). Argument ten równie dobrze może być użyty także przeciw redukcjonizmowi w wersji realistycznej.

⁷⁵ *A fortiori* założenie to jest prawdziwe w przypadku realizmu.

⁷⁶ J. McDowell, „Non-Cognitivism and Rule-Following”, op. cit., s. 144.

⁷⁷ Powyższa analiza oddaje zasadniczo podejście Ch. L. Stevensona i R. M. Hare’a, nie w pełni jednak stosuje się do nowszych wersji nonkognitywizmu, np. A. Gibbarda i S. Blackburna. Należy jednak pamiętać, że ostatni wymienieni autorzy akceptują omawiany argument i starają się tak skonstruować swoje ujęcia, by trudność tę ominąć. Część autorów z kolei, choć nie podzielała założeń nonkognitywizmu, argumentuje za poprawnością redukcji terminów „szerokich” do terminów „wąskich” (por. np. T. Hurka, D. Y. Elstein, „From Thick to Thin: Two Moral Reduction Plans”, *Canadian Journal of Philosophy*, w druku).

jest odważna”. Aby uzasadnić błędność takiego podejścia, należy wykazać, że w przypadku niektórych terminów moralnych nie da się oddzielić oceny od opisu lub też nie można podać obiektywnie danego zestawu cech A, B, C, które musi posiadać obiekt P, by można było opisać go za pomocą tych terminów. Istotą argumentu McDowella–Williamsa jest zatem pokazanie, że w przypadku terminów „szerokich” już samo dokonanie opisu jest możliwe jedynie przy przyjęciu pewnej perspektywy ocennej, takiej, z jaką mamy do czynienia na przykład w obrębie wspólnoty, której członkowie podzielają jednakową wizję świata.

Rzeczywiście, wydaje się, że kiedy stwierdzam, iż X zachował się odważnie, to nie mogę zakładać odrębności obiektywnego opisu od subiektywnej oceny. Gdyby tak było, to mógłbym sensownie wypowiadać na przykład sąd „X zachował się odważnie, ponieważ stanął do walki ze znacznie silniejszym Y-iem, ale uważam, że nie powinien tak postąpić”, czyli mógłbym potępić go za to, że zachował się odważnie. Tego rodzaju terminami w ten sposób się nie posługujemy. Trudno wyobrazić sobie, by ktoś w naszym kręgu kulturowym uznał jakieś działanie za odważne, a następnie wyłącznie z tego właśnie powodu, że uznał je za odważne (a nie dlatego, że jednocześnie opisał je np. jako „nieprzemyślane”, „nazbyt ryzykowne” lub „wiodące do złych skutków”), moralnie je potępił. Podobnie trudno uznać kogoś we właściwym sensie za „podłego”, utrzymując jednocześnie, że jest to moralną zaletą, czyli że powinno się takim być (a zatem dokonując moralnej preskrypcji takiej postawy). Powszechność ścisłego związku opisu i ewaluacji, z jaką mamy do czynienia, wyraźnie wskazuje, że występuje tu pewnego rodzaju logiczna konieczność współwystępowania opisu i konkretnej oceny, która to konieczność objawia się w postaci niemożliwości uznania za poprawną wypowiedzi odwołującej się do części oddającej opisowy sens pewnego pojęcia przy zanegowaniu części ocennej.

Za trwałym związkiem elementów deskryptywnych i ewaluatywnych w przypadku terminów „szerokich” przemawia także coś więcej niż tylko siła uzusu językowego. Założenie o wyodrębnieniu części opisowej oznacza, że istnieje obiektywnie dany zestaw cech pozwalających na określenie pewnego obiektu czy stanu danym terminem „szerokim”. Jak argumentuje J. McDowell, w przypadku tego rodzaju terminów nie ma jednak możliwości wskazania stałego zespołu cech opisowych koniecznych i wystarczających do określenia, jakie stany stanowią ich desygnaty. Nawet jeśli ktoś na podstawie kilku przykła-

dów poprawnie uchwyciłby, jakie obiektywne cechy deskryptywne powodują, że w tych przypadkach użyto na przykład terminu „odważny”, nie może mieć pewności, że pojawienie się tych cech stanowi warunek konieczny (a tym bardziej wystarczający) poprawnego zastosowania tego terminu w innych sytuacjach, terminy tego typu są bowiem silnie zależne od szerokiego kontekstu użycia⁷⁸.

Uznanie nadrzędności terminów „szerokich” nad „wąskimi” jest traktowane przez etyków cnoty jako prosta konstatacja argumentów przedstawionych powyżej, choć nie jest ona niepodważalna, można bowiem akceptować niesprowadzalność terminów „szerokich” do „wąskich”, negując prymat tych pierwszych. Rozwiązanie takie wydaje się jednak pozorne, ponieważ wyjaśnia problem terminów „szerokich” poprzez wprowadzenie jeszcze bardziej kłopotliwego dualizmu systemów ocen moralnych. Dualizm taki zyskał trwałą pozycję w myśli liberalnej, która stara się respektować kulturowy pluralizm wartości, dążąc jednocześnie do wskazania obiektywnych i racjonalnie uzasadnionych procedur rozwiązywania ewentualnych konfliktów, wynikających z przenikania się we współczesnym społeczeństwie wielokulturowym wielu systemów aksjologicznych⁷⁹. Gdy jednak przyjmiemy takie rozwiązanie, to musimy uznać, że prawomocność ocen związanych z terminami „szerokimi” jest w pewien sposób irracjonalna. Ich znaczenie wynikałoby bowiem jedynie z przyznania, że nie można wyeliminować wpływu społeczno-psychologicznych elementów związanych z zakorzenieniem osoby we wspólnocie, choć w istocie nale-

⁷⁸ J. McDowell używa tego argumentu do wykazania niemożliwości stworzenia zupełnego i spójnego systemu norm moralnych; argument ten stał się klasycznym argumentem używanym przez przeciwników tzw. teorii etycznych, czyli systemów przyjmujących dedukcyjny model etyki normatywnej. J. Dancy idzie jeszcze dalej – uważa, że argument ten uzasadnia akceptację partykularyzmu etycznego (idem, *Ethics without Principles*, Oxford 2004, s. 121).

⁷⁹ Tego rodzaju dualizm głosił już J. S. Mill, wyraźnie też jest obecny w myśli J. Rawlsa, proponuje go także np. J. Raz (*Engaging Reason*, Oxford 2001, s. 210) i wielu innych autorów nurtu liberalnego. Nie jest jasne stanowisko Williamsa w tej kwestii – wydaje się on akceptować niezależność tych grup terminów, akceptacja ta nie jest jednak związana z myślą polityczną, ale raczej z daleko idącym sceptycyzmem co do możliwości dokonania stosownej redukcji. Z drugiej jednak strony przedstawiona przez Williamsa krytyka teorii etycznej opartej na terminach „wąskich” sugeruje, że zasadzające się na nich oceny nie są w pełnym tego słowa znaczeniu ocenami moralnymi (por. B. Williams, „Replies”, w: J.E.J. Altham, R. Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics*, Cambridge 1995, s. 223, przyp. 21).

załoby do tego dążyć tak mocno, jak tylko to możliwe. Tylko wtedy bowiem można mieć nadzieję, że członkowie poszczególnych przenikających się wspólnot zechcą w pewnych sytuacjach zawiesić swoje kulturowe systemy ocen i odwołają się do czysto racjonalnej i sformalizowanej procedury decyzyjnej, opartej jedynie na terminach „wąskich”. Respektowanie „niższych” sfer osoby miałyby dalej charakter względny z uwagi na ciągle dominujący dualistyczny obraz człowieka jako istoty racjonalnej i autonomicznej oraz jednocześnie kształtowanej przez deterministyczne procesy socjalizacyjne.

Ostatecznym uzasadnieniem nadrzędności terminów aretycznych staje się zatem ogólne założenie etyki cnót związane z dążeniem do uwzględnienia w etyce holistycznej wizji osoby. Jak zaznaczyłem przy okazji analizy Arystotelesowskiej etyki cnót, w klasycznej etyce eudajmonistycznej założenie to przejawiało się w postaci dwóch tez: tezy o jedności cnót etycznych oraz tezy o związku cnót etycznych z dianoetyczną cnotą *phronesis*. Ogólnie rzecz ujmując, argument o niesprowadzalności terminów „szerokich” do terminów „wąskich” polega przede wszystkim na wykazaniu, że terminy „szerokie” wyrażają raczej do działania, ale jednocześnie ich stosowanie wynika z właściwości świata, co powoduje, że mogą być używane poprawnie lub niepoprawnie. Oba te elementy są nierozdzielne. Jak dobitnie podkreśla B. Williams, łamie to zasadę odrębności sądów faktualnych i sądów wartościujących⁸⁰, a tym samym podważa nadzieję na skonstruowanie systemu etycznego jedynie na podstawie logicznej analizy pojęć używanych do formułowania ocen moralnych, bez uwzględnienia elementów związanych z procesami społecznymi⁸¹, czy też szerzej – społeczną naturą człowieka. Konieczność odrzucenia opozycji faktów i wartości stanowi zatem zasadniczy wniosek z tej debaty. Przez zwolenników etyki cnót akceptacja tej opozycji jest zgodnie postrzegana nie tylko jako założenie prowadzące do jawnie nieadekwatnego emotywizmu, ale przede wszystkim jako efekt szerszego i bardziej podstawowego założenia o dualności natury ludzkiej i wpływającego zeń przekonania o opozycji rozumu i emocji⁸². Przewyciężenie dualizmu wartości i fak-

⁸⁰ Por. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, op. cit., s. 140-141, por. także s. 129. Por. też idem, „Moralność i emocje”, w: idem, *Ile wolności powinna mieć wola?*, op. cit., s. 264.

⁸¹ Por. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, op. cit., s. 131

⁸² Por. np. S. Lovibond, *Realism and Imagination*, op. cit., s. 22-23; B. Williams, „Moralność i emocje”, op., cit., s. 264-265.

tów wymaga zatem odrzucenia dualizmu rozumu i emocji, ponieważ tylko na tej drodze – jak sądzą zwolennicy tego nurtu rozważań etycznych – można wskazać, w jaki sposób osoby, uogólniając swoje życiowe doświadczenia, stają się zdolne do praktycznego działania, opierając się na rozbudowanych pojęciach wartościujących. Podobnie zatem jak sfera „świata” obejmuje „fakty moralne” będące „kontinuum faktów i wartości”, tak sfera podmiotowa musi obejmować „kontinuum rozumu i emocji”, czyli „abstrakcji” i „działania”.

Na płaszczyźnie metaetycznej należy zatem przyjąć, że poszczególne terminy aretyczne dają się ze sobą uzgodnić w sposób wystarczający do uchwycenia obiektywnego znaczenia sądów moralnych, nie prowadząc jednocześnie do sprzeczności. Etycy cnót najczęściej nie przedstawiają ogólnego uzasadnienia wykonalności tego zadania, uznając po prostu, że jest to rozwiązanie najbardziej prawdopodobne. Podejście takie prowadzi do uznania, że znajomość zasad posługiwania się takimi terminami, jak „sprawiedliwość”, „rozsądek” czy „niegodziwość”, wystarcza do wskazania ostatecznych racji działania w każdej sytuacji, choć można się spierać, czy racje te są na tyle ogólne, że pozwalają na formułowanie pewnych uniwersalnych zasad, czy też mają raczej charakter partykularny⁸³. Rzetelna próba rozwiązania problemu nadrzędności terminów „szerokich” wymaga jednak podjęcia wysiłku wyjaśnienia znaczeń terminów aretycznych oraz pokazania, w jaki sposób na podstawie ich znajomości można formułować obiektywne oceny i wskazania moralne. Omawiając Arystotelesowską etykę cnót przyjąłem, że terminy aretyczne odnoszą się do pewnego rodzaju obiektywnych dyspozycji związanych ze sposobem przeżywania stanów emocjonalnych. Teza ta nie wystarcza jednak do wyjaśnienia, jak to się dzieje, że znajomość zasad posługiwania się tymi terminami pozwala na stworzenie opartego na jedności znaczeń deskryptywnych i ewaluatywnych systemu normatywnego organizującego życie całych wspólnot. Podstawowe pytanie, które należy teraz postawić, dotyczy zatem tego, czy rzeczywiście za terminami aretycznymi w ogóle kryją się jakieś „fakty moralne”, a jeśli tak, to jakiego są one rodzaju oraz w jaki sposób sformułowana jest wiedza na ich temat. W ten sposób powracamy do pytania o realizm moralny.

⁸³ Por. np. polemikę pomiędzy R. Crispem a J. Dancy’em (R. Crisp, „Particularizing Particularism”, w: B. Hooker, M. O. Little (eds.), *Moral Particularism*, Oxford 2000; oraz J. Dancy, *Ethics without Principles*, op. cit., s. 122-125).

Natura człowieka a rozum praktyczny

Odpowiedź na pytanie, na czym polegają fakty moralne kryjące się za pojęciami „szerokimi”, okazuje się niesłychanie złożona, ponieważ wymaga spełnienia całego szeregu wymogów wynikających z założeń etyki cnót. Zaproponowane rozwiązanie powinno być, po pierwsze, naturalistyczne w takim sensie, że nie powinno suponować istnienia bytów nadnaturalnych; po drugie, powinno być racjonalistyczne, czyli powinno zakładać możliwość racjonalnego uzasadnienia sądów i ocen moralnych; po trzecie, nie powinno prowadzić do rozwiązań relatywistycznych, w szczególności relatywizmu kulturowego. Zasadnicze pytanie tego projektu dotyczy zatem kwestii, czy można wykazać, że obiektywnie ujmowana kategoria racjonalności nie sprowadza się do procedur stosowanych przez nauki empiryczne bez jednoczesnego popadania w dualizm lub idealizm. Liczne propozycje rozwiązania tego zadania łączy – jak łatwo się domyślić – odwołanie się do Arystotelesowskiej koncepcji racjonalności praktycznej. Inspiracje te są jednak na tyle szerokie, a sama filozofia Stagiryty jest przez poszczególnych współczesnych etyków tak odmiennie interpretowana, że różnorodność „neoarystotelesowskich” rozwiązań problemu natury jako podstawy etyki obejmuje wszystkie możliwe stanowiska w obrębie realizmu moralnego. Przyjrzymy się zatem najbardziej znaczącym próbom realizacji tego projektu.

Jedną z pierwszych ogólnych koncepcji etycznych, uwzględniających cały zespół omawianych wyżej zagadnień, przedstawił B. Williams⁸⁴. Uznaje on co prawda, że sądy moralne są prawdziwe w jakimś zdecydowanie mocniejszym sensie niż tylko sens subiektywny, przyznaje jednak, że nie są one obiektywnie prawdziwe w takim sensie, w jakim prawdziwość rozumie się w naukach empirycznych. Wynika to jego zdaniem z niemożności skonstruowania teorii etycznej jako spójnego i zupełnego systemu reguł, co z kolei wynika z właściwości samego języka. Jeśli problem sądów moralnych ujmemy w kategoriach wyjaśnienia ludzkiej zdolności do formułowania sądów odnoszących się do kolejnych nowych sytuacji, to wątpliwe się staje, czy można wskazać wyraźną dyskursywną zasadę tłumaczącą tę zdolność. Istnienie takiej zasady negował już, jak wskazuje B. Williams, Arystoteles, który najwyraźniej dostrzegł konieczność odwoływania się w takich sytuacjach do sądów i ocen, które nie są jawnie dane, ale które warunkują osta-

⁸⁴ Por. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, op. cit. (I wyd. 1985).

tecznie konkretne sądy oceniające. Jednostka nabywa zdolności do operowania nimi nie na drodze dyskursywnej, tak jak na przykład uczy się wykorzystywania wiedzy naukowej, ale na tej samej drodze, na jakiej zdobywa swoje ogólne kompetencje językowe, czyli poprzez procesy socjalizacyjne. Nie oznacza to jednak, że zawsze można zrekonstruować te niejawne sądy, choć nie są one subiektywne. Jak pisze B. Williams (odwołując się przy tym do Wittgensteina), istota pojawiającej się tu komplikacji polega nie na tym, że „umiejętność posługiwania się językiem wymaga podzielania zdolności do dostrzegania podobieństw, ale że zdolność do dostrzegania etycznych podobieństw wykracza poza wszystko, co może być w adekwatny sposób wyrażone w języku”⁸⁵. Sama owa zdolność może jednak być wyjaśniana, choć nie w kategoriach wskazania trwałych reguł doszukiwania się owych podobieństw. Trzeba jednak pamiętać, że analogia do zdolności językowych jest zbyt zgrubna, ponieważ praktyka posługiwania się językiem nie wiąże się z dążeniem do eliminowania konfliktów w takim stopniu jak praktyka formowania sądów moralnych – bez problemu możemy akceptować pewne odmienności intuicji językowych, ale odmienność intuicji moralnych kłóci się z ideą obiektywności. Dlatego taka koncepcja obiektywności ocen moralnych wymaga jakiegoś wzmocnienia poprzez wskazanie mechanizmów uzgadniających. Mechanizmy te nie mogą wszakże opierać się na akceptacji abstrakcyjnych, niezależnych od kontekstu społecznego, czysto racjonalnych procedur, ponieważ oznaczałoby to, że przynajmniej podstawowe reguły formułowania ocen moralnych można przedstawić w jawnie danej postaci⁸⁶. Taka możliwość wskazywałaby z kolei na to, że podmiot zawsze jest w stanie wznieść się do poziomu czystej racjonalności, czyli abstrahować od praktycznych i jednostkowych aspektów życiowych sytuacji oraz swojej podmiotowej i partykularnej odrębności, w tym i konstytucji charakterologicznej. Ta – jak mówi Williams – „platońska” presupozycja pozostaje jednak w całkowitej niezgodzie z wizją podmiotu, realizacji której domagają się w etyce filozofowie omawianego nurtu. Ostatecznie podmiot moralny ma bowiem być postrzegany jako podmiot w najmocniejszym tego słowa znaczeniu „odrębny”, a podstawowy problem moralności nie ma polegać na wskazywaniu ogólnych reguł, ale na podejmowaniu decyzji „tu i teraz”.

⁸⁵ Ibidem, s. 98-89.

⁸⁶ Z tego powodu B. Williams krytykuje w tym miejscu kontraktualizm J. Rawlsa (ibidem, s. 99-103).

Na tym właśnie polega odmienność nauki i etyki – pierwsza dąży do usystematyzowanego opisu świata w kategoriach ogólnych, absolutnych zasad, druga musi opisać świat z perspektywy życia jednostki⁸⁷. Odmienność ta wynika z różnicy pomiędzy rozumem teoretycznym a rozumem praktycznym. Celem tego ostatniego, a zatem także celem myślenia etycznego, jest „wspomożenie nas w konstruowaniu świata, który będzie naszym światem, światem, w którym prowadzimy społeczne, kulturowe i osobiste życie”⁸⁸. Niezbędny do wykonania tego zadania opis podmiotu nie da się wyrazić w abstrakcyjnych terminach o absolutnym charakterze (takich jak terminy fizykalne), zapewne nawet na poziomie kategorii psychologicznych. Zanegowanie możliwości przedstawienia adekwatnej teorii etycznej nie oznacza jednak, że przekonania moralne należy sprowadzić do nierefleksyjnych przesądów lub czysto subiektywnych ekspresji postaw. Postulowana krytyczna refleksja etyczna polegać ma nie na abstrahowaniu od cech partykularnych i wskazywaniu ogólnych reguł, ale na szukaniu uzasadnień, wskazywaniu motywów i waloryzacji konkretnych zachowań wewnątrz systemu praktyk moralnych, w którego obrębie osoba funkcjonuje⁸⁹. Elementy tego systemu stanowią racje naszych ocen i działań, a oceny te i działania mogą być weryfikowane jako zasadne lub bezzasadne, nie tyle jednak poprzez stosowanie pewnych abstrakcyjnych procedur, ile poprzez odwołanie się bezpośrednio do naszego osobistego doświadczenia⁹⁰. Wyjście poza ten system jest już niemożliwe – etyka nie może dążyć do opisanego świata takim, jaki on jest niezależnie od naszego doświadczenia (jak chce to czynić nauka), ponieważ istotą etyczności jest właśnie *nasze* doświadczenie. Rozróżnienie pomiędzy terminami „wąskimi” a „szerokimi” ostatecznie sprowadza się zatem do tego, że pierwsze służą do opisu zjawisk etycznych w kategoriach teoretycznych, drugie – praktycznych⁹¹. Tylko ten drugi opis jest rzeczywiście istotny z punktu widzenia konkretnego podmiotu.

⁸⁷ Por. *ibidem*, s. 135-136.

⁸⁸ *Ibidem*. s. 111.

⁸⁹ Por. *ibidem*, s. 112.

⁹⁰ Por. *ibidem*, s. 114, 155.

⁹¹ „Nie sądzę, byśmy mogli rozumieć refleksję jako proces, w którym wiedza zastępuje przekonania uzyskane na drodze bezrefleksyjnej praktyki. Musimy odrzucić obiektywistyczny sposób widzenia życia etycznego jako pogon za prawdą etyczną. Nie wyklucza to jednak wszystkich form obiektywności. To ciągle jest projekt zmierzający do obiektywnego ugruntowania lub ufundowania życia etycznego” (*ibidem*, s. 152).

Jak bowiem pisze B. Williams, „jestem jednak przekonany, że żadna teoria etyczna nie może przedstawić spójnego ujęcia własnych relacji do praktyki: natrafi przy tym na taką czy inną postać owej fundamentalnej trudności polegającej na tym, że praktyka życiowa, a zatem i adekwatna teoria tej praktyki, zawsze wymaga rozpoznania tego, co nazywam dyspozycjami głębokimi; zarazem jednak ów abstrakcyjny i nieosobisty punkt widzenia, jakiego trzeba, jeśli teoria ma być rzetelną *teorią*, w kontekście głębi i konieczności owych dyspozycji nie może być jako taki w pełni osiągnięty. Tak oto relacja tej teorii do praktyki zawsze, w taki lub inny sposób, będzie niespójna. (...) Wynika stąd, że nie istnieje żadna spójna teoria etyczna”⁹².

Jak podkreśla B. Williams, można we właściwym tego słowa znaczeniu twierdzić, że ktoś, kto poprawnie posługuje się terminami „szerokimi”, posiada *wiedzę*, jednocześnie twierdząc, że zatarte zostało rozróżnienie pomiędzy „faktami” a „wartościami”⁹³. Niewątpliwie jest to jednak wiedza, którą może osiąść jedynie człowiek faktycznie uczestniczący w życiu danej kultury, ktoś, kto w pełni adekwatnie posługuje się obowiązującym w niej systemem pojęć. Poprawne użycie terminów „szerokich” wymaga dzielenia sądów i postaw danej społeczności w najbardziej głębokim sensie, nie jest zatem nigdy w pełni transparentne dla obserwatora zewnętrznego, nie istnieje bowiem sposób niezależnej oceny poprawności posługiwania się tego rodzaju terminami. Terminy „szerokie” stanowią w takim ujęciu rdzeń systemu pojęć danej kultury, który decyduje o niewspółmierności tego systemu. Stanowisko to nawiązuje do Wittgensteinowskiej koncepcji „gier językowych” i „sposobu życia”. Przy takim założeniu, głęboki sens pojęć moralnych można uchwycić tylko poprzez akceptujące rozumienie form życia wspólnoty użytkowników danego języka. Takie akceptujące rozumienie z kolei może być jedynie wynikiem poszerzania osobistego doświadczenia związanego z kolejnymi interakcjami z innymi użytkownikami danego systemu językowego⁹⁴. Nauczenie się właściwego posługiwania się pojęciami danego języka wiąże się zatem z nauczeniem się właściwego sposobu zachowania⁹⁵. Jeśli jednak dyskurs moralny oparty na pojęciach „szerokich” musi zamykać się w obrębie

⁹² Idem, „Punkt widzenia wszechświata”, op. cit., s. 353.

⁹³ Idem, „Replies”, op. cit., s. 206.

⁹⁴ Por. M. Platts, *Ways of Meaning*, op. cit., s. 262; S. Lovibond, *Realism and Imagination*, op. cit., s. 31-36.

⁹⁵ Ibidem, s. 32.

procesów społecznego konstruowania sensu, to zasadne staje się pytanie, czy w ogóle można w takiej sytuacji mówić o jego obiektywności. Zasadniczą kontrowersją staje się zatem kwestia, czy wiedzę niezbędną do właściwego posługiwania się terminami moralnymi – a także wiedzę potrzebną do należytego działania w danej wspólnocie kulturowej – można zdobyć, odwołując się do analizy obiektywnych faktów związanych na przykład z reakcjami podmiotu uczestniczącego w życiu wspólnoty, czy też jest ona dostępna jedynie „od wewnątrz”.

Pytanie to jest oczywiście pytaniem o relatywizm kulturowy. Zarzut tego rodzaju relatywizmu jest częstym zarzutem w stosunku do koncepcji B. Williamsa, a także – pod tym względem bardzo zbliżonej – koncepcji A. MacIntyre’a⁹⁶ oraz wszelkich koncepcji inspirowanych późną filozofią L. Wittgensteina, na przykład S. Lovibond⁹⁷. Antycypując tego rodzaju wątpliwości, już I. Murdoch sugerowała, że proces odkrywania znaczeń terminów „szerokich” jest w istocie nieskończony nie tylko dla zewnętrznego obserwatora, ale także dla użytkownika danego systemu pojęć, zawsze jednak można poprawić ich rozumienie⁹⁸. Stanowisko to – dziś powszechnie akceptowane przez etyków cnoty prawie wszystkich nurtów (w tym zarówno A. MacIntyre’a, jak i B. Williamsa⁹⁹) – wydaje się jednak zbyt słabą odpowiedzią na zarzut relatywizmu, chociaż bowiem w mniejszym stopniu premiuje stałych członków pewnej wspólnoty w stosunku do „obcych” i osłabia element czynników socjalizujących związanych z przyswajaniem ewa-

⁹⁶ Zasadnicza różnica między tymi filozofami sprowadza się do kwestii racjonalnych uzasadnień: B. Williams uznaje, że prawdy moralne wyrażone za pomocą terminów szerokich są niereflektywne, nie podlegają zatem racjonalnemu uzasadnieniu, A. MacIntyre broni natomiast tezy o ich racjonalności (jedynie jednak w obrębie pewnej kultury rozumianej jako ciągłość tradycji). Na temat problemu relatywizmu u MacIntyre’a na tle współczesnych debat w filozofii analitycznej patrz: A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzeładność, konflikt*, op. cit., zwł. s. 253-306.

⁹⁷ Por. np. E. J. Bond, *Ethics and Human Well-being*, Oxford 1996, s. 21-47 (rozdz. „Cultural Relativism”).

⁹⁸ I. Murdoch, „O idei doskonałości”, op. cit., s. 48-49. Podobne uwagi np. w: M. Platts, *Ways of Meaning*, op. cit., s. 246.

⁹⁹ U A. MacIntyre’a założenie to widoczne jest w koncepcji praktyk społecznych, u B. Williamsa – w koncepcji niereflektywnych prawd nieobiektywizowalnych. Obaj zdecydowanie przy tym odrzucają posądzenia o relatywizm kulturowy (A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, op. cit.; B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, op. cit., s. 25).

luatywnych znaczeń terminów „szerokich” danego kulturowego systemu pojęć, dalej nie dostarcza dostatecznie trwałych podstaw do formułowania jednoznacznych sądów moralnych. Dlatego też obrona przed posądzeniem o relatywizm kulturowy zazwyczaj przyjmuje bardziej złożoną postać: argumentuje się, że aby można było postawić jakiejś koncepcji zarzut relatywizmu kulturowego, należy założyć możliwość dokonania jej oceny z pewnej nadrzędnej perspektywy poznawczej, co na gruncie omawianych koncepcji jest niemożliwe. Ten argument polega jednak raczej na likwidacji problemu relatywizmu poprzez uznanie go za pozorny niż na jego rzeczywistym rozwiązaniu.

Jedynym sposobem ostatecznego odcięcia się od relatywizmu kulturowego wydaje się zatem podanie uzasadnienia istnienia obiektywnych faktów moralnych, które mają walor większej trwałości i są bardziej powszechnie uchwytywalne niż fakty związane ze społecznymi procesami konstruowania znaczeń. Przyjęte w niniejszej pracy założenie dotyczące pierwszoplanowego znaczenia emocji w wyjaśnianiu zachowań człowieka, a także następnie w ich normowaniu, wydaje się przemawiać na rzecz jakiejś redukcjonistycznej wersji naturalizmu, którego przeciwieństwem byłby klasyczny intuicjonizm. Wady obu tych stanowisk są doskonale znane i trudno dziś byłoby podjąć się ich obrony. Współcześni etycy cnót mają pełną tego świadomość, dlatego też ani nie zmierzają do obrony naturalizmu w formie naiwnego socjologizmu lub psychologizmu (np. w wersji E. Westermarcka, B. F. Skinnera czy psychologii ewolucyjnej), ani nie argumentują za jakąś postacią idealizmu, ale starają się redefiniować pojęcie natury, biorąc pod uwagę ograniczenia, jakie ujawniły się w obrazie nauki nowożytnej. Ich celem jest zatem poszerzenie pojęcia natury w stosunku do dominującej w ciągu ostatnich wieków wykładni, wiążącej to, co naturalne, z tym, co naukowo poznawalne.

Najbardziej rozbudowaną nonnaturalistyczną propozycję rozwiązania podstawowego dylematu etyki cnót przedstawił J. McDowell¹⁰⁰. Choć za główne źródło inspiracji swojej koncepcji uznaje Arystotelesa, jest ona z ducha heglowska (co zresztą sam także przyznaje), ponieważ podstawowym zadaniem, jakie sobie ten filozof stawia, jest uniknięcie kantowskiego dualizmu zmuszającego do poszukiwań podstaw etyki w sferze noumenalnej, bez rezygnacji z tych właściwości rozumu, które z przynależności do tej sfery wynikały. Właściwości te J. McDowell

¹⁰⁰ J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge (MA) 1996.

określa ogólnie jako „spontaniczność”, czyli autonomię, intencjonalność i normatywność. Podstawowy problem nowożytnej filozofii moralnej definiuje zatem jako konieczność dokonania wyboru pomiędzy zanegowaniem owej „spontaniczności”, do czego dochodzi w teoriach naturalistycznych, a przyjęciem istnienia bytów niepoznawalnych empirycznie, co cechuje intuicjonizm¹⁰¹. Kluczem do rozwiązania tego dylematu ma być koncepcja doświadczenia uzasadniającego przekonania moralne, ale wykraczającego poza deterministyczne relacje przyczynowe, opisywane przez naukę. Doświadczenie takie nie jest wynikiem obserwacji procesów naturalnych, lecz zakłada pierwotne w stosunku do tych obserwacji rozumienie, nie jest zatem neutralne, ale posiada już pewną zawartość pojęciową¹⁰²; nie jest także opisywalne w kategoriach deterministycznych. Właśnie tak rozumiane doświadczenie jest ostatecznym uzasadnieniem sądów moralnych¹⁰³.

Aby to wyjaśnić, McDowell proponuje dokonanie rozróżnienia na „dziedzinę prawa” (*realm of law*) oraz „logiczną przestrzeń racji” (*the logical space of reason*). W obrębie pierwszej mieści się wszystko to, co poddaje się opisowi wyrażonemu w kategoriach praw przyrody. Przestrzeń racji natomiast to przestrzeń, w której lokujemy znaczenia¹⁰⁴. Nowożytność dokonała rozdziału tych dwóch sfer – to, co pojmowalne naukowo, ostatecznie okazuje się nieznaczące, rzecz można, egzystencjalnie: na tym przede wszystkim miało właśnie polegać opisywane wielokrotnie przez różnych autorów nowożytne zjawisko „odczarowywania” świata. Choć podział ten nasuwa skojarzenia dualistyczne, należy rozumieć go zdecydowanie antyidealistycznie – przestrzeń znaczeń także jest kształtowana przez sferę zmysłową, a zapewne także (choć tego stwierdzenia McDowell, jako zwolennik racjonalizmu, unika) przez sferę emocjonalną przynajmniej w takim zakresie, w jakim sfera ta jest sferą kognitywną. To, co jest przedmiotem doświadczenia, przynależy także do sfery znaczenia¹⁰⁵, ale nie wszystko, co ma znaczenie, może być wyrażone poprzez redukcję do tego, do czego odnosi się opis w kategoriach praw przyrody. Ostatecznie doświadczenie związane ze „spontanicznością”, osadzone w „przestrzeni racji”, jest predefinio-

¹⁰¹ Por. C. Wright, „Human nature?”, w: N. H. Smith (ed.), *Reading McDowell: On Mind and World*, London 2002, s. 140-141.

¹⁰² J. McDowell, *Mind and World*, op. cit., s. 9.

¹⁰³ Jak zauważa C. Wright, jest to rodzaj fundacjonalizmu (idem, „Human nature?”, op. cit., s. 141).

¹⁰⁴ J. McDowell, *Mind and World*, op. cit., s. 70-71.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 72.

wane przez naszą potencjalność, wyznaczoną z kolei przez naszą zwierzęcą naturę¹⁰⁶. W tym sensie jest zatem „naturalne”, a nie „idealne”.

Przedstawione rozróżnienie ma daleko idące konsekwencje dla obrazu podmiotu, który wyraźnie rysuje się jako połączenie dwóch natur. I tym razem należy jednak odrzucić pokusę podążania śladem Kanta i popadania w jakąś formę dualizmu. Raczej należy uznać, że podmiotowa sfera znaczenia jest szersza od natury opisywanej przez nauki empiryczne. McDowell sferę tę określa mianem „drugiej natury”. Rozumie ją nie jako efekt inkorporacji jakiegoś pierwiastka idealnego, ale jako zespół dyspozycji będących wynikiem połączenia cech wrodzonych, gromadzonych życiowych doświadczeń i procesów socjalizacyjnych, czyli tego, co składa się na te właściwości, dla których wzorcem jest mądrość praktyczna, czyli *phronesis*. Choć McDowell wiąże wprost „drugą naturę” z pojęciem *logos*¹⁰⁷, co nadaje jej charakter silnie racjonalistyczny, sens wprowadzenia tej kategorii polega przede wszystkim na ukazaniu związku pomiędzy racjonalnością a naszą „zwierzęcością”. McDowell zdaje się sugerować, że aktywność wyrażająca się w dążeniu do odzwierciedlenia otaczającego świata w postaci abstrakcyjnej struktury relacji opisywanych za pomocą praw przyrody jest tylko jednym z przejawów racjonalności człowieka, której pełnię oddaje właśnie „druga natura”. Owa pełnia wyraża się z kolei w postaci racjonalności praktycznej, która nie jest przedmiotem ograniczeń formalnych, lecz jest rezultatem procesu kształtowania motywacji i zdolności do wartościowania¹⁰⁸. Racjonalność ta powinna zatem wyrażać się w terminach aretycznych, choć nie są one redukowalne do terminów nauk empirycznych. Fakty moralne natomiast to racje do działania, także wykraczające poza relacje przyczynowe opisywane przez prawa formułowane w obrębie nauk. Racje te są obiektywnie dane, choć niemożliwe do wyeksplikowania w postaci jawnie danych reguł, zasad czy praw, lecz wyrażalne jedynie w ogólnych kategoriach kształcenia, opisywanego przez notorycznie rozmyte w swoich znaczeniach terminy „szerokie”.

Charakteryzując „drugą naturę”, McDowell sięga po niemiecki termin *Bildung*¹⁰⁹ („kształcenie”) w takim znaczeniu, jakiego termin ten nabral na przełomie XVIII i XIX w. Nawiązanie do epoki, w której

¹⁰⁶ Ibidem, s. 78.

¹⁰⁷ J. McDowell, „Two Sorts of Naturalism”, w: R. Hursthouse (ed.), *Virtues and Reason. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford 1995.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 167.

¹⁰⁹ J. McDowell, *Mind and World*, op. cit., s. 84, 88.

przenikały się ideały oświeceniowe i romantyczne, a Kanta czytano z takim samym przejęciem jak autorów starożytnych, najlepiej oddaje intencje McDowella. Kategoria *Bildung* w zamyśle klasyków niemieckich miała służyć do jednoczesnego opisanie wewnętrznego procesu realizacji siebie jako autonomicznego podmiotu oraz zewnętrznego procesu kształtowania osoby przez świat społeczny. Jak piszą M. Janion i M. Żmigrodzka, *Bildung* to „kształtowanie pełnego człowieczeństwa poprzez rozwinięcie umysłowych i moralnych dyspozycji (...) oraz przy-swojenie (...) właściwych danemu społeczeństwu wzorów zachowań obyczajowych”. Osiągnięcie na tej drodze dojrzałości intelektualnej zależy „od przekształcenia nabytych wiadomości w zasób własnych przekonań i sądów. Podobnie wygląda sprawa edukacji etycznej, mającej doprowadzić do uwewnętrznienia obowiązujących norm i nawyków czy do nadania duchowego i moralnego wymiaru formom społecznego obcowania. (...) *Bildung* nie polega na biernym uleganiu (...). Zakłada konieczność samorealizacji w toku poznawania świata i sprawdzania siebie przez podejmowanie różnych ról społecznych. (...) *Bildung* ma stworzyć osobowość dojrzałą zindywidualizowaną duchowo samodzielnie i również dzięki temu społecznie użyteczną”¹¹⁰. Jak widać, kategoria ta jest bardzo pojemna – autorzy tamtej epoki, w zależności od własnych przekonań, posługiwali się nią zarówno do podkreślenia roli autokreacji, jak i do zaznaczenia osobowotwórczej roli wpływu otoczenia. McDowell sięga po to pojęcie, ponieważ najwyraźniej uznaje, że podejmowane przez innych autorów z kręgu etyki cnót próby opisu podmiotu moralnego w zbyt wielkim stopniu eksponują deterministyczne procesy socjalizujące, a w zbyt małym wyrażają przejawiającą się w kształtowaniu charakteru wolność osoby. Konstrukcja „drugiej natury” ma zatem służyć do poszerzenia opisu człowieka nie tylko poza socjologiczny wymiar aretycznej koncepcji A. MacIntyre’a, ale także poza opis, jaki może przedstawić ostatecznie również niezdolna do przekroczenia granic kulturowego relatywizmu, choć znacznie bardziej „podmiotowa” koncepcja B. Williamsa czy też oparta na wspólnym konsensusie propozycja S. Lovibond.

Cena, jaką trzeba za to poszerzenie zapłacić, jest jednak dość wysoka. Choć McDowell nie rozumie „drugiej natury” w sensie platońskim czy kantowskim, niewątpliwie nie podlega ona opisowi akceptowalnemu na gruncie nauk empirycznych, co nadaje całej koncepcji charakter dualistyczny, wzmocniony dodatkowo przez racjonalizm, któremu

¹¹⁰ M. Janion, M. Żmigrodzka, *Odyseja wychowania*, Kraków 1998, s. 55-56.

McDowell pozostaje wierny. Z tego też powodu propozycja ta jest zaliczana do nonnaturalizmu i jako taka poddawana krytyce przede wszystkim za brak wyjaśnienia w kategoriach dyskursywnych charakteru procesów związanych z kształtowaniem „drugiej natury”, co naraża tę koncepcję na podobne zarzuty jak klasyczny intuicjonizm¹¹¹. Dlatego też część autorów związanych z nurtem etyki cnót skłania się ostatecznie ku naturalizmowi, choć jest to naturalizm znacznie bardziej subtelny niż ten, jaki krytykował G. E. Moore. Jego odmienność polega między innymi właśnie na sięgnięciu po kategorię trwałych dyspozycji i charakteru, czego wyrazem na płaszczyźnie normatywnej staje się pojęcie cnoty. Najbardziej wyrazistą postacią nadały temu podejściu Ph. Foot oraz R. Hursthouse¹¹².

Punktem wyjścia obu autorek wydaje się klasyczny redukcjonizm, odwołujący się do teorii ewolucji. W istocie jednak nie chodzi im o uzasadnienie wartościowania zachowań poprzez wskazanie jakiejś jednolitej zasady obejmującej całość procesów zachodzących w przyrodzie, a zatem także i życie człowieka¹¹³, ale o poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o przejawianie się specyfiki procesów naturalnych w obrębie poszczególnych gatunków. Jest to zatem naturalizm nie w duchu Darwina, lecz Arystotelesa, o wyraźnym charakterze teleologicznym¹¹⁴. W przypadku roślin cechą, w odniesieniu do której można przeprowadzać ich ewaluację, jest, po pierwsze, zdolność do indywidualnego przetrwania jako przedstawiciela gatunku, po drugie, zdolność do podtrzymania gatunku. W przypadku zwierząt te dwie wartości pozo-

¹¹¹ Por. A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, op. cit., s. 257-261.

¹¹² Swoje stanowisko Ph. Foot zawarła w licznych artykułach (zebranych przede wszystkim w pracy *Virtues and Vices and Others Essays in Moral Philosophy* (Oxford 1978)) oraz w książce *Natural Goodness* (Oxford 2001); Koncepcję R. Hursthouse zawiera książka *On Virtue Ethics*, op. cit. R. Hursthouse uznaje swoją koncepcję za rozwinięcie stanowiska Ph. Foot, które jednak rekonstruuje wyłącznie na podstawie jej wykładów i artykułów, książka *Natural Goodness* ukazała się bowiem dwa lata po wydaniu pracy Hursthouse.

¹¹³ Możliwe rozwiązania w obrębie podejścia ewolucyjnego oraz ich ograniczenia omawia R. de Sousa, „Argument from Nature”, w: D. Copp, D. Zimmerman (eds.), *Morality, Reason, and Truth*, London 1985. Ogólnie na temat naturalizmu por. np. W. Janikowski, *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, Warszawa 2008.

¹¹⁴ Por. rozważania na temat duszy u Arystotelesa, s. 118-123 niniejszej pracy. Obie autorki wprost uznają swój projekt za arystotelesowski (por. np. R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, op. cit., s. 196, gdzie omawia także stanowisko Ph. Foot, oraz Ph. Foot, *Natural Goodness*, op. cit., s. 29).

stają nadal w mocy, ale ulegają poszerzeniu, co jest związane z wyjściem poza ograniczenia biernego reagowania (typowego dla roślin) w kierunku aktywnego działania, zgodnie ze specyfiką swojego gatunku, na rzecz przetrwania indywidualnego i gatunkowego. Im bardziej złożone są formy życia gatunkowego, tym bardziej złożone formy aktualizacji tych zdolności. Wraz z nimi pojawia się trzecia wartość – unikanie bólu i dążenie do przyjemności, co jest już związane z pojawieniem się emocji oraz pragnień – oraz czwarta – należyte funkcjonowanie w obrębie grupy społecznej. Ostatecznie zatem możemy wartościować zwierzęta z uwagi na cztery wymienione wyżej cele oraz cztery właściwości służące do ich realizacji: właściwą budowę, właściwe reagowanie, właściwe działanie oraz właściwe emocje i pragnienia. Zarówno forma realizacji celów, jak i związane z nimi właściwości mają charakter gatunkowy. Ostateczna ocena konkretnego przedstawiciela danego gatunku jest zatem wypadkową ocen odnoszących się do jego zdolności realizacji wymienionych celów na tle większości przedstawicieli gatunku, czyli na tle „gatunkowej formy życia”¹¹⁵. Ocena ta jest obiektywna, choć w pewnych konkretnych przypadkach może być bardzo trudna do ustalenia, ponieważ zdolności do realizowania wymienionych celów mogą być nieharmonizowane¹¹⁶.

Można oczekiwać, że podobnie przedstawia się problem oceny konkretnego człowieka na tle gatunku, oczywiście z uwzględnieniem całej gatunkowej specyfiki. W takim ujęciu cnoty byłyby tymi dyspozycjami, które w możliwie największym stopniu przyczyniałyby się do realizacji wymienionych celów przez człowieka jako przedstawiciela swojego gatunku. Same formy działania wypływające z tych cech nie podlegają już jednak w przypadku człowieka tak silnej systematyzacji, jak jest to możliwe w przypadku zwierząt (to właśnie odróżnia, zdaniem R. Hursthouse, teorię dyspozycjonalną odwołującą się do cnót od teorii prawa naturalnego¹¹⁷), co zapewnia możliwość łączenia autonomii i dążenia do celów indywidualnych z celami ogólnymi. Trudno jednak uznać takie ujęcie za satysfakcjonujące, ponieważ w żaden sposób nie strukturyzuje cnót, nie określa ich wzajemnych odniesień, ograniczając się do bardzo ogólnikowego stwierdzenia, że cnotą pozostaje każda cecha, z którą można połączyć jakieś adekwatne działania podejmowane z uwagi na któryś z wymienionych celów.

¹¹⁵ Ph. Foot, *Natural Goodness*, op. cit., s. 25-27.

¹¹⁶ R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, op. cit., s. 198-205.

¹¹⁷ Ibidem, s. 211.

Obie autorki mają tego świadomość i zwracają uwagę na potrzebę istotnej modyfikacji proponowanej koncepcji wynikającej z uwzględnienia racjonalnej natury człowieka. Wskazanie piątego, specyficznie ludzkiego celu aktywności jest jednak niesłychanie trudne, zwłaszcza jeśli chcemy pozostać na poziomie opisu naturalistycznego i odrzucamy na przykład koncepcję celu jako zbawienia lub trudną dziś do zaakceptowania Arystotelesowską ideę teoretycznej kontemplacji¹¹⁸. Różnorodność przejawów racjonalności i wielość form ludzkiej aktywności wydaje się podważać nadzieję na wskazanie jakiegoś jednego naczelnego celu, który byłby w stanie uwzględnić całe ich bogactwo. Jeśli coś wyróżnia człowieka od innych gatunków, to właśnie owa mnogość form aktywności, która wyraża indywidualną autonomię. Ta autonomiczność działań pozostaje jednak w opozycji do naturalizmu, który ze swej istoty jest redukcjonistyczny i szuka wyjaśnień deterministycznych. Jeśli chcemy uniknąć tego rodzaju redukcjonizmu, to albo musimy uznać, że nie ma specyficznych dla naszego gatunku wartości, a zatem każda z faktycznie spotykanych w świecie ludzkim form realizacji czterech wymienionych celów jest moralnie akceptowalna, albo też musimy wskazać, jaki sposób zachowań jest sposobem właściwym z uwagi na człowieka jako gatunek. Pierwsze rozwiązanie wiedzie od subiektywizmu zbliżonego do subiektywizmu teorii nonkognitywistycznych, a nawet ociera się o immoralizm. Rozwiązanie drugie natomiast wymaga albo odwołania się co najmniej do słabej wersji teleologizmu opartego na celach gatunku i funkcjach do nich wiodących (a być może także do jego wersji mocnej, wskazującej cel wszelkich procesów we wszechświecie), z uwagi na które wyróżniamy funkcje celowe i właściwą formę ich realizacji, albo też arbitralnego wskazania, co jest właściwe. Teleologizm w wersji mocnej, metafizycznej, znacznie wykracza poza perspektywę akceptowalną przez współczesną naukę, natomiast wyróżnienie właściwych form ludzkiej aktywności na innej drodze wymaga odpowiedzi na pytanie o prawomocność takiego zabiegu oraz grozi jakąś formą relatywizmu, gdy uznamy na przykład, że ostatecznym punktem odniesienia są wartości danej wspólnoty. Ph. Foot i R. Hursthouse, mając pełną tego świadomość, opowiadają się ostatecznie za słabym rozwiązaniem teleologicznym, broniąc ogólnogatunkowego, a nie jedynie kulturowego charakteru ewaluacji działań, nie przekraczając jednocześnie granicy epistemologicznej zakreślonej przez gatunkowo określone możliwości poznawcze. Jak pisze Foot, takie na-

¹¹⁸ Ibidem, s. 218, 227.

stawienie wyróżnia podejście Arystotelesa od czysto statystycznej analizy częstości występowania pewnych form zachowań w obrębie danego gatunku. W ten sposób perspektywa teleologiczna wprowadza do działań element normatywny¹¹⁹. Jednocześnie jednak podejście gatunkowe zaciera element indywidualności, musi zatem zostać zrównoważone elementami wyrażającymi osobową odrębność podmiotu moralnego. Ostatecznie dobro człowieka definiowane jest w kategoriach obiektywnych właściwości gatunkowych, a nie w kategoriach subiektywnych skłonności, wyrażalnych za pomocą terminów psychologicznych¹²⁰.

Obszarem, na którym przecinają się perspektywa gatunkowa i perspektywa podmiotowa, jest racjonalność praktyczna. Racjonalność ta z istoty nakierowana jest na realizację celów gatunkowych, błędne są zatem wszystkie te ujęcia, które wiążą ją z realizacją partykularnych pragnień poszczególnych podmiotów, a zatem także pragnień związanych z celami egoistycznymi. Działanie złe *ipso facto* oznacza zatem działanie niezgodne z racjonalnością praktyczną¹²¹. Takie ujęcie umożliwia uwolnienie kategorii działania właściwego od indywidualnych skłonności i wprowadzenie pojęcia cnoty jako takiej dyspozycji, która pozwala podmiotowi działać racjonalnie. Obie autorki zdają się czynić w tym miejscu istotne założenie: zdolność myślenia jest naszą właściwością gatunkową ukształtowaną z uwagi na lepsze osiąganie celów naturalnych. Tym samym działalność naukowa jest jedynie pewną formą aktywności intelektualnej, która nie prowadzi do opisu świata takiego, jaki jest on sam w sobie, ale jedynie do opisu z punktu widzenia potrzeb gatunkowych człowieka. Poznanie naukowe jest uwarunkowane przez nasze potrzeby i pragnienia, w samej swej istocie naznaczone jest elementem normatywnym, nie może zatem być aksjologicznie neutralne, choć jest obiektywne w tym sensie, że nie zależy od właściwości konkretnego podmiotu. Racjonalność praktyczna jest w takim razie kategorią ogólniejszą od racjonalności związanej z myśleniem teoretycznym, a istotowo związane z nim elementy normatywne mogą przejawiać się także w postawach, skłonnościach i reakcjach o charakterze emocjonalnym. Myślenie praktyczne ma obiektywnie określone cele, ale przejawia się przede wszystkim w zdolności do optymalnego dążenia do owych celów. Ta zdolność z kolei ujawnia indywidualne

¹¹⁹ Ph. Foot, *Natural Goodness*, op. cit., s. 33.

¹²⁰ Ibidem, s. 37.

¹²¹ Ibidem, s. 62.

właściwości poszczególnych podmiotów, które w zależności od doświadczenia, dotychczasowych przeżyć i wiedzy mogą bardzo niezależnie i kreatywnie określać sposoby realizacji naturalnych celów. Dlatego też, jak podkreśla R. Hursthouse, choć w pewnym sensie można mówić o normach czy zasadach w stosunku do działań, mają one jednak charakter względny¹²². Obiektywność ocen moralnych zagwarantowana jest jednak właśnie przez cnoty, czyli te cechy charakteru, które leżą u podstaw działań zgodnych z praktyczną racjonalnością, choć niekoniecznie dają się w pełni opisać poprzez redukcję do zobiektywizowanych mechanizmów przyrodniczych.

Propozycja Ph. Foot i R. Hursthouse w najbardziej konsekwentny sposób spośród wszystkich współczesnych koncepcji neoarystotelesowskich dąży do utrzymania charakterystycznego dla Stagiryty elementu osadzenia człowieka w naturze świata jako całości, starając się jednocześnie w możliwie najmniejszym stopniu ograniczać perspektywę współczesnej nauki. Autorki przyjmują model teleologiczny o charakterze biologicznym, ale zawężają go do naszego gatunku. Stanowisko takie można uznać za swojego rodzaju rozszerzenie relatywizmu kulturowego w kierunku relatywizmu „gatunkowego”¹²³. To, jak człowiek powinien działać, jest zatem ostatecznie determinowane przez naturalną formę życia charakterystyczną dla człowieka, ponadgatunkowy sens kryjący się za tego rodzaju wartościami pozostaje natomiast niemożliwy do ustalenia, ponieważ jego wskazanie wymagałoby przyjęcia ponadludzkiej, neutralnej perspektywy poznawczej, czego człowiek uczynić nie jest w stanie.

R. Hursthouse mocno akcentuje także moralną doniosłość realizacji celów indywidualnych, choć zapewne uważa je nie za cele fundamentalne, ale za cele pośrednie, swego rodzaju spersonalizowaną drogę do osiągnięcia wyróżnionych czterech celów podstawowych. Rozwiązanie takie ma jednak pewną istotną wadę: wskazując pluralizm celów,

¹²² R. Hursthouse, „Normatywna etyka cnót”, w: J. Jaśtal (red.), *Etyka i charakter*, op. cit., s. 197-200.

¹²³ Wobec dominacji naszego gatunku na Ziemi, jest ono możliwe do zaakceptowania (choć zwolennicy antyantropocentrycznej etyki środowiskowej uważają je za niedopuszczalne), wymaga jednak wyjaśnienia zasad odnoszenia się do gatunków stojących niżej. Sytuacja uległaby jednak zasadniczej zmianie, gdyby człowiek wszedł w relacje z innymi istotami inteligentnymi, które ze swojej perspektywy poznawczej inaczej definiowałyby własne cele gatunkowe. Mielibyśmy wtedy do czynienia z analogiczną niewspółmiernością, jak w przypadku relatywizmu kulturowego, tylko na wyższym poziomie.

Ph. Foot i R. Hursthouse nie są w stanie wyjaśnić, w jaki sposób możliwe jest godzenie owych celów w codziennej praktyce, i to na dodatek zarówno na poziomie opisu osoby jako indywiduum, jak i osoby jako przedstawiciela gatunku. Jest to możliwe tylko wtedy, kiedy przyjmiemy jako aksjomat, że cele leżące u podstaw racjonalności praktycznej dają się realizować w sposób spójny. Tylko przy takim założeniu cnoty są w stanie pełnić rolę ostatecznego gwaranta poprawności działań wyposażonego w nie podmiotu moralnego oraz gwaranta obiektywności sądów moralnych. Jeśli jednak przez cnoty rozumiemy dyspozycje nakierowane na realizację niezależnie rozumianych celów, ujmowanych na dodatek z dwóch różnych perspektyw, to wydaje się wątpliwe, by dyspozycje te nie prowadziły do konfliktów. Proponowane rozwiązanie eliminuje zatem z etyki Arystotelesowskiej to, co stanowiło o jej przewadze nad zdroworozsądkowym, przedsokratejskim ujęciem cnót oraz nad etyką Platona, opartą na trójpodziale duszy i konflikcie pragnień.

Wszystkie trzy przedstawione powyżej koncepcje dążą do wskazania obiektywnych, naturalnych faktów, do których odnoszą się „szerokie” terminy moralne, rozumiane jako określenia cech dyspozycyjalnych. Rozwiązania te lokują się w obrębie całego spektrum rozwiązań realistycznych, od nonnaturalizmu, poprzez naturalizm nonredukcyjny, aż po naturalizm redukcyjny¹²⁴. Wyraźnie widać, że podstawowym sposobem obrony realizmu jest oddzielenie pojęcia obiektywności oraz pojęcia naturalności od poznania rozumianego w kategoriach nauk empirycznych. Jednocześnie zaprezentowane ujęcia łączą eksponowanie indywidualności podmiotu moralnego, która jest jednak osadzana w pojęciu natury człowieka jako członka wspólnoty lub gatunku. Ostatecznym gwarantem pomyślności tego przedsięwzięcia ma być założenie o jedności aktywności teoretycznej i praktycznej, powiązane z założeniem jedności natury ludzkiej i szczególnej roli procesów emocjonalnych. Z różnych powodów trudno jednak uznać te rozwiązania za zadowalające. Tak rozumiany realizm moralny wymaga bowiem dopełnienia w postaci precyzyjniejszego określenia *telos* ludzkich dążeń.

¹²⁴ Wymienieni wyżej autorzy nie formułują swoich stanowisk w kategoriach sporu o realizm moralny. Dlatego niekiedy trudno jasno przypisać im konkretne typy rozwiązań. Propozycja J. McDowella jest niewątpliwie nonnaturalistyczna, ujęcie Ph. Foot i R. Hursthouse można interpretować jako naturalizm redukcyjny, ale istnieją też dobre racje, by propozycję tę zaliczyć do naturalizmu nieredukcyjnego. Koncepcja B. Williamsa, niewątpliwie z założenia realistyczna, w ogóle wymyka się tego rodzaju klasyfikacjom szczegółowym.

* * *

W niniejszym rozdziale przedstawiłem dwa zagadnienia związane z kategorią emocjonalności we współczesnej etyce cnót – problem indywidualnej odrębności podmiotu oraz problem realizmu moralnego. Punktem wyjścia rozważań była krytyka nowożytnego podejścia do filozofii moralnej, a w szczególności przyjmowanej przezeń koncepcji podmiotu moralnego, koncepcji etyki jako systemu norm oraz subiektywizmu i nonkognitywizmu w etyce. W związku z tą krytyką aretyczny nurt w etyce współczesnej mocno akcentuje założenie o jedności natury ludzkiej. Konsekwencją tego założenia jest przyjęcie, że emocjonalno-psychologiczna strona ludzkiej natury, ujęta od strony dyspozycji, jest tym elementem konstruującym podmiot moralny, poprzez który można wyrazić ideę odrębności i autonomii moralnej osoby bez popadania w emotywizm czy też bez odwoływania się do podmiotowej autoekspresji. Obrona realizmu moralnego i obiektywnej koncepcji wartości przy odrzuceniu możliwości osadzenia obrazu człowieka w metafizycznej strukturze świata jako całości zmusza jednocześnie do wyeksponowania racjonalności praktycznej, w której reakcje emocjonalne pełnią istotną rolę kognitywno-ewaluatywną. W ten sposób te dwie funkcje, jakie przypisuje się emocjonalnej strukturze osoby, stają wobec siebie w opozycji: sfera reakcji emocjonalnych ma równocześnie wyrażać podmiotową odrębność i ponadjednostkowe wzorce reagowania. Pojawia się zatem konieczność wyjaśnienia kluczowego dla etyki cnót związku pomiędzy autonomią podmiotu moralnego wynikającą z indywidualnej konstrukcji wewnętrznej a opisywanymi w kategoriach deterministycznych procesami formowania owej konstrukcji. Problem ten niektórzy filozofowie – przede wszystkim A. MacIntyre – rozwiązują przez ograniczenie autonomii moralnej i ujęcie podmiotu moralnego w kategoriach konstruktów procesów społeczno-kulturowych. Większość etyków związanych z nurtem etyki cnót wybiera jednak rozwiązanie odwrotne: odrzuca deterministyczny charakter procesów formacyjnych, co wiąże się z zanegowaniem podstawowej roli opisu w kategoriach nauk empirycznych, a w konsekwencji prowadzi do ograniczenia znaczenia rozumu teoretycznego, który staje się w ten sposób tylko jednym z wielu przejawów racjonalności praktycznej.

Zdolność do myślenia abstrakcyjnego w tradycji filozoficznej była uznawana za tę zdolność, która odróżniała człowieka od innych stworzeń i która uzasadniała jego szczególne miejsce w strukturze wszech-

świata jako całości. Z idei tej wywodziło się przekonanie, że człowiek może poznawać świat z pozycji neutralnego obserwatora. Odrzucenie tego przekonania spowodowało podważenie prymatu rozumu teoretycznego, co z kolei doprowadziło do uznania prymatu racjonalności proceduralnej, wyrażającej się nie w rezultatach aktywności poznawczej, ale w ścisłym trzymaniu się reguł metodologicznych. Intencją filozofów optujących za etyką aretyczną jest odejście od tak rozumianej racjonalności bez konieczności rozstrzygnięcia pytań o obraz czy też cel świata jako całości. Dlatego w ich ujęciach rozum praktyczny jest połączony z określonymi celami wykraczającymi poza cele ważne jedynie subiektywnie, takimi jak należyte funkcjonowanie wspólnoty dostosowującej się do obiektywnych zmian historycznych czy trwanie gatunku. Cele te są realizowane jednocześnie z celami indywidualnymi, które także uznawane są za obiektywnie dane z uwagi na konstrukcję psychiczną, rolę społeczną czy specyfikę dotychczasowego życiowego doświadczenia i starannie odróżniane od celów przyjmowanych woluntarystycznie, będących jedynie manifestacją aktualnych stanów wewnętrznych poszczególnych jednostek. Ukształtowany ewolucyjnie rozum praktyczny ma niejako zakodowaną w sobie zdolność do uchwytywania obiektywnych faktów, ale czyni to przez pryzmat wstępnej, pierwotnej waloryzacji związanej z odniesieniem poznawanego obiektu do ogólnego celu działania, nie odbija zatem świata naturalnego w takim sensie, w jakim dzieje się to w poznaniu naukowym.

Wraz z rozszerzeniem kategorii rozumu praktycznego rozszerzeniu uległo pojęcie naturalizmu w etyce, co ma pozwolić na wyrażenie idei autonomii moralnej bez konieczności odwoływania się do konstrukcji metafizycznych. Zazwyczaj uznaje się, że zjawisko naturalne to zjawisko badane przez nauki empiryczne lub przynajmniej redukowalne do tego, co jest badane przez nauki empiryczne. Wszyscy przedstawieni wyżej filozofowie odrzucają to przekonanie – A. MacIntyre kładzie nacisk na praktyki społeczne i ich historyczną weryfikację, B. Williams podkreśla niewyraźność zjawisk moralnych w opisie wykorzystującym terminy abstrakcyjne, J. McDowell postuluje opis człowieka w kategoriach procesu interakcji z otoczeniem prowadzącego do kształtowania osobowości, a Ph. Foot i R. Hursthouse traktują zdolność myślenia teoretycznego jako jedną z funkcji służących realizacji celów gatunkowych. Takie podejście prowadzi do zanegowania koncepcji teorii etycznej jako zespołu usystematyzowanych ogólnych norm i reguł działania. Filozofowie ci dalecy są jednak od popadania w subiektywizm cechujący tradycyjne teorie sentymentalistyczne. Rolę abstrak-

cyjnych reguł przejąć mają bowiem właściwe predyspozycje, czyli cnoty, związane z racjonalnością praktyczną i realizacją celów człowieka. Cele te nie są rozumiane jako elementy autoekspresji poszczególnych podmiotów, lecz mają charakter obiektywny – są przynajmniej intersubiektywne w obrębie wspólnoty (MacIntyre, Williams), a może nawet w odniesieniu do całości gatunku ludzkiego, czy to rozumianego jako gatunek zdolny do społecznego kształtowania i aktywizowania swoich członków (McDowell), czy też jako gatunek, który specyficznymi dla siebie metodami dąży do realizacji celów związanych z realizacją potrzeb biologicznych (Foot, Hursthouse).

Uznanie prymatu rozumu praktycznego nad teoretycznym nadaje zupełnie inną rangę reakcjom emocjonalnym. Większość wymienionych autorów nie odwołuje się do żadnej rozbudowanej koncepcji emocji. Niewątpliwie jednak wszyscy – choć zapewne w różnym stopniu i z różnych powodów – odrzucają koncepcje emocji jako irracjonalnych sił biologicznych, swego rodzaju ślepych popędów będących przeciwieństwem sfery racjonalnej. Etyka cnót A. MacIntyre'a wydaje się dobrze korelować z nominalistyczną, kulturową koncepcją emocji¹²⁵, stanowisko B. Williama niewątpliwie zakłada realistyczne ujęcie emocji oraz dopuszcza pewne elementy racjonalności w tej sferze¹²⁶, koncepcja „drugiej natury” J. McDowella zdaje się dopuszczać rozszerzenie kategorii *Bildung* także na normowanie realistycznie traktowanych postaw emocjonalnych, natomiast etyka naturalistyczna R. Hursthouse wprost nawiązuje do emocji jako elementu racjonalności praktycznej. Ogólnie zatem można stwierdzić, że sfera emocjonalna jest nie tylko uznawana we współczesnej etyce cnót za integralny element osoby jako podmiotu moralnego, ale jest także traktowana jako element podlegający procesowi normowania z uwagi na dążenie do realizacji zasadniczego celu osoby.

Spośród wymienionych stanowisk tylko A. MacIntyre zdaje się odrzucać realistyczne ujęcie emocji na rzecz ujęcia nominalistycznego, co przy jednoczesnym uznaniu prymatu rozumu praktycznego nad teoretycznym zmusza do połączenia całej sfery moralnej ze sferą od-

¹²⁵ Por. „Dodatek”, s. 398-399.

¹²⁶ Należy przypomnieć, że kognitywna teoria emocji nie odrzuca roli czynnika kulturowego w kształtowaniu emocji, uznaje jedynie, że przynajmniej w przypadku niektórych uczuć można mówić o ich pierwotnym w stosunku do kultury, wynikającym z samej natury człowieka charakterze (por. „Dodatek”, s. 399).

działań społeczno-kulturowych¹²⁷. Zarówno krytyka stanowiska nominalistycznego w psychologii emocji, jak i kłopoty z obroną opartej na tym stanowisku koncepcji etycznej przed zarzutem relatywizmu kulturowego, a także ograniczenie autonomii podmiotu na rzecz wpływu procesów formacyjnych wyraźnie przemawiają na rzecz realistycznej, kognitywno-ewaluatywnej koncepcji emocji. Tak rozumiane emocje w najbardziej adekwatny sposób dają się opisać jako element racjonalności praktycznej, o czym była już mowa ma początku naszych rozważań¹²⁸.

Poszerzenie koncepcji racjonalności praktycznej w stosunku do racjonalności reprezentowanej przez nauki empiryczne – czego wyrazem jest między innymi uznanie racjonalność emocji – nie wystarcza jednak do połączenia filozofii moralnej z koncepcją wyjątkowości podmiotu moralnego. Podstawową wadą tego projektu wydaje się brak wskazań, na czym ostatecznie ma polegać dobro człowieka, przy jednoczesnym założeniu, że dobro to – przynajmniej na płaszczyźnie idealnej – stanowi *telos* jego aktywności życiowej, ale nie jest powiązane z ideą celowości świata jako całości. Najważniejszy problem neoarystotelesowskiej etyki cnót, czyli uzasadnienie obiektywistycznej etyki eudajmonistycznej bez Arystotelesowskiej metafizyki, pozostaje zatem dalej nierozwiązany. Aby uświadomić sobie braki tego projektu, najlepiej skonfrontować go bezpośrednio z arystotelesowskim pierwowzorem.

¹²⁷ Koncepcję A. MacIntyre’a można też łączyć z realizmem w kwestii emocji, ale wtedy należałoby emocje uznać za element naszego biologicznego wyposażenia. Jako takie nie byłyby one zatem elementem sfery moralnej identyfikowanej ze sferą społeczno-kulturową. Koncepcja MacIntyre’a w istocie rzeczy byłaby wtedy w jakimś sensie dualistyczna, a emocje nie mogłyby pełnić istotnych z punktu widzenia moralności funkcji poznawczych, motywacyjnych i ewaluatywnych, lecz wymagałyby po prostu tłumienia przez normy społeczne. Nie wydaje mi się jednak, by taka interpretacja emocji w MacIntyre’owskiej wersji etyki cnót była prawdopodobna.

¹²⁸ Por. rozdz. I, podrozdz. „Racjonalność emocji”.



Rozdział VII

Z powrotem do Arystotelesa? Osoba i jej cele życiowe

Współczesna etyka cnót dąży do połączenia w spójną koncepcję przekonania o wyjątkowości każdego podmiotu moralnego z przekonaniem o obiektywnym charakterze wartości i celów, które powinny być realizowane w ludzkim życiu. Oba te przekonania są artykułowane poprzez odwołanie się do sfery emocji, ujętej w kategorii dyspozycji i charakteru. Charakter pełni jednak w w stosunku do niej dwie odmienne funkcje: wyraża indywidualną odrębność osoby oraz wskazuje na elementy normatywne poprzez odniesienie do charakteru wzorcowego, czyli związanego z cnotami. Jak widzieliśmy, połączenie tych odmiennych funkcji dokonuje się we współczesnej etyce cnót przez wyeksponowanie kategorii racjonalności praktycznej. Aby jednak projekt ten mógł zostać zamknięty, należy wskazać ostateczny cel ludzkich dążeń, który będzie pełnił taką rolę, jaką w systemie Arystotelesa pełniło poznanie teoretyczne.

Musimy zatem, po pierwsze, przeanalizować możliwości uzgodnienia procesów wyrażania indywidualności i formowania charakteru moralnego oraz, po drugie, wskazać, na czym ma polegać modyfikacja rozumienia *eudajmonii*. Odpowiedź na pytanie, czy te dwie kwestie można rozwiązać w ramach systemu, który zasługiwałby jeszcze na miano arystotelesowskiego, można uznać za podsumowanie naszych rozważań.

Indywidualny podmiot moralny w etyce cnót

Pytanie, czy w ramach systemu Arystotelesa, opartego na monistycznej koncepcji człowieka, można mówić o jednostce jako zindywidualizowanym, odrębnym podmiocie, nieintersubiektywnym „ja”, jest w istocie

pytaniem o to, czy w obrębie etycznej koncepcji osoby pełnej cnót, czyli koncepcji idealnego podmiotu moralnego, jest w ogóle miejsce na doświadczenie indywidualnej tożsamości. Zagadnienia te stały się ostatnio przedmiotem żywej debaty, która wynikała z uświadomienia sobie przez badaczy konieczności rewizji tradycyjnego obrazu filozofii antycznej. Oczywiście jest, że w tekstach autorów greckich trudno szukać pojęć ukształtowanych w czasach nowożytnych. Właściwie aż do lat 70. XX w. przyjmowano powszechnie, że filozofowie antyczni postrzegali problem człowieka podobnie jak filozofowie nowożytni, tyle że naturalną kolejną rzeczą, nie posiadając odpowiednio rozbudowanej aparatury pojęciowej, nie byli zdolni do przedstawienia tak precyzyjnego i szerokiego opisu, jaki wypracowali ich dalecy następcy. Ujęcie to można nazwać kumulacyjnym, ponieważ zakłada ciągłość procesu refleksji filozoficznej, poczynając od daleko uproszczonych analiz, dokonywanych za pomocą prymitywnych kategorii, aż po nadzwyczaj subtelne analizy filozofów współczesnych. Zgodnie z tym ujęciem brak w tekstach antycznych *explicite* wyłożonej koncepcji podmiotu jako antyintersubiektywnego, radykalnie indywidualnego „ja” nie oznacza, że filozofowie starożytni inaczej niż ich nowożytni następcy postrzegali osobę, choć na pewno postrzegali ją w sposób bardziej uproszczony¹. Z drugiej strony, warunki społeczne sprawiały, że filozofia antyczna i średniowieczna miała silną tendencję do akcentowania wspólnotowego obrazu człowieka, którego tożsamość indywidualna była wyrażana prawie wyłącznie poprzez odwołanie się do ról i zadań społecznych oraz społecznej hierarchii². Jeśli zatem w refleksji filozoficznej i świadomości społecznej tego okresu znajdujemy stosunkowo niewiele odniesień do podmiotu ujętego jako indywidualne, niepowtarzalne „ja”, to z punktu widzenia filozofii człowieka i etyki jest to raczej efekt przypadkowy, wynikający z historycznie ukształtowanych preferencji, a nie skutek przyjęcia radykalnie odmiennego stanowiska filozoficznego.

¹ B. Williams (*Shame and Necessity*, Berkeley 1993) i Ch. Gill (*Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford 1998) podejście to przypisują na przykład tak znanemu historykowi myśli greckiej, jak A.W.H. Adkins (*Merit and Responsibility. A study in Greek Values*, Oxford 1960; *From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society*, Ithaca 1970).

² Jak stwierdza A. Guriewicz, „«Jednostka okresu średniowiecza» – to przecież skrajny przypadek abstrakcji”, (idem, *Jednostka w dziejach Europy (średniowiecze)*, przeł. Z. Dobrzyński, Gdańsk 2002, s. 17; por. także np. s. 94-95).

Pod wpływem studiów kulturoznawczo-historycznych i filozoficznych drugiej połowy XX w. taki obraz przednowożytnej, a w szczególności greckiej filozofii człowieka uległ zasadniczej zmianie, co zrodziło poważne wątpliwości, na ile przyjmowane przez filozofów tradycji klasycznej ramy pojęciowe w ogóle zdolne są pomieścić zagadnienia ukształtowane wiele wieków później. Pojęcie jednostki i jej moralnej autonomii zaczęło być ujmowane jako efekt długotrwałego i bardzo złożonego procesu historycznego, o wielorakich przyczynach i dość niejasnych ramach czasowych, który całkowicie przebudował obszar refleksji filozoficznej³. W rezultacie tych badań wielu filozofów i etyków przyznaje, że perspektywa ujęcia kwestii podmiotu i problematyki moralnej pisarzy antycznych była radykalnie odmienna od nowożytnej, a analizowanie tekstów greckich poświęconych etyce i filozofii człowieka w oderwaniu od kontekstu kulturowego jest poważnym błędem metodologicznym, który prowadzi do całkowicie opacznych interpretacji⁴. Pojawia się zatem centralna dla współczesnej etyki cnót wątpliwość, czy w ogóle można w odniesieniu do etyki starożytnej mówić o odrębności moralnej podmiotu w takim sensie, w jakim czyni to etyka nowożytna. W istocie jest to pytanie o coś więcej: o możliwość uzasadnienia *autonomii podmiotu moralnego* w etyce cnót.

Niewątpliwie dominującą cechą arystotelesowskiego ujęcia osoby – a w tym względzie Stagiryta wyraża i systematyzuje typowe przekonanie kultury greckiej – jest postrzeganie człowieka jako członka wspólnoty. Ch. Gill tego rodzaju koncepcję określa mianem koncepcji obiektywistyczno-wspólnotowej. Ujmuje ona podmiot jako osobę zaangażowaną we wspólnotowe praktyki oraz uczestniczącą w dyskursie dotyczącym natury i wartości owych praktyk, w ramach którego do-

³ Takie ujęcie zaowocowało licznymi studiami historycznymi, w których starano się oddać wieloaspektowość i złożoność tego procesu. Znaczące są już same tytuły tych prac, np. *The Sources of the Self* Ch. Taylora (*Źródła podmiotowości*, przeł. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001), *The Invention of Autonomy* J. Schneewinda (Cambridge 1998), *The Discovery of the Individual 1050-1200 C.* Morrisa (London 1972).

⁴ Do pionierów takiego podejścia należał niewątpliwie A. MacIntyre, a dzisiaj reprezentuje je na przykład J. Annas czy Ch. Gill. Jednym z niewielu autorów związanych ze środowiskiem etyków cnoty, który analizując teksty Platona i Arystotelesa, odwołuje się do indywidualistycznej wizji podmiotu, jest T. Irwin (taki zarzut stawia mu Ch. Gill). Bliski takiego stanowiska wydaje się także R. Sorabji, choć jego ocena tego aspektu antycznej filozofii człowieka jest znacznie bardziej zniuansowana.

konuje się ustalenie wartości konkretnych działań związanych z konkretnymi rolami społecznymi. Tego rodzaju uczestnictwo zakłada, że istnieje obiektywnie właściwy sposób życia, a jego realizacja nie jest możliwa bez odwołania się do cech charakteru, rozumianych w kategoriach wzorców dostępnych w przestrzeni społecznej⁵. W ujęciu obiektywistyczno-wspólnotowym „ja” jest wypadkową wielopłaszczyznowych relacji pomiędzy wszystkimi sferami człowieka, a istota osoby nie da się oddzielić od jej psychicznej konstytucji, będącej przynajmniej w istotnej swej części efektem procesów socjalizacyjnych⁶. Tak postrzegany człowiek jest analizowany nie subiektywnie, z punktu widzenia swojego „ja”, ale z punktu widzenia ogólnej, obiektywnej wiedzy o mechanizmach życia wewnętrznego, która to wiedza stanowi część ogólnej wiedzy o całościowym porządku świata. Dla Arystotelesa podmiotowość osoby to jej zdolność do realizacji obiektywnie danego wzorca ujętego w kategoriach gatunku, a obejmującego całą jej konstrukcję psychiczno-intelektualną.

Podobne wnioski, choć bardziej w stosunku do ogólnego ducha etyki greckiej niż samego Arystotelesa, formułuje także B. Williams, analizując znaczenie wstydu w greckiej filozofii moralnej⁷. Williams rozpoczyna swój wywód od pokazania, że dla Greków bycie osobą oznacza zawsze pewną identyfikację moralną. Ta identyfikacja na poziomie procesów mentalnych polega na odwołaniu się do pewnych wzorców zachowań, związanych z oczekiwaniem reakcji innych osób na zachowania podmiotu⁸. To natomiast może się dokonać tylko w rezultacie głębokiej interioryzacji tych wzorców. Zachowania właściwie są jednak określane przez wzorzec osobowy – to one stają się ostatecznie punktem odniesienia oceny osoby. Osoba nie pojmuje zatem siebie jako autonomicznego „ja”, ale jako fragment tego ideału, który z drugiej strony wykracza poza prostą identyfikację z realną grupą społeczną, odsyłając raczej do wizji wspólnoty idealnej.

W tym duchu interpretowana filozofia Arystotelesa niewątpliwie jest bliższa „socjologicznej” interpretacji etyki cnoty A. MacIntyre’a niż interpretacji „psychologicznej”, do której skłania się część współ-

⁵ Ch. Gill, *Personality in Greek Epic*, op. cit., s. 11-12.

⁶ Ch. Gill sugeruje, że takie podejście jest bliskie współczesnemu funkcjonalizmowi psychologicznemu (idem, *Greek Thought*, Oxford 1995, s. 8; Gill powołuje się na prace K. Wilkes).

⁷ B. Williams, *Shame and Necessity*, op. cit., s. 84.

⁸ To jest istotą wstydu: „Uniknięcie wstydu (...) służy jako motyw: antycypujesz, co będziesz czuł, jeśli ktoś cię zobaczy” (ibidem, s. 79).

czesnych etyków cnót i która jest zasadniczym tematem naszych rozważań. Obronę związku pojęcia cnoty z pojęciem osoby rozumianej jako niepowtarzalne i moralnie autonomiczne indywiduum trzeba rozpocząć od ustalenia, w jakim sensie filozofowie starożytni rozumieli indywidualność osoby. Dyskusja ta toczy się od kilkunastu lat, a jej bardzo bogato udokumentowane podsumowanie przedstawił niedawno R. Sorabji⁹. Główne ramy tej debaty są następujące: część autorów uznaje, że filozoficznie znaczącą koncepcję indywidualnego podmiotu można odnaleźć najwcześniej u św. Augustyna¹⁰, choć jego świadectwo osobowej wyjątkowości, wyrażającej się w indywidualnej relacji do Boga, należy uznać za unikalne w skali całego średniowiecza¹¹. Ich zdecydowani oponenti, zgodnie z tradycyjnym ujęciem, utrzymują, że wystarczająco zarysowaną z punktu widzenia filozofii człowieka i etyki koncepcję „ja” przedstawił już Platon, czego poświadczeniem ma być Sokratejska idea nieśmiertelności duszy ludzkiej. Zdecydowana większość badaczy oba te stanowiska uznaje za zbyt skrajne, a pojawienie się koncepcji indywidualnego podmiotu lokuje w długim okresie obejmującym prawie całą filozofię antyczną, co sprawia, że praktycznie nie ma znaczącego filozofa po Platonie, a przed Augustynem, który z takich lub innych powodów nie mógłby być uznany za współtwórcę tej koncepcji. Dla jednych jest ona już wyraźnie widoczna u Arystotelesa, dla innych pojawia się dopiero u mediostoików, Cyceirona, komentatorów Arystotelesa, Plutarcha, Epikteta lub Plotyna. Już sama rozbieżność opinii wskazuje, z jak złożonym i powolnym procesem mamy do czynienia. Z punktu widzenia naszych rozważań istotne są argumenty, które przemawiają za przyjęciem lub zanegowaniem obecności koncepcji tożsamości jednostki w zakładającym holistyczne ujęcie człowieka systemie Arystotelesa.

R. Sorabji wyróżnia cztery grupy tematów filozoficznych, które doprowadziły do ukształtowania się indywidualistycznej koncepcji podmiotu: koncepcję duszy, problematykę ciągłości osobowości w czasie, akceptację indywidualnych różnic w podejmowaniu decyzji oraz przekonanie, że ostatecznej prawdy czy też ostatecznych podstaw rzeczywistości należy szukać w sobie samym¹². Platon za prawdziwą duszę uznaje ostatecznie rozum, który ma charakter uniwersalny, a nie in-

⁹ R. Sorabji, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*, Chicago 2006.

¹⁰ Por. np. P. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, Oxford 2000.

¹¹ Por. np. A. Guriewicz, *Jednostka w dziejach Europy*, op. cit., s. 98.

¹² R. Sorabji, *Self*, op. cit., s. 50.

dywidualny, natomiast w pozostałych kwestiach wymienionych przez Sorabjiego trudno przypisać mu jakiegokolwiek wyraźne poglądy. Arystoteles, jak widzieliśmy, odrzuca stanowisko Platona, uznając, że na istotę człowieka składają się także elementy, które nie poddają się uniwersalizacji w takim stopniu jak rozum, czyli emocje i pragnienia. Obcy też jest mu spirytualizm, każący widzieć spełnienie swojego życia w zwróceniu się w głąb siebie w poszukiwaniu ostatecznych podstaw bytu, który później będzie cechował neoplatoników. Takie podejście Arystotelesa otwiera zdecydowanie większe możliwości wyeksplikowania idei indywidualnej tożsamości osoby. Teksty Stagiryty w tym zakresie nie mogą jednak być wystarczająco klarowne, ponieważ nie był on jeszcze zdolny do wyjścia poza perspektywę wspólnotową i postawienia pytania o indywidualność osoby. Kiedy zatem rozważa rozumność człowieka, operuje kategoriami uniwersalnymi¹³, do czego zresztą zachęca przyjęty schemat metafizyki, oparty na dualizmie formy i materii. Na przykład pytając o różnicę pomiędzy Sokratesem a Kalliasem, Arystoteles wyraźnie stwierdza, że są oni identyczni pod względem formy, a różni ich materia, czyli ciało i kości (*Met.* 1034a5-8). Dusza, choć ujęta szerzej, niż czynił to Platon, dalej jest opisywana w kategoriach uniwersalnych, a nie jednostkowych¹⁴. Tak też musi być ujmowany charakter osoby¹⁵. Z drugiej strony, Arystoteles wielokrotnie mówi o różnicach charakteru pomiędzy poszczególnymi ludźmi, co może wskazywać, że pewne cechy różnicują się w jednostkach nie tylko z powodu odrębności materii, ale także formy, choć uznanie, że tak właśnie jest, niewątpliwie nie wystarcza jeszcze do przyjęcia, że każdy człowiek ma odmienną formę, którą można by identyfikować z „prawdziwym «ja»”. Równie dobrze odmienności te można wyjaśnić, odwołując się do jakichś form „podgatunkowych”, co zresztą znajduje odzwierciedlenie w praktycznej

¹³ Chodzi przede wszystkim o rozróżnienie rozumu biernego i czynnego. Późniejsi perypatetyccy interpretatorzy *De Anima* rozbudowywali koncepcję Arystotelesa, wyróżniając trzy części rozumu, wśród których jedną uznawali za wyrażającą indywidualne „ja”. Problem ten omawia R. Sorabji, analizując stanowisko Aleksandra z Afrodyzji (zawarte w jego traktacie *O duszy*) oraz Temistiusza. Ich komentarze wpłynęły na późniejsze interpretacje, ponieważ były czytane, w przypadku pierwszego z nich, przez Plotyna, a drugiego – przez Awerroesa i Tomasza z Akwinu (ibidem, s. 127-133).

¹⁴ Pewne fragmenty *O pochodzeniu zwierząt* otwierają możliwość wyróżnienia formy indywidualnej, ale jest to, jak się zdaje, interpretacja bardzo daleko idąca (por. ibidem, s. 138).

¹⁵ Por. uwagi na temat kategorii charakteru, rozdz. I niniejszej pracy.

kategoryzacji charakterów. Widać zatem wyraźnie, że aby spróbować rozwiązać problem odrębności osoby jako indywiduum u Arystotelesa, należy wyjść poza obręb rozważań metafizycznych w kierunku filozofii praktycznej, co oznacza przejście od pytania o odrębność osób do jeszcze bardziej złożonego pytania o wyjątkowość podmiotów moralnych. Jak zobaczymy dalej, krok ten okaże się kluczowy z punktu widzenia oczekiwań współczesnej etyki cnót.

Zdaniem T. Irwina o tym, że etyka Arystotelesa w istocie zmierza do wyrażenia idei istotowej odrębności osób jako podmiotów moralnych, świadczą rozważania na temat przyjaźni oraz roli kontemplacji w życiu moralnym. Studiując fragmenty *Etyki nikomachejskiej* traktujące o przyjaźni, rzeczywiście można odnieść wrażenie, że Arystoteles pojmuje osoby jako niepowtarzalne podmioty o wyraźnie zarysowanej odrębności¹⁶. Najbardziej oczywisty dla nas, ludzi współczesnych, schemat interpretacyjny tego rodzaju relacji każe nam ująć ją w kategoriach altruistycznego skierowania uwagi na innego człowieka w całej jego odmienności. W takim ujęciu ów altruizm staje się drogą do etycznej samorealizacji poprzez wyrzeczenie się siebie z uwagi na innego¹⁷. Istota moralnej relacji „ja–inny”, rozumianej w kategoriach etyki altruistycznej, nie polega zatem na poznaniu innego lub nakierowaniu się na jego szczególne cechy, ale na samym fakcie jego zasadniczej odmienności w stosunku do „ja”. Takie rozumienie relacji międzyosobowej nie jest możliwe bez odwołania się do koncepcji *agape*, której – o czym była już mowa¹⁸ – klasyczna filozofia grecka nie znała. Jak uważa Gill,

¹⁶ „[N]ie żywią dla siebie uczuć przyjaznych *ze względu na osobę przyjaciela*” (EN 1156a11); „a nie *ze względu na to, że osoba jest tym, kim jest*, lecz o tyle, o ile jest pożyteczna lub miła” (EN 1156a16); „ale być przyjaciółmi *ze względu na osobę przyjaciela* mogą tylko ludzie etycznie dzielni” (EN 1157a16); „przyjaciel życzy dobrze przyjacielowi *ze względu na niego samego*” (EN 1159a9–10) (podkreśl. J. J.). W odniesieniu do postawy *względem siebie samego* por. np. EN 1166a2–10.

¹⁷ Por. Ch. Gill. *Personality in Greek Epic...*, op. cit., s. 325. Problem egoizmu–altruizmu w etyce antycznej (rozważany najczęściej na przykładzie kwestii przyjaźni) jest jednym z centralnych problemów interpretacyjnych, który skupia różne istotne elementy debaty etycznej (por. np. J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford 1993, rozdz. 10–12; T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1990, s. 389–406; R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton 1989, s. 87–154; przegląd tej debaty w: O. Dryla, *Problem egoizmu w etyce Arystotelesa*, Kraków 2008; por. także idem, „O Arystotelesowskiej koncepcji rywalizacji moralnej”, *Principia* XLI–XLII (2005)).

¹⁸ Por. rozdz. IV, podrozdz. „Uczucia duchowe”.

idąca w tym kierunku interpretacja przyjaźni u Arystotelesa byłaby w takim razie przesadna – mówiąc o „innym” w sensie moralnym, Stagiryta nie traktuje go jako realnej osoby (wtedy byłaby to bowiem relacja użyteczności lub przyjemności, co Arystoteles z prawdziwej *philia* zdecydowanie wyklucza), ale jako kogoś, kto stara się realizować wzorzec cnót, a więc jako osobę dążącą do moralnej doskonałości. Irwin nazywa to altruizmem metafizycznym¹⁹ i wyraźnie skłania się do interpretowania tej relacji w duchu Kanta. Jak podkreśla jednak Gill, ostatecznym ideałem, do którego dąży przyjaźń według Arystotelesa, nie jest odkrycie odmienności przyjaciela i stworzenie warunków do jego autonomicznego rozwoju (jak dziś bylibyśmy skłonni interpretować przyjaźń, zgodnie zresztą z Kantowskim postulatem zabiegania o szczęście innych), ale partycypacja w jednym modelu życia, opartym na cnotach. Przyjaciele zatem nie tyle się wspierają w swej indywidualnie rozumianej samorealizacji, ile niezależnie dążą do swojego rodzaju zjednoczenia w jednym „ja”, definiowanym przez ogólny wzorzec charakteru idealnego. Przy całej odrębności fizycznej i psychologicznej przyjaciół trudno więc mówić o ich odrębności jako podmiotów moralnych, a w konsekwencji także jako odrębnych, antyintersubiektywnych „ja”²⁰.

Wniosek ten zyskuje także potwierdzenie w analizie koncepcji etyki jako życia naznaczonego kontemplacją doskonałości, którą Arystoteles szkicuje w księdze IX *Etyki nikomachejskiej* (9.4 i 9.8). Co prawda, podobnie jak w przypadku rozważań o przyjaźni, współczesny czytelnik może odnosić nieodparte wrażenie, że w swoich uwagach Arystoteles odwołuje się do koncepcji indywidualnego „ja” wewnętrznego, skoro podkreśla, że człowiek powinien dążyć do „życia samemu ze sobą” (*EN* 1166a23) (nikt bowiem „nie chce zmienić się w kogoś innego” i każdy pragnie pozostać „tym, kim jest” (*EN* 1166a20-22)). Jak jednak pokazują dalsze rozważania na temat przyjaźni z sobą samym, owo dążenie do bycia tym, kim się jest, cechuje tylko ludzi w pełni cnotliwych, a więc pozostaje etycznym ideałem. Człowiek niegodziwy natomiast „ucieka sam od siebie” i nie odczuwa miłości do siebie, ponieważ nie ma w nim nic miłości godnego (*EN* 1166b12-17), nie chce zatem być „sobą”. Rozważania te, umieszczone w szerszym kontekście nauki o cnocie i charakterze etycznym, mogą równie dobrze wskazywać na coś dokładnie odmiennego niż koncepcja osobowej tożsamości –

¹⁹ T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, op. cit., s. 376-377, 390-391, 395-397; Ch. Gill, *Personality in Greek Epic...*, op. cit., s. 349.

²⁰ Ibidem, s. 354.

to osoby nieposiadające cnót odznaczają się swego rodzaju wewnętrzną odrębnością, podczas gdy ludzie cnotliwi realizują ten sam ideał życia wewnętrznego. Wydaje się, że dążenie do moralnego ideału raczej zamazuje indywidualność podmiotu moralnego, niż ją konstytuuje²¹. Doświadczanie siebie jako osoby doskonałej nie jest doświadczaniem swej osobowej niepowtarzalności, ale doświadczeniem partycypacji w uniwersalnym ideale, który człowiekowi pełnemu cnót udało się osiągnąć. Wszelkie indywidualne różnice i cechy wydają się z etycznego punktu widzenia akcydentalne i jako takie powinny zostać na drodze moralnego rozwoju przewyżczone, a nie wyeksponowane.

Obraz ten nieco tonują rozważania Arystotelesa na temat cnoty prawdomówności, które – o ile mi wiadomo – nie były dotąd przedmiotem głębszej analizy współczesnych badaczy zajmujących się problemem tożsamości podmiotu moralnego w filozofii antycznej. Cnota prawdomówności, o której Arystoteles wspomina kilkakrotnie, choć tylko raz ją wyraźnie określa odrębną nazwą (*aletheia*), zaliczana jest przez niego do cnót społecznych, a zatem do sfery „stosunków towarzyskich, współżycia i stykania się z innymi ludźmi w rozmowach i w interesach” (*EN* 1126b11-12). Mieści się ona pomiędzy dwiema skrajnościami: „bлагiera” (czyli osoby „pragnącej wzbudzić mniemanie, iż posiada właściwości zaszczyt mu przynoszące, choć ich nie posiada”) oraz „człowieka nadmiernie skromnego” (czyli osoby posiadającej wspomniane przymioty, ale zaprzeczającej temu lub umniejszającej je) i określa cechę kogoś, kto „niczego nie udaje i pozostaje w zgodzie z prawdą w życiu i słowach, przypisując sobie te właściwości, które istotnie posiada, i ani ich nie powiększa, ani ich nie umniejsza” (*EN* 1127a19-25)²². Intencja Arystotelesa jest czytelna: człowiek posiadający tę cnotę nie manipuluje swoim obrazem, jaki powstaje w odbiorze społecznym, tylko dąży do tego, by obraz ten był „autentyczny”. W przypadku człowieka w pełni cnotliwego oznacza to, że nigdy nie ukrywa swoich cnót. W przypadku ludzi dopiero dążących do cnoty oznacza natomiast, że starają się nie ukrywać swych wad i unikają przypisywania sobie nieposiadanych zalet, nawet jeśli z pewnych powodów okazałyby się to dla nich korzystne. Cnota ta wyraźnie odnosi się do pragnienia związanego z wywyższaniem się nad innych, dążenia

²¹ Jak widzieliśmy, tak ideał osobowego rozwoju interpretował później Plotyn.

²² Szerzej na ten temat: J. Jaśtał, „Prawdomówność jako cnota życia publicznego. Ujęcie Arystotelesowskie”, w: D. Kubok (red.), *Prawda i świat człowieka*, Katowice 2008.

do niezasłużonej dominacji (lub – odpowiednio – pragnieniem poniżenia siebie). Takie ujęcie cnoty prawdomówności²³ pozostaje spójne z ogólnym schematem opisu cnót jako sposobu normowania uczuć i wydaje się świadczyć o konieczności uporządkowania pragnienia manifestowania swojego „ja”. Być może jednak kwestia ta także niewiele wnosi do problematyki tożsamości osoby – Arystoteles i w tym punkcie może mieć na uwadze manifestowanie siebie nie jako odrębnej podmiotowości, ale jako realizatora pewnego typu idealnego, etycznego wzorca. Zgodnie z powyższą interpretacją, dla kogoś, kto ocenia danego człowieka z zewnątrz, drobne zafalszowania obrazu samego siebie, jaki człowiek ten kreuje, są istotne tylko o tyle, o ile zdradzają pewną skazę charakteru, która sprawia, że nie można mu ufać także w sprawach poważnych, na przykład wtedy, gdy trzeba polegać na jego odwadze czy umiarkowaniu. Same przez się są natomiast mało ważne, tak jak choćby sytuacje, gdy ktoś stara się ukryć swoje wady fizyczne czy drobne, ale nieco śmieszne nawyki.

Arystoteles wielokrotnie podkreśla prowizoryczny charakter wszelkiej systematyzacji w obrębie filozofii praktycznej i psychologii moralnej. Możliwe więc, że miał świadomość pewnego kłopotu, który wiąże się z prawdomównością, jeśli ujmemy ją nie od strony uczuć, lecz od strony tego, co ma być dzięki niej ujawnione. Arystoteles wyróżnił cnotę prawdomówności być może również dlatego, że dopuszczał, iż pomimo posiadania pozostałych cnót istnieje jeszcze pewne pole do manipulowania obrazem samego siebie w odniesieniu nie tylko do takich cech, jak na przykład cechy fizyczne czy drobne nawyki, ale także pewnych dyspozycji dotyczących uczuć, które nie zostały poddane normowaniu przez odniesienie do ideału człowieka w pełni cnotliwego z powodu kłopotów związanych z opisaniem w sposób usystematyzowany złożonej natury ludzkiej. Przy takiej interpretacji należałoby uznać, że te cechy lub dyspozycje zdradzają indywidualny profil osoby, ale jednocześnie mogą okazać się istotne z moralnego punktu widzenia. Wyróżnienie cnoty prawdomówności wynikałoby zatem z braku pewności, że pozostałe cnoty w pełni obejmują przymioty osoby istotne moralnie. To, co w osobie indywidualne i niemożliwe do odniesienia do społecznych wzorców, okazałoby się ostatecznie etycznie ważne. Gdyby rzeczywiście tak było, oznaczałoby to, że mogą się zdarzać niekiedy sytuacje, w których owe indywidualne cechy stają się kluczowe

²³ Prawdomówność w sensie głoszenia sądów prawdziwych zalicza Arystoteles do cnoty sprawiedliwości jako rodzaj dotrzymywania umów.

z punktu widzenia podejmowania decyzji moralnych. W skrajnym przypadku oznaczałoby to, że dwie w pełni cnotliwie osoby w identycznej sytuacji mogą podjąć odmienne decyzje, które pomimo to jednocześnie byłyby moralnie właściwe. Należy w takim razie zadać sobie pytanie, czy sytuacja taka jest dopuszczalna w Arystotelesowskiej etyce cnót.

Pojawienie się tego rodzaju właściwości systemu etycznego jest równoważne z odrzuceniem uniwersalizmu i przyjęciem relatywizmu normatywnego²⁴. Relatywizm normatywny głosi, że powinności moralne mogą zależeć od partykularnych cech konkretnych osób uwikłanych w konkretną sytuację moralnego wyboru, doskonale zatem wyraża kwintesencję tego, o co chodzi współczesnym zwolennikom etyki cnót²⁵. Jak zauważa R. Sorabji, pierwszy wyraźny przykład odejścia od zasady uogólnialności w etyce pojawia się u Cyncerona. W dziele *O powinnościach*, przywołując przykład Katona, Cynceron pisze: „A te różnice usposobień mają takie znaczenie, że niejednokrotnie jeden człowiek powinien by sam sobie śmierć zadać, gdy tymczasem drugi w tych samych okolicznościach nie powinien tego czynić. Czyż Marek Kato znalazł się w innych okolicznościach niż reszta jego towarzyszy (...)? A przecież tamtym może by nawet i za złe wzięto, gdyby się byli pozbawili życia, dlatego że życie ich było mniej surowe, a charaktery łagodniejsze; natomiast Kato, którego natura wyposażyła w niesłychaną powagę, a on sam pogłębił ją jeszcze niezachwianą stałością, i który zawsze zwykł był trwać przy raz powziętym i podjętym planie, raczej umrzeć musiał, niżby miał spojrzeć w oblicze tyrana”²⁶. Argumentacja Cyncerona nie polega na wykazaniu, że towarzysze Katona nie byli etycznie dzielni, lecz akcentuje różnice w charakterach i dokonanych wyborach życiowych, które wyznaczają linie postępowania odmiennie nawet w przypadku osób realizujących ten sam ideał moralny. Różnice te są częściowo zdeterminowane przez naturę i los²⁷, czyli

²⁴ Por. np. P. Winch, „Uogólnialność sądów moralnych”, w: idem, *Etyka w działaniu*, przeł. T. Szawiel, Warszawa 1990; J. Jaśtał, „Normatywny relatywizm moralny”, w: B. Szymańska (red.), *Studia z teorii poznania, etyki i filozofii człowieka*, Kraków 1993.

²⁵ Por. np. R. Hursthouse, „Normatywna etyka cnót”, w: J. Jaśtał (red.), *Etyka i charakter*, Kraków 2004.

²⁶ Cynceron, *Wybór pism naukowych*, przeł. K. Wisłocka-Remerowa, Warszawa 2002, s. 226 (*O powinnościach*, I.112). Ciekawe, że Kant, choć znał ten fragment, nie skomentował go.

²⁷ Ibidem, s. 230 (*O powinnościach*, I.118-20).

wrodzone predyspozycje i okoliczności życiowe, częściowo zaś stanowią wynik świadomych wyborów („kroczą jakąś drogą przez siebie samych wytkniętą”)²⁸. Kiedy Cyцерon stwierdza, że każdy musi ustalić „kim i jakim chce być oraz w jakiego rodzaju życiu chce brać udział”²⁹, oraz podkreśla konsekwencje życiowych wyborów³⁰, to w istocie udziela zupełnie nowej odpowiedzi na pytanie „kim jestem?”. Zakłada ona bowiem współdziałanie nieusuwalnego elementu indywidualnej natury oraz elementu świadomego tworzenia siebie jako odrębnej osoby posiadającej indywidualną tożsamość, która ma istotny wpływ na podejmowane decyzje nawet wtedy, gdy z punktu widzenia cech charakterologicznych osoba realizuje uniwersalny ideał cnoty³¹.

Trudno utrzymywać, że Arystoteles był jawnym zwolennikiem takiej koncepcji, choć interpretacja przypadku Katona dokumentuje wyraźnie, że podejście relatywizujące działania ze względu na cechy osób je podejmujących da się połączyć z ujęciem cnoty jako dyspozycji charakterologicznej. Aby jednak w pełni wyjaśnić uwagi Cyцерona, nie wystarczy wykazać, że nieuogólnialne cechy składające się na osobowość odgrywają istotną rolę w decyzjach podejmowanych z moralnego punktu widzenia. Przyjęcie takiego rozwiązania nie przesądza bowiem jeszcze, że indywidualne cechy podmiotu moralnego nie są wynikiem wrodzonych predyspozycji lub zewnętrznych oddziaływań. By można było mówić o pełnym oddaniu idei autonomii moralnej podmiotu w kategoriach arystotelesowskich, nie wystarczy dopuścić wyjątkowości działań danej osoby w stosunku do równie poprawnych z moralnego punktu widzenia, ale jednak odmiennych działań innych osób. Cyцерon wyraźnie sugeruje coś więcej: przede wszystkim trzeba wykazać, że osoba jest zawsze zdolna do dokonywania autokorekty swoich nawyków i całego swego charakteru przynajmniej w takim zakresie, w jakim jest to niezbędne, by efektywnie dążyć do *eudajmonii*³².

²⁸ Ibidem, s. 229 (*O powinnościach*, I.116).

²⁹ Ibidem, s. 229 (*O powinnościach*, I.117).

³⁰ „Kto zatem cały swój plan życiowy dostosował do własnej – byle nie występnej – natury, niechaj trwa przy nim niezmiennie, bo to mu najbardziej przystoi, chyba że poznał własną omyłkę w wyborze kierunku życia. (...) Zmieniwszy zaś już kierunek naszego życia, musimy wszelkimi sposobami starać się o to, aby widoczne było, że uczyniliśmy to po dojrzałej rozwadze”, ibidem, s. 230-231 (*O powinnościach*, I.120-121).

³¹ Jak podkreśla Sorabji, nauka ta została następnie rozwinięta przez Epikteta (R. Sorabji, *Self*, op. cit., s.161-164).

³² Warunku tego nie uwzględniła w swoich rozważaniach R. Sorabji.

Wykazanie takiej możliwości jest niesłychanie trudne nie tylko w kategoriach Arystotelesa, ale w ogóle w ramach szeroko rozumianej etyki cnót. Sam Arystoteles wyraźnie uznaje dominującą siłę oddziaływań społecznych i prawie zupełnie minimalizuje podmiotowy wymiar kształtowania własnego charakteru. Wyrazem tego jest na przykład jego sceptycyzm dotyczący możliwości zmiany charakteru w życiu dorosłym. Stagiryta zakładał, że charakter jako zespół ogólnych dyspozycji, związanych ze świadomością *eudajmonii* jako podstawowego celu, kształtowany jest w latach młodzieńczych, a kolejne doświadczenia życiowe sprawiają jedynie, że człowiek jest w stanie sprawniej podejmować konkretne decyzje oraz może lepiej kierować swoimi pragnieniami w konkretnych sytuacjach, co ostatecznie wiedzie do uformowania cnót. Inicjowanie tego procesu oraz jego ogólne profilowanie ma jednak zdecydowanie charakter społeczno-kulturowej habituacji³³. Jeśli w procesie wychowania nie uda się uformować charakteru młodego człowieka tak, by wyrobić w nim nawyk szukania przyjemności w dążeniu do *eudajmonii*, czyli ukształtować w nim pragnienia (*orexis*) tak, by stały się rozumne (*boulesis*), wspólnota może wymusić na nim właściwie postępowanie już tylko poprzez nakazy prawa i groźbę kary³⁴ (*EN* 1179b11-13, por. 1180a15-17). Jeśli zatem Arystoteles dopuszcza możliwość podmiotowej korekty postaw, to wiąże się ona raczej z doskonałą wraz z gromadzeniem doświadczeń umiejętnością oceny sytuacji i dokonywania wyborów niż z istotnymi przekształceniami samego schematu reagowania i charakteru. Tylko takie zmiany można bowiem powodować przez rozumowanie i argumentację – „uczucia nie ustępują przed argumentami, lecz tylko przed siłą. Trzeba więc, by argumenty trafiały już poniekąd na charakter pokrewny dzielności etycznej, który miłuje to, co moralnie piękne, a nienawidzi tego, co hańbiące” (*EN* 1179b27-30, por. 1180a11-12). „Charakter pokrewny dzielności etycznej” to w takim razie charakter, który sprawia, że osoba pragnie dążyć do *eudajmonii*, ale z racji braków w wiedzy, doświadczeniu i niedostatecznej zdolności prowadzenia rozumowania jej konkretne pragnienia nie zawsze są rozumne, czyli – z racji zależności *boulesis* i *prohairesis*³⁵ – jej konkretne wybory także nie są w pełni właściwe.

³³ Taki jest ogólny sens kończącego *Etykę nikomachejską* podrozdziału poświęconego wychowaniu i roli państwa w kształtowaniu postaw obywateli (*EN* 10.9).

³⁴ Por. np. M. F. Burnyeat, „Aristotle on Learning to Be Good”, w: A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980, s. 72-73, 79.

³⁵ Por. s. 138 niniejszej pracy.

Nieco inaczej zdaje się wyglądać kwestia kształtowania charakteru, jeśli popatrzymy na nią od strony odpowiedzialności moralnej i kary. Przypisanie komuś odpowiedzialności za działania wymaga, by były one dobrowolne, czyli by ich źródło leżało w samej osobie (EN 1110 a15-17, 1111a21-24). Ponieważ działania po części wynikają z charakteru, a zatem nie możemy ich dowolnie modyfikować, powinniśmy uznać, że ponosimy odpowiedzialność również za swój charakter³⁶. Bez tego trudno mówić nie tylko o moralnej winie, ale i o moralnej zasłudze, która ma polegać na podejmowaniu działań wynikających z cnoty. „W naszej tedy mocy jest zarówno dzielność etyczna, jak i jej przeciwieństwo” (EN 1113b5-7). Wydaje się w takim razie, że – skoro ponosimy odpowiedzialność za charakter – to musi istnieć możliwość jego podmiotowego kształtowania. Arystoteles zdaje się to potwierdzać, choć czyni to tylko w jednym miejscu. W rozdziale V księgi III *Etyki nikomachejskiej* wyraźnie stwierdza, że nasz charakter zależy od nas: „jesteśmy poniekąd współsprawcami naszych trwałych dyspozycji i dzięki temu, że posiadamy pewien określony charakter, obieramy taki, a nie inny cel (...). Postępowanie zależy jednak od woli w inny sposób aniżeli trwałe dyspozycje: postępowania bowiem naszego jesteśmy panami od początku do końca, jeśli tylko znamy odnośne jednostkowe fakty; dyspozycji zaś naszych trwałych (*hexeis*) – [tylko] z początku, wzrastanie ich natomiast pod wpływem poszczególnych czynów dokonuje się niepostrzeżenie, podobnie jak się to dzieje w odniesieniu do chorób; ponieważ jednak leżało w naszej mocy postępować tak lub inaczej, przeto trwałe dyspozycje są zależne od woli” (EN 1114b23-b33).

Jak zauważa S. S. Meyer, Arystotelesowski wykład na temat dobrowolności działań ma rys wyraźnie polemiczny wobec Platońskiej tezy o asymetryczności odpowiedzialności, która głosiła, że ponosimy odpowiedzialność za działania właściwe, nie obciążają nas jednak działania złe, ponieważ są nierozumne i nie panujemy nad ich źródłami³⁷. Intencją Arystotelesa nie jest w takim razie obrona koncepcji podmiotowego kształtowania charakteru, ale obrona koncepcji odpowiedzialności za działania niewłaściwe wynikające z wad. Analizując

³⁶ „Niesłusznie więc może nazywa się niezależnymi od woli czyny dokonane w gniewie lub pod wpływem pożądania” (EN 1111a25).

³⁷ S. S. Meyer, „Aristotle on the Voluntary”, w: R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Nicomachean Ethics*, London 2006, s. 153-154. Meyer odrzuca ostatecznie interpretację dopuszczającą podmiotowe kształtowanie charakteru w etyce Arystotelesa.

jego argumenty, łatwo popełnić błąd wynikający z przyjmowania współczesnej koncepcji wolicjonalności. Dla Arystotelesa określenie dobrowolności ma charakter formalny i wiąże się jedynie ze wskazaniem osobowego źródła działań lub zmian, nie oznacza jednak zdolności do ich modyfikacji. W sensie uznawanym przez Arystotelesa nawet gdybyśmy przyjęli, że osoba nie jest już w stanie nic zmienić w swoim charakterze (czyli także w swoich działaniach nawykowych), byłaby ona nadal zań odpowiedzialna, ponieważ jego trwałe ukształtowanie nastąpiło w wyniku własnych, choć odległych w czasie (gdy nawyki były jeszcze bardzo labilne) decyzji owej osoby, polegających w istocie na podporządkowaniu się lub nie procesom wychowawczym. Dla Arystotelesa dobrowolność daje się zatem połączyć z koncepcją społecznego kształtowania charakteru, choć za cenę pewnego paradoksu: jako bogaci życiowym doświadczeniem dorośli musimy ponosić odpowiedzialność za nasze obecne działania wynikające ze schematów reagowania ukształtowanych w czasie, kiedy nasza wiedza oraz intelektualne i emocjonalne wyrobienie było zbyt ubogie, byśmy mogli dokonywać sensownych wyborów o dalekosiężnych i ciężących na całym naszym życiu skutkach³⁸. Właśnie z uwagi między innymi na ten paradoks Arystoteles, wzorem swego mistrza, za konieczne dopełnienie rozważań etycznych uważał rozważania o państwie i jego roli wychowawczej.

Kiedy jednak dziś mówimy o podmiotowym sensie procesu kształtowania charakteru, mamy na myśli coś więcej – musimy wykazać, że osoba zawsze jest w stanie autonomicznie zainicjować proces zmiany swoich cech dyspozycyjnych. Część współczesnych autorów zdecydowanie wyklucza taką możliwość w systemie Arystotelesa³⁹. Dla zwolenników etyki cnót jest to jednak sprawa podstawowa. To, że w świetle teorii dyspozycyjnej nie jesteśmy w stanie dowolnie manipulować naszymi aktualnymi reakcjami, jest oczywiste; jeśli do tego zanegujemy także możliwość wpływania podmiotu na zmiany wzorców tych reakcji, to co najwyżej będziemy mogli bronić wspólnotowej wersji etyki aretycznej, głoszącej w istocie determinizm społeczny. Nawet jeśli uznamy, że taka etyka pozostawia dość miejsca, by mówić o moralnej odpowie-

³⁸ Por. R. Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca 1979, s. 162-165.

³⁹ Por. np. B. Williams, *Ethics and Limits of Philosophy*, London 1993, s. 38; G. Trianosky, „Natural Affection and Responsibility for Character”, w: O. Flanagan, A. O. Rorty (eds.), *Identity, Character, and Morality*, Cambridge 1990.

działności osoby, pozycja etyki cnót w stosunku do jej nowożytnych krytyków eksponujących autonomię podmiotu moralnego staje się bardzo słaba i dla współczesnego człowieka mało przekonująca. Co więcej, także w stosunku do etyki cnót będzie można postawić ten sam zarzut, który jej zwolennicy kierują w stronę nowożytnej filozofii moralnej: koncepcja ta okazałaby się niezdolna do zrealizowania celów, które w świetle przyjętych przez nią samą kryteriów są warunkiem poprawnie sformułowanej teorii etycznej.

Podstawowy argument przeciw autonomii w etyce cnoty jest następujący. Jeśli założymy, że wszystkie istotne decyzje są decyzjami biorącymi początek z dyspozycji podmiotu, to trudno na tej drodze zainicjować proces zmian, gdyż decyzja o tym także musiałaby wynikać z jakiejś cechy dyspozycjonalnej. Wydaje się zatem, że musi istnieć jakaś władza w podmiocie, która sprawia, że podmiot podejmuje decyzję o rozpoczęciu działań prowadzących do przebudowy charakteru. Jak widzieliśmy, w poarystotelesowskiej filozofii moralnej władzą, która zaczęła pełnić taką rolę, stała się wola⁴⁰. Możliwość uzupełnienia występującej w etyce cnót koncepcji osoby o wolę budzi jednak sporo wątpliwości. Po pierwsze, w samej strukturze monistycznie opisanego podmiotu nie ma na nią miejsca. Po drugie, nawet jeśli ją uwzględnimy, to należy wyjaśnić, dlaczego wola może podejmować wolne decyzje dotyczące działań prowadzących do zmiany charakteru, nie odgrywa natomiast istotnej roli w modyfikowaniu działań już wypływających z charakterologicznych dyspozycji. Biorąc pod uwagę ścisłość powiązań pomiędzy działaniami a dyspozycjami, taki rozdział wydaje się nie do przeprowadzenia. Rozwiązanie tego dylematu wymaga przyjęcia jakiejś dualistycznej koncepcji osoby lub też uznania, że dyspozycje charakteru nie mają decydującego wpływu na nasze działanie: nawet jeśli wpływ ten jest znaczący, zawsze może ulec zawieszeniu. Jak widzieliśmy, oba te rozwiązania faktycznie zostały przyjęte przez późniejszą filozofię moralną, co doprowadziło do osłabienia, a następnie prawie całkowitego wyeliminowania z etyki kategorii cnoty.

Podważenie tego rozumowania musi polegać na wykazaniu, że te same mechanizmy, które są odpowiedzialne za ujawnianie się dyspozycji w działaniach, doprowadzają także do zmiany owych dyspozycji. Innymi słowy, proces kształtowania charakteru jest procesem ciągłym. W istocie każde nasze działanie może być traktowane jako wypływające z dyspozycji i na nią wpływające. Poszerzanie doświadczenia

⁴⁰ Por. rozdz. IV, podrozdz. „Wola”.

życiowego i związane z tym kolejne wybory konkretnych działań nie tylko są wynikiem dyspozycji, ale także je modyfikują. Natura dyspozycji wyklucza jednak możliwość gwałtownej zmiany: pojedyncze działania nie mogą doprowadzić do zmodyfikowania charakteru, ale ułożone w pewne ciągi, stają się czynnikiem znaczącym. Istotnym elementem tego procesu jest ludzka zdolność do uczynienia przedmiotem swoich procesów intelektualnych i reakcji emocjonalnych siebie samego, czyli świadomość własnych aktów psychicznych i mentalnych. Zdolność tę określiliśmy jako zdolność podejmowania aktów drugiego rzędu, a obejmuje ona także zdolność do przeżywania pragnień odnoszących się do przeżywania innych pragnień oraz zdolność do autointerpretacji⁴¹. Każda reakcja i każde działanie zawiera elementy skierowane ku światu zewnętrznemu, ale także elementy, które mogą stać się podstawą do autokorygowania układu dyspozycji. To, czy tak się stanie, zależy zarówno od tych dyspozycji, jak i od zasobu życiowego doświadczenia osoby i jej zdolności do analitycznego myślenia, ale także od okoliczności zewnętrznych, które jednak pełnią rolę raczej katalizatora, a nie determinanty. Proces przekształcania dyspozycji ma zatem charakter permanentny, jest powolny (ale zapewne składa się z faz o bardzo różnej intensywności) i przebiega w nieustannej interakcji z otoczeniem⁴². Interakcyjny charakter tego procesu nie oznacza, że osoba pozostaje bierna, choć jej podmiotowość nie wyraża się w zdolności do abstrahowania w swoim działaniu od wszelkich uwarunkowań wewnętrznych (jak zakładał na przykład I. Kant), lecz raczej w zdolności intencyjnego dążenia do zmiany tych uwarunkowań, w tym także własnych nawyków i skłonności. Reakcje emocjonalne pełnią w tym procesie autokorekty dyspozycji charakterologicznych taką samą rolę jak w procesie reagowania na sygnały z otoczenia, czyli rolę poznawczo-ewaluatywno-motywyacyjną.

Analizując zakładany przez współczesnych etyków cnót opis podmiotowej modyfikacji charakteru, można wyraźnie zauważyć pewną istotną zmianę w stosunku do opisów Arystotelesa. O ile dla Stagiryty podstawowym modelem, w analogii do którego opisywał ten proces, był model pedagogiczno-wychowawczy związany z nabywaniem umiejętności praktycznych, dla jego dzisiejszych następców modelem tym jest proces psychoterapii, zwłaszcza w wersji psychologii poznawczej.

⁴¹ Patrz rozdz. V, s. 291, oraz przyp. 6.

⁴² Por. J. Annas, „Cnoty”, przeł. J. Jaśtał, w: J. Jaśtał (red.), *Etyka i charakter*, Kraków 2004, s. 98-102.

Analogia ta wydaje się tak silna, że czasami można odnieść wrażenie, że traktowana jest jako źródło ostatecznie rozstrzygającego argumentu: skoro nie sposób całkowicie zanegować praktycznej skuteczności dobrowolnie rozpoczynanej psychoterapii⁴³, nie ma też powodu, by negować możliwość zachodzenia procesu przebudowy charakteru rozumianego jako zespół dyspozycji istotnych z moralnego punktu widzenia, nawet jeśli trudno wyjaśnić go w kategoriach teoretycznych⁴⁴. Zmiana centralnej analogii prowadzi do zmiany akcentów w eksponowaniu roli wspólnoty i jej instytucji: nadzorowany przez nie proces wdrażania młodego człowieka do zawodu i społecznej roli został zastąpiony przez indywidualny i dobrowolnie inicjowany przez świadomą swoich niedostatków osobę proces interakcji z psychoterapeutą. Rola wspólnoty przestaje być rolą egzekutora przymuszającego młodego człowieka do interioryzacji konkretnych wzorców zachowań, zaczyna natomiast być pojmowana jako rola dostarczyciela technik i schematów kształtowania postaw, które to techniki same stają się częścią jego nawykowej natury i służą mu w przyszłości⁴⁵.

Mechanizm autokorekty charakteru, polegający na swoistym sprzężeniu zwrotnym pomiędzy dyspozycjami a działaniami, sygnalizowany jest przez Arystotelesa wielokrotnie⁴⁶, choć zapewne zarówno z uwagi na uwarunkowania historyczne, jak i szkicowy charakter teorii emocji, Stagiryta nie był w stanie wyciągnąć z niego daleko idących wniosków teoretycznych. Niewątpliwie można stosunkowo łatwo na gruncie Arystotelesowskiego schematu filozofii moralnej dopuścić osobową odrębność podmiotów moralnych, jeśli za jej wyraz uznamy tylko odmienną działalność moralnie właściwych w identycznej sytuacji. Działania te są bowiem zależne nie tylko od struktury aretycznej, ale

⁴³ Por. np. K. Oatley, J. M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, przeł. J. Radzicki, J. Suhecki, Warszawa 2002, s. 360-361.

⁴⁴ Jak pisze J. Annas, „mogę zmieniać moje nawyki, nawet jeśli jest prawdą, że nie mogę tu i teraz działać niezgodnie z nimi. Takie stanowisko wydaje się prawdziwe bez względu na różnice w rozumieniu sposobu analizy omawianych zdolności” (J. Annas, „Cnoty”, op. cit., s. 102).

⁴⁵ Por. np. J. Jacobs, *Choosing Character: Responsibility for Virtue and Vice*, Ithaca 2001, s. 27. W pracy tej Jacobs broni rozwiązania kwestii odpowiedzialności za charakter przez Arystotelesa przed zarzutami takich autorów, jak B. Williams czy G. Trianosky (por. np. s. 14), choć przyznaje, że nie jest ono satysfakcjonujące. Za pierwszego autora, który w sposób wystarczający uzupełnił w tym punkcie argumentację Arystotelesa, uznaje Maimonidesa (s. 68-71).

⁴⁶ Por. uwagi na temat działań prowadzących do i wynikających z *eudajmonii*, rozdz. III, s. 172.

także od indywidualnych doświadczeń, wiedzy, wrodzonych predyspozycji, wyobraźni itp. elementów, które nie muszą, a nawet nie mogą ulegać ujednolicaniu w procesie kształtowania cnót. Po rozbudowaniu Arystotelesowskiej koncepcji emocji można także uznać, że etyka cnót jest w stanie uwzględnić manifestację podmiotowej autonomii w postaci zdolności do podjęcia działań prowadzących do zmiany nawyków i cech charakteru. Niewątpliwie proces społecznych interakcji odgrywa tu rolę niemożliwą do wyeliminowania, ale decydujące znaczenie w tym procesie pełnią reakcje emocjonalne, przede wszystkim te, których przedmiotem jest sam podmiot i inne jego reakcje. Podwójny charakter reakcji emocjonalnych, które są zarówno efektem dyspozycji, jak i powodem ich zmian oraz które są równocześnie skierowane ku światu zewnętrznemu i ku innym stanom samego podmiotu, staje się zasadniczym elementem autokorekty. Proces ten Arystoteles mógł próbować opisać tylko poprzez odwołanie się do wstydu jako korekty zachowania z uwagi na uprzedmiotawiającą (rzeczywistą lub antycypowaną) ocenę ze strony otoczenia. Ponieważ człowiek w pełni dzielny etycznie nie ma się czego wstydzić, Stagiryta nie zalicza wstydu do cnót, ale nadaje mu właśnie specyficzny status reakcji prowadzącej do modyfikacji własnych postaw podmiotu. Kategoria wstydu, nawet jeśli ująć ją jako porównanie z ideałem osoby pełnej cnót, a nie z wzorcem zawartym w realnej przestrzeni normatywnej danej społeczności czy wręcz z konkretnymi osobami, ma jednak zawsze charakter silnie wspólnotowy, opiera się bowiem na potrzebie akceptacji przez innych (nawet jeśli ci inni są hipotetyczni). Zastąpienie kategorii wstydu przez kategorię samoakceptacji bardziej eksponuje element indywidualny niż społeczny, choć tego ostatniego oczywiście nie eliminuje. Aby proces ten miał charakter obiektywny, samoakceptacja musi być rozumiana jako druga strona wewnętrznej równowagi pragnień i reakcji emocjonalnych, co ma gwarantować właściwa struktura aretyczna. Jasne staje się zatem, że równowaga ta zakłada nie tylko pełną adekwatność reakcji na stany świata zewnętrznego, które zazwyczaj są od nas niezależne, ale także stosowność reakcji na własne stany wewnętrzne, które możemy próbować modyfikować. Ostatecznie podejmuję wysiłek autokorekty nie dlatego, że boję się oceny otoczenia, ale dlatego, że na poziomie reakcji emocjonalnych drugiego rzędu nie mogę uzyskać równowagi pragnień i emocji odnoszących się do sposobu przeżywania emocji będących reakcją na sytuacje dotykające mnie w świecie zewnętrznym. Tak rozumiane kognitywno-ewaluatywne emocje stają się odpowiednikiem czystej, autonomicznej woli w nowożytnej filozofii moralnej.

Jeśli tak opiszemy proces formowania charakteru, to przede wszystkim jasne jest, że stałe dyspozycje nie mogą być rozumiane jako istotnie trwałe. Stan odpowiadający charakterowi idealnemu staje się nie tyle nawet niemożliwy do urzeczywistnienia, co bardzo niestabilny. Choć Arystoteles podkreślał, że nasze wewnętrzne uposażenie związane z cnotami jest chwiejne, generalnie uznawał taki stan za możliwy do względnego ustabilizowania, w czym istotną rolę – poprzez ukazanie wzorców – odgrywać miała pomoc otoczenia (być może jest ostatecznie rola przyjaźni). Jeśli rola otoczenia ulega pomniejszeniu na rzecz autonomii samego podmiotu, to wzorce zewnętrzne tracą swoje znaczenie, co jednak sprawia, że proces autokorekty charakteru staje się w istocie nieskończonym procesem jego przekształceń i ciągłego modyfikowania schematów reagowania. W ten sposób wyznacznikiem rozwoju moralnego staje się nie tyle osiągnięcie ideału, ile gotowość do jego poszukiwania.

Pamiętając o Arystotelesowskiej koncepcji wspólnoty oraz biorąc pod uwagę cały metafizyczny kontekst jego filozofii moralnej, trudno uznać, by tego rodzaju propozycje Arystoteles ostatecznie był w stanie zaakceptować. Takie ujęcie podstawowego mechanizmu prowadzącego do działań moralnie właściwych nie tylko podważa prawomocność wzorców i norm społecznych, ale także zbliża się w trudnym do zaakceptowania stopniu do rozwiązań subiektywistycznych. Jedyną szansą uniknięcia tego rodzaju konsekwencji jest przedstawienie obiektywnej koncepcji *eudajmonii*.

Eudajmonia a sens życia

Bez względu na to, jak ostatecznie opiszemy proces zmiany charakteru, jego prawidłowy przebieg wymaga, by właściwe reakcje emocjonalne wynikały z jakiejś bardziej fundamentalnej potrzeby niż przymus realizowania nabytych dyspozycji czy nawyków związanych z funkcjonalnością reakcji. Musi zatem istnieć jeszcze jakieś inne, bardziej źródłowe wyjaśnienie tego procesu, które odwołuje się nie do dyspozycji, ale do celu, którego realizację ma umożliwić zmiana dyspozycji. Tym celem jest oczywiście *eudajmonia*. Czym jednak jest *eudajmonia* w tak zmodyfikowanym systemie arystotelesowskim i czy w ogóle jej rozumienie da się pogodzić z warunkami, jakie narzuca współczesny projekt etyki aretycznej?

Wielokrotnie była już mowa o tym, że według Arystotelesa cnoty są pewnymi dyspozycyjnymi właściwościami podmiotu kształtowanymi z uwagi na osiągnięcie *eudajmonii*, rozumianej przez niego jako ostateczne spełnienie życia jako życia ludzkiego w sensie gatunkowym, a nie jednostkowym. Jest ona pewnym obiektywnie danym, właściwym sposobem życia, jaki człowiek powinien osiągnąć poprzez formowanie swoich dyspozycji. Ustaleniu, czym ten cel jest, służyć ma omawiany już argument, polegający na wskazaniu swoistej dla człowieka funkcji⁴⁷. Według Arystotelesa ustalenie funkcji właściwej człowiekowi pozwoli na określenie, jakie działania są należyte, co umożliwia dokonanie swobodnego przejścia od opisu faktów do wartościowania. Aby jednak argument ten miał stosowną siłę eksplanacyjną, musi być osadzony w szerszej koncepcji metafizycznej. Gdyby tak nie było, funkcji właściwej człowiekowi nie dałoby się opisać jako obiektywnie danej. Innymi słowy, funkcja ta musi wynikać z właściwości człowieka jako elementu większej całości. Takie stwierdzenie można rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze, można dążyć do wykazania, że człowiek pełni jakąś szczególną funkcję z uwagi na proces obejmujący wszystko, co istnieje. Po drugie, można zmierzać do pokazania, że człowiek podlega tym samym zasadom co wszystkie inne byty ożywione. Arystoteles nie podejmuje rozważań, które można by uznać za próbę wyjaśnienia pierwszego rodzaju. Pytanie „po co istnieje człowiek?”, zadane z uwagi na bardziej ogólne pytanie o sens świata jako całości, w dziełach Stagiryty nie pada⁴⁸. Tym samym umocowanie etyki nie sięga poziomu działań podejmowanych z uwagi na procesy obejmujące całość bytu. Wyjaśnienia tego rodzaju Arystotelesa nie interesują, ponieważ przyjmował on, że świat jako całość jest w wiecznej równowadze i nie podlega ewolucji⁴⁹. Wskazanie funkcji właściwej człowiekowi opiera się zatem na założeniu, że każdy gatunek ma pewną właściwą sobie funkcję, wynikającą niejako z jego natury. Pełne i poprawne wyjaśnienie, na czym polega funkcja człowieka, musi w takim razie podlegać tym samym wymogom i mieć tę samą strukturę, co w przypadku każdego innego bytu ożywionego. Aby je podać, należy zastosować ten sam schemat wyjaśniający, co w przypadku badania przyrody.

⁴⁷ Por. rozdz. III, podrozdz. „Eudajmonia”.

⁴⁸ Por. M. C. Nussbaum, „Appendix: The Function of Man”, w: idem, *Aristotle's De motu animalum*, Princeton 1986, s. 101-102.

⁴⁹ Por. J. M. Cooper, „Aristotle on Natural Teleology”, w: idem, *Knowledge, Nature, and the Good*, Princeton 2004, s. 112-113.

Tylko takie podejście może zapewnić poszukiwaniom z zakresu etyki należyty poziom obiektywności.

Arystoteles rozróżnia to, co istnieje z uwagi na swoją naturę, oraz to, co istnieje z innych powodów. Istotą tych pierwszych bytów jest zdolność do zmiany, która wynika z ich wewnętrznej natury. Te drugie także podlegają pewnym zmianom, wynikają one jednak tylko z tego, że byty te składają się z pierwiastków naturalnych, zmiana ma więc w nich charakter akcydentalny (*Phys.* 192b). Natura danej rzeczy to jej zasada zmiany – tak właśnie Arystoteles rozumie duszę⁵⁰. Poprawne wyjaśnienie jakiegoś zjawiska oznacza wyjaśnienie, w jaki sposób przebiega ono z uwagi na ową zmianę. Zmiana ta zakłada trzy elementy: stan przed zmianą, formę po zmianie oraz materię jako podstawę zmiany⁵¹. Arystoteles ostro krytykuje Demokryta, który uważał, że można wskazać zestaw stałych i ogólnych praw wyjaśniających wszelkie możliwe zmiany (*Phys.* 196a1). Z uwagi na różnorodność zjawisk w świecie wyjaśnienia w kategoriach determinant materialnych są, zdaniem Arystotelesa, niewystarczające. Poprzestanie na tego rodzaju prawach nie dałoby podstaw do wyjaśnienia, dlaczego zmiany w świecie przyrody nie są przypadkowe, tylko wyraźnie układają się w pewne prawidłowości⁵². Pełne wytłumaczenie zmiany wymaga zatem nie tylko podania przyczyny materialnej, ale także przyczyny formalnej oraz jakiejś racji zajścia owej zmiany. Powód ten z kolei może być także dwojaki: w sensie tego, co zmianę wywołało, i w sensie tego, z uwagi na co ona zachodzi. W ten sposób do dwóch poprzednich wyjaśnień dochodzi wyjaśnienie sprawcze i celowe. Ponieważ sama zmiana musi być uznana za zasadę tkwiącą w naturze danego bytu, Arystoteles był głęboko przekonany, że każde rzetelne wyjaśnienie musi przede wszystkim kłaść nacisk na wyjaśnienia celowe⁵³, co wynika z natury świata jako hierarchicznie zorganizowanego uniwersum. W ten sposób w przypadku bytów naturalnych przyczyna formalna zlewa się z przyczyną celową (*Phys.* 199a30). Co więcej, ponieważ zmiana zakłada już jakąś złożoność, złożone formy życia nie mogą być zredukowane do swoich elementów składowych. Wręcz przeciwnie – elementy składowe

⁵⁰ Por. rozdz. III, podrozdz. „Dusza ludzka”.

⁵¹ Por. R. J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford 1998, s. 129.

⁵² Por. J. M. Cooper, „Hypothetical necessity and natural teleology”, w: A. Gotthelf, J. G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987, s. 270-271.

⁵³ Posługuje się przy tym analogią do tworzenia (np. *Phys.* 194b7-9).

czerpią rację bycia z partycypacji w pewnej większej całości, z uwagi na funkcje której spełniają swoją rolę (na przykład w przypadku człowieka ręka służy rozumności, a nie rozumność wynika z możliwości, jakie daje ręka). Właśnie sposób spełniania tej roli decyduje o tym, czy dany element jest przydatny, czy też nie. W ten sposób obiektywny cel oraz obiektywnie przynależna danej strukturze funkcja mogą służyć za punkt odniesienia dla wartościowania.

Uchwycenie, co jest właściwą dla danego gatunku funkcją, jest tym trudniejsze, im gatunek ten jest bardziej skomplikowany, czyli zdolny do podejmowania coraz bardziej różnorodnych i złożonych form aktywności życiowej. Szczególna złożoność wyznacza wyjątkowe miejsce człowieka w świecie – nie wynika ono z nadzwyczajnej funkcji, jaką ma człowiek pełnić z uwagi na całość procesów zachodzących w uniwersum, ale z różnorodnych sposobów realizowania funkcji, która jest dlań specyficzna. Owa złożoność oznacza, że człowiek potrafi posługiwać się wielką liczbą narzędzi (PA 687a19-23). To z kolei jest możliwe, ponieważ człowiek jest rozumny. Złożoność ta jednak powoduje, że procesy zmierzające do realizacji celu, czyli dobra człowieka, są tak skomplikowane, że trudno je koordynować. Niektóre elementy mogą niejako realizować własne, samodzielne cele. Na procesy o charakterze celowym nakładają się także dodatkowo procesy materialne, które nie mają celu, mają jednak przyczynę w postaci przemian samej materii złożonej z czterech pierwiastków⁵⁴. Z tego powodu w przypadku koncepcji Arystotelesa nie można mówić o statystycznej metodzie wskazania natury dążeń – obfite deszcze letnie i ciepłe zimy nie określają istoty następstwa pór roku, lecz są przypadkowymi anomaliami nawet wtedy, kiedy w jakimś okresie pojawiają się corocznie (*Phys.* 198b). Podobnie jeśli w wyniku jakiegoś negatywnego oddziaływania środowiska zdecydowana większość ludzi zaczęłaby cierpieć na przykład na dyskalkulię, nie oznaczałoby to, że nastąpiła zmiana funkcji poznawczych człowieka jako gatunku, lecz jedynie że znaczna część z tu i teraz żyjących konkretnych ludzi nie byłaby zdolna do kontemplacji świata jako racjonalnej struktury ujmowanej na sposób matematyczny. Dzięki wielości rodzajów przyczyn Arystoteles może łączyć ideę celu w przyrodzie z uznaniem realnie zachodzących anomalii. Kryterium tego, co jest, a co nie jest anomalią, staje się odniesienie danego procesu do celu utożsamianego z istotą gatunku, którego dany proces dotyczy.

⁵⁴ Por. J. M. Cooper, „Aristotle on Natural Teleology”, op. cit.

To, co najistotniejsze w podejściu Arystotelesa, to przekonanie, że funkcja jest obiektywnie wyznaczona przez właściwości samego gatunku, jest zatem realną właściwością w świecie. Na uchwyceniu tej funkcji polega zdobywanie wiedzy. Aby na przykład lekarz mógł podjąć leczenie, musi najpierw znać stan docelowy, czyli zdrowie, oraz właściwy sposób realizowania tego stanu przez poszczególne części ludzkiego organizmu. Aby rozpoznać dyskalkulię, trzeba rozumieć, jak proces posługiwania się pojęciami matematycznymi przebiega u człowieka jako gatunku – innymi słowy, trzeba *wiedzieć*, że do istoty człowieka należy posiadanie takiej zdolności. Znajomość obiektu naturalnego to w takim razie znajomość jego funkcji i celu. Myślenie celowe nie jest naszą przypadłością jako osób chcących zrozumieć charakter zachodzących procesów, ale jest rezultatem odkrywania realnie istniejących celów w uporządkowanym i spójnym świecie. W przypadku człowieka *eudajmonia* jest więc obiektywnym celem wynikającym z jego właściwości, a osiągnięcie pełnego dobra musi oznaczać pełną synchronizację działania wszelkich części i zdolności człowieka. Bez względu na to, co ostatecznie Arystoteles za ową *eudajmonię* uważał, jest ona obiektywnie dana jako element struktury uniwersum. Cała etyka Arystotelesa jest osadzona w jego wizji świata przyrody, bez której traci swoje ostateczne uzasadnienie. Jeśli zatem pominiemy Arystotelesowską biologię, etyka cnót zostaje pozbawiona podstaw.

W czasach nowożytnych teleologiczna wizja świata została odrzucona i zastąpiona wizją opierającą się na wyjaśnianiu sprawczym. Aż do połowy XIX w. człowiek zasadniczo pozostawał z tego rodzaju myślenia wyłączony, co korelowało z tradycyjnym obrazem człowieka jako bytu o szczególnej, jakościowo radykalnie odmiennej pozycji w świecie. Teoria Darwina nie tylko ostatecznie wykluczyła myślenie teleologiczne z nauk przyrodniczych, ale przede wszystkim ukazała człowieka jako element podlegający tym samym prawom różnicowania co cały świat ożywiony. Pojęcie gatunku stało się nominalistyczne, a wszelki funkcjonalizm przestał być rozumiany teleologicznie – czyli poprzez wskazanie realnie istniejącego celu uprzedniego w stosunku do zachodzących zmian, którego istnienie zostało zanegowane – ale teleonomicznie, czyli poprzez wskazanie użyteczności z uwagi na ogólną zasadę przystosowania. Jakaś pozytywna cecha nie powstaje intencjonalnie po to, by zwiększać możliwości przetrwania – powstaje w wyniku przypadkowych zmian (mutacji), a gdy się okaże szczególnie przydatna z uwagi na przystosowanie, to mechanizm selekcji sprawia, że zanikają osobniki, które tej cechy nie posiadają. Patrząc *ex post*,

można mówić o swego rodzaju celowości, ale nie jest to celowość w tym sensie, w jakim opisywał ją Arystoteles. Procesy naturalne nie realizują obiektywnie istniejących celów, które są uprzednie w stosunku do owych procesów. Co za tym idzie, zmianie uległa też koncepcja racjonalności, która przestała być rozumiana jako odkrywanie obiektywnie istniejącego porządku w świecie i przekształciła się w koncepcję racjonalności proceduralnej⁵⁵, co następnie doprowadziło do wyeksponowania roli rozumu praktycznego.

W rezultacie tych zmian współczesnym koncepcjom cnoty grozi, że – odzegnując się od idei realizacji obiektywnie pojmowanej istoty człowieczeństwa – ograniczą się wyłącznie do wiązania cnoty z poprawą funkcjonowania człowieka w otoczeniu społecznym i usprawnieniem podejmowania decyzji praktycznych z uwagi na cele partykularne. Odrzucenie teleologiczności pozbawia etykę cnoty zdolności do organizowania w spójną całość wszelkiej życiowej aktywności człowieka, co w połączeniu z programowym negowaniem roli ogólnych zasad i reguł moralnych dyskwalifikuje ją jako obiektywistyczną teorię etyczną. Etyka cnót bez idei teleologii jest po prostu niemożliwa⁵⁶, przynajmniej jako etyka uznająca realizm moralny. Ponieważ jednak żadne wskazania, jakie dyspozycje są właściwe (a wypływające z nich działania stosowne), ani uzasadnienie racji ich kształtowania nie może dziś wynikać z obiektywnych właściwości świata jako takiego, musi zatem wynikać z właściwości samego człowieka odkrywanych w doświadczeniu wewnętrznym. Oznacza to, że wskazywane przez współczesnych etyków cnoty obiektywne cele dążeń, takie jak przetrwanie czy integracja ze wspólnotą, muszą znaleźć bardziej fundamentalne uzasadnienie w postaci *eudajmonii* rozumianej jako ostateczne dobro, które człowiek rozpoznaje w doświadczeniu wewnętrznym i które ma tak oczywistą moc, że nie można nie chcieć go realizować⁵⁷. Dobro to musi być celem ostatecznym i samostarczalnym w sensie przyjętym przez Arystotelesa, czyli dobrem, „którego pragniemy dla niego samego

⁵⁵ Por. rozdz. V, podrozdz. „Kartezjańskie prowizorium etyczne”.

⁵⁶ Podobnego zdania jest np. J. Jacobs, „Metaethics and Teleology”, *The Review of Metaphysics* 55 (2001), choć stanowisko antyteleologiczne przypisuje m.in. J. McDowellowi, co wydaje się uproszczeniem.

⁵⁷ Jak podkreśla R. Spaemann, *eudajmonii* jako celu nie można chybić świadomie, ponieważ świadomy zamiar musi odnosić się do jakiegoś celu, który w takim razie musiałby zostać uznany za ważniejszy od *eudajmonii*, co jest nie do pogodzenia z założeniem, że ona właśnie jest dobrem najwyższym (idem, *Szczęście i życzliwość*, przeł. J. Merecki, Lublin 1997, s. 19).

i ze względu na które pragniemy też wszystkich innych rzeczy” (EN 1094a17-22), „do czego się nigdy nie dąży dla czegoś innego” (EN 1097a30-34), oraz takim, że jego posiadanie musi czynić życie możliwie najpełniejszym, „wolnym od wszelkich braków” (EN 1097b16).

Nie wydaje się, by kryterium to mogły spełnić takie cele wskazywane przez współczesnych etyków, jak chęć gatunkowego przetrwania czy nawet fizycznego trwania albo potrzeba akceptacji społecznej i pozostawania we wspólnocie, zwłaszcza jeśli koncepcję cnoty chcemy połączyć z koncepcją autonomii podmiotu moralnego. Ostatecznie najważniejsze pytanie dotyczące współczesnej etyki cnót brzmi tak: czy po odrzuceniu Arystotelesowskiej biologii metafizycznej oraz wszelkich wyjaśnień metafizycznych da się w ogóle wskazać taki rodzaj doświadczenia wewnętrznego, który pozwoliłby na uzasadnienie obiektywnego istnienia *eudajmonii* jako ostatecznego celu ludzkich działań w sensie, w jakim zakłada to Arystotelesowska etyka cnót? Bez wskazania takiego celu cały projekt konstruowania obiektywnej etyki aretycznej staje się niewykonalny, a nadzieje na połączenie w jednej, naturalistycznej koncepcji etycznej założenia dotyczącego indywidualności podmiotu moralnego oraz założenia przyjmującego realizm moralny należy uznać za mocno osłabione.

Analizując Arystotelesowskie rozumienie *eudajmonii*, wskazałem na rozróżnienie interpretacji intelektualistycznej i inkluzywistycznej, a następnie starałem się wykazać, że najbardziej prawdopodobna wydaje się pierwsza z nich, poszerzona o pewne elementy związane z koncepcją racjonalności emocji. Ostatecznie zatem celem i najwyższym dobrem człowieka dla Stagiryty wydaje się poznanie teoretyczne⁵⁸. Omawiając z kolei współczesne propozycje uzasadnienia realizmu moralnego w etyce cnót, podkreśliłem zmianę, jaka zaszła w rozumieniu zależności pomiędzy rozumem teoretycznym a rozumem praktycznym⁵⁹. Najogólniej mówiąc, polega ona na odwróceniu tej zależności w stosunku do ujęcia tradycyjnego: poznanie teoretyczne jest traktowane jako pewna pochodna w stosunku do poznania praktycznego. Powodem tej zmiany jest między innymi właśnie zanegowanie teleologizmu. Wszystko to razem oznacza, że musi zostać odrzucona Arystotelesowska koncepcja *eudajmonii* jako harmonijnego połączenia wszelkich władz duszy ludzkiej z uwagi na potrzebę kontemplacji rozumianą jako uchwytywanie przez rozum teoretyczny obiektywnej

⁵⁸ Por. rozdz. III, podrozdz. „Eudajmonia”.

⁵⁹ Por. rozdz. VI, podrozdz. „Natura człowieka a rozum praktyczny”.

struktury uniwersum. Omawiając tę koncepcję, zwróciłem uwagę, że istnieje także jeszcze inna możliwość interpretacji. Przeciwna intelektualizmowi, ale nieinkluzywistyczna interpretacja *eudajmonii* głosiłaby, że *eudajmonia* polega na działaniach wynikających wprost z pozostawania w równowadze emocjonalnej, do której uzyskania prowadzi także aktywność teoretyczna (wersja umiarkowana), albo że aktywność teoretyczna jest z uwagi na osiągnięcie *eudajmonii* w ogóle zbędna (wersja skrajna). Interpretacja ta nie ma oczywiście żadnych podstaw w pismach Arystotelesa, choć sama idea szczęścia jako stanu, w którym pojawia się harmonia pragnień, jest stale w filozofii obecna⁶⁰. Dlatego też pierwsza odpowiedź na postawione wyżej pytanie, jaka przychodzi współczesnemu człowiekowi na myśl, to utożsamienie *eudajmonii* z tak rozumianym szczęściem. Jasne jest jednak, że po odrzuceniu obrazu świata jako spójnej i celowej struktury taka koncepcja także nie może się obronić, ponieważ nie może ani spełnić postulowanego przez samą etykę cnót wymogu obiektywności i ogólności, ani oprzeć się argumentom podnoszonym przez zwolenników deontologizmu. W ujęciu nowożytnym pragnienia te są bowiem zindywidualizowane, a w obrębie osoby niezależne, i nie mają żadnej wyższej racji uzasadniającej poza samym doznaniem subiektywnej przyjemności. Jak argumentował I. Kant, człowiek zazwyczaj nie wie, czego chce, synchronicznie i diachronicznie pragnie wielu rzeczy sprzecznych, a na dodatek pragnienia te są czysto egoistyczne, więc różni ludzie pragną różnych rzeczy: „To bowiem, na czym każdy oprzeć ma swoją szczęśliwość, zależy od jego szczególnego uczucia rozkoszy i przykrości, a nawet u jednego i tego samego podmiotu od różności potrzeby stosownie do przemian tego uczucia; subiektywnie konieczne prawo (jako prawo przyrody) jest więc obiektywnie nader przypadkowym pryncypium praktycznym, które u rozmaitych podmiotów może i musi być bardzo rozmaite, a tym samym nigdy nie może stanowić prawa”⁶¹. Szczęście jako stabilny stan równowagi tak rozumianych

⁶⁰ Choć niekiedy szczęście może także być związane ze stanem, w którym pewne pragnienia są realizowane w możliwie największym stopniu (Por. N. White, *Filozofia szczęścia*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2008).

⁶¹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 43 (por. także np. *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1981, s. 46-47). Z tego właśnie powodu szczęście nie może być podstawą prawa moralnego: „Dziwna to zatem rzecz, jak z tego, że pożądanie szczęśliwości jest powszechne, a tym samym [powszechna jest] maksyma, w której każdy czyni to pożądanie motywem determinującym swą wolę,

pragnień jest, po pierwsze, zapewne niemożliwie do osiągnięcia; po drugie, jeśli nawet niekiedy przydarzają się chwile szczęścia, to nie w wyniku świadomego dążenia podmiotu, ale przez przypadkową koincydencję; po trzecie, szczęście jest subiektywne, postulat dążenia do doń nie może zatem stanowić podstawy powszechnego prawa moralnego. Wynika to z braku obiektywnej zasady gwarantującej możliwość zharmonizowania wszelkich naszych pragnień, jeśli te nie są już ujmowane teleologicznie przez odniesienie do jakiegoś odrębnego i realnego celu. Aby wykazać, że harmonia pragnień jest możliwa, należy wskazać jakiś samoistny cel będący przedmiotem pewnego konkretnego pragnienia, które dopiero sprawia, że inne pragnienia ulegają takiej modyfikacji, że stają się spójne. *Eudajmonia* nie może zatem być tożsama z harmonią pragnień (choć harmonia ta może oczywiście być jej efektem). Do dążenia do *eudajmonii* nie wystarczy sama możliwość modyfikowania trwałych dyspozycji, z których wynikają pragnienia, ale konieczne jest wskazanie konkretnego, realnego celu, który podmiot odbierałby jako oczywisty, ostateczny i samostarczalny w sensie, w jakim warunek ten formułował Arystoteles. To natomiast oznacza konieczność powrotu do jakiejś formy myślenia teleologicznego.

Skoro cel ostateczny może być w filozofii współczesnej wskazany jedynie przez odwołanie do doświadczenia wewnętrznego, a nie do właściwości człowieka jako elementu świata naturalnego, pytanie o *eudajmonię* można spróbować postawić na sposób Kartezjański: czy istnieje jakaś potrzeba, co do której nie jesteśmy sobie w stanie wyobrazić, że ją świadomie negujemy, podejmując działania intencjonalnie z nią sprzeczne? Wydaje się, że żadne z wymienionych wyżej pragnień nie

mogło rozumnym mężom przyjść na myśl, aby dlatego podawać tę [maksymę] za powszechnie obowiązujące prawo praktyczne. Albowiem podczas gdy powszechne prawo przyrody czyni wszystko wzajemnie zgodnym, to gdyby się tutaj chciało nadać maksymie powszechność prawa, wynikłoby właśnie krańcowe przeciwieństwo zgodności, najgorszy konflikt oraz całkowite unicestwienie samej maksymy i jej zamiaru. Wola wszystkich bowiem nie ma wówczas jednego i tego samego przedmiotu, lecz każdy ma swój (swoje dobre samopoczucie). (...) Empiryczne motywy determinujące nie nadają się do powszechnego zewnętrznego prawodawstwa, ale również nie do wewnętrznego; jeden bowiem kładzie u podstaw swej skłonności swój podmiot, a inny znów – inny podmiot i nawet w każdym podmiocie to ta, to inna skłonność wywiera wpływ przeważający. Wynalezienie prawa, które by rządziło wszystkimi skłonnościami pod tym warunkiem, mianowicie warunkiem powszechnej zgodności, jest absolutnie niemożliwe” (ibidem, s. 48).

jest w stanie spełnić tego kryterium: mogę nie chcieć żyć, mogę nie chcieć mieć dzieci, mogę nie chcieć uczestniczyć w życiu wspólnotowym, mogę nie chcieć się rozwijać bez względu na to, co przez rozwój rozumiem. Wykazanie, że tego rodzaju braki chęci są postawami *niewłaściwymi*, nie jest wcale oczywiste, lecz wymaga odwołania się do jakiejś innej, bardziej fundamentalnej potrzeby. Jedyną potrzebą, która, jak można sądzić, może być pojmowana dzisiaj jako dążenie do celu ostatecznego i samostarczalnego, a jednocześnie jest postrzegana bezpośrednio w doświadczeniu wewnętrznym, a nie jako efekt formułowania sądów o świecie zewnętrznym, jest potrzeba spójności doświadczeń poznawczych. Wydaje się, że człowiek nie jest zdolny do intencjonalnego dążenia do dysharmonizowania tego rodzaju doświadczeń, jeśli dysharmonizowanie to rozumieć jako cel, choć oczywiście może podejmować działania zwiększające dysonans poznawczy, ale tylko wtedy, jeśli działania te traktuje jako środki prowadzące do uzyskania jeszcze większego stopnia spójności.

Tradycyjnie spójność poznawcza ograniczana jest do właściwości myślenia abstrakcyjnego, teoretycznego. Rozum teoretyczny jest jednak, jak podkreślają zwolennicy etyki cnót, pozbawiony siły motywującej, mogącej skłonić podmiot do podejmowania działań – siła ta związana jest ze sferą emocjonalną. Należy zatem wykazać, że potrzeba spójności poznawczej jest właściwością sfery emocjonalnej. Przypisanie emocjom motywów związanych z dążeniem do poznawczej spójności jest z kolei możliwe tylko wtedy, gdy reakcje emocjonalne uznamy za reakcje o charakterze kognitywnym i racjonalnym. Prezentując kognitywną teorię emocji stwierdziliśmy, że ich podstawowa funkcja polega na ukierunkowywaniu procesów poznawczych związanych z uchwytowaniem istotnych z punktu widzenia podmiotu zmian w otoczeniu⁶². Temu służy tzw. ocena poznawcza, czyli jednoczesna z poznaniem waloryzacja sytuacji pod kątem ewentualnych zagrożeń lub korzyści związanych z realizowanymi krótko- lub długofalowymi celami podmiotu, co sprzyja ustaleniu heurystyki przetwarzania informacji, koncentracji uwagi, a w rezultacie umożliwia wybór schematu działania. Sama reakcja emocjonalna może także stanowić obiektywny element podjętego działania, co z kolei może wpłynąć na realną poprawę lub pogorszenie sytuacji podmiotu. Emocje niosą więc jakieś obiektywne informacje o zjawisku, które je wywołuje, wyznaczają sposób reagowania, ale także same stanowią część reakcji prowadzącej do zmiany

⁶² Por. rozdz. I, podrozdz. „Racjonalność emocji”.

zachowania podmiotu. W tym sensie są kognitywne, intencjonalne i ewaluatywne, a także stanowią obiektywny element sytuacji.

Zgodnie z ogólną koncepcją etyki cnót, tak rozumiane emocje mogą być adekwatne, właściwe czy racjonalne lub też mogą być w jakiś sposób nietrafne, błędne. Racjonalność emocji, ogólnie rzecz ujmując, oznacza skuteczność w dążeniu do realizacji aktualnych celów podmiotu przy jednoczesnym minimalizowaniu czasu potrzebnego na podjęcie decyzji w warunkach braku pełnej informacji o sytuacji i jej możliwym przebiegu w przyszłości. Racjonalna reakcja emocjonalna powinna być spójna z innymi reakcjami, zarówno z uwagi na konsekwencje, jak i z uwagi na powód pojawienia się, oraz powinna uwzględniać prawdopodobne skutki dalekosiężne. Dyspozycje charakterologiczne stojące za tego rodzaju reakcjami emocjonalnymi można z kolei uznać za właściwie ukształtowane.

Zazwyczaj podmiot realizuje jednocześnie wiele celów, często zatem jego reakcje emocjonalne są nakierowane na swojego rodzaju monitorowanie zmian w otoczeniu równocześnie pod wieloma kątami. W rezultacie emocje podmiotu zazwyczaj są niespójne. Niespójność ta potęguje się jeszcze, jeśli uwzględnimy nie tylko reakcje zachodzące w krótkich odstępach czasu, ale również reakcje zachodzące w odleglejszej przeszłości, a także potencjalne reakcje związane z posiadanymi dyspozycjami. Pełna racjonalność życia emocjonalnego zakłada w takim razie osiągnięcie spójności reakcji emocjonalnych i związanych z nimi celów. W klasycznych wersjach etyki cnót spójność tę ma gwarantować właśnie *eudajmonia*. W proponowanym ujęciu *eudajmonia* ma wprost polegać na spójności poznawczej – celem podmiotu jest dążenie do uspoźnienia całości swojej dotychczasowej wiedzy oraz tych wszystkich informacji, które do niego docierają, niosąc obiektywne treści, ale które także z konieczności zawsze mają jakieś zabarwienie związane z waloryzacją emocjonalną. Nie istnieją bowiem akty poznawcze wolne od waloryzacji emocjonalnej i jakichś emocjonalnych reakcji, wiążących się z kolei z reakcjami afektywnymi. Spójność doświadczeń poznawczych obejmuje zatem nie tylko spójność pojęciową, ale także spójność reakcji emocjonalnych, przynajmniej w takim stopniu, w jakim reakcje te są reakcjami o charakterze kognitywnym. Ostatecznie chodzi nie tylko o spójność poznania teoretycznego, ale przede wszystkim o spójność w obrębie rozumu praktycznego. Dopiero z uwagi na tę potrzebę można mówić o dążeniu do harmonizowania pragnień związanych z różnymi stanami emocjonalnymi odwołującymi się zarówno do ewaluacji, jak i do doznań afektywnych. Jeśli odrzucimy kognityw-

ny wymiar emocji, jakiegokolwiek przejście od potrzeb poznawczych do potrzeb emocjonalnych, a następnie działań, okaże się niemożliwe.

Uzyskanie tej spójności jest jedyną gwarancją adekwatności podejmowanych przez podmiot działań złożonych, obejmujących długie okresy czy całe etapy życia. Bez względu na to, do czego dąży konkretny podmiot, przede wszystkim powinien on mieć na uwadze ową spójność poznawczą, która staje się warunkiem *sine qua non* właściwej realizacji wszelkich innych pragnień i celów. Dla podmiotu należyćie ukształtowanej realizacja innych celów jest więc zawsze podporządkowana tak rozumianej *eudajmonii*, której osiągnięcie staje się pierwszoplanowym celem zabiegów obejmujących kształtowanie aktywności poznawczej zapośredniczonej w reakcjach emocjonalnych. *Eudajmonia* polega zatem na osiągnięciu pewnego stanu, w którym kognitywne z natury reakcje emocjonalne w optymalny sposób oddają złożoność obiektywnej natury świata, w którym podmiot musi działać. Nie jest więc subiektywnie danym stanem wewnętrznym ani nie polega na ekspresji indywidualnych pragnień, ale jest realnym celem, do którego podmiot zmierza z uwagi na swoją naturę ludzką, choć w specyficzny, uwzględniający indywidualne cechy osobowe i własne doświadczenie życiowe, sposób.

Zastąpienie poznania kontemplacyjnego w systemie Arystotelesa tak rozumianą *eudajmonią* całkowicie zmienia jednak sens głoszonej przez Stagirytę koncepcji etycznej. W ujęciu klasycznym *eudajmonia* związana jest z wiedzą pewną i niepodważalną, będącą wynikiem kontemplacji poznawczej. W proponowanym wyżej ujęciu nie może być mowy o poznaniu niezawodnym, ponieważ podmiot nie może uzyskać takiego stopnia potwierdzenia swej wiedzy, by w niezawodny sposób móc ją wykorzystać do kształtowania swoich dyspozycji. Jedynym wyznacznikiem spójności wiedzy o świecie jest to, co podmiot może doznawać w doświadczeniu wewnętrznym w związku z kolejnymi podejmowanymi decyzjami praktycznymi, czyli poczucie spójności w odniesieniu do swoich reakcji i działań na przestrzeni dłuższych okresów czasu. Poczucie to staje się swoistym kryterium poprawności szeroko rozumianych procesów kognitywnych, a poprzez ich związek z wartościowaniem, motywacją i dążeniami także poprawności podejmowanych działań – ma zatem z punktu widzenia dążenia do *eudajmonii* znaczenie zasadnicze.

Proces realizacji tego celu ma kilka istotnych właściwości. Po pierwsze, dochodzenie do poczucia spójności ma charakter retrospektywny – nieustannie modyfikuję moje doświadczenie i reakcje przez inter-

pretujące (czyli także emocjonalne)⁶³ odnoszenie się do zdarzeń i sytuacji z przeszłości. Po drugie, proces ten ma także charakter prospektywny – planuję działania, które będę podejmował w przyszłości, a także staram się przewidzieć swoje reakcje na możliwy przebieg wydarzeń tak, aby utrzymać poczucie spójności. Po trzecie, poczucie spójności własnego życia związane jest przede wszystkim ze sferą reakcji międzyludzkich – uzyskuję je, weryfikuję i rekonstruję poprzez kolejne interakcje z innymi ludźmi we wspólnocie, w której żyję. Tak więc, choć spójność w obrębie rozumu praktycznego realizuje się w terażniejszości, obejmuje ona zarówno przeszłość, jak i przyszłość, retrospekcję, jak i projekcję. Jej ramy wyznacza zatem całość naszego życia jako realizowanego projektu. Tego rodzaju refleksję mogę prowadzić wyłącznie jako narrację, która dotyczy nie tylko tego, co mi się dotychczas przytrafiło, oraz tego, co – jak sądzę – może mi się przytrafić i do czego mogę zdążyć, ale również tego, jak układają się przeobrażenia moich własnych sposobów reagowania, poszerzanie mojego życiowego doświadczenia, wiedzy i relacji z innymi ludźmi. Narracja ma zawsze elementy związane z odniesieniem podmiotu do świata zewnętrznego, jak i do świata wewnętrznego. W ten sposób potrzeba spójności poznania rozumiana jako cel prowadzi do narracyjnego ujęcia podmiotu.

Narracyjna teoria podmiotu zdobyła popularność w badaniach literackich, kulturowych, filozoficznych i psychologicznych w drugiej połowie XX wieku i jako sposób opisu ludzkiego doświadczenia jest dziś szeroko wykorzystywana przez wszystkie dyscypliny humanistyczne, w rozlicznych wariantach i z uwagi na bardzo odmienne cele. Jak zazwyczaj ma to miejsce w przypadku tak szerokich modeli badawczych, trudno dziś jednoznacznie stwierdzić, jakie były zasadnicze powody przyjęcia tego rodzaju perspektywy oraz w jaki sposób przebiegały linie wzajemnych inspiracji między poszczególnymi dziedzinami badań. Być może najważniejszy powód związany jest z ogólną utratą zaufania do wielkich projektów wyjaśniających, tzw. metanarracji, które dominowały w humanistyce i filozofii jeszcze na początku XX w., i skupieniem się na mikronarracjach oddających partykularny punkt widzenia jednostek i grup społecznych. K. Rosner wiąże początki rozwoju podejścia narracyjnego z teorią fikcji literackich rozwi-

⁶³ Jak była już o tym mowa, związany z emocjami element poznawczy – *phantasia* – można określić jako „postrzeganie interpretujące” (por. rozdz. III, s. 128).

janą przez formalistów rosyjskich oraz z badaniami strukturalistów⁶⁴. U tych ostatnich narracja przestaje już odnosić się do struktury tekstu kulturowego, lecz zaczyna być rozumiana jako struktura ludzkiego poznania. W tradycji fenomenologicznej narracja staje się czymś więcej – sposobem doświadczania czasu i samopoznania⁶⁵. Obecnie funkcjonuje bardzo wiele różnego rodzaju koncepcji narratologii, które różnicują się także w zależności od przyjętych celów badawczych i rodzaju analizowanych zagadnień – podejście narracyjne wykorzystywane jest na przykład do konstruowania teorii w obrębie nauk o literaturze i nauk o komunikacji⁶⁶, w socjologii⁶⁷, w refleksji nad metodologią badań historycznych⁶⁸ oraz w psychologii⁶⁹, gdzie po pojęcie narracji sięgają badacze wywodzący się z różnych tradycji psychologicznych⁷⁰.

Dla filozofii narracyjna teoria podmiotu jest interesująca jednak przede wszystkim o tyle, o ile można ją wykorzystać jako teorię podstawową, nadającą strukturę całej sferze osobowego doświadczenia oraz zdolną do przedstawienia spójnego modelu wyjaśniającego przebieg procesów prowadzących do ukształtowania się poczucia tożsamości jako podmiotu działającego. Dlatego też filozofowie sięgający po kategorię narracji starają się dokonać jej rozszerzenia, które siłą rzeczy musi polegać na absolutyzacji podejścia narracyjnego. Punkty wyjścia tej absolutyzacji mogą być bardzo różne, a ich wybór zależy także od zespołu zagadnień, które przez podejście narracyjne ma być wyjaśnione. Ryzykując poważne uproszczenie, można ogólnie przyjąć, że w filozoficznych koncepcjach narracyjnych dominują dwa typy modeli – pierwszy sięgający przede wszystkim po inspiracje teorii literackie i lingwistyczne, drugi wykorzystujący badania nad procesami rozwoju osoby jako indywidualium podlegającego procesom socjalizacyjnym. Typy te są częściowo

⁶⁴ Por. K. Rosner, *Narracja, tożsamość, czas*, Kraków 2006; por. także np. M. Toolan, „Narrative: Linguistic and Structural Theories” w: R. Asher (ed.), *Encyclopaedia of Language and Linguistics*, London 1993.

⁶⁵ K. Rosner, *Narracja, tożsamość, czas*, op. cit., s. 9-13.

⁶⁶ Np. W. R. Fisher, *Human Communication as Narration*, Columbia 1987.

⁶⁷ Np. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001.

⁶⁸ Np. D. Carr, *Time, Narrative, and History*, Bloomington 1986.

⁶⁹ Por. J. Trzebiński (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, Gdańsk 2001.

⁷⁰ Bardzo szeroki przekrój zagadnień związanych z problematyką narracji zawiera praca: L. Koczanowicz, R. Nahirny, R. Włodarczyk (red.), *Narracje – (Auto)biografie – Etyka*, Wrocław 2005.

konkurencyjne, ale też wzajemnie na siebie wpływają, co sprawia, że w przypadku konkretnych propozycji filozoficznych trudno niekiedy ocenić, który z nich dostarczył głównych inspiracji⁷¹.

Dla naszych rozważań najważniejsze znaczenie mają te propozycje narracyjnych teorii podmiotu, które – w ogólnym sensie – pozostają w kręgu inspiracji naukami o poznaniu, a głoszone są przez wielokrotnie przywoływanych tu filozofów krytykujących nowożytną filozofię moralną, czyli przede wszystkim A. MacIntyre’a i Ch. Taylora⁷². Ponieważ jednak głównym punktem odniesienia badań nad pojęciem cnoty w niniejszej pracy jest współczesna kognitywna teoria emocji, zanim przejdziemy do analizy filozoficznych teorii narracji wykorzystywanych w szeroko rozumianej współczesnej etyce cnót, warto przedstawić pokrótce główne założenia narracyjnej teorii podmiotu w psychologii poznawczej.

Jednym z centralnych pojęć psychologii kognitywnej, w obrębie której rozwinęła się poznawcza teoria emocji, jest pojęcie schematu poznawczego. Schemat poznawczy pełni funkcję reprezentującą pewien fragment rzeczywistości oraz funkcję procedury przetwarzania informacji o tej rzeczywistości⁷³. Każdy człowiek operuje całą gamą schematów poznawczych o różnym charakterze. Część z nich zorganizowana jest wokół relacji przestrzennych, część wokół relacji temporalnych, w niektórych dominuje orientacja przyczynowa, w innych – celowościowa. Różny też jest stopień ich ogólności i złożoności. Niektóre z nich mają charakter tak ogólny i złożony, że można uznać je za schematy organizujące całość postrzegania pewnej sfery życiowych doświadczeń. Tak właśnie dzieje się w przypadku postrzegania ludzi – ogólny schemat, który jest tu wykorzystywany, ma charakter udramatyzowanej opowieści obejmującej cele, do których zmierza dana osoba, jej intencje, cechy charakterologiczne, towarzyszące reakcje emocjonalne oraz przeciwności, jakie napotyka w swoich działaniach.

⁷¹ Tak np. jest w przypadku M. C. Nussbaum, której większość tekstów pozostaje wyraźnie w obrębie inspiracji psychologiczno-społecznych, ale niektóre – zwłaszcza te zebrane w zbiorze *Love's Knowledge* (Oxford 1990) – wykorzystują techniki stosowane w badaniach literackich.

⁷² Pomijam tu całkowicie takie stanowiska, jak P. Ricoeura (*Temps et Recit*, Paris 1983) czy D. Dennetta („Why everyone is a novelist”, *Times Literary Supplement*, 16-22 Sep. 1988 (1016); *Consciousness Explained*, Boston 1991).

⁷³ J. Trzebiński, „Narracyjne konstruowanie rzeczywistości”, w: idem (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, op. cit., s. 20.

Na przykład mogę kogoś ze swych znajomych opisywać poprzez wpisanie w narrację typu „spryciarz” lub „życiowy nieudacznik”, często zresztą narracje te mogą się na siebie nakładać, w zależności od tego, na jakich działaniach i cechach danej osoby będę się akurat koncentrował. Narracje te są daleko zindywidualizowane – są raczej rezultatem mojej indywidualnej inwencji na bazie ogólnego schematu niż ścisłego trzymania się go. Posługiwanie się schematem narracyjnym pozwala przede wszystkim na odwołanie się do reguł interpretacyjnych, zwłaszcza z uwagi na spodziewane przyszłe działania danej osoby. Struktura narracyjna ułatwia także uchwycenie kontekstu oraz pozwala na wykorzystanie szczegółowej wiedzy jednostki⁷⁴. Narracja jest zatem subiektywna w tym sensie, że jest interpretacją dokonaną z mojego punktu widzenia, w wyniku skoncentrowania się na tych, a nie na innych elementach rzeczywistości, które akurat w danym momencie uważam za subiektywnie ważne, nie jest natomiast obiektywnym elementem świata zewnętrznego⁷⁵. Narracje, do których się odwołuję, opisując na przykład daną osobę, mogą zatem ulegać zmianie czy modyfikacjom, po części pod wpływem zmiany mojej perspektywy, po części pod wpływem docierających do mnie nowych informacji, ale także pod wpływem zmian w samych moich strukturach poznawczych (podobne procesy dotyczą wszystkich schematów poznawczych).

Z jeszcze bardziej złożonym schematem narracyjnym mamy do czynienia wtedy, kiedy nie odnosi się on do konkretnych osób lub konkretnych relacji interpersonalnych, ale służyć ma ogólnej orientacji w całości zdarzeń i procesów składających się na rzeczywistość, w której przebiega moje życie. Przedmiotem takiej narracji jestem ja sam. W ten sposób dochodzi do ukształtowania się tożsamości narracyjnej, która pozwala jednostce na rozumienie siebie jako kogoś, kto uczestniczy w ogólniejszym procesie zmian, ale także jako kogoś, kto zmianom sam podlega⁷⁶. Konstruując tego rodzaju narrację dążymy do tego, by nadać jej subiektywną spójność, tylko w ten sposób możemy bowiem zrozumieć procesy, w których współuczestniczymy, oraz własne przemiany. Siłą rzeczy konstruowanie takiej narracji opiera się na swojego rodzaju interpretującej selekcji. Pewne wydarzenia z przeszłości kiedyś mogły się wydawać marginalne, nie były więc istotnym elementem autonarracji, ale w świetle nowych doświadczeń stały się dziś centralne

⁷⁴ Ibidem, s. 33.

⁷⁵ Ibidem, s. 22.

⁷⁶ Ibidem, s. 37.

– opowieść narracyjna podlega nieustannym modyfikacjom i jako odnosząca się do całości aktywności życiowej osoby ma strukturę otwartą. Dążenie do konstruowania autonarracji jest jedną z najsilniejszych motywacji związanych z potrzebą nadania sensu życiu. Jak podkreśla J. Trzebiński, schemat narracyjny zawiera nie tylko procedury prowadzące do rozumienia siebie, ale także procedury doświadczania własnych emocji i intencji, dzięki czemu podmiot może identyfikować uczucia powiązane z poszczególnymi celami. W pewnym zakresie schemat narracji może się okazać nadrzędny wobec sposobu przeżywania emocji w tym sensie, że treść tych emocji jest kształtowana w ramach danej narracji⁷⁷. Nie musi to jednak, jak się wydaje, oznaczać, że w ogóle nie ma pierwotnych przeżyć emocjonalnych, obiektywnie danych poza kontekstem narracji – przynajmniej niektóre nasze reakcje emocjonalne są swego rodzaju „faktami”, które narracja musi uwzględnić⁷⁸. Niewątpliwie jednak, podobnie jak część schematów poznawczych, także niektóre schematy narracyjne są rezultatem naszych osobistych doświadczeń życiowych, a część, zwłaszcza te najbardziej ogólne, są efektem interioryzacji schematów funkcjonujących w naszej społeczności. Każda wspólnota tworzy pewne kluczowe opowieści, które są powszechnie wykorzystywane przez członków tej wspólnoty, dostarczając im najbardziej ogólnych wzorców interpretacyjnych. Ogólny schemat tych narracji jest rezultatem społecznych interakcji – z punktu widzenia jednostki są zatem „dane” jako obiektywne, ale równocześnie są przez jednostkę „współtworzone” i modyfikowane.

Zaprezentowane powyżej stanowisko współczesnej psychologii nie rości sobie pretensji do wyłączności opisu problemu tożsamości – perspektywa narracyjna uznawana jest za jedną z wielu perspektyw (choć dominującą), jakie osoba może przyjąć, myśląc całościowo o swoim życiu. Nie rozstrzyga także kwestii uniwersalności schematów narracyjnych, pozostawia więc wystarczająco dużo miejsca na odmienne interpretacje filozoficzne. Podejście filozoficzne wymaga natomiast

⁷⁷ Ibidem, s. 40.

⁷⁸ Jeśli przyjmiemy, że wszelkie emocje są rezultatem interpretacji narracyjnej, to zbliżymy się do stanowiska nominalistycznego w kwestii istnienia emocji (por. „Dodatek”, s. 398-399). Poznawcza teoria emocji dopuszcza oczywiście, że część emocji jest pewnego rodzaju konstruktem interpretacyjnym (najczęściej o charakterze kulturowym), ale jednocześnie zakłada, że przynajmniej tzw. emocje podstawowe są realnymi stanami podmiotu.

umieszczenia perspektywy narracyjnej w szerszym kontekście eksplanacyjno-waloryzującym. Różnego rodzaju propozycje teoretyczne w tym zakresie składają się na kierunek nazywany ogólnie etyką narracyjną (*narrative ethics*), obejmujący całe spektrum stanowisk od skrajnie wspólnotowych wersji etyki cnót po stanowiska postmodernistyczne⁷⁹. Z punktu widzenia interesujących nas tu zagadnień dwa problemy związane z narracyjną teorią podmiotu i etyką wydają się mieć zasadnicze znaczenie. Po pierwsze należy rozważyć, w jaki sposób dochodzi do ukonstytuowania się narracji tożsamościowej: czy pierwszorzędną rolę odgrywają narracje kulturowe, społeczne, a jednostka jedynie *adaptuje* je do skonstruowania obrazu samej siebie, czy też odwrotnie – autonomiczna jednostka sama aktywnie *współtworzy* swoją życiową narrację, posilkując się dostępnymi we wspólnocie wzorcami opowieści? Po drugie należy rozstrzygnąć, jaką funkcję w istocie pełni autonarracja: czy jest to przede wszystkim *technika autoterapeutyczna*, której celem jest prowadzenie na użytek swój i otoczenia pewnego rodzaju autoprezentacji, dzięki czemu podmiot uzyskuje lepszą możliwość realizacji swoich doraźnych celów, w tym i chwilową równowagę emocjonalną, co oznaczałoby, że podejście narracyjne ma charakter subiektywny, czy też jest zdecydowanie czymś więcej – dążeniem do samopoznania, które nie ma charakteru konstruowania siebie jako obiektu poznania, ale jest *podstawową metodą poznania siebie* takim, jakim się naprawdę, obiektywnie jest jako złożona i dynamicznie zmieniająca się osoba? Odpowiedź na to pytanie ma z kolei zasadnicze znaczenie dla przedstawienia kryterium poprawnie skonstruowanej i adekwatnej narracji

⁷⁹ Etyka narracyjna to zbiorcze określenie teorii moralnych, w których przyjmuje się, że normy działania są formułowane i komunikowane w postaci opowieści, a nie w postaci *explicite* danych abstrakcyjnych systemów reguł. Zdecydowana większość jej zwolenników twierdzi nawet więcej: opowieść jest jedynym adekwatnym sposobem wyrażania norm i wartości, których inaczej w pełni wyrazić się nie da. Etyka cnót i etyka narracyjna są stanowiskami logicznie niezależnymi, choć zazwyczaj idą w parze – etyka narracyjna może być traktowana jako pozytywne dopełnienie etyki cnót, która głosi partykularyzm i krytykuje tzw. formalizm etyczny. Można jednak, jak postmoderniści, przyjmować etykę narracyjną bez nawiązań do etyki cnót. Można także uznać słuszność etyki aretycznej, ale w ogóle zaprzeczać możliwości pełnego wyrażenia i przekazania norm i wartości w jakiegokolwiek postaci – jak się wydaje, stanowisko takie jest bliskie tym autorom, którzy wątpią w możliwość ostatecznego wyrażenia sensu „szerokich” terminów moralnych, uznając je jednocześnie za podstawowe, np. B. Williamsowi.

podmiotowej: czy kryterium tym jest jedynie subiektywne przeżycie autentyczności, które relatywizuje wszelkie konkluzje moralne, czy też kryterium to ma jakieś umocowanie w obiektywnie zachodzących procesach rozwoju jednostki i może tym samym stanowić podstawę dla obiektywnie ważnych (choć partykularnych⁸⁰) wyborów moralnych.

Wśród filozofów związanych z szeroko rozumianym nurtem etyki cnót odpowiedzi na pierwsze pytanie różnicują się, jak łatwo się domyśleć, w zależności od tego, czy reprezentują raczej nastawienie „socjologiczne”, wspólnotowe, czy też raczej „psychologiczne”, indywidualistyczne⁸¹. Zdecydowanym zwolennikiem pierwszego podejścia jest A. MacIntyre. Dla autora *Dziedzictwa cnoty* potrzeba narracji nie jest istotowym uposażeniem człowieka, ale efektem pełnienia takich a nie innych ról społecznych, które najpełniej definiowane są poprzez wzorce osobowe i związaną z nimi dynamikę narracji ich dotyczących. Człowiek staje się „zwierzęciem opowiadającym historię”⁸², ponieważ zaczyna postrzegać siebie jako element pewnych bardziej ogólnych historii swojej wspólnoty; narracja nie odpowiada zatem w pierwszej kolejności na pytanie o istotę podmiotu jako twórcy narracji, ale na pytanie o umiejscowienie osoby we wspólnocie. Narracje znaczące zawierają podstawowe schematy pełnienia ról społecznych, dzięki czemu osoba może lepiej i z większym pożytkiem dla wykonywanych zadań kształtować swoje reakcje i wzorce zachowań, a także lepiej rozumieć siebie jako członka wspólnoty oraz sposoby zachowania tych, z którymi wchodzi w interakcje. „Z takich opowieści dzieci uczą się – albo i nie [sic! – J. J.] – kim jest dziecko, jaka jest obsada ról w dramacie, w którym się narodziły, oraz jak zbudowany jest świat. Odebrawszy dzieciom ich opowieści, pozostawilibyśmy je niewpisane w żaden scenariusz. (...) Dlatego nie da się zrozumieć jakiegokolwiek społeczeństwa – w tym i naszego – inaczej jak tylko poprzez zrozumienie zbioru opowieści, które ukształtowały jego pierwotny potencjał dramatyczny”⁸³. Historia mojego życia ma co prawda wymiar indywidualny, ale jest predefiniowana przez uprzednie w stosunku do podmiotu relacje społeczne: w rezultacie nie tyle służy autonomicznemu i refleksyjnemu przeobrażaniu siebie, co jest narzędziem zrozumienia swojego życia jako części bardziej złożonych i obiektywnie zachodzących procesów

⁸⁰ Por. uwagi na temat relatywizmu normatywnego, s. 163, przyp. 92.

⁸¹ Por. rozdz. VI, podrozdz. „Między wspólnotą a autonomią”.

⁸² A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, op. cit., s. 385-6.

⁸³ Ibidem.

społecznych, opisywanych z kolei przez narracje, których podmiotem jest cała społeczność⁸⁴. Jeśli odrzucę narrację, nie stanę się innym człowiekiem, utracę jedynie zdolność rozumienia siebie w wyznaczonej mi roli. Narracja nie jest w takim razie pojęciem bardziej fundamentalnym, niż pojęcie tożsamości, choć pojęcia te są współzależne. Dobro ludzkiego życia, ów MacIntyre'owski odpowiednik Arystotelesowskiej *eudajmonii*, polega ostatecznie na „jedności narracji ucieleśnionych w indywidualnym życiu człowieka. Pytanie «Co jest dla mnie dobrem?» jest pytaniem o to, w jaki sposób mógłbym najlepiej osiągnąć w moim życiu tę jedność i ją dopełnić”⁸⁵. Cnoty z kolei są to skłonności, które – poprzez swoje odniesienia do praktyk społecznych – pozwalają nam lepiej i bardziej świadomie dążyć do osiągnięcia tego celu.

Jak widać, odpowiedź A. MacIntyre'a na pierwsze postawione wyżej pytanie zawiera już odpowiedź na pytanie drugie. Co więcej, MacIntyre jest przekonany, że jedynie uznanie społecznego charakteru narracji może zagwarantować, że narracje te będą zawierać obiektywną prawdę o podmiocie i staną się istotnymi moralnie punktami odniesienia dla ewentualnych korekt w zakresie postaw i przekonań, a nie zamienią się w narzędzie dowolnej, subiektywnej autokreacji⁸⁶. Z uwagi na przyjętą w niniejszej pracy perspektywę, istotę problemu tożsamości narracyjnej można zatem przedstawić tak: czy można mówić o narracyjnej koncepcji tożsamości, która ma wymiar obiektywny, zdolna jest do oddania faktycznych przeobrażeń podmiotu i może być uznana na moralnie znaczący punkt odniesienia wszelkiej jego aktywności, ale

⁸⁴ Por. *ibidem*, s. 389.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 390.

⁸⁶ „Nie chodzi (...) o to, że różni ludzie żyją w odmiennych okolicznościach społecznych; chodzi także o to, że wszyscy pojmujemy nasze własne okoliczności jako nosiciele pewnej określonej tożsamości społecznej. Jestem czyimś synem lub córką, czyimś kuzynem lub wujem, obywatelem tego lub tamtego miasta, członkiem tego cechu lub zawodu; należę do tego klanu, plemienia lub narodu. Stąd też to, co jest dobre dla mnie, musi być dobre dla tego, kto spełnia te role. Jako jednostka w ten sposób zdefiniowana, dziedziczę z przeszłości mojej rodziny, miasta, plemienia, mojego narodu, różnorodność długów, spadków, uzasadnionych oczekiwań i zobowiązań. One składają się na to, co w moim życiu jest dane – na mój moralny punkt wyjścia. Właśnie to nadaje w określonej mierze memu życiu jego moralną szczególność. Z punktu widzenia współczesnego indywidualizmu myśl ta wyda się zapewne obca czy nawet zaskakująca. Z punktu widzenia indywidualizmu jestem tym, czym postanowiłem zostać. Zawsze mogę, jeśli zechcę, zakwestionować to, co uznaje się za jedynie przygodne cechy społeczne mojego istnienia” (*ibidem*, s. 392-393).

jednocześnie wykracza poza kontekst społeczno-historyczny? W takim kierunku zmierza filozofia podmiotu Ch. Taylora.

Człowiek jest zwierzęciem wartościującym. Dla Ch. Taylora pytanie o wartości przyjmuje egzystencjalny wymiar w postaci pytania o sens, które ma zawsze charakter podmiotowy. Podmiot musi sam odkrywać sens poprzez jego artykulację. „To, czy nasze życie ma sens, w znacznym stopniu zależy od naszych własnych środków ekspresji. (...) Odkrywanie zależy tu od tworzenia i jest z nim nierozzerwalnie splecione. Odnalezienie sensu życia zależy od wytworzenia adekwatnych środków ekspresji”⁸⁷. Taylor jest jednocześnie głęboko przekonany, że pełna odpowiedź na pytanie o sens wymaga przyjęcia, że istnieją wartości obiektywne, które wyrażają się w postaci „mocnych rozróżnień jakościowych”. „Twierdzę (...), że życie wewnątrz horyzontu takich mocnych jakościowych rozróżnień stanowi konstytutywną cechę ludzkiego działania, i że wykroczenie poza te granice byłoby równoznaczne z rezygnacją z bycia integralną, czyli nie zdeformowaną osobą”⁸⁸. Rozróżnienia te nie są zatem efektem podmiotowej autokreacji, której cel wyraża się w subiektywnie i akcydentalnie pojmowanych dążeniach do uspołnienia swoich życiowych doświadczeń, choć nie są też dane wprost, jako zewnętrzne w stosunku do podmiotu fakty. Jeśli zaneguję ich istnienie, nie uda mi się w sposób satysfakcjonujący opisać swego życia, ale adekwatny opis wymaga także jakiejś formy twórczej aktywności. Aktywność ta nie dotyczy jednak samej formy opisu, ale tego, do czego się on odnosi, czyli mnie jako podmiotu ewoluującego w czasie⁸⁹. Takie ujęcie odsyła natomiast do narracyjnego ujęcia swojego życia⁹⁰, które ma charakter konstytutywnej właściwości, a nie akcydentalnej zdolności. Narracja zakłada z kolei istnienie swojego rodzaju „apriorycznej jedności ludzkiego życia, obejmującej cały czas jego trwania”⁹¹.

Właściwa narracja, niezbędna do udzielenia sobie samemu odpowiedzi na pytanie o sens mojego indywidualnego życia, wymaga artykulacji w języku. W tym miejscu więc, w którym MacIntyre odwołuje

⁸⁷ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, op. cit., s. 37, 67.

⁸⁸ Ibidem, s. 52.

⁸⁹ „To, kim *jesteśmy*, nigdy nie może być wystarczającą odpowiedzią na pytanie o naszą kondycję, ponieważ zawsze podlegamy również zmianie i *stajemy się*. (...) Dlatego pytanie nie może dotyczyć jedynie tego, kim *jesteśmy*, ale i tego, *dokąd zmierzamy*” (ibidem, s. 93).

⁹⁰ Ibidem, s. 94.

⁹¹ Ibidem, s. 103.

się do kulturowo formowanych, gotowych opowieści, które podmiot może wykorzystywać poprzez identyfikowanie się z występującymi w nich rolami, Taylor wskazuje na samą naturę języka. Język pozwala na wyartykułowanie indywidualnego sensu, ale jednocześnie może spełniać swoją rolę wyłącznie we wspólnocie. W ten sposób narracja wiąże się ze wspólnotą, ale nie w sensie kultury czy konkretnej grupy – jak miało to miejsce u MacIntyre’a – ale ze swego rodzaju wspólnotą idealną, która powstaje dlatego, że życie indywidualne ze swej istoty musi przebiegać w nieustannej interakcji z innymi. Pytanie o sens transcenduje więc wszelkie ograniczenia kulturowe i społeczne⁹².

Istotą odpowiedzi, jakiej Ch. Taylor udziela na postawione wyżej przez nas pytania o możliwość zbudowania narracyjnej teorii podmiotu, która byłaby zdolna do zachowania charakteru obiektywnego przy jednoczesnym wyeksponowaniu roli indywidualnego podmiotu w stosunku do roli konkretnej wspólnoty, jest powiązanie sensu życia z tym, co nazywa „silnym wartościowaniem”: „Chodzi tu np. o pytania o to, jak mam prowadzić swoje życie, które dotyczą problemu właściwego życia, pytania o to, jakie życie spełniłoby obietnicę zawartą *implicite* w moich talentach (...) lub o to, co czyni życie bogatym i sensownym (...). Są to kwestie odwołujące się do «silnych wartościowań», ponieważ ludzie, którzy zadają te pytania, nie wątpią, że idąc za swoimi bezpośrednimi zachciankami czy pragnieniami mogą zboczyć z właściwej drogi i utracić możliwość osiągnięcia pełni życia”⁹³. Taylor wyraźnie podkreśla, że obiektywność całego zespołu procesów składających się na kształtowanie tożsamości narracyjnej – czyli w istocie obiektywność *eudajmonii*, którą kanadyjski filozof identyfikuje z obiektywnym poczuciem sensu życia – może być uzasadniona jedynie poprzez przyjęcie jakiegoś horyzontu ontologicznego, w obrębie którego można przeprowadzić owe „silne wartościowania”. Jest jednocześnie przekonany, że horyzont ten musi wykraczać poza podejście naturalistyczne, ponieważ żadne podejście naturalistyczne nie jest zdolne do wskazania na tyle mocnych podstaw tego rodzaju wartościowań, by podmiot nie mógł uznać ich za względne i przypadkowe. Za odrzuceniem naturalizmu⁹⁴ kryje się jednak pewne istotne założenie. Taylor przyjmuje, że opis naturalistyczny musi być ostatecznie neutralny aksjologicznie, ponieważ jest wynikiem stosowania proceduralnego rozumienia racjo-

⁹² Por. np. ibidem, s. 60.

⁹³ Ibidem, s. 30.

⁹⁴ Ibidem, s. 60-62.

nalności, nie zakłada zatem adekwatności poznania, ale jedynie jego metodologiczną poprawność⁹⁵, a w konsekwencji nie jest zdolny do wyjścia poza konstruowanie doraźnych teoretycznych modeli rzeczywistości. Bez wykraczającego poza opis naturalistyczny umiejscowienia człowieka w obiektywnym świecie nie sposób wskazać obiektywnych wartości, które orientują życie z uwagi na pytanie o *eudajmonię*, czyli pytanie o sens.

Eudajmonistyczna filozofia praktyczna Arystotelesa jest naturalistyczna, choć w szczególny sposób – jej poprawność zagwarantowana jest przez obiektywną wiedzę na temat celowości wszystkich procesów zachodzących w przyrodzie. Ponieważ dzisiaj nie sposób bronić tego rodzaju koncepcji wiedzy, Taylor zakłada, że uniknięcie relatywizacji sensu może dokonać się tylko poprzez odrzucenie naturalizmu. Tak jest w istocie, jeśli ograniczymy się do opisu osoby jako podmiotu racjonalnego w tradycyjnie przyjmowanym, dualistycznym sensie, który Taylor zdaje się ostatecznie akceptować. Jeśli jednak uznamy, że także procesy emocjonalne mogą mieć charakter racjonalny, a naczelną zdolnością określającą człowieka jest racjonalność praktyczna, a nie racjonalność rozumiana jako zespół procedur poznawczych prowadzących do uchwycenia abstrakcyjnych struktur organizujących rzeczywistość, to wydaje się, że pojawia się możliwość naturalistycznego uzasadnienia silnych wartościowań. W tym kierunku zmierza omówione wcześniej rozszerzenie kategorii naturalności⁹⁶. Silne wartościowania wynikają właśnie z obiektywnej i niezbywalnej, a postrzeganej w doświadczeniu wewnętrznym potrzeby spójności poznawczej obejmującej całość podmiotowych procesów kognitywno-ewaluatywno-motywacyjnych, które nakierowane są zarówno na zewnątrz, jak i do wnętrza człowieka.

Idea spójności jest, jak starałem się pokazać, z gruntu Arystotelesowska. Stagiryta, przyjmując teleologizm jako zasadę całego świata przyrody, nie tylko nie musiał idei tej w obrębie filozofii moralnej uzasadniać w sposób szczególnie rozbudowany, ale wręcz mógł uznać ją za zdroworozsądkową. Z powodów, o których była mowa w pierwszej części niniejszego rozdziału, mógł także uprościć obraz procesu kształtowania charakteru, ograniczając go do modelu presji społecznej. Z tego też względu obca byłaby mu zapewne wizja autonomicznie tworzonej narracji osobowej, choć – jak wskazuje uważna lektura

⁹⁵ Por. rozdz. V, podrozdz. „Kartezjańskie prowizorium etyczne”.

⁹⁶ Por. rozdz. VI, podrozdz. „Natura człowieka a rozum praktyczny”.

Poetyki i Retoryki – Stagiryta doceniał formacyjną rolę narracji wspólnotowych (trudno tu rozstrzygać, czy rację ma MacIntyre, który interpretuje te aspekty myśli Arystotelesa wyłącznie w kategoriach formacji kulturowej, czy też ci badacze, którzy dostrzegają w nich odwołania do ogólniejszej, ponadkulturowej koncepcji wychodzącej od ludzkiej zdolności do komunikowania się⁹⁷). Najwcześniejsze elementy narracyjnej teorii podmiotu można dostrzec – w całkowicie rudymenarnej formie – u Epikura, a później dopiero u Seneki i Plutarcha, którzy jednak wskazują na znaczenie dla konstruowania tożsamości osobowej raczej wyłącznie pamięci, a nie życiowych wyborów czy różnicowania postaw⁹⁸. Nie zmienia to jednak faktu, że najważniejszym elementem moralnej oceny osoby było dla Greków ujęcie jej życia jako uporządkowanej całości, a nie wartościowanie przez pryzmat ciągu niezależnych decyzji i zachowań. Arystoteles wprowadził tu jednak, jak starałem się wykazać, znaczącą innowację: odszedł od dualistycznego ujęcia człowieka na rzecz połączenia w komplementarnym opisie racjonalności i funkcji emocjonalnych. Owym elementem porządkującym obraz podmiotu jako podmiotu moralnego stają się właśnie trwałe dyspozycje, oceniane z kolei przez pryzmat dyspozycji wzorcowych, czyli cnót. Ponieważ dyspozycje te były osadzone w ogólnej teleologicznej wizji świata, samoświadomość podmiotu rozumiana jako świadomość własnej indywidualności i autonomiczności nie była warunkiem koniecznym moralnego kształtowania swojego życia, tym bardziej zatem nie było potrzeby sięgania po narracyjne koncepcje podmiotu. Gdy osadzenia tego zabrakło, opis celowości i spójności działań w przebiegu całego życia stał się możliwy jedynie od wewnątrz, co umożliwia tylko autonarracja. Choć więc narracyjność nie jest cechą Arystotelesowskiej etyki, jest spójna z jej podstawowymi założeniami.

⁹⁷ Najdonioślejsze przykłady tego rodzaju interpretacji wywodzą się z kręgu hermeneutyki (por. np. P. Ricoeur, *Time and Narrative*, transl. K. McLaughlin, D. Pellauer, Chicago 1990), choć bardzo znaczące są także te interpretacje, które inspirowane są przez współczesne badania teorii literackiej i komunikacyjnej (por. np. E. Garver, *Aristotle's Rhetoric. An Art of Character*, Chicago 1994). Nie ulega wątpliwości, że badania nad procesami komunikacyjnymi także mają istotne znaczenie dla badań nad emocjonalnością człowieka, a w konsekwencji także dla badań nad cnotą i etyką. Ponieważ jednak w niniejszej pracy przyjąłem perspektywę psychologii poznawczej, problematykę tę całkowicie pomijam.

⁹⁸ Por. Seneka, *O krótkości życia* (X), w: idem, *Dialogi*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1989, s. 151-153; Plutarch, *De tranquillitate animi* (473b-474b); szczegółowa analiza: R. Sorabji, *Self*, op. cit., s. 173-180.

* * *

W niniejszym rozdziale postawiliśmy pytanie o możliwość skonstruowania aretycznej etyki eudajmonistycznej, która byłaby zdolna do jednoczesnego wyrażenia przekonania o wyjątkowości indywidualnego podmiotu oraz przekonania o obiektywnym wymiarze wartościowań bez sięgania do założeń metafizycznych i po odrzuceniu koncepcji teleologiczności przyrody. Udzielenie odpowiedzi na to pytanie wymagało, po pierwsze, rozważenia, czy w etyce cnót w ogóle da się uwzględnić indywidualność podmiotu moralnego, po drugie wyjaśnienia pojęcia *eudajmonii*. Uzasadnienie moralnej rangi indywidualności osoby wiąże się z wykazaniem nie tylko tego, że jej odrębność przejawia się w indywidualnym charakterze jej wyborów i działań, ale także tego, że podmiot jest zdolny do autokorekty swoich postaw, nawyków i dyspozycji, w czym wyraża się jego autonomiczność jako podmiotu *moralnego*. Jak starałem się pokazać, o ile pierwszą część tego dowodu stosunkowo łatwo można przeprowadzić, przyjmując założenia etyki Arystotelesa, druga wymaga już poważnej rewizji jego koncepcji. To, czy tak zmodyfikowana etyka może zachować obiektywny charakter, zależy ostatecznie od tego, jak rozwiążemy kwestię drugą, czyli zagadnienie *eudajmonii*.

Odrzucenie Arystotelesowskiej metafizyki prowadzi do poważnej modyfikacji jego filozofii moralnej, w której celem naczelnym było poznanie teoretyczne. Ostatecznie uznaliśmy, że *eudajmonia* polega na uzyskaniu spójności poznawczej, którą jednak należy rozumieć szeroko – tak, aby objęła również reakcje emocjonalne jako procesy kognitywno-ewaluacyjne. *Eudajmonia* jest to zatem stan, w którym kognitywne z natury reakcje emocjonalne w optymalny sposób oddają złożoność obiektywnej natury świata, w którym podmiot musi działać. Stan ten nie jest stanem subiektywnie konstruowanym, ponieważ jest cały czas weryfikowany przez realne interakcje z otoczeniem. Choć interakcje te mają charakter dynamiczny w tym sensie, że zarówno stan podmiotu, jak i stan otoczenia podlegają nieustannym przeobrażeniom, należy ujmować je jako zachodzący obiektywnie proces, na którego przebieg podmiot może wpływać poprzez modyfikowanie swoich schematów reagowania, składających się na względnie trwałe dyspozycje. Aby takie modyfikacje mogły być wprowadzane, podmiot musi odwołać się do jakiejś formy autorefleksji. Ponieważ

jednak może się ona dokonać tylko poprzez uchwycenie trwałych elementów przejawiających się wyborach, decyzjach i relacjach osobowych podejmowanych na przestrzeni całego życia, łącznie z tym, co podmiot postrzega jako prawdopodobną przyszłość, refleksja ta musi przybrać postać autonarracji. Autonarracja ma strukturę dynamiczną i może zawierać elementy autokreacyjne, ale jest ostatecznie postrzegana przez podmiot jako poszukiwanie obiektywnego celu, a nie jako ekspresja subiektywnych potrzeb. Doświadczenie to wskazuje na niemożliwość do wyeliminowania konieczność myślenia o sobie i świecie w kategoriach teleologicznych. Teleologizm pozostaje zatem istotnym elementem tak rozumianej etyki, ale nie jest już postrzegany jako cecha procesów zachodzących w uniwersum, ale jako konstytutywna cecha człowieka, dzięki której w ogóle możliwa jest refleksja i autorefleksja.

Główna idea naturalistycznej filozofii moralnej Arystotelesa, polegająca na przekonaniu, że od opisu właściwości człowieka można przejść do wskazania celu, który służy następnie za punkt odniesienia ocen moralnych, okazuje się ciągle zdolna do wyrażenia najbardziej podstawowych doświadczeń ludzkich. To jednak, co dla Stagiryty było integralną częścią obiektywnej wiedzy o świecie, współczesny zwolennik etyki cnót może uznać co najwyżej za swego rodzaju ideę regulatywną, która swą prawomocność czerpie jedynie z doświadczenia wewnętrznego. Ostatecznie bowiem nic nie gwarantuje, że spójność poznawcza obejmująca także kognitywne aspekty reakcji emocjonalnych jest w ogóle możliwa do osiągnięcia, a nawet tego, że na drodze jej poszukiwania można osiągnąć znaczący postęp. Przekonanie, że obiektywna jedność osobowego doświadczenia, rozumiana jako naczelny cel życia, czyli *eudajmonia*, jest osiągalna lub że przynajmniej można się do niej w rezultacie świadomej autorefleksji zbliżyć, pozostaje zatem w sferze założeń fundamentalnych. W konsekwencji, prowadzące do *eudajmonii* uformowanie charakteru, które Arystotelesowi wydawało się w zasięgu każdego człowieka żyjącego w dobrze zorganizowanej wspólnocie, dla człowieka współczesnego staje się co najwyżej niedościgłym punktem odniesienia. I jest to zapewne najważniejsza różnica pomiędzy etyką Arystotelesowską a etykami neoarystotelesowskimi.



Zakończenie

Obszar analiz przedstawionych w niniejszej pracy został wyznaczony przez przenikanie się trzech istotnych nurtów współczesnych nauk o człowieku: dążenia do przedstawienia bardziej adekwatnego od dominującego w filozofii nowożytnej opisu sfery moralnej, kognitywistycznego ujęcia emocji oraz badań nad tradycją eudajmonistyczną i historią pojęcia cnoty. Efektem tych poszukiwań jest próba stworzenia współczesnej wersji etyki cnót, której istotą jest osadzenie rozważań etycznych w kontekście problematyki emocjonalności człowieka. W takim ujęciu cnota jest rozumiana jako szczególny rodzaj cechy dyspozycyjnej, odnoszącej się do sfery emocji, dzięki której emocje są przeżywane w sposób należyty. Choć za pierwowzór tego projektu uznawana jest filozofia praktyczna Arystotelesa, przyjęta w nim koncepcja cnoty budzi liczne kontrowersje. Tradycja filozoficzna eksponuje raczej inne sposoby rozumienia cnoty – albo łączy to pojęcie z właściwościami sfery rozumu i powiązanej z nią woli, dzięki której siła emocji zostaje podporządkowana rozumowi lub wręcz zneutralizowana jako istotny czynnik motywacyjny, albo też określa tym mianem każdą będącą efektem socjalizacji cechę charakteru sprzyjającą realizacji wartości wspólnotowych lub gatunkowych. Te sposoby ujmowania pojęcia cnoty są w dziejach filozofii moralnej tak mocno ze sobą splecione, że trudno jednoznacznie określić, w jakim stosunku do siebie pozostają oraz który aspekt koncepcji cnoty ma w istocie charakter dominujący: emocjonalny czy rozumowy, wspólnotowy czy też związany z obrazem podmiotu jako niepowtarzalnej indywidualności.

Pierwszym zadaniem współczesnych etyków cnoty wspierających przedstawiony powyżej projekt jest zatem staranne prześledzenie źródeł nauki o cnocie i wskazanie kluczowych momentów jej historii. Przedstawiona w niniejszej pracy rekonstrukcja dziejów tego pojęcia została ujęta przez pryzmat problematyki emocji. W filozofii greckiej wyraźnie widać dwa kierunki: dominujący, w którym przyjmuje się, że sfera emocji to sfera reakcji irracjonalnych, pozostających w funda-

mentalnej opozycji do sfery rozumu, oraz jedynie zarysowany, choć znaczący, w którym sfery te są łączone z uwagi na jedność opisu władz, funkcji i celu człowieka. Kierunek pierwszy, dualistyczny, wywodzi się jeszcze z tradycji przedfilozoficznej, a swój pełny wyraz znalazł w filozofii Platona i jego następców; drugi, holistyczny, można wiązać z filozofią Arystotelesa. W efekcie dominacji w dziejach filozofii pierwszego podejścia powszechnie uznawano, że zadaniem teorii etycznej jest wyjaśnienie, w jaki sposób walka pomiędzy sferą rozumu a sferą emocji w człowieku może zostać rozstrzygnięta na korzyść jednej z nich bez popadania w sprzeczność z podstawowymi intuicjami moralnymi. W ten sposób ukształtowały się dwa wywodzące się z myślenia dualistycznego nurty filozofii moralnej: racjonalistyczny, wskazujący na dominację rozumu, i sentymentalistyczny, lokujący źródło moralności w emocjach. Nurt trzeci, łączący te sfery poprzez uznanie elementów kognitywnych i racjonalnych w emocjach, został natomiast właściwie całkowicie zapomniany aż do czasów współczesnych.

Zaakceptowanie tej trzeciej, syntetyzującej perspektywy oznacza zatem odrzucenie klasycznego, dualistycznego modelu człowieka i przyjęcie modelu, w którym sfery rozumu i emocji będą traktowane jako komplementarne z uwagi na jedność celów życiowych, określanych przez koncepcję *eudajmonii*. Za punkt odniesienia może tu posłużyć kognitywna koncepcja emocji, zakładająca realność procesów emocjonalnych, ich złożoność – obejmującą także aspekty poznawcze, wartościujące i motywacyjne – oraz ich funkcjonalność, co pozwala na wprowadzenie koncepcji racjonalności emocji. Jak starałem się pokazać, elementy tego rodzaju podejścia są wyraźnie obecne w koncepcji Arystotelesa, która na tle tradycji filozoficznej zajmuje miejsce pod tym względem wyjątkowe, jako jedna z nielicznych prób skonstruowania etyki opartej na założeniu jedności procesów mentalnych i emocjonalnych. Arystoteles wiąże wszelkie pragnienia i emocje z jedną władzą duszy, którą – z uwagi na odrzucenie platońskiej koncepcji idei – należy rozumieć nie jako osobną część duszy, ale jako jej pewien aspekt. Władza ta realizuje swoje zadania w naturalnym zestawieniu z władzą rozumu, co znajduje wyraz w koncepcji jedności cnót i roli dianoetycznej cnoty *phronesis*, czyli mądrości praktycznej. Choć teksty Arystotelesa pozostawiają szerokie pole do interpretacji, wydaje się też, że można przyjąć, iż stan *eudajmonii* polega co prawda ostatecznie na kontemplacji intelektualnej, ale jej osiągnięcie nie jest możliwe bez należycie ukształtowanych cnót etycznych, co wynika zarówno z racjonalnego pierwiastka w reakcjach emocjonalnych, jak i z ujęcia

kontemplacji jako aktu działania wymagającego odpowiedniej motywacji i obecności odpowiednich emocji. Stanowisko takie jest możliwe do utrzymania tylko przy założeniu holistycznej koncepcji człowieka ujmowanego jako psychoduchowa całość.

Pomimo doniosłości dokonań Arystotelesa jego koncepcja osoby i cnoty nie znalazła wyraźnej kontynuacji, ustępując pola klasycznej koncepcji dualistycznej. Realizacja projektu etyki cnót wymaga zatem wyjaśnienia, dlaczego propozycja Arystotelesa nie miała zasadniczego wpływu na rozwój filozofii człowieka i etyki w kolejnych wiekach. Wśród licznych powodów z punktu widzenia koncepcji emocji na plan pierwszy wybijają się cztery: stoicka koncepcja *apatheia*; wywodząca się z platonizmu, a następnie wzmocniona przez chrześcijaństwo koncepcja uczuć duchowych, a zwłaszcza miłości jako *agape*; utożsamienie przez neoplatonizm człowieka z samą duszą oraz koncepcja woli jako osobnej władzy duszy. Dominacja tego rodzaju perspektyw wynikała po części także ze zmiany koncepcji *eudajmonii*, która przestała mieć wymiar doczesny i została połączona z teologiczną koncepcją zbawienia. Wszystkie te aspekty nauki o człowieku spowodowały przesunięcie punktu ciężkości filozofii moralnej w stronę rozumu i woli, kosztem deprecjonowania moralnej roli emocji. To z kolei doprowadziło do osłabienia wydziwisku Arystotelesowskiej nauki o cnotie – cnota moralna w sensie właściwym zaczęła być rozumiana przede wszystkim jako dyspozycja sfery rozumu i woli, Arystotelesowskie cnoty etyczne stały się natomiast cnotami o charakterze pomocniczym, pełniącymi rolę co najmniej niewystarczającą, a może nawet dwuznaczną z uwagi na dążenie do prawdziwej *eudajmonii*. Takie podejście wyraźnie widoczne jest już w neoplatonizmie i u św. Augustyna.

Moment ten należy uznać za centralny w całej historii cnoty – już pod koniec starożytności pojęcie to uległo takiemu przekształceniu, że stanowisko Stagiryty w ogóle nie może być uznane za centralne dla tradycji cnoty, choć Arystotelesowskie ujęcie cnoty odżyło na krótko za sprawą św. Tomasza z Akwinu. Przedstawiona przez niego koncepcja z oczywistych powodów musiała jednak uwzględnić eschatologiczny wymiar etyki i osadzenie ostatecznego dobra człowieka w koncepcji osobowego Boga. Nawet zatem tak wyraźnie Arystotelesowską koncepcję cnoty, jak przedstawiona przez św. Tomasza, cechuje pewnego rodzaju dualizm wynikający z nadrzędnej roli cnót teologicznych oraz z konieczności dodatkowego wsparcia skłonności człowieka do działania dla dobra innych ludzi. Dualizm ten umocnił się pod koniec średniowiecza, wraz z ukształtowaniem się nominalizmu i wolicjo-

nalizmu, czego efektem było wyeksponowanie w etyce problematyki działań kosztem kwestii moralnej formacji osób¹.

Analiza pojęcia cnoty przez pryzmat koncepcji podmiotu moralnego i filozofii emocji, a nie przez pryzmat filozofii społecznej i politycznej, wskazuje zatem, że – wbrew potocznej opinii, głoszonej przez część współczesnych filozofów² – odejście od tradycji cnoty nie jest jedynie wynikiem przewrotu, jaki dokonał się w filozofii nowożytnej, i nie wiąże się bezpośrednio ze zmianą koncepcji racjonalności ani rozwojem negującego wspólnotowe aspekty osoby indywidualizmu. Przewrót ten tylko wyostrzył wskazane wyżej tendencje, nasilające się od późnej starożytności, ponieważ odrzucając klasyczną metafizykę, sprawił, że liczne wariacyjne ujęcia cnoty przestały być postrzegane jako spójne. Wraz z położeniem w czasach rzymskich znacznie większego niż u Arystotelesa nacisku na problematykę duchowości człowieka, a następnie na problematykę eschatologii, w klasycznej etyce eudajmonistycznej zaszła diametralna zmiana opisu sytuacji człowieka, którą najdobitniej oddaje filozofia św. Augustyna. Czym innym jest bowiem bycie nie w pełni szczęśliwym w wyniku niedostatecznego kultywowania cnót, a czym innym bycie wiecznie nieszczęśliwym w wyniku odrzucenia możliwości zbawienia. Ta zmiana perspektywy wymusza przyjęcie dualizmu oraz zmianę pojmowania zarówno szczęścia, jak i poszczególnych władz ludzkiej duszy, a w konsekwencji także cnót. Cnoty jako charakterologiczne perfekcje, weryfikowane jedynie poprzez praktyczne życie we wspólnocie, przestają być wystar-

¹ Od XII w. *Etyka nikomachejska* pozostawała ważnym tekstem studiów z etyki, a w pewnych okresach wręcz tekstem podstawowym. Często traktowano ją jednak nie jako wykład filozoficznej koncepcji etycznej, ale jeden z najdonioślejszych przykładów literatury mądrościowej, obiekt studiów retoryczno-literackich lub po prostu kolejny grecki tekst wymagający analizy. Jak zauważa D. A. Lines (*Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650)*, Boston 2002, s. 385) w podsumowaniu swoich badań, w XVI w. tekst *Etyki nikomachejskiej* stał się już „tekstem jak każdy inny, który studiowano (najlepiej w oryginale) i analizowano po to, by lepiej zrozumieć język grecki i grecką historię”. Trudno też wskazać jakieś wyraźne stanowisko interpretacyjne ówczesnych humanistów zainteresowanych problematyką etyczną lub moralistyką. Należy jednak zaznaczyć, że w krajach północnej Europy recepcja etyki Arystotelesa była w owym czasie szersza.

² Np. A. MacIntyre jednoznacznie wiąże odejście od tradycji cnoty (a tym samym upadek etyki) z odrzuceniem dziedzictwa Arystotelesa w okresie nowożytności (por. idem, *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 160, 221).

czającą gwarancją zbawienia, którego sens wykracza poza wspólnotę, łącząc się ostatecznie z ideą podmiotu jako autonomicznego i niepowtarzalnego bytu przynależącego jednocześnie do dwóch rzeczywistości – duchowej i materialnej. Klasyczna, arystotelesowska etyka cnót ma charakter wyraźnie elitarny – *eudaimonia* jest ukoronowaniem trwającego całe życie wysiłku, którego sens pozostaje niejasny dla ludzi niemających dość siły, by się nań zdobyć. *Paideia* oparta na cnocie ma co prawda szeroki krąg adresatów, ale ze swej istoty nie jest dostępna dla wszystkich. Praktyczna rola cnoty w filozofii starożytnej to normowanie charakterów z uwagi na potrzebę hierarchizacji wspólnoty, a ludzie pozbawieni cnoty nie wiedzą – i nigdy się nie dowiedzą – co tracą. Etyczność osadzona w filozofii religijnej musi natomiast wykraczać poza wspólnotę i poza doczesność ludzkiego życia oraz zmierzać ostatecznie do oddania indywidualnej relacji człowieka i Boga jako prawodawcy. Ten rys etyki pozostał dominujący także wtedy, kiedy etyka zaczęła być rozumiana autonomicznie w stosunku do teologii, a świat idealny utożsamiony został z uniwersalnym i abstrakcyjnym światem odkrywanych przez rozum praw natury. Cnota w sensie klasycznym nie nadaje się do opisu indywidualności i autonomii podmiotu rozumianego jako racjonalne, punktowe „ja”. Jej rola pozostaje zatem ograniczona do tego, co empiryczne, deterministyczne i wspólnotowe, czyli – z perspektywy filozofii nowożytnej – z punktu widzenia etyki drugoplanowe.

Z podobnych powodów wraz z pojawieniem się koncepcji łaski oraz typowej dla tradycji judaistycznej linearnej koncepcji czasu przewartościowaniu ulega sens długotrwałego, obejmującego całe życie, mozolnego kształtowania osobowości w nieustannej interakcji z innymi ludźmi³. Akt oświecenia i łaski, umożliwiający natychmiastowe nawrócenie (który w nowożytnej etyce racjonalistycznej zostanie zastąpiony aktem zrozumienia w wyniku stosowania obiektywnych reguł, a w etyce sentymentalistycznej – aktem emocjonalnej intuicji), ostatecznie zawiesza charakterologiczną niedoskonałość, a przyjęcie linearnej koncepcji czasu sprawia, że poszczególne, jednorazowe działania, zdarzenia i wybory nabierają znacznie większej wagi niż długotrwałe formowanie predyspozycji, które musi zakładać akceptowanie proce-

³ Problem przejścia od kolistej do linearnej koncepcji czasu, które dokonało się wraz z przenikaniem się cywilizacji judaistyczno-wczesnochrześcijańskiej i greckiej, jest powszechnie znany. O ile mi jednak wiadomo, nie analizowano szerzej konsekwencji tego przejścia dla etyki.

dury powtarzalności tych samych, ciągle niewłaściwych działań, aż do wyeliminowania błędów. W rezultacie etyka z biegiem czasu przestaje kłaść nacisk na charakter i zaczyna koncentrować się na konkretnej sytuacji decyzyjnej, ujętej przez pryzmat możliwej do zdobycia wiedzy o powiązaniach pomiędzy elementami danej sytuacji, a nie przez pryzmat właściwości osoby jako sprawcy działań. Choć zatem przez całą epokę średniowiecza, a nawet znacznie dłużej, wątki etyki klasycznej i etyki chrześcijańskiej silnie się ze sobą splatały, zmiana opisu sytuacji człowieka musiała doprowadzić do rozwarstwienia pojęcia cnoty na cnotę w sensie właściwości woli przejawiającej się w akcie podjęcia danej decyzji oraz cnoty w sensie dyspozycji do zachowań pożądanych z punktu widzenia wspólnoty. Następnie, wraz z laicyzacją etyki i odrzuceniem wizji obiektywnego porządku świata jako metafizycznej całości oraz ukształtowaniem się w czasach nowożytnych koncepcji rozumu instrumentalnego i racjonalności proceduralnej, cnota w drugim sensie zaczęła tracić znaczenie moralne, natomiast w sensie pierwszym, podstawowym, prawie zanikła. Ostatecznie zarówno racjonalizm, jak i sentymentalizm wykształciły inne, dominujące kategorie opisu sfery moralnej. Jeśli przedstawiciele tych kierunków sięgali po pojęcie cnoty, to albo w wyniku swobodnego nawiązywania do różnych tradycji, albo nadając pojęciu cnoty nowy, odrębny w stosunku do klasycznego sens.

Wieloaspektowa krytyka etyki nowożytnej i współczesnej skłoniła wielu filozofów do przeformułowania założeń filozofii moralnej. Jak widzieliśmy, przeformułowania te zmierzają do wyeksponowania dwóch aspektów. Pierwszy z nich, związany z postulatem wzmocnienia w etyce roli indywidualnie rozumianej podmiotowości i autonomiczności, jest z ducha nowożytny i ma wymiar antywspólnotowy. Drugi, naturalistyczny i jednocześnie realistyczny, jest rozumiany jako przeciwstawienie się zarówno tym nowożytnym tendencjom, które doprowadziły do relatywizacji i subiektywizacji sfery moralnej, jak i tym, które zawężają perspektywę epistemiczną do poznania naukowego. W tym sensie jest zatem wobec filozofii nowożytnej krytyczny. Realizacja tak wydawałoby się sprzecznych oczekiwań w stosunku do teorii etycznej wymaga przyjęcia zupełnie nowej perspektywy. Perspektywą tą stało się całościowe, holistyczne ujęcie osoby jako psycho-cielesno-duchowej jedności opisywanej za pomocą kategorii charakteru rozumianego jako zbiór cech dyspozycyjalnych, związanych – najogólniej mówiąc – z właściwościami psychicznymi wyznaczającymi nasze postawy, pragnienia i reakcje, które to cechy zazwyczaj są związane

ze sferą emocji. Cechy te traktowane są jako względnie stałe determinanty, bezpośrednio wpływające na decyzje i sposoby działania osoby. Ponieważ przedmiotem oceny moralnej są właśnie działania osób, przy takim ujęciu ich źródeł należy przyjąć, że charakter może także być przedmiotem moralnej oceny. To z kolei wymaga założenia, że osoba w pewnym przynajmniej stopniu może autonomicznie kształtować swoje cechy charakterologiczne z uwagi na racje moralne, bez względu na wpływ wspólnoty, w której żyje. Takie ujęcie charakteru pozwala na wprowadzenie wzorca obejmującego właściwie z punktu widzenia racji moralnych ukształtowane cechy dyspozycyjalne odnoszące się do sfery emocjonalnej, czyli właśnie cnót.

Przyjęcie takiej perspektywy teoretycznej skłoniło wielu badaczy do rewizji tradycyjnego ujęcia emocji i podjęcia wysiłków zmierzających do wypracowania koncepcji ich racjonalności. Emocje ujęte od strony stałych dyspozycji i cech charakterologicznych okazały się bowiem tą kategorią, którą – jak się wydaje – można wykorzystać zarówno do oddania osobowej niepowtarzalności podmiotu moralnego, jak i do opisu realistycznie rozumianych procesów poznawczo-wartościujących, wykraczających poza tradycyjną perspektywę poznawczą.

Założenia tego projektu okazały się w wielu aspektach zgodne z zapoznanymi przez tradycję elementami filozofii praktycznej Arystotelesa, co zachęciło część współczesnych etyków do podjęcia prób rekonstrukcji Arystotelesowskiej etyki eudajmonistycznej. Jak widzieliśmy, ujęcie Arystotelesa w wielu punktach filozofii praktycznej można bowiem uznać za prekursorskie w stosunku do stanowisk współczesnych, a jego koncepcja emocji wykazuje wiele zbieżności z kognitywistyczną koncepcją emocji. Oczywiście jest jednak, że etyki Arystotelesa nie można wprost transponować do etyki współczesnej. Pierwsza zasadnicza wątpliwość powstaje, gdy za pomocą kategorii etyki, zakładającej kontekstualną, wspólnotową koncepcję osoby, próbujemy wyrazić jej aspiracje do podmiotowej autonomii i istotowej, także w sensie moralnym, niepowtarzalności. Jak starałem się pokazać, choć w obrębie etyki Arystotelesa pozostaje dość miejsca na nadanie indywidualnego wymiaru moralnego działaniom, trudno przyjmując jego perspektywę metafizyczną, determinującą z kolei kontemplacyjne rozumienie *eudajmonii* jako spełnienia ludzkiego życia, uwzględnić zdolność podmiotu do autonomicznego kształtowania swojego charakteru. Aby dopuścić taką zdolność, należy zaproponować inne ujęcie *eudajmonii*. To jednak wymaga całkowitej rewizji metafizycznych założeń Arystotelesowskiej etyki cnót, a zwłaszcza odrzucenia przyjmowanej przez nią koncepcji

teleologiczności, co nie może jednak oznaczać w ogóle odrzucenia teleologicznego ujęcia ludzkiej aktywności. Proponowane przez współczesne wersje etyki cnót rozwiązania tego problemu okazują się niewystarczające. Jeśli jednak w tym punkcie znów powrócimy do koncepcji racjonalności emocji i ich kognitywnych funkcji, to wydaje się, że nowego znaczenia nabiera koncepcja spójności reakcji emocjonalnych, którą można interpretować jako dążenie do uspołnienienia doświadczeń poznawczych, zapewne jedynej możliwej dziś do wskazania potrzeby ludzkiej, której oczywistość i samostarczalność można porównywać z Arystotelesowską koncepcją szczęścia. Nie ma ona jednak tego waloru obiektywności co koncepcja eudajmonii przedstawiona w pismach Stagiryty – z tego też powodu jest raczej co najwyżej swojego rodzaju odpowiednikiem Kartezjańskiego sądu, którego negacji nie można sobie wyobrazić, albo Kantowskiej idei regulatywnej, której nie da się uzasadnić, choć bez jej przyjęcia nie sposób się obejść. To ostatecznie sprawia, że dzisiejsza etyka cnót jawi się jako równie fragmentaryczne ujęcie sfery moralnej, co krytykowane przez nią ujęcia nowożytne.

Akcentowania przez etykę cnót roli indywidualnego podmiotu nie należy jednak rozumieć jako negacji roli wspólnoty. Filozofowie, którym tego rodzaju podejście jest bliskie, dostrzegają oczywiście rolę formacyjnych procesów zachodzących we wspólnotach, w przeciwieństwie jednak do zwolenników podejścia „socjologicznego” uznają, że procesy te w pewnym istotnym z punktu widzenia etyki zakresie są podmiotowe, a zatem ostatecznie zależą od wyborów, jakich dokonuje autonomiczna osoba. Niewątpliwie jednak nakładanie się procesów kształtowania charakteru biorących początek w wymiarze wspólnotowym z tymi, które wynikają z wymiaru indywidualnego, pozostaje mocno niejasne. Najczęściej sięga się tu po wyjaśnienia inspirowane badaniami nad komunikacją i językiem. I w tym zakresie istotnych inspiracji szukać można u Arystotelesa, w jego koncepcji retoryki. Choć w ostatnich latach pojawiły się próby całościowej interpretacji znaczenia retoryki dla jego koncepcji etyki, problem ten pozostaje nadal otwarty, wyznaczając nowe perspektywy dalszych badań nad filozofią moralną Arystotelesa i jej współczesnymi kontynuacjami.



Dodatek

Psychologia emocji. Stanowisko psychologii kognitywnej

Przedstawiona interpretacja etyki cnót opiera się na kognitywnej teorii emocji. Prowadząc szczegółowe rozważania, wielokrotnie odwoływałem się do różnych aspektów tej teorii. Niniejszy „Dodatek” zawiera omówienie najważniejszych zagadnień współczesnych psychologicznych badań nad emocjami ze szczególnym uwzględnieniem głównych założeń teorii kognitywnej oraz problematyki wykorzystywanej w analizach związanych ze współczesną etyką cnót¹.

Ontologiczny status emocji

We współczesnej psychologii przyjmuje się cztery zasadnicze ujęcia emocji, odpowiadające powszechnie znanym ujęciom uniwersaliów: realizmowi, nominalizmowi, konceptualizmowi i formalizmowi².

Pierwsze z tych stanowisk uznaje, że poszczególne emocje (np. strach czy smutek) są obiektywnie istniejącymi stanami świata naturalnego, posiadają swoją lokalizację w podmiocie, można je oddzielać od innych emocji oraz niezależnie od innych stanów zmieniać i przekształcać. Ponieważ emocje są stanami naturalnymi, są pierwotne wobec wszelkich czynników kulturowych, które mogą co najwyżej w pewnym

¹ Niniejsze omówienie opiera się przede wszystkim na najnowszych przeglądowych opracowaniach kognitywnej teorii emocji, tak aby uchwycić to, co składa się obecnie na konsensus w zakresie psychologicznych badań sfery emocjonalnej.

² Por. J.-M. Fernandez-Dols, J. A. Russell, „Emotion, Affect, and Mood in Social Judgment”, w: T. Millon, M. J. Lerner, I. B. Weiner (eds.), *Handbook of Psychology*, vol. 5: *Personality and Social Psychology*, New York 2003; por. także R. C. Solomon, „The Politics of Emotion”, *Midwest Studies in Philosophy* XXII (1998).



stopniu modyfikować ich pojawienie się i przebieg. Bardziej rozbudowana wersja realizmu uznaje, że tylko niektóre z określeń emocji odnoszą się do odrębnych stanów wewnętrznych – są to tzw. emocje podstawowe. Zdolność doznawania emocji podstawowych jest niejako zakodowana w naszej biologicznej naturze i ma charakter uniwersalny. Pozostałe określenia emocji, takie jak np. zazdrość czy życzliwość, odnoszą się do całych kompleksów emocji podstawowych lub do ich podkategorii, a użycie tych określeń uwarunkowane jest kulturowo.

Stanowisko nominalistyczne przyjmuje, że nie istnieją żadne odrębne stany emocjonalne. W wersji mocniejszej oznacza to, że takie określenia, jak strach czy smutek, w ogóle nie mają obiektywnej denotacji, a ich użycie jest określane wyłącznie przez reguły społeczne. W słabszej wersji nominalizmu przyjmuje się, że istnieją pewne emocjonalne stany wewnętrzne, ale ich określanie jako strachu lub smutku jest determinowane kulturowo. Obie wersje nominalizmu przyjmują jednak zgodnie, że pojęcia odnoszące się do emocji są zrozumiałe wyłącznie w obrębie danej kultury, w której pełnią ważną rolę regulowania codziennych interakcji – są więc częścią publicznego dyskursu. Stanowisko konceptualistyczne uznaje, że nazwom poszczególnych emocji odpowiadają pewne stany obiektywne, ale są one natury pojęciowej – są konceptualizacjami pewnych procesów zachodzących w podmiocie. Formalizm wreszcie uznaje nazwy emocji za pewne obiekty formalne, których użycie określają uniwersalne reguły komunikacji językowej. Podejście takie wyklucza istnienie obiektywnych stanów podmiotu odpowiadających określeniom emocji, ale przyjmuje istnienie bardziej stałych reguł posługiwania się tego rodzaju określeniami niż podejście nominalistyczne.

Spośród stanowisk antyrealistycznych największą popularnością w psychologii cieszy się nominalistyczne stanowisko zwane konstruktywizmem lub kulturową teorią emocji. Stanowisko to dominowało w psychologii do lat 70. XX w., a i dziś ma wciąż wielu zwolenników. Przyjmuje ono, że emocje można zredukować do takich postaw, jak przekonania, sądy i pragnienia, które są determinowane wyłącznie przez przekonania, wartości i postawy moralne typowe dla danej kultury. Emocje są zatem częścią dziedzictwa kulturowego, przekazywanego jednostce w procesie socjalizacji³, w czasie którego jednostka przyswaja wzorce zachowań i schematy strukturyzowania doświad-

³ Por. np. C. Arman-Jones, „The Thesis of Constructionism”, w: R. Harre (ed.), *The Social Construction of Emotion*, Blackwell 1986, s. 33-34.

czeń życiowych oraz autoekspresji. Teza o zrelatywizowaniu emocji do kręgów kulturowych zyskała w psychologii uznanie pod wpływem teorii socjologicznych i antropologicznych, które dostarczały modeli teoretycznych oraz materiału empirycznego, przede wszystkim licznych przykładów specyficznych emocji występujących jedynie w pewnych społecznościach. Jako sztandarowe przykłady tego rodzaju uczuć przedstawia się zazwyczaj japońskie *amae*, czyli „radość i poczucie bezpieczeństwa wynikające z całkowitego zaakceptowania przez drugą osobę”⁴ (uczucie tak bardzo obce naszej kulturze, że w ogóle nie posiada nazwy w językach europejskich), miłość romantyczną, która miała zostać wynaleziona w wyjątkowej atmosferze dworów XII-wiecznej Europy⁵ czy też przykłady nieobecności niektórych uczuć w pewnych społecznościach, np. całkowity brak uczucia gniewu u niektórych plemion Eskimosów. Przełomem okazały się badania z końca lat 60. P. Ekmana, który starał się wykazać, że pewne stany emocjonalne są powszechnie rozpoznawalne bez względu na warunki kulturowe. Choć kulturowa teoria emocji ciągle znajduje zwolenników, obecnie przyjmuje się najczęściej, że pewne emocje – tzw. emocje podstawowe – mają charakter uniwersalny i są wrodzone, a nie formowane w procesie socjalizacji, poszczególne kultury mogą natomiast w szczególny sposób normować formy ekspresji tych emocji. Nie zmienia to faktu, że te emocje stanowią wyłącznie element dziedzictwa biologicznego. Wciąż nie udało się jednak wypracować powszechnie akceptowanych kryteriów pozwalających na jednoznaczne wydzielenie tej grupy emocji. Zazwyczaj zalicza się do niej radość, smutek, złość, strach, wstręt, czasami także zdziwienie, pogardę i wstyd, rzadziej szczęście, miłość i rozpacz⁶. Pozostałe emocje są uznawane za emocje pochodne, rodzaj bardzo silnie naznaczonych kulturowo połączeń emocji podstawowych.

Teza o istnieniu uniwersalnych emocji podstawowych stała się poważnym argumentem na rzecz realizmu w psychologii emocji. Obecnie największym uznaniem cieszy się ujęcie emocji jako pewnego realnego procesu o dużym stopniu złożoności, obejmującego przede

⁴ D. Evans, *Emocje: naukowo o uczuciach*, przeł. R. Kot, Poznań 2003, s. 20; por. także H. Morsbach, W. J. Tyler, „A Japanese Emotion: *Amae*”, w: R. Harre (ed.), *The Social Construction of Emotion*, London 1986.

⁵ Tezy tej bronił m.in. znany pisarz, mediewista i kulturoznawca brytyjski, C. S. Lewis.

⁶ Por. D. Doliński, „Ekspresja emocji”, w: J. Strelau (red.), *Psychologia ogólna*, t. 2, Gdańsk 2003, s. 364-365.

wszystkim elementy percepcji, ekspresji, reakcji fizjologicznych, działań i zachowań komunikacyjnych. Przyjęcie, że poszczególne emocje mają charakter odrębnych stanów lub procesów, nie oznacza zatem, że stany te muszą być jednorodne i nie można ich już dalej analizować.

Funkcjonalizm

Kłopoty z uporządkowaniem problematyki emocji we współczesnej psychologii wynikają nie tylko z różnorodności zjawisk psychicznych łączonych ze sferą afektywną, ale także z wieloaspektowości tych zjawisk. Emocje przejawiają się w bardzo złożony i różnorodny sposób oraz łączą się z wieloma innymi zjawiskami psychicznymi i zmianami w funkcjonowaniu organizmu. Wszystko to razem sprawia, że emocje można opisywać na wielu płaszczyznach i z wielu perspektyw jednocześnie, co w naturalny sposób prowadzi do eksponowania jednych ich aspektów kosztem drugich, w zależności od przyjętej perspektywy badawczej. Nawet jeśli badania emocji z perspektywy behawioralnej, neurologicznej, ewolucyjnej czy funkcjonalnej, wzbogacone przez badania mechanizmów powstawania emocji na poziomie psychologii rozwojowej i psychologii społecznej, a także badania kulturowe i historyczne⁷ uznamy po części za komplementarne, to i tak otrzymujemy olbrzymią liczbę trudnych do uzgodnienia, a często wręcz sprzecznych wyników i teorii. W takich sytuacjach dochodzi zazwyczaj do ustalenia pewnej naczelnej perspektywy, w ramach której organizowany jest materiał badawczy. Taką dominującą koncepcją jest obecnie koncepcja funkcjonalna, która zdobyła uznanie mniej więcej w końcu lat 80. XX w., choć jej zasadnicze założenia sformułowano w latach 60.⁸

Najogólniej mówiąc, koncepcja funkcjonalna przyjmuje, że emocje są ustrukturyzowaną odpowiedzią na zmiany w otoczeniu⁹, mają trwałą wartość przystosowawczą i są użyteczne z uwagi na zaspokajanie podstawowych potrzeb organizmu. Oznacza to, że emocje nie są ani bezużytecznymi naddatkami ufundowanymi na procesach po-

⁷ Por. P. N. Stearns, „Historia emocji: zmiany i ich oddziaływanie”, w: M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), *Psychologia emocji*, przeł. E. Wojtych i in., Gdańsk 2005.

⁸ N. Frijda, „Punkt widzenia psychologów”, w: M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), *Psychologia emocji*, op. cit., s. 103; K. Oatley, J. M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, przeł. J. Radzicki, J. Suchecki, Warszawa 2002, s. 249.

⁹ Por. D. Keltner, J. J. Gross, „Functional Accounts of Emotion”, *Cognition and Emotion* 13 (5), 1999. Tam też szeroka dyskusja na temat różnych ujęć emocji z perspektywy funkcjonalistycznej.

znawczych, ani niepotrzebnymi już relikdami ewolucji, które być może pełniły istotną funkcję ewolucyjną, lecz w przypadku *homo sapiens sapiens* ich funkcja została całkowicie przejęta przez zdolność racjonalnego myślenia¹⁰. Podejście funkcjonalistyczne przyjmuje, że emocje ciągle – także w wysoko zorganizowanym i sztucznie utworzonym środowisku charakterystycznym dla życia ludzkiego – pełnią centralną rolę ze względu na konieczność działania podmiotu w warunkach niepewności, uzależnienia od działań innych członków wspólnoty, a także wspólnotowego charakteru wiedzy niezbędnej do zaspokojenia elementarnych potrzeb jednostki. Emocje są kluczowym elementem procesów poznawczych umożliwiającym działanie i zapewniającym przetrwanie, z konieczności muszą zatem występować u każdej istoty inteligentnej podejmującej złożone decyzje, nie są więc ani formą atawistyczną, ani wadliwą postacią funkcji wyższych. Istota beznamiętna byłaby pozbawiona możliwości funkcjonowania wymagającego zarówno orientacji w coraz bardziej złożonym z punktu widzenia jej celów życiowych otoczeniu, jak i rozeznania się w coraz bardziej skomplikowanych procesach zachodzących w jej własnym ciele i umyśle. Im większa liczba czynników ma wpływ na funkcjonowanie organizmu, tym bardziej rozbudowane są funkcje poznawcze nastawione na percepcję coraz bardziej różnorodnych cech sytuacji. Oznacza to jednak, że częściej zdarzają się momenty, kiedy podmiot zostaje zaskoczony pojawieniem się niespodziewanych okoliczności, brak mu danych lub nie jest w stanie dostatecznie szybko poznawczo zanalizować sytuacji pod kątem zagrożeń lub korzyści i tym samym odpowiednio zareagować. Podstawowa funkcja emocji polega zatem na ukierunkowywaniu procesów poznawczych poprzez dostarczanie bodźców do przesunięcia uwagi podmiotu z jednego obiektu na inny, umożliwienie uprzywilejowanego dostępu do ważnych ze względu na przebieg obecnej sytuacji elementów utrwalonych w pamięci i oddziaływanie na procesy myślenia, a także dostarczanie informacji na temat aktualnego stanu podmiotu zarówno jemu samemu, jak i – poprzez ekspresję emocji – jego otoczeniu. Najogólniej mówiąc, emocja jest subiektywnie odczuwanym stanem psychicznym, wskazującym związany z nim program działania jako priorytetowy¹¹. N. Frijda –

¹⁰ Ku takiemu stanowisku skłaniał się K. Darwin, w pełni akceptował je natomiast B. F. Skinner, którego inżynieria społeczna miała między innymi uwolnić człowieka od wpływu emocji.

¹¹ D. Doliński, „Mechanizmy wzbudzania emocji”, w: J. Strelau (red.), *Psycho-*

uważany za jednego z najwybitniejszych badaczy zajmujących się emocjami, zwolennik podejścia funkcjonalistycznego oraz współtwórca poznawczej teorii emocji – wymienia trzy grupy cech określające emocje. Po pierwsze, emocja jest zazwyczaj spowodowana przez świadome lub nieświadome wartościowanie przez podmiot jakiegoś zdarzenia jako istotnego ze względu na jakąś ważną dla niego sprawę lub cel; emocja jest odczuwana jako pozytywna, jeżeli zdarzenie sprzyja tej sprawie, a jako negatywna, jeżeli ją utrudnia. Po drugie, rdzeniem emocji jest gotowość do działania i sugerowanie jego planów. Konkretna emocja nadaje priorytet jednemu lub kilku rodzajom działania, narzucając poczucie ich pilności – może zatem zakłócić alternatywne procesy umysłowe lub działania albo rywalizować z nimi. Odmienne typy gotowości tworzą odmienne wyjściowe zarysy relacji z innymi osobami. Po trzecie, konkretna emocja jest zazwyczaj doznawana jako odrębny typ stanu umysłowego, któremu niekiedy towarzyszą lub następują po nim zmiany somatyczne, akty ekspresji i działania. N. Frijda kładzie przy tym silny nacisk na procesy poznawcze, stwierdzając, iż emocje można pojmować jako procesy sygnalizowania, że dzieje się coś istotnego z punktu widzenia dobrostanu jednostki oraz zadań realizowanych przez system poznawczy i zachowanie podmiotu¹².

Aby właściwie opisać funkcje emocji, musimy pamiętać o wieloaspektowości sytuacji podmiotu działającego w złożonym otoczeniu. Jak zauważa J. R. Averill¹³, perspektywa funkcjonalistyczna często milcząco zakłada, że wszystkie emocje spełniają tę samą funkcję, czyli że można wskazać jedną dominującą konsekwencję, do jakiej zawsze prowadzą reakcje emocjonalne. Zachowanie podmiotu można jednak interpretować, mając na uwadze bardzo różne konsekwencje tego zachowania, i nie sposób wskazać jednego typu konsekwencji, na których realizację emocje są wyłącznie ukierunkowane. Zazwyczaj mamy skłonność do uznania, że działania pod wpływem emocji są funkcjonalne ze względu na konsekwencje krótkofalowe (np. odruch ucieczki pod wpływem strachu), a dysfunkcjonalne ze względu na cele dalekosiężne. Podobnie zdroworozsądkowo (choć nasze intuicje są tu mniej

logia ogólna, op. cit., s. 322 (na podstawie książki N. Frijdy, *The Emotions*, Cambridge 1986).

¹² E. Zdankiewicz-Ścigała, T. Maruszewski, „Teorie emocji”, w: J. Strelau (red.), *Psychologia ogólna*, op. cit., s. 411.

¹³ P. Ekman, J. Davidson (red.), *Natura emocji*, Gdańsk 2000, s. 90 (wypowiedź J. R. Averilla).

wyraziste) skłaniamy się ku uznaniu, że reakcje emocjonalne służą raczej celom jednostki, ewentualnie gatunku, a nie celom wspólnoty. Przeświadczenie o tego rodzaju asymetriach zdaje się trwałym elementem głównej strategii uznającej emocje za irracjonalne siły, które trzeba podporządkować siłom rozumu, tak aby wbrew emocjonalnym odruchom zmusić się do działań, które *rzeczywiście* – to znaczy w perspektywie długofalowej i z uwzględnieniem dobra całej wspólnoty – nam służą. Badania i eksperymenty psychologiczne wcale jednak tego nie potwierdzają. Równie dobrze można wskazać sytuacje, w których reakcje emocjonalne są dysfunkcjonalne w perspektywie krótkofalowej czy jednostkowej, a funkcjonalne w perspektywie długofalowej czy społecznej, i nic też nie uprawnia do stwierdzenia, że dzieje się tak raczej przez przypadek, niejako wbrew „pierwszoplanowej” funkcji emocji, którą jest stworzenie sposobności do natychmiastowej i do-rażnej ochrony jednostki.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia, gdy funkcje emocji chcemy ująć w perspektywie ewolucyjnej. Niewątpliwie czasem emocje takie funkcje pełnią, nie oznacza to jednak wcale, że są to zawsze ich funkcje podstawowe. Co więcej, to samo działanie pod wpływem emocji równie dobrze może pełnić kilka funkcji naraz. Na przykład działania związane z aktywnością seksualną przebiegają w warunkach ukształtowanych przez ewolucję – i w tym sensie emocje pojawiające się w takich sytuacjach spełniają funkcje ewolucyjne – ale te same działania związane są także z zaspokajaniem bardziej bezpośrednich potrzeb podmiotu, np. potrzeby bezpieczeństwa, przyjemności czy intymności, równocześnie służąc budowaniu złożonych więzi społecznych¹⁴. Te różnorodne cele nie muszą być wcale zredukowane do celów znaczących z punktu widzenia ewolucji¹⁵ i w tym sensie emocje prowa-

¹⁴ N. Frijda, „Punkt widzenia psychologów”, op. cit., s. 103. Wyrazisty przykład społecznej, wychowawczej i edukacyjnej roli zachowań seksualnych oderwanych od funkcji prokreacyjnych stanowi np. homoseksualizm w starożytnej Grecji (por. np. G. Cambiano, „Stać się człowiekiem”, w: J.-P. Vernant (red.), *Człowiek Grecji*, przeł. P. Bravo, Ł. Niesiołowski-Spano, Warszawa 2000, s. 125-126).

¹⁵ Tego rodzaju redukcjonizm stał się w humanistyce bardzo popularny wraz z podjęciem prób wytłumaczenia wszelkich zachowań ludzkich w kategoriach przetrwania gatunku, na przykład w socjobiologii i związanych z nią niektórych nurtach antropologii społecznej. Można domniemywać, że między innymi zwolenników tych teorii ma na myśli N. Frijda, mówiąc, iż tego rodzaju hipotezy wynikają z „lenistwa myślenia” (N. Frijda, „Punkt widzenia psycho-

dzące do tego rodzaju zachowań spełniają inne funkcje niż funkcje przystosowawcze.

Przywołując odmienne kategorie służące funkcjonalnemu ujęciu emocji, musimy także pamiętać o rozróżnieniu funkcji typowych i funkcji szczegółowych¹⁶. Rozróżnienie to jest szczególnie kłopotliwe z filozoficznego punktu widzenia, ponieważ zmusza do poszukiwania możliwego do zaaprobowania opisu dokonywanego w kategoriach stałych tendencji czy typowych zachowań zarówno w perspektywie jednostkowej (typowe dla tego oto człowieka), społecznej (typowe dla tej oto społeczności czy kultury), jak i gatunkowej. Wiedzie ono też do wielu problemów praktycznych, związanych na przykład ze skupianiem badań – a także codziennych osądów – na reakcjach szczególnie wyrazistych, co zaciera istotę emocji. Gniew na przykład, choć jest emocją często się pojawiającą, wbrew potocznym przekonaniom rzadko uwydatnia się w postaci ślepej agresji, błędem byłoby zatem wiązanie jego zasadniczej funkcji (czy też „natury”) wyłącznie z wyjątkowymi momentami niekontrolowanej furii. Zazwyczaj gniew przejawia się w umiarkowanej formie nie dlatego, że jest tłumiony na przykład przez czynniki pozaemocjonalne, ale dlatego, że w typowych sytuacjach ujawniania się gniewu reakcja umiarkowana wystarcza do zapewnienia realizacji jakichś celów uznanych świadomie lub nieświadomie przez podmiot za istotne. Choć zatem mamy naturalną pokusę, by jakiś typ konsekwencji reakcji emocjonalnych – na przykład typowe krótkofalowe konsekwencje ważne z punktu widzenia ewolucyjnego lub chwilowe i ujawniające w szczególnych sytuacjach reakcje ważne dla jednostki – uznać za dominujący, do wszelkich tego rodzaju redukcji należy podchodzić z wielką ostrożnością.

Wieloaspektowość i różnorodność funkcjonalna reakcji emocjonalnej sprawia, że bardzo łatwo dochodzi do sytuacji, kiedy reakcje te w pewnej perspektywie są dysfunkcjonalne, a w innej funkcjonalne, lub do sytuacji, w których pojawiają się sprzeczne sygnały emocjonalne, jednocześnie funkcjonalne, ale na różnych poziomach. Jeśli dodamy do tego również i to, że emocje bazują na pewnych nawykach działania związanych z poznawczą stereotypizacją sytuacji oraz że mogą być

logów”, op. cit., s. 103). Również Averill (P. Ekman, J. Davidson (red.), *Natura emocji*, op. cit., s. 91-92) stwierdza, że „czynniki psychiczne i społeczne (...) mogą być równie istotne (a w wielu wypadkach istotniejsze), jak biologia w wyznaczaniu ukierunkowania zespołu reakcji emocjonalnych”.

¹⁶ Ibidem, s. 91.

uruchamiane przez same ślady pamięciowe po innych sytuacjach, to oczywiste się staje, że niekiedy pojawiają się nieadekwatne emocje, które uruchamiają zupełnie niestosowne lub zbędne programy działania i w tym sensie nie pełnią żadnej użytecznej funkcji¹⁷. Stają się zatem nie tylko dysfunkcjonalne, ale w ogóle afunkcjonalne.

Poznawczy charakter emocji

Ponieważ zgodnie z ujęciem funkcjonalistycznym, emocje są kluczowym elementem umożliwiającym działanie w warunkach ograniczonej wiedzy, same muszą posiadać charakter kognitywny¹⁸. Poznawczego charakteru emocji nie należy jednak ograniczać jedynie do posiadania przekonań, jeśli te ostatnie wiążemy z prawdziwością sądów i gotowością do ich uzasadniania. Kognitywność emocji może polegać również na posiadaniu pewnych impresji i ujęć poznawczych, a przede wszystkim na wartościowaniu, czyli zazwyczaj nieświadomej ocenie poznawczej, dokonywanej z uwagi na jakiś istotny dla podmiotu cel oraz na (względnie) trwałej modyfikacji schematów poznawczego ujmowania analogicznych zjawisk w przyszłości¹⁹. Jeśli na przykład zdarzenie jest odbierane przez podmiot jako sprzyjające jego celom i jednocześnie podnoszące poczucie własnej wartości, to rodzi się uczucie dumy; jeśli natomiast zdarzenie jest odbierane jako niesprzyjające oraz dodatkowo stanowiące zagrożenie dla samego podmiotu, to powstaje uczucie strachu. Jeśli natomiast podmiot odbiera zdarzenie nie tylko jako zagrożenie dla siebie, ale wręcz jako coś, co już wywołało stratę, to doznaje uczucia smutku.

Wielu badaczy uważa, że właśnie owa ocena poznawcza jest centralnym elementem procesów emocjonalnych²⁰. Przekonanie to stanowi istotę tzw. poznawczej teorii emocji, której kwintesencją jest stwier-

¹⁷ Jako przykład reakcji emocjonalnych wykraczających poza kontekst, w którym są użyteczne, Frijda podaje smutek związany z żałobą. Niekiedy nie pełni on żadnej funkcji, stanowiąc jedynie reakcję na stratę i ból (N. Frijda, „Punkt widzenia psychologów”, op. cit., s. 104).

¹⁸ Por. np. P. M. Niedenthal, „Emotion”, w: L. Nadel (ed.), *Encyclopedia of Cognitive Science*, Wiley 2006; tam też zestawienie głównych stanowisk.

¹⁹ J. Oakley, *Morality and the Emotions*, London 1993, s. 6-14.

²⁰ N. Frijda, „Cognition and Emotion”, w: idem (ed.), *Appraisal and Beyond: The Issue of Cognitive Determinants of Emotion*, 1993, s. 225 (cyt. za: K. Oatley, J. M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, op. cit., s. 30). Por. także N. Frijda, A.S.R. Manstead, *Emotions and Beliefs: How Feelings Influence Thoughts*, Cambridge 2000, zwł. rozdz. „The Influence of Emotions on Beliefs”.

dzenie, że emocje ustalają pierwszeństwo przetwarzania informacji, koncentracji uwagi i samego działania²¹. Wybór strategii postępowania, inicjowany przez emocje, może dokonać się tylko wtedy, gdy podmiot – dzięki emocjom właśnie – określi swój stosunek do tego, co się wydarza, czyli dokona ewaluacji ze względu na pewne istotne z jego punktu widzenia cele. Ocena poznawcza polega na rozpoznaniu przez podmiot określonego zdarzenia jako znaczącego²². Nie każde wydarzenie musi zostać uznane za istotne. Kiedy na przykład czytam książkę w dworcowej poczekalni, czekając na pociąg, mogę (zazwyczaj podświadomie) przyjąć, że odgłosy dochodzące od innych podróżnych są z punktu widzenia moich celów – czyli kontynuowania podróży i czytania książki – nieistotne, dlatego też puszczam je mimo uszu. Odgłosy te nie wywołują zazwyczaj żadnych moich emocji, chyba że uznam niektóre z nich – na podstawie wcześniejszych moich doświadczeń życiowych – za sygnał bezpośredniego zagrożenia. Kiedy jednak odzywa się dworcowy megafon, przestaję czytać i zaczynam nasłuchiwać, odczuwając lekkie emocjonalne napięcie. Jeśli zorientuję się, że mój pociąg właśnie odjeżdża, reaguję silną emocją: sytuacja robi się groźna ze względu na zasadniczy cel mojego działania, czyli kontynuowanie podróży. Przestaję czytać, podrywam się z ławki i potrącając ludzi, biegnę na peron. Pojawienie się strachu, że się spóźnię, skłoniło mnie do gwałtownej zmiany zachowania, ale zmiana ta nie była następstwem skomplikowanego procesu formułowania sądów, lecz właśnie bardzo szybko dokonanej oceny emocjonalnej. Na peronie mogę się zorientować, że się pomyliłem, a do odjazdu mojego pociągu zostało jeszcze sporo czasu, uczucie strachu spełniło jednak swoje zadanie: ustrzegło mnie od doznania przykrości związanej z przegapieniem właściwego pociągu. W tym momencie mogę odczuć złość na siebie, że podjąłem działanie błędne i niepotrzebnie przerwałem lekturę, będzie to już jednak reakcja emocjonalna – znów jak najbardziej adekwatna – na inną sytuację, czyli podjęcie działania zbędnego ze względu na dalszą podróż, ale jednocześnie niosącego przykrość związaną z nagłym przerwaniem lektury. Zazwyczaj w takiej sytuacji złość bywa

²¹ N. Frijda określa to mianem „prawa zamknięcia się w sobie” (E. Zdanekiewicz-Ścigała, T. Maruszewski, „Teorie emocji”, op. cit., s. 415).

²² Por. np. D. Doliński, „Mechanizmy wzbudzania emocji”, op. cit., s. 322; E. Zdanekiewicz-Ścigała, T. Maruszewski, „Teorie emocji”, op. cit., s. 413; P. Ekman, J. Davidson (red.), *Natura emocji*, op. cit., s. 159, (wypowiedź G. L. Clore: „wartościowanie jest niezbędnym elementem emocji”).

jednak minimalna, ponieważ wyraźna jest hierarchia celów: ważniejsze jest kontynuowanie podróży niż przyjemność czytania. Inaczej jednak będzie w sytuacji, gdy niepotrzebny bieg na peron przerwał mi ważną dla mnie z jakiegoś punktu widzenia rozmowę, w związku z czym na przykład nie zdążyłem umówić się ze spotkaną osobą i teraz boję się, że stracę z nią kontakt. Odczuwany żal ufundowany na przekonaniu, że coś ważnego mnie ominęło, może z kolei skłonić mnie do działań zmierzających do odszukania tej osoby, a nawet – w szczególnych sytuacjach – do zmiany preferencji celów i w konsekwencji do zmiany planów podróży.

Każde działanie podejmowane w tej sekwencji zachowań można uznać za inicjowane czynnikami emocjonalnymi bazującymi na ocenie poznawczej. Według R. Lazarusa ocena poznawcza przebiega trójstopniowo²³. Najpierw oceniam, czy zdarzenie ma związek z moimi celami i interesami. Cele te mogą oczywiście być rozumiane bardzo szeroko – mogę zdarzenie odnieść do moich bieżących zamiarów (kontynuowania podróży), zamiarów długofalowych (nawiązania romansu), a nawet bardzo ogólnych (np. zachowania pozytywnego obrazu siebie jako osoby rzetelnej, miłej czy też niepopelniającej głupich błędów). Jeśli odpowiedź brzmi „tak”, to zapewne pojawi się emocja. Drugi element oceny poznawczej to ustalenie, czy zaistniała sytuacja zwiększa, czy też zmniejsza szansę na realizację moich celów, co wywołuje odpowiednio emocje negatywne lub pozytywne, które dodatkowo mogą być oceniane jako słabe lub mocne. Te dwa elementy składają się na ocenę pierwotną.

Ocena wtórna wiąże się z oceną stopnia kontroli sytuacji, wyborem pewnego programu działania, wyborem techniki kontroli własnych emocji oraz oceną skutków możliwych działań²⁴. Ocena ta uwzględnia dotychczasowe doświadczenia, posiadaną wiedzę, zdolności itp. oraz rozeznanie w otoczeniu. Jeśli na przykład kiedyś już w podobnej sytuacji spóźniłem się na pociąg, nie znam dworca, a ogólnie mam się za gapę lub po prostu uległem panicznemu strachowi, że sobie nie poradzę, przy tym samym zestawie informacji o sytuacji będę zapewne bardziej skory do szybkiego i radykalnego działania – czyli doświadczę intensywniejszych uczuć – niż wtedy, gdy moje podróże zawsze przebiegały planowo, dokładnie znam plan dojścia na perony, a dodatkowo

²³ Por. D. Doliński, „Mechanizmy wzbudzania emocji”, op. cit., s. 322.

²⁴ Por. E. Zdankiewicz-Ścigała, T. Maruszewski, „Teorie emocji”, op. cit., s. 415.

posiadam wysokie mniemanie o swoich umiejętnościach radzenia sobie w trudnych chwilach. W podobnej sytuacji i przy podobnej wiedzy o sytuacji działanie podmiotu może być różne w zależności od cech samego podmiotu, różne też może podmiot przeżywać emocje, poszczególne emocje powstają bowiem w zależności od struktury znaczeniowej zdarzenia uchwytywanej przez podmiot, która to z kolei struktura stanowi względnie stałą cechę podmiotu²⁵. Stojąc na peronie, mogę na przykład doznać smutku, kiedy uciekł mi pociąg, a ja nie potrafię znaleźć ani w sobie, ani w otoczeniu żadnego punktu odniesienia, by jakoś rozwiązać ten problem. Równie dobrze mogę jednak doznać uczucia strachu, kiedy sytuację tę odbieram jako poważne zagrożenie dla ważnych dla mnie celów życiowych („nie zdążę na egzamin”), uczucia złości, gdy uznam, że winę za to ponosi ktoś inny („zagadali mnie”, „mogliby wyraźniej zapowiadać”), poczucia winy („jestem beznadziejny, ciągle się zagapiam”) lub nadziei („z moim sprytem i energią na pewno coś zaraz wymyślę”). Jak widać, każda z tych emocji zawiera kompleksową ocenę sytuacji z perspektywy celów istotnych dla podmiotu wraz z samooceną podmiotu dokonaną w kontekście jego życiowych doświadczeń. Opiera się zatem zarówno na danych obiektywnych („ucieka mi ostatni dziś bezpośredni pociąg”), jak i na rzeczywistych oraz subiektywnie postrzeganych cechach samego podmiotu („słabo orientuję się w rozległych budynkach”, „tracę głowę, gdy się zdenerwuję”, „jestem beznadziejny, zawsze coś zawalę”). Z punktu widzenia podmiotu są to jednak zawsze dane obiektywne, a nie subiektywne odczucia – podmiot traktuje je jako obiektywnie zachodzące zdarzenia lub obiektywne cechy, na które on sam nie ma wpływu²⁶. Co więcej, poznawczy aspekt emocji ma skłonność do swego rodzaju apodyktyczności: wszystkie inne dane, które mogłyby podawać w wątpliwość dominującą ocenę poznawczą, są z uwagi na nią modyfikowane²⁷. Warto jednak w tym miejscu przypomnieć, że przeprowadzenie procesu oceny poznawczej angażuje bardzo rozległą i skomplikowaną wiedzę nawet w najprostszych sytuacjach życia codziennego. Skrótowność oceny poznawczej nie polega na wyeliminowaniu pewnych danych, ale na ich hierarchizacji i waloryzacji. Gdy brak mi pewnej wiedzy, moje odczucia będą całkowicie nieadekwatne.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 413.

²⁶ N. Frijda określa to jako „prawo bezpośrednio spostrzeganej rzeczywistości” (*ibidem*).

²⁷ Ten aspekt emocji sprawia, że tak często uznawane są za nieracjonalne.

W oczywisty sposób nie mogę na przykład odczuwać strachu, kiedy nie rozumiem, że spotkany w Tatrach niedźwiedź to groźny drapieżnik, a nie sympatyczna maskotka, kojarzona z oglądanymi w dzieciństwie kreskówkami, lub złości, gdy nie potrafię zrozumieć, że działania mojego kolegi, pomimo pozorów życzliwości, zmierzają do ośmieszenia i poniżenia mnie w oczach szefa. Zgodnie z ogólnym założeniem psychologii kognitywnej, kluczowe znaczenie we wszystkich procesach poznawczych odgrywa z kolei tzw. struktura poznawcza, czyli mniej lub bardziej sztywna siatka pojęć, ocen, przeświadczeń, sądów, postaw, do której odwołujemy się w procesach poznawczych²⁸.

Elementem oceny wtórnej może też być uwzględnienie własnych reakcji emocjonalnych, a zatem wybór programu działania może się dokonywać także z uwagi na sposób radzenia sobie ze swoimi własnymi emocjami. Ocena ta także jest związana z aspektem poznawczym – polega ona na modyfikowaniu reakcji z uwagi na ocenę jej spodziewanych konsekwencji i stanowi swego rodzaju element kontroli, którego brak przejawia się w postaci stosunkowo rzadkiego emocjonalnego zaślepienia czy też całkowitego poddania się nieokiełznanym emocjom. Co ważne, ów element kontroli stanowi integralny element samych emocji. Typowe reakcje emocjonalne, z jakimi mamy zazwyczaj do czynienia i jakie sami najczęściej demonstrujemy, nie są zatem wynikiem poddania emocji „naturalnych” (czyli – jak głosi typowe podejście – w istocie ślepych i irracjonalnych) kontroli rozumu. Takie ujęcie oznaczałoby, że można odseparować elementy poznawcze od elementów emocjonalnych. Prezentowana teoria głosi stanowisko wręcz przeciwnie: właśnie emocje objawiające się gwałtownym wybuchem to emocje zaburzone, niepełne i w jakiś sposób wadliwe, ponieważ pozbawione są owego integralnego dla wszystkich emocji elementu poznawczego, związanego z oszacowaniem konsekwencji działań zaradczych wywołanych oceną sytuacji przejawiającą się w reakcji emocjonalnej²⁹.

Jak zauważa R. Lazarus, proces oceny poznawczej, który – choć można w nim wydzielić pewne etapy – należy traktować jako jedność, stanowi warunek konieczny i wystarczający zaistnienia emocji³⁰. Ten

²⁸ P. Ekman, J. Davidson (red.), *Natura emocji*, op. cit., s. 160 (wypowiedź P. Ekmana), 188-189 (wypowiedź R. Lazarusa).

²⁹ „Prawo zważania na konsekwencje” N. Frijdy (E. Zdankiewicz-Ścigała, T. Maruszewski, „Teorie emocji”, op. cit., s. 415).

³⁰ Por. np. R. Lazarus, B. Lazarus, *Passion and Reason*, Oxford 1994. Szersze

punkt teorii poznawczej budzi sporo kontrowersji, ponieważ wiele badań zdaje się wskazywać na to, że w pewnych szczególnych sytuacjach ocena poznawcza nie inicjuje, ale jedynie towarzyszy emocji wywołanej innymi czynnikami, np. pewnymi doznaniem somatycznymi lub wspomnieniami. Nawet jeśli tak jest w istocie, tego rodzaju przeżycia emocjonalne zdarzają się raczej rzadko i – jak chcą zwolennicy teorii poznawczej – są na tyle nietypowe, że należałoby je raczej nazwać quasi-emocjami³¹.

Przebieg procesu oceny poznawczej może stanowić dogodny punkt wyjścia do wyróżnienia różnego rodzaju emocji. Schemat zaprezentowany przez R. Lazarusa opiera się na ujętych w pary (zysk/strata) formach angażowania się jednostki w działanie i obejmuje sześć emocji: szczęście, gniew (przeciwdziałanie zagrożeniu ze strony innych), dumę (pozytywną samoocenę), strach (zagrożenie), miłość (oddanie ze strony innych), smutek (poczucie straty). G. L. Clore proponuje schemat bardziej rozbudowany. Oceny poznawcze dzieli w zależności od tego, czy dotyczą konsekwencji zdarzeń (przyjemność–przykrość), działania sprawców (pochwała–potępienie), czy też aspektów obiektów (lubienie–nielubienie). W obrębie pierwszych dwóch dziedzin oceny można przeprowadzać z uwagi na „ja” lub z uwagi na inną osobę, przy czym ocena z uwagi na „ja” ma znacznie silniejszy aspekt temporalny (istotny dla przeszłości – nieistotny dla przyszłości). W ten sposób Clore wyróżnia na przykład takie emocje jak litość (niepożądane konsekwencje zdarzeń dla innej osoby), podziw (pochwała działań innych sprawców), duma (pochwała swoich działań) czy wdzięczność (ocena działań innych ze względu na aktualne pozytywne skutki dla „ja”).

omówienie stanowiska Lazarusa w: D. Doliński, „Mechanizmy wzbudzenia emocji”, op. cit., s. 325-328.

³¹ E. Zdankiewicz-Ścigała, T. Maruszewski, „Teorie emocji”, op. cit., s. 407; P. Ekman, J. Davidson (red.), *Natura emocji*, op. cit., s. 160-161 (wypowiedź P. Ekmana). Poznawczy element emocji przejawia się także w ekspresji emocji, która staje się środkiem komunikowania otoczeniu swoich celów i ocen oraz umożliwia rozeznanie się w procesach zachodzących u innych. W ten sposób powstaje ważny kanał komunikacyjny, którym dociera do nas – jak szacują specjaliści od komunikacji niewerbalnej – do ok. 90% uzyskiwanych informacji. Znaczna część tego przekazu uwarunkowana jest jednak kulturowo, choć na pewno niektóre reakcje – zwłaszcza nieuświadomione reakcje fizjologiczne, jak np. rozszerzenie źrenic na widok osoby lubianej – mają charakter uniwersalny.

Motywacyjna rola emocji

Oprócz funkcji poznawczych i waloryzujących emocje pełnią przynajmniej jeszcze jedną ważną rolę – rolę motywującą, czyli (zgodnie z określeniem N. Frijdy) zmuszają podmiot do podjęcia działań pewnego typu zmierzających do pewnego celu³². Emocje są bowiem w pierwszej kolejności dążeniami do modyfikowania relacji z otoczeniem albo przynajmniej skłaniają do utrzymania stanu, w którym podmiot się znalazł (jak w przypadku smutku lub rozkoszy), czyli ogólnie – są gotowością do działania zmierzającego do realizowania celu podmiotu, a więc jego pragnień. Zasadnicze elementy motywacji to wytrwałość oraz zdolność do zastępowania jednych zachowań innymi, gdy te pierwsze nie przyniosły oczekiwanego skutku. Motywacyjny element stanów emocjonalnych polega na potencjalizacji części schematów działania zainicjowanej przez elementy kognitywne i wartościujące obecne w reakcji emocjonalnej. Motywacyjna rola emocji może być jednak znacznie bardziej złożona: po pierwsze, samo ujawnienie emocji skłania do działania innych ludzi, w związku z czym podmiot często sam nie musi już podejmować żadnych dodatkowych działań; po drugie, motywacją do działania mogą być stany nazywane przez Frijdę „emocjami wirtualnymi”, czyli emocjami antycypowanymi – działania są wtedy podejmowane pod wpływem emocji wyobrażonej, a celem działania jest uniemożliwienie czy też ubiegnięcie rzeczywistego zaistnienia tej emocji³³.

Uznanie emocji za ważny czynnik motywujący nie oznacza, że jest to czynnik jedyny. Innym ważnym elementem motywacji jest motywacja poznawcza wynikająca z tzw. dysonansu poznawczego³⁴, czyli braku zgodności pomiędzy napływającymi informacjami, pomiędzy informacjami a strukturą poznawczą (np. przekonaniem) lub pomiędzy samymi składnikami struktury poznawczej. Większość badaczy skłania się jednak ku tezie, że motywacja poznawcza jest zazwyczaj zbyt słaba, by skłonić podmiot do ukierunkowanego działania – aby się tak stało, sygnał ten musi być wzmocniony przez emocje, czyli ów

³² N. Frijda, „Emotions as Motivational States, *European Review of Philosophy* 5: *Emotion and Action*, 2002 (wykorzystuję tu omówienie, jakie zawarłem w tekście „Emocje i cnoty. Psychologiczne podstawy etyki cnót”, w: A. Margasiński, D. Probuca (red.), *Etyka, psychologia, psychoterapia*, Kraków 2004, s. 225).

³³ Ibidem, s. 29.

³⁴ W. Łukaszewski, D. Doliński, „Mechanizmy leżące u podstaw motywacji”, w: J. Strelau, *Psychologia*, t. II, op. cit., s. 448.

dysonans poznawczy musi być wiązany przez podmiot z waloryzacją dokonywaną z uwagi na potencjalne zagrożenie lub spełnienie oczekiwań.

Emocje a czas

Prezentując stan psychologicznych badań nad emocjami, wielokrotnie zwracałem już uwagę na złożoność i różnorodność stanów emocjonalnych. Kolejnym elementem różnicującym te stany i tym samym otwierającym pole do sporów na temat natury emocji jest czas ich trwania. Najprostszy ze stanów emocjonalnych to epizod emocji lub po prostu emocja czy stan, który nie jest zazwyczaj werbalizowany, a okres jego trwania liczy się w sekundach lub minutach. Dłuższym stanem emocjonalnym (minuty-godziny) jest emocja werbalizowana, która może przejść w stan nastroju (godziny-tygodnie), uzyskując stan stabilny, często nieposiadający wyraźnego przedmiotu, o mniejszej niż emocja werbalizowana intensywności, a także o mniejszej sile motywującej, przejawiającej się raczej tendencją do podtrzymania pewnych typów zachowań niż ich zmiany. Ten z kolei stan może przejść w utrzymujące się miesiącami i latami zaburzenie emocjonalne, czyli subiektywnie nieprzyjemne odczucia przeszkadzające podmiotowi w efektywnym funkcjonowaniu. Stanem emocjonalnym mającym jeszcze bardziej trwały charakter jest cecha osobowości – ukształtowana we wczesnym okresie życia, trwa przez bardzo długie okresy lub nawet już nigdy nie ulega zmianie, sprawiając, że specyficzne reakcje emocjonalne podmiotu powtarzają się w podobnych sytuacjach. Wraz z innymi tego typu cechami nadaje ona podmiotowi odrębny charakter emocjonalny, który składa się na osobowość³⁵.

Żaden z badaczy nie neguje dziś faktu, że różne stany emocjonalne różnie przebiegają w czasie. Nie ma jednak zgody, co tak naprawdę decyduje o tym, że mamy do czynienia z jednym rodzajem stanu, a nie z drugim. Podstawowy kłopot dotyczy zwłaszcza odróżnienia emocji w sensie węższym (epizodów emocjonalnych i emocji werbalizowanych) od nastrojów. Kryterium temporalne pobudzenia emocjonalnego jest tu bowiem wyjątkowo nieprecyzyjne – bez problemu można na przykład wskazać przypadki długotrwałych emocji werbalizowanych i krótkotrwałych nastrojów³⁶. Próby podania innego kryterium

³⁵ D. Doliński, „Mechanizmy wzbudzania emocji”, op. cit., s. 343; J. Oakley, *Morality and the Emotions*, op. cit., s. 124-131.

³⁶ Jak podaje N. Frijda (P. Ekman, J. Davidson (red.), *Natura emocji*, op. cit.

różnicującego wymienione stany emocjonalne są natomiast mocno obciążone silnymi założeniami teoretycznymi, które trudno zweryfikować eksperymentalnie. Możliwe, że jedynym solidnym kryterium byłoby kryterium neurologiczne, z racji złożoności procesów emocjonalnych trudno jednak liczyć na szybki postęp badań w tym zakresie. Wszelkie uzasadnienia podziału stanów emocjonalnych muszą zatem na razie posiadać charakter teoretyczny i wymagają dokonania głębszej charakterystyki poszczególnych stanów, co jednak prowadzi do licznych pytań odsłaniających nowe pola dla trudnych do jednoznacznego zweryfikowania spekulacji.

Ponieważ w *affective science* panuje dziś przede wszystkim perspektywa funkcjonalna, pierwsze kryterium pozwalające odróżnić emocje i nastroje odwołuje się do różnych pełnionych przez nie funkcji. Część badaczy przyjmuje, że emocje modulują i selekcionują działania, nastroje natomiast wpływają na czynności poznawcze – nastrój zmienia sposób przetwarzania treści poznawczych, na przykład poprzez zmianę dostępności danych pamięciowych, wpływając na treść sądów oraz zmiany progów pobudzania³⁷. Inne kryterium odwołuje się do różnicy w przyczynach: emocje byłyby w takim ujęciu konsekwencjami zdarzeń pojawiających się nagle, nastroje natomiast – zdarzeń o zdecydowanie wolniejszym, procesualnym charakterze³⁸. Jakiego jednak rodzaju są to zdarzenia? Czy jedynie zdarzenia o charakterze bezpośrednio związanym ze stanem samego podmiotu? To rozwiązanie zdaje się proponować np. P. Ekman, wskazując, że nastroje są wynikiem albo przemian o charakterze fizjologicznym (np. brak snu, pożywienia, zmęczenie itp.), albo powtarzania się silnych emocji³⁹. Równie jednak możliwe, że nastroje rodzą się bez udziału tego rodzaju doznań fizjologicznych lub doświadczania emocji. Kolejna różnica pomiędzy emocjami a nastrojami wiąże się z ich wewnętrznym zróżnicowaniem. Bez wątpienia możemy przeżywać kilka, a może nawet kilkanaście rodzajów emocji. Na ile jednak różnicują się same nastroje? Czy może ich być kilka szczegółowych (np. poirytowanie,

s. 58), 22% procent badanych, poproszonych o opisanie jakiegoś niedawnego przeżycia emocjonalnego, podało, że trwało ono ponad dobę. Możliwe jednak, że w takich sytuacjach nie mamy do czynienia z jednym nieprzerwanym stanem emocjonalnym, ale z nawrotami tego stanu, odbieranymi jedynie subiektywnie przez podmiot jako stan ciągły (ibidem, s. 54).

³⁷ Ibidem, s. 51 (wypowiedź J. Davidsona), s. 60 (wypowiedź N. Frijdy).

³⁸ Ibidem, s. 52 (wypowiedź J. Davidsona).

³⁹ Ibidem, s. 55 (wypowiedź J. Davidsona).

lęklivość), czy raczej tylko dwa ogólne: nastrój pozytywny i negatywny? Pytanie to prowadzi do kolejnego: kiedy posiadamy nastrój? Niewątpliwie możemy w danym momencie nie przeżywać żadnej emocji. Czy podobnie możemy nie znajdować się w żadnym nastroju, czy też zawsze posiadamy *jakis* nastrój? Jeśli rzeczywiście nie możemy nie posiadać nastroju, to znaczy, że przeżywamy jedynie jego fluktuacje, emocje natomiast byłyby „chwilowymi perturbacjami pojawiającymi się na tle nastrojów”⁴⁰. Jeszcze inna różnica pomiędzy emocjami a nastrojami wiąże się z tym, że emocje zdają się mieć wyraźny charakter intencjonalny, czyli są nakierowane na pewien obiekt, nastroje natomiast to raczej stany nieintencjonalne⁴¹. Równie jednak dobrze można uznać, że nastroje są także nakierowane na pewne obiekty, tyle tylko, że owe obiekty są znacznie ogólniejsze (np. „życie”, „suma doświadczeń” „świat jako całość” (Frijda), „egzystencjalne tło życia” (Lazarus)). Generalnie jednak można uznać, że nastroje w przeciwieństwie do emocji nie generują gotowości do działania związanego wyraźnie z jakimś konkretnym obiektem.

Ten krótki przegląd pytań i wątpliwości związanych z różnicowaniem zjawisk emocjonalnych odsłania dopiero część problemów, z jakimi mamy do czynienia, gdy przejdziemy do stanów jeszcze bardziej rozłożonych w czasie: sentymentów, temperamentu i cech osobowościowych. W ten sposób przechodzimy bowiem w opisie emocji od bezpośrednio przeżywanych procesów do cech dyspozycyjnych o znacznie bardziej trwałym charakterze, co implikuje powtarzalność pewnych stanów w podobnych pod pewnymi względami sytuacjach⁴².

Niestety, rozróżnienie emocjonalnych procesów, stanów oraz dyspozycji nie znajduje żadnego wyraźnego potwierdzenia na poziomie języka potocznego odnoszącego się do sfery uczuć. Na przykład mianem strachu określamy zarówno nagłe doznania (czyli epizod emocji – „przestraszyłem się, gdy coś spadło”), dłuższe procesy emocjonalne (czyli emocje werbalizowalne – „cały czas bałem się, że nasz samolot się rozbije”), stany emocjonalne o wyraźnym zabarwieniu (czyli nastroje – „przez wiele tygodni żyłem w strachu, że stracę pracę”), szczególnie dyspozycje do przeżywania pewnych emocji w obliczu konkret-

⁴⁰ Ibidem, s. 51 (wypowiedź J. Davidsona).

⁴¹ Ibidem, s. 57 (wypowiedź N. Frijdy).

⁴² Ibidem, s. 75 (wypowiedź R. Lazarusa). Jak zauważa N. Frijda (ibidem, s. 63), istnienie takich cech wcale nie jest oczywiste i wymaga potwierdzeń eksperymentalnych.

nych obiektów (czyli sentymenty⁴³ – „zawsze czuję strach, gdy widzę psa”) i wreszcie trwałe dyspozycje czy to o charakterze bardziej wrodzonym (czyli temperament), czy też raczej nabytym (czyli cechy osobowościowe – „jestem osobą strachliwą”)⁴⁴. Pewne w potocznym sensie wręcz emblematyczne przykłady emocji, takie jak na przykład miłość czy nienawiść, w ścisłym znaczeniu są raczej dyspozycjami o charakterze sentymentu, a może nawet cechy osobowościowej, a nie emocjami werbalizowalnymi, choć, jak zauważa N. Frijda⁴⁵, stwierdzenie, że nie są one emocjami byłoby błędem właśnie dlatego, że ludzie *odczuwają je jako emocje* i tak też o nich mówią. Podobnie takie określenia, jak „wstręt” czy „gniew”, które odnoszą się w pierwszej kolejności do silnych chwilowych przeżyć, mogą równie dobrze w pewnych kontekstach służyć do opisanego nastrojów czy trwałych dyspozycji. Niestety, owe dobrze wyczuwane na poziomie potocznej komunikacji subtelności w posługiwaniu się określeniami odnoszącymi się do stanów emocjonalnych sprawiają sporo kłopotu na poziomie opisu teoretycznego, często prowadząc do poważnych nieporozumień.

W ujęciu poznawczej teorii emocji dyspozycje emocjonalne należy rozumieć w kategoriach dyspozycji związanych z procesami poznawczymi. N. Frijda proponuje, by rozumieć je jako skłonność do posługiwania się pewnymi schematami poznawczymi, co zapewne oznacza, że dyspozycje aktywizują dane emocje poprzez związane z nimi sposoby wartościowania. I tak na przykład „gniewliwość” byłaby skłonnością do interpretowania niesprzyjających zdarzeń jako rezultatu zamierzonych działań innych, a lękliwość – skłonnością do uznawania sytuacji nowych lub trudnych do jednoznacznego opisu za zagrożenia⁴⁶. Komplementarnym sposobem opisu dyspozycji byłoby powiązanie ich z niskimi progami pobudzenia danych emocji, co prowadzi do uruchomienia związanych z nimi procesów poznawczych. Takie określenie cech dyspozycyjnych byłoby jednak bardzo zbliżone do nastroju, który także, jak się sądzi, modyfikuje procesy poznawcze. Może to oznaczać, że nastrój także jest dyspozycją, choć większość badaczy zapewne wolałaby uznać, że nastrój rzeczywiście modyfikuje

⁴³ Ibidem, s. 60-61 (wypowiedź N. Frijdy).

⁴⁴ Niektórzy badacze dodatkowo wyróżniają także dyspozycje do przeżywania pewnych nastrojów, czyli coś, co można określić na przykład tak: „często nachodzą mnie różne lęki”. Inni – np. R. Lazarus (ibidem, s. 79) – uznają nastroje nie za stany, ale za dyspozycje.

⁴⁵ Ibidem, s. 61 (wypowiedź N. Frijdy).

⁴⁶ Ibidem, s. 62.

wszystkie procesy poznawcze podejmowane przez podmiot znajdujący się w danym nastroju, natomiast cecha dyspozycjonalna jedynie stale usposabia podmiot do pewnego rodzaju modyfikacji wybranych typów procesów poznawczych⁴⁷, i to tylko wtedy, kiedy znajdą ku temu stosowne okoliczności. Zapewne dlatego R. Lazarus, omawiając cechy dyspozycjonalne, akcentuje ścisły związek podmiotu i otoczenia – pewne emocje pojawiają się w pewnych okolicznościach, ocenianych przez podmiot w kategoriach własnych celów i przekonań. To cechy osobowości decydują, jakie elementy sytuacji zostaną uznane za ważne⁴⁸. Stwierdzenie to jest niesłychanie istotne, ponieważ, jak się wydaje, implikuje ono, że każda doznawana emocja, jako efekt złożonej relacji wartościująco-poznawczej pomiędzy podmiotem a elementami otoczenia, związana jest z jakimiś stałymi cechami tego podmiotu. Nie można zatem przeżyć żadnych emocji (czyli także uruchomić pewnych schematów poznawczych i procesów działania) bez odwołania się do jakichś dyspozycji. Mówiąc skrótowo – nie mogę przeżyć w pewien sposób danej emocji, jeśli nie posiadam do tego uprzednich skłonności, choć, po pierwsze, skłonności te mogą (zapewne) ewoluować, po drugie, ich uruchomienie wymaga zaistnienia pewnych szczególnych okoliczności zewnętrznych.

⁴⁷ Równie dobrze modyfikacja ta może dotyczyć wszystkich procesów poznawczych: trudno stwierdzić, czy na przykład lękliwość osoby (rozumiana jako cecha) wpływa na wszystkie procesy poznawcze tej osoby, czy tylko na niektóre. Choć nie potrafię powiedzieć, jakie jest w tej kwestii stanowisko poszczególnych badaczy, przypuszczam, że i w tym punkcie nie będzie ono jednolite.

⁴⁸ P. Ekman, J. Davidson (red.), *Natura emocji*, op. cit., s. 75 (wypowiedź R. Lazarusa).

Bibliografia*

I. Teksty klasyków filozofii

A. Pisma Arystotelesa

Etyka nikomachejska, przeł. D. Gromska, Warszawa 1982.

Dzieła wszystkie, t. 1-7, Warszawa 1990-2003.

Analityki pierwsze, przeł. K. Leśniak, t. 1.

Etyka eudemejska, przeł. W. Wróblewski, t. 5.

Etyka wielka, przeł. W. Wróblewski, t. 5.

Fizyka, przeł. K. Leśniak, t. 2.

Kategorie, przeł. K. Leśniak, t. 1.

Metafizyka, przeł. K. Leśniak, t. 2.

O cnotach i wadach, przeł. L. Regner, t. 5.

O częściach zwierząt, przeł. P. Siwek, t. 3.

O duszy, przeł. P. Siwek, t. 3.

O ruchu zwierząt, przeł. P. Siwek, t. 4.

Poetyka, przeł. H. Podbielski, t. 6.

Polityka, przeł. L. Piotrowicz, t. 6.

Retoryka, przeł. H. Podbielski, t. 6.

Topiki, przeł. K. Leśniak, t. 1.

Zoologia, przeł. P. Siwek, t. 3.

L'Ethique a Nicomaque, ed. R. A. Gauthier, J. Y. Jolif, Louvain 1970.

Nicomachean Ethics, transl. T. Irwin, Indianapolis 1999.

B. Filozofia starożytna

Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, przeł. M. Wojciechowski, Kraków 2005.

Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 1998.

Augustyn, *O wielkości duszy*, przeł. D. Turkowska, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001.

* Bibliografia obejmuje jedynie prace wymienione w tekście głównym lub w przypisach.

- Cycon, *Wybór pism naukowych*, przeł. K. Wisłocka-Remerowa, Warszawa 2002.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska i in., Warszawa 1982.
- Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 1954.
- Homer, *Odyseja*, przeł. J. Parandowski, Warszawa 1956.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1990.
- Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1997.
- Platon, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, t. I–II, Kęty 1999: *Charmides*, t. I; *Fajdos*, t. II; *Laches*, t. I; *Lizyp*, t. I; *Menon*, t. I; *Protagoras*, t. I; *Timajos*, t. II; *Uczta*, t. II.
- Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2000.
- Seneka, *O krótkości życia*, w: idem, *Dialogi*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1989.
- Teofrast, *Charaktery*, przeł. M. Brożek, Warszawa 1950.
- Teksty stoików w wyborze: A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers 1*, Cambridge 2003.

C. Filozofia średniowieczna i nowożytna

- R. Descartes [Kartezjusz], *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Żeleński, Warszawa 1980.
- R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986.
- R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, Warszawa 1995.
- R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Kraków 2002.
- T. Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, t. I–II, Warszawa 1956.
- T. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005.
- D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, t. II, Kraków 1952.
- D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochfeld, Warszawa 1975.
- I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1981.
- I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałecki, Warszawa 1984.
- I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986.
- I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993.
- I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005.
- I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2005.

- J. S. Mill, *Utylitaryzm*, przeł. M. Ossowska, Warszawa 1959.
Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, red. o. F. Bednarski OP, t. 9, 10, 11, Londyn 1963-1965.
Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000.
Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2006.

II. Teksty współczesne

- J. L. Ackrill, „Aristotle on Eudaimonia”, w: A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, op. cit.
A. H. Adkins, *Merit and Responsibility: A study in Greek Values*, Oxford 1960.
A. H. Adkins, *From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society*, Ithaca 1970.
F. Alquie, *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1989.
J.E.J. Altham, R. Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of B. Williams*, Cambridge 1995.
J.E.J. Altham, „Reflection and Confidence”, w: J.E.J. Altham, R. Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics*, op. cit.
J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford 1993 (s. 47-84 jako: „Cnoty”, przeł. J. Jaśtał, w: J. Jaśtał (red.), *Etyka i charakter*, op. cit.).
J. Annas, „Virtue Ethics and Social Psychology”, *A Priori* 2, 2003.
G.E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford 1957.
G.E.M. Anscombe, „Modern Moral Philosophy”, *Philosophy* 33 (1958).
H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa 1996.
C. Arman-Jones, „The thesis of constructionism”, w: R. Harre (ed.), *The Social Construction of Emotion*, op. cit.
A. Baier, „What Emotions Are About?”, *Philosophical Perspectives* 4 (1990).
K. Baier, „Egoizm”, przeł. P. Łuków, w: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, op. cit.
J. Baillie, *Hume on Morality*, London 2000.
E. Bedford, „Emotion”, w: W. D. Gustafson (ed.), *Essays in Philosophical Psychology*, New York 1964.
L. Blum, „Wola, uczucie, podmiot”, przeł. A. Sierszulska, w: J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, op. cit.
E. J. Bond, *Ethics and Human Well-being*, Oxford 1996.
D. Boonin-Vail, *Thomas Hobbes and the Science of Moral Virtue*, Cambridge 1994.
R. Bosley, R. Shiner, J. Sisson (eds.), *Aristotle, Virtue, and the Mean*, (*Apeiron* XXV) 1995.

- R. Bosley, „Aristotle’s Use of the Theory of the Mean”, w: R. Bosley, R. Shiner, J. Sisson (eds.), *Aristotle, Virtue, and the Mean*. op. cit.
- V. J. Bourke, *Historia etyki*, przeł. A. Białek, Warszawa 1994.
- R. B. Brandt, *Etyka*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1996.
- R. B. Brandt, „Trains of Character: a Conceptual Analysis”, w: idem, *Morality, Utilitarianism, and Rights*, Cambridge 1992.
- J. Brickie, *Mind and Morality. An Examination of Hume’s Moral Psychology*, Oxford 1996.
- D. O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge 1989.
- S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford 1991.
- S. Broadie, „Reply to C.C.W. Taylor”, w: R. Heinaman (ed.), *Plato and Aristotle’s Ethics*, op. cit.
- P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyzna, kobieta i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. I. Kania, Kraków 2006.
- H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości*, Warszawa 1975.
- M. F. Burnyeat, „Aristotle on Learning to Be Good”, w: A. O. Rorty, *Essays on Aristotle’s Ethics*, op. cit.
- M. F. Burnyeat, „The Truth of Tripartition”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 106 (2006).
- G. Cambiano, „Stać się człowiekiem”, w: J.-P. Vernant (red.), *Człowiek Grecji*, przeł. P. Bravo, Ł. Niesiołowski-Spano, Warszawa 2000.
- D. Carr, *Time, Narrative, and History*, Bloomington 1986.
- P. Cary, *Augustine’s Invention of the Inner Self*, Oxford 2000.
- A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997.
- S. Clarke, E. Simpson (eds.), *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, New York 1989.
- A. Comte-Sponville, *Mały traktat o wielkich cnotach*, przeł. H. Lubicz-Trawkowska, Warszawa 2000.
- J. M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis 1975.
- J. M. Cooper, *Reason and Emotion*, Princeton 1999.
- J. M. Cooper, *Knowledge, Nature, and the Good*, Princeton 2004.
- J. M. Cooper, „Hypothetical necessity and natural teleology”, w: A. Gotthelf, J. G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, Cambridge 1987.
- J. M. Cooper, „Aristotle’s Moral Psychology”, w: idem, *Reason and Emotion*, op. cit.
- J. M. Cooper, „Aristotle on Emotions”, w: idem, *Reason and Emotion*, op. cit.
- J. M. Cooper, „Contemplation and Happiness: a Reconsideration”, w: idem, *Reason and Emotion*, op. cit.

- J. M. Cooper, „Plato on Human Motivation”, w: idem, *Reason and Emotion*, op. cit.
- J. M. Cooper, „Psychology of Justice in Plato”, w: idem, *Reason and Emotion*, op. cit.
- J. M. Cooper, „The Unity of Virtue”, w: idem, *Reason and Emotion*, op. cit.
- J. M. Cooper, „Aristotle on Natural Teleology”, w: idem, *Knowledge, Nature, and the Good*, op. cit.
- D. Copp, D. Zimmerman (eds.), *Morality, Reason, and Truth*, London 1985.
- J. Cottingham, *Philosophy and the Good Life. Reason and the Passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics*, Cambridge 1998.
- J. Cottingham, „Partiality and the Virtues”, w: R. Crisp (ed.), *How Should one Live?*, Oxford 1996.
- E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London 1998.
- R. Crisp (ed.), *How Should one Live?*, Oxford 1996.
- R. Crisp, M. Slote (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford 1997.
- R. Crisp, „Particularizing Particularism”, w: B. Hooker, M. O. Little (eds.), *Moral Particularism*, op. cit.
- A. Damasio, *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*, przeł. J. Szczepański, Poznań 2005.
- J. Dancy, *Ethics without Principles*, Oxford 2004.
- J. D’Arms, D. Jacobson, „The Significance of Recalcitrant Emotion”, w: A. Hatzimoysis (ed.), *Philosophy and the Emotions*, op. cit.
- S. Darwall (ed.), *Virtue Ethics*, London 2002.
- A. Davies (ed.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford, 2002.
- R. Davies, *Descartes: Belief, Scepticism, and Virtue*, London 2001.
- R. H. Dees, „Hume on the Character of Virtue”, *Journal of the History of Philosophy* 35 (1997).
- E. R. Dodds, *Greco i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.
- D. Doliński, „Ekspresja emocji”, w: J. Strelau (red.), *Psychologia ogólna*, op. cit.
- D. Doliński, „Mechanizmy wzbudzania emocji”, w: J. Strelau (red.), *Psychologia ogólna*, op. cit.
- J. M. Doris, *Lack of Character*, Cambridge 2002.
- J. M. Doris, „Persons, Situations, and Virtue Ethics”, *Nous* 32 (1998).
- J. Driver, *The Uneasy Virtue*, Cambridge 2001.
- M. Drwiega, *Ciało człowieka*, Kraków 2005.
- O. Dryła, *Problem egoizmu w etyce Arystotelesa*, Kraków 2008.
- O. Dryła, „O Arystotelesowskiej koncepcji rywalizacji moralnej”, *Principia* XLI-XLII (2005).
- P. Ekman, J. Davidson, *Natura emocji*, Gdańsk 2000.
- D. Evans, *Emocje: naukowo o uczuciach*, przeł. R. Kot, Poznań 2003.

- M. Fedeli, *Temperament, charaktery i osobowość*, przeł. P. Graczykowski, K. Trojan, Kraków 2003.
- G. Felicitas Munzel, *Kant's Conception of Moral Character*, Chicago 1999.
- J.-M. Fernandez-Dols, J. A. Russell, „Emotion, Affect, and Mood in Social Judgment”, w: T. Millon, M. J. Lerner, I. B. Weiner (eds.), *Handbook of Psychology*, vol. 5: *Personality and social Psychology*, New York 2003.
- G. Fine (ed.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford 1999.
- W. R. Fisher, *Human Communication as Narration*, Columbia 1987.
- O. Flanagan, *Varieties of Moral Personality*, Cambridge (MA) 1991.
- O. Flanagan, A. O. Rorty (eds.), *Identity, Character, and Morality*, Cambridge 1990.
- J. Fletcher, *Situation Ethics*, Philadelphia 1966.
- Ph. Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1974.
- Ph. Foot, *Natural Goodness*, Oxford 2001.
- Ph. Foot, „Hume on Moral Judgement”, w: idem, *Virtues and Vices*, op. cit.
- W. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, Duckworth 2002.
- W. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs 1973.
- H. Frankfurt, „Wolność woli i pojęcie osoby”, przeł. J. Nowotniak, w: J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności*, op. cit.
- D. Frede, „The Cognitive Role of *Phantasia*”, w: M. C. Nussbaum, A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, op. cit.
- D. Frede, „Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics”, w: R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Nicomachean Ethics*, op. cit.
- M. Frede, „On Aristotle's Conception of the Soul”, w: M. C. Nussbaum, A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, op. cit.
- P. French, T. Uehling, H. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy XIII: Ethical Theory: Character and Virtue*, 1988.
- N. Frijda, A.S.R. Manstead, S. Bem, *Emotions and Beliefs: How Feelings Influence Thoughts*, Cambridge 2000.
- N. Frijda, „Emotions as Motivational States”, *European Review of Philosophy* 5: *Emotion and Action*, 2002.
- N. Frijda, „Punkt widzenia psychologów”, w: M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), *Psychologia emocji*, op. cit.
- M. Fritzhand, *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*, Warszawa 1970.
- J. Gajda-Krynicka, *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992.
- W. Galewicz, *Studia z etyki przekonaniań*, Kraków 1998.
- W. Galewicz, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*, cz. I-II, Kraków 2002-2004.
- W. Galewicz (red.), *Etyka środowiskowa*, Kraków 2006.
- W. Galewicz, „Czy sądzimy to, co chcemy? Rozum i wola u Kartezjusza i Spinozy”, w: idem, *Studia z etyki przekonaniań*, op. cit.

- W. Galewicz, „Leontios i trupy. O Platońskiej etyce godności”, *Kwartalnik Filozoficzny* XXVI (1998).
- W. Galewicz, „Drugie oko Cyklopa: o rozwiązłości, bestialstwie i kalectwie etycznym”, w: idem, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*, op. cit.
- W. Galewicz, „Kompleks Fedry: przyczynek do etyki uczuć”, w: idem, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*, op. cit.
- W. Galewicz, „Spór o słabą wolę”, w: idem, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*, op. cit.
- W. Galewicz, „Wstęp tłumacza”, w: I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, op. cit.
- W. Galewicz, „Wstęp tłumacza”, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach*, op. cit.
- E. Garver, *Aristotle's Rhetoric. An Art of Character*, Chicago 1994.
- E. Garver, *Confronting Aristotle's Ethics*, Chicago 2006.
- P. Geach, *The Virtues*, Cambridge 1977.
- L. P. Gerson, *Plotinus*, London 1998.
- A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001.
- Ch. Gill, *Greek Thought*, Oxford 1995.
- Ch. Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford 1998.
- Ch. Gill, *The Structural Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford 2006.
- Ch. Gill, „Competing Readings of Stoic Emotions”, w: R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford 2005.
- E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, przeł. Z. Jakimek, Warszawa 1953.
- E. Gilson, *Tomizm*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1998.
- P. Goldie (ed.), *Understanding Emotions*, Ashgate 2002.
- R. M. Gordon, *The Structure of Emotion*, Cambridge 1987.
- J.S.B. Gosling, C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford 1982.
- J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, przeł. B. Chwedeńczuk i in., Warszawa 2001.
- P. S. Greenspan, *Emotions and Reasons. An Inquiry into Emotional Justification*, New York-London 1988.
- P. S. Greenspan, „Emotional Strategies and Rationality”, *Ethics* 110 (2000).
- P. S. Greenspan, „Practical Reasoning and Emotion”, w: A. R. Mele (ed.), *The Oxford Handbook of Rationality*, op. cit.
- P. S. Greenspan, „Emotion, rationality, and Mind/Body”, w: A. Hatzimoyssis (ed.), *Philosophy and the Emotions*, op. cit.
- P. E. Griffiths, „Emotion – Philosophical Issues about”, w: L. Nadel (ed.), *Encyclopedia of Cognitive Science*, op. cit.

- A. Grzeliński, *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w D. Hume’a nauce o naturze ludzkiej*, Toruń 2005.
- A. Guriewicz, *Jednostka w dziejach Europy (średniowiecze)*, przeł. Z. Dobrzyński, Gdańsk 2002.
- P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, przeł. P. Bobowska, Kęty 2004.
- C. S. Hall, G. Lindzey, J. B. Campbell, *Teorie osobowości*, przeł. J. Kowalczyńska i in., Warszawa 2004.
- S. N. Hampshire, *Thought and Action*, London 1959.
- S. N. Hampshire, *Freedom of Mind and Other Essays*, Oxford 1972.
- S. N. Hampshire, *Morality and Conflict*, Oxford 1983.
- S. N. Hampshire, „Disposition and Memory”, *International Journal of Psychoanalysis* XLIII (1962).
- S. N. Hampshire, „Ethics: A defense of Aristotle”, w: idem, *Freedom of Mind and Other Essays*, op. cit.
- R. J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford 1998.
- W.F.R. Hardie, „The Final Good in Aristotle’s Ethics”, *Philosophy* 40, 1965.
- G. Harman, „Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error”, *Proceedings of the Aristotelian Society (New Series)* XCIX (1999).
- R. Harre (ed.), *The Social Construction of Emotion*, London 1986.
- A. Hatziioyis (ed.), *Philosophy and the Emotions*, Cambridge 2003.
- A. Hatziioyis, „Emotional Feelings and Intentionalism”, w: A. Hatziioyis (ed.), *Philosophy and the Emotions*, op. cit.
- R. Heinaman (ed.), *Plato and Aristotle’s Ethics*, Ashgate 2003.
- R. Heinaman, „Eudaimonia and self-sufficiency in the *Nicomachean Ethics*”, *Phronesis* 33 (1988).
- O. Hoffe, *Immanuel Kant*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1994.
- J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności*, Warszawa 1997.
- B. Hooker, M. O. Little (eds.), *Moral Particularism*, Oxford 2000.
- W. D. Hudson, *Ethical Intuitionism*, London 1967.
- W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, London 1991.
- T. Hurka, D. Y. Elstein, „From Thick to Thin: Two Moral Reduction Plans”, *Canadian Journal of Philosophy*, w druku.
- R. Hursthouse (ed.), *Virtues and Reason. Phillipa Foot and Moral Theory*, Oxford 1995.
- R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford 1999.
- R. Hursthouse, „A False Doctrine of the Mean”, w: N. Sherman (ed.), *Aristotle’s Ethics*, op. cit.
- R. Hursthouse, „Normatywna etyka cnót”, w: J. Jaśtal (red.), *Etyka i charakter*, Kraków 2004.
- D. S. Hutchinson, *The Virtues of Aristotle*, London 1986.
- T. Irwin, *Aristotle’s First Principles*, Oxford 1990.

- T. Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford 1995.
- T. Irwin, „The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics”, w: A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, op. cit.
- T. Irwin, „Who Discovered the Will”, *Philosophical Perspectives*, 6, 1992.
- T. Irwin, „Vices and Reason”, *The Journal of Ethics* 5, 2001.
- T. Irwin, „Glossary to Nicomachean Ethics”, w: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, op. cit.
- T. Irwin, „Notes”, w: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, op. cit.
- T. Irwin, „Cnoty w filozofii greckiej”, w: J. Jaśtał (red.), *Etyka i charakter*, op. cit.
- J. Jacobs, *Choosing Character: Responsibility for Virtue and Vice*, Ithaca 2001.
- J. Jacobs, „Metaethics and Teleology”, *The Review of Metaphysics* 55 (2001).
- W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przeł. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997.
- W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2005.
- W. Janikowski, *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, Warszawa 2008.
- M. Janion, M. Żmigrodzka, *Odyseja wychowania*, Kraków 1998.
- J. Jaśtał (red.), *Etyka i charakter*, Kraków 2004.
- J. Jaśtał, „Normatywny relatywizm moralny”, w: B. Szymańska (red.), *Studia z teorii poznania, etyki i filozofii człowieka*, Kraków 1993.
- J. Jaśtał, „Etyka cnót, etyka charakteru”, w: idem (red.), *Etyka i charakter*, op. cit.
- J. Jaśtał, „Emocje i cnoty. Psychologiczne podstawy etyki cnót”, w: A. Margasiński, D. Probuca (red.), *Etyka, psychologia, psychoterapia*, Kraków 2004.
- J. Jaśtał, „Żal, litość i wstyd (Pojęcie *metameleia* w *Etyce nikomachejskiej* 1110 a 18-24)”, *Kwartalnik Filozoficzny* XXXII (2004).
- J. Jaśtał, „Etyka cnót wobec wyzwań etyki środowiskowej. Spór o granice naturalistycznego dyskursu etycznego”, w: W. Galewicz (red.), *Etyka środowiskowa*, op. cit.
- J. Jaśtał, „Teoria idealnego obserwatora a problem relatywizmu”, *Studia Philosophiae Christianae*, 2/2007.
- J. Jaśtał, „Poczucie satysfakcji moralnej”, *Etyka* 40 (2007)
- J. Jaśtał, „Arystoteles o sprawiedliwości”, w: D. Probuca (red.), *Czy sprawiedliwość jest możliwa?*, Kraków 2008.
- R. Kamtaker, „Situationis and Virtue Ethics on the Content of Our Character”, *Ethics* 114 (2004).
- A. M. Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999.
- J. Kekes, *Facing Evil*, Princeton 1990.
- J. Kekes, *The Illusions of Egalitarianism*, New York 2003.

- D. Keltner, J. J. Gross, „Functional Accounts of Emotion”, *Cognition and Emotion* 13 (5), 1999.
- A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, London 1963.
- A. Kenny, *Aristotle on Perfect Life*, Oxford 1992.
- A. Kenny, *Essays on the Aristotelian Tradition*, Oxford 2001.
- D. T. Kenrick, S. L. Neuberg, R. B. Cialdini, *Psychologia społeczna*, przeł. A. Nowak i in., Gdańsk 2002.
- P. King, „Aquinas on the Passions”, w: B. Davies (ed.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, op. cit.
- G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999.
- S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004.
- L. Koczanowicz, R. Nahirny, R. Włodarczyk (red.), *Narracje – (auto)biografie – etyka*, Wrocław 2005.
- A. Kolańczyk i in., *Serce w rozumie. Afektywne podstawy orientacji w otoczeniu*, Gdańsk 2004.
- J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002.
- J. Kozielecki, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 2000.
- R. Kraut, *Aristotle on Human Good*, Princeton 1989.
- R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Nicomachean Ethics*, London 2006.
- R. Kraut, „Aristotle on Human Good: An Overview”, w: N. Sherman (ed.), *Aristotle's Ethics*, op. cit.
- Z. Kuksewicz, „Problematyka duszy jako istoty człowieka”, w: J. Legowicz (red.), *Historia filozofii średniowiecznej*, op. cit.
- M. Kuniński, „Wątki antyczne w etyce Kartezjusza”, w: idem, *O cnotach, demokracji i liberalizmie rozumnym*, Kraków 2006.
- J. Kupperman, *Character*, Oxford 1991.
- R. Lazarus, B. Lazarus, *Passion and Reason*, Oxford 1994.
- G. R. Lear, *Happy Lives and the Highest Good*, Princeton 2004.
- J. Legowicz (red.), *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, Warszawa 1970.
- J. Legowicz (red.), *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1980.
- C. Legt, „M. Nussbaum and Thomas Aquinas on the Emotion”, *Theological Studies* 64 (2003).
- S. Leighton, „The Mean Relative to Us”, w: R. Bosley, R. Ahiner, J. Sisson (eds.), *Aristotle, Virtue and the Mean*, op. cit.
- M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), *Psychologia emocji*, przeł. E. Wojtych i in., Gdańsk 2005.
- D. A. Lines, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650)*, Boston 2002.
- G.E.R. Lloyd, *Nauka grecka po Arystotelesie*, przeł. J. Lesiński, Warszawa 1998.
- A. L. London, „Virtue and Consequences: Hobbes on the Value of the Moral Virtue”, *Social Theory and Practice* 24 (1998).

- A. A. Long, *Stoic Studies*, Berkeley 2001.
- A. A. Long, „Representation and the Self in Stoicism”, w: idem, *Stoic Studies*, op. cit.
- A. A. Long, „Soul and Body in Stoicism”, w: idem, *Stoic Studies*, op. cit.
- A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers 1*, Cambridge 2003.
- R. B. Louden, „Etyka cnót a stanowisko antyteoretyczne w etyce”, w: J. Jaś-tal (red.), *Etyka i charakter*, op. cit.
- S. Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, Minneapolis 1983.
- W. Łukaszewski, D. Doliński, „Mechanizmy leżące u podstaw motywacji”, w: J. Strelau, *Psychologia*, t. II, op. cit.
- P. Łuków, *Wolność i autorytet rozumu*, Warszawa 1997.
- A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, London 1999.
- A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1995.
- A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, przeł. A. Chmielewski i in., Warszawa 2007.
- J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London 1980.
- J. Marshall, *Descartes's Moral Theory*, Ithaca 1998.
- T. Maruszewski, „Przedmowa do wydania polskiego”, w: K. Oatley, J. M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, op. cit.
- J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge (MA) 1996.
- J. McDowell, „Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 52 (1978).
- J. McDowell, „Non-Cognitivism and Rule-Following”, w: S. H. Holtzman, C. M. Leich (eds.), *Wittgenstein: To Follow a Rule*, London 1981.
- J. McDowell, „Two Sorts of Naturalism”, w: R. Hursthouse (ed.), *Virtues and Reason. Phillipa Foot and Moral Theory*, op. cit.
- J. McDowell, „Virtue and Reason”, w: R. Crisp, M. Slote, *Virtue Ethics*, op. cit.
- Ch. McKinnon, *Character, Virtue Theories and the Vices*, Toronto 1999.
- D. M. McMahon, *Happiness. A History*, New York 2006.
- A. R. Mele (ed.), *The Oxford Handbook of Rationality*, Oxford 2004.
- S. S. Meyer, „Aristotle on the Voluntary”, w: R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Nicomachean Ethics*, op. cit.
- A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge 2003.
- H. Morsbach, W. J. Tyler, „A Japanese Emotion: *Amae*”, w: R. Harre (ed.), *The Social Construction of Emotion*, op. cit.
- I. Murdoch, *Prymat dobra*, przeł. D. Pawelec, Kraków 1996.
- L. Nadel (ed.), *Encyclopedia of Cognitive Science*, Wiley 2006.
- T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford 1970.
- T. Nagel, „Traf w życiu moralnym”, w: idem, *Pytania ostateczne*, Warszawa 1997.

- P. M. Niedenthal, „Emotion”, w: L. Nadel (ed.), *Encyclopedia of Cognitive Science*, op. cit.
- W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Ch. Taylora i A. MacIntyre’a*, Rzeszów 2008.
- E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności*, Wrocław 2002.
- M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986.
- M. C. Nussbaum, *Love’s Knowledge*, Oxford 1990.
- M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton 1994.
- M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001.
- M. C. Nussbaum, „Appendix: The Function of Man”, w: idem, *Aristotle’s De motu animalum*, Princeton 1986.
- M. C. Nussbaum, „Non-relative Virtues. An Aristotelian Approach”, w: A. Sen, M. C. Nussbaum (eds.), *The Quality of Live*, Oxford 1993.
- M. C. Nussbaum „Aristotle on Emotions and Rational Persuasion”, w: A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotles Rhetoric*, op. cit.
- M. C. Nussbaum, A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford 1995.
- J. Oakley, *Morality and the Emotions*, London 1993.
- K. Oatley, J. M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, przeł. J. Radzicki, J. Suchecki, Warszawa 2002.
- E. Olson, *The Human Animal. The Identity without Psychology*, Oxford 1998.
- T. F. O’Meara, „Virtues in the Theology of Thomas Aquinas”, *Theology Studies* 55 (1997).
- T. Penner, „The Unity of Virtue”, w: G. Fine (ed.), *Plato 2*, op. cit.
- F. Pessoa, *Księga niepokóju*, przeł. J. Klawe, Warszawa 2004.
- Philosophia* 20: *On Virtue*, 1990.
- G. Pitcher, „Emotion”, *Mind* 74 (1965).
- M. Platts, *Ways of Meaning*, London 1979.
- A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1990.
- J. S. Purington. „Aristotle’s Definition of Happiness”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 16, 1998.
- M. Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii. D. Hume i M. Scheler*, Kraków 1999.
- D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn 2002.
- P. Railton, „Naturalism and Prescriptivity”, *Social Philosophy and Policy*, 7 (1989).
- P. Railton, „Moral realism: Prospects and Problems”, w: W. Sinnott-Armstrong, M. Timmons (eds.), *Moral Knowledge?*, op. cit.
- J. Raz, *Engaging Reason*, Oxford 2001.
- G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, t. I–V, Lublin 1994-2002.

- C.D.C. Reeve, *Practices of Reason*, Oxford 1992.
- F. Ricken, „Emotion, Affect”, w: H. Burkhard, B. Smith (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Munich 1991.
- P. Ricoeur, *Time and Narrative*, transl. K. McLaughlin, D. Pellauer, t. I, Chicago 1990.
- T. D. Roche, „Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation”, *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988).
- A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980.
- A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley 1996.
- C. S. Rosati, „Moral Motivation”, w: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu>.
- K. Rosner, *Narracja, tożsamość, czas*, Kraków 2006.
- S. Runciman, *Średniowieczny manicheizm*, przeł. J. Prokopiuk, B. Zboriski, Gdańsk 1996.
- M. Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka D. Hume'a*, Wrocław 2001.
- M. Rutkowski, *Obowiązek moralny a motywacja*, Szczecin 2001.
- M. Rutkowski, „Teoria bezstronnego obserwatora w etyce D. Hume'a”, *Studia Filozoficzne* 5 (1989).
- J. Sabini, M. Silver, „Lack of Character? Situationism Critiqued”, *Ethics* 115 (2005).
- G. Sayre-McCord (ed.), *Moral Realism*, Ithaca–London 1988.
- G. Sayre-McCord, „Moral Realism”, w: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/emotion/>
- G. Sayre-McCord, „Moral Realism”, tekst niepublikowany.
- J. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, Cambridge 1998.
- N. Sherman, *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge 1997.
- N. Sherman, „Cnota według Kanta: pedanteria czy namiętność?”, przeł. J. Klimczyk, P. Łuków, *Etyka* 40 (2007).
- N. Sherman (ed.), *Aristotle's Ethics*, Lanham 1999.
- P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, przeł. J. Bober i in., red. wyd. pol. J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 1998.
- W. Sinnott-Armstrong, M. Timmons (eds.), *Moral Knowledge? New readings in Moral Epistemology*, Oxford 1996.
- M. Slote, *Goods and Virtues*, Oxford 1989.
- M. Slote, *From Morality to Virtue*, Oxford 1992.
- M. Slote, „Etyka cnót – odwołanie się do podmiotu”, w: J. Jaśtal (red.), *Etyka i charakter*, op. cit.
- J.J.C. Smart, B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge 1973.
- N. H. Smith (ed.), *Reading McDowell: On Mind and World*, London 2002.
- R. C. Solomon, *The Passions*, Notre Dame 1976.

- R. C. Solomon, „Emotions, philosophy of”, w: E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, op. cit.
- R. C. Solomon, „Emotions, nature of”, w: E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, op. cit.
- R. C. Solomon, „The Politics of Emotion”, *Midwest Studies in Philosophy* XXII (1998).
- R. C. Solomon, „Emotions, Thoughts and Feelings”, w: A. Hatzimoysis (ed.), *Philosophy and the Emotions*, op. cit.
- R. C. Solomon, „Filozofia emocji”, w: M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), *Psychologia emocji*, op. cit.
- R. Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca 1979.
- R. Sorabji, *Animal Minds & Human Morals*, Ithaca 1995.
- R. Sorabji, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*, Chicago 2006.
- R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge-London 1987.
- R. de Sousa, „Argument from Nature”, w: D. Copp, D. Zimmerman (eds.), *Morality, Reason, and Truth*, op. cit.
- R. de Sousa, „Emotion”, w: S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford-Cambridge 1994.
- R. de Sousa, „Emotion”, w: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/emotion/>.
- R. Spaemann, *Szczęście i życzliwość*, przeł. J. Merecki, Lublin 1997.
- G. Sreenivasan, „Errors about Errors: Virtue Theory and Trait Attribution”, *Mind* 111 (2002).
- D. Statman (ed.), *Moral Luck*, New York 1993.
- D. Statman (ed.), *Virtue Ethics: A Critical Reader*, Edinburgh 1997.
- Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków-Warszawa 2006.
- P. N. Stearns, „Historia emocji: zmiany i ich oddziaływanie”, w: M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), *Psychologia emocji*, op. cit.
- M. Stocker (z: E. Hegeman), *Valuing Emotions*, Cambridge 1996.
- M. Stocker, „The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”, *Journal of Philosophy* 73 (1976).
- M. Stocker, „Some Ways to Value Emotions”, w: P. Goldie (ed.), *Understanding Emotions*, op. cit.
- J. Strelau (red.), *Psychologia*, t. II, Gdańsk 2003.
- G. Striker, „Emotions in Context”, w: A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, op. cit.
- S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
- S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki*, Kraków 1987.
- S. Swieżawski, „Komentarz”, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, op. cit.

- T. A. Szlezak, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, przeł. P. Domański, Kęty 2005.
- N. Szutta, *Współczesna etyka cnót*, Gdańsk 2007.
- W. Tatariewicz, „Trzy etyki. Studium z Arystotelesa”, w: idem, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Wrocław 1992.
- Ch. Taylor, „The Concept of a Person”, w: idem, *Philosophical Papers. Human Agency and Language*, Cambridge 1985.
- Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996.
- Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, przeł. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001.
- G. Terzis, „Homeostasis and the Mean in Aristotle’s Ethics”, w: R. Bosley, R. Shiner, J. Sisson (eds.), *Aristotle, Virtue and the Mean*, op. cit.
- A. Tessitore, *Reading Aristotle’s Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, Albany 1996.
- J. E. Tiles, „The Practical Import of Aristotle’s Doctrine of the Mean”, w: R. Bosley, R. Shiner, J. Sisson, *Aristotle, Virtue and the Mean*, op. cit.
- R. Tokarczyk, *Hobbes*, Warszawa 1987.
- M. Toolan, „Narrative: Linguistic and Structural Theories” w: R. Asher (ed.), *Encyclopaedia of Language and Linguistics*, London 1993.
- S. Toulmin, *Kosmopolis*, przeł. T. Zarębski, Wrocław 2005.
- G. Trianosky, „Natural Affection and Responsibility for Character”, w: O. Flanagan, A. O. Rorty (eds.), *Identity, Character, and Morality*, op. cit.
- J. Trzebiński (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, Gdańsk 2001.
- J. Trzebiński, „Narracyjne konstruowanie rzeczywistości”, w: idem (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, op. cit.
- E. Tugendhat, *Wykłady o etyce*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2004.
- T. Tuozzo, „Contemplation, the Noble, and the Mean”, w: R. Bosley, R. Shiner, J. Sisson, *Aristotle, Virtue and the Mean*, op. cit.
- J. Urmson, „Aristotle’s Doctrine of the Mean”, w: A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, op. cit.
- A. Vincelette, „Introduction”, w: P. Rousselot, *The Problem of Love in the Middle Ages: A Historical Contribution*, przeł. A. Vincelette, Marquette 2001.
- G. Vlastos, „Happiness and Virtue in Socrates Moral Theory”, w: G. Fine (ed.), *Plato 2*, op. cit.
- N. White, *Filozofia szczęścia*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2008.
- D. Wiggins, „Truth, Invention and the Meaning of Life”, w: G. Sayre-McCord (ed.), *Moral Realism*, op. cit.
- K. V. Wilkes, „*Psyche* versus the Mind”, w: M. C. Nussbaum, A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, op. cit.
- B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge 1981.
- B. Williams, *Ethics and Limits of Philosophy*, London 1993.

- B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley 1993.
- B. Williams, *Truth and Truthfulness*, Princeton 2002.
- B. Williams, „Internal and External Reasons”, w: idem, *Moral Luck*, op. cit.
- B. Williams, „Justice as a Virtue”, w: A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, op. cit.
- B. Williams, „Postscript”, w: D. Statman (ed.), *Moral Luck*, op. cit.
- B. Williams, „Replies”, w: J.E.J. Altham, R. Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics*, op. cit.
- B. Williams, „The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*”, w: G. Fine (ed.), *Plato 2*, op. cit.
- B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola?*, przeł. M. Szczubiałka i in., Warszawa 1999.
- B. Williams, „Moralność i emocje”, w: idem, *Ile wolności powinna mieć wola?*, op. cit.
- B. Williams, „Osoby, charakter i moralność”, w: idem, *Ile wolności powinna mieć wola?*, op. cit.
- B. Williams, „Punkt widzenia wszechświata”, w: idem, *Ile wolności powinna mieć wola?*, op. cit.
- B. Williams, „Traf moralny”, w: idem, *Ile wolności powinna mieć wola?*, op. cit.
- P. Winch, „Uogólnialność sądów moralnych”, w: idem, *Etyka w działaniu*, przeł. T. Szawiel, Warszawa 1990.
- R. Wiśniewski, „Epistemologiczna i antropologiczna interpretacja etyki Arystotelesa”, *Edukacja Filozoficzna* 18 (1994).
- C. Wright, „Human nature?”, w: N. H. Smith (ed.), *Reading McDowell*, op. cit.
- W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Toruń 1992.
- S. Wyszomirski, *Pojęcie arete w etyce stoi starszej i średniej*, Toruń 1997.
- Ch. M. Young, „The Doctrine of the Mean”, *Topoi* 15 (1996).
- Ch. M. Young, „Aristotle's Justice”, w: R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nikomachean Ethics*, op. cit.
- E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu>.
- E. Zdankiewicz-Ścigała, T. Maruszewski, „Teorie emocji”, w: J. Strelau (red.), *Psychologia*, op. cit.

Indeks osób

- Ackrill, J. L. 174,176-177
Adkins, A. H. 344
Aleksander z Afrodyzji 348
Alquie, F. 252
Altham, J.E.J. 320
Anaksymenes 84
Annas, J. 59, 149, 162, 165-166, 201, 233, 294, 298, 345, 349, 359, 360
Anscombe, G.E.M. 294-295, 298, 306-307
Arejos Didymos 198
Arendt, H. 212-214
Arman-Jones, C. 398
Arystofanes 203
Asher, R. 375
Augustyn 191, 197, 206, 211-217, 234, 347, 391-392
Averill, J. R. 402, 404
Awerroes 219, 348
Ayer, A. J. 310-311
Bacon, F. 256
Baier, A. 22, 308-309
Baier, K. 40
Baillie, J. 267
Baszniak, T. 54
Bedford, E. 11
Bednarek, H. 86
Bem, S. 10
Białek, A. 256
Bielawski, K. 196
Blackburn, S. 318
Blum, L. 63, 67
Bober, J. 40
Bobko, A. 70, 284
Bobowska, P. 210
Bond, E.J. 327
Boonin-Vail, D.258-259
Bosley, R. 159, 162-164, 181
Bourke, V.J. 256
Bradley, F. H. 294
Brandt, R.B. 32, 55
Bravo, P. 403
Brickie, J. 66
Brink, D.O. 63
Broad, C. D. 311
Broadie, S. 126, 162, 166
Brown, P. 196
Brożek, M. 88
Buczyńska-Garewicz, H. 258, 262
Burkhard, H. 20
Burnyeat, M. F. 96-97, 101, 122, 355
Butler, J. 261
Cambiano, G. 402
Campbell, J.B. 29
Carr, D. 375
Cary, P. 347
Celsus 109
Chmaj, L. 20, 244
Chmielewski, A. 11, 30, 87, 291, 300, 305, 327, 392
Chojnacki, M. 83
Chryzyp 200
Chwedeńczuk, B. 30

- Cialdini, R.B. 57
 Cichowicz, S. 252
 Clarke, J. 261
 Clarke, S. G. 7, 298
 Clore, G. L. 407, 410
 Comte-Sponville, A. 204
 Cooper, J. M. 90, 93, 95, 99-101, 106-8, 123-124, 128, 134, 137, 174, 181, 363-365
 Copp, D. 332
 Cottingham, J. 242, 245-246, 297
 Craig, E. 47
 Crisp, R. 7, 296, 297, 322
 Cudworth, R. 261
 Cyceron 31, 196-197, 347, 353-354
 D'Arms, J. D. 45
 Damasio, A. 21-22
 Dancy, J. 65, 164, 320, 322
 Darwall, S. 7
 Darwin, K. 9, 332, 336, 401
 Davidson, J. 403-404, 407, 409-410, 413-414
 Davies, B. 219
 Davies, R. 248
 Dees, R. H. 269
 Demokryt z Abdery 22, 364
 Demostenes 179
 Dennett, D. 376
 Descartes, R. (Kartezjusz) 20, 29, 197, 238-256, 259-260, 270-271, 284-285, 370, 396
 Diogenes Laertios 80, 199
 Dobrzyniecki, Z. 344
 Dodds, E. R. 22, 84-86, 91
 Doliński, D. 22, 399, 401, 407, 410-412
 Domański, P. 107
 Doris, J. M. 55, 57
 Driver, J. 269
 Drwięga, M. 243
 Dryła, O. 174, 204, 349
 Drzazgowska, E. 279
 Dulińska, K. 16
 Eckhart, Mistrz 53
 Ekman, P. 399, 403-4, 407, 409-10, 413
 Elstein, D. Y. 318
 Elżbieta Czeska 241
 Epiktet 211, 347, 354
 Epikur 93, 385
 Erasistratos 109
 Eurypides 86
 Evans, D. 399
 Ewing, C. 311
 Falk, W. D. 64
 Fedeli, M. 28
 Felicitas Munzel, G. 54, 281-282
 Fernandez-Dols, J.-M. 397
 Fine, G. 81, 90, 94
 Fisher, W. R. 375
 Flanagan, O. 7, 58, 357
 Fletcher, J. 217
 Foot, Ph. 11, 317, 332-340
 Fortenbaugh, W. W. 113, 128
 Frankena, W. 260
 Frankfurt, H. 291
 Franklin, B. 270
 Frede, D. 126, 128
 Frede, M. 119, 120
 French, P. 7
 Freud, Z. 9, 109
 Frijda, N. 10, 13, 400, 402-415
 Fritzhand, M. 311
 Gajda-Krynicka, J. 80, 86-87
 Galecki, J. 271, 369
 Galen 199, 200
 Galewicz, W. 9, 16, 62, 98-100, 108, 118, 136, 140, 144, 161, 163-164, 224, 229, 235, 249, 275, 277-278, 292
 Garver, E. 88, 172, 385
 Gauss, C. F. 187
 Geach, P. 307
 Gerson, L. P. 208
 Gibbard, A. 318

- Giddens, A. 375
 Gill, Ch. 192-193, 200, 290, 299, 344-346, 350
 Gilligan, G. 283
 Gilson, E. 213, 219, 228
 Goldie, P. 48
 Gordon, R. M. 11
 Gorgiasz 87
 Górnicka-Kalinowska, J. 30, 40, 63
 Gosling, J.S.B. 127, 189
 Gotthelf, A. 364
 Graczykowski, P. 28
 Grespan, P. S. 11, 43-47, 49
 Griffiths, P. E. 21
 Gromska, D. 31, 123, 125, 142-143, 155
 Gross, J. J. 400
 Gruszczyński, M. 30, 91, 290
 Grzeleński, A. 263, 267
 Guriewicz, A. 344, 347
 Gustafson, W. D. 11
 Guttenplan, S. 48
 Hadot, P. 210
 Hall, C. S. 29
 Hammer, S. 81
 Hampshire, S. N. 307, 310
 Hankinson, R. J. 364
 Hardie, W.F.R. 173, 181
 Hare, R. M. 311, 318
 Harman, G. 58
 Harre, R. 398-399
 Harrison, R. 320
 Harsthorne, H. 58
 Hartman, J. 16, 243
 Hatzimoysis, A. 22, 44-45, 47
 Haviland-Jones, J. M. 35, 400, 403-404
 Hegeman, E. 11
 Heinaman, R. 115, 126, 174
 Heraklit 80
 Herodot 81
 Herofilos 109
 Hezjod 81, 87
 Hobbes, T. 40, 255-260, 262, 265-266
 Hochfeld, A. 265
 Hoffe, O. 284
 Hołówka, J. 291
 Holtzman, S. H. 317
 Homer 22, 84-85, 99
 Hooker, B. 164, 322
 Hudson, W. D. 261, 311
 Hume, D. 11, 32, 38, 65-66, 137, 191, 255, 261-270, 286, 308, 311
 Hurka, T. 115, 318
 Hurtshouse, R. 158-160, 308, 310, 330, 332-337, 339-340, 353
 Hutcheson, F. 261-262
 Hutchinson, D. S. 147
 Ingarden, R. 273
 Irwin, T. 81, 88, 90, 92-93, 96, 105, 121, 133-134, 144, 146, 152, 161, 201, 212, 345, 349, 350
 Jacobs, J. 360, 368
 Jacobson, D. 45
 Jaeger, W. 12, 84, 86-87, 104, 196
 Jakimek, Z. 213
 James, W. 9
 Janikowski, W. 332
 Janion, M. 331
 Jenkins, J. M. 10, 21, 360, 400, 405
 Joachimowicz, L. 385
 Justus Lipsius 237
 Kacmajor, M. 35
 Kamtaker, R. 55
 Kania, I. 196
 Kaniowski, A. M. 284
 Kant, I. 30, 32, 36, 39, 54, 60-66, 70-74, 191, 240, 255, 271-285, 292-294, 330, 350, 353, 359, 369, 396
 Katon 353-354
 Kekes, J. 74

- Keltner, D. 400
 Kenny, A. 11, 174, 176
 Kenrick, D. T. 57
 Kierkegaard, S. 295
 King, P. 219, 221-222
 Kirk, G. S. 80
 Klawe, J. 292
 Kleinschmidt, E. 16
 Kleinschmidt, M. 16
 Klimczyk, J. 278
 Knuuttila, S. 112, 200-201, 215, 221-222
 Koczanowicz, L. 375
 Kohlberg, L. 283
 Kolańczyk, A. 22
 Kołodziejczyk, S. 16
 Kopania, J. 241, 243
 Kot, R. 399
 Kowalczyńska, J. 29
 Koziński, J. 29
 Kraut, R. 127, 174, 233, 349, 356
 Krezus 80
 Krokiewicz, A. 209
 Kserkses 33
 Kubicki, W. 206
 Kubok, D. 351
 Kuksiewicz, Z. 218
 Kuniński, M. 254
 Kupis, B. 80
 Kupperman, J. 32, 63
 Lang, J. 80
 Lazarus, B. 410
 Lazarus, R. 13, 407, 409-410, 414-416
 Lear, G. R. 181, 184, 186
 Legowicz, J. 80, 218
 Legt, C. 44
 Leich, C. M. 317
 Leighton, S. 164
 Lennox, J. G. 364
 Leontios 98, 108-110
 Lerner, M. J. 397
 Lesiński, J. 109
 Leśniak, K. 80
 Lewis, C. S. 399
 Lewis, M. 35, 400, 403-404
 Lindzey, G. 29
 Lines, D. A. 392
 Little, M. O. 164, 322
 Lloyd, G.E.R. 109
 Locke, J. 30
 London, A. L. 258, 260
 Long, A. A. 197-199, 216
 Loudon, R. B. 298
 Lovibond, S. 317, 321, 326-327, 331
 Lubicz-Trawkowska, H. 204
 Łukaszewski, W. 411
 Łuków, P. 40, 283, 278
 Machiavelli, N. 238
 MacIntyre, A. 11, 30, 87, 254, 291, 295, 298-307, 310-312, 331, 338-341, 345-346, 376, 380-381, 383, 385, 392
 Mackie, J. L. 66, 313
 Maimonides 360
 Maksym Wyznawca 211
 Manstead, A.S.R. 10, 406
 Margasiński, A. 16, 123
 Marshall, J. 247, 249
 Maruszewski, T. 10, 402, 406-410
 May, M. A. 58
 McDowell, J. 298, 317-320, 328-332, 337, 339-340, 368
 McKinnon, Ch. 69
 McLaughlin, K. 385
 McMahan, D. M. 81
 Mele, A. R. 44
 Merecki, J. 368
 Meyer, S. S. 356
 Mill, J. S. 68-73, 320
 Miller, A. 314, 332
 Millon, T. 397
 Montaigne, M. 237
 Moore, G. E. 54, 311, 315, 332
 Morris, C. 345

- Morsbach, H. 399
Mounier, E. 28
Murdoch, I. 292-5, 298, 307, 310, 317, 327
Nadel, L. 21, 405
Nagel, T. 40, 61, 64-5
Nahirny, R. 375
Natali, C. 12
Neu, J. 44
Neuberg, S. L. 57
Niedenthal, P. M. 405
Niesiołowski-Spano, Ł. 403
Nietzsche, F. 30, 61
Nowak, A. 57
Nowak, W. M. 300, 309
Nowak-Juchacz, E. 274, 276
Nowotniak, J. 291
Nussbaum, M. C. 11-13, 22, 44-45, 50-51, 82, 119, 120, 127-129, 137, 157-158, 201-202, 299, 308, 310, 363, 375
Nygrens, A. 205
O'Meara, T. F. 227
Oakley, J. 11, 39, 44-46, 405, 412
Oatley, K. 10, 21, 360, 400, 405
Olson, E. 303
Ossowska, M. 69
Parandowski, J. 99
Partyka, J. 22
Pascal, B. 254-255
Pawelec, A. 310, 293
Pellauer, D. 385
Penner, T. 90
Pessoa, F. 292
Piłat, R. 212
Pitcher, G. 11
Platon 14, 30-31, 36, 79-80, 86, 88, 91-113, 117-118, 122, 132, 137, 187, 192-193, 195-196, 198, 200, 202-207, 211-217, 290, 337, 347-348, 356, 390
Platts, M. 317, 326-327
Plezia, M. 86
Plotyn 207-213, 347, 351
Plutarch 347, 385
Podbielski, H. 31
Podrez, E. 16
Porfiriusz 209
Posejdonios 199, 200
Price, A.W. 203-204
Price, R. 63
Prichard, H. A. 311
Probuca, D. 16, 123, 233
Prokopiuk, J. 53
Protagoras 89
Purinton, J. S. 174
Pyka, M. 16, 263, 265-266
Rabus, J. 16
Radzicki, J. 10, 21, 360
Radziszewska-Szczepaniak, D. 219, 221-222
Railton, P. 65, 314
Raven, J. E. 80
Rawls, J. 320, 324
Raz, J. 320
Reale, G. 80, 92, 120, 196, 198, 208, 289
Reeve, C.D.C. 148, 183, 185
Ricken, F. 20
Ricoeur, P. 376, 385
Ritter, J. 23
Roche, T. D. 174
Romaniuk, A. 61
Rorty, A. O. 7, 119-121, 127-129, 159, 233, 355, 357
Rosati, C. S. 64, 65
Rosner, K. 374-5
Ross, D. W. 116, 120, 311
Rousselot, P. 205
Runciman, S. 53
Russell, J.A. 397
Rutkowski, M. 64-5, 261, 263, 265-6
Rybałt, J. 219
Sabini, J. 55
Salles, R. 200

- Sartre, J.-P. 11, 30, 46, 295
Sayre-McCord, G. 313, 315
Schaller, W. E. 278
Schneewind, J. 30, 253, 259, 345
Schofield, M. 80
Sedley, D. N. 197-199
Sen, A. 158
Seneka 22, 197, 241, 385
Shaftesbury, A.A.C. 258, 261-262
Sherman, N. 12-3, 37, 45, 46, 124, 128-129, 159, 174, 277-278
Shiner, R. 159, 162-164, 181
Sidorek, J. 76
Sierszulska, A. 63
Silver, M. 55
Simpson, E. 298
Singer, P. 40
Sinner, B. F. 328, 401
Sinnott-Armstrong, W. 314
Sisson, J. 159, 162-164, 181
Siwek, P. 123
Slote, M. 7, 296, 309
Smart, J.J.C. 294, 297
Smith, B. 20
Smith, N. H. 329
Sobiło, B. 16
Sofokles 310
Sokrates 75, 84, 86, 88-87, 102-103, 105, 109, 154, 202-203, 212, 215, 347-348
Solomon, R. C. 10-11, 35, 44, 46, 397
Solon 81
Sorabji, R. 121, 200, 345, 347-348, 353, 354
Sosnowska, P. 279
Sousa, R. de 11, 24, 46, 48-49, 96, 332
Spaemann, R. 368
Sreenivasan, G. 59
Stanosz, B. 32
Stanuszek, M. 16
Statman, D. 7, 310
Stawrowski, Z. 229
Stearns, P. N. 400
Stevenson, Ch. L. 311, 318
Stobajos 198
Stocker, M. 11, 46, 48, 296, 308
Strelau, J. 22, 28, 399, 401-402, 411
Striker, G. 128, 130, 132
Suchecki, J. 10, 21, 360
Swieżawski, S. 219-21, 236-237
Szawiel, T. 353
Szczepański, J. 22
Szczubiałka, M. 294
Szekspir, W. 237
Szlezak, T. A. 107
Szulżycka, A. 375
Szutta, N. 16, 298, 309
Szymańska, B. 164, 353
Tatarkiewicz, W. 115
Taylor, C.C.W. 126, 127, 189
Taylor, Ch. 9, 30, 91, 242, 290-293, 306, 308-12, 345, 375, 382-383
Temistiusz 348
Teofrast 28, 88, 154
Terzis, G. 163
Tessitore, A. 115
Tiles, J. E. 162, 165
Timmons, M. 314
Tokarczyk, R. 257
Tomasz z Akwinu 44, 134, 140, 144, 218-237, 239-240, 348, 391
Toolan, M. 375
Toulmin, S. 287
Trianosky, G. 357, 360
Trojan, K. 28
Trzebiński, J. 375-378
Tugendhat, E. 76
Tuozzo, T. 181
Turkowska, D. 214
Tyler, W. J. 399

- Uehling, T. 7
Urmson, J. 159-162, 165-166
Vernant, J.-P. 403
Vincelette, A. 205
Vlastos, G. 81, 88, 203
Wartenberg, M. 39, 271, 369
Weiner, I. B. 397
Westermarck, E. 328
Wettstein, H. 7
White, N. 83, 369
Wiggins, D. 298, 315, 317
Wilkes, K. V. 120, 346
Williams, B. 54, 63, 66, 70, 86, 94,
162, 233, 294, 296-297, 299,
303, 307-312, 316-327, 331,
337, 339, 340, 344, 346, 357,
360, 379
Winch, P. 353
Wislocka-Remerowa, K. 353
Wiśniewski, R. 117
Wittgenstein, L. 298, 307, 317,
324, 327
Witwicki, W. 94, 96, 109
Włodarczyk, R. 375
Wocial, J. 84
Wojciechowski, M. 198
Wojtych, E. 400
Wright, C. 329
Wróblewski, W. 12, 117
Wyszomirski, S. 201
Young, Ch. 159, 164, 166, 233
Zalta, E.N. 49, 64, 313
Zarębski, T. 287
Zborski, B. 53
Zdankiewicz-Ścigała, E. 402,
406, 407, 409-410
Zenon 199
Zieliński, E.I. 80
Zimmerman, D. 332
Znamierowski, Cz. 65, 256-
267, 264
Żmigrodzka, M. 331
Żeleński, T. 242



*Indeks cytowanych miejsc
z dzieł Arystotelesa*

<i>Kategorie – (Cat.)</i>		<i>O ruchu zwierząt – (MA)</i>	
9a15-30	146	702a17-19	137
<i>Topiki – (Top.)</i>		<i>Metafizyka – (Met.)</i>	
129a11	118	1019a15-20	143
133a30	118	1019b10-12	143
		1022b10-12	146
<i>Fizyka – (Phys.)</i>		1034a5-8	348
192b	364	1050a20	172
194b7-9	364	1050a36	172
196a1	364	1072b	188
198a2-4	121	1074b10-1075a12	188
198b	365		
199a30	364	<i>Etyka nikomachejska – (EN)</i>	
<i>O duszy – (DA)</i>		1094a17-22	170, 367
408b11	120	1095a19	83
411b	120	1095a20	170
412a-b	119	1095b16-19	170
414b1-3	123	1095b26-27	170
414b5-6	133	1095b31-a2	171
414b-415a	120	1096a1-2	179
427a17-429a9	127	1097a30-34	170, 367
429b9-430a9	208	1097b1	170
433a14-30	122	1097b16	170, 367
		1097b22-1098a18	175
<i>Zoologia – (Hist. An.)</i>		1098a16	186
631b6	31	1098a17	171, 176
		1098a4	175
<i>O częściach zwierząt – (PA)</i>		1098a5	175
687a19-23	365	1099a23-31	126
		1099a32-b9	179

1099b19-24	180	1139a22-25	140
1100a8	179	1139a31	184
1102b21	134	1139a35	32, 122
1102b3-5	133	1139b4-5	139, 140
1102b26-31	118	1139b12	184
1104b5-1105a13	126	1139b14-35	141
1105b18-29	142	1139b25-1141a20	180
1105b21-23	126	1140b5-7	151, 185
1105b28	146	1141b12-13	151, 185
1105b30-1106a4	148	1142b13	151
1106a7-8	143, 145	1142b16-34	140
1106a26-29	162	1142b19	139
1106b20-23	163	1144a2-9	183, 172
1106b24-26	156	1144a20-35	151, 139
1106b35	149	1144b21	151
1106b35-1107a2	161	1144b32-35	151
1107b	155	1146b22-4	135
1107b7-8	157	1148a15-7	135
1109b22-4	166	1149a20-1150a7	135
1110a15-17	356	1149b1-4	135
1111a21-24	356	1150a30	135
1111a25	356	1150a33	136
1111b7-9	138	1151a24	135
1111b11-31	138	1152a17	135
1111b30	151	1153b25-32	189
1112a12-16	138	1156a11	349
1112b11-12	151, 185	1156a16	349
1112b35	138	1157a16	349
1113a14-b1	134	1159a9-10	349
1113a3-5	138	1166a2-10	349
1113b5-7	356	1166a20-22	350
1114b24-b33	356	1166a23	350
1118a1-2	157	1166b12-17	350
1118b30-31	157	1170a31-33	208
1119a5	130	1176b10-17	188
1120a25-30	157	1176b25-27	178
1126b11-12	351	1177a17	176
1127a19-25	351	1177a23	178
1127b8-15	233	1177a23-26	188
1129a6-17	146	1177a27-35	176, 186
1130a31-32	233	1177b1-3	178, 188
1139a6	184	1177b4	178
1139a20-32	139	1177b19-21	178, 188

1178a8	176	1370a15-6	133
1178a9-24	180, 186	1370a17-18	133
1178b26-30	188	1377b25	124
1178b32	176	1378a20-23	126, 131
1179b8-16	188	1378a22-24	184
1179b11-13	355	1378a31	124
1179b27-30	355	1378a32-35	126, 131
1180a11-12	355	1378b2-3	130
1180a15-17	355	1379a10-12	184
		1379a15	125
<i>Etyka eudemejska – (EE)</i>		1381b25-26	126
1123a26-7	123	1382b4	125
1214a1-8	126	1383a10	156
1220b13	126	1383a30	130
1220b15-20	156	1385b10-11	126
1221a30	156	1385b25	130
1225b24-6	123	1386b17-25	124
		1388a13	125
<i>Polityka – (Pol.)</i>		1388b10-15	125
1257a35	31	1388b30-35	125
1333a10-25	176	1389b20-25	157
1334b17-25	123	1395b	31
		1417a	31
<i>Retoryka – (Rhet.)</i>		<i>Poetyka – (Poet.)</i>	
1356a	31	1449b-1450a	31
1366a	31	1450b	31
1369a7-1369b32	123, 132		









