

KONFERENCJA ROCZNICOWA Z POWROTEM DO ARYSTOTELESA

19-20. X. 2016

POZNAŃSKIE TOWARZYSTWO PRZYJACIÓŁ NAUK – SALA POSIEDZEŃ
Poznań, ul. Mielżyńskiego 27/29

OTWARCIE KONFERENCJI:
19. X. 2016, godz. 9.00

Dziekan Wydziału Nauk Społecznych UAM – Prof. dr hab. Jacek Sójka
Dyrektor Instytutu Filozofii UAM – Prof. dr hab. Roman Kubicki
W imieniu PTF – Prof. dr hab. Krzysztof Brzechczyn
W imieniu PTPN – Dr hab. Piotr Juchacz

PROGRAM KONFERENCJI

19 października 2016

- sesja przedpołudniowa (9.15-13.00) – prowadzący: Piotr Juchacz
przerwa na kawę (11.00-11.30)
dyskusja (11.30-13.00)

kolejność wystąpień: T. Tiuryn, T. Albiński, M. Domaradzki, A. Stefańczyk – M. Lechniak,
A. Mathiesen, K. Tuszyńska, I. Wieźel

- sesja popołudniowa (14.30-19.00) – prowadzący: Krzysztof Brzechczyn
przerwa na kawę (17.00-17.30)
dyskusja (17.30-19.00)

kolejność wystąpień: P. Bleja, L. Skowroński, M. Smolak, W. Sajdek, M. Budzowska,
M. Komsta, M. Wesoły

20 października 2016

- sesja przedpołudniowa (9.00-13.00) – prowadzący: Paweł Bleja
przerwa na kawę (11.00-11.30)
dyskusja (11.30-13.00)

kolejność wystąpień: M. Jaworska-Wołoszyn, I. Chłodna-Błach, M. Koszkało, D. Kokoć,
M. Śrama, J. Miksa, M. Błaszczuk, J. Dobrzycka.

- sesja popołudniowa (14.30-19.00) – prowadzący: Marian Wesoły
przerwa na kawę (17.00-17.30)
dyskusja (17.30-19.00)

kolejność wystąpień: P. Jaroszyński, K. Kiedrowski, D. Facca, P. Juchacz, P. Makowski,
A. W. Nowak, C. Gawlik

POMYSŁ i PRZYGOTOWANIE
Marian Andrzej Wesoły

PROJEKT PLAKATU
Paweł Bleja

PATRONAT



KOLEJNOŚĆ I TYTUŁY WYSTĄPIEŃ

19 października 2016

SESJA PRZEDPOŁUDNIOWA (9.15-13.00)

- 1) Dr Tomasz Tiuryn
Język i znaczenie w filozofii Arystotelesa. Rozważania na marginesie Peri hermeneias
- 2) Dr Tomasz Albiński
O problemie kwadratu logicznego dla sylogistyki modalnej Arystotelesa
- 3) Dr hab. Mikołaj Domaradzki
Problem wieloznaczności w dialektyce Arystotelesa. Filologiczno-filozoficzna rekonstrukcja Top. 1.15.
- 4) Dr Andrzej Stefańczyk, Dr hab. Marek Lechniak
Entymemat w teorii retoryki Arystotelesa
- 5) Mgr Aleksandra Mathiesen
Logos – ethos – pathos. Środki przekonywania w retoryce Arystotelesa
- 6) Prof. zw. dr hab. Krystyna Tuszyńska
Arystotelesowska definicja tragedii (Poet.1449 b 24-28) a definicja sofisty Gorgiasza (DK 82B23) w kontekście relacji dramaturg – widz.
- 7) Dr Iwona Wieżel
Arystoteles jako prekursor badań narratologicznych (Poet. 1450b)

SESJA POPOŁUDNIOWA (14.30-19.00)

- 1) Dr Paweł Bleja
«O dobru orzeka się wielorako» – Z powrotem do agathologii Arystotelesa
- 2) Dr Leszek Skowroński
O braku moralności w etyce Arystotelesa
- 3) Dr Maciej Smolak
Problematyka odpowiedzialności w etyce Arystotelesa
- 4) Dr hab. Wiesława Sajdek
*„Istota państwowa”, „istota społeczna”, czy „zwierzę stadowe”?
Definicja człowieka w kontekście Polityki Arystotelesa.*
- 5) Dr Małgorzata Budzowska
Emocje w procesie decyzyjnym według Arystotelesa
- 6) Dr hab. Monika A. Komsta
*Jedność księgi XII Metafizyki Arystotelesa w świetle analiz Temistiusza.
Bóg jako intelekt.*
- 7) Prof. dr hab. Marian A. Wesoły
Co było podstawą dla filozofii Arystotelesa?

20 października 2016

SESJA PRZEDPOŁUDNIOWA (9.00-13.00)

- 1) Dr Magdalena Jaworska-Wołoszyn
Arystoteles zaginiony Sympozjon, czyli o winopiciu. Treść ocalałych świadectw i fragmentów.
- 2) Dr Imelda Chłodna-Błach
Rola wielkoduszności u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu
- 3) Dr Martyna Koszkało
Różnica między racjonalnymi a irracjonalnymi potencjami (Arystoteles Metafizyka 1046b) oczami Jana Dunsza Szkota
- 4) Dr Damian Kokoć
Awerroes i esencjalna reinterpretacja metafizyki Arystotelesa
- 5) Lic. Marcin Śrama
Recepcja logiki arystotelesowskiej w Dialektyce Johannaes Caesariusa
- 6) Dr Joanna Miksa
Arystoteles i Kant o roli wychowania w życiu moralnym podmiotu
- 7) Mgr Marek Błaszczak
Arystoteles koncepcja przyjaźni a współczesne filozoficzne teorie miłości
- 8) Mgr Joanna Dobrzycka
Cnoty według Arystotelesa w ujęciu Alasdaira Macintyre'a

SESJA POPOŁUDNIOWA (14.30-19.00)

- 1) Prof. dr hab. Piotr Jaroszyński
Arystoteles wobec trzech koncepcji retoryki
- 2) Dr Krzysztof Kiedrowski
Metafizyczne podstawy psychologii poznania Arystotelesa
- 3) Prof. dr hab. Danilo Facca
Aristoteles i mind-body problem
- 4) Dr hab. Piotr W. Juchacz
Inspiracje Arystotelesowe: zbiorowa mądrość obywateli jako źródło legitymizacji władzy politycznej
- 5) Dr Piotr Makowski
Wątki arystotelesowskie w prakseologii Tadeusza Kotarbińskiego
- 6) Dr Andrzej W. Nowak
Czasoprzestrzenne uwarunkowanie – phronesis wg. Arystotelesa a zwrot ontologiczny we współczesnych studiach nad nauką i techniką
- 7) Cyprian Gawlik
Pojęcie prawdy u Arystotelesa w świetle fenomenologicznej interpretacji Martina Heideggera

ABSTRAKTY W UJĘCIU ALFABETYCZNYM

Dr Tomasz Albiński
Instytut Filozofii UAM
albinski@amu.edu.pl

O PROBLEMIE KWADRATU LOGICZNEGO DLA SYLOGISTYKI MODALNEJ ARYSTOTELESA

Nasz wniosek jest zatem taki: tak jak ogół towarzyszy szczegółowi, tak możliwe towarzyszy koniecznemu, chociaż nie w każdym znaczeniu słowa. Może istotnie konieczność i jej nieobecność są pierwszymi zasadami wszystkiego, co istnieje i nie istnieje, a wszystko inne trzeba uznać jako ich następstwa.

Arystoteles, *De Int.* 13, 23a

Wynalazek kwadratu logicznego przypisywany jest Apulejuszowi z Madaury (II w n.e.), który w dziele *Peri Hermeneias* zawarł opis tego narzędzia. Tym niemniej historycy logiki zgodnie wskazują na miejsca w pismach Arystotelesa, w oparciu o które dają się skonstruować odpowiednie diagramy (np. *De Int.* 6-7, 17a-18a, *De Int.* 12-13, 21b-23a, *An. Pr.* II 15, 63b). Ustęp *De Int.* 17a-18a pozwala na skonstruowanie kwadratu logicznego dla kategorycznych zdań asertorycznych, podobnie jak wskazany fragment z *Analitik.* Z kolei fragment *De Int.* 12-13, 21b-23a umożliwia zbudowanie tzw. modalnego kwadratu opozycji. Oba kwadraty są różnymi narzędziami: pierwszy ukazuje związki logiczne pomiędzy zdaniem asertorycznym, drugi wskazuje na zależności pomiędzy pojęciami modalnymi.

W kwadracie dla zdań asertorycznych występują formuły sylogistyczne ze zmiennymi nazwowymi, zaś w modalnym kwadracie opozycji występują zmienne zdaniowe. Powiązanie tych dwóch kwadratów w jedno narzędzie stało się wyzwaniem dla logików podejmujących temat sylogistyki modalnej – bowiem sam Arystoteles nie wyraził wprost tych zależności. W sylogistyce zdań modalnych Arystoteles stara się ukazać związki, jakie zachodzą pomiędzy zdaniem zakresowym wyrażającym modalność. Prawa kwadratu logicznego, podobnie jak w przypadku sylogistyki zdań asertorycznych, wykorzystywane są przez Arystotelesa w dowodach modalnych trybów sylogistycznych. Analiza rozumowań Arystotelesa pozwala na sformułowanie niektórych przynajmniej związków zachodzących w kwadracie logicznym sylogistyki modalnej.

Dr Paweł Bleja
pawelbleja@post.pl
Poznań

«O DOBRU ORZEKA SIĘ WIELORAKO» - Z POWROTEM DO AGATHOLOGII ARYSTOTELESA

Może lepiej rozważyć dobro ogólne i rozstrzygnąć, jak się go orzeka, jakkolwiek takie dociekanie stało się niemiłe przez to, że nasi przyjaciele wprowadzili Idee. Zdałoby się chyba to być lepsze i dla ocalenia prawdy trzeba też naruszyć osobiste względy, zwłaszcza że jesteśmy filozofami. Jedno i drugie nam drogie, choć jest rzeczą świętą przedkładać prawdę.

Arystoteles, *Eth. Nic.* I 4, 1096a17.

Ustosunkowując się krytycznie do Platońskiej Idei Dobra, Arystoteles odwołał się do swego ujęcia wieloznaczności dobra podług rozróżnień kategoryalnych. W rozpoznaniu tych kwestii sięgam do następujących partii dzieł Stagiryty: *Topiki* – ks. I (rozdz. 15), *Etyka nikomachejska* – ks. I (rozdz. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10), ks. 10 (rozdz. 6, 7, 8, 9); *Etyka eudemejska* – ks. I (rozdz. 8), ks. II (rozdz. 3, 4, 5), ks. VII (rozdz. 2) i *Etyka wielka* – ks. I (rozdz. 1), *Metafizyka* – ks. Δ (rozdz. 2, 14), ks. Θ (rozdz. 9), ks. N (rozdz. 4), *Retoryka* – ks. I (rozdz. 5, 6), *Polityka* ks. VII (rozdz. 1)

Tak jak w etyce greckiej, tak i szczególnie u Arystotelesa, zasadniczym pytaniem była kwestia istotnego celu (ΤΕΛΟΣ) człowieka jako jednostki i istoty społecznej (ΖΟΟΝ ΠΟΛΙΤΙΚΟΝ) posługującej się rozumem (ΛΟΓΟΣ). Dla Stagiryty tym celem jest praktyczne działanie (ΠΡΑΞΙΣ), wychodzące od postanowienia (ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ) i zmierzające do pomyślności czy szczęśliwości (ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ). Tym samym pojęcie eudajmonii staje się kluczowym zagadnieniem obejmującym całą siatkę takich pojęć, dobra (ΑΓΑΘΑ), cnoty (ΑΡΕΤΑΙ), przyjemności (ΗΔΟΝΑΙ). W swoim referacie pragnę się skupić jednak na zagadnieniach AGATHOLOGICZNYCH, czyli na analizie dóbr w jego filozofii i wzajemnych relacjach między nimi. Rozważając tę kwestię staram się korzystać możliwie szeroko z zachowanej spuścizny literackiej, nie ograniczając się tylko do *Etyk*, ażeby nie deformować jego myśli.

W czasach, gdy konsumpcjonizm dóbr zewnętrznych staje się coraz bardziej wyrefinowany, dbałość o ciało przybiera formę obsesji a rozwój intelektualny podporządkowany jest użyteczności, teoria życia szczęśliwego oparta na hierarchii dóbr może stać się instruktywna. Mam przekonanie, że wywody agathologiczne Arystotelesa „jednego z największych wychowawców Europy” mogą być ciągle aktualne – tylko trzeba je odpowiednio rozpoznać i przyswoić.

Mgr Marek Błaszczuk
doktorant, Wydział Nauk Społecznych UAM
marek_blaszczuk@onet.eu

ARYSTOTELESA KONCEPCJA PRZYJAŹNI A WSPÓŁCZESNE FILOZOFICZNE TEORIE MIŁOŚCI

Trzy tedy są rodzaje przyjaźni, równe liczbą tym rzeczom, które zasługują na uczucia dodatnie; każdemu z nich odpowiada miłość wzajemna i wiadoma. Ci, co nawzajem są sobie przyjaciółmi, życzą sobie nawzajem dobrze i czynią to ze względu na to, co jest powodem ich przyjaźni.

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, VIII, 3, 1156a6-10

Doskonałą formą przyjaźni jest przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi i podobnymi do siebie w dzielności etycznej. W podobny bowiem sposób nawzajem sobie dobrze życzą, jako ludzie etycznie dzielni, a są nimi sami w sobie; owóż ci, którzy dobrze życzą swym przyjaciółom ze względu na nich samych, są przyjaciółmi w najwłaściwszym słowa tego znaczeniu.

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, VIII, 3, 1156b6-10

W referacie podjęty zostanie namysł nad przyjaźnią, jej wartością, statusem oraz formami, poczyniony przez Arystotelesa w *Etyce Nikomachejskiej*. Próbując odpowiedzieć na pytanie, czy koncepcja przyjaźni Stagiryty nadal jest aktualna, sięgniemy do współczesnych filozoficznych teorii miłości, które – nie bez pewnych zastrzeżeń – zdają się być jej twórczym rozwinięciem. Przyjrzymy się poglądom Włodzimierza Sołowjowa (miłość jako lekarstwo pomagające wyzbyć się zakorzenionego w jednostce egoizmu) oraz Ericha Fromma (miłość jako sztuka przewycięzania własnych ograniczeń), których konstatacje stały się wielką inspiracją dla późniejszych personalistów chrześcijańskich (Maurice Nédoncelle, Gabriel Marcel, Karol Wojtyła). W wystąpieniu prześledzimy więc główne wątki Arystotelesowskiej etyki zorientowanej wokół zagadnienia przyjaźni, wskazując na jej ograniczenia i kontynuacje.

Dr Małgorzata Budzowska
Katedra Filologii Klasycznej UŁ
malgorzata.budzowska@op.pl

EMOCJE W PROCESIE DECYZYJNYM WEDŁUG ARYSTOTELESA

Wychodzi więc na to, że postępuje się w sposób nieopanowany pod wpływem nakazów jakoby rozumu i zgodnie z [pewnym] mniemaniem, które jest sprzeczne ze słuszną oceną nie samo w sobie, lecz tylko przypadkiem; bo sprzeczne z tą oceną jest nie mniemanie, lecz pożądanie.
Arystoteles, *Eth.Nic.*, 1147b 1-3.

W jednym z pierwszych znanych nam traktatów opisujących ludzkie zachowania (*Etyka Nikomachejska*) Arystoteles przedstawił wyczerpujący wykład o emocjach zaangażowanych w procesie decyzyjnym. Poddając szczegółowej analizie szerokie spektrum czynników kształtujących ludzkie emocje, Stagiryta podkreślił, w sposób absolutnie nowatorski, pozytywną i niezaprzeczalną rolę emocji w ludzkim życiu. Filozof wyróżnił w swoich obserwacjach trzy różne zasadnicze postawy człowieka wobec emocji: ofensywną *enkrateia*, defensywną *karteria* i niekontrolowaną *akrasia*. Jako mechanizmy reakcyjne bazujące na sile ludzkiego rozumu i woli, podlegają one zmiennym czynnikom zewnętrznym i wewnętrznym, a ich stopień nasilenia zależny jest w dużej mierze, jak zauważa Arystoteles, od ilości, jakości i sposobów wykorzystania zgromadzonej wiedzy (*EN* 1146b, 1147a). Rozważając te zjawiska, grecki filozof ukazał je na tle swojej teorii struktury i funkcjonalności duszy ludzkiej oraz w obrębie sylogizmu praktycznego przesądzającego o (większości) ludzkich decyzji. Proponowane wystąpienie ma na celu ukazanie teorii emocji Arystotelesa w odniesieniu do wyżej wskazanych postaw *enkrateia*, *karteria* i *akrasia* rozważanych w odniesieniu do sylogizmu praktycznego i stanów posiadania wiedzy z referencjami do wcześniejszych refleksji Platona w tej kwestii (intelektualizm etyczny, *Fajdros*, *Prawa*, *Protagoras*, *Teajtet*).

Dr Imelda Chłodna-Błach
imeldach@kul.pl
Katedra Filozofii Kultury i Sztuki KUL

ROLA WIELKODUSZNOŚCI U ARYSTOTELESA I ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Wielkoduszność zaś jest stanem pośrednim w próżności i małoduszności, a dotyczy czci i niesławy, i to czci nie tej, jakiej doznaje się od ogółu,

*ale tej od ludzi szlachetnych i przede wszystkim tej właśnie.
(...) Bo nie będzie chodziło o cześć każdego rodzaju, lecz o najlepszą,
a to, co przynosi zaszczyt, jest dobrem i zajmuje miejsce pierwszej zasady.
Arystoteles, Etyka wielka 1192 a*

Tematyka referatu będzie skupiała się wokół rozumienia wielkoduszności w myśli Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, w kontekście rozważań nad kulturą wysoką. Arystoteles uważał bowiem, że wielkoduszność (*megalopsychia*) jest niezbędnym warunkiem poczucia własnej wartości i uzasadnionej dumy. Wiązał ją z posiadaniem doskonałości etycznej (*kalokagathia*). Dla Arystotelesa wielkoduszność oznaczała swego rodzaju wielkość i siłę duszy. Człowiek słusznie dumny to ten, który uważając siebie za godnego rzeczy wielkich, istotnie na nie zasługuje (uważa, że zasługuje na to, czego istotnie jest godzien). Uzasadniona duma to wiara, że jest się zdolnym do rzeczy wielkich, i jest cechą człowieka ufnego w swe siły. Jak podkreślał Arystoteles warunkiem wielkoduszności jest poznanie siebie. Jest to bowiem fundament trafnej samooceny. Aby móc rozwijać się, musimy zatem stanąć w prawdzie o sobie samych. Niezwykle pomocna jest tutaj pokora, która jest warunkiem akceptacji prawdy. Powstrzymuje nas ona przed dążeniem ku temu, co przewyższa nasze możliwości. Musimy zdać sobie sprawę z własnych sił w stosunku do tego, co te siły przerasta. W tym właśnie pomaga nam cnota wielkoduszności.

Podobnie św. Tomasz z Akwinu twierdził, że wielkoduszność (łac. *magnanimitas*) jest to cnota, która sprawia, że człowiek dąży do wielkich rzeczy, do dóbr spodziewanych, do wielkich dóbr, a takimi są dobra duchowe, a więc cnoty. Wielkoduszność jest zatem oznaką kultury wysokiej – nieprzeciętności, na którą składają się silne, ale zdyscyplinowane dążności-popędy, wielki i szeroki umysł, kierujący się prawdami rzeczywistymi i wysokimi. Polega na dążeniu do dobra trudnego do osiągnięcia.

Wielkoduszność dotyczy zatem dóbr-rzeczy wielkich. Posiadanie cnoty wielkoduszności jest zatem niezbędnym warunkiem dzielności etycznej. Człowiek wielkoduszny posiada umiejętność prawidłowej oceny wielkich i małych dóbr. Pomaga ona ponadto w pokonywaniu trudności związanych z dążeniem do tego rodzaju dóbr. W toku rozważań wykazane zostanie, iż wszystkie te elementy warunkują istnienie kultury wysokiej w człowieku. Nasuwają się tutaj następujące pytania: czym są zatem te rzeczy wielkie, które duszę czynią wielką (*magna anima*)? Czym jest przedmiot wielkoduszności? Wreszcie czym jest kultura wysoka? Odpowiedzi na te pytania będą celem rozważań podjętych w ramach niniejszego referatu.

Mgr Joanna Dobrzycka

joanna_dobrzycka@wp.pl

Instytut Kultury Europejskiej UAM w Gnieźnie

CNOTY WEDŁUG ARYSTOTELESA W UJĘCIU ALASDAIRA MACINTYRE'A

*Cnota jest przyczyną słuszności celu, który jest wybierany.
Arystoteles, Etyka eudemejska 1228 a 1.*

Czym są cnoty ludzkie? Co oznacza żyć w cnocie? Jak zdefiniować pojęcie szczęścia i dobra? Odpowiedzi na powyższe pytania zajmowały umysły filozoficznych myślicieli sięgając od starożytności aż po obecne czasy. To pytania, które nigdy nie tracą na swej aktualności. Jak odnoszą się do spuścizny Arystotelesa jego następcy? Nad rozważaniami starożytnego filozofa pochylał się wywodzący ze Szkocji etyk, historyk idei i filozof, Alasdair MacIntyre, który w swojej twórczości nawiązuje również do jednej z odmian komunitarianizmu. W

swoim czołowym dziele *Dziedzictwo cnoty: Studium z teorii moralności* podejmuje próbę ponownego spojrzenia na Arystotelesowską filozofię moralną. Znaczna część jego rozważań dotyczy rozwoju myśli etycznej opartej na Arystotelesowskim pojęciu cnoty od starożytności po czasy nam najbliższe. Powraca do analiz o jego eudajmonii rozpatrywanej w kategorii łąskowości losu, powodzenia i szczęścia. Przywołuje nie utożsamianie przez Arystotelesa dobra z przyjemnością, honorem i bogactwem. Odwołuje się do jego istoty eudajmonii, której upatruje w dobrym postępowaniu człowieka i jego równie dobrym stanie ogólnym dającym równowagę pomiędzy tym co ludzkie a tym, co boskie. Czynnikiem umożliwiającym osiągnięcie owej eudajmonii są cnoty. Praktykowanie tychże cnót prowadzi do dobra człowieka, które stanowi pełnię życia ludzkiego. Z pojęciem cnoty wiąże się wybór. Szkocki filozof powraca również do myśli poprzednich filozofów, którzy w odmienny od Arystotelesa sposób rozumeli pojęcie cnoty np. Immanuel Kant. MacIntyre poddaje głębszym analizom teorię cnót Arystotelesa, z której wysnuwa wnioski, że jej podstawę stanowi rozróżnienie na to co człowiek uważa za dobre dla niego w danym momencie, a dobrem dla niego jako człowieka w ogóle. Zauważa jednocześnie pewien brak w dziełach Arystotelesa dla współczesnych odbiorców – niewiele w jego „Etyce” znaleźć można informacji na temat jakichkolwiek zasad. Jednocześnie podkreśla, że człowiek cnotliwy to taki, który postępuje według ustanowionych w należyty sposób przez państwo zasad, uwzględniający bezwzględny nakaz bądź zakaz podejmowania określonych działań. MacIntyre odnosi nauki Arystotelesa do współczesności. Cnota jednostek winna łączyć się z moralnością powszechnie panujących praw, by tego dokonać należałoby stworzyć wspólnotę opartą na realizacji wskazanego celu jakim w rezultacie jest dobro wspólne. Za współczesny przykład realizacji tych zamierzeń posłużył się działalnością szkół, szpitali, czy choćby galerii sztuki. Na gruncie starożytnym byłyby to przykłady założenia miasta, utworzenia sekty religijnej bądź wspólna wyprawa. We wspólnocie, rzecz jasna, należy stosować się do ustalonych zasad. Złamanie powszechnych norm i dopuszczenie się przestępstwa przez członka wspólnoty powoduje, że w jakimś sensie taka jednostka sama się z niej wyklucza. Ponieważ pośród cnót i obowiązującego prawa istnieje cnota sprawiedliwości. Złamanie obowiązujących reguł jest dowodem na bycie niedostatecznie dobrym.

Ponadto A. MacIntyre dostrzega różnice w postrzeganiu niektórych pojęć współcześnie. Arystoteles w przeciwieństwie do obecnych czasów nie traktował np. prawa i moralności jako dwóch odrębnych dziedzin.

W swoim dziele A. MacIntyre odwołuje się do *Etyki nikomachejskiej* i *Etyki eudemejskiej* Arystotelesa. Szuka sposobu na odbudowę etyki przez powrót do pomijanej współcześnie cnoty. Powrót do nauk Arystotelesa takich badaczy jak MacIntyre świadczy tym samym o ponadczasowości i wiecznej aktualności mądrości starożytnego filozofa.

Dr hab. Mikołaj Domaradzki
Instytut Filozofii UAM
mikdom@amu.edu.pl

PROBLEM WIELOZNACZNOŚCI W DIALEKTYCE ARYSTOTELESA.
FILOLOGICZNO-FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJA *TOP.* 1.15.

*Co do wieloznaczności [wyrażeń],
to trzeba rozważyć nie tylko to,
jak orzeka się je w ten czy inny sposób,
lecz także spróbować podać ich definicje.
Arystoteles, Top. 1.15.106a1-4.*

W swych najważniejszych traktatach Arystoteles wielokrotnie wskazuje na problem wieloznaczności. Przykładowo, gdy Stagiryta próbuje odpowiedzieć na pytanie, czym jest byt (*Metaph.* 1003a33-b10), ciało (*De An.* 412b17-413a3), przyjaźń (*EE* 1236a16-22), dobro (*EN* 1096b25-28) czy sprawiedliwość (*EN* 1129a26-31), to niezmiennie zaleca on najpierw ustalenie, czy wchodzące w grę terminy są wieloznaczne. Rozpoznanie wieloznaczności traktuje bowiem Arystoteles jako warunek wstępny adekwatnego ujęcia każdego problemu: określenie systematycznych powiązań zachodzących między znaczeniami danego terminu umożliwia Stagiryście z jednej strony zachowanie różnorodności zjawisk, a z drugiej wprowadzenie do nich określonego porządku. O ile zaś rozpoznanie wieloznaczności jest dla filozofa podstawowym narzędziem dociekań naukowych, o tyle *Topiki* 1.15 wynoszą badania „w jak wielu znaczeniach” (ποσαχῶς) dany termin może być orzekany do rangi specyficznej procedury dialektycznej. Celem niniejszego wystąpienia będzie wstępna rekonstrukcja owej procedury, która, będąc metodą „testującą” (ἐξεταστική), pozwala „rozwiązywać trudności” (διαπορῆσαι), w wyniku czego może ona prowadzić „do prawdy i do poznania” (πρὸς ἀλήθειαν καὶ γνῶσιν). W toku wywodu przedstawione zostaną poszczególne etapy odkrywania wieloznaczności terminów, a także zaproponowana zostanie ich ocena z perspektywy współczesnych teorii językoznawczych.

Prof. dr hab. Danilo Facca
Instytut Filozofii i Socjologii PAN
ciccic@wp.pl

ARYSTOTELES I MIND-BODY PROBLEM

W przeważającej ilości przeżyć jasno widać, że dusza nie może bez wspólnoty z ciałem ani podlegać im, ani ich wywoływać; takimi są na przykład gniew, odwaga, pożądlivość i w ogóle wrażenie zmysłowe. Co najbardziej wygląda na wyłączną właściwość duszy, to myślenie, ale jeśli i ono jest szczególnym rodzajem wyobraźni lub przynajmniej nie może zaistnieć bez niej, w takim razie i ono jest niemożliwe bez ciała. Jeśli zatem wśród czynności duszy lub jej stanów biernych znajduje się coś, co by było jej samej jednej właściwe, będzie ona mogła istnieć oddzielnie od ciała; przeciwnie, jeśli nie ma niczego takiego, co by było właściwe duszy jako takiej, nie będzie mogła istnieć samodzielnie [...]. W rzeczywistości jest nieoddzielna, zawsze bowiem istnieje wraz z jakimś ciałem.

De an. I, 1, 403a 5-12

Wśród rzeczy definiowanych oraz istot jedne są takie jak zadarte, inne jak wygięte, a różnica polega na tym, że to co zadarte jest związane z materią (bo zadarte nos jest wygięte), podczas gdy to co wygięte istnieje niezależnie od materii zmysłowej. Jeśli więc wszystkie przedmioty naturalne są podobne do tego, co zadarte, jak nos, oko, twarz, ciało, kość i w ogóle zwierzę [...], bo żadna z tych rzeczy nie może być określona bez ruchu, lecz zawsze mają materię, to staje się oczywiste, jak należy w butach fizycznych poszukiwać i definiować istotę; również do filozofa przyrody należy badanie niektórych części duszy, a mianowicie tych, które nie są bez materii.

Metaph. VI, 1, 1025b 30 – 1026a 6

Konsekwentnie ponieważ o wszystkim myśli, musi koniecznie być wolny od jakiegokolwiek przymieszki [...]. Dlatego rozum nie może mieć żadnej innej natury oprócz tej: być możliwością. Wobec tego to, co się mieni „rozumem” duszy (nazywam rozumem władzę, którą dusza myśli i wydaje sądy o rzeczach, nie jest w akcie żadną z istniejących rzeczywistości, zanim ją pomyśli. Dlatego też nie można rozumnie twierdzić, że jest on zmieszany z ciałem.

De an. III, 4, 429b 17-26

Inspiracje myślą Arystotelesa w nurcie analitycznym filozofii XX wieku (tj. w myśli angloamerykańskiej po Wittgensteina) zostały szeroko udokumentowane przez Enrica Bertiego. Szczególnie ważną rolę w tym nurcie odegrała dyskusja wokół tzw. *mind-body problem*. Za jej początek można uznać publikację w 1949 r. książki Gilberta Ryle'a *The concept of mind*, niepozbawionej zresztą arystotelesowskich elementów. W tym kontekście dynamiczny, wręcz bujny, rozwój tzw. nauk kognitywistycznych oraz refleksji nad ich filozoficznymi fundamentami świadczy o tym, że myśl Arystotelesa stanowi dla nich jeden z najważniejszych punktów odniesienia. Prezentacja skupi się na pojęciu „hylemorfizmu” oraz tego, jak było ono interpretowane począwszy od H. Putnama (1926-2016).

Cyprian Gawlik
Instytut Filozofii UAM
cypriangawlik@gmail.com

POJĘCIE PRAWDY U ARYSTOTELESA W ŚWIETLE FENOMENOLOGICZNEJ INTERPRETACJI MARTINA HEIDEGGERA

Orzekanie czegoś o czymś, jak twierdzenie, zawsze odkrywa albo zakrywa. W przypadku rozumu nie zawsze tak jest, bo gdy mówi on czym jest to, czym coś bywający jest, to odkrywa, ale nie, gdy coś o tym orzeka [innego]. Tak jak widzenie właściwego przedmiotu wzroku [zawsze] odkrywa, lecz nie zawsze odkrywa mówienie, że białe jest człowiekiem lub nie, tak też będzie w przypadku rzeczy bez materii.
Arystoteles, *De An.* 430b26-31

Wystąpienie ma na celu krytyczną analizę pojęcia prawdy u Arystotelesa w świetle fenomenologicznej interpretacji Martina Heideggera, rozwijanej przez niego w okresie 1921-1925, tj. bezpośrednio przed publikacją *Bycia i Czasu* (1927) – dzieła, które pierwotnie miało być książką o Arystotelesie. Rolę wskazówki interpretacyjnej pełnić będzie prywatny charakter greckiej *aletheia* (nie-skrytości), świadczący o jej istotowym powiązaniu z *pseudos* (skrytością). Krytyczne ostrze Heideggerowskiej wykładni prawdy u Stagiryty skierowane jest przeciwko tradycyjnej interpretacji, na którą składają się dwa twierdzenia: 1) właściwym podmiotem prawdziwości, a więc tym, co prawdziwe w pierwotnym sensie (*to alethes*) jest sąd o strukturze podmiotowo-orzecznikowej (*logos apophantikos*); 2) prawda polega na zgodności zdania kategorycznego z rzeczywistością. W ten sposób Arystotelesa uważa się za inicjatora tzw. „korespondencyjnej koncepcji prawdy”, która została spreparowana na podstawie jego pism logicznych, przy jednoczesnym zlekceważeniu pozostałych aletejologicznych wątków *Corpus Aristotelicum*, składających się na niejasne „noetyczne pojęcie prawdy”. W rzeczywistości jednak prawda – tak, jak i byt – „orzeka się wielorako” (*pollachos legetai*), przy czym wieloznaczność ta ma charakter paronimiczny (*Cat.* 1a12), co oznacza, że wielości znaczeniowej przewodzi jeden sens naczelny (*pros hen*), który stanowi rdzeń i spoiwo znaczeń derywatywnych.

Stawką referatu jest wykazanie, że prawdziwość propozycjonalna stanowi sens skrajnie pochodny względem źródłowego fenomenu prawdy, jakim jest pierwotna otwartość jestestwa, polegająca na byciu odkrywczą samej duszy (*aletheuei e psyche*, *Eth. Nic.* 1139b15). Mówiąc przewrotnie, nie tyle *logos* jest substratem prawdziwości, co raczej to prawda jest „podmiotem” *logosu*.

W rezultacie uwidoczni się źródłowa współprzynależność prawdy i bycia omawiana przez Arystotelesa w niezwykle istotnym fragmencie *Metafizyki* (IX.10), którego tematem jest

jedno z wielu znaczeń bytu (*on hos alethes*), określone tu jako „najwłaściwsze” (*kyriotata on*). Jednocześnie, z uwagi na istotowe ukonstytuowanie człowieka (*dzoön logon echon*), ale-
teiczny charakter bycia duszy realizuje się zawsze poprzez mowę (*meta logou*), której syntetyczno-diairetyczna struktura stanowi podstawę możliwości błędu. Jak zauważył w traktacie *O duszy* sam Arystoteles (*De An.* 427b1), rodzi to potrzebę analizy dyskursywnego żywiołu ludzkiego życia ze szczególnym naciskiem na fenomen fałszu

Prof. dr hab. Piotr Jaroszyński
piotrjaroszynski@piotrjaroszynski.home.pl
Kierownik Katedry Filozofii Kultury i Sztuki KUL

ARYSTOTELES WOBEC TRZECH KONCEPCJI RETORYKI

*ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον
τοῦ θεωρηῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν.
(Rhet., I, 2)*

W starożytności pojawiło się kilka definicji retoryki. Platon przedstawiając stanowisko sofistów wskazał, że retoryka „jest twórcą przekonywania” (*Gorgiasz*, 453 A). Z kolei Kwintyliian twierdził, że retor to „vir bouns dicendi peritus” (*Inst. Orat.*, XII, 1). Dziś w potocznym ujęciu, pozbawionym głębszej wiedzy, retoryka kojarzona jest albo z sofistyką, albo też napuszonym pustosłowiem. A co sądził Arystoteles? Jak ma się jego koncepcja retoryki do innych koncepcji starożytnych i do współczesnego podejścia potocznego?

Na te pytania spróbuję odpowiedzieć w moim referacie. Ta odpowiedź wydaje się ważna, ponieważ jakże często prezentuje się starożytne podejścia do retoryki, łącznie z Arystotelesem, tak jakby to były koncepcje uzupełniające. Jakże często przedstawiając retorykę Arystotelesa gubi się z pola widzenia jego metodologię poznania naukowego i metafizykę. A przecież dopiero w kontekście obu tych dziedzin widać, jak głęboko przemyślana była koncepcja Stagiryty. Retoryka nie była ani sztuką przekonywania, ani ozdobnym pustosłowiem, ani też moralizowaniem, lecz dotyczyła takiego aspektu rzeczywistości, który ani nie posiada cech konieczności (bo wówczas należałby do argumentacji naukowej), ani też nie jest tylko niesprzeczną możliwością. Retoryka dotyczyła tego co prawdziwe, ale niekonieczne. I taki jest sens greckiego słowa „prawdopodobieństwo”, różny od dzisiejszego. Arystotelesowska definicja retoryki Arystotelesa zawierała nie tylko aspekt subiektywny (przekonywanie), ale również obiektywny: to co w przedmiocie (*περὶ ἕκαστον*) jest przekonujące: *ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρηῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν* (Arystoteles, *Retoryka*, I, 2).

Retoryka jest potrzebna w kulturze intelektualnej właśnie dlatego, że są stany realne, które nie mają statusu konieczności. Aby ktoś, kto ich sam nie poznał, uznał je jednak za realne, potrzebuje argumentów, których metodycznym wynajdywaniem zajmuje się właśnie retoryka. Główny obszar takich stanów związany jest z ludzkim działaniem, które jako ludzkie jest wolne, a więc niekonieczne, a jednak realne. Błąd sofistów polegał na tym, że wszystkie stany uznali za niekonieczne, stąd perswazja miała objąć wszystkie poglądy, również należące do nauki. Z kolei błąd Platona brał się stąd, że wszystkie stany uznał za konieczne, stąd retorykę miała zastąpić rzetelna nauka. Kwintyliian jako stoik dał prymat etyce, stąd retor miał być przede wszystkim dobrym człowiekiem. W tym wszystkim zagubiono wyjątkowość poglądu Arystotelesa, który mając do dyspozycji teorię bytu, zwaną później metafizyką, potrafił odróżnić byt w akcie jako konieczny, byt w możliwości i możliwość. Retoryka dotyczyła bytu w możliwości. Stąd ostatecznie prawidłowe odczytanie

arystotelesowskiej koncepcji retoryki nie może być przeprowadzone bez odwołania do jego metafizyki.

Dr Magdalena Jaworska-Wołoszyn
margda@yahoo.com
Akademia im. Jakuba z Paradyża
w Gorzowie Wielkopolskim

ARYSTOTELESA ZAGINIONY SYMPOZJON, CZYLI O WINOPICIU. TREŚĆ OCALAŁYCH ŚWIADECTW I FRAGMENTÓW DIALOGU.

Arystoteles powiada, że ci, którzy upijają się winem, upadają na twarz, a ci co spili się napojem jęczmiennym [piwem], wywracają do tyłu głowę. Wino bowiem czyni ociężałą głowę, a napój z jęczmienia nadaje otępienie.
Athen. 34b = fr. 666 Gigon

Sympozjon Arystotelesa należy do jego zaginionych pism, o którym posiadamy jedynie pewne świadectwa antyczne i skąpe cytaty, głównie u Atenajosa, Plutarcha i Filona z Aleksandrii. Dwa katalogi antyczne pism Stagiryty (Diogenes Laertios, Hesychios) podają tytuł *Sympozjonu* w jednej księdze. Badacze i wydawcy jego fragmentów zakładają, że był to dialog, którego tytuł i podtytuł mógł brzmieć łącznie *Συμπόσιον ἢ περὶ μέθης - Sympozjon, czyli o winopiciu*. Przypuszczenie, że był to dialog analogiczny do platońskiego *Sympozjonu* nie jest potwierdzone w antycznych źródłach; tak samo nie jest potwierdzone owo połączenie obydwu tytułów. W katalogach pism Arystotelesa nie występuje tytuł *Peri methes*, choć Atenajos kilkakrotnie powołuje się właśnie na to jego pismo *O winopiciu*.

Niezależnie od tych wątpliwości, czy był to dialog, czy jedno czy dwa różne pisma, te nieliczne ocalałe świadectwa i cytaty z Arystotelesa stanowią dla nas ciekawe źródło na temat ówczesnych sympozjalnych zwyczajów i rytuałów, a także motywów i efektów picia wina i piwa, których w kulturze greckiej nie należy kojarzyć wprost z dzisiejszym pojęciem pijaństwa czy alkoholizmu. Podejście Arystotelesa do winopicia i ucztowania było w istocie badawcze, lekarskie czy przyrodnicze, analogiczne zresztą do wywodów zawartych w III księdze *Problematów*, gdzie stawiane są fachowe kwestie *O winopiciu i opilstwie*.

Tytułem przykładu zacytujmy tutaj dwa ważniejsze fragmenty z Arystotelesa, przytoczone przez Atenajosa w jego *Sofistach przy ucztach*.

“Wszak, jak powiada Arystoteles w [księdze] *O winopiciu*, na plecy upadają pijący napój jęczmienny, który nazywają piwem (πῖνον). Tak bowiem powiada:

Otóż coś szczególnego zachodzi przy spożywaniu napoju jęczmiennego, zwanego piwem. Pod wpływem innych płynów ci, którzy sobie popili, upadają na wszystkie strony: i na lewo, i na prawo, i na wprost, i na wznak. Jedynie ci, którzy upili się piwem, padają do tyłu i na wznak.” (Athen. 447a-b = fr. 7 Ross = fr. 671 Gigon). -

„Arystoteles w [księdze] *O winopiciu*, podobnie jak my, nazywa *drugie dania* w tych [słowach]: *W ogólne to trzeba uznać, że smakołyk (τράγημα) różni się od pożywienia (βρῶμα), tak samo jak i jedzenie (ἔδεσμα) od chrupania (τρωγάλιον). To bowiem jest ojczystą nazwą u Hellenów, skoro przy smakołykach stawia się pokarmy. Dlatego wydaje się, że niezłe orzekł ten, kto pierwszy określił owe ‘drugie dania’. Faktycznie bowiem spożywanie smakołyków jest pewnym dodatkowym jedzeniem, a smakołyki stawiane są jako drugie danie.”* (Athen. 641d-e = fr. 5 Ross = fr. 675 Gigon).

Dr hab. Piotr W. Juchacz
juchaczp@amu.edu.pl
Instytut Filozofii UAM

INSPIRACJE ARYSTOTELESOWE: ZBIOROWA MĄDROŚĆ OBYWATELI JAKO ŹRÓDŁO LEGITYMIZACJI WŁADZY POLITYCZNEJ

*Powierzyć władzę większości aniżeli niewielu najlepszym
[obywatelom] wydaje się stanowić pewne rozwiązanie,
które choć zawiera trudność, ale i prowadzi do prawdy.*

Arystoteles, *Polityka*, 1281a40

Pomimo, iż Arystoteles powszechnie nie uchodzi za najpierwszego zwolennika demokracji, to jednak jest autorem jednego z klasycznych i najbardziej przekonujących argumentów przemawiających na rzecz tegoż ustroju. W tym fragmencie *Polityki* filozof wskazuje, że zbiorowa mądrość, która powstaje w wyniku kooperacji i połączenia sił rozumu rozproszonego wśród poszczególnych obywateli pozwala trafniej oceniać rzeczywistość w jej całościowym ujęciu i tym samym jest lepszą rękojmią słusznego sprawowania władzy w *polis*, niż mądrość i rządy niewielkiej grupy obywateli. W wystąpieniu dokonuję zarówno egzegezy argumentacji Arystotelesa, jak i wskazuję na jej znaczenie dla rozważań z zakresu współczesnej filozofii prawa.

Dr Krzysztof Kiedrowski
adiunkt, Instytut Filozofii UAM
krzysztof.kiedrowski@gmail.com

METAFIZYCZNE PODSTAWY PSYCHOLOGII POZNANIA ARYSTOTELESA

*(...) dusza jest w jakiś sposób wszystkim, co istnieje.
Wszystko bowiem, co istnieje, może być przedmiotem
postrzeżeń lub myśli: wiedza jest w jakiś sposób identyczna
z przedmiotami wiedzy, a postrzeżenie z przedmiotami postrzeżeń.*
Arystoteles, *De Anima*, III, 8, 431b

Wskazane przez Arystotelesa definicje duszy (def.¹: [dusza to] „forma ciała naturalnego posiadającego w możności życia”; def.²: „dusza jest pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możności życia”; def.³: [dusza to] „pierwszy akt ciała naturalnego organicznego”; def.⁴: [dusza] „jest (...) substancją w znaczeniu formy, która decyduje o istocie [wyżej] określonego ciała”) świadczą o tym, że dusza nie jest pojmowana przez Arystotelesa, jako substancja autonomiczna względem ciała. Będąc jego pierwszym aktem [ἐντελέχεια] dusza stanowi dlań formę [εἶδος], która może być rozumiana, jako jeden spośród trzech wskazanych przez Arystotelesa w *Fizyce* elementów [στοιχεῖον]. W niniejszym referacie proponuję uznać triadę pojęć: forma [εἶδος], materia [ὕλη] i brak [στέρησις] za podstawowy (metafizyczny) horyzont pojęciowy, który z jednej strony umożliwia przedstawienie struktury bytu psycho-fizycznego, a z drugiej pozwala na jednorodne ujęcie procesu poznawania rzeczywistości przez władzę zmysłową duszy.

AWERROES I ESENCJALNA REINTERPRETACJA METAFIZYKI ARYSTOTELESA

*Jeżeli jednak ma się udowodnić istotę rzeczy i jej istnienie,
jak można tego dokonać przy pomocy tego samego argumentu?
Wszak definicja przedstawia jakąś jedną rzecz a tak samo i dowód;
a przecież istota człowieka i fakt jego istnienia, to dwie różne rzeczy.*
Arystoteles, *Anal. post.*, 92b

Ważnym elementem spuścizny, którą przejęli muzułmanie, były dzieła uczonych greckich. Szczególnie duże zainteresowanie wzbudziły teksty Arystotelesa, którego muzułmańscy uczeni nazywali „Pierwszym nauczycielem”. W odróżnieniu od łacinników, którzy do XII w. dysponowali tylko dziełami logicznymi Stagiryty, muzułmanie mieli dostęp do niemal całości jego dorobku, który był chętnie czytany i komentowany. Silne oddziaływanie myśli Arystotelesa zaowocowało tym, że wśród muzułmańskich filozofów było wielu wybitnych arystotelików, takich jak Al-Farabi czy Awicenna. Pomimo, że w swoich systemach bazowali na ideach Stagiryty, to nie byli myślicielami, którzy w sposób bezrefleksyjny tylko powtarzali jego poglądy, ale tworzyli, własne, oryginalne koncepcje.

Jednym z najwybitniejszych muzułmańskich arystotelików był Awerroes. Zasłynął głównie jako komentator pism Stagiryty, ale zaproponował także własną interpretację arystotelesowskiej metafizyki. Główną płaszczyzną na jakiej prowadził swoje rozważania Awerroes, był spór o naturę relacji między istotą a istnieniem. Był to problem, który wykształcił się w momencie interakcji między filozofią grecką a kosmologiami religii abrahamowych. Sam Arystoteles, jak i inni greccy filozofowie okresu klasycznego nie dostrzegali problemu istnienia. Wynikało to głównie z faktu, że postrzegali oni świat jako wieczny, kosmos był dla nich „względnie przygodny”, mógł być inny niż jest, ale nie mogło go nie być w ogóle. Dlatego też uczeni Greccy skupiali się na istocie bytu, czyli szukali odpowiedzi jaki on jest, pomijając kwestię istnienia. Takie podejście widoczne jest również u Arystotelesa, dla którego różnica między istotą a istnieniem ma wymiar logiczny. Utożsamienie tych elementów na poziomie ontologicznym, powodowało, że metafizyka jaką stworzył Stagiryta miała charakter esencjalny.

Awerroes kontynuował rozważania Arystotelesa i polemizując z Awicenną zaprezentował „konsekwentnie esencjalistyczną” koncepcję bytu. Jak twierdzi Étienne Gilson, to na gruncie myśli tego muzułmańskiego uczonego, Arystoteles staje do konfrontacji z zagadnieniem istnienia. Awerroes uważa, że Awicenna dopuścił się „zanieczyszczenia” myśli Stagiryty elementami teologicznymi, przez co wprowadził do myśli greckiego uczonego obce elementy, jak wynikającą z idei *creatio ex nihilo*, realną różnicę między istotą a istnieniem.

Awerroes podkreśla, że różnica między istotą a istnieniem ma charakter myślny. Istota bytu uchwytywana byłaby za pomocą arystotelesowskich kategorii, natomiast istnienie miałoby wymiar epistemologiczny, gdyż tylko poprzez ustalenie, czy dana rzecz istnieje, można orzekać o niej prawdziwości lub fałszywości. Awerroes odwołuje się tutaj do podwójnego znaczenia pojęcia „byt” – jako substancji i jako prawdy. Tylko gdy używamy tego pojęcia w drugim jego rozumieniu można mówić o odrębności istoty i istnienia. Natomiast na płaszczyźnie fizycznej i metafizycznej elementy te są tożsame. Gdy prowadzi rozważania dotyczące fizyki skupia się na zagadnieniu przyczyny ruchu, a nie istnienia, gdyż to ruch jest przyczyną sprawczą bytów materialnych. W swoich rozważaniach metafizycznych muzułmański filozof stwierdza, że to forma substancjalna jest tym elementem, który decyduje, że dana rzecz jest, natomiast istnienie nie może być przypadłością istoty, jak chciał Awicenna, bo

wtedy musiałyby być jedną z kategorii, co jest sprzeczne z myślą Arystotelesa. Istnienie nie jest dodawane do bytu, bo wszelkie powstawanie i niszczenie jest procesem zastępowania jednej formy drugą.

Celem wystąpienia będzie pokazanie esencjalizacji, której dokonał Awerroes, z jednej strony polemizując z Awicenną, a z drugiej konfrontując koncepcję Arystotelesa o wieczności świata z ideą *creatio ex nihilo*.

Dr hab. Monika A. Komsta
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II
caelum@kul.pl

JEDNOŚĆ KSIĘGI XII *METAFIZYKI* ARYSTOTELESA W ŚWIETLE ANALIZ TEMISTIUSZA. BÓG JAKO INTELEKT

*Trzy są wobec tego działy filozofii teoretycznej:
matematyka, fizyka i teologia; niewątpliwie bowiem,
że gdziekolwiek występuje coś boskiego, jest ona
takiej właśnie natury, a najwyższej godności wiedza
winna być o najbardziej godnym rodzaju przedmiotu.
Arystoteles, *Metafizyka*, 1026a18-22*

W dziejach badań nad księgą XII *Metafizyki* niejednokrotnie stawiano sobie pytanie o właściwą problematykę tego tekstu i o autentyczność poszczególnych rozdziałów. W moim wystąpieniu chciałabym przedstawić interpretację teologii Arystotelesa zawartą w komentarzu do księgi XII *Metafizyki* autorstwa Temistiusza (jest to jedyny zachowany starożytny komentarz, ale nie w wersji oryginalnej, lecz w potrójnym tłumaczeniu, najpierw na arabski, potem na hebrajski w wieku XIII, potem na łacinę w wieku XVI). Lektura tego komentarza skłania bowiem do zadania pytania o prawdziwą naukę Arystotelesa, niezniekształconą późniejszymi interpretacjami, które na długi okres wyznaczyły schemat, w którym umieszczano arystotelesowską naukę o Pierwszej Przyczynie. Bez rozstrzygnięcia, o rzeczywistym autorstwie Temistiusza, i o przekłamaniach wywołanych tłumaczeniami, można przeanalizować tę interpretację i ocenić na ile odpowiada ona tekstowi Arystotelesa, a na ile jest wynikiem wpływów innych doktryn.

W moim wystąpieniu chciałabym pokazać po pierwsze, jak według Temistiusza całość tej księgi tworzy tematyczną jedność poprzez zasadniczy temat jakim jest koncepcja Boga. Taka problematyka zostaje zapowiedziana już na wstępie i jest zwornikiem jedności interpretacji całego tekstu. Po drugie chcę pokazać, że odczytanie zaproponowane przez Temistiusza bazuje wprost na tekście Arystotelesa i jest odpowiedzią na pytania, które po lekturze tego tekstu się rodzą. Dotyczą one istoty i atrybutów Pierwszej Przyczyny. W odczytaniu zaproponowanym w parafrazie Pierwszy Byt został ujęty jako Pierwszy Intelkt, Pierwsza Przyczyna wszystkiego, a zarazem źródło porządku i prawidłowości w świecie.

Po trzecie wreszcie chciałabym zapytać o wartość interpretacji Temistiusza w aspekcie historycznym, tzn. spróbuję ocenić, na ile odpowiada tekstowi oryginału i całości doktryny Arystotelesa. Moje rozważania uwzględnią zarówno problem ujęcia tej księgi jako poświęconej Bogu, jak i poszczególne elementy interpretacji koncepcji Boga zaproponowanej przez Temistiusza.

RÓŻNICA MIĘDZY RACJONALNYMI A IRRACJONALNYMI POTENCJAMI
(ARYSTOTELES *METAFIZYKA* 1046b) OCZAMI JANA DUNSA SZKOTA

*Potencjalności rozumne są takie same nawet wtedy,
gdy ich działanie wytwarza przeciwieństwa, natomiast
nierozumne działają na jeden tylko sposób, na przykład
ciepło może tylko ogrzewać, natomiast sztuka lekarska
dotyczy zarówno choroby, jak i zdrowia. [...]
Potencjalność rozumna może przeto wywołać zjawiska
przeciwnie, w przeciwieństwie do potencjalności nierozumnej.
Przeciwieństwa są bowiem objęte jedną zasadą - rozumem.
Arystoteles, *Metaph.* 1046b*

Arystoteles w księdze IX swojej *Metafizyki* zaproponował kryterium odróżniania potencji racjonalnych od irracjonalnych: te pierwsze "są takie same nawet wtedy, gdy ich działanie wytwarza przeciwieństwa", natomiast drugie "działają na jeden tylko sposób". Taka dystynkcja pozwoliła Arystotelesowi między innymi na odróżnienie działania płynącego z natury oraz działania będącego wynikiem sztuki. To ostatnie związane jest z wiedzą i może powodować przeciwstawne skutki, z tego też powodu rozum, będący źródłem przeciwstawnych skutków, zasługuje na miano racjonalnej potencjalności zgodnie z kryterium przyjętym wcześniej przez Arystotelesa. W prezentacji przedstawię analizy Dunsza Szkota dotyczące tego fragmentu *Metafizyki* zawarte w jego *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis* (lib. 9, q. 15, n. 1-73). W wyniku swoich analiz Szkot, pozostając wierny kryterium odróżniania potencji racjonalnych od irracjonalnych podanym przez Arystotelesa, dojdzie do nieco innych konkluzji. Będzie on bronił racjonalnego charakteru woli, która, gdy przyjąć powyższe arystotelesowskie kryterium odróżniania potencjalności, staje się paradoksalnie bardziej racjonalna, niż rozum. Szkot określił wolę jako typ potencjalności, która z pewnego punktu widzenia przeciwstawia się naturze. Biorąc pod uwagę sposoby działania wyróżnić można: władzę, która sama z siebie jest zdeterminowana do działania, o ile nie przeciwstawi się jej jakiś zewnętrzny czynnik oraz władzę, która nie jest z siebie zdeterminowana, ale może działać dokonując jednego lub drugiego aktu. Pierwszą władzę Szkot określił mianem „natury”, drugą „woli”. Dla Szkota działanie zgodne z naturą zawiera zawsze walor konieczności, a to według niego wyklucza działanie prawdziwie wolne. Z tego powodu wola według niego nie może być niczym zdeterminowana, nawet koniecznością naturalną, aby można było jej przypisać wolność. Przejawem racjonalności woli jest jej zdolność do dokonania przeciwstawnych aktów, czego doświadczamy w zwykłym działaniu: mogą nie tylko wybierać pomiędzy A lub B (*velle/nolle*), ale mogą w ogóle wstrzymać się od wyboru (*velle/non velle*). Intelkt z kolei, inaczej niż wola, podlega pewnej determinacji naturalnej, gdyż nie może wstrzymać się od uznania sądu ujawnszy jego prawdę w sposób oczywisty, nie jest również władzą samodeterminującą się, gdyż jak długo działa zdeterminowany, nie może uczynić innego działania poza sobą. Wola z kolei może dokonywać przeciwstawnych aktów zarówno wobec swego aktu właściwego, jak i kontrolując swoje niższe akty, dlatego działa jako wolna i ze względu zatem na tę zdolność nazywana jest przez Szkota władzą racjonalną, zgodnie z arystotelesowskim kryterium.

Prócz prezentacji stanowisk obu myślicieli celem wystąpienia będzie również ukazanie stosunku Szkota do poglądów Arystotelesa. Szkot pozostał arystotelikiem, ale wykorzystując arystotelesowskie terminy i kategorie pojęciowe dochodził częstokroć do wniosków, które przekraczały rozwiązania obecne w poglądach Arystotelesa. Uzasadnienie poglądu o racjonalności woli jest doskonałym tego przykładem.

Dr Piotr Makowski
Instytut Filozofii UAM
makowski@amu.edu.pl

WĄTKI ARYSTOTELESOWSKIE W PRAKSEOLOGII TADEUSZA KOTARBIŃSKIEGO

*Możliwością nazywa się...
zdolność do doprowadzania czegoś do
pomyślnego końca podług własnej woli.
Arystoteles, *Metaph.* 1019 a 23, 24*

Dzieło Stagiryty stanowiło ważny punkt odniesień i inspiracji dla filozofii Tadeusza Kotarbińskiego – w tym również jego teorii działania. Analiza *Traktatu o dobrej robocie* oraz najważniejszych prac prakseologicznych polskiego klasyka pozwala wskazać na przynajmniej kilka kwestii, które noszą wyraźne piętno filozofii Arystotelesa.

W prezentacji postaram się wskazać i krótko scharakteryzować dwie grupy zagadnień powiązanych ściśle ze słownikiem filozoficznym Stagiryty, które bądź wprost inspirowały Kotarbińskiego bądź ogólnie określały charakter jego rozwiązań filozoficznych. Za linię demarkacyjną charakterystyki tych zagadnień określa ich aktualność i nieaktualność w kontekście toczących się współcześnie debat w filozofii działania, a także w filozofii społecznej oraz etyce. Według proponowanego ujęcia, do pierwszej grupy można zaliczyć zagadnienia takie, jak możliwość działania (*δύναμις*), sprawność (*τέχνη*) pojęcie wyboru (*προαίρεσις*) czy aretaiczne rozumienie działania (*πρᾶξις*). Drugą grupę określa interpretacja działania zaproponowana bez wyraźnie skonceptualizowanego pojęcia intencjonalności i dystynkcji z nim związanych. Zrozumienie ujęcia zagadnień z grupy pierwszej w świetle ich znaczenia dla debat współczesnych pozwala bronić tezy, iż mimo rangi problemów wiążących się z drugą grupą zagadnień, większość wątków Arystotelesowskich w prakseologii Kotarbińskiego to wątki nadal aktualne z perspektywy dzisiejszej filozofii działania. Arystotelizm Kotarbińskiego nie tylko nie wyklucza ciągłej aktualności jego prakseologii, ale w dużej mierze o niej stanowi.

Mgr Aleksandra Mathiesen
aleksandramathiesen@gmail.com
Doktoranta, Instytut Filozofii UAM

LOGOS – ETHOS – PATHOS. ŚRODKI PRZEKONYWANIA W *RETORYCE* ARYSTOTELESA

*Są trzy formy środków przekonywania uzyskane za pośrednictwem mowy:
jedne zależne od charakteru mówcy, drugie od możliwości nastawienia słuchacza
w pewien sposób, trzecie od samej mowy poprzez faktyczne czy pozorne dowodzenie.
Arystoteles, *Rhet.* I 2, 1356a1*

Celem wystąpienia jest przedstawienie projektu retoryki Arystotelesa w świetle powyższych trzech form środków perswazji, będących jednym z najbardziej oryginalnych jego pomysłów, choć nie do końca rozpoznanych i rozwijanych w późniejszej tradycji oratorstwa. Polemiczny wobec swych poprzedników i współczesnych (Gorgiasz, Izokrates) określił on ogólnie retorykę nie jako sztukę (*techne*), ale „możliwość (*dynamis*) dostrzeżenia w danej sprawie tego, co przekonujące” (*Rhet.* I 1, 100a18). Nie uzyskanie wiedzy pewnej w danej nauce (*episteme*) czy sztuce (*techne*), a tylko możliwość uwierzytelnienia poprzez środki perswazji (*pisteis*) stanowi właściwy przedmiot retoryki, pokrewny w tym z argumentacją dialektyczną, wyłożoną gruntownie w *Topikach*. Należy przy tym wyjaśnić, w jakim sensie retoryka według Arystotelesa pokrewna jest z jednej strony z dialektyką, a – z drugiej – z polityką w zakresie *ēthosów*.

Arystoteles opracował wnikliwie środki należące do sztuki przekonywania, oprócz wykładni sylogizmu retorycznego jako entymematu, dwa współczynniki mocy perswazyjnej, mianowicie cechy charakteru mówcy i nastawienie emocjonalne słuchaczy. W związku z tym zwrócę szczególną uwagę na pomijane zwykle bądź niedoceniane wywody Stagiryty w II księdze *Retoryki* wokół takich afektów ludzkich, takie jak gniew i pogarda, uśmierzenie i łagodność, przyjaźń i miłość, obawa i odwaga, wstyd, wdzięczność, litość i współczucie, słuszne oburzenie, zazdrość. Dalej w tej księdze na uznanie zasługuje jego przedstawienie *ēthosów* (charakterów) ludzkich w zależności od wieku (młodego, dojrzałego i starczego), a także charakterologia ludzi szlachetnych, bogaczy, i tych posiadających wpływy i powodzenie.

Oryginalna wykładnia Arystotelesowskiej retoryki jako argumentacji z jednej strony pokrewnej dialektyce, a z drugiej służącej polityce, uwidacznia się właśnie w sprecyzowaniu trzech powyższych środków perswazji jako niezbędnych i wzajemnie uzupełniających się ze względu na specyfikę przedmiotu wymowy doradczej, sądowej czy popisowej.

Dr Joanna Miksa
jmalaxer@wp.pl
Uniwersytet Łódzki
Katedra Etyki

ARYSTOTELES I KANT O ROLI WYCHOWANIA W ŻYCIU MORALNYM PODMIOTU

Otóż tak samo jest i z obywatelami: chociaż są między nimi różnice, zadaniem ich wszystkich jest dobro wspólnoty, ta zaś opiera się na pewnym ustroju państwowym. Dlatego cnota obywatela musi mieć związek z ustrojem. Jeśli jest więc więcej rodzajów ustroju, to oczywiście niepodobna, aby istniała jedna tylko cnota dzielnego obywatela w całej swojej pełni; dobrym zaś zwiemy człowieka ze względu na jego cnotę w całej jej doskonałości. Okazuje się zatem, że można być dzielnym obywatelem, a nie posiadać cnoty, która stanowi o dzielności człowieka.
Arystoteles, *Polityka*, 1276 b

W moim wystąpieniu chcę się podjąć analizy koncepcji wychowania do cnoty i kształtowania charakteru moralnego jakie przedstawili w swojej myśli praktycznej Arystoteles i Kant. Każdy ze wskazanych myślicieli poświęcił wiele miejsca nie tylko analizie warunków, pod jakimi czyn można uznać za etycznie wskazany, ale także próbie odpowiedzi na pytanie jak to się dzieje, że człowiek osiąga pewną dojrzałość moralną i jest zdolny sprostać wymogom z obszaru racjonalności praktycznej. Obydwaj byli przy tym zainteresowani możliwością edukowania ludzi do cnoty. Ujęcie odpowiedzi na pytanie o to, jak i kogo można

czy też powinno się edukować do cnoty obejmuje w obydwu przypadkach refleksję nad naturą ludzką oraz pytanie o to, kto i w jaki sposób powinien tego rodzaju edukacji się podejmować.

Analiza podobieństw oraz różnic w ujęciu tych zagadnień w myśli Arystotelesa i Kanta pozwoli, jak miemam, wydobyć te elementy które uczynią możliwym ukazanie i opisanie dystansu, jaki dzieli Arystotelesa od współczesności przy jednoczesnym wskazaniu tych obszarów jego myśli, które wyznaczają pytania uniwersalne i wyznaczające kształt także współczesnej refleksji etycznej. Szczególną uwagę chciałabym przy tym poświęcić roli, jaką odpowiednio Arystoteles i Kant poświęcają roli państwa i edukacyjnej roli prawa oraz funkcji instytucji w kształtowaniu charakteru jednostek, których status jako obywateli jest zróżnicowany. Stosunek każdego z myślicieli do roli państwa w edukacji jest jednym z ważniejszych powodów, dla których rozchodzą się drogi drogi Stagiryty i Profesora filozofii z Królewca. Jest to także powód, dla którego należy, jak sądzę, interpretować zagadnienie edukacji w myśli obu filozofów jako ściśle powiązane z filozofią polityczną, a dokładniej z koncepcją obywatelstwa i relacji między obywatelem a państwem.

Dr Andrzej W. Nowak
Instytut Filozofii UAM
awnowak@amu.edu.pl

CZASOPRZESTRZENNE UWARUNKOWANIE - PHRONESIS WG. ARYSTOTELESA A ZWROT ONTOLOGICZNY WE WSPÓŁCZESNYCH STUDIACH NAD NAUKĄ I TECHNIKĄ.

Zasadą bowiem działania jest wybór – skąd się bierze ruch, lecz nie jako cel – zasadą zaś wyboru jest pragnienie i racja jako cel. Dlatego wybór nie jest bez rozumu i myślenia ani bez dyspozycji etycznej.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VI, 3 (tłum. M, Wesoły).

A zresztą można osiągnąć coś po dłuższym namyśle, coś innego zaś szybko. Otóż nie taka jest jeszcze dobra porada, lecz trafność podług tego, co pożyteczne, i tego, co trzeba, jak i kiedy.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VI, 13 (tłum. M, Wesoły).

W księdze VI *Etyki Nikomachejskiej* Arystoteles przedstawiając roztropność podkreśla fakt, że jest ona dyspozycją dotycząca rozpoznawania tego co konkretne oraz wskazuje na jej wymiar czasoprzestrzenny (gdy wskazuje na relacje pomiędzy roztropnością a dobrą poradą i trafnością namysłu).

Celem referatu jest wskazanie, że dziedzictwo Arystotelesa jest żywe i daje się odnaleźć w tzw. zwrocie ontologicznym jaki zaszedł we współczesnych studiach nad nauką i techniką (STS) szczególnie w ramach badań nad usytuowaniem ludzkiej wiedzy i praktyki (por. Casper Bruun Jensen, *Practical Ontologies, Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology website*, January 13, 2014). Uzupełnię proponowaną w ramach STS zwróceniem uwagi na filozoficzny wymiar zwrotu ontologicznego (Christopher P. Long, *The Ethics of Ontology Rethinking an Aristotelian Legacy*, State University of New York Press, 2004, oraz tegoż *Ontological reappropriation of phronesis*, *Continental Philosophy Review* 35: 35–60, 2002).

W podsumowaniu wskaże w jaki sposób czasoprzestrzenny i usytuowany (nakierowany na konkret) wymiar roztropności stał się ważnym punktem odniesienia dla współczesnych skandynawskich nauk społecznych (Hansa Rämö, *An a Aristotelian Human Time-Space Manifold. From chronochora to kairotopos, Chronochora to Kairotopos*, „Time & Society” 8(2-

3):309-328, 1999, książka tegoż napisanej z Bjornem Bjerkke, *Entrepreneurial Imagination. Time, Timing, Space and Place in Business Action*, Edward Elgar Publishing, Massachusetts, USA 2011, oraz przede wszystkim Bent Flyvbjerg, *Phronetic Planning Research: Theoretical and Methodological Reflections*), *Planning Theory & Practice*, Vol. 5, No. 3, 283–306, 2004).

Dr hab. Wiesława Sajdek
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie
wsajdek@gmail.com

„ISTOTA PAŃSTWOWA”, „ISTOTA SPOŁECZNA”, CZY „ZWIERZĘ STADOWE”? DEFINICJA CZŁOWIEKA W KONTEKŚCIE *POLITYKI* ARYSTOTELESA.

Człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie.
Arystoteles, *Polityka*, I 2, 1253a2; tłum. L. Piotrowicz

Temat dotyczy tłumaczenia, a następnie interpretacji jednej z najbardziej znanych, a zarazem najważniejszych dla europejskiej kultury definicji człowieka, pochodzącej z *Polityki* Arystotelesa. Współcześnie na gruncie publicystyki definicja ta występuje nader często. Zwykle człowiek przedstawiony jest w niej jako „zwierzę polityczne”, co oczywiście ogranicza jej zakres i głębię.

Treścią artykułu jest analiza kilku propozycji tłumaczenia tej definicji przez polskich uczonych, dokonana w kontekście dyscyplin naukowych, które reprezentują. Ubogacona zostanie przykładami tłumaczeń na inne języki „kongresowe”. W kontekście polskim chodzić będzie o filozofię, teorię literatury oraz socjologię. W tym ostatnim kontekście warto przypomnieć definicję Ludwika Gumplowicza, jednego z twórców socjologii, który tłumaczył *politikon dzoon* jako „zwierzę stadowe”. Ta jego propozycja wynika bowiem zarówno z przyjętych przez niego, uprzednich założeń filozoficznych i światopoglądowych, jak i rzutuje w określony sposób na interpretację tekstu Arystotelesa. Czy w samym tekście można więc znaleźć podstawę dla tej oraz podobnych jej interpretacji? Czy też raczej chodziło Arystotelesowi o to, że człowiek tworzy społeczność nieredukowalną do zespołów, w jakich żyją i rozwijają się inne istoty żyjące? Zadowolającej odpowiedzi na tak postawione pytanie można szukać przede wszystkim analizując treści zawarte w tekstach Stagiryty. Przedmiotem analizy będą tutaj pierwsze księgi jego *Polityki*.

Dr Leszek Skowroński
office@englishforyou.eu
lskowronski27@outlook.com

O BRAKU MORALNOŚCI W ETYCE ARYSTOTELESA

Bo szczęście polega [...] na działaniu zgodnym z dzielnością etyczną. Jeśli szczęście jest działaniem zgodnym z dzielnością etyczną, to można przyjąć, że zgodnym z jej rodzajem najlepszym [...] Że jest to czynność teoretycznej kontemplacji – powiedzieliśmy już [...] a najprzyjemniejszą z czynności zgodnych z dzielnością etyczną jest bezsprzecznie czynność, w której się isci mądrość filozoficzna (σοφία).
Arystoteles, *EN* 1177a8-25 (tłum. Danieli Gromskiej)

W artykule posługuję się rozróżnieniem pomiędzy etyką a moralnością wprowadzonym przez Bernarda Williamsa. Moralność, w sensie takim jak występuje np. w deontologii jest – zdaniem Williamsa – iluzją umysłowości nowożytnej.

W polskim tłumaczeniu *Etyki nikomachejskiej* słowa pochodne od terminów *moralność* i *etyka* są użyte przez tłumaczkę co najmniej 338 razy (terminy te używane są przez nią synonimicznie). W niektórych najnowszych tłumaczeniach na język angielski (np. Crisp, 2000; Reeve, 2014) słowa te w ogóle nie występują. Ani razu czytelnik tych tłumaczeń nie natyka się na *moralność*, *moralne*, *moralnie* czy nawet *etyka*, *etyczny* itp. W greckim oryginale wyszukiwarka znajduje w tekście zaledwie 19 różnych form fleksyjnych terminu *ethike*. Pomijając nawet kwestię odmiennych sensów greckiego *ethike* i współczesnego *etyka* (*etyka* jest tylko transliteracją *ethike*, a nie jej przekładem), to dysproporcja między tymi liczbami wystąpień – 338 razy i 19 razy – i tak jest ogromna. Mnogość terminów moralnych/etycznych, tak przytłaczająca w polskim przekładzie, jest mocno rzucającą się w oczy manifestacją przyjętej przez tłumaczkę interpretacji sensu arystotelesowskiego tekstu jako traktatu o moralności. Konsekwencją tej interpretacji jest ostatecznie fatalny błąd w tłumaczeniu zakończenia traktatu – konkluzja polskiego przekładu *Etyki nikomachejskiej* jest niemal dokładną odwrotnością konkluzji oryginału.

Uwagi na temat sposobu przekładania *Etyki nikomachejskiej*, którego kulminacją w polskim tłumaczeniu jest ów niefortunny błąd nie są głównym celem artykułu, lecz pełnią jedynie rolę wprowadzenia do dyskusji nad tym, jak daleko problematyka *Etyki nikomachejskiej* odbiega od problematyki kojarzonej współcześnie z moralnością. Sednem artykułu jest stwierdzenie, że *Etyka nikomachejska* obywateli się bez moralności. Arystoteles nie posługuje się kategoriami moralnymi – to jest takimi pojęciami jak słuszność moralna, zło moralne, obowiązek moralny i tym podobne, bowiem nie używa on moralnych ram, które stały się dla nas częścią zdrowego rozsądku (Richard Kraut przedstawił najmocniejsze uzasadnienie tego stanowiska). *Etyka nikomachejska* jest modelową ekspozycją filozofii praktycznej obywateli się bez moralnych pojęć. Powrót do pierwotnego sensu arystotelesowskiej filozofii praktycznej daje szansę wyjścia z kryzysu w jakim znalazła się, zdaniem niektórych filozofów, współczesna myśl etyczna.

Powrót do Arystotelesa w sferze filozofii praktycznej może okazać się być bardziej zasadniczy i mieć bardziej zasadnicze konsekwencje niż wynikałoby to nawet z obecnej popularności etyki cnoty. Utrzymuję, że Arystoteles nie był współczesnym etykiem cnoty, pomimo że sami etycy cnoty uznają Arystotelesa za swego patrona. Etyka cnoty operuje bowiem nadal w „moralnych ramach” właściwym innym teoriom etycznym.

Powyższe tezy uzupełniam informacjami na temat historyczności moralności, czyli argumentuję przeciwko temu, że istniała zawsze i wszędzie. Jeśli moralność jest „osobliwą instytucją” (sformułowanie Williamsa), która pojawiła się dopiero w czasach nowożytnych, to nie można jej szukać, a tym bardziej znaleźć, w treści kart *Etyki nikomachejskiej*. Komentator, który sądzi, iż mówiąc o „moralnym” tym-a-tym wyjaśnia o co Arystotelesowi chodzi „musi być bardzo mało spostrzegawczy, jeżeli cały czas nie czuje się jak ktoś, komu szczęki ciągle się rozjeżdżają i zęby nie układają się w prawidłowym zgryzie” (metafora autorstwa Elizabeth Anscombe z jej „kultowego” artykułu *Modern Moral Philosophy*).

Dr Maciej Smolak
smolakmaciej@gmail.com
Uniwersytet Jagielloński

PROBLEMATYKA ODPOWIEDZIALNOŚCI W ETYCE ARYSTOTELESA

Jest więc czymś śmiesznym czynić odpowiedzialnym nie siebie, lecz rzeczy zewnętrzne, za łatwość bycia usidlonym przez to, co przyjemne i to, co piękne, oraz czynić odpowiedzialnym siebie za dokonanie pięknych rzeczy, a za dokonanie haniebnych rzeczy to, co przyjemne.

Arystoteles, *EN* 1110b13-15

Arystoteles porusza problematykę odpowiedzialności głównie z perspektywy odpowiedzialności rozumianej negatywnie, czyli odpowiedzialności po czynię. Znajduje to swój wyraz między innymi w badaniu, które służy wyjaśnieniu, pod jakimi warunkami człowiekowi można przypisać sprawstwo danego czynu. Ogólnie rzecz ujmując, człowiek jest sprawcą czynu, gdy zasada działania znajduje się w nim i od niego zależy, czy działa, czy nie (*Etyka nikomachejska* [EN], III.1).

Należy jednak zauważyć, że rozważania etyczne Arystotelesa są ufundowane na swoistej teleologii, której wyrazem jest powierzone człowiekowi zadanie spełniania właściwej dla niego funkcji (*EN*, I.7). Ta swoista teleologia, która zarazem wyznacza ramy dla analiz etycznych Arystotelesa, zobowiązuje człowieka i nakłada na niego odpowiedzialność za przydzieloną mu rolę, której wypełnianie łączy się z troską o najwyższe dobro możliwe do osiągnięcia przez człowieka, czyli *eudaimonię*. Jest tak dlatego, że *eudaimonia* jest aktywnością rozumną lub rozumową, realizowaną według przynależnej do niej doskonałości (*EN*, I.7). Tymczasem podejmowanie tak rozumianej aktywności jest perfekcyjnym realizowaniem właściwej dla człowieka funkcji.

Ponieważ w ujęciu Arystotelesa człowiek jest istotą obywatelską i skłoną z natury do życia z innymi (*dzōon politikon kai sydzēn pephykos*; *EN*, IX.9), więc w zakres jego troski o *eudaimonię* wchodzi dbałość o dobro drugiego człowieka, ale także piecza o dobro *polis* oraz jej obywateli. W efekcie zadanie powierzone człowiekowi staje się zobowiązaniem i nałożeniem odpowiedzialności za dobro drugiego człowieka i dobro miasta-państwa. W tym sensie obok odpowiedzialności negatywnej przez rozważania etyczne Arystotelesa przebija również odpowiedzialność rozumiana pozytywnie, czyli odpowiedzialność skierowana w przyszłość i zogniskowana na tworzeniu oraz pomnażaniu dobra zależnego od człowieka.

Wystąpienie będzie poświęcone wykazaniu zasadności mówienia o odpowiedzialności pozytywnej w etyce Arystotelesa.

Dr Andrzej Stefańczyk
astefanczyk@kul.lublin.pl

Dr hab. Marek Lechniak

lechmar@kul.pl

Katedra Historii Filozofii

Starożytnej i Średniowiecznej KUL Jana Pawła II

ENTYMEMAT W TEORII RETORYKI ARYSTOTELESA

Dowód retoryczny jest entymematem, a jest to – mówiąc wprost – najważniejsza forma uwierzytelnienia: entymemat jako pewien sylogizm; a skoro rozważenie o wszelkim sylogizmie należy podobnie do dialektyki, czy to jej całej czy to po części, to jasne, że kto zdoła to najlepiej dostrzec, z jakich [przesłanek] i jak powstaje sylogizm, ten byłby też najsprawniejszy w stosowaniu entymematów, rozumiejąc do jakich [przedmiotów] odnosi się entymemat i jakie zawiera różnice względem sylogizmów logicznych.

Arystoteles, *Rhet.* I 1, 1355a6

Celem tego referatu jest próba analizy pojęcia entymematu, to znaczy odpowiedź na pytania, czym jest entymemat i jakie miejsce zajmuje w teorii retoryki Arystotelesa. Badania są prowadzone w oparciu o teksty logiczne Arystotelesa (*Analityki I i II, Topiki, O sofistycznych odparciach*) oraz o treść *Retoryki*. Referat (1) podejmuje próbę skonfrontowania pojęcia entymematu z koncepcją sylogizmu oraz (2) eksplikując teorię dowodzenia naukowego (apodeiktycznego) ma pokazać na jej tle specyfikę dowodzenia przez entymemat w teorii retoryki Stagiryty.

Ważną funkcję w referacie pełni analiza konieczności i możliwości w ramach wyjaśnienia różnic pomiędzy sylogizmem apodeiktycznym a entymematem. W referacie uwzględniam też współczesne dokonania w zakresie badań nad entymematem i teorią dowodzenia u Arystotelesa w retoryce, by tylko wymienić pozycje książkowe: W.D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, 1949; W. M. A. Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden 1972; J. Sprute, *Die Enthymemtherie der aristotelischen Rhetorik*, Göttingen 1982, i artykuły wielu innych autorów.

Lic. Marcin Śrama

marcinsrama@gmail.com

Instytut Kultury Europejskiej UAM

RECEPCJA LOGIKI ARYSTOTELEJSKIEJ W DIALEKTYCE JOHANNESA CAESARIUSA

Jest więc przesłanka dialektyczna formą pytania o coś, co jest uznane przez wszystkich, albo przez większość, albo przez najznakomitszych, pod warunkiem, że nie będzie to sprzeczne z opinią powszechną; bo może się ktoś zgodzić na pogląd filozofów, jeżeli tylko nie będzie niezgodny z opinią większości. Istnieją jeszcze przesłanki dialektyczne wyrażające poglądy podobne do tych, które uchodzą za powszechnie przyjęte, a także wszystkie poglądy zgodne z uznawanymi umiejętnościami.

Arystoteles, *Top.* 1,10 104a

Johannes Caesarius to niemiecki, renesansowy humanista, który w trakcie swego życia zajmował się przede wszystkim omawianiem dzieł starożytnych filozofów. Jednym z największych jego dzieł jest *Dialektyka* wydana po raz pierwszy w roku 1532 (podczas pracy nad referatem korzystałem z weneckiego wydania pochodzącego z roku 1556, z oficyny Petrusa Bosselusa).

W tym traktacie będącym wprowadzeniem do sztuki rozumowania dialektycznego, Caesarius, w głównej mierze powoływał się na opinie zawarte w arystotelejskim *Organonie*, czyli zbiorze prac starożytnego filozofa, opisującym narzędzia poznania (te prace to: *Kategorie, O interpretacji, O dowodach sofistycznych, Analityki pierwsze, Analityki wtóre* i *Topiki*).

Caesarius swój traktat podzielił na dziesięć części. W dwóch pierwszych rozważaniach poddał arystotelejskie kategorie: substancji, ilości, jakości, stosunku, miejsca, czasu, sytuacji, posiadania i popędu. W kolejnych opisywał natomiast kolejno logikę i retoryczne sposoby argumentacji (korzystając z „figur myślowych”).

Po opisanju konstrukcji i zawartości dzieła Caesariusa warto zadać pytanie- czym właściwie dla niego była dialektyka? Pojęcie to na przestrzeni wieków było rozumiane na różnorodne sposoby- Arystoteles uznawał ją za metodę poznawania prawdopodobnych, choć nie pewnych elementów rzeczywistości przy użyciu ogólnie akceptowanych opinii, natomiast w I w. p.n.e. Cynceron uznawał ją za metodę analizy i objaśniania- sztukę dzięki której możemy sprawić, że rzeczy złożone stają się prostymi. Caesarius niejako łączył te dwa rozumienia

dialektyki i opisywał ją zarówno z punktu widzenia arystotelejskiego, jak i cycerońskiego, dostrzegając, że dialektyka używając racjonalnych przesłanek jest bardzo zbliżona do logiki, ale jednocześnie staje się narzędziem przy prowadzeniu dyskusji (w wyniku czego bliska jest także retoryce).

Referat stanowi analizę dzieła Caesariusa, jako przykładu jednego ze sposobów rozumienia pojęcia dialektyki w epoce odrodzenia, która to analiza dokonywana jest w odniesieniu do dzieł Arystotelesa (którego filozofia stanowiła centrum rozważań Caesariusa, na co wskazuje także fakt, że do niektórych wydań jego dzieł dołączone były także rozważania poświęcone temu filozofowi, np. w wydaniu z roku 1556, jest to traktat o arystotelejskich kategoriach autorstwa Johanna Murmelli'ego, a także poświęcony Arystotelesowi niezwykle długi, jak na swój rodzaj epigramat pióra Murmelli'ego).

Dr Tomasz Tiuryn
Instytut Filozofii, UW
t.tiuryn@uw.edu.pl

JĘZYK I ZNACZENIE W FILOZOFII ARYSTOTELESA. ROZWAŻANIA NA MARGINESIE *PERI HERMENEIAS*

*W pierwszej kolejności trzeba określić,
czym jest nazwa i czasownik, następnie,
czym jest przeczenie i twierdzenie,
czym oznajmienie i wypowiedź.
De Int. 16a 1-2*

Krótki traktat Arystotelesa noszący w polskiej tradycji filozoficznej nieco mylący tytuł *Hermeneutyka* (*Peri hermeneias*, co dosłownie znaczy *O wyrażeniu językowym*), rozpoczyna się od zwięzłego przedstawienia relacji między słowami mówionymi (*phonai*, dźwięki mowy lub dźwięki głosu), doznaniem znajdującym się w duszy (*pathemata tes psyches*) oraz rzeczami istniejącymi w rzeczywistości (*pragmata*). Fragment ten mówi, że tym, co bezpośrednio oznaczane przez słowa języka mówionego, nie są rzeczy, a doznania w duszy. Relacja semantyczna między słowami a rzeczami nie jest przez Arystotelesa jasno określona; pewne sugestie można odnaleźć w stwierdzeniu, że doznania w duszy są podobiznami rzeczy; w efekcie, oznaczanie rzeczy przez słowa mogłoby zachodzić, ale co najwyżej w sposób pośredni (*via* doznania duszy). Jednak nawet ta pośrednia relacja nie jest przez Arystotelesa stwierdzona *explicite*. Takie ujęcie tematu znaczenia w *Peri hermeneias* może zaskakiwać, ponieważ w innych traktatach *organonu* oznaczanie rzeczy przez słowa jest standardową koncepcją, która przejawia się w wielu stwierdzeniach Arystotelesa.

W dalszych częściach traktatu Arystoteles przystępuje do zdefiniowania nazwy (*onoma*), czasownika (*rhema*) oraz wypowiedzi (*logos*). Czyni to przede wszystkim za pomocą określeń semantycznych (oznaczanie i współoznaczanie). Pytanie, które powstaje w odniesieniu do tych definicji jest następujące: która koncepcja znaczenia jest tutaj użyta przez Arystotelesa? Czy koncepcja psychologiczna, zarysowana w pierwszych akapitach *Peri hermeneias*, czy też koncepcja reistyczna obecna w innych pismach *organonu*? A może nie ma sprzeczności między tymi dwiema koncepcjami i są one na równi obecne w definicjach sformułowanych przez Arystotelesa?

W swoim referacie spróbuję zestawić ze sobą obie koncepcje semantyczne oraz omówić w ich świetle definicje nazwy, czasownika i wypowiedzi przedstawione przez Arystotelesa. Częścią mojej prezentacji będzie też refleksja nad współczesnymi tłumaczeniami terminów stosowanych przez Arystotelesa, jako że nie ma dla nich dobrych odpowiedników w językach współczesnych. Na zakończenie referatu postaram się omówić paradoks dotyczący Arystotelesowskiej teorii znaczenia sformułowany przez T. Irwina. Irwin w swoim znanym tekście dotyczącym pojęcia "sygnifikacji" (*semainein*, por. "Aristotle's concept of signification") wychodzi od analizy pojęcia homonimii i pokazuje, że homonimia, a więc sygnifikacja złożona, wbrew wcześniejszym interpretacjom, nie jest związana z wieloznacznością ani ze znaczeniem językowym we współczesnym sensie tego słowa. Jeśli jednak tak jest, to znaczy, że sygnifikacja nie jest znaczeniem. Ostateczna konkluzja Irwina jest paradoksalna: uznaje on, że Arystoteles w ogóle nie posiadał koncepcji znaczenia w naszym współczesnym sensie tego terminu. Teza Irwina jak dotąd nie znalazła wyczerpującej odpowiedzi w literaturze (por. C. Shields, D. Charles). W swoim referacie spróbuję pokazać, że choć duża część wniosków Irwina jest słuszna, to jednak jego główna teza jest błędna i że mimo wszystko możemy mówić o pojęciu znaczenia u Arystotelesa.

Prof. dr hab. Krystyna Tuszyńska
krystusz@interia.pl
Instytut Językoznawstwa UAM
Zakład Filologii Nowogreckiej

ARYSTOTELESOWSKA DEFINICJA TRAGEDII (POET.1449 B 24-28)
A DEFINICJA SOFISTY GORGIASZA (DK 82 B 23)
W KONTEKŚCIE RELACJI DRAMATURG – WIDZ

*Nie należy, bowiem w tragedii szukać wszelkiej przyjemności,
lecz tylko takiej, która jest dla niej właściwa. Skoro, więc poeta przez
naśladowcze przedstawienie ma sprawić przyjemność płynącą z przeżycia
litości i trwogi, jest rzeczą oczywistą, że to przeżycie musi wynikać z układu zdarzeń.*
Arystoteles, *Poetyka* 1453 b 10.

Celem wystąpienia jest porównanie dwóch definicji tragedii, tej najbardziej znanej i interpretowanej szczególnie za sprawą pojęcia *katharsis*, autorstwa Arystotelesa (*Poetyka* 1449 b 24-28) oraz definicji sofisty Gorgiasza z Leontinoj (DK 82 B23), wkomponowanej w jego iluzjonistyczną (apatetyczną) koncepcję sztuki. Przeprowadzenie analizy obu definicji z punktu widzenia relacji, jakie powinny zachodzić na linii dramaturg- widz, ma na celu próbę odpowiedzi na pytanie, która z dwu definicji jest bliższa naszemu rozumieniu funkcji sztuki dramatycznej. Kładę nacisk na 'dramat', ponieważ pojęcie 'tragedia' w zasadzie wyszedł z użycia, a pojęcie 'dramat' zostało doprecyzowane epitetami „psychologiczny”, „obyczajowy”, „wojenny”, „historyczny”, które doskonale korespondują z zawartością treściową (*mythos*) tragedii greckiej. Równocześnie podstawową 'funkcję dramatyczną' odgrywają uczucia (*pathe*), które stara się wzbudzić w widzu dramaturg/ tragediopisarz. Termin 'widz' posiada istotną rolę ze względu na popularność sztuki teatralnej w starożytności oraz coraz bardziej elitarny krąg odbiorców dramatu w czasach współczesnych, stąd moja sugestia, iż obecne badania nad oddziaływaniem tragedii (dramatu) powinny zostać poszerzone o sztukę filmową, ponieważ współcześnie kino przejmuje funkcję upowszechnienia dramatu, którą niegdyś posiadał teatr ateński.

Każda z dwóch definicji tragedii posiada inny cel: Arystoteles analizuje swój materiał badawczy, daje przykłady różnych rodzajów tragedii oraz, zgodnie ze swoją teleologiczną

koncepcją metodyczną, wyprowadza wnioski i buduje definicję, której celem jest 'recepta' na najlepiej skomponowaną tragedię. Gorgiasz natomiast jest bardziej artystą aniżeli badaczem. Jak każdy artysta kreuje swoją własną wizję świata, świadomy potęgi oddziaływania słowa daje kreatywną, twórczą definicję, opartą na znajomości psychologii widza. Gorgiasz daje raczej receptę na proces odbioru sztuki, uznając zaangażowanie w tym procesie obu stron niezbędnych dla zaistnienia teatru: dramaturga oraz widza. Definicję Gorgiasza przeanalizuję przez pryzmat jego uwag o iluzjonistycznej (apatetycznej) funkcji słowa zawartych w *Pochwale Heleny*. Odniosę się także do funkcji psychologicznej tragedii wyrażonej przez Arystotelesa pojęciem *katharsis*, uznając jednak u Arystotelesa raczej zainteresowanie *katharsis* ze względu na teleologiczną funkcję tragedii (oczyszczenie z uczuć litości i żalu), aniżeli ze względu na zaangażowanie samego odbiorcy. Arystoteles patrzy na sztukę dramatyczną bardziej analitycznie, pod kątem jej komponentów składowych, a także operuje materiałem badawczym, ponieważ epoka największych tragików ateńskich już przeminęła i Arystoteles ma możliwość dokonywania analiz tekstu i całego widowiska (*opsis*) scenicznego. Gorgiasz natomiast obserwuje poziom zaangażowania w odbiór sztuki dramatycznej także widza, dostrzegając w człowieku jedność psychosomatyczną (stąd w *Pochwale Heleny* analogia do oddziaływania słów na duszę do działania leków na ciało, jednak przy założeniu, że medycyna w jego czasach zaczyna być wiedzą opartą na racjonalnych podstawach i zmierza do wyprowadzania konkluzji uogólniających). Równocześnie, ze względu na swoją iluzjonistyczną koncepcję sztuki, Gorgiasz wyznacza miejsce artyście dysponującym słowem jako *wielkim mocarzem* (*dynastes megas*).

Na koniec stawiam pytanie o stosunek Gorgiaszowej *apate* do Arystotelesowej *mimesis*.

Prof. dr hab. Marian A. Wesoly
Instytut Filozofii UAM
wesoly@amu.edu.pl

CO BYŁO PODSTAWĄ DLA FILOZOFII ARYSTOTELESA?

Najważniejsza chyba ze wszystkiego jest podstawa (archē), jak to się mówi. Stąd i najtrudniejsza; na ile bowiem najsilniejsza w swej mocy, na tyle będąc najmniejszej wielkości najtrudniejsza jest w dostrzeżeniu. Po jej odkryciu łatwiej już rozwinąć i dopełnić resztę.

Arystoteles, *Soph. El.* 193b22

Wszystko bowiem to, co prawdziwe, winno zgadzać się z sobą wszędzie.

Arystoteles, *An. Pr.* I 32, 47a8

Przysługiwanie tego terminu tamtemu i orzekanie prawdy tego o tym, winno być ujmowane na tyle sposobów, na ile rozdzielane są kategorie.

Arystoteles, *An. Pr.* I 47, 47a8

Jak i czy w ogóle można odpowiedzieć zasadnie na to elementarne pytanie zadane całokształtowi nader złożonej i rozległej filozofii Arystotelesa? Sens zacytowanych powyżej słów Stagiryty, które dotyczyły fundamentalnego odkrycia form argumentacji (dialektyki i analityki), może być dla nas pewną wskazówką w rozpoznaniu jego konstrukcji systemowej. Arystoteles szczególne znaczenie przywiązywał do trafnego wykrycia punktu wyjścia w badanych kwestiach; umożliwia to bowiem spójne rozwinięcie całej problematyki. Założenie zaś czegoś mylnie na początku prowadzi w następstwie do bezkrytycznego powielania błędów. Okazywał przy tym niebywałą skłonność do ciągłego rewidowania i zgłębiania swych dociekań. W myśl swego analitycznego nastawienia zwykł Stagiryta sprowadzać rzeczy zło-

zone do elementów prostych, gdzie stawiał wymóg możliwie ścisłych sformułowań w danym zakresie oraz spójności i konsekwencji wywodów. W związku z tym podejmujemy tu próbę naszkicowania w ogólnych zarysach założeń wyjściowych i po pochodnych w jego zintegrowanej wizji podstaw nauk i sztuk.

Zredagowanie pism w *Corpus Aristotelicum* nie było dziełem Stagiryty, lecz zdaje się w zasadzie odpowiadać porządkowi jego nader rozległych, ale i systematyzujących wywodów. Umieszczenie na początku zespołu rozpraw zwanych *Organonem* odpowiada jego szeroko ujętej wykładni form argumentacji (sylogistycznej, dialektycznej i retorycznej) nie jako działu filozofii, ale jako logicznego i metodologicznego narzędzia. Właściwe zaś trzy uprawiane przezeń działy obejmują dziedziny teoretyczne, praktyczne i wytwórcze, które ujmujemy hasłowo podług triady *physis (natura) – anthropos (człowiek) – techne (sztuka)*.

Wychodząc z przewyciężenia Platonskiej dialektyki idei-form, Arystoteles sformułował swą oryginalną teorię predykcji podług figur (*schemata*) kategorii (substancja, jakość, ilość, relacja, działanie, doznawanie, posiadanie, położenie). I właśnie teoria kategorii sformułowana przezeń jeszcze w Akademii Platona stanowiła niewątpliwą podstawę dla jego późniejszych rozważań w powyższych trzech dziedzinach.

I tak złożone z nazw i predykatów zdanie kategoryczne jest substytutem wzoru: „predykat P przysługuje (*hyparchei*) podmiotowi S” – odpowiednio z użyciem negacji i kwantyfikacji predykatu (nie podmiotu!). Inaczej mówiąc, podstawą było tu „orzekanie czegoś o czymś” (*ti kata tinos*) podług figur substancji-istoty, jakości, ilości, relacji itd.

Pochodną teorii kategorii w dialektyce było wyróżnienie predykabiliów, czyli działań orzeczeń o podmiocie (definicja, rodzaj, własność, przypadłość). Także w analityce i apodektyce formuły predykcji zakładają schematy kategorii. Pochodną predykcji stanowił tam dowód (sylogizm epistemiczny), w którym termin średni spełnia eksplanacyjną funkcję czterech przyczyn podług materii, formy, sprawstwa i celu. Założony jest przy tym hylemorfizm, gdzie sprawstwo sprowadza się do materii, a cel odpowiednio do formy.

Należy podkreślić, że również w formule predykcji wiodącym sposobem rozstrzygnięć rozmaitych kwestii stanowiło jego dociekanie wieloznaczności pojęciowej (*pollachos legomena*), gdzie stałym rozróżnieniem było orzekanie w sensie istotnościowym i przypadłościowym (akcydentalnym). Takie analityczne podejście służyło Stagiryście także w stawianiu i rozstrzyganiu aporii rozmaitych złożonych kwestii.

Co więcej i nader ważne, pochodną teorii kategorii było wyróżnienie podmiotu-substratu i predykatu-formy, gdzie materia i forma wyznaczają odpowiednio dynamiczny moduł możliwości (*dynamis*) i aktu (*energeia*). W tym aspekcie materia (*hyle*) – forma (*eidōs*) – brak (*steresis*) to pryncypia fizyki służące do wyjaśniania ruchu i zmian, których ogólna klasyfikacja podpada pod czołowe kategorie jakości, ilości i relacji.

Materia, forma, źródło ruchu i cel jako wspomniane przyczyny wyznaczają pojęcie natury (*physis*) w koncepcji Arystotelesa. Dociekanie ich to przedmiot różnych nauk, głównie teoretycznych, łącznie z filozofią pierwszą, czyli tzw. ‘metafizyką’. Pojęcie „bytu (bycia) jako bytu” ujęte jest właśnie w formule predykcji istotnościowej i hylemorfizmu, a wynikające z tych założeń aporie dotyczyły substancji i teorii pryncypiów. Tak samo pojęcie bytu – niebytu, prawdy - fałszu określone jest logicznym twierdzeniem lub przeczeniem podług figur predykcji kategorialnej.

Z kolei pochodną formy i materii było wyróżnienie duszy i ciała w odniesieniu do jestestw organicznych, przedmiotu rozległych badań psychologicznych, biologicznych i zoologicznych Arystotelesa. Bytem tych jestestw jest życie, badane przezeń w różnych funkcjach podług rozległej klasyfikacji naturalnej i anatomii porównawczej. I tutaj narzędziem metodologicznym rozróżnień okazują się predykcje kategorialne.

Również w zakresie dziedzin praktycznych i wytwórczych, gdzie przedmiotem dociekań są działania i wytwory człowieka, takim narzędziem było ustalanie sensu wyrażań i

uznawanych poglądów podług rozróżnień kategorialnych, a pomocą których określa się pojęcie dobra i eudajmonii, ale też dyspozycji etycznych cnót i wad.

Tak więc oparte na formułach predykcji dociekania wieloznaczności, rozstrzyganie aporii, klasyfikowanie, definiowanie, dowodzenie i wyjaśnianie, stanowią trzon teorii i praktyki badawczej Arystotelesa w różnych uprawianych przezeń dziedzinach. Teoria kategorii (predykcji) była dlań wyjściowa i nasuwała szereg pochodnych założeń i rozstrzygnięć, których rozpoznanie pozwala nam bliżej i łatwiej ująć całość jego złożonych dociekań.

Dr Iwona Wiezel
Katedra Filologii Greckiej KUL
iwona.wiezel@kul.pl

ARYSTOTELES JAKO PREKURSOR BADAŃ NARRATOLOGICZNYCH (*POET. 1450 B*)

(...) rozważmy z kolei, jakimi właściwościami winien odznaczać się układ zdarzeń, skoro jest on najważniejszym i najbardziej podstawowym elementem tragedii. Zgodziliśmy się już, że tragedia jest naśladowczym przedstawieniem pełnej, skończonej, i posiadającej określoną wielkość akcji; może wszak istnieć całość, która nie posiada właściwej wielkości. Całością zaś jest to, co ma początek, środek i koniec (...).
Aryst., *Poet.* 1450 b

Pytania odnoszące się do początków zainteresowania teorią narracji, a więc zagadnieniami typu, czym jest narracja albo kto snuje opowieść i dla kogo oraz w jakich warunkach, oto pytania – jak się wydaje – rodzące się już w dość odległym okresie starożytności, ściślej zaś w wieku czwartym przed Chr., w którym tacy myśliciele jak Platon czy Arystoteles, dali wyraz tej pierwszej refleksji na tematy literaturoznawcze. Przyglądając się początkom pojęć, które stały się w czasach późniejszych podstawą klasyfikacji dokonywanych przez narratologów, widzimy historię myśli, którą śmiało można by nazwać „protonarratologią” (termin użyty przez De Jong 2014, 4), a za jej największego prekursora uznać Arystotelesa. W rozdziale 7 *Poetyki* (1450b) Stagiryta antycypuje na przykład współczesną dyskusję na temat pojęcia „fabuły”, która, zwłaszcza w wieku dwudziestym, przejdzie szereg definicyjnych zawirowań, rozwarstwiając się na kilka odrębnych pojęć określających dokładnie, czym jest opowiadanie o zdarzeniach w utworze (modele literackie: Freytag (1863); Propp (1928); Greimas (1966); Bremond (1966); Barthes (1966); Todorov (1968); Greimas (1971); modele kulturowe: Levi-Strauss (1958); Dundes (1963); Labov & Waletzky (1966); model kognitywny: Bartlett (1932)). W perspektywie całej poetyki jako nauki, Arystotelesowi zawdzięczamy jej podział na gatunki oraz dokładne określenie ich cech strukturalnych (*Poet.* 1448 b), a przede wszystkim określenie, jakie warunki musi spełnić wypowiedź, aby mogła być uznana za wyraz sztuki poetyckiej, zwłaszcza w opozycji do historiografii (*Poet.* 1451 b). Systematyczne omówienie wybranych teorii wraz z analizą odnośnych passusów z *Poetyki* Arystotelesa oraz z tekstów autorów nowożytnych stanowić będzie bazę obecnego wystąpienia.