

RETORYKA JAKO ETYKA PRAKTYCZNA O pewnej interpretacji *Retoryki* Arystotelesa

Człowiek cnotliwy, phronimos, nie tylko wie, ku czemu bieg spraw publicznych powinien zmierzać, nie tylko tego pragnie, ale także potrafi tak go kształtować, by urzeczywistniał dobro. Sztuka oratorska jako techne ma mu to umożliwić. Człowiek w pełni dzielny etycznie musi zatem posiadać umiejętności retoryczne, co oznacza jednocześnie, że kształcenie tych umiejętności przyczynia się do kształtowania cnót etycznych.

Wszelkie badania z zakresu retoryki dotyczą mniemań (gr. doxa), stwierdza Arystoteles¹, a mniemaniom, jak wiadomo, często daleko do wiedzy pewnej i niepodważalnej – ich wartość określana jest jedynie przez stopień prawdopodobieństwa, a nie przez prawdę. Tak jak dana cnota jest jedna, a odpowiadających jej wad wiele, w różnym bowiem natężeniu przejawiać się mogą wady niedomiaru i nadmiaru, tak w danej kwestii wiele może być mniej lub bardziej wiarygodnych opinii. Ale tak jak nie jest przecież bez znaczenia, jak bardzo oddalamy się w naszych postawach od cnoty, tak też nie może być bez znaczenia, jakimi mniemaniami kierujemy się w naszych działaniach. Sztuka retoryki, która zajmuje się odsłanianiem tego, „co jest rzeczywiście wiarygodne, i tego, co pozornie”², czerpie zatem swoją powagę z tej samej potrzeby człowieka, co dążenie do prawdy³. Przedmiot *Retoryki* wydaje się w takim razie jasno określony: opis sztuki oratorskiej, czyli retoryka jako refleksja teoretyczna⁴, powinien koncentrować się przede wszystkim na badaniu, co sprawia, że pewne mniemania uznajemy za bardziej wiarygodne niż inne⁵. Mniemania są jednak integralną częścią procesu komunikacji, który przez swoje zanurzenie w prawdopodobieństwie staje się z konieczności wieloznaczny, niesprowadzalny do czystego, opartego na zasadzie wyłączonego środka logosu⁶. Alternatywność

¹ Por. Arystoteles, *Retoryka* 1404 a 2, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 173.

² Tamże 1355 b, s. 47.

³ Por. tamże 1355 a, s. 46.

⁴ We współczesnych tekstach krytycznych pojawia się czasami w tym kontekście określenie „metaretoryka” (por. np. G.A. Kennedy, *Historical Survey of Rhetoric*, w: *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period*, red. S. Porter, Brill, Leiden 1997, s. 4).

⁵ Por. Arystoteles, *Retoryka* 1355a, s. 46.

⁶ Por. M. Meyer, M.M. Carrilho, B. Tommermans, *Historia retoryki od Greków do dziś*, tłum. Z. Baran, Aletheia, Warszawa 2010, s. 8n.

opinii, które się nie wykluczają, ale uzupełniają, sprawia, że logos staje się tylko jedną z części procesu komunikacji. Wiarygodności mniemań nie da się odseparować od tego, kto i z wykorzystaniem jakich figur stylistycznych je formułuje, ani też od tego, kto wiarygodność tę ocenia. Retoryka musi zatem w metodyczny sposób badać, co po stronie nadawcy, formy komunikatu i zawartej w nim argumentacji, a także po stronie odbiorcy może mieć wpływ na wiarygodność sądu. W ten sposób otrzymujemy trzy dobrze znane pola badań retorycznych: ethos, logos i pathos.

Retoryka ma jednak także swój wymiar praktyczny: jeśli ktoś ją studiuje, to przede wszystkim po to, by zrobić z niej użytek. Mówca stara się tak formułować swoje opinie, by były bardziej wiarygodne dla danej, konkretnej publiczności. Niestety, z samej istoty doxa wynika, że nie da się jednoznacznie oddzielić mniemań wiarygodnych od tych, które jedynie się takie wydają. Granica między jednymi a drugimi jest bardzo nieostra, choć jej wskazanie z punktu widzenia dążenia do prawdy i dobra człowieka, czyli eudajmonii, jest kwestią kluczową. W systemie pojęć Arystotelesa problem ten można opisać jako stosunek sztuki czy też umiejętności (gr. *techne*) do mądrości praktycznej (gr. *phronesis*). Retoryka, co wielokrotnie podkreśla sam Arystoteles, niewątpliwie jest w tym sensie sztuką, i jako taka rządzi się swoimi własnymi, wewnętrznymi regułami wiążącymi stopień osiągniętej doskonałości z praktycznym sukcesem – siłą perswazji i zdolnością do manipulacji, dającymi zwycięstwo w publicznym sporze. Właśnie na badaniu i udoskonalaniu metod perswazyjnych koncentrują się zazwyczaj podręczniki retoryki i nie inaczej jest w przypadku dzieła Arystotelesa. Tak też przede wszystkim postrzegane jest ono przez kolejne pokolenia interpretatorów.

Wydaje się jednak zadziwiające, a w opinii wielu czytelników wręcz nieprawdopodobne, że autor tak wszechstronny i tak konsekwentnie zmierzający do skonstruowania jednolitego systemu filozoficznego, tak mało miejsca poświęcił stosunkowi retoryki do *phronesis*. Z punktu widzenia badacza spuścizny Stagyryty zainteresowanego kwestiami filozoficzno-etycznymi problem retoryki to zatem przede wszystkim problem jej miejsca w całym Arystotelesowskim systemie filozofii praktycznej. Niestety, w naszych próbach rozwiązania tej zagadki skazani jesteśmy prawie wyłącznie na domysły. W ich rezultacie dysponujemy dziś całą paletą wzajemnie sprzecznych interpretacji, z których, jak nieco sarkastycznie (ale i samokrytycznie) zauważa Eugene Garver, najbardziej wiarygodne mają tylko tę jedną wadę, że nie sposób znaleźć dla nich żadnego bezpośredniego wsparcia w tekstach samego Arystotelesa⁷.

⁷ Por. E. G a r v e r, *Rhetoric: An Art of Character*, University of Chicago Press, Chicago 1994, s. 45.

Nie należy się zatem dziwić, że dla wielu badaczy „*Retoryka* jest jak tofu: okazuje się czymś zupełnie innym w zależności od przepisu”⁸.

Skoro Arystotelesowska *Retoryka* jest wciąż tak wielką zagadką, warto – jak sądzę – pozwolić sobie na śmielsze propozycje interpretacyjne, zwłaszcza że ostatnie dekady znacznie odmieniły sposób patrzenia na Arystotelesowską etykę. Nawet jeśli próba interpretacji *Retoryki* przez pryzmat etyki cnót nie będzie wystarczająco wiarygodna jako lektura Arystotelesa, to może przynajmniej okaże się inspirująca dla naszych własnych, współczesnych poszukiwań etycznych.

RETORYKA I POSZUKIWANIE PRAWDY

W greckiej tradycji filozoficznej stosunek opinii (gr. *doxa*) do wiedzy (gr. *episteme*) był jasno określony niemal od samego początku: opinia to wartość pozorna, swojego rodzaju iluzja wskazująca na ludzką ignorancję w dochodzeniu do prawdy. Niektórzy filozofowie – jak Parmenides – wiązali ją wprost z błędem polegającym na uznawaniu złudzenia za rzeczywistość i całkowicie deprecjonowali. Platowski dualizm rysował ten problem nieco subtelniej: zmysłowy charakter naszego poznania ogranicza nasz dostęp do wiedzy prawdziwej i dlatego odwoływanie się do *doxai*, które lokują się pomiędzy prawdą a fałszem, bywa nieuniknione. Nie zmienia to jednak faktu, że mniemania w jakimś stopniu zafałszowują obraz świata⁹. Ponieważ jednak człowiek jako istota rozumna nie jest skazany wyłącznie na mniemania, ale ma też możliwość odkrycia prawdy, z punktu widzenia właściwych działań poznawczych zajmowanie się opiniami jest bezużyteczne. Określanie wartości danej opinii jest możliwe tylko poprzez odniesienie jej do prawdy, której poznanie musi logicznie poprzedzać zajmowanie się mniemaniami. Istotą tego odniesienia nie jest jednak określenie stopnia prawdopodobieństwa opinii – nie ma to bowiem żadnego znaczenia z punktu widzenia prawdziwej wiedzy, *episteme* – ale umocowanie opinii w poprawnym rozumowaniu, co przemienia ją w rzetelną wiedzę, albo odrzucenie jej jako pozorów¹⁰. Z tego punktu widzenia działalność intelektualna polegająca na immanentnym badaniu opinii – z czym przede

⁸ M. L o f f, *The Uses of Aristotle's Rhetoric in Contemporary American Scholarship*, „Argumentation” 7(1993), s. 24 (cyt. za: A.G. Gross, *What Aristotle Meant by Rhetoric*, w: *Rereading Aristotle's Rhetoric*, red. A.G. Gross, A.E. Walzer, Southern Illinois University Press, Carbondale 2000, s. 25). Jeśli nie podano inaczej, tłum. fragm. obcojęzycznych – J.J.

⁹ Por. G. R e a l e, hasło: „Doksa” w: tenże, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, tłum. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002, s. 59n.

¹⁰ Por. np. P l a t o n, *Teajet* 194 A-D, w: tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, t. 2, s. 406n.

wszystkim wiążano retorykę – jest hołdowaniem ludzkiej ułomności, z której, zdaniem Platona, czyni się cnotę tylko dlatego, że część z nas nie chce albo nie potrafi korzystać z odsłaniającego istotę świata poznania rozumowego.

W takim ujęciu sztuka retoryki jest sztuką ograniczoną jedynie do komunikacji związanej z wymogami codziennej aktywności życiowej. Ocena konkretnych sytuacji i podejmowanie doraźnych decyzji wymaga określenia prawdopodobieństwa różnych racji, a społeczny charakter ludzkiego życia wiąże się z koniecznością ustalania przekonań z innymi członkami wspólnoty, a więc także umiejętności przekonywania ich do opinii własnych. Właśnie odkrycie znaczenia prawdopodobieństwa¹¹ i perswazji dla sztuki konstruowania przemowy było w zgodnej opinii potomnych najważniejszym osiągnięciem twórców teorii retoryki – Koraksa i Tezjasza¹². Póki retoryka pozostaje sztuką użytkową znającą swoje ograniczenia, może być akceptowana z tych samych powodów, co sztuka gotowania – jako zdolność formułowania zasadniczo trafnych sądów, choć bez możliwości ich uzasadnienia¹³. Dla Platona retoryka jest dopuszczalna tylko jako narzędzie polityki prawdziwej, czyli takiej, która nie służy schlebieniu tłumowi, ale celom wychowawczym (podobnie jak sztuka gotowania jest akceptowalna tylko jako część sztuki leczniczej zajmującej się zdrowym odżywianiem). Gdyby taka retoryka istniała, można by ją zaakceptować¹⁴. Zazwyczaj jednak retoryka podszywa się tylko pod politykę, w istocie stanowiąc jej zaprzeczenie (podobnie jak sztuka kucharska w formie folgującej podniebieniu sztuki przyrządzania potraw wykwintnych podszywa się pod medycynę). Jako taka musi zatem zostać potępiona¹⁵. Tym bardziej musi zostać potępiona jakakolwiek próba uczynienia z retoryki głównej dys-

¹¹ Pierwszym wyróżnionym typem argumentacji był argument z prawdopodobieństwa, którego ilustracją jest sądowy spór między dwoma mężczyznami – jednym postawnym, drugim drobnej postury – o to, kto rozpoczął bijatykę. Ów drobny miał argumentować, że jest nieprawdopodobne, by to on zaczął, ponieważ było oczywiste, że musiałby przegrać. Przykład ten przywołuje Platon w *Fajdrose* (por. 273 A-C, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 176n.) i Arystoteles w *Retoryce* (por. 1402 a 18-20, s. 167). Por. też: K e n n e d y, dz. cyt., s. 10.

¹² Por. M e y e r, C a r r i l h o, T o m m e r m a n s, dz. cyt., s. 21.

¹³ Platon mówi w tym kontekście o mniemaniach poprawnych (por. P l a t o n, *Menon* 97 C, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 497n.; t e n ż e, *Uczta* 202 A, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 66n.).

¹⁴ Platon ustami Sokratesa podkreśla, że takiej retoryki nie zna (por. P l a t o n, *Gorgiasz* 503 A-B, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 422), choć później próbuje nawet szkicować jej istotę (por. t e n ż e, *Fajdros* 277 B-C, s. 183).

¹⁵ Por. P l a t o n, *Gorgiasz* 464 B – 465 C, s. 364n. Arystoteles wraca do podobnej argumentacji, choć w łagodniejszej wersji: zarzucając sofistom, że nie uczyli sztuki opartej na teorii, a jedynie wytworów owej sztuki, porównuje ich osiągnięcia do umiejętności kogoś, kto co prawda nie umie robić butów, ale potrafi wskazać, jaki rodzaj butów najlepiej oszczędza stopy. Trudno zaprzeczyć, że jest to umiejętność pożyteczna, ale z ucznia szewca nie uczyni (por. A r y s t o t e l e s, *O dowodach sofistycznych* 184 a-b, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, *Kategorie. Hermeneutyka. Analityki pierwsze. Analityki wtóre. Topiki. O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 517n.).

cypliny intelektualnej (co dokonało się w demokratycznych Atenach za sprawą sofistów), ponieważ oznacza to zaprzeczenie możliwości osiągnięcia episteme. Bez wiedzy jako odkrywania prawdy wszelkie doxai są dla człowieka w istocie równie prawdopodobne: retoryka przestaje mieć cokolwiek wspólnego z poznaniem, przemieniając się wyłącznie w sztukę manipulacji, uwodzenia słowem¹⁶. Taki zarzut stawia Platon sofistom. Jego zdaniem miarą wartości retoryki jest wyłącznie praktyczny sukces wyrażający się w poparciu audytorium – tłum zwykłych obywateli z wszelkimi swoimi ograniczeniami przemienia się w najwyższą instancję określającą, co jest słuszne. Jedyne istotny problem filozoficzny retoryki sprowadza się zatem do pytania, czy doskonały mówca może całkowicie zmanipulować słuchaczy, posługując się ciągiem przekształceń sądów wychodzącym od najbardziej potocznych przekonań, czy też musi poprzestać na budowaniu binarnego układu „za i przeciw”, licząc się ostatecznie ze zdaniem audytorium, w którym wyraża się w jakimś stopniu zbiorowa mądrość (gr. *no-sus*)¹⁷. Bez względu na udzielane w tych kwestiach odpowiedzi sztuka retoryki pozostaje jedynie sztuką osiągania konsensu w zakresie poszukiwania prawdy i sztuką konformizmu w zakresie poszukiwania dobra. Nieprzekraczalny krąg względności i doraźności staje się dla człowieka całym wszechświatem.

Spór Platona z sofistami o rozumienie mniemań wyznacza dwie skrajne wizje świata określane później mianem filozoficznej i retorycznej¹⁸. Niewątpliwie stanowisko filozoficzne przemawia mocą swej pryncypialności, dość szybko jednak okazuje się, że nie sposób wyrażać go i bronić bez użycia środków retorycznych. Niezbędne jest zatem wypracowanie bardziej rozbudowanych rozwiązań pośrednich. Za najszerzej zakrojoną tego rodzaju próbę, dokonaną poprzez przeformułowanie stanowiska filozoficznego, uznawana jest zazwyczaj właśnie filozofia praktyczna Arystotelesa, choć – jak już była o tym mowa – wcale nie jest jasne, w jaki sposób modyfikacja ta przejawia się w samej *Retoryce*. Analityczny cel, ale niejako od strony retoryki, wyznaczył sobie Izokrates, wielki nauczyciel ateński mniej więcej z pokolenia Platona¹⁹.

¹⁶ Najbardziej rozpowszechniona nazwa tego rodzaju umiejętności brzmiała „*techne logon*”, sztuka słowa; nazwę „retoryka” wprowadził dopiero Platon w *Gorgiaszu* (por. np. 449 D 1, 449 E 4, 450 E 6, 451 A 4). Władysław Witwicki przekłada ten termin zasadniczo jako „wymowa”; słowo „retoryka” pojawia się w polskim przekładzie dopiero w 459 B 7 (por. Platon, *Gorgiasz*, s. 357).

¹⁷ Stanowiska te przyjmowali odpowiednio Gorgiasz i Protagoras (por. np. Meyer, Carrillo, Tommermans, dz. cyt., s. 24n.; Toulakos, *Isocrates' Civic Education and the Question of Doxa*, w: *Isocrates and Civic Education*, red. T. Poulakos, D. Depew, University of Texas Press, Austin 2004, s. 49n.).

¹⁸ G.A. Kennedy zdaje się dostrzegać w tej opozycji jedną z trwałych cech całej kultury europejskiej (por. Meyer, Carrillo, Tommermans, dz. cyt., s. 33).

¹⁹ Był od Platona starszy o dziewięć lat, o tyleż też go przeżył (436-338 p.n.e.). Podobno z powodu słabego głosu sam nigdy nie przemawiał i nie angażował się w bieżące spory polityczne, ale w swej szkole wychował pokolenia polityków, zyskując w świecie starożytnym olbrzymi autorytet.

Punktem wyjścia rozważań Izokratesa były sztuki praktyczne, w których, z powodu wielości elementów mających wpływ na ostateczny wynik podejmowanego przez nas działania, nigdy nie mamy pewności co do jego efektów. Wzorcowymi przykładami takiej sztuki są medycyna i żeglarstwo, ale podobnie można też scharakteryzować politykę. W takim ujęciu doxa to nie dowolne mniemanie, ale „sąd rozsądny i zdolny do wyrażenia właściwego sposobu postępowania”²⁰. Uwaga retora nie powinna się zatem koncentrować na technikach obrony czy negocjowania dowolnej opinii, ale na metodach poszukiwania opinii najlepszej z punktu widzenia stopnia prawdopodobieństwa. Która jednak opinia jest najbardziej prawdopodobna? Według Platona kryterium poprawności mniemania jest wyłącznie niezmienna filozoficzna prawda, według sofistów – chwilowa aprobata słuchaczy. W ujęciu Izokratesa kryterium to wiąże się z kategorią pomyślności państwa jako wspólnoty²¹. Określenie, co się jej przysłuży, wymaga odwołania się do „rozumu politycznego”, czyli umiejętności przewidywania rozwoju zdarzeń. Umiejętność tę z kolei najlepiej kształcić między innymi poprzez analizę przeszłych działań wielkich przywódców (na poziomie retoryki wiąże się to z ćwiczeniem mowy pochwalnej). W ten sposób polityk może osiągnąć phronesis, mądrość praktyczną, czyli zdolność do częstego formułowania doxai w sprawach politycznie istotnych. Zdolność ta to rodzaj intuicji związanej z uczestniczeniem w debatach, a nie rezultat umiejętności wykorzystującej teoretyczne zależności poznane na drodze racjonalnej, naukowej refleksji (Izokrates w ogóle uważał tego rodzaju poznanie za niemożliwe). Tak rozumiana phronesis ma charakter deliberatywny, wymaga zatem społecznego urabiania opinii, konstruowania konsensu wokół spraw o znaczeniu fundamentalnym dla państwa oraz umiejętności uchwycenia, co jest możliwe do zaakceptowania przez ogół jako dobro wspólne. Do wyuczenia się wszystkich tych umiejętności wystarczy naśladownictwo i stosowanie doraźnych reguł o charakterze – rzecz należy – technicznym.

Jedyną miarą mądrości praktycznej staje się zatem trafność przewidywań politycznych wzbogacona o cały zestaw praktycznych technik retorycznych niezbędnych osobie publicznej. Tak rozumiana phronesis obejmuje w całości to, co w ogóle można nazwać filozofią. W jednym ze swoich tekstów Izokrates stwierdza wprost: „Nie sądzę, by stosowne było nadawanie miana filozofii czemukolwiek, co nie pomaga nam mówić albo działać tu i teraz”²². Owo „mówienie albo działanie” ma wymiar wyłącznie polityczny i odnosi się do dobra danej wspólnoty, a nie do wartości, które można by łączyć z aktywno-

²⁰ I z o k r a t e s, *O pokoju* 28 (cyt. za: Poulakos, dz. cyt., s. 52).

²¹ Por. tamże, s. 53.

²² I z o k r a t e s, *Antidosis* 266 (cyt. za: D. Depew, *The Inscription of Isocrates into Aristotle's Practical Philosophy*, w: *Isocrates and Civic Education*, s. 159).

ścią człowieka jako takiego. W ten sposób *phronesis* zostaje ograniczone do *logos politikos*. Podobnej redukcji ulega wymiar etyczny wszelkiego działania, który sprowadzony zostaje do zabiegania środkami retoryki o dobro wspólne definiowane przez *doxa* właściwe. Nawet jeśli działalność polityczna rozumiana jest przez Izokratesa jako kultywowanie tradycyjnych wartości całej wspólnoty, a nie bieżące zarządzanie przez manipulowanie ludźmi, to i tak mądrość praktyczna okazuje się ostatecznie pojęciem nazbyt względnym, by usatysfakcjonować zwolennika „opcji filozoficznej”. Tym bardziej filozof nie może zaakceptować wykluczenia ze sfery dociekań tego, co definiuje prawdziwą mądrość, czyli poszukiwania zasad rządzących kosmosem jako całością. Projekt retoryki Izokratesa ujęty jako ustępstwo sofistów na rzecz filozofii musiał zatem z punktu widzenia tej ostatniej okazać się bardzo niesatysfakcjonujący.

Zgodnie z apokryficznymi przekazami młody Arystoteles przed wstąpieniem do Akademii miał odebrać ogólne wykształcenie retoryczne w szkole Izokratesa. Choć brak jakichkolwiek danych źródłowych poświadczających bezpośrednie związki tych dwóch myślicieli, Arystoteles z pewnością znał koncepcje Izokratesa, który był w owym czasie bardzo wpływową postacią nie tylko w Atenach, ale i w całej Grecji²³. Zdaniem części współczesnych badaczy wiele wskazuje na to, że wpływ sławnego ateńskiego nauczyciela na Arystotelesa był znacznie istotniejszy, niż wynika to z bezpośrednich wzmianek w pismach Stagiryty – Izokratesa można wręcz uznać za jednego z głównych inspiratorów arystotelesowskiej filozofii praktycznej²⁴. Przede wszystkim Arystoteles przejął od Izokratesa rozumienie pojęcia *phronesis*. U Sokratesa i Platona pojęcie to było synonimiczne z *sophia* – oba odnosiły się zarówno do praktyki, jak i do teorii, z silnym naciskiem na pierwszeństwo poznania niezmiennych zasad. U Izokratesa *phronesis* także pokrywa się z mądrością w ogóle, ale z kolei oba pojęcia pozbawione zostają wymiaru poznania teoretycznego. Rozróżnienie mądrości praktycznej i teoretycznej umożliwiło Arystotelesowi otwarcie się na całą sferę aktywności praktycznej bez odrzucenia filozofii pierwszej. Częściowo akceptując koncepcję Izokratesa, Arystoteles dokonał w niej jednak bardzo istotnych zmian. Po pierwsze, całkowicie odwrócił relację *phronesis* i polityki, po drugie, nadał pojęciu *phronesis* charak-

²³ Losy Arystotelesa i Izokratesa musiały się krzyżować wielokrotnie, nie tylko w czasie, gdy obaj nauczali w Atenach, gdzie zresztą byli kojarzeni ze stanowiskiem promacedońskim. Izokrates był na przykład w powszechnej opinii najbardziej godnym kandydatem na nauczyciela Aleksandra Macedońskiego. Z uwagi na bardzo zaawansowany wiek nie był w stanie przyjąć tego obowiązku i polecił dwóch swoich uczniów, którzy jednak musieli ustąpić pola Arystotelesowi. Był on już wówczas uznanym myślicielem, ale zapewne nie bez znaczenia dla tej nominacji była sięgająca czasów dzieciństwa znajomość z Filipem Macedońskim.

²⁴ W sprawie wpływu Izokratesa na filozofię praktyczną Arystotelesa zob. Depew, dz. cyt.

ter znacznie bardziej ogólny poprzez odniesienie go do eudajmonii, przez co powiązał mądrość praktyczną z wiedzą naukową (gr. episteme), a pośrednio także mądrością teoretyczną (gr. sophia). Horyzontalny porządek Izokratesa: „retoryka, czyli polityka, czyli mądrość praktyczna, czyli mądrość w ogóle”, został zastąpiony porządkiem wynikającym z samej hierarchii bytów – to episteme odnosząca się do kosmosu i świata przyrody określa phronesis jako ogólną sztukę życia, a ta dopiero określa politike i niezbędne do jej uprawiania sztuki, w tym i retorykę. W konsekwencji zanegowane zostaje także utożsamienie cnoty etycznej ze sprawnością retoryczną, co było podstawą całej Izokratejskiej paidei²⁵.

W takim ujęciu zasadniczą kwestią dla rozważań na temat związków etyki i retoryki staje się pytanie, jak przejść od phronesis zdefiniowanej za pomocą środków pozaretorycznych do wskazania, co jest w sztuce oratorskiej poprawne i dozwolone. Ale właśnie tego przejścia w tekstach Arystotelesa wyraźnie brak.

ETHOS MÓWCY

Najbardziej oczywistym rozwiązaniem problemu osadzenia retoryki we phronesis jest odwołanie się do charakteru samego mówcy. Arystoteles zdaje się otwierać taką możliwość, choć – w sposób typowy dla *Retoryki*, ale i zagadkowy z punktu widzenia całej filozofii praktycznej – więcej pozostawia domysłem czytelnika, niż sam jednoznacznie stwierdza. Przedstawiona w *Retoryce* koncepcja ethosu bywała jednak później w tym duchu interpretowana. Prymat charakteru w retoryce został wyeksponowany zwłaszcza w tradycji rzymskiej, poczynając od Cyncerona²⁶, co miało także związek z docenieniem przez niego roli filozofii. Zgodnie z ideą republikanizmu, który jest explicite obecny u Cyncerona, retoryka odnosi się do teorii cnót ujętej przez pryzmat ludzkiej zdolności do komunikowania się w warunkach wspólnoty politycznej²⁷. Najdobitniejszy wyraz podporządkowania sprawności retorycznej etyce można znaleźć u Kwintyliana (żyjącego w pierwszym wieku, ale nawiązującego do tradycji republikańskiej), który opisując retora, podkreśla, że orator est vir bonus („mówca to mąż dobry”), a nawet kategorycznie stwierdza, że

²⁵ Por. E. G a r v e r, *Philosophy, Rhetoric, and Civic Education in Aristotle and Isocrates*, w: *Isocrates and Civic Education*, s. 189n.; tam też znajdują się odpowiednie cytaty z pism Izokratesa.

²⁶ Por. J. W i s s e, *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Hakkert, Amsterdam 1989, s. 80, 103n.

²⁷ Por. J. C o n n o l l y, *The State of Speech: Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome*, Princeton University Press, Princeton 2007, s. 129.

non posse oratorem esse nisi virum bonum („nie może być mówcą, kto nie jest człowiekiem dobrym”)²⁸.

Wprowadzenie phronesis do retoryki poprzez ethos samego mówcy wydaje się także korespondować z ogólnym przekonaniem Arystotelesa o służebnej roli sztuki oratorskiej w stosunku do polityki²⁹, którą ujmował z kolei jako powiązaną ze sztuką właściwego życia. Oddaje to określenie retoryki jako „odrośli dialektyki i tego rodzaju studiów etycznych, które słusznie można nazwać polityką”³⁰. Najważniejszy argument przemawiający za taką wykładnią zdaje się jednak wynikać z samej koncepcji człowieka cnotliwego (gr. phronimos) wyłaniającej się z pism etycznych Arystotelesa.

Najogólniejszym celem dążeń człowieka jest eudajmonia. Bez względu na to, jak ją ostatecznie będziemy interpretować³¹, niewątpliwie wiąże się ona z posiadaniem pewnych szczególnych dyspozycji, czyli cnót. Cnoty te Arystoteles dzieli na dianoetyczne, czyli poznawcze, oraz etyczne, czyli odnoszące się do sfery pragnień i uczuć. Cnoty etyczne są niezbędne do tego, by właściwie pragnąć w sposób rozumny (gr. boulesis). Boulesis nakierowane jest na prawdziwe dobro człowieka i tym właśnie różni się od zwykłego pragnienia (gr. orge), które może dotyczyć dóbr pozornych. Z kolei realizacja owych pragnień dokonuje się przez właściwy wybór (gr. prohairesis)³², będący szczególnym przypadkiem praktycznego sprytu (gr. deinotes)³³. Rozumne pragnienia i właściwe wybory są ze sobą ściśle powiązane – rozumność w zakresie pragnień implikuje rozumność wyborów i odwrotnie. Ponieważ sfera poznawcza i emocjonalna wyraźnie mają w tym procesie ze sobą współgrać, szczególną rolę w etyce Arystotelesa odgrywa phronesis, która – jako mądrość praktyczna – zasadniczo przynależy do cnót intelektualnych, ale jednocześnie spaja cnoty etyczne, będąc ich swoistym ukoronowaniem³⁴. Phronimos jest to zatem osoba, która wie, na czym polega eudajmonia, i jednocześnie potrafi w konkretnych

²⁸ K w i n t y l i a n, *Kształcenie mówcy*, ks. XII, 1.1. Por. też np. ks. II, 15-1, 33, 34. (Polski przekład M. Brożka (a5, Warszawa 2002) obejmuje tylko księgi I, II i X).

²⁹ W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles bardzo się oburza na sofistów (być może ma na myśli Izokratesa), którzy utożsamiali retorykę z polityką (por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska* 1181 a 12-20, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 298n.).

³⁰ T e n ż e, *Retoryka* 1356 a, s. 49. Por. też: tamże 1359 b, s. 57n.; t e n ż e, *Etyka nikomachejska* 1094 a 24-b 10, s. 77-79.

³¹ Chodzi tu przede wszystkim o to, czy przyjmiemy interpretację inkluzywistyczną, zakładającą że eudajmonia jest sumą dóbr praktycznych i teoretycznych, czy też interpretację intelektualistyczną, wiążącą ją z kontemplacją. Każde z tych stanowisk interpretacyjnych doczekało się dziś wielu odmian i wariantów (por. J. J a ś t a l, *Natura cnoty. Problematyka emocji w etyce neoarystotelesowskiej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, s. 169-194).

³² Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska* 1113 a 3-5, s. 129.

³³ Por. tamże 1144 a 22-29, 1142 b 19, s. 207, 204.

³⁴ „Nie można posiadać rozsądku (phronesis), nie będąc dzielnym etycznie” (A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska* 1144 a 35-36, s. 208).

sytuacjach życiowych podejmować decyzje prowadzące do jej aktualizacji, choć niezbędna do tego wiedza nie ma charakteru teoretycznego – mądrość praktyczna nie dotyczy bowiem zasad, ale ujmuje rzeczy zmienne³⁵.

W jakimś zakresie eudajmonia wiąże się z uczestnictwem w życiu społecznym (choć znowu można się spierać, jak duży jest ów zakres, stwierdzenie to wydaje się prawdziwe nawet wtedy, gdy przyjmiemy skrajnie intelektualistyczną interpretację eudajmonii). Tym samym część istotnych decyzji prowadzących do jej realizacji odnosi się do sfery politycznej. Oznacza to, że człowiek *cnotliwy*, *phronimos*, nie tylko wie, ku czemu bieg spraw publicznych powinien zmierzać, nie tylko tego pragnie, ale także potrafi tak go kształtować, by urzeczywistniał dobro. Sztuka oratorska jako *techné* ma mu to umożliwić. Człowiek w pełni dzielny etycznie musi zatem posiadać umiejętności retoryczne³⁶, co oznacza jednocześnie, że kształcenie tych umiejętności przyczynia się do kształtowania cnót etycznych, czyli dyspozycji nabywanych przez ćwiczenie i praktykę. Nie jest jednak z nimi równoważne, jak chciał Izokrates – po pierwsze dlatego, że umiejętności te są jednymi z wielu, które *phronimos* powinien posiadać, po drugie dlatego, że adept sztuki retorycznej może pozostać na poziomie sprytu, czyli znajomości techniki oratorskiej bez znajomości jej głębszego sensu, ujawniającego się dopiero przez odwołanie do eudajmonii.

Nałożenie warunku bycia *phronimos* na retora ma gwarantować, iż sztuka oratorska nie zostanie wykorzystana do realizowania niecných celów. Taka interpretacja wydaje się jednak zasadać przede wszystkim na ogólnym wrażeniu powstałym po lekturze tekstów etycznych Arystotelesa. W samej *Retoryce* trudno znaleźć dla niej wyraźne wsparcie, a te nieliczne fragmenty, które ewentualnie można na jej rzecz przywołać, są na tyle niejasne, że równie dobrze mogą posłużyć do jej obalenia.

Problematyka *ethosu* pojawia się w *Retoryce* w dwóch miejscach – w drugim rozdziale księgi pierwszej oraz na początku księgi drugiej Arystoteles jednak w ogóle nie odwołuje się w nich do etycznej koncepcji charakteru, ale analizuje *ethos* wyłącznie jako środek perswazji uwiarygodniający mówcę w oczach słuchacza. W pierwszym z tych fragmentów stwierdza, że charakter mówcy daje największą wiarygodność jego argumentom, ponieważ łatwiej i szybciej wierzymy ludziom uczciwym, „zwłaszcza w sprawach niejasnych i spornych”³⁷. Wyraźnie jednak zaznacza, że to sama przemowa ma czynić mówcę wiarygodnym – nie chodzi zatem o uprzednią reputację mówcy jako *phronimos*, ale wyłącznie o środki retoryczne, którymi może się posłużyć do-

³⁵ Por. tamże 1139 b 12, s. 195.

³⁶ Zob. A. R o r t y, *Aristotle on the Virtue of Rhetoric*, „The Review of Metaphysics” 64(2011), s. 715-733.

³⁷ A r y s t o t e l e s, *Retoryka* 1356 a, s. 48.

wolny mówca, by zwiększyć swój autorytet i siłę przekonywania. Takie podejście lokuje zagadnienie ethosu mówcy nie po stronie etyki czy poszukiwania dobrostanu wspólnoty, ale wyłącznie po stronie psychologii. W drugim ze wspomnianych fragmentów Arystoteles rozwija tę myśl, wyjaśniając szczegółowo, co wpływa na zwiększenie oddziaływania ethosu³⁸. Wymienia trzy takie elementy: mądrość praktyczną, cnotę i życzliwość (gr. *phronesis*, *arete*, *eunoia*)³⁹. Dalej jednak podkreśla, że chodzi jedynie o zdobycie opinii mówcy rozsądnego i uczciwego oraz o wykazanie, że się owe cechy posiada, nie zaś o ich faktyczne posiadanie. Ciągłe zatem uwaga Arystotelesa skupiona jest wyłącznie na środkach retorycznych potęgujących siłę perswazyjną wypowiedzi, a nie na wprowadzeniu do sztuki oratorskiej nadrzędnej w stosunku do niej, filozoficznie osadzonej etyczności. Co więcej, jak wykazał między innymi William W. Fortenbaugh, szczegółowa analiza całej retorycznej koncepcji ethosu jako środka perswazyjnego ujawnia wiele jej ograniczeń⁴⁰. Są one na tyle poważne, że praktycznie wykluczają wiązanie problematyki ethosu z *Retoryki* z koncepcją charakteru zarysowaną w pismach etycznych.

Fortenbaugh zwraca uwagę, iż perswazja za pośrednictwem cech mówcy, choć przez nauczycieli retoryki nie była analizowana przed Arystotelesem, ma starą, sięgającą czasów Homera tradycję⁴¹. Kiedy zatem Arystoteles mówi tu o mądrości praktycznej, cnotie i życzliwości, pojęć tych używa w dobrze znanym Grekom sensie potocznym⁴². Jakikolwiek odnoszenie ich do wykładu zawartego w *Etykach* natychmiast doprowadza do sprzeczności – nie sposób wówczas wyjaśnić, dlaczego w *Retoryce* mądrość praktyczna zostaje oddzielona od cnot, te pojawiają się jako niezależne, a na dodatek tak poczesne miejsce uzyskuje zupełnie marginalizowana w pismach etycznych życzliwość. Punktem odniesienia dla *Retoryki* powinny być raczej te fragmenty *Polityki*⁴³, w których Arystoteles odróżnia cnotę w sensie właściwym od cnoty obywatela i urzędnika, ograniczającej się do maksymalnego zaangażowania w wykonywanie swoich zadań⁴⁴. Mówca ma po prostu tylko pokazać, że zależy mu

³⁸ Por. tamże 1378 a 6-20, s. 106.

³⁹ W polskim przekładzie: rozsądek, szlachetność i życzliwość (por. tamże).

⁴⁰ William W. Fortenbaugh poświęcił tej kwestii trzy artykuły: *Aristotle on Persuasion through Character*, *Aristotle's Accounts of Persuasion through Character*, *Persuasion through Character and the Composition of Aristotle's Rhetoric*, zebrane następnie w jego pracy *Aristotle's Practical Side: On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Brill Academic Publishers, Leiden–Boston 2006.

⁴¹ Za wzorcową można tu uznać naradę u Agamemnona z początku *Iliady*.

⁴² Por. Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side*, s. 293n.

⁴³ Por. Arystoteles, *Polityka* 1276 b 30-32, 1309 a 35, tłum. L. Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, *Polityka. Ekonomia. Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka. Zachęta do filozofii. Ustrój polityczny Aten. Listy do Aleksandra Wielkiego. Testament*, tłum. L. Piotrowicz i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 80, 153n.

⁴⁴ Por. Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side*, s. 295-297.

na rozwiązaniu omawianego problemu zgodnie z zasadami obowiązującymi w danej społeczności i ma do tego pewne kwalifikacje intelektualne – i jedno, i drugie nie musi pokrywać się z kwalifikacjami moralnymi w sensie właściwym. Celem tego zabiegu jest tylko ukazanie siebie jako osoby prawdomównej i zdolnej do przeprowadzenia poprawnego logicznie wywodu⁴⁵. Być może z tego powodu Arystoteles zupełnie pomija w swoich zaleceniach dobrze przecież znaną Grekom technikę retoryczną polegającą na dyskredytowaniu oponenta z powodu wad charakteru – jedyne, na co zwraca uwagę, to konieczność zdemaskowania kłamstwa⁴⁶. Jeśli zatem coś z ogólnej koncepcji filozoficznej Arystotelesa pojawia się w analizie ethosu jako środka retorycznego, to raczej nie są to elementy etyki, ale teorii wiedzy i dowodzenia. Zabieg uwiarygodnienia siebie jako mówcy wygląda na swego rodzaju uogólnienie entymemu, czyli typowego dla retoryki sylogizmu skróconego. Wiarygodność oratora ma niejako dawać mu prawo do stosowania tego rodzaju dowodu: mówca posiadający ethos nie kłamie, a jego rozumowaniu można ufać nawet wtedy, gdy z konieczności jest skrótowe.

Jak pokazuje przedstawiona powyżej analiza, trudno uznać, że Arystoteles rzeczywiście widział w cechach mówcy gwarancję etyczności sztuki oratorskiej – gdyby taki był jego zamiar, zapewne inaczej zaprezentowałby w *Retoryce* problematykę ethosu. Nie oznacza to jednak jeszcze, że nasze poszukiwanie związków etyki z retoryką u Arystotelesa musi skończyć się porażką. Nawet bowiem, gdyby nałożony na mówcę warunek bycia phronimos znalazł potwierdzenie, z racji jawnej idealizacji byłby w istocie poważnym ograniczeniem, a nie wzbogaceniem koncepcji retorycznej. Należy raczej zapytać, czy możliwy jest e t y c z n y sposób uprawiania retoryki przez ludzi, którzy nie są jeszcze ludźmi w p e ł n i e t y c z n y m i ?

RETORYKA A SZTUKA MĄDREGO ŻYCIA

Główne pisma etyczne Arystotelesa zawierają koncepcję, którą dziś raczej określilibyśmy mianem filozofii moralnej czy nawet antropologii filozoficznej, a nie etyki sensu stricto. Arystoteles określa w nich ogólne ramy działań człowieka analizowane z uwagi na ich związki z eudajmonią rozumianą z kolei jako najgłębszy możliwy do uchwycenia sens i cel całego ludzkiego życia. Określając dobro człowieka jako takiego, a następnie opisując jego strukturę

⁴⁵ Por. W i s s e, dz. cyt., s. 33n. Zarówno Wisse, jak i Fortenbaugh podkreślają, że Arystoteles oddziela także ethos od pathosu: uwiarygodnienie siebie nie ma na celu zdobycie sympatii audytorium. Ten wątek pojawia się dopiero u Seneki.

⁴⁶ Por. F o r t e n b a u g h, *Aristotle's Practical Side*, s. 302-304, 309.

aretyczną oraz metody jej kształtowania, Arystoteles unika w swoich *Etykach* rozważań o charakterze praktycznym, dotyczących konkretnych typów działań czy odnoszących się do nich zasad i reguł. W *Etyce nikomachejskiej* nie znajdziemy żadnych konkretnych odpowiedzi na pytania, jak zachować się w typowych sytuacjach dylematycznych, ani jakimi regułami w takich sytuacjach się kierować⁴⁷. Brak usystematyzowania tego rodzaju spraw praktycznych jest wynikiem przekonania Stagiryty o niemożliwości ujęcia etyki normatywnej w ramy teoretyczne. Wiedza teoretyczna może dotyczyć tylko ogólnych niezmiennych zasad, a nie nieskończonej liczby odmiennych sytuacji, z którymi możemy mieć do czynienia w realnym życiu⁴⁸. Życie etyczne jest sztuką tak jak medycyna czy żeglarstwo – znajomość ogólnych reguł musi zostać uzupełniona osobistym doświadczeniem, opartą na życiowym wyrobieniu i nawykach intuicją, a także obejmującą różne dziedziny wiedzą praktyczną. „Medycyna nie bada, [...] jak uleczyć Sokratesa czy Kalliasa, lecz jak można wyleczyć tego rodzaju pacjenta czy pacjentów. [...] Pojedyncze przypadki są natomiast tak nieskończenie odmienne, że nie mogą być przedmiotem żadnej usystematyzowanej wiedzy”⁴⁹. Wydaje się zatem, że tylko phronimos, będąc w konkretnej sytuacji, może wskazać, co należy uczynić.

Brak jasnego przejścia od etyki ogólnej do etyki normatywnej czy też praktycznej stanowi jedną z najważniejszych wad etyki cnót. Reguły typu „działaj tak, jakby działał człowiek pełen cnót”⁵⁰, przy najlepszej woli studiowania zachowań osób uważanych przez nas za godne naśladowania – na przykład naszych rodziców, mistrzów czy wielkich polityków (jak chciał Izokrates) – muszą okazać się ostatecznie mocno rozczarowujące. Kiedy nie wiemy, co zrobić, możemy oczywiście spróbować zapytać innych. Koncepcja człowieka

⁴⁷ Takiej funkcji z oczywistych powodów nie może pełnić słynna zasada środka por. J a ś t a l, dz. cyt., s. 161-169). Arystoteles od czasu do czasu ilustruje swoje rozważania etyczne różnego rodzaju pytaniami praktycznymi, ale zazwyczaj od razu się zastrzega, że nie ma na nie ogólnych odpowiedzi, które byłyby bezwzględnie prawdziwe. Dobrze ilustrują to rozważania na przykład z dziewiątej księgi *Etyki nikomachejskiej*: „Wątpliwości budzą też tego rodzaju pytania, jak: czy we wszystkim należy słuchać i być posłusznym ojcu [...], czy należy raczej wywdzięczyć się dobroczyńcy swemu, czy też raczej obdarzyć kolegę [...]. Lecz czyż nie jest rzeczą trudną rozstrzygnąć w sposób ścisły wszystkie tego rodzaju kwestie? Występują one bowiem w wielu różnych postaciach zarówno co się tyczy większych lub mniejszych rozmiarów przysługi, jak też pod względem jej moralnej piękności i konieczności” (A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska* 1164 b 22-29, s. 261). Choć Stagiryta podejmuje dalej pewne próby znalezienia odpowiedzi na podobne wątpliwości, w podsumowaniu stwierdza: „Osądzenie tego w odniesieniu do osób tego samego pochodzenia jest łatwiejsze, w odniesieniu zaś do osób dalszych – trudniejsze. Nie należy jednak dać się tym odstraszyć, lecz w m i a r e m o Ź l i w o ś c i [podkr. – J.J.] rozstrzygać odnośne kwestie” (tamże 1165 a 33-35, s. 262).

⁴⁸ Por. np. tamże 1139 a 1-16, 1141 b 14-23, s. 193, 200.

⁴⁹ T e n Ź e, *Retoryka* 1356 b 30-33, s. 50.

⁵⁰ Zob. np. R. H u r s t h o u s e, *Normatywna etyka cnót*, tłum. J. Jaśtał w: *Etyka i charakter*, tłum. i red. J. Jaśtał, Aureus, Kraków 2004, s. 191-209.

w pełni dzielnego etycznie jest jednak idealizacją, przynajmniej w tym sensie, że nigdy nie możemy mieć pewności, iż dany człowiek właśnie teraz taki się okaże. Należy także pamiętać o bardzo złożonej zależności między działaniami wynikającymi z cnót a działaniami do nich prowadzącymi: podejmując w pewien sposób pewne działania, ćwiczę się w zdobywaniu mądrości praktycznej, której mogę jeszcze nie posiadać w pełni. Jeśli całkowicie i bezrefleksyjnie poddam się opinii innych, to nie tylko mogę narazić się na błąd wynikający z nadmiernego zaufania do ich etycznej dojrzałości, ale także postępuję w sposób, który nie przyczynia się do rozwoju mojej własnej mądrości praktycznej, a w konsekwencji także do mojego dążenia do eudajmonii. Dążąc do wykształcenia cnoty phronesis, należy przede wszystkim wykształcić zdolność do namysłu, który nie jest ani wiedzą naukową (gr. episteme), ani odgadnięciem, ale trafnością myślenia dyskursywnego⁵¹.

Decyzje, których podjęcie wymaga namysłu, w najogólniejszym sensie dotyczą człowieka jako przedstawiciela gatunku ludzkiego z uwzględnieniem jego indywidualnej sytuacji życiowej⁵². Ponieważ jednak ramy naszego działania w pewnym zakresie wyznacza wspólnota, decyzje dotyczące jej losów odnoszą się także do nas. Z kolei my, jako członkowie tej wspólnoty, mamy udział w ich podejmowaniu. Na tym polega właśnie polityka – nie można dbać należycie o własne sprawy, nie troszcząc się o sprawy swojego domu i państwa⁵³. Tym samym mądrość praktyczna objawiać się powinna przede wszystkim w rozstrzygnięciu złożonych spraw o dużej wadze dla całej wspólnoty politycznej. Skoro elementem phronesis jest namysł (gr. bouleuesthai), to musi się on także pojawić w przypadku spraw publicznych. Gdy jednak nie można przyjąć, że ktoś z członków wspólnoty jest w pełni phronimos, a z drugiej strony każdy w jakimś zakresie ma prawo (a nawet powinność) ćwiczyć się w tej cnotcie, ów namysł może być tylko procesem zbiorowym. Jedyne, co możemy wtedy zrobić, to wspólnie się naradzać. Narada ta musi rządzić się pewnymi zasadami, a ponieważ wiąże się ona z prezentowaniem i ocenianiem

⁵¹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1142 a 24-1142 b 35, s. 201-204.

⁵² Por. tamże 1141 b 30, s. 200. Oczywiście w przypadku Arystotelesa nie sposób mówić o eudajmonii indywidualnej, czyli odmiennej co do natury dla każdego z nas. Arystoteles nigdzie nie wykracza poza opis spełnienia życia jako realizacji wzorca gatunkowego, uruchomienia potencjału człowieka jako takiego, a nie jako niepowtarzalnego indywiduum. Realizacja tego gatunkowego potencjału odbywa się jednak zawsze w konkretnych warunkach, w jakich przychodzi działać danej, konkretnej osobie (por. Jaśtał, dz. cyt., s. 343-362).

⁵³ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1141 b 23-1142 a 11, s. 200-202. W innym miejscu Arystoteles stwierdza co prawda, że dobro państwa zdaje się czymś większym i doskonalszym niż dobro jednostki (por. tamże 1094 b, s. 78n.), ale należy to rozumieć raczej tylko jako przyznanie, że właściwe stosunki ogólnospołeczne stanowią warunek konieczny (ale niewystarczający) do osiągnięcia dobra przez jednostki. Po prostu trudno być szczęśliwym w nieszczęśliwym kraju. Arystotelesowi zupełnie obce są elementy eskapizmu, które wkrótce pojawią się w epikureizmie czy stoicyzmie.

stanowisk, które mają stać się punktem wyjścia dla przyszłego działania – czyli musi zawierać nie tylko elementy kognitywne, ale także elementy motywacyjne, odnoszące się do pragnień i emocji – owe zasady najlepiej ująć od strony retoryki. W ten oto sposób można próbować interpretować retorykę jako opis metody dochodzenia do właściwych rozwiązań praktycznych w sprawach publicznych. To być może miał na myśli Arystoteles, określając retorykę jako element „rodzaju studiów etycznych, które słusznie można nazwać polityką”⁵⁴. Z tego też zapewne powodu zaraz na wstępie *Retoryki* zwraca on uwagę na wyższość debaty politycznej nad sądową, która jest bardziej podatna na manipulacje i oddziaływanie na emocje⁵⁵. Wzorcową sytuacją dla retora nie jest bowiem – wbrew potocznym wyobrażeniom, podsycanym także przez żądnych łatwego sukcesu i skorych do popisywania się oratorów – rozprawa sądowa, ale narada równoprawnych, darzących się szacunkiem, świadomych własnych ograniczeń ludzi zainteresowanych nie osobistym zwycięstwem, ale znalezieniem najlepszego rozwiązania konkretnego problemu. Aby odnaleźć ślady koncepcji mądrości praktycznej w *Retoryce*, należy zatem przyjrzeć się bliżej charakterystyce przemowy doradczej.

Ogólna prezentacja mowy doradczej określa ją jako odnoszącą się do przyszłości, zmierzającą do określenia dobra (pożytku) lub szkody, a polegającą na zachęcaniu lub odradzaniu⁵⁶. Dalej Arystoteles wyraźnie łączy ten typ przemowy ze sprawami, „które ostatecznie zależą od nas i którym sami jesteśmy w stanie nadać bieg”⁵⁷. Dalsze omówienie zawiera wskazania, które odnoszą się do typowych zagadnień politycznych będących tematem mowy doradczej (dochody, wojna i pokój, obrona kraju, handel, prawodawstwo) z silnym naciskiem na niezbędne do doradzania w tych sprawach elementy wiedzy (np. znajomość form ustrojowych, wiedzę na temat wojskowości, wiedzę historyczną, ale także znajomość psychologicznych i socjologicznych mechanizmów ludzkiego zachowania, czemu poświęca w dalszych partiach *Retoryki* szczególnie dużo miejsca). Następnie Arystoteles przechodzi do rozważań na temat dóbr,

⁵⁴ Można próbować rozszerzyć to ujęcie na sprawy pozawspólnotowe, dotyczące działań, których wybór i skutki ograniczają się tylko do danego indywiduum. Problem retoryki wewnętrznej dotyczy oczywiście znacznie bardziej fundamentalnego zagadnienia: relacji mowy do myślenia. Jak zauważa Jean Nienkamp, elementy tego rodzaju retoryki pojawiają się już u Homera, a w ramy teoretyczne usiłował ująć je Izokrates. U Arystotelesa nie ma jednak żadnych przesłanek pozwalających mówić o retorycznych aspektach autokorekty postaw (por. J. N i e n k a m p, *Internal Rhetorics: Toward a History and Theory of Self-Persuasion*, Southern Illinois University Press, Carbondale 2001, s. 9-25).

⁵⁵ Por. A r y s t o t e l e s, *Retoryka* 1354 b 28-1355 a 2, s. 45-47. Garver uważa, że przesunięcie zainteresowania z przemowy doradczej na sądową jest typowe dla czasów nowożytnych i wiąże się z przyjęciem Hume’a koncepcji rozumu praktycznego (zob. E. G a r v e r, *The Contemporary Irrelevance of Aristotle’s Practical Reason*, w: *Rereading Aristotle’s Rhetoric*, s. 57-73).

⁵⁶ Por. Arystoteles, *Retoryka* 1358 b-1359 a, s. 55n.

⁵⁷ Tamże 1359 a 35, s. 57.

które chcemy osiągnąć w działaniu. Choć pojawia się tu określenie dobra analogiczne do określenia występującego w *Etyce nikomachejskiej* (to, co samo przez się jest godne wyboru oraz pożądania przez rozumne istoty obdarzone czuciem⁵⁸), Arystoteles od razu zdaje się odcinać od rozważań teoretycznych, zwracając uwagę na różnice w rozumieniu tego, co jest dobrem, wynikające z odmienności osób i sytuacji, w jakich mogą się one znaleźć. Przedstawiona prezentacja dóbr nie wychodzi poza potoczne ich ujęcie jako kumulacji wielu pożądanych zazwyczaj elementów odnoszących się do okoliczności życiowych oraz zalet ciała i ducha. Można nawet ulec złudzeniu, że są one traktowane nie tylko jako niezależne, ale także jako autoteliczne. Należy jednak pamiętać, że miejsce dóbr samostarczalnych jest w koncepcji Arystotelesa bardzo złożone. Co prawda najwyższe dobro musi być autoteliczne, ale do jego osiągnięcia niezbędne jest osiągnięcie różnego rodzaju dóbr o charakterze w stosunku do niego instrumentalnym. Owe dobra instrumentalne mogą jednak niekiedy sprawiać wrażenie dóbr samodzielnych, ponieważ do urzeczywistnienia wymagają realizacji innych, wobec nich instrumentalnych, dóbr pomniejszych. Debata publiczna raczej nie dotyka samej eudajmonii, zazwyczaj koncentruje się na owych dobrach pośrednich, także i dlatego, że łatwiej w tej kwestii osiągnąć konsensu – a także i sukces. Osoby uczestniczące w naradzie nie spierają się bowiem o cel, ale o metody jego realizacji. Aby tak było, rozważany cel musi być i c h celem w tym sensie, że muszą rzeczywiście go pragnąć, czyli musi on być punktem odniesienia dla ich motywacji (Arystoteles stwierdza: „Sędzia orzeka tu [...] również we własnym interesie”⁵⁹). Z tego też powodu mowa doradcza – w przeciwieństwie do sądowej i pochwalnej – jest bardziej podatna na argumenty niż na emocje, które są już w niej jakoś ukierunkowane.

Ograniczenie charakterystyki dóbr w przemowie doradczej ma także inny sens. Arystoteles i tu zdaje się korzystać z doświadczeń szkoły retorycznej: punkt wyjścia wszelkich rozważań musi być zrozumiały i aprobowany przez osoby, które w rozważaniach tych biorą udział. Nawet realizowanie dobra w najwyższym wymiarze musi zawsze zaczynać się tu i teraz, w takich a nie innych zastanych warunkach, od wstępnej akceptacji najbardziej potocznych i przyziemnych przekonań danej wspólnoty. Trzeźwej oceny, dostrzeżenia, że trudno skutecznie doradzać na przykład w sprawach wydatkowania pieniędzy na flotę wojenną, odwołując się do dobra jako kontemplacji zasad rządzących kosmosem albo samorealizacji ludzkiej natury, często niestety brakuje etykom i filozofom. Żadna zmiana pragnień i postaw, co stanowi przecież istotę dążenia do eudajmonii, nie może dokonywać się in abstracto – zawsze dotyczy konkretnych ludzi w konkretnych życiowych sytuacjach.

⁵⁸ Por. tamże 1362 a 20-25, s. 63.

⁵⁹ Tamże 1354 b 30, s. 46.

Jeśli z tego punktu widzenia popatrzymy na retorykę, to nie tylko jawi się ona jako możliwa do pogodzenia z ogólną sztuką mądrego życia, ale nawet okazuje się jej ważnym uzupełnieniem. Zazwyczaj próby uchwycenia etycznego charakteru retoryki są współbieżne z wertykalnym arystotelesowskim schematem prowadzącym od *sophia* i ogólnych zasad świata, poprzez *phronesis* i ludzkie dążenie do eudajmonii, politykę jako dziedzinę roztrząsania spraw publicznych, po retorykę jako sztukę (gr. *techne*) wyposażającą w przydatne umiejętności praktyczne. Istotą zarysowanego ujęcia jest odwrócenie tej perspektywy: drogę teorii należy co prawda zaczynać od spraw najbardziej ogólnych, ale drogę praktycznej realizacji – od uporządkowania życiowej pragmatyki, przez wykorzystanie ludzkiej zdolności do namysłu, korekty postaw swoich własnych i siebie nawzajem oraz samoorganizacji we wspólnotach, osiąganie dóbr życiowo ważnych, choć służebnych, aż po eudajmonię jako realizację celu egzystencji człowieka jako szczególnego bytu. Problem polega na tym, że podejście „od góry” traci klarowność, gdy dochodzimy do roztrząsania odmienności codziennych przypadków, podejście „od dołu” natomiast zdaje się wyczerpywać swoje możliwości, gdy dochodzimy do wyższych poziomów ogólności. Arystoteles miał tego świadomość i w zależności od celu badań swobodnie wybierał jedną z tych dwóch perspektyw (co można interpretować jako świadectwo pewnego rozdarcia pomiędzy filozofią Platona a retoryką Izokratesa), ale wydaje się, że był mocno przekonany o istnieniu łączącego je przejścia. Z nieznanymi nam bliżej powodów, może mając na uwadze pedagogiczny charakter pism, w których zajmował się poszczególnymi kwestiami, starał się owe perspektywy wyraźnie oddzielać⁶⁰. Być może zabrakło mu czasu na zaprezentowanie explicite sposobu ich połączenia, może nie do końca zdawał sobie sprawę z pojawiających się tu trudności, a może po prostu wiedza ta składała się na oczywiste tło wykształcenia jego uczniów i nie było żadnego powodu, by się tym specjalnie zajmować.

Widać nie przewidział, że tofu można przyrządzać na nieskończenie wiele sposobów.

⁶⁰ Podobny problem interpretacyjny dotyczy na przykład kwestii emocji: od strony psychologii praktycznej opisane są one w *Retoryce*, jako istotny element teorii etycznej pojawiają się w *Etykach*, natomiast prawie nie ma o nich mowy w traktacie *O duszy*, gdzie – wydawałoby się – powinny zostać opisane w sposób najbardziej systematyczny. Nigdzie też Arystoteles nie zaprezentował sposobu uspołnienia tych perspektyw.