

*Andrzej Piotr Stefańczyk*

## TEORETYCZNE ZAŁOŻENIA „RETORYKI” ARYSTOTELESA

Próba zrozumienia „Retoryki” Arystotelesa musi wyjść od umieszczenia jej w kontekście jego filozofii. Retoryka bowiem funkcjonuje zarówno jako metoda komunikacji w odniesieniu do słowa mówionego i pisanego między ludźmi, jak i szukania przez nich determinacji prawdy i fałszu albo rozstrzygnięcia o prawdzie i fałszu w określonej realnej sytuacji. Studia nad tak pojętą retoryką i jej krytyczna analiza, czym w istocie jest dzieło Arystotelesa, implikuje pewne przekonania dotyczące natury rzeczywistości, zdolności umysłu do jej poznania, natury języka, a w szczególności natury osoby ludzkiej, która posługuje się tą metodą. W ten sposób znaczenie „retoryki” jest w szerokim sensie zależne od epistemologii, psychologii i metafizyki systemu filozoficznego, w którym występuje<sup>1</sup>. Jest to zupełnie oczywiste, gdy retoryka jest analizowana od strony pewnej dziedziny działalności rozumnego człowieka i analizowana jako sztuka, a nie traktuje się jej jako zbioru technicznych sztuczek, dzięki którym można pognębić przeciwnika, albo zespołu przepisów zupełnie zewnętrznych wobec całej istoty tej sztuki. „Jeśli nasze stanowisko jest słuszne, to jasne, że autorzy traktatów zajmują się rzeczami wyłącznie zewnętrznymi dla przedmiotu sztuki retorycznej, gdy określają np. zawartość wstępu, przedstawienia sprawy lub każdej innej części mowy. W tego rodzaju rozważaniach interesuje ich jedynie to, jak wpłynąć na postawę sędziego, nie mówią natomiast w ogóle o właściwych dla sztuki retorycznej sposobach uwierzytelniania, a więc o tym, co jest podstawą dla wykształcenia umiejętności posługiwania się entymemem”<sup>2</sup>. Podobnie wypowiada się Arystoteles w A 1, 1354a 11–16, gdzie krytykuje

---

<sup>1</sup> E. Madden, *The Enthymeme; Crossroads of Logic, Rhetoric and Metaphysics*, „The Philosophical Review” 61 (1952), ss. 368–376.

<sup>2</sup> *Retoryka*, 1354b 15–22.

praktykę technografów: „budzenia wrogości, litości, trwogi i innych tego rodzaju uczuć” (A 1, 1354a 15), które nie należą do przedmiotu sprawy, lecz mają na względzie sędziego. Zresztą z uwagi na kontekst kulturowy, tzn. fakt, że dla Greków tego okresu studia retoryczne były metodą edukacji, wychowania i – w konsekwencji – odpowiedzialnego działania (*Protagoras*, *Gorgiasz* Platona) oraz ze względu na kontekst tradycji platońskiej i izokratejskiej, czymś trudnym dla Arystotelesa byłoby odrzucenie retoryki jako poważnej dyscypliny<sup>3</sup>. Takie dzieła Platona, jak *Fajdros*, *Gorgiasz*, *Protagoras*, czy Izokratesa *Antidosis* i *Przeciw sofistom* nie wskazują na to, by ci autorzy zajmowali się stroną techniczną mówienia i pisania. Ich uwaga jest skupiona na charakterze, naturze i użyciu języka jako środka i nośnika komunikacji. Izokrates wyraża tę ideę w *Antidosis* 255: „właściwe użycie języka jest najlepszym wskaźnikiem poprawności myśli”<sup>4</sup>.

Poważne traktowanie przedmiotu jego badań w *Retoryce* sygnalizują pierwsze słowa traktatu, w których Arystoteles wiąże retorykę z dialektyką oraz rzeczywista próba określenia statusu retoryki i jej istoty. Aby podkreślić znaczenie tej dyscypliny Arystoteles od początku kładzie nacisk na pokazanie związków swoich badań nad retoryką z wynikami prac na polu dialektyki, epistemologii, etyki, a nawet metafizyki<sup>5</sup>. Etyka, polityka, logika, epistemologia wnoszą materiał, który retoryka opracowuje dla swoich celów, albo – na którego kanwie buduje się retoryka. Retoryka jest dla Arystotelesa metodologią, tak jak dialektyka. Jest metodologią dyskusji z innymi. Jej funkcją jako *óvvanē* jest dopomóc w odkrywaniu tego, co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonywające, i doprowadzenie do przekonania danej osoby<sup>6</sup>. Nie jest więc retoryka u Arystotelesa – wedle słów przypisywanych Gorgiaszowi w platońskim *Gorgiaszu* – „twórcą przekonania”<sup>7</sup>, bo też „jej zadaniem nie jest przekonywanie, lecz dostrzeżenie tego, co odnośnie do każdego przedmiotu może być przekonujące”<sup>8</sup>. Zatem arystotelesowska *Retoryka* zajmuje się zasadami, które są konieczne dla skutecznej komunikacji, i stąd „jest niewątpliwie sztuką pożyteczną,

---

<sup>3</sup> W.M.A. Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric* (= „Hermes” Einzelschrift 25) Wiesbaden 1972.

<sup>4</sup> Grimaldi, *op. cit.*, ss. 1–2.

<sup>5</sup> Grimaldi, *op. cit.*, s. 18.

<sup>6</sup> *Ret.* 1355b 25–34.

<sup>7</sup> Platon, *Gorgiasz* 453 A.

<sup>8</sup> *Ret.* 1355b 10–11.

ponieważ prawda i sprawiedliwość mają w sobie z natury więcej siły niż ich przeciwnieństwa<sup>9</sup>.

Związki *Retoryki* Arystotelesa z jego innymi pismami są widoczne zarówno bezpośrednio – przez odniesienie w tekście do innych jego pism – jak i pośrednio – przez całą koncepcję sztuki retorycznej. Odniesienia te i związki nie muszą jednak prowadzić do uznania spójności diskutowanego dzieła z filozofią Arystotelesa, jeśli zważyć na trudności rzeczowe bądź też quasi-trudności, jakie można napotkać, analizując *Retorykę* bardziej gruntownie. Trudności te mogą prowadzić nie tylko do odrzucenia związków *Retoryki* z filozofią Arystotelesa, ale również do wykazania niekonsekwencji albo sprzeczności w obrębie samego tekstu<sup>10</sup>. Mogą na koniec doprowadzić do wniosku o braku w dziele jakiegokolwiek głównej myśli i konsekwencji, a wreszcie do uznania, że retoryka jest „osobliwą mieszaniną krytyki literackiej, drugiej jakości logiki, etyki, polityki i prawoznawstwa”<sup>11</sup>.

Zarzuty powyższe w dobrze uzasadniony sposób odpierają Grimaldi i Sprute, wykazując ich pozorną zasadność albo jednostronne traktowanie dzieła Arystotelesa<sup>12</sup>. Wydaje się, że jądrem zarzutów jest dysonans, odczuwany przez wielu komentatorów *Retoryki*, pomiędzy postulatami, które Arystoteles formułuje pod adresem retoryki w pierwszych dwu rozdziałach pierwszej księgi swego dzieła a późniejszą szczegółową analizą stanów emocjonalnych i emocjonalnego oddziaływania na słuchaczy, a więc tego, co nazywa się *ethos i pathos*. Stanowisko to, wyrastające z tendencji do traktowania przeprowadzonej przez Stagirytę analizy retoryki wyłącznie jako logicznej i czysto intelektualnej, z konieczności musiało doprowadzić do stwierdzenia sprzeczności wprowadzających twierdzeń z pozostałą częścią dzieła. Interpretacja *Retoryki* w kategoriach dyscypliny czysto intelektualnej, gdzie wąsko pojęty rozum odgrywa dominującą rolę, było podyktowane prze-

---

<sup>9</sup> *Tamże*, 1355a 21–22.

<sup>10</sup> W.J. Oates, *Aristotle and problem of value*, w: *Aristotle: The Classical Heritage of Rhetoric*, ed. by K.V. Erickson, Metuchen 1974, ss. 102–151. Autor podnosi problem sprzeczności pomiędzy pierwszymi rozdziałami I ks., gdzie Arystoteles formułuje postulaty dotyczące retoryki i krytykuje technografów za odwoływanie się do emocji a analizą w dalszej części dzieła rodzajów uczuć, ethosu, pathosu. Konkluduje, że *Retoryka* Arystotelesa jest amoralna, jeśli nie niemoralna.

<sup>11</sup> R. Price, *Same Antistrophes to the Rhetoric*, w: *Aristotle: The Classical Heritage of Rhetoric*, ed. by K.V. Erickson, Metuchen 1974 ss. 72–89. Na s. 73 autor przytacza zdanie W.D. Ross’a z *Aristotle*, New York 1959, s. 267, że retoryka jest „curious jumble of literary criticism with second rate logic, ethics, politics, and iurisprudence”.

<sup>12</sup> Grimaldi, *op. cit.*, ss. 18–52.

konaniem, że dzieło Arystotelesa stanowi próbę uwolnienia retoryki od tego, co jest nazywane demagogią sofistów, od ich bazowania jedynie na sferze emocjonalnej i irracjonalnej w człowieku, i przywrócenia godności zarówno samej dyscyplinie, jak i temu, co rozumne w człowieku – całemu człowiekowi. Z drugiej strony, fakt sprzeczności w obrębie *Retoryki*, tzn. studia nad etosem i patosem, objaśnia się bądź jako wynik niedbałości i kombinacji różnych etapów Arystotelesowego studium retoryki, bądź jako jego – Arystotelesa – dostosowanie *Retoryki* do praktycznych wymogów konkretnej ludzkiej sytuacji, w której retoryką się posługiwano. Druga ewentualność suponuje, że sam Arystoteles odkrył niewspółmierność swojej teorii z naturą ludzką albo praktyką retoryki. Drugą przyczynę uzasadniałby fakt, że – jak zauważa J. Sprute<sup>13</sup> – postulowany w pierwszych rozdziałach program idealnej retoryki mógłby być zrealizowany tylko w wyjątkowo praworządnych państwach, co również podkreśla sam Arystoteles<sup>14</sup>. Przyczyny tego dysonansu w obrębie *Retoryki* dają się wytłumaczyć – według Grimaldiego<sup>15</sup> – dwoma faktami. Pierwszy stanowi polemiczny charakter początkowych rozdziałów jako reakcja Arystotelesa na sofistyczną praktykę technografów, odbieraną przez Stagirytę, jeżeli nie jako antylogiczna to przynajmniej alogiczna. Stąd eksponowanie w początkowych rozdziałach tych elementów, których brakowało retoryce technografów<sup>16</sup>, tj. zagadnienia środków uwierzytelniania (*πίστεις*), a w szczególności problemu entymematu<sup>17</sup> (*ἐνθύμημα*). Drugi fakt to wskazanie na nieadekwatne z konieczności interpretacje i wynikię stąd trudności jako rezultat prób zrozumienia *Retoryki* bez szerszej perspektywy filozoficznej. Tę perspektywę – jak zostało już zaznaczone – daje retoryce *Organon*<sup>18</sup>, *Poetyka*<sup>19</sup>, a w szczególności *Etyka Nikomachejska*, pozwalające rozwiązać wynikły problem rozdźwięku między rozumem (*logos*) a sferą uczuć i woli (*ethos* i *pathos*)<sup>20</sup> poprzez analizę działania rozumu ludzkiego oraz analizę sposobu realizacji postulatów ścisłości w odniesieniu do różnych przedmiotów, czemu daje wyraz sam Arystoteles w twierdzeniu, że: „jest

<sup>13</sup> J. Sprute, *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, Göttingen 1982, ss. 37–38.

<sup>14</sup> Zob. *Ret.* 1354a 20 nn.

<sup>15</sup> Grimaldi, *op. cit.* 20 nn.

<sup>16</sup> *Ret.* 1354a 11–55a3.

<sup>17</sup> *Ret.* 1356b 4–5.

<sup>18</sup> Zob. np. *Ret.* 1355b 8–9 odniesienie do dialektyki; 1356b 6–11 odniesienie do *Analitik* i *Topik*.

<sup>19</sup> Zob. *Ret.* 1372a 1–2 odniesienie do *Poetyki*.

<sup>20</sup> *Ret.* 1356a 1 nn.

cechą człowieka wykształconego żądać w każdej dziedzinie ścisłości w tej mierze, w jakiej na to pozwala natura przedmiotu – bo na jedno niemal wychodzi przyjmowanie od matematyka wywodów, które posiadają charakter prawdopodobieństwa (*μαθηματικὸν τε πιθανολογοῦντος ἀποδέχεσθαι*), i żądanie ścisłych dowodów od mówcy (*ἀπόδειξις ῥητορικὸν ἀπαπεῖν*) przemawiającego na zgromadzeniu ludowym<sup>21</sup>. Zagadnienie więc retoryki jako sztuki i metody retorycznej uwikłane jest ostatecznie w problem płaszczyzny rzeczywistości, której retoryka dotyczy i możliwości poznania tej rzeczywistości. Mówiąc jaśniej – pytanie dotyczy rzeczywistości możliwej, prawdopodobnej, uwarunkowanej i możliwości jej poznania, możliwości wiedzy prawdopodobnej. To jest *fundamentum*, na którym opiera się cała teoria retoryki u Arystotelesa i rozwiązanie tej kwestii pozwoli sformułować prawdziwą ocenę wyników pracy Arystotelesa.

Problem ten – rzeczywistości prawdopodobnej i kwestia jej poznawalności – dobrze uwyrażnia różnicę między Platonem i Arystotelesem w poglądach na retorykę i wyjaśnia przyczynę odrzucenia retoryki przez Platona. Platon w *Fajdosie* (dialog ten mógł stanowić wyzwanie dla Arystotelesa) formułuje postulaty dotyczące stworzenia nowego rodzaju retoryki opartej na zasadach dialektyki, dogłębnej znajomości słuchacza oraz uwzględniającej *ethos* mówcy i organiczną konstrukcję samej mowy<sup>22</sup>. Platon uznaje więc, że *logos*-mowa na wszystkich poziomach komunikacji jest wyrazem całej osoby. Przyczyny odrzucenia retoryki u Platona tkwią z jednej strony w próbie wyniesienia retoryki, dla jej ratowania, na wyżyny dialektyki (dialektyki w rozumieniu platońskim!), a z drugiej – w przyjęciu przez Platona koncepcji „prawdziwego mniemania” (*ὀρθῆ δόξα*) w *Menonie*. „Prawdziwe mniemanie”, związane z platońską koncepcją anamnezy i konsekwentnie metampsychozy, interpretuje fakt poznania i wiedzy jako rodzaj „przypominania sobie”. „Przypomnienia” te u Platona dotyczą przedmiotów niezmiennych, stałych, idei (wymowny przykład z niewolnikiem rysującym figurę geometryczną). W myśl tego przypominanie jest więc uzyskiwaniem wiedzy – *episteme* –

---

<sup>21</sup> *Etyka nikomachejska* 1094b 23–27. Arystoteles formułuje tu swój pogląd na empiryczną metodę, której zdaniem jego, należy przestrzegać w etyce. Na fundamencie tego możemy stwierdzić, że ta metoda ma swoje odniesienia w stosunku do retoryki jako „odgałęzienia dialektyki” i tego rodzaju studiów etycznych, które słusznie można nazwać polityką (*Ret. A2, 56a 25*). Ostrze tego poglądu skierowane jest przeciwko platońskiemu postulatowi ścisłości w etyce *more geometrico*, a tym samym, można wnosić, takiej samej ścisłości w dyscyplinach jej pokrewnych. Por. Spinoza, *Ethica more geometrico*...

<sup>22</sup> Platon, *Fajdos* 270B–272B.

o przedmiotach, które nie mogą być inne. Jaka jest zatem różnica między prawdziwym mniemaniem a wiedzą? Otóż „prawdziwe mniemania, dopóki w nas pozostają, są bardzo pożyteczne i robią wiele dobrego. One jednak nie chcą długo pozostawać, ale uciekają z duszy człowieka. Tak, że nie mają wielkiej wartości, póki się ich nie przywiąże w przyczynowym rozumowaniu. Otóż jest nim, przyjacielu Menonie, przypominanie sobie, jak się wcześniej zgodziliśmy. Skoro zostaną przywiązane, najpierw zamieniają się w wiedzę, a potem się ustalają. Dlatego wiedza jest cenniejsza od prawdziwego mniemania, różni się zaś od niego więzami”<sup>23</sup>. Jak więc można dostrzec, Platon z uwagi na te dwa komplementarne fakty nie uznaje ani pola przypadkowej (uwarunkowanej) rzeczywistości, ani możliwości prawdopodobnej wiedzy jako odpowiedniego gruntu dla rzeczywistego poznania. Uzasadnieniem wiedzy jest posługiwanie się intelektem spekulatywnym, którego przedmiotem jest niezmienna rzeczywistość<sup>24</sup>. Jest to szukanie w sobie i przypominanie idei. Stąd nie może istnieć sztuka retoryki bez *episteme*. Arystoteles

---

<sup>23</sup> Platon, *Menon* 97E–98A.

<sup>24</sup> Platon wiedzę rozumie jako czysty wgląd w idee, intuicyjne ujęcie idei, zetknięcie bezpośrednie duszy ze swoim przedmiotem. Wiedza ta jest niezależna w pewien sposób od *demonstratio*. Przynajmniej *demonstratio* nie warunkuje *episteme* – wiedzy w sensie ścisłym. Intuicja ta jest nadal obecna we współczesnej metodologii nauk, a wyraża się w twierdzeniu, że nie ma przejścia między zdaniem opisowymi, protokularnymi, a zdaniem teoretycznymi (zob. K. Popper, *Objective Knowledge*). U Platona wiedza jest wglądem w to, co pierwotne, w pierwotną strukturę rzeczy, świata. Ta wiedza nie musi być dowodzona. Ona po prostu jest na mocy tego wglądu. Z kolei funkcją dialektyki nie byłoby dyskursywne docieranie do wiedzy w sensie jakiegoś ciągu rozumowań, zakończonego wnioskiem, konkluzją, ale odsłanianie, w sensie przypominania, niezmienną rzeczywistości, idei. Wiedza jest u Platona poznaniem idei.

Zupełnie inaczej jest u Arystotelesa. Wiedza u Arystotelesa jest poznaniem przyczyny rzeczy, w terminologii Stagiryty terminu średniego, wskazującego na przyczynę i będącego podstawą atrybucji podmiotu w konkluzji. *Episteme* więc w sensie arystotelesowskim zasadza się na poprawności ciągu rozumowań, a konkluzja, ostatnie twierdzenie jest wiedzą. Tym się tłumaczy zbudowanie przez Arystotelesa sylogistyki. Tylko bowiem twierdzenia wyrozumowane na podstawie poprawnego sylogizmu, z koniecznych i bezpośrednich przesłanek mogły w tym ideale wiedzy stanowić *episteme*, choć droga prowadzi nie według porządku rzeczowego, lecz według porządku poznawczego.

Badanie naukowe jest w gruncie rzeczy poszukiwaniem terminu średniego – przyczyny dla pierwszych, bezpośrednich i koniecznych przesłanek (*Anal. Post.* 88b 30–89b 6).

Ta różnica tłumaczy, dlaczego Platon nie zbudował logiki sensu stricto. Była mu po prostu niepotrzebna. Formą filozofowania jest dialog. W konsekwentnym innatyzmie, jakim jest doktryna Platona, poznanie polegające na zdobywaniu jakichś prawd, których umysł przedtem nie posiadał, nie istnieje. Jest to właściwie uświadamianie sobie, przypominanie i wyrażanie tej wiedzy, z którą przyszliśmy na świat. Nie ma również sensu stricto przekazywania wiedzy innej osobie, gdyż wiedza nie jest wyrażalna w słowach,

natomiast – jak się okaże – dopuszczał fakt rzeczywistości uwarunkowanej (przypadkowej) i konsekwentnie – prawdopodobnej wiedzy. Jak więc widać, różnicę między mistrzem a uczniem stanowi przedmiot sztuki (Platon odrzuca możliwość wiedzy o tym, co zmienne, Arystoteles uznaje możliwość prawdopodobnej wiedzy), a nie elementy konstytuujące sztukę, jak na to wskazuje platoński *Fajdros*. Arystoteles przejmując wiele od swojego mistrza, rozwiązuje jednak diskutowany problem inaczej. Doskonale to widać w odniesieniu wiedzy do mniemania w *Analitikach Wtórych*, a dalej w analizie działania rozumu w ks. I *Etyki Nikomachejskiej* i przedmiotu postanowienia w ks. III tegoż dzieła. Stagiryta uważa, że wiedza naukowa (*ἐπιστήμη*) jest ogólna i utworzona z przesłanek koniecznych. *Episteme* byłaby więc poznaniem przyczyn<sup>25</sup> tego, co ogólne i konieczne, a więc tego, co nie może być inne (*τὸ δ' ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως εἶχειν*)<sup>26</sup>. Pozostaje jednak problem powstawania (fundowania) tej wiedzy. Arystoteles twierdzi, że pojęcia ogólne (przedmiot wiedzy) tworzy się z jednostkowych wrażeń zmysłowych, które albo spontanicznie, albo metodycznie – odpowiednio je układając – odczytujemy jako ogólną treść. Ten typ *ἐπαγωγή*, zwany indukcją typu heurystycznego, stanowi abstrakcję albo przednaukową (czyli abstrakcję totalną, będącą spontanicznym odczytaniem treści ogólnych w dostrzeganym zmysłowo przedmiocie), albo formalną, opracowującą metodycznie określone dla danego zespołu nauk pojęcie ogólne, stanowiące odpowiednio rozumiany przedmiot nauki. Ważną u Arystotelesa jest uwaga, że nasze poznanie, wiedza *sensu stricto*, jest fundowana oglądem świata zmysłowego (zupełnie przeciwnie niż u Platona), rzeczywistości, która jest stała, ale niekonieczna, rzeczywistości, która może być przedmiotem określonego rodzaju poznania i która odsyła nas do odkrycia przyczyn tego, co ogólne i konieczne, i która jest uzasadnieniem dla *episteme*<sup>27</sup>.

*Doxa* (mniemanie) z kolei „polega na przyjęciu bezpośredniej, ale niekoniecznej przesłanki. Pogląd ten zgadza się z obserwowanymi faktami; mniemanie bowiem jest niestałe, jak również rodzaj bytu będący jego przedmiotem. A ponadto nikt nie sądzi, że mniema, jeżeli sądzi, iż nie może być inaczej, lecz wtedy sądzi, że wie. Natomiast sądzi, że mniema,

---

nie werbalizuje się. (Zob. Platon, *Menon*; T. Kwiatkowski, *Teoria poznania Arystotelesa*, Warszawa 1969, ss. 20 nn).

<sup>25</sup> *Anal. Post.* 71 b 9–12.

<sup>26</sup> *Tamże* 88b 32.

<sup>27</sup> *Tamże* 88b 30–89b 6.

gdy myśli, że chociaż jest tak a tak, to jednak może być inaczej”<sup>28</sup>. I wyżej: „pozostaje tylko mniemanie, które dotyczy tego, co jest prawdziwe lub fałszywe i może się przedstawiać inaczej”<sup>29</sup>. Jest to więc (*doxa*) jedyny sposób poznania rzeczywistości niekoniecznej, zmiennej, przypadkowej i poznania przedmiotów, które nie muszą istnieć, i które dlatego są warunkowane. Ten jednak rodzaj wiedzy jest również użyteczny, choć jest to wiedza prawdopodobna. Jej prawdopodobieństwo warunkuje sam przedmiot, którym jest rzeczywistość zmienna. Wymownym pod tym względem jest passus w *Analitikach Wtórych*<sup>30</sup>, z którego można wnosić, że zasadnicza różnica pomiędzy wiedzą a mniemaniem tkwi w sposobie uzasadniania poznania (które jest prawdziwe), czyli na podmiotowych racjach uznania danego zdania czy klasy zdań. Takie ujęcie pozwala wyeliminować trudności w zrozumieniu arystotelesowskiej etyki, poetyki, retoryki i polityki oraz uznać rolę Arystotelesowej metody indukcyjnej i empirycznej na polu ludzkiej *episteme* i *doxa*. Wydaje się zresztą, że różne formy indukcji tak czy inaczej leżą „u spodu” ludzkiego poznania. Szczególnie u Arystotelesa, gdzie *anima est tabula rasa*, którą zapisuje doświadczenie. Indukcja jako początek „ogółu” stanowiła u Stagiryty podstawę wszelkiej wiedzy *sensu largo*, podczas gdy sylogizm ten „ogół” rozwijał na płaszczyźnie wiedzy *sensu stricto* – *episteme*.

Na tym właśnie poziomie wiedzy prawdopodobnej – jak zostało zaznaczone – Arystoteles umieszcza swoją analizę retoryki. Na tym to polu rzeczywistości osoba ludzka jest postawiona w obliczu nie niezmiennych i koniecznych absolutów, ale wobec faktycznych problemów, pytań, sytuacji, będących podmiotem zmian, które ugruntowane w rzeczywistości są jeszcze ograniczone przez prawdziwą naturę tej rzeczywistości. Jest to więc przeciwstawienie prawdziwej rzeczywistości – przedmiotu *episteme* – i zmiennej, labilnej – przedmiotu *doxa*, wiedzy prawdopodobnej<sup>31</sup>. Elementy, które konstytuują ów świat możliwości, nie dopuszczają absolutnych twierdzeń, ponieważ warunkowość owego świata potwierdza, że zmiana jest możliwa, i ten fakt zmienności warunkuje to, co można orzekać o tych przedmiotach (rzeczach). Ta ontyczna sytuacja – zmiennej strony świata i podmiotu poznającego – umożliwia poznanie (tylko i aż) prawdopodobne i wymaga namysłu, rozważenia i przedyskutowania, by potem móc stwierdzić

---

<sup>28</sup> *Tamże* 89 a 3–9.

<sup>29</sup> *Tamże* 89 a 2–3.

<sup>30</sup> *Tamże* 89 a 6–37.

<sup>31</sup> Grimaldi, *op. cit.*, s. 13 nn.

prawdopodobną prawdę<sup>32</sup> o tym świecie. Ten wyrażony sąd po dokonaniu namysłu dostarcza w każdym wypadku najwyższej pewności. Arystoteles jednak wraz ze stwierdzeniem w *Retoryce*, że „gdybyśmy osiągnęli największą biegłość, niełatwo byłoby przekonać na jej podstawie niektórych ludzi”<sup>33</sup>, i w *De anima*, że „coś innego kieruje działaniem opartym na wiedzy, niż sama wiedza” (*ἐτέρου τινοῦς κυρίου ὄντος τοῦ ποιεῖν κατὰ τὴν ἐπιστήμην, ἀλλ’ οὐ τῆς ἐπιστήμης*)<sup>34</sup>, dodaje jeszcze jeden aspekt, aspekt pożądania w człowieku, który jest konieczny do działania, jest jego warunkiem. Ta stara arystotelesowska prawda – wyrażana w średniowieczu formułą „abstracta non movent”, na którą wskazuje jasno również sama *Retoryka*<sup>35</sup> – że w obrębie możliwości i prawdopodobieństwa (co jest przedmiotem retoryki w sensie arystotelesowskim) i z uwagi na cel (*telos*) bezpośredni tej sztuki (czym jest osąd [*krisis*]) jako akt słuchaczy, będący wypadkową argumentacji rozumowej (*logos*), postawy mówcy (*ethos*) i oddziaływania na słuchaczy (*pathos*) oraz z uwagi na cel właściwy, jakim jest pewne dobro (pożytek – mowa doradcza, sprawiedliwość – mowa sądowa, pochwała – mowa

---

<sup>32</sup> Jeśli chodzi o prawdopodobieństwo to nasuwają się przynajmniej dwa znaczenia, które można wywnioskować z analizowanych pism Arystotelesa.

1. Prawdopodobieństwo frekwencyjne, które odpowiadałoby arystotelesowskiej formule *ἴσνι* to *νοῦν* – po większej części.

2. Prawdopodobieństwo w znaczeniu podobieństwa do prawdy. Ten rodzaj prawdopodobieństwa polegałby na stwierdzeniu prawdy odnośnie do jakiegoś rodzaju rzeczywistości, ale takiej prawdy, która nie wyczerpuje całej prawdy o tej rzeczywistości. Np. stwierdzenie, że „człowiek jest zwierzęciem” jest oczywiście prawdziwe, ponieważ wszystkie egzemplarze tego gatunku są zwierzętami, ale to nie wyczerpuje treści pojęcia człowiek, ponieważ człowiek jest nie tylko zwierzęciem, ale jest „zwierzęciem rozumnym”. W tym sensie stwierdzenie „człowiek jest zwierzęciem” jest podobne do prawdy.

Wydaje się, że Arystoteles posługuje się zamiennie obydwoma znaczeniami. Dla potrzeb tej pracy przyjmuje się znaczenie prawdopodobieństwa w znaczeniach wyżej przedstawionych. Bardziej jednak podstawowym znaczeniem, wydaje się być prawdopodobieństwo jako możliwość zaistnienia czegoś lub nie zaistnienia (*Ret.* 1357 a 1–7; *Anal. Post.* 88b 30–89b 6), a więc znaczenie wypadku (1). UWAGA: Na takiej samej zasadzie prawdopodobieństwa funkcjonują teorie Newtona i Einsteina. Zarówno jedna jak i druga jest prawdziwa, z tym że teoria względności Einsteina tłumaczy szersze spektrum faktów, podczas gdy teoria Newtona ma zastosowanie tylko przy małych prędkościach. Znaczące jest również, że we współczesnej fizyce, funkcjonują jednocześnie dwie teorie: teoria einsteinowska i teoria kwantów. Obie są prawdziwe właśnie na zasadzie prawdopodobieństwa, tzn. posługiwanie się jedną lub drugą pozwala wytłumaczyć pewne fakty, ale nie w sposób koniecznościowy. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że wybór jednej lub drugiej jest podyktowany względami operacyjnymi.

<sup>33</sup> *Ret* 1355a 5–6.

<sup>34</sup> *De anima* 433a 5–6.

<sup>35</sup> *Ret.* 1355a 1–13, 1359a29.

popisowa<sup>36</sup>), wszystkie te elementy (*nous, ethos, pathos*) tworzą esencję sztuki retorycznej i konstytutywną całość wewnętrznie sprzęgniętą w zintegrowany akt: z jednej strony posługiwanie się sztuką retoryczną, z drugiej – jej działania na innych. Właściwą więc dziedziną retoryki jako pewnej aktywności jest ukierunkowanie na przedmiot, który wymaga rozważenia<sup>37</sup> (*βουλευεται*). To rozważanie (namysł) dotyczące prawdopodobieństwa znajduje swoją rację w słuchaczach jako sędziach (*krites*).

Słuchacze jako sędziowie muszą najpierw rozważyć (*βουλευεται*), a następnie dokonać aktu sądenia odnośnie do przedstawionego zdarzenia czy przedmiotu<sup>38</sup>. Pojęcie słuchaczy jako sądu i ukierunkowanie retoryki na sąd jako cel jest wielokroć podkreślana w *Retoryce*<sup>39</sup>.

W świetle tego, co zostało powiedziane – że retoryka dotyczy rzeczywistości prawdopodobnej, co z kolei ukierunkowuje ją na rozważania i sąd, a w konsekwencji działanie – retorykę umieścić trzeba w domenie intelektu raczej praktycznego niż intelektu spekulatywnego<sup>40</sup>. Zdaniem Coplestona<sup>41</sup> z twierdzenia Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej*, że „i rozumna część duszy dzieli się na dwie części: jedną, za pomocą której ujmujemy to wszystko, czego zasady są niezmiennie, i drugą, za pomocą której ujmujemy rzeczy zmienne” (*καὶ (...) δύο τὰ λόγου ἔχοντα, ἓνα μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴν ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα*)<sup>42</sup> wynika, że retoryka musi obejmować tę część duszy, którą Arystoteles nazywa *to logistikon* w opozycji do *to epistemonikon*. Ta część „logistyczna duszy” obejmuje właśnie raczej *dianoia praktike* niż *nous theoretikos*. W podobny sposób problem ten widzi Gromska<sup>43</sup>. Dusza rozumna miała się dzielić na dwie części:

A — Dusza rozumna w znaczeniu właściwym *λόγον ἔχον* (1102a 28), czyli *διανοητικόν* (1166a 17);

Ta część duszy dzieli się znów na dwie części:

I. Zdolność poznania naukowego *ἐπιστημονικόν* (1139a 12);

---

<sup>36</sup> W tekście zazaczyłem dla jasności pojęcie dobra w sensie pozytywnym. Jest oczywiste, że również od strony podmiotu będzie „dobrem” szkoda i nagana wroga, jak również – w sensie rzecz jasna subiektywnym – niesprawiedliwość ze szkodą dla nieprzyjaciela.

<sup>37</sup> *Ret.* 1367a 1–7.

<sup>38</sup> *Ret.* 1391b 8–18.

<sup>39</sup> *Ret.* 1355a 14–24; 1356a 15 nn; 1357a 2–57b 4; 1377v 21; 1391b 8 nn., 1402b 31 nn.

<sup>40</sup> Grimaldi, *op. cit.* ss. 25–26.

<sup>41</sup> F. Ch. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, London, 1951, s. 328.

<sup>42</sup> *EN* 1139a 6–8, ale również następne.

<sup>43</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przekł. D. Gromska, Warszawa, 1956; przypisy do *Etyki* ss. 422–424.

II. Zdolność rozumowania *λογιστικόν* (1139a 12), czyli wytwarzania mniemań *δοξαστικόν* (1140b 26, 1144b 14)

B — Część uczestnicząca poniekąd w rozumie, słuchająca rozumu *λόγον πῆ μέτεχον, πειθαρικὸν λόγῳ* (1102b 30-1103a 3), czyli zdolność żywienia pragnień *ὀρεκτικόν* (1102b 13).

Ta część duszy dzieli się znów na dwie części:

I. Dzielnosc etyczna wrodzona *ἀρετὴ φυσική*;

II. Dzielnosc etyczna w znaczeniu właściwym *ἀρετὴ κυρία*.

Z kolei podział duszy nierozumnej wyglądałby następująco:

A. Część uczestnicząca poniekąd w rozumie, słuchająca rozumu *λόγον πῆ μέτεχον, πειθαρικὸν λόγῳ*, czyli zdolność żywienia pragnień *ὀρεκτικόν*;

B. Część wegetatywna *θρεπτικόν*.

Podział ten wskazuje na odpowiedniość i tożsamość części B w podziale duszy rozumnej (część uczestnicząca poniekąd w rozumie, słuchająca rozumu, czyli zdolność żywienia pragnień) z częścią A w podziale duszy nierozumnej (*λόγον πῆ μέτεχον, πειθαρικὸν λόγῳ, ὀρεκτικόν*).

Retoryka sprzęgałaby więc w sobie części duszy rozumnej (*λογιστικόν*), odpowiedzialnej za wytwarzanie mniemań (*δοξαστικόν*) z częścią obecną zarówno w duszy rozumnej, jak i nierozumnej, uczestniczącej poniekąd w rozumie (*λόγον πῆ μέτεχον*) i posiadającą zdolność żywienia pragnień (*ὀρεκτικόν*), a więc będącą zasadą działania.

W ten sposób już doskonale widać, jaka jest istotna różnica pomiędzy sferą działania dwóch intelektów: praktycznego i spekulatywnego. Różnicę wyznacza różny przedmiot każdego intelektu. Spekulatywny intelekt (*nous theoretikos, to epistemonikon*) kieruje ku bytowi – ostatecznej rzeczywistości, ku temu, co niezmiennie, konieczne, i ma na uwadze tylko poznanie prawdy. Intelekt praktyczny (*dianoia praktike, to logistikon i orektikon*) kieruje ku bytowi-rzeczywistości, o ile ten byt jest wynikiem ludzkiego działania. Potwierdza to *Metafizyka*. „Wszak celem wiedzy teoretycznej jest prawda, a wiedzy praktycznej działanie (*ἔργον*)”<sup>44</sup>. Nie oznacza to jednak, że praktyczny intelekt nie ma względu na prawdę. Arystoteles podkreśla tu jedynie, że intelekt praktyczny jest związany z bezpośrednim, relatywnym zastosowaniem rozpoznanej prawdy w działaniu ludzkim. Poznanie prak-

<sup>44</sup> *Metafizyka* 993b 21–22.

tyczne ma za cel wyzwolenie ludzkiego działania, które tylko wtedy jest możliwe, gdy jest uprzedmiotowane i zdeterminowane. Jeśli w teoretycznym poznaniu proces życiowy zmierza do uwewnętrznienia świata (jego treści) według recepcyjnych możliwości – jak o tym głosi zasada „quidquid recipitur per modum recipientis recipitur” – to „poznanie praktyczne ma na celu „wyprowadzenie mnie” z mojego wnętrza ku rzeczy samej, ku istniejącemu bytowi, aby z nim poprzez działanie można się było zjednoczyć. Warunki działania narzuca więc sam przedmiot, który jest jednostkowy, konkretnie istniejący”<sup>45</sup>. Intelkt praktyczny jest więc u Arystotelesa z istoty związany z elementami pożądawczymi (*orektikon*), co w odniesieniu do retoryki oznacza nierozzerwalne spięcie ethosu i pathosu z logosem.

Pozostała do wyjaśnienia rola namysłu – rozważania (*βούλευσις*) i postanowienia – wyboru (*προαίρεσις*) jako podstawy, na której może zaistnieć sąd (*krisis*). W księdze III *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles próbuje określić naturę wolnego działania, ująć istotę tego, co jest w działaniu człowieka odpowiedzialne i przemyślane. Zasadniczymi składnikami takiego działania są: postanowienie (*proairesis*)<sup>46</sup> i namysł (*bouleusis*)<sup>47</sup>, jak zostało wyżej powiedziane. Wypowiedź Arystotelesa w *Retoryce*<sup>48</sup> ostatecznie zakłada, że namysł-zastanawianie się (*bouleusis*) obejmuje płaszczyznę rzeczywistości możliwej, tzn. takiej, która mogła zaistnieć albo może zaistnieć i sferę praktycznego działania, i wskazuje dalej, że sam ogląd przedmiotu namysłu nie wystarcza, koniecznym jest dokonanie rozstrzygnięcia, podjęcia jakiegoś postanowienia. *Etyka nikomachejska* wskazuje na związek, jaki zachodzi między postanowieniem a namysłem. „Przedmiot namysłu jest ten sam, co przedmiot postanowienia, tylko że przedmiot postanowienia jest już określony, bo przedmiotem postanowienia jest to, czemu się dało pierwszeństwo na podstawie namysłu”<sup>49</sup>. Postanowienie (*proairesis*) zakłada dążenie (*ὀρεγόμεθα*) podmiotu *proairesis* do przedmiotu *proairesis*, *proaireton*<sup>50</sup>. W ten sposób namysł (*bouleusis*) jest kompletny przez akt postanowienia

---

<sup>45</sup> A. Krapiec. *U podstaw kultury ludzkiej*, Lublin, 1991, s. 85–86.

<sup>46</sup> *EN*. 1111b 4–1112a 16.

<sup>47</sup> *EN*. 1112a 17–1113a 14.

<sup>48</sup> *Ret.* 1357a 1–7.

<sup>49</sup> *EN*. 1113a 2–4.

<sup>50</sup> *EN*. 1113a 12.

(*proairesis*). „Skoro więc przedmiot postanowienia należy do rzeczy, które są w naszej mocy, i do których dążymy po namyśle, to i postanowienie będzie dążeniem, skierowanym po namyśle ku czemuś, co leży w naszej mocy”<sup>51</sup>. Dalej Arystoteles określa *proairesis* jako *βουλευτική ὀρεξις*<sup>52</sup>, przemyślane dążenie, zaznaczając pożądanoczy element w akcie *proairesis*. „*Proairesis* jest więc przyczyną działania – przyczyną w znaczeniu źródła ruchu (*ὄθεν ἢ κίνησις*), lecz nie przyczyną celowej; przyczyną postanowienia jest pragnienie, któremu towarzyszy myśl o celu. Dlatego to nie ma postanowienia bez myślenia intuicyjnego i myślenia dyskursywnego ani też bez trwałej dyspozycji etycznej, gdyż nie ma trafnego działania, ani jego przeciwieństwa bez obu tych czynników: myślenia dyskursywnego i charakteru”<sup>53</sup>. Jak doskonale widać, retoryka w sensie arystotelesowskim jako domena praktycznego intelektu jest aktywnością tego, co zostało tu nazwane *to logistikon* i *orektikon*, współdziałanie elementu rozumnego z pożądanoczym. Wyrazem najpełniejszym tej aktywności, *to logistikon* i *orektikon* jest właśnie akt *proairesis*, a w konsekwencji akt sądu (*krisis*). Natomiast jako dyscyplina wyrazem *to logistikon* i *orektikon* jest retoryka jako współdziałający jeden, integralny akt rozumnego (*logos*) pragnienia (*ethos, pathos*) albo, co Arystoteles wprost nazywa *ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ ὀρεξις διανοητική*<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> EN. 1113a 9-10.

<sup>52</sup> EN. 1113a 11.

<sup>53</sup> EN. 1139a 31-36.

<sup>54</sup> EN. 1139b 4-5.