

Poznanie

w Poetyce Arystotelesa

Malcolm Heath

Ukończenie tego artykułu było możliwe dzięki grantowi w ramach programu Arts and Humanities Council's Research Leave (numer grantu: AH/D501210/1) oraz dodatkowej pomocy Uniwersytetu w Leeds. Seminaria w Nottingham, Leeds i Royal Holloway dały możliwość wypróbowania części materiału. Dziękuję uczestnikom za komentarze i zachętę. Dziękuję również anonimowemu recenzentowi czasopisma, którego obserwacje pomogły mi doprecyzować myślenie w wielu punktach.

Niniejszy artykuł bada poglądy Arystotelesa na wymagania poznawcze, jakie poezja stawia przed twórcami i odbiorcami. Analiza nie będzie skupiała się wyłącznie na poznaniu w zawężonym sensie racjonalnego wnioskowania czy wglądu. Arystoteles uważa percepcję za formę poznania (*gnôsis*)¹ i ja sam używam tego terminu w podobnie włączający sposób. Ludzie są *racjonalnymi zwierzętami*; ich racjonalność jest nierozdzielnie związana z ucieleśnionymi zdolnościami percepcyjnymi, które współdzielą (w mniejszym lub większym stopniu) z innymi zwierzętami². Jest oczywiste, że zrozumienie poezji ma podstawę percepcyjną; ktoś współczesny Arystotelesowi, kto byłby niewidomy i niesłyszący, nie miałby żadnego poznawczego dostępu do poezji. Byłoby jednak błędem zakładać, że percepcja stanowi tylko nagi interfejs tekstów czy wykonania poezji, pozostawiając całą znaczącą pracę poznawczą intelektowi. Arystoteles rozumie władze percepcyjne w sposób bogatszy, a wzajemna zależność różnych poziomów ludzkich zdolności poznawczych w tworzeniu i recepcji poezji nie wydaje się prosta. Pierwsza część artykułu daje wstępny zarys poglądów Arystotelesa na temat percepcji, rozumu i ich wzajemnych relacji. Kolejne części rozważają implikacje Arystotelesowskiej psychologii poznawczej dla jego poglądów na naturę poetyckiej *technê*; rolę racjonalnego wnioskowania w reakcji na naśladowanie oraz porównanie historii i poezji wraz z rolą, jaką w poezji odgrywają uniwersalność i iluzja.

¹ *An. wtóre* 2.19, 99b37-9; *O pamięci* 1, 450a9-12; *O rodzeniu* 1.23, 731a33n.; *Met.* 1.1, 981b11n. Warto również zauważyć różnicę między tym, co jest bardziej *gnôrimos* dla nas (postrzegalne) i bardziej *gnôrimos* samo w sobie (poznawalne rozumem). *An. wtóre* 1.2, 71b33-72a5; *Fiz.* 1.1, 184a16-26; 1.5, 189a5-8. [Tłumacząc pojęcia i fragmenty dzieł Arystotelesa, tam, gdzie to możliwe, posługujemy się wydaniem *Dzieł wszystkich*, które ukazały się w wydawnictwie PWN (skrótty tytułów zgodnie z zasadami przyjętymi w tymże wydaniu). Odstępstwa od reguły odnotowujemy w przypisach. Przyp. tłum.]

² Intelekt (*nous*) myśli za pomocą *phantasmata* (*O duszy* 1.1, 403a8-10; 3.7, 431a14-17, 431b2; 3.8, 432a7-14), a u podstaw procesów rozumowania opartego na wnioskowaniu tkwi „wprawiająca w ruch” albo „nacechowana rozważą” *phantasia* (*O duszy* 3.10, 433b29; 3.11, 434a5-10). *Phantasia* to funkcja ucieleśnionej zdolności percepcyjnej (zob. §1 poniżej), więc, choć intelekt nie jest ucieleśniony (*O duszy* 2.2, 413b24-29; 3.4, 429a10-29), sposób, w jaki ludzie się nim posługują, zależy od ich ucieleśnionych możliwości percepcyjnych.

1. Arystotelesowskie poznanie

Bogactwo Arystotelesowskiego pojęcia percepcji jest zakorzenione w jego perspektywie zoologicznej. Zwierzę jest żywym organizmem, który może się poruszać i ma percepcję zmysłową. Te dwa fakty są ze sobą powiązane: biologiczną funkcją percepcji jest kierowanie interakcjami ze środowiskiem w sposób, który sprzyja przetrwaniu i dobrostanowi³. Arystoteles zdawał sobie sprawę, że wiele zwierząt wchodzi w interakcje ze środowiskiem na wyszukane i zależne od potrzeb sposoby; posuwa się nawet do określenia niektórych zwierząt jako bystrych czy inteligentnych⁴. Jednak ponieważ Arystoteles zaprzecza jakoby nie-ludzkie zwierzęta miały zdolność rozumowania, inteligencja owa jest zaledwie analogiczna wobec ludzkiej racjonalności (*Zoologia* 8.1, 588a28-31). Jest ona całkowicie oparta na zdolnościach percepcyjnych zwierząt. Arystoteles musi zatem zaproponować opis percepcji, który byłby wystarczająco bogaty, by wyjaśnić inteligencję przejawiającą się w zachowaniach zwierząt.

Niektóre rzeczy mogą być postrzegane tylko za pośrednictwem jednego zmysłu: na przykład kolor jest przedmiotem percepcji, który jest *właściwy* dla wzroku. Kształt natomiast może być postrzegany za pośrednictwem wzroku lub dotyku; kształt jest przedmiotem percepcji, który jest *wspólny* dla tych dwóch modalności zmysłowych (*O duszy* 2.6, 418a7-20). Charakterystyka percepcji, która ograniczałaby się do właściwych i wspólnych przedmiotów percepcji nie miałaby wystarczającej mocy wyjaśniającej, ponieważ kolory, kształty i dźwięki jako takie nie motywują zachowań zwierząt. Pomyślmy jednak o lwie, który słyszy ryk wołu: odbiera dźwięk; dostrzega również obiad. W terminologii Arystotelesa wół jako obiad jest postrzegany *przypadłościowo* (*O duszy* 2.6, 418a20-24; *Et. nik.* 3.10, 1118a16-23). Lwa motywuje nie tyle sama percepcja dźwięku, ile przypadłościowa percepcja obiadu⁵.

Percepcja pozwala na rozróżnienie: umożliwia zwierzętom odróżnienie jednego rodzaju rzeczy od innego, tak jak w przypadku lwa, który jest w stanie odróżnić potencjalną ofiarę od potencjalnej partnerki. Jak sugeruje ten przykład, percepcja również pozwala na oszacowanie: odnosi rzeczy do celów zwierząt⁶. Lew postrzega obiad i jest zadowolony (*Et. nik.* 3.10, 1118a20-22). Wół dostrzega biesiadnika i czuje się zaniepokojony. Te przyjemne lub budzące niepokój postrzeżenia wbudowały w nich motywacje do odpowiedniej reakcji: pogoni lub ucieczki. Percepcja może wyjaśnić zwierzęcy ruch właśnie dlatego, że jest powiązana z pożądaniem: władza zmysłowa pociąga

³ *O duszy* 3.12, 434b11-27; 3.13, 435b19-25; *O zmysłach* 1, 436b10-437a3. Nawet zwierzęta osiadłe potrzebują, w stopniu minimalnym, zmysłu dotyku, żeby właściwie reagować na bezpośredni kontakt. *O duszy* 3.12, 434b11-18; por. np. *Zoologia* 1.1, 487b9-11 (gąbki).

⁴ Np. *Zoologia* 9.7, 612b18-31; 9.5, 611a15-30; 9.10, 614b18-30; 9.39, 623a7-26; 9.46, 630b18-21. Odpowiednie odwołania zostały poręcznie zestawione w pracy Colesa (1997), 320-3; zob. też Foster (1997). Podobnie Karol Darwin przypisywał inteligencję dżdżownicom, biorąc pod uwagę fakt, że kopiąc wejścia do korytarzy, dostosowują swoje zachowania: Darwin (1881), 64-98; omówienie w: Crist (2002).

⁵ Cashdollar (1973). W *O duszy* 2.6, 418a20-4 podanym przez Arystotelesa przykładem przypadłościowego przedmiotu poznania jest „syn Diareasa”. Arystoteles doceniłby wyniki eksperymentów wykorzystujących nagrania przytoczonych przez Cheney i Seyfartha (1980): słysząc wołanie o pomoc konkretnego młodego, kotawce sawannowe spoglądają w kierunku jego matki. W terminach Arystotelesa słyszą dźwięk i przypadłościowo postrzegają potomstwo konkretnej matki, oczekują więc reakcji z jej strony.

⁶ Biorąc pod uwagę wspólne biologiczne ukierunkowanie, nie jest przypadkiem, że przykład podany przez Arystotelesa przywodzi na myśl pojęcie „afordancji” z ekologicznej teorii percepcji Gibsona. Zob. Gibson (1979), 127-43 (np. 128: „Inne zwierzęta utrzymują [afford] przede wszystkim bogaty i złożony zestaw interakcji, seksualnych, drapieżnych, opiekuńczych, walki, zabawy, współpracy, komunikacji”). Por. Reed (1989); Gibson, Pick (2000).

za sobą władzę pożądaną (*O duszy* 2.2, 413b21-4; 2.3, 414b1-7). Władza pożądana nie jest jednak tak naprawdę odrębna od władzy spostrzegawczej (*O duszy* 3.7, 431a10-14)⁷.

Dostrzeżenie przez lwa potencjalnego obiadu nadal będzie kierowało jego ruchami od momentu usłyszenia ryku wołu do chwili jego pojawienia się w zasięgu wzroku. Percepcja zostawia bowiem w zwierzęciu ślady, które Arystoteles nazywa *phantasmata*, „obrazy” (*O duszy* 3.3, 428b30-9a6)⁸. Władza nazywana *phantasia* jest tym samym, co władza zmysłowa (*O marzeniach* 1, 459a14-22); zatem zasięg zdolności percepcyjnej wykracza poza to, co jest postrzegane w danym momencie. *Phantasia* dostarcza różnorodnym procesom psychologicznym informacji percepcyjnych, które zwierzę zgromadziło (i częstokroć zmodyfikowało). Oczywistym i ważnym przykładem roli *phantasia* jest pamięć (*O pamięci* 1, 449b30-451a17). Więc to po części dzięki *phantasia* wiewiórki potrafią odnaleźć orzechy, które ukryły⁹.

Gromadzenie i odnajdywanie orzechów to stały wzorzec zachowania wiewiórek. Ale niektóre zwierzęta mają większe zdolności adaptacyjne; mogą *uczyć się* na podstawie zgromadzonych wcześniej spostrzeżeń w głębszym sensie, to znaczy, repertuar ich zachowań jest modyfikowany przez doświadczenie (*empeiria*). Fakt, że zwierzęta mogą się uczyć od ludzi albo przedstawicieli własnego gatunku stanowi ilustrację tej adaptacyjności (*Zoologia* 9.1, 608a17-21; 9.3, 610b33f.; 9.7, 612b31; 9.15, 616b11; 9.46, 630b20; *O części. zw.* 2.17, 660b1). Doświadczenie, forma poznania (*gnôsis*: *Met.* 1.1, 981a15f.), która powstaje z połączenia wielu wspomnień (*An. wtóre* 2.19, 100a3-6; *Met.* 1.1, 980a27-981a1), jest w teorii Arystotelesa końcowym czynnikiem wyjaśniającym systemu percepcyjnego¹⁰.

Percepcja przypadłościowa, *phantasia* i doświadczenie są zdolnościami percepcyjnie zapośredniczonymi i nie zależą od rozumu; są w różnym stopniu dostępne nie-ludzkim zwierzętom¹¹. Są również dostępne ludziom. Władza rozumowania zdecydowanie odróżnia ludzi od innych zwierząt, ale ludzkie poznanie się do niej nie ogranicza. Arystoteles podkreśla, że u ludzi repertuar zachowań jest znacznie bardziej otwarty na modyfikacje na skutek nawyku niż u innych zwierząt; doświadczenie ma odpowiednio większą moc wyjaśniającą w przypadku ludzi (*Met.* 1.1, 980b26f.; por. *Polit.* 7.13, 1332a38-b11). Dojrzałe ludzie mają zatem ugruntowane na percepcji zdolności, które pod względem stopnia odróżniają się od tych posiadanych przez inne zwierzęta¹², jak również zdecydowanie wyróżniającą władzę racjonalności. Rozum nie wypiera tych współdzielonych uzdolnień, lecz zwiększa je, wchodzi z nimi w interakcje i częściowo je przekształca¹³.

⁷ Whiting (2002).

⁸ Osborne (2000); Lorenz (2006), 113-201.

⁹ Wiewiórki nie są w pełni uzależnione od pamięci: oportunistycznie wykorzystują kryjówki znalezione dzięki sygnałom percepcyjnym (zwłaszcza węchowym). Są jednak dowody na to, że ważna jest również zdolność do zapamiętywania miejsc, w których ukryły jedzenie: Jacobs, Liman (1991); Devenport, Luna, Devenport (2000).

¹⁰ LaBarge (2006); Gregorić, Grgić (2006).

¹¹ Niektórzy uważają, że *empeiria* nie jest właściwa nie-ludzkim zwierzętom, np. Tsitsiridis (2005, 441): „staje się całkowicie jasne, że *empeiria* odnosi się wyłącznie do ludzi, a nie do żadnych innych gatunków”. Ale Arystoteles w *Met.* 1.1 980b26d. wyraźnie przypisuje *empeiria* niektórym zwierzętom (choć, w porównaniu z ludźmi, w niewielkim stopniu). Zob. też. LaBarge (2006), 27 n.3.

¹² Ludzie nie zawsze są nadrzędni w tym porównaniu: *O duszy* 2.9, 421a7-16; *O rodzeniu* 5.2, 781b17d.

¹³ Najbardziej oczywiste przekształcenie polega na tym, że u ludzi nieracjonalna część duszy jest również w pewnym sensie racjonalna, ponieważ uczestniczy w rozumie (*Et. nik.* 1.13, 11-2b30-3a2; *Et. eud.* 2.1, 1219b26-32). Zobacz też przypis 19.

Arystoteles odróżnia percepcję od racjonalnego rozumienia (*epistēmē*), odnosząc tę pierwszą do rzeczy jednostkowych, a tę drugą do ogólnych (*An. wtóre* 1.31, 87b28-88a7; *Fiz.* 1.5, 189a5-8; *O duszy* 2.5, 417b21-3). Podobne, nie mniej istotnym rozróżnieniem jest rozróżnienie na „że” (*to hoti*) i „dlaczego” (*to dihoti, to dia ti*). „Że” jest dziedziną dających się zaobserwować faktów, które są dostępne percepcji; „dlaczego” to zrozumiałość faktów [intelligibility of the facts] (*An. wtóre* 1.2, 71b9-16; 1.13, 79a2-6). Ludzie dzielą z innymi zwierzętami zdolność do percepcyjnego poznania rzeczy szczegółowych i „że”, ale zdolność rozumienia tego, co ogólne i „dlaczego” zależy od rozumu i w ten sposób daje ludziom szczególny rodzaj poznawczego dostępu do świata¹⁴.

Jedną z konsekwencji zdolności do pojmowania „dlaczego” i rzeczy ogólnych jest to, że ludzie potrafią podjąć rozumowanie oparte na wnioskowaniu (*sylogismos*). Podczas gdy inne zwierzęta są uzależnione od spontanicznych wyników interakcji *phantasmata*, ludzie mogą przekształcać *phantasmata* w procesie ukierunkowanego badania (*zêtêsis*: *Et. nik.* 3.3, 1112b20-23; 6.9, 1142a31-b2, b13-15; *O pamięci* 2, 453a9-14; *Fiz.* 2.8, 199a20f.). Na przykład, niektóre nie-ludzkie zwierzęta mają pamięć: ślady przeszłych spostrzeżeń zachowały się w nich, mogą się przypomnieć i wpłynąć na ich zachowanie. Ale to przypominanie jest mimowolne: zwierzę jest bierne. Ludzie natomiast potrafią pamiętać w sensie czynnego przywoływania czegoś. Tylko ludzie mogą to zrobić, ponieważ wiąże się to z procesem wnioskowania (*O pamięci* 2, 453a4-13; *Zoologia* 1.1, 488b24-6). Podobnie, tylko ludzie są zdolni do rozważania, w którym agens wnioskuje od celu do działań koniecznych do tego, by go osiągnąć (*ta pros ta telê*: *Et. nik.* 3.3, 1112b11-15, 33d.). Ponieważ cel jest „dlaczego” działania, w sensie jego przyczyny celowej, jest to forma wnioskowania przyczynowego. Nie-ludzkie zwierzęta i ludzkie dzieci nie rozumieją przyczyn (tzn. nie mają rozumienia „dlaczego”), a ponieważ nie potrafią przeprowadzić wnioskowania przyczynowego, nie potrafią rozważać (*Et. eud.* 2.10, 1226b21-29).

Uderzającą paralelę z podziałem Arystotelesa na „że” i „dlaczego” można znaleźć we współczesnej psychologii porównawczej. Pewien wybitny prymatolog twierdzi, że zdolność do „rozumienia dlaczego zdarzenia wydarzają się w taki a nie inny sposób” jest wyłączną cechą ludzi i nie występuje nawet u innych naczelnych¹⁵. Jest to stanowisko kontrowersyjne; badacze zajmujący się szympanami żyjącymi w naturalnym środowisku wyciągają zwykle bardziej wspaniałomyślne wnioski na temat ich zdolności poznawczych, tak dalece, że posuwają się aż do mówienia o rozumieniu przyczynowości¹⁶. Arystoteles wzdragałby się przed tym: mówienie o rozumieniu przyczynowości sugeruje rozumienie „dlaczego”. Jednak do pewnego stopnia sympatyzowałby ze wspaniałomyśl-

¹⁴Natura związku między „dlaczego” i tym, co uniwersalne, zob. przypis 43. Warto zauważyć, że choć Arystoteles zwykle używa *epistēmē* w tym ograniczonym znaczeniu, jego terminologia jest (jak zawsze) elastyczna: w *Et. nik.* 1147b15-17 mowa o percepcyjnej *epistēmē* (αἰσθητικὴ ἐπιστήμη), jak również o *epistēmē* w ścisłym sensie (ἡ κυρίως ἐπιστήμη); w *An. wtóre* 1.12, 78a22-8 mowa o *epistēmē* „że” i „dlaczego”.

¹⁵Povinelli (2000), 339: „taka specjalizacja mogła sprawić, że gatunek ludzki znalazł się w sytuacji konstruowania wyjaśnień, dlaczego robimy to, co robimy (i inni robią to, co robią) i dlaczego świat działa tak, jak działa – co nie jest umiejętnością dostępną innym gatunkom”. Por. Tomasello, Call (1997, 389): „Nasza hipoteza zakłada, że nie-ludzkie naczelne rozumieją relacje przyczynowe tylko w ten sposób, że jedno zewnętrzne wydarzenie na ogół prowadzi do innego (wydarzenia są postrzegane jako uporządkowane, a zatem dające się przewidzieć), ale nie rozumieją, dlaczego tak się dzieje”.

¹⁶Boesch i Boesch-Achermann (1999, 233): „rozumienie przyczyny i skutku pozwala szympanom mentalnie antycypować działania i wybierać narzędzia dostosowane do konkretnych celów. Rozumienie związku przyczynowego to zdolność rozumienia dynamicznych relacji między obiektami, kiedy wpływają na nie siły zewnętrzne”. Ogólny zarys debaty, zob. Gómez (2004, 94-123).

nym obrazem zwierzęcych możliwości poznawczych, jaki mają badacze terenowi: wspominaliśmy już o jego szacunku dla zwierzęcej inteligencji. Nie chodzi mu o to, że nie-ludzkie zwierzęta są poznawczo prymitywne, bo nie mają rozumu, ale że imponujący poziom poznawczego wyszukania jest możliwy nawet bez udziału rozumu. Percepcja i nawyk wystarczają, by podtrzymać bardzo bogate, skomplikowane wzorce zachowań u nie-ludzkich zwierząt. Jak się przekonamy, percepcja i nawyk wystarczają, by podtrzymać bardzo bogate wzorce zachowań również u ludzi. Rozum znacznie zwiększa poznawczy zasięg człowieka, ale nawet ludzie mogą zejść daleko, opierając się na percepcji i efekcie jej nawarstwiania, czyli doświadczeniu.

Zdolność rozumowania to atrybut boski (*O częśc. zw.* 4.10, 686a27-9; *Et. nik.* 10.7, 1177a13-1b). Ale rzeczywisty sposób posługiwania się racjonalnością jest w wielu przypadkach całkowicie trywialny. Wyobraźmy sobie człowieka i zwierzę laboratoryjne pracujących z tym samym urządzeniem doświadczalnym. Oboje odkryją, metodą prób i błędów, że pociągnięcie za dźwignię daje jedzenie; a zatem oboje pociągną za nią, kiedy będą głodni. Człowiek może przeprowadzić prostą formę rozważań: chcę zaspokoić głód, pociągnięcie dźwigni daje jedzenie, więc to zrobię. Zwierzę natomiast osiąga ten sam rezultat bez racjonalnego rozumienia; jego zachowanie jest według Arystotelesa wiedzione przyjemnym oczekiwaniem jedzenia, które doświadczenie powiązało z pociągnięciem dźwigni. Zatem w swych najprostszych przejawach behawioralny wynik ludzkiego rozumowania i zwierzęcych reakcji opartych na percepcji może być identyczny¹⁷. Rozumowanie nie jest samo w sobie intelektualnie wymagające: każdy człowiek, który rozpoczyna przemyślane działanie, przeprowadził rozumowanie dotyczące „jak”. Ludzka zdolność do racjonalności może odpowiadać za wielką głębię myśli, ale jest również do dyspozycji osób najmniej filozofujących (*Poet.* 4, 1448b13-15).

Człowiek w urządzeniu doświadczalnym nie musi mieć potrzeby rozważania: w tak prostej sytuacji może działać, by osiągnąć swój cel tak samo bezrefleksyjnie jak zwierzę. Jeśli już prowadzi rozważania, to wnioskuje od celu (zaspokojenie głodu) ku środkom koniecznym do jego realizacji (pociągnięcie dźwigni); cel, jak widzieliśmy, stanowi „dlaczego” środków, w sensie przyczyny celowej. Ale ponieważ mechanizm urządzenia jest przed nim ukryty, nie wie, dlaczego ten sposób osiągnięcia celu działa; wie tylko z doświadczenia, że tak się dzieje. Nie musi wiedzieć, dlaczego działa, żeby zaspokoić głód i nawet jeśli zastanawia się nad tym, jest mało prawdopodobne, że chcąc zrozumieć przyczynę, przemierzy całą drogę do Pierwszego Nieporuszonego Poruszyciela. Kiedy ludzkie działanie nie jest w pełni bezrefleksyjne, zawiera wnioskowanie przyczynowe o zróżnicowanej, ale zawsze ograniczonej głębi, oparte na podstawie percepcyjnej. Jednak o ile percepcja zwyczajowo popycha ludzi do wykorzystywania swojej racjonalności przez zadawanie pytania „dlaczego?”, o tyle myślenie o „dlaczego” ma z kolei wpływ na percepcję – przynajmniej wpływając na to, jak ukierunkujemy naszą uwagę¹⁸.

¹⁷MA 7, 701a28-33: w przypadku bezrefleksyjnego działania człowieka albo w przypadku zachowań zwierząt, percepcja czy phantasia mogą zapewnić związek między celem (np. zaspokojeniem pragnienia) i pożądaniem, które inicjuje działanie, przyjmując miejsce, które w rozważaniu zajmowałaby przesłanka.

¹⁸Na temat responsywności nieracjonalnej części duszy na rozum zob. przypis 14. W przytoczonym tam fragmencie Arystoteles zajmuje się skutkiem pragnienia. Ale można chyba założyć, że rozum daje nam nowe obiekty percepcji przypadłościowej: „syn...” nie jest z pewnością tym samym dla ludzi, czym jest dla kotawców sawannowych (przypis 6), które nie rozumieją reprodukcji. Co więcej, *phantasia* musi odpowiadać na działanie rozumu: w przeciwnym razie trudno byłoby rozróżnić myślenie intelektu oparte na *phantasmata* (przypis 3) od spontanicznej interakcji *phantasmata* w przypadku nie-ludzkich zwierząt.

Nie powinniśmy zatem myśleć o ludzkich działaniach jako dających się zgrabnie podzielić na zachowania oparte na percepcji i na racjonalności; między percepcją a rozumem zachodzi złożona interakcja.

2. Natura poetyckiej *technê*

Poetyka zajmuje się sztuką (*technê*) poezji. Prowadzi to do dwóch pytań. Pierwsze: czym jest poezja? Arystoteles nie mówi nam tego od razu. Nie zaczyna od zdefiniowania poezji, ale po kilku wersach podaje przykłady: epika, tragedia, komedia, dytyramb (*Poet.* 1, 1447a13f.)¹⁹. Czytelnik, który nie zetknął się wcześniej z *Poetyką*, ma prawo przyjąć na początku sens, jaki słowo to powszechnie niesie we współczesnym użyciu: poezja jako kompozycja metryczna²⁰. Jednak Arystoteles uważa, że standardowa definicja „poezji” obejmuje działania, które są tylko powierzchownie powiązane, ponieważ język rytmiczny może zostać użyty do radykalnie różnych rodzajów rzeczy. Później w rozdziale pierwszym wprowadza zdecydowanie niestandardową definicję „poezji” (1447b13-19), proponując, by podzbiór aktywności klasyfikowanych normalnie jako poezja podpadał pod szerszą klasę ludzkich działań naśladowczych; ten podzbiór tworzy spójną grupę. Zatem uwaga czytelnika zostaje przeniesiona z języka rytmicznego (z melodią lub bez) na naśladowanie w języku rytmicznym (z melodią lub bez). Doświadczenie podpowiada nam, że pewien zestaw działań idzie ze sobą w parze (poezja); ale nasza początkowa, nieuporządkowana percepcja nie mówi nam dokładnie, gdzie wyznaczyć granice tej klasy. Zastanawianie się nad „dlaczego” pozwala sięgnąć wzrokiem poza powierzchowne podobieństwa i zaznaczyć granice w sposób, który dokładniej odzwierciedla wewnętrzną strukturę zjawisk²¹.

Po drugie: czym jest *technê*? Arystoteles zalicza ją do wybitnych osiągnięć intelektualnych jako „dyspozycję do opartego na rozumowaniu tworzenia” (ἔξις ποιητικῆ μετὰ λόγου, *Et. nik.* 6.4, 1140a9f.). Według otwierającego rozdziału *Metafizyki technê* odnosi się do doświadczenia w taki sposób, w jaki *epistêmê* odnosi się do percepcji. Doświadczenie i percepcja ograniczają się do poznania tego, co jednostkowe i wymiaru „że”, ale *technê*, tak jak *epistêmê*, wiąże się z tym, co ogólne i z wymiarem „dlaczego” (*Met.* 1.1, 981a15-24, 28-30). Zaznaczyliśmy już, że *empeiria* może zostać osiągnięta przez niektóre nie-ludzkie zwierzęta, choć nie w takim samym stopniu jak przez ludzi (*Met.* 1.1, 980b26f.); natomiast racjonalny komponent *technê* oznacza, że może być ona przypisywana nie-ludzkim zwierzętom tylko na mocy analogii (*Zoologia* 8.1, 588a28-31).

Moglibyśmy więc zakładać, że Arystoteles przypisuje pewne racjonalne rozumienie „dlaczego” wszystkim, którzy z powodzeniem uprawiają jakąkolwiek *technê*, w tym poezję. Ale tak nie jest. *Empeiria* nie musi z konieczności być mniej praktycznie efektywna niż *technê*. To, że zna się dobry sposób, jak coś zrobić, może być wystarczające, nawet jeśli się nie wie, dlaczego dobry sposób jest właśnie taki; właściwie *empeiria* jest w praktyce bardziej efektywna niż rozumienie powodów oddzielone od doświadczenia (*Met.* 1.1, 981a12-15). Zdanie ludzi z doświadczeniem warte

¹⁹Rotstein (2004).

²⁰Gorgiasz, *Pochwała Heleny* 9; por. Platon *Gorgiasz* 502c5-7; *Uczta* 205c.

²¹Może zatem początek πρώτων ἀπὸ τῶν πρώτων (1, 1447a12d.) powinno się czytać w świetle zasady metodologicznej wygłoszonej w *Et. eud.* 1.7, 1217a18-20: powinniśmy rozpocząć πρώτων ἀπὸ τῶν πρώτων... οὐ σαφῶς λεγομένων i dążyć do jasności; por. 1.6, 1216b26-35; 2.1, 1220a15-18. Arystoteles używa jednak tego sformułowania na różne sposoby (np. *Zoologia* 5.1, 539a5; *O części. zw.* 1.5, 646a4; 2.10, 655b29; *O rodzeniu* 2.4, 737b25). Zob. Quandt (1983).

jest tego, by traktować je poważnie, nawet gdy nie potrafią oni udowodnić swoich twierdzeń, ponieważ doświadczone „oko” pozwala im widzieć rzeczy właściwie (*Et. nik.* 6.11, 1143b11-14). Podobnie, jak jasno wynika z *Poetyki*, poeci mogą tworzyć dobre wiersze, nawet jeśli nie rozumieją, dlaczego są one dobre. Tragików, którzy odkryli, że pewne rody stanowią najlepszy temat dla tragedii, „wiódł raczej przypadek niż świadomość sztuki” (*Poet.* 14, 1454a10-13). Poeta, który rozumiałby, co robi, potrafiłby wybrać odpowiedni temat z repertuaru tradycyjnych opowieści (por. 9, 1451b23-5; 14, 1453b22-6) przykładając jasne i zrozumiałe kryterium; ale poeci owi wybierali z repertuaru losowo, dopóki nie nauczyli się, metodą prób i błędów, skupiać wysiłku na tych historiach, które w praktyce okazały się najbardziej udane. Nawet jeszcze na tym etapie mogli jedynie rozpoznać (bezpośrednio albo wnioskując z reakcji publiczności), że te historie dobrze zadziałały; nie musieli rozumieć, *dlaczego* historie, które zyskały uznanie, zadziałały. Ich sukces był oparty na doświadczeniu, nie na *technê*²². Co jeszcze bardziej uderzające, Arystoteles pozostawia bez odpowiedzi pytanie, czy Homerowa umiejętność tworzenia wspaniałych epickich fabuł brała się „z wykształconej sztuki czy z wrodzonego talentu” (8, 1451a19-24). Idea jest zapewne taka, że Homer nie miał poprzedników, od których mógłby się uczyć konstruowania fabuły i nie ma dowodów na to, że stworzył mniej udane fabuły w procesie uczenia się na błędach; zatem jeśli uznamy założenie, że miał jasno wypracowaną teorię wymiaru „dlaczego” za anachroniczne²³, musiał osiągnąć ten sukces dzięki talentowi. Naturalny talent pozwoliłby Homerowi zobaczyć, że fabuła działa dobrze, bez rozumienia *dlaczego* tak się dzieje. Jednak Arystoteles wyraźnie twierdził, że Homer był niezawodnie sprawny w tworzeniu świetnych poematów, niezależnie od tego, czy robił to dzięki *technê*.

Arystoteles używa zatem *technê* na dwa różne sposoby. Kiedy skupia uwagę na kwestiach poznania, jak w pierwszym rozdziale *Metafizyki*, używa *technê* do zdefiniowania konkretnego stanu poznawczego – tego, który wiąże się z racjonalnym rozumieniem „dlaczego” danego rodzaju wytwarzania. Lecz w kontekstach, w których uwaga Arystotelesa jest skupiona na wytworach, istotny staje się inny zestaw czynników. Według Arystotelesa każdy konkretny przedmiot – na przykład dom – jest złożeniem materii i formy. Materiały budowlane istniały wcześniej niż dom; tym, co tłumaczy zmianę, która przekształca owe materiały budowlane w dom, jest budowniczy czy raczej (bardziej precyzyjnie) budowniczy budujący albo (najbardziej precyzyjnie) *technê* budowniczego, ponieważ „budowniczy buduje dzięki znajomości sztuki budowania” (*Fiz.* 2.3, 195b21-5). *Technê* budowniczego to forma domu, bez materii; jest to esencja domu, powód wytworu (λόγος τοῦ ἔργου) bez materii (*Met.* 7.7, 1032b11-14; *O część. zw.* 1.1, 640a28-32)²⁴. Tutaj jednak racjonalny komponent *technê* został zdefiniowany obiektywnie, w kategoriach powodu wytworu, a nie przez odniesienie do poznawczego stanu wytwórcy. Oczywiście musi być on w jakimś odpowiednim stanie poznawczym, by zapewnić

²²W pewnym sensie poeta wie, dlaczego skupia się na opowieściach o tych rodzinach: wywołują lepszą reakcję ze strony widowni. Ale nie musi rozumieć, dlaczego tak się dzieje. Na początku może kierować się zasadą „wybierz jedną z tych historii”, potem może przejść do bardziej elastycznej zasady „wybierz historię taką jak jedna z tych”. Ale nawet jeśli potrafi niezawodnie rozpoznać znacząco podobne opowieści, nadal może nie być w stanie wyraźnie określić charakterystyki, która wyjaśnia ich sukces, tak jak to robi Arystoteles. Umiejętność wyjaśnienia, dlaczego opowieści o takiej charakterystyce odnoszą sukces to kolejny krok. Jak zaznaczono w (§1), poziom, do którego ludzkie działania są rządzone rozumieniem procesu przyczynowego, jest zmienny. Zob. więcej w przypisie 49.

²³Nawet gdy Homer pokazał drogę, ludzie nie poszli za jego spostrzeżeniem (7, 1451a19-22; 23, 1459a37-b2). Jego odkrycie było tak subtelne, że potrzebna była refleksyjna analiza Arystotelesa, by ustalić wymiar „dlaczego”.

²⁴Przekład polski: „Otóż sztuka jest ideą dzieła; jest ideą, która istnieje bez materii.” Przeł. P. Siwek. *O część. zw.* 1.1, 640a28-32 [przyp. tłum.].

właściwy efekt, ale nie musi to być stan poznawczy opisany w pierwszym rozdziale metafizyki: twórca nie musi rozumieć „dlaczego” swojego wytworu. Forma wytworu może istnieć w twórcy nie jako eksplicytne wyjaśnienie, ale implicytnie jako zespół nawyków i umiejętność dokonywania rzetelnych, ale nie opartych na rozumie sądów – na przykład w wyniku doświadczenia albo wrodzonego talentu²⁵.

Poetycka *technê* ma zatem dwa aspekty. Z jednej strony, może określić specyfikację produktu: definiuje, co sprawia, że wiersz jest dobry. Z drugiej strony, może określać stan poznawczy kogoś, kto racjonalnie pojmuje ową specyfikację – kogoś, kto rozumie i potrafi wyjaśnić powód wytworu. Odnoszący sukcesy poeci nie muszą władać *technê* w tym drugim sensie, nawet jeśli *technê* w pierwszym znaczeniu musi być obecna w poecie przynajmniej implicytnie²⁶. Tematem Arystotelesa w *Poetyce* jest *technê* w obiektywnym i normatywnym sensie specyfikacji produktu: tj. *Poetyka* zajmuje się tym, co poeta ma za zadanie wytworzyć, a nie, jak poeta myśli albo jak się za pracę zabiera. Jednak Arystoteles chce osiągnąć w *Poetyce* *technê* w sensie poznawczym: tj. stara się wyjaśnić wymiar „dlaczego” (przynajmniej niektórych, głównych) cech *technê*, które odnoszący sukces poeci implicytnie wcielają w swoim talencie lub doświadczeniu. Taki talent i doświadczenie nie są potrzebne Arystotelesowi, by to osiągnąć. Jak już zauważyliśmy, zdolność twórcza i racjonalne zrozumienie „dlaczego” owego procesu tworzenia nie muszą iść ze sobą w parze (*Met.* 1.1, 981a12-15).

3. Naśladowanie

Poezja ma korzenie w ludzkim instynkcie naśladowczym i w przyjemności, jaką wszyscy czerpią z naśladowania (*Poet.* 4, 1448b4-9)²⁷. Zdaniem Arystotelesa ludzie są zwierzętami, które mają największą zdolność do naśladowania, co sugeruje, że (niektóre) inne zwierzęta również mają taką zdolność w jakimś mniejszym stopniu. Potwierdza to *Zoologia* (8.12, 597b23-9; 9.1, 609b14-18). Jednakże gdy tłumaczy on przyjemność, jaką czerpiemy z naśladowań, jego wyjaśnienie jest sformułowane w sposób, który wyklucza zwierzęta nie-ludzkie. Stwierdza, że gdy patrzymy na obrazy, „uczmy się (*manthanein*) i wnioskujemy (*sylogizesthai*), czym jest każda z rzeczy, że np. ta jest tym a tam-tym” (b15-17)²⁸. Zasadniczym problemem nie jest tutaj „uczenie się”: niektóre nie-ludzkie zwierzęta też się uczą (*manthanein*: *Zoologia* 9.1, 608a17-21, 27; 9.15, 616b11; *O części. zw.* 2.17, 660b1; *Met.* 1.1, 980b21-5). Ale do wnioskowania potrzebny jest rozum i tym samym jest ono władzą wyłącznie ludzką. Dobór słowa nie jest przypadkowy: pojawia się w podobnym fragmencie *Retoryki* (1.11,

²⁵Można osiągnąć ten sam rezultat tymi różnymi poznawczo drogami, ponieważ sens wytwarzania (*poiêsis*) tkwi w produkcie; dlatego stan poznawczy twórcy jest zewnętrzny wobec wytworu. Natomiast w przypadku działania etycznego (*praxis*) poznawczy (i afektywny) stan agensa jest wewnętrzny wobec działania: działanie cnotliwe to dobra rzecz zrobiona na skutek rozważnego wyboru (*prohairesis*) i ze słusznego powodu. Na temat tego rozróżnienia zob. *Et. nik.* 2.4, 1105a26-33.

²⁶Współczesne badania psychologiczne wiedzy implicytnej, zob. np. Kihlstrom (1987); Reber (1993); Cleeremans i in. (1998); Wilson (2002). Perspektywa filozoficzna zob. Polanyi (1958).

²⁷Dla naszych celów możemy zostawić na boku pytanie o to, czy to są właśnie owe dwie przyczyny, które Arystoteles wspomina w 1448b4n., czy też może wspólnie tworzą pierwszą z nich, podczas gdy drugą jest poczucie [*instinct*] melodii i rytmu (wspomniane w 1448b20n.); niedawne omówienie tej dyskusji zob. Tsitsiridis (2005, 435, n. 2). To jasne, że poczucie melodii i rytmu jest jakąś przyczyną poezji (ponieważ naśladowanie za pomocą melodyjnie i rytmicznie ukształtowanego języka nie byłoby w pełni wyjaśnione bez odwołania się do owego poczucia), niezależnie od tego, czy jest to jedna z dwóch wspomnianych wstępnie przyczyn.

²⁸W przekładzie Podbielskiego: „jesteśmy w stanie rozpoznać i domyślić się, co każdy z nich przedstawia, że np. ten przedstawia to a to” [przyp. tłum.].

1371a31-b10)²⁹. A zatem Arystoteles celowo łączy przyjemność, jaką czerpiemy z naśladowania z rozumowym wnioskowaniem. Wynika z tego, że owa przyjemność jest niedostępna nie-ludzkim zwierzętom albo ludzkim niemowlętom. Jest to spójne z tym, co przed chwilą powiedział o naśladowaniu u niemowląt, jako że władza zachowań naśladowczych może być oddzielna od władzy rozpoznawania, o której tutaj mowa. Ale dlaczego owo rozpoznawanie miałoby wymagać zdolności do rozumowego wnioskowania? Patrzymy na obraz i rozpoznajemy, że „rzecz ta jest tym a tamtym”, ponieważ obraz jest podobieństwem tego a tego. Ale rozumowe wnioskowanie nie jest potrzebne do rozpoznania podobieństwa wizualnego: zwierzęta również mogą je wyczuć. A z początkowych partii *Metafizyki* (1.1, 980a21-7) wiemy, że czerpiemy przyjemność z uczenia się (nabywania wiedzy: *gnôrisein*) poprzez percepcję zmysłową, a nie tylko z uczenia się poprzez rozumowe wnioskowanie³⁰.

Najwyraźniej Arystotelesowi chodzi o coś więcej niż rozpoznanie percepcyjnego podobieństwa. Jednakże nie powinniśmy popadać w drugą skrajność, jak Halliwell, który stwierdza, że w tym fragmencie Arystoteles „gotów jest [...] by zrównać ogólne doświadczenie reprezentacji artystycznej pod filozoficzne pojęcie «rozumienia», *manthanein*” i narzeka na badaczy, którzy „ignorują [...] filozoficzną istotność *manthanein kai sullogizesthai*”³¹. Nie jest prawdą, że *manthanein* określa filozoficzne pojęcie rozumienia. Arystoteles używa tego słowa na określenie tego, jak uczą się zwierzęta (jak zostało to wcześniej zauważone), najwcześniejszych doświadczeń nauki u dzieci (*Poet.* 4, 1448b7n.), i łatwego uczenia się, z którego każdy czerpie przyjemność (*Ret.* 3.10, 1410b10f). Te działania nie są filozoficznie znaczące. Niekoniecznie jest także również *syullogizesthai*. Rozumowanie za pomocą wnioskowania jest bazową władzą ludzką, wykorzystywaną w większości elementarnych postaci rozważania i wspomnienia (§1). Niektóre przypadki uczenia się poprzez wnioskowanie są filozoficzne i znaczące, ale nie wszystkie; a Arystoteles całkiem otwarcie mówi w tym fragmencie nie tylko o filozofach (*Poet.* 4, 1448b13-15). Zajmuje się tutaj naturą przyjemności czerpanej ze *wszystkich* naśladowań *po prostu jako takich*; przyjemność ta jest dostępna *wszystkim* dorosłym ludziom, nawet tym najmniej wysublimowanym poznawczo. Zasadnicze w logice tego rozumowania jest to, że filozoficzna ważność nie jest warunkiem opisywanego przez Arystotelesa procesu. Rozumowanie z tego fragmentu wymaga właśnie podstawowego procesu poznawczego. Niemniej jest to podstawowy proces poznania *racjonalnego*; jego konieczność musi jednak jeszcze zostać wyjaśniona.

Niedawno Tsitsiridis w inspirującym artykule skupił się na spostrzeżeniu Arystotelesa, że „jeśli się zdarzy, że nie widzieliśmy wcześniej przedstawionego przedmiotu, przyjemność sprawi nam nie sam jego wizerunek” (1448b17n.). Tsitsiridis na podstawie owej wzmianki o wcześ-

²⁹Gdybyśmy dysponowali tylko tym fragmentem z czwartego rozdziału *Poetyki*, moglibyśmy podejrzewać, że fraza „uczyć się i wnioskować” jest logicznie rozłączna (por. 23, 1459a37-b1: kiedy Arystoteles stwierdza, że poeci poza Homerem „piszą o jednej osobie, i o jednym czasie, i o jednej wieloczęściowej akcji” [pol. przekł.: „komponują swe poematy na temat jednego bohatera bądź jednego odcinka czasu i tworzą wprawdzie jedną, ale wielowątkową fabułę”], nie chodzi mu o to, że robią trzy rzeczy naraz: to alternatywy). Fraza „uczyć się i wnioskować” przedstawiałaby wtedy rozpoznanie zapośredniczone poprzez percepcję i wnioskowanie jako możliwości alternatywne. Jednakże fragmentu z *Retoryki* nie da się tak wyjaśnić: tutaj uczenie się jest wyraźnie konsekwencją wnioskowania: συλλογισμὸς ἔστιν ὅτι τοῦτο ἐκεῖνο, ὥστε μανθάνειν τι συμβαίνει.

³⁰Choć w 980a21 wspomniani są jedynie ludzie, Arystotelesowi chodzi o *powszechność wśród*, a nie *wyłączność dla* ludzi. O zwierzętach ogólnie mówi w 980a27n.; charakterystyczne dla ludzi władze pojawiają się jedynie w 980b27. Niezakłócone korzystanie z naturalnej dyspozycji jest przyjemne (*Et. nik.* 7.12, 1153a12-15) i istnieje dobre biologiczne wyjaśnienie, dlaczego każde zwierzę obdarzone elastycznym repertuarem zachowań musi mieć wewnętrzną motywację do zdobywania informacji o swym środowisku. Dla nie-ludzkich zwierząt wizualna (czy też innego rodzaju percepcyjna) eksploracja jest rzeczywiście wewnętrznie motywująca: Butler (1965).

³¹Halliwell (2002, 187, 188, n. 31) (szersze omówienie: 186-93).

niejszej percepcji (πρῶρακός) sugeruje, że Arystoteles rozumie rozpoznanie w kategoriach (czegoś w rodzaju) aktywnego wspominania, które jest procesem opartym na wnioskowaniu (§1): „Arystoteles interpretuje wiedzę i wynikającą z niej przyjemność czerpaną z mimesis sugerując, że sztuka mimetyczna opiera się na procesie poznawczym, który jest powiązany z funkcją pamięci, a zwłaszcza wspomnienia”³². Jednakże ta interpretacja nie wyjaśnia konieczności aktywnego wspominania. Nie ma żadnego oczywistego powodu, dla którego naśladowanie jako naśladowanie nie miałyby dostarczać przyjemności, jeśli podobieństwo obrazu do przedstawionego obiektu uruchamia pamięć pasywną nieopartą na wnioskowaniu. A zatem samo odniesienie do rozumowania opartego na wnioskowaniu wciąż nie zostało należycie wyjaśnione.

W Arystotelesowskim opisie metafory również można odnaleźć przyjemność płynącą z nauczenia się, że „to jest tym” (*Ret.* 3.10, 1410b9-27). Porównanie dostarcza mniej przyjemności niż metafora, po części dlatego, że jest bardziej rozbudowane (por. *Poet.* 26, 1462b1n.), a po części ponieważ nie zachęca do poszukiwań (*zêtein* b20)³³. Metafora nie będzie udana, jeśli jej sens jest tak oczywisty, że nie wymaga poszukiwań (b23). Ale jej sens nie powinien być na tyle niejasny, aby uniemożliwić zrozumienie: nauka musi być szybka (b21). Według Arystotelesa konieczne jest poszukiwanie, które znajdzie rozwiązanie niemal natychmiastowo (b24-6)³⁴. Poszukiwanie jest składnikiem przyjemności; ale nie powinno wymagać wysiłku: „odczuwamy naturalną przyjemność wtedy, gdy łatwo się czegoś uczymy”³⁵ (b10n.)³⁶. Tutaj również mamy do czynienia z podstawowym procesem poznania racjonalnego. Czy przez analogię rzuca światło na kwestię naśladowania?

Metafora ustanawia zagadkę i tym samym zapoczątkowuje poszukiwanie; poszukiwanie zostaje zwieńczone sukcesem, gdy możemy powiedzieć „to jest tym”. W przykładzie podanym przez Arystotelesa (3.10, 1410b14n.), kiedy Odyseusz prosi Eumajosa, aby oddzielił ziarno od badyła (*Od.* 14.213)³⁷, „badył” stanowi zagadkę. Poszukiwanie, które zostaje w ten sposób zapoczątkowane, zakończy się sukcesem, gdy, znalazłszy podobieństwo, które tłumaczy zamianę jednego na drugie, możemy stwierdzić, że „badył jest starością”. Ale to uwydatnia różnicę pomiędzy metaforą a naśladowaniem. Powiązanie pomiędzy badyłem i starością jest oparte na podobieństwie konceptualnym, którego uchwycenie w przekonujący sposób polega na racjonalnym wnioskowaniu. Powiązanie pomiędzy obrazem a przedstawionym przedmiotem jest podobieństwem percepcyjnym. Wciąż nie mamy wyjaśnienia, dlaczego miałyby ono wymagać racjonalnego wnioskowania.

Co takiego w obrazie ustanawia zagadkę i zapoczątkowuje poszukiwanie? Jedną oczywistą możliwością jest to, że percepcyjne podobieństwo obrazu do jego obiektu jest z konieczności niepełne. Na przykład barwne kształty na dwuwymiarowej powierzchni nie są percepcyjnie

³²Tsitsiridis (2005, 443) (wyróżnienie za oryginałem). Choć doszedłem do innych wniosków, uważam, że komentarz Tsitsiridisa jest niezwykle pomocny w zrozumieniu istoty problemu w tym fragmencie.

³³W polskim przekładzie czytelnik natrafia w tym miejscu na „wysiłek myślowy”; *zêtein* oznacza badanie ściśle naukowe [przyp. tłum.].

³⁴Por. 3.11, 1412a24-6, b1 (nauka jest przyjemna); 1412a11n. (relacja nie powinna być oczywista); 1412a32n. (zrozumienie powinno być natychmiastowe).

³⁵W polskim przekładzie: „gdy łatwo coś poznajemy” [przyp. tłum.].

³⁶Dlatego też mylące jest mówienie w tym kontekście o „wysiłku psychologicznym” (Halliwell 2002, 191): *wymagające wysiłku* poszukiwanie nie jest przyjemne.

³⁷„Badył” występuje w przekładzie Arystotelesa. W *Odysei* w przekładzie L. Siemieńskiego: „Dziś jestem, jakbyś patrzył na gołe ściernisko. / Tak nędza mię zgnębiła i dziś jeszcze gnębi” [przyp. tłum.].

identyczne z trójwymiarowym obiektem, który został przedstawiony. Ale czy aby zasypać tę przepaść, konieczne jest racjonalne wnioskowanie? Nie wydaje się, aby w przekonujący sposób wyjaśniało to, jak doświadczamy patrzenia na obraz. Co istotniejsze, nie ma teoretycznych podstaw do takiego przypuszczenia: zwierzęta Arystotelesowskie nie potrzebują racjonalnego wnioskowania, aby z ciągu kolorów i kształtów skonstruować przypadłościowe obiekty percepcji. Co więcej, to wyjaśnienie sprawdzałoby się najsłabiej w przypadku wyjątkowo dokładnych obrazów, które Arystoteles zdecydował się wyróżnić w tym fragmencie (*Poet.* 4, 1448b11); można założyć, że podobieństwo percepcyjne jest w takich obrazach zmaksymalizowane³⁸. Nie ma zatem dobrego powodu, by czy to z zasady, czy z uwagi na kontekst zakładać, że Arystoteles zajmował się niepełnym podobieństwem pomiędzy obrazem a przedmiotem.

Być może bardziej znaczące jest to, że Arystoteles wyróżnia szczególnie dokładne obrazy *przedmiotów, które same są wizualnie nieprzyjemne* (1448b10)³⁹. Logika tego posunięcia jest z miejsca zrozumiała. Jeśli ktoś czerpie przyjemność z patrzenia na obraz z racji jego widzialnej formy, wtedy patrzenie na rzecz, której obraz jest przedstawieniem, powinno dostarczyć tej samej przyjemności (*Polit.* 8.5, 1340a25-8). I na odwrót, jeśli na coś patrzy się nieprzyjemnie ze względu na jego formę widzialną, przyjemność, jaką czerpiemy z patrzenia na obraz tego czegoś, nie będzie płynęła z jego widzialnej formy. Ale przecież czerpiemy przyjemność z patrzenia na wierne obrazy rzeczy, na które same patrzymy z przykrością. Skupiając się na naszej reakcji na tego rodzaju obrazy, Arystoteles jest w stanie odróżnić przyjemność, którą możemy uzyskać z czysto fenomenalnych atrybutów obrazu od przyjemności, której dostarcza on jako naśladowanie. Piękny obraz niekoniecznie jest obrazem czegoś pięknego. Podobieństwo percepcyjne umożliwia łatwe, nieoparte na wnioskowaniu przejście od naśladowania do naśladowanego przedmiotu. Jeśli jednak mamy właściwie zareagować na obraz jako naśladowanie, natychmiastowość przejścia musi zostać zahamowana, aby zapewnić przynajmniej częściowe rozdzielanie naszej reakcji na naśladowanie i reakcji na przedmiot naśladowania. Być może zatem racjonalność potrzebna jest nie po to, aby przewyciężyć percepcyjną różnicę pomiędzy naśladowaniem a jego przedmiotem, ale żebyśmy nie dali się zwieść ich percepcyjnemu podobieństwu.

W *O częściach zwierząt* Arystoteles mówi o czerpaniu przyjemności z oglądania obrazów zwierząt nieprzyjemnych dla zmysłów, „ponieważ jednocześnie oglądamy sztukę, która je zrodziła (np. sztukę malarską albo rzeźbiarską)” (*O częściach zw.* 1.5, 645a8-15)⁴⁰. Według mojej wcześniejszej interpretacji ten fragment odnosi się do docenienia sztuki malarza przez profesjonalnego krytyka, które jest odmienne od dostępnej dla każdego przyjemności opisywanej w czwartym rozdziale *Poetyki*⁴¹. Jest to wiarygodne wytłumaczenie tego, co Arystoteles miał na myśli, gdy na-

³⁸Jest to przeciwny koniec skali od tego zajmowanego przez obrazy archaiczne, które byłyby niezrozumiałe bez napisów określających, czym jest każda rzecz (*Top.* 6.2, 140a20-22).

³⁹Być może przydatne będzie przyjrzenie się strukturze rozumowania w tym fragmencie. *Zaczyna się twierdzeniem:* (1) wszystkim podoba się naśladowanie. *Dowodem* dla (1) jest, że (2) podobają nam się *nawet* bardzo wierne obrazy nieprzyjemnych przedmiotów. *Wyjaśnieniem* (2) jest to, że (3a) każdy lubi się uczyć i (3b) że źródłem przyjemności, jaką czerpiemy z obrazów, jest uczenie się i wnioskowanie, czym jest każda rzecz. *Obroną* (3b) jest przekonanie, że (4) nie czerpiemy przyjemności z obrazu jako naśladowania, jeśli nie widzieliśmy wcześniej danego przedmiotu (tj. dopóki nie jesteśmy zdolni do zauważenia związku pomiędzy cechami obrazu i cechami przedmiotu), choć (5) możemy czerpać przyjemność z innych aspektów, takich jak wykonanie czy kolorystyka.

⁴⁰Polski przekład: „W istocie, byłoby brakiem logiki i rzeczą sprzeczną z rozumem odczuwać przyjemność na widok ich obrazów – mamy tu na myśli sztukę malarską lub plastyczną – a nie odczuwać jeszcze większej radości z badania samych rzeczy, takich, jakimi je Natura utworzyła [...]” [przyp. tłum.].

⁴¹Heath (1996, xi-xii); (2001, 21, n. 7).

kłaniał do dokładnych obserwacji nieatrakcyjnych zwierząt, w nadziei na głębokie zrozumienie rzemiosła natury. Ale głębokie zrozumienie musi zostać nadbudowane nad zrozumieniem elementarnym. Ani przyrodnik, ani krytyk sztuki nie dokonają postępu w rozróżnianiu przyczyn, dopóki nie zrozumieją, że przedmioty ich badań są, odpowiednio, wytworami natury i sztuki. To minimalne zrozumienie jest podzielane przez obserwatorów nieprofesjonalnych. Fakt, że nawet najmniej wysublimowane osoby, patrząc na obrazy, są w stanie rozdzielić swe reakcje na naśladowanie od reakcji na naśladowany przedmiot⁴², zakłada, że rozumieją *dlaczego* naśladowanie jest podobne do naśladowanego przedmiotu. Muszą zareagować na obraz nie po prostu jako na podobny do naśladowanego przedmiotu, ale jako na jego artystycznie uzyskane podobieństwo. To rozwiązuje naszą trudność. Choć można patrzeć na obraz i na podstawie podobieństwa percepcyjnego bez rozumowania opartego na wnioskowaniu rozpoznawać, że „to jest tym” albo „rzecz ta jest tym a tamtym”, nie da się tego zrobić *we właściwy sposób* bez rozumienia przyczynowego. A zatem zrozumienie naśladowania jako naśladowania wymaga użytku z rozumu – takiego, które jest poznawczo trywialne i tym samym dostępne wszystkim dorosłym istotom ludzkim, ale które przekracza władze nie-ludzkich zwierząt, które nie mają zrozumienia „dlaczego”.

4. Uniwersalność i iluzja

Arystoteles zyskał odrobinę złej sławy za twierdzenie, że „poezja jest bardziej filozoficzna i poważna niż historia”, ponieważ „wyraża [...] to, co ogólne, historia natomiast to, co jednostkowe” (*Poet.* 9, 1451b5-7). Choć Arystoteles miał na myśli historię narracyjną (wspomina Herodota), rozjaśnić sprawę możemy zacząć od sporządzonego przez niego katalogu zwycięzców olimpijskich⁴³. Zbiór zdań w formie „X wygrał zawody Y na Olimpiadzie Z” byłby szczególnie skrajnym przykładem nastawienia historii na jednostkowość. Ale postępując jako filozof, Arystoteles był w stanie dostrzec w danych wzorzec, wyjaśnić go i użyć wyjaśnienia, by wzmocnić argumentację (*Polit.* 8.4, 1338b40-9a4). Dostrzegł, że zwycięzcy z zawodów chłopięcych prawie nigdy nie zwyciężali w zawodach męskich. To zaskakujące: można by założyć, że młodzi zwycięzcy będą dobrymi sportowcami i że dobrzy sportowcy będą wygrywać w konkurencji mężczyzn. Mamy więc tu do czynienia z zaskakującym „że” i Arystoteles poszukuje „dlaczego”, które mogłoby je wyjaśnić. Owym wyjaśnieniem jest szkodliwy efekt nadmiernego wysiłku na niedojrzałe ciało. To z kolei wzmacnia Arystotelesowską argumentację, że we właściwie zaprojektowanym systemie edukacyjnym młodsze dzieci powinny otrzymywać lepsze ćwiczenia i nie powinny być poddawane surowej diecie albo intensywnemu treningowi⁴⁴.

Jeśli Arystoteles ma rację⁴⁵, to obstawianie na podstawie intuicyjnie uprawnionego założenia, że zwycięstwo w zawodach chłopięcych wskazuje na szansę sukcesu w konkurencji mężczyzn, okaże się kosztownym błędem. Ale wyobraźmy sobie kogoś, kto regularnie przygląda się zawodom

⁴²Arystoteles nie musi utrzymywać, że owo rozróżnienie jest pełne albo że zawsze udaje się go dokonać. Jego rozróżnienie na fabuły, które wzbudzają litość i trwogę oraz takie, które wzbudzają oburzenie (μῦθόν, *Poet.* 13, 1452b34-6), wskazują na jedną granicę, poza którą jego zdaniem rozróżnienia nie da (albo nie powinno) się dokonać. W niedawnej dyskusji o „oporze wyobrażeniowym” zauważano, że jest to bardzo często (choć nie wyłącznie) odpowiedź moralna: np. Gendler (2000), (2006) (reakcja na ożywioną dyskusję wywołaną wcześniejszym tekstem); Stock (2005).

⁴³Wymieniony na liście jego dzieł w D.L. 5.26. Sporządził również listę zwycięzców igrzysk pytyjskich, z której ocalało parę fragmentów (F615-7 Rose = F410-14 Gigon). Zob.: P. Christesen, *Olympic Victor Lists and Ancient Greek History* (Cambridge 2007), 170-3 (*Olympionikai*), 179-202 (*Pythionikai*); teksty 369-71, 374-82, por. 385.

⁴⁴*Et. nik.* 2.2, 1104a30-3 przedstawia zwyczajowe oczekiwania korelacji pomiędzy dietą i ćwiczeniami a siłą (zob. jednak względność środków w takich przypadkach 2.6, 1106b2-5).

⁴⁵Maróti (2004) przekonuje, że nie ma.

sportowym i obstawia zawodników, którzy wygrywali w przeszłości. Jego sukces jest jak dotąd częściowy; ale jego szanse rosną w miarę, jak unika obstawiania tych zawodników, których wcześniejsze zwycięstwa przypadały na zawody chłopięce. Z początku nie zdaje sobie sprawy z tego, że tak właśnie robi. Po prostu w każdym poszczególnym przypadku kieruje się przecuciem, bez świadomości, że owe przecucia układają się we wzorzec; jego rozpoznanie wzorca jest całkowicie implicytne⁴⁶. Oczywiście ktoś taki nie myśli filozoficznie. Ale z czasem zaczyna się więcej zastanawiać: zaczyna poszukiwać wzorca leżącego u podstaw jego przecuć. Dostrzega, że niechętnie obstawia wcześniejszych zwycięzców z zawodów chłopięcych i sprawdza listę zwycięzców, aby zweryfikować wzorzec. Teraz już zna uzasadnienie swojego rosnącego sukcesu; może uczestniczyć w zakładach z większą pewnością. Ale wciąż nie zaczął myśleć filozoficznie, ponieważ jeszcze nie postarał się zrozumieć wzorzec: nie zadał pytania o dlaczego. Rzeczywiście na pewnym poziomie osiągnął zrozumienie „dlaczego”: wie, dlaczego powinien obstawiać przeciwko zwycięzcom w zawodach juniorskich – ponieważ jest to zyskowne; wie również, dlaczego jest to zyskowne – ponieważ rzadko wygrywają zawody seniorów. Nie interesuje go natomiast, dlaczego zwycięzcy zawodów chłopięcych rzadko wygrywają te męskie⁴⁷. Nie jest przywiązany do systematycznego, głębokiego projektu wyjaśniającego, jakim jest filozofia i nie obchodzi go to, co ogólne⁴⁸.

A zatem w dziewiątym rozdziale *Poetyki* Arystotelesowi chodzi o to, że historycy nie są przywiązani do systematycznego, głębokiego projektu wyjaśniającego, jakim jest filozofia. Może i Tukidydes informuje o przydatności obserwowania prawdopodobnie powtarzającego się wzorca w ludzkich zachowaniach (1.22.4), ale nie wyjaśnia, dlaczego wzorzec się powtarza. Nie jest nawet jasne, czy otwarcie mówi, co jest owym wzorcem. Mówi wprawdzie o „najprawdziwszej przyczynie” (1.23.5) wojny, ale jest to jedynie zbiór pojedynczych stwierdzeń o tej jednej konkretnej wojnie, nie twierdzenie otwarcie uniwersalne. Tukidydes sądzi, że wzorzec, który będzie (by użyć terminologii Arystotelesowskiej) z konieczności lub na zasadzie prawdopodobieństwa się powtarzał, skrywa się w opisywanych przez niego wydarzeniach, ale nie dokonuje ani otwartego rozpoznania wzorca, ani też wyjaśnienia go. Do momentu, gdy wzorzec nie zostanie otwarcie nazwany i wyjaśniony, mamy do czynienia z doświadczeniem (*empeiria*), nie filozofią⁴⁹. Nie umniejsza to jego przydatności. Jak już zauważyliśmy (§2), zdaniem Arystotelesa w praktyce *empeiria* może być bardziej użyteczne od *technê*. Jeśli szkolimy polityków, analiza teoretyczna

⁴⁶Więcej o implicytnym rozpoznawaniu wzorca zob. np. Lewicki i in. (1988), a także źródła cytowane w przypisie 27.

⁴⁷Nasz gracz dysponuje jakąś częścią *technê*: wie, co powinien robić i dlaczego (*Met* 1.1, 981a28-30); zasady tej mógłby nauczyć innych (981b8-10). Jego porażka przy głębszych badaniach nie jest zastrzeżeniem: użytkownik *technê* może dojść do jej reguł drogą percepcji albo refleksji (*dianoia*: *O części. zw.* 1.1, 639b14-19); dla przykładu, jedynie „bardziej filozoficzni” lekarze uciekną się do nauk przyrodniczych (*O zmysłach* 1, 436a17-b1; por. *O oddychaniu*. 27, 480b22-30). Por. przyp. 23.

⁴⁸Gdy gracz uświadamia sobie, że jego przecucia powiązane są ze zwycięzcami zawodów chłopięcych albo też gdy Arystoteles odkrywa, że można zastąpić (prawie) wszystkie stwierdzenia „X wygrał zawody juniorskie” stwierdzeniami „nie-zwycięzca w zawodach męskich wygrał zawody chłopięce”, w danych zostaje ujawniony wzorzec, który nie był wcześniej oczywisty. Ale przynosi to jedynie generalizację (która może być zbiegiem okoliczności). Aby ustalić, że jest to prawdziwie uniwersalne (i spełnia wymóg konieczności albo prawdopodobieństwa), należy ustalić, jakie jest wyjaśnienie (przetrenowanie jako czynnik, który łączy sukcesy w zawodach chłopięcych z porażkami w tych męskich). Oto dlaczego rozróżniając percepcję od racjonalnego rozumienia, Arystoteles powiąże to, co jednostkowe z „że”, i to, co uniwersalne z „dlaczego” (§1).

⁴⁹De Ste Croix (1975), 51n. (= 28n.) przekonuje, iż przypadek Tukidydesa ukazuje, że „nawet posługując się przesłankami samego Arystotelesa [...] jego zdyskredytowanie historii [...] nie jest w pełni uzasadnione”. Ale jego argumentacja zawala się wraz ze stwierdzeniem: „Jedną z najbardziej niezwykłych cech opowieści Tukidydesa jest to, że «pouczenia» [...] są implicytną częścią narracji i nie muszą być wyjaśnione w Historii za pomocą terminów ogólnych” – jeśli chcą zostać filozofią, to muszą.

może okazać się mniej przydatna niż proste pokazanie im mnóstwa przykładów w nadziei, że dostarczą im one doświadczenia wystarczającego do rozpatrywania nowych przypadków⁵⁰.

Arystoteles nie mówi w tym fragmencie o tym, co zrobili poszczególni historycy, ale opisuje zawód historyka *jako taki*. Zawód historyka nie wymaga nic ponad sporządzenie sprawozdania z tego, co się wydarzyło. Jeśli, odmiennie niż Tukidydes, historyk chciałby również zaoferować analizę, nie będzie tego robił *jako* historyk; będzie wykraczał poza swoją rolę historyka i robił coś filozoficznego.

Zawód poety jest bardziej wymagający od zawodu historyka. Dlaczego? Historyk opisuje ciągi zdarzeń, podczas gdy poeta *konstruuje* następstwo zdarzeń. I konstrukcja poetycka podlega ograniczeniom, które nie stosują się do opisu historyka: zdarzenia muszą być powiązane przyczynowo. Następstwo nie może po prostu polegać na zjawianiu się jednej rzeczy po drugiej, ale na zjawianiu się jednej rzeczy z powodu drugiej w zgodzie z koniecznością lub prawdopodobieństwem⁵¹. To właśnie ta cecha przydaje fabułom poetyckim uniwersalności; i to właśnie ona sprawia, że poezja staje się nie filozofią, ale *czymś bardziej* filozoficznym od historii.

Zauważmy jednak, że, jak powiedzieliśmy wcześniej (§2), sposób opisanie *technē* poetyckiej określa normy obwarowujące wytwór, a nie proces myślowy albo działania poety. Jeśli wymóg uniwersalności zostaje spełniony, nie jest istotne, w jaki sposób poeta osiąga swój rezultat. Nie musi *rozumieć* uniwersalności swojej fabuły; to znaczy, nie musi mieć żadnego eksplicytnego zrozumienia „dlaczego”, które sprawia, że następstwo zdarzeń jest konieczne lub prawdopodobne. Potrzebna mu jest tylko umiejętność *rozpoznania*, że dane następstwo zdarzeń działa w prawidłowy dla tragedii sposób. Można tego dokonać za pomocą *empeiria*. A zatem, gdy Arystoteles stwierdza, że poezja jest bardziej filozoficzna niż historia, nie wiąże się to z żadnym założeniem, że *poeci* są szczególnie filozoficzni. Ich publiczność też nie musi taka być: ona również musi jedynie dysponować umiejętnością rozpoznania, że fabuła działa we właściwy sposób.

Choć Arystoteles podkreśla zasadę uniwersalności, nie uważa, żeby jej wymóg musiał być całkowicie spełniony. Konsekwentnie przyjmuje stosunek dopuszczający w poezji pewne przejawy irracjonalności i niemożliwości, pod warunkiem, że poeta sprawi, iż nie będą *wyglądały* na irracjonalne lub niemożliwe. Zdarzenia niemożliwe, lecz prawdopodobne powinny być przedkładane przed możliwe, ale nieprawdopodobne (*Poet.* 24, 1460a26n.; por. 25, 1461b11n.). Jest tak być może dlatego, iż publiczność prawdopodobnie przystanie na wynikającym z doświadczenia rozpoznaniu, że fabuła się łączy (odmiennym od rozumowej analizy *dlaczego* tak się dzieje), iż publiczność można przechrzyć i przegapi ona błędy w powiązaniach. Istnieją różnorakie techniki, którymi poeta może na tyle osłabić jaskrawość tego, co irracjonalne, że uchodzi ono uwadze publiczności. Może zostać opowiedziane, a nie przedstawione na scenie przed widzami (24, 1460a11-17). Może zostać utrzymane

⁵⁰Arystoteles uważa, że politycy działają raczej dzięki zdolności (*dynamis*) i doświadczeniu niż myśleniu (*dianoia*), i że to doświadczenie jest kluczowe dla tych, którzy chcą zaznajomić się ze sztuką rządzenia państwem (*Et. nik.* 10.9, 1181a 1-12). Etnografia i historia są przydatne do – odpowiednio – ustawodawstwa i doradztwa politycznego (*Ret.* 1.4, 1360a30-8). Oczywiście nie sugeruje, że podejście filozoficzne, skupione zarówno na „dlaczego”, jak i na „że”, jest w polityce zbyt cenne: otwarcie temu zaprzecza (*Et. eud.* 1.6, 1216b35-17a10). Ale w tym samym fragmencie kładzie nacisk na potrzebę ostrożności: ludzie mogą zostać wprowadzeni w błąd przez zwodnicze rozumowania.

⁵¹*Poet.* 5, 1449b5f.; 7, 1450b26-34, 1451a12f.; 8, 1451a27f.; 9, 1451a36-b9; 9, 1451b33-52a1; 10, 1452a18-21; 11, 1452a23f.; 15, 1454a35-b2; 23, 1459a17-30. Por. Heath (1991).

poza osnową tragedii albo narracji (15, 1454b6-8; 24, 1460a27-32). Uwagę publiczności można odwrócić innymi źródłami przyjemności (24, 1460a35-b5)⁵². Poeci mogą wykorzystać ludzką skłonność do pewnych błędnych wnioskowań, takich jak stwierdzenie następstwa (16, 1455a12-16; 24, 1460a18-26). Popularne kłamstwa też zostaną przyjęte przez publiczność, na przykład przedstawianie bogów w zgodzie z tradycyjnymi opowieściami (25, 1460b35-61a1). Skutecznym źródłem zdziwienia może być zbieg okoliczności, gdy wyraźnie istotna relacja pomiędzy dwoma zdarzeniami skrywa brak jakiegokolwiek autentycznego związku przyczynowego (9, 1452a3-11)⁵³.

Arystoteles jest orędownikiem uniwersalności, a jednocześnie utrzymuje, że zdarzenia niemożliwe nie są nie do przyjęcia, jeśli pomagają osiągnąć zakończenie (25, 1460b23-6). Orędownictwo na rzecz uniwersalności nie wynika więc z tego, że jest ona sama w sobie częścią tego, co stara się osiągnąć poezja; jej wartość ma raczej dla poezji charakter instrumentalny. Uniwersalność pomaga poezji osiągnąć jej cel. Ale w niektórych przypadkach ów cel najlepiej osiąga się poprzez pogwałcenie uniwersalności. Takie pogwałcenia muszą zostać ukryte (ponieważ rażąca niemożliwość popsułaby efekt) i poeci mogą to zrobić, zmieniając stopień jaskrawości tego, co niemożliwe albo nakłaniając publiczność do błędnego wnioskowania. Nasza reakcja na poezję zakłada zarówno percepcyjne, jak i racjonalne poznanie; czasami, aby poezja mogła zadziałać, czynnik racjonalny musi przybrać kształt celowo wywołanego błędnego rozumowania.

5. Wnioski

Poezja wciąga poetów i publiczność w skomplikowane połączenie poznania percepcyjnego i racjonalnego. Nie można ich w prosty sposób rozdzielić, częściowo z tej racji, że Arystotelesowska percepcja ma rozszerzony zasięg poznawczy, a częściowo, ponieważ wiele zadań umysłowych jest poznawczo trywialne dla normalnych ludzi dorosłych. Co więcej, by poezja była skuteczna, trzeba czasami wykorzystać ludzką słabość do błędnych rozumowań.

Owe wnioski nie uspokoją tych, którzy obawiają się, że teoria Arystotelesa zostanie posądzona o prymitywizm, brak subtelności albo redukcjonizm⁵⁴. Niemniej jednak to zmartwienie jest nieuzasadnione z dwóch powodów. Po pierwsze, u Arystotelesa nie ma niczego, co mogłoby ustanowić *granice* możliwego wysublimowania poznawczego w czyichś poczynaniach z poezją. Gdyby było inaczej, Arystoteles zaprzeczałby sam sobie, gdyż jego omówienie jest głębiej osadzone w rozumowaniu przyczynowym, niż to opisuje. Chociażby fakt, że poeci wykorzystują, a publiczność nabiera się na błędne rozumowania; ale poeci nie muszą rozpoznawać błędów we wnioskowaniach ani wyjaśniać technicznych powodów ich użycia tak, jak robi to Arystoteles. Oglądając przedstawienie, Arystoteles może sam poddać się iluzjom i czerpać przyjemność płynącą z tego, że poe-

⁵²Przykładem z *Odysei* jest przybycie Odyseusza do Itaki. Przydatne jest zestawienie Arystotelesa, który podziwia talent Homera w tym, jak ukrył prawdziwą absurdalność tego zdarzenia, z Heraklitem z Pontu, piszącym rozwekłą racjonalizację po to, by przekonać, że absurdalności nie ma F175 Wehrli = F104 Schütrumpf (Porphyry *Homeric Questions* 2.115.9-117.27 Schrader). Zob. omówienie w: Heath (w druku).

⁵³Przykładem Arystotelesa jest śmierć mordercy Mitysa (1452a7-9); interesujące niedawne omówienie implikacji tej historii dla teorii narracji, zob. Currie (2006). Nawet jeśli poeci nie uciekają się do tego typu narzędzi, wzmocnienie uzyskanego efektu emocjonalnego „wtedy, gdy [zdarzenia] przebiegają wbrew oczekiwaniu, [ale] wynikającą z drugich” (1452a1-5), wykorzystuje znajome ograniczenie poznawcze ludzi: nie jesteśmy w stanie z wyprzedzeniem wiarygodnie ustalić koniecznych lub prawdopodobnych konsekwencji.

⁵⁴Obawa taka jest widoczna na przykład w Halliwell (2002, 187). Por. Gallop (1990, 161): „Podzielał troskę [Halliwella] [...] aby rozwiać jakiegokolwiek wrażenie, że myśli Arystotelesa w czwartym rozdziale brakuje zwyczajowej subtelności”.

zja osiąga swój efekt. Gdy analizuje przedstawienie, czerpie przyjemność odpowiadającą tej, jaką czerpie profesjonalny biolog ze zrozumienia dlaczego i jak organizm jest ukształtowany (*O części*, zw. 1.5, 645a8-15). Po drugie, jak już zostało wcześniej zauważone, nie ma możliwości zrozumienia bardziej wyszukanych poznawczo form obcowania z poezją bez dostrzeżenia podstawowych procesów, na jakich się zasadzają. Arystoteles z pewnością nie lekceważył prostoty. *Metafizyka*, którą wieńczy seria zadziwiająco śmiałych wnioskowań na temat wiecznie szczęśliwej aktualności boskiego intelektu (*Met.* 12.7, 9), rozpoczyna się tym, jak zwykli ludzie patrzą na rzeczy.

przekład z języka angielskiego: Krzysztof Hoffmann i Weronika Szwebs

Bibliografia

- Boesch, C. and Boesch-Achermann, H. (1999) *The Chimpanzees of the Tai Forest: behavioural ecology and evolution* (Oxford).
- Butler, R.A. (1965) 'Investigative behavior', in A.M. Schrier, H.F. Harlow and F. Stolz (ed.), *Behavior of Nonhuman Primates: modern research trends* (New York), 2.463-93.
- Cashdollar, S. (1973) 'Aristotle's account of incidental perception', *Phronesis* 18, 156-75.
- Cheney, D.L. and Seyfarth, R.M. (1980) 'Vocal recognition in free-ranging vervet monkeys', *Animal Behaviour* 28, 362-7.
- Cleeremans, A., Destrebecqz, A., and Boyer, M. (1998) 'Implicit learning: news from the front', *Trends in Cognitive Science* 2, 406-416.
- Coles, A. (1997) 'Animal and childhood cognition in Aristotle's biology and the *scala naturae*', in W. Kullmann and S. Föllinger (ed.), *Aristotelische Biologie* (Stuttgart), 287-323.
- Crist, E. (2002) 'The inner life of earthworms: Darwin's argument and its implications', in M. Bekoff, C. Allen and G.M. Burghardt (ed.), *The Cognitive Animal: empirical and theoretical perspectives on animal cognition* (Cambridge MA), 3-8.
- Currie, G. (2006) 'Narrative representation of causes', *JAAC* 64, 309-16.
- Darwin, C. (1881) *The Formation of Vegetable Mould, through the action of worms, with observations on their habits* (London).
- Devenport, J.A., Luna, L.D. and Devenport, L.D. (2000) 'Placement, retrieval, and memory of caches by thirteen-lined ground squirrels', *Ethology* 106, 171-83.
- Foster, S.E. (1997) 'Aristotle and animal *phronesis*', *Philosophical Inquiry* 19, 27-38.
- Gallop, G. (1990) 'Animals in the Poetics', *OSAP* 8, 145-71.
- Gendler, T.S. (2000) 'The puzzle of imaginative resistance', *Journal of Philosophy* 97, 55-81.
- Gendler, T.S. (2006) 'Imaginative resistance revisited', in S. Nichols (ed.), *The Architecture of the Imagination* (Oxford), 149-73.

- Gibson, E.J. and Pick A.D. (2000) *An Ecological Approach to Perceptual Learning and Development* (Oxford).
- Gibson, J.J. (1979) *The Ecological Approach to Visual Perception* (Boston). 17
- Gómez, J.C. (2004) *Apes, Monkeys, Children and the Growth of Mind* (Cambridge MA).
- Gregorić, P. and Grgić, F. (2006) 'Aristotle's notion of experience', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88, 1-30.
- Halliwell, S. (2002) *The Aesthetics of Mimesis: ancient texts and modern problems* (Princeton).
- Heath, M. (1991) 'The universality of poetry in Aristotle's Poetics', *CQ* 41, 389-402.
- (1996) *Aristotle: Poetics* (London).
- (2001) 'Aristotle and the pleasures of tragedy', in Ø. Andersen and J. Haarberg (ed.), *Making Sense of Aristotle: Essays in Poetics* (London), 7-23.
- (w druku) 'Heraclides of Pontus on Homer', in E. Schütrumpf and W.W. Fortenbaugh (ed.), *Heraclides of Pontus* (New Brunswick).
- Jacobs, L.F. and Liman, E.R. (1991) 'Grey squirrels remember the locations of buried nuts', *Animal Behaviour* 41, 103-110.
- ihlstrom, J. (1987) 'The cognitive unconscious', *Science* 237, 1445-52.
- LaBarge, S. (2006) 'Aristotle on *empeiria*', *Ancient Philosophy* 26, 23-44.
- Lewicki, P., Hill, T. and Bizot, E. (1988) 'Acquisition of procedural knowledge about a pattern of stimuli that cannot be articulated', *Cognitive Psychology* 13, 24- 37.
- Lorenz, H. (2006) *The Brute Within: appetitive desire in Plato and Aristotle* (Oxford).
- Maróti, E. (2004) 'Die Sicht des Aristoteles über die in der Jugend betriebene Sporttätigkeit im Spiegel anderer Quellen', in H. Heftner and K. Tomaschitz (ed.), *Ad fontes! Festschrift für Gerhard Dobesch zum fünfundsiebzigsten Geburtstag* (Vienna), 151-5.
- Osborne, C. (2000) 'Aristotle on the fantastic abilities of animals in *De Anima* 3.3', *OSAP* 19, 153-85.
- Polanyi, M. (1958) *Personal Knowledge: towards a post-critical philosophy* (London).
- Povinelli, D.J. (2000) *Folk Physics for Apes: the chimpanzee's theory of how the world works* (Oxford).
- Quandt, K. (1983) 'On the programmatic formula $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\alpha\pi\omicron\tau\omega\nu$ in Aristotle', *AJP* 104, 358-71.
- Reber, A.S. (1993) *Implicit Learning and Tacit Knowledge: an essay on the cognitive unconscious* (New York).
- Reed, E.S. (1989) *James J. Gibson and the Psychology of Perception* (New Haven).
- Rotstein, A. (2004) 'Aristotle, Poetics 1447A13-16 and musical contests', *ZPE* 149, 39-42.
- Ste Croix, G.E.M. de (1975) 'Aristotle on history and poetry (*Poetics*, 9, 1451a36- b11)', in B. Levick (ed.), *The Ancient Historian and His Materials. Essays in honour of C.E. Stevens* (Farnborough), 45-58 = A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics* (Princeton 1992), 23-32.
- Stock, K. (2005) 'Resisting imaginative resistance', *Philosophical Quarterly* 55, 607-24.
- Tomasello, M. and Call, J. (1997) *Primate Cognition* (New York).
- Tsitsiridis, S. (2005) 'Mimesis and understanding: an interpretation of Aristotle's Poetics 4.1448B4-19', *CQ* 55, 435-46.
- Whiting, J. (2002) 'Locomotive soul: the parts of soul in Aristotle's scientific works', *OSAP* 22, 141-200.
- Wilson, T.D. (2002) *Strangers to Ourselves: discovering the adaptive unconscious* (Cambridge MA).

SŁOWA KLUCZOWE:

PERCEPCJA

technê

poezja

historia

poznanie

ARYSTOTELES

ABSTRAKT:

Artykuł bada Arystotelesowskie rozumienie znaczenia percepcyjnego i rozumowego poznania dla tworzenia i odbioru poezji. We wstępnym opisie Arystotelesowskiej psychologii poznawczej ukazuje, że percepcja jest dla niego wystarczająco ważna, by objąć bogate, złożone wzorce zachowań ludzkich i zwierzęcych oraz bada interakcję między percepcją (poznaniem szczegółnego oraz „że”) i wyjątkowych zdolności rozumu (które umożliwiają poznanie uniwersalnego oraz „dlaczego”) w ludzkim zachowaniu. Pozostała część artykułu odnosi tę problematykę do licznych zagadnień związanych z *Poetyką*: (1) skoro Arystotelesowska *technê* jest określana jako twórcza zdolność wykorzystująca rozum, to jak poetycka *technê* może przejawiać się w dziele poetów działających poprzez nie-rozumowy zwyczaj lub talent? (2) dlaczego Arystoteles uważa, iż przyjemność wynikająca z naśladowania wymaga ingerencji rozumu? (3) co ma Arystoteles na myśli, kiedy przeciwstawia historię (zajmującą się tym, co szczególne) poezji (zajmującej się tym, co ogólne)? (4) jak można pogodzić Arystotelesowskie podkreślanie uniwersalności i racjonalności w kompozycji fabuły poetyckiej z jego skłonnością do akceptowania w poezji irracjonalności i nieprawdopodobieństwa?

NOTA O AUTORZE:

Malcolm Heath – profesor języka i literatury greckiej na Uniwersytecie w Leeds. Autor wielu prac na temat literatury greckiej, teorii retoryki w późnej starożytności oraz antycznej estetyki literackiej. Jego ostatnio wydana książka to *Starożytna poetyka filozoficzna (Ancient Philosophical Poetics)* (Cambridge 2012). Przełożył *Poetykę* Arystotelesa dla serii wydawniczej Penguin Classics (1996). Obecnie kończy książkę *Poetyckie zwierzęta: Arystoteles, antropologia i poezja (Poetical Animals: Aristotle, anthropology and poetry)*, która będzie rekonstrukcją Arystotelesowskiego rozumienia wartości poezji w ludzkim życiu.