

- **Platona rozumienie fronesis**
  - F. jako filozofia czysta
  - Praktyczne rozumienie f.
- **Arystotelesowe rozumienie fronesis**
  - F. jako poznanie teoretyczne
  - Fronesis jako poznanie praktyczne

**FRONESIS** (φρόνησις [phrónesis], łac. prudentia) — termin oznaczający cnotę roztropności, zdolność praktycznego poznania lub rozumowania, umiejętność wglądu w naturę rzeczy, rozumienie, mądrość (zarówno praktyczną, jak i teoretyczną), wiedzę, całość czystej (teoretycznej) filozofii.

Termin „fronesis” po raz pierwszy pojawił się w VII w. przed Chr. w zachowanych frg. Pittakosa i Biasa z Priene (zaliczanych do siedmiu mędrców). Pittakos w *Apophthegmata* (5, 8) zachęcał do dbałości o pobożność, wychowanie, umiarkowanie, roztropność, prawdę, wiarę, troskę, doświadczenie, zręczność, towarzyskość, staranność, ekonomię i sztukę. W VI w. przed Chr. pojawił się w bajkach Ezopa (dwukrotnie w morałach bajek, także jako jedna z cnót) i u filozofów: Ksenofanesa w kontekście poznania przysługującego Bogu (*Testimonia*, 1, 17) oraz Heraklita — jako własne rozumienie świata, przeciwstawione powszechnemu logosowi, za którym należy podążać, choć w gruncie rzeczy to ów logos, będąc powszechny, wydaje się tylko ludziom ich własnym rozumieniem (czyli f.) (*Fragmenta*, 2, 1, w: Sextus Empiryk, *Adversus mathematicos*, VII 133). Począwszy od V w. przed Chr. słowo „fronesis” na trwałe zakorzeniło się w świadomości i języku antycznych Greków; pojawiło się m.in. u Hipokratesa, Ksenofonta, Sofoklesa, Isokratesa, Eurypidesa i Tukidydesa, zaś u Platona i Arystotelesesa jest jednym z kluczowych, o czym świadczy częstotliwość jego występowania w pismach (ponad 200 razy).

Wg świadectw Arystotelesesa (*E. eud.*, 1246 b 32 n.) Sokrates uważał f. za najsilniejszy czynnik wewnętrznego życia człowieka; f. jest wiedzą (ἐπιστήμη [episteme]), toteż utożsamiał z nią wszystkie cnoty (tamże, 1216 b 6 n.). Komentując stanowisko Sokratesa Stagiryta zgadzał się z nim co do mocy f., jednak odmawiał jej statusu wiedzy naukowej (ἐπιστήμη), twierdząc, że wprawdzie jest jedną z cnót (ἀρετή [areté]), jednak jest innym rodzajem poznania (γνώσις [gnosis]). Cnoty nie utożsamiają się z f., jednak bez niej nie istnieją i jako taka jest ona warunkiem dobroci innych trwałych dyspozycji (ἕξεις [hékseis]), na których posiadaniu opierają się cnoty etyczne (moralne).

**Platona rozumienie fronesis.** F. jako filozofia czysta. Stanowisko Sokratesa wielokrotnie podejmował w swych dialogach Platon, jednak termin „fronesis”, poprzez występowanie w wielorakich kontekstach, nabrał u niego różnych konotacji i odcieni znaczeniowych. F. pojawia się jako jedna z rzeczy wartych zdobycia, przeciwstawiona (łącznie z innymi, jak sława, cześć, prawda i troska o duszę) staraniom o nabycie jak największej ilości pieniędzy (*Apol. Socr.*, 29 D 8) i w ogóle ciała i jego sprawom utrudniającym jej osiągnięcie, jak też prawdy. Jest ona celem całego życia filozofa, jego miłością i tym, czego on pragnie, osiągalna jednak w pełni dopiero po śmierci, po oderwaniu się od ciała i jego spraw, dzięki oglądaniu rzeczy samych w sobie (idei) „samą

duszą". W tym sensie f. jest pewnego rodzaju oczyszczeniem. Prawdziwy filozof, jako miłośnik mądrości, pragnie jej przez całe życie, zatem f. utożsamia się z najwyższą mądrością ludzką lub mądrością „czystą” (*Phaed.*, 65 A — 68 B), która wespół z rozumem (νοῦς [noús]) dotyczy tego, co rzeczywiście istnieje, czego oglądanie daje niezwykłą, prawdziwie ludzką przyjemnością (*Resp.*, 582 C 7 n.). Platon porównywał f. do wartościowej waluty, na którą godzi się wymienić wszystko. Ona dopiero pozwoli nabyć prawdziwe dobro, a bez niej wszystko będzie ułudą niegodną człowieka wolnego. Zgodnie z teorią anamnezy i preegzystencji, dusza posiadała f. już przed przyjęciem ludzkiej postaci. Mimo że f. w pełni będzie osiągalna po śmierci, tj. ostatecznym wyzwoleniu się z więzów ciała — to już teraz możliwe do osiągnięcia są podobne stany, jeśli dusza skupi się sama w sobie i, nie posługując się ciałem, przez samą siebie ogląda to, co czyste i wieczne, bo ostatecznie temu jest pokrewna (współrodna — *Phaed.*, 69 A — 79 D). Wtedy staje się pokrewna bogom, którzy w pełni prowadzą takie życie, a zło obecne w tym świecie z konieczności do nich nie ma przystępu. Dlatego nieodzowna staje się ucieczka do nich, do ich świata, i taka ucieczka jest upodobnieniem się do boga (ὁμοίωσις θεῷ [homóiosis theó]), a polega to na stawaniu się sprawiedliwym i pobożnym z udziałem f. (*Theaet.*, 176 B 1). Jako taka f. jest cnotą (ἀρετή, *Leg.*, 963 C 8) i wraz z innymi cnotami powstaje w duszy, będąc tam czymś najbardziej boskim (*Alcib. I*, 133 C 5), ale Platon świadomie odróżniał ją od nich (*Conv.*, 184 D 7, 209 A 2 n.).

Jest więc f. niewidzialna dla zmysłów i jest przeciwieństwem niewiedzy, zaś czymś pośrednim między nimi jest słuszne mniemanie (ὀρθή δόξα [orthé doksa] *Conv.*, 202 A 8). Czasami używana była zamiennie z wiedzą (por. np. *Men.*, 97 C, 99 A, a także dialog *Fileb*) i wraz z doświadczeniem (ἐμπειρία [empeiria]) i myślą, rozumowaniem (λόγος [logos]), stanowi kryterium dobrego rozsądzania w kwestiach praktycznych — o tym co gorsze czy lepsze, piękne czy szpetne moralnie (*Resp.*, 582 A 4 n.). Czasem oznaczała też całość ludzkiej wiedzy i umiejętności (*Tim.*, 24 B 7 n.) lub całość sprawności rozumnych w porównaniu do cielesnych w kontekście ogólnego rozwoju człowieka (*Resp.*, 461 A 1). Dostrzeganie jakichś nowych różnic w procesie poznawania natury dzięki posiadaniu indywidualnych zdolności powoduje przyrost f. (*Pol.*, 272 C 2). Przypomnienie jest napływem utraconej f. (*Leg.*, 732 B 8), zaś sen naturalnie ogranicza jej moc (*Tim.*, 71 B 71 E), powodując uaktywnienie się innych dusz (czy części duszy).

F. przysługuje też wszechświatowi, ponieważ jest ożywiony i został wyposażony w nią przez samego Boga, który nim kieruje i porusza (*Pol.*, 269 C 4; *Phil.*, 28 D 5).

Praktyczne rozumienie f. W opozycji do poznania tego, co wieczne, niezmiennie, czyste i niecielesne pojawia się w tekstach Platona pojęcie f. jako poznania tego, co dotyczy ruchu. To bardziej praktyczne rozumienie f. ujawnia się w stwierdzeniu, że jest ona czymś wytwarzającym „te [rzeczy] piękne”, które kochamy i dlatego sama jest czymś pięknym (*Cra.*, 411 D 4, 416 D 8). Najbardziej praktyczna funkcja f. objawia się w tym, iż jest ona podstawą rządzenia dla króla (władcy) czy (wraz z męstwem) sędziego; taka sytuacja jest lepsza niż rządy prawa, jako że prawo nie jest w stanie objąć i nakazać wszystkim równocześnie

tęgo, co dla każdego jest najsprawiedliwsze i najlepsze, ponieważ ludzie są niepodobni i różne są ich czyny, a sprawy ludzkie się zmieniają. Dlatego nie można ustanawiać czegokolwiek we wszystkich przypadkach raz na zawsze, ponieważ zabiłoby to możliwość rozwoju jednostek i społeczeństw. Zadaniem prawodawcy jest zatem wszczepiać f. w państwa i usuwać z nich głupotę (*Leg.*, 659 A 1, 688 E 5 n.; *Pol.*, 294 A 7 n.).

F. u Platona jawi się jako podstawowa cnota życia praktycznego i zdolność prawidłowego orientowania się w sprawach ludzkich, przewodzenia dobremu działaniu i pomagająca człowiekowi działać zgodnie z nakazami wiedzy; Platon (za Sokratesem) dopuszczał nawet możliwość utożsamienia z nią lub jej częścią cnoty (ἀρετή) w ogóle, lecz tę hipotezę w końcu odrzucił (*Men.*, 97 C 1, 88 C — 98 E). Jednakże używając w tekstach słowa „fronesis” w liczbie mnogiej i z zaimkami wskazującymi na różne jej rodzaje, zaznaczył, że najwyższy i najpiękniejszy jej rodzaj dotyczy wprowadzania porządku w państwie (πόλις [polis]) i domostwie (*Conv.*, 209 A 5 n.).

Ten praktyczny aspekt f. stanie się osią rozważań etycznych dla Arystotelesa. W wymiarze kosmologicznym f. jest warunkiem pięknego i dobrego działania przyczyn, bowiem bez niej działają one chaotycznie i przypadkowo (*Tim.*, 46 E 3 n.).

Jeszcze dobitniej praktyczny aspekt f. zaznacza się w dialogu *Fileb*, gdzie podstawowym zagadnieniem jest właściwy stan i dyspozycja duszy, jakie mają prowadzić ludzi do szczęścia: f. postawiona została naprzeciw radości (χαίρειν [cháirein]) i rozkoszy (ἡδονή [hedoné]) i pozostaje do rozstrzygnięcia, czy zwycięży życie poddane f., czy rozkoszy, innymi słowy — czy dobrem prowadzącym do szczęścia jest f., czy też rozkosz (lub coś innego). Ponieważ dobro jest wystarczające i jego natura jest doskonała (czego dowodem jest pragnienie nabywania i poszukiwanie go przez ludzi — *Phil.*, 20 D 1 n.), wystarczy porównać te 2 rodzaje życia w oddzieleniu od siebie. Jeśli składnikami (czynnikami) sprawiaczymi f. jest intuicja intelektualna (νοῦς), pamięć (μνήμη [mneme]), wiedza naukowa (ewentualnie zdolność rozumowania — ἐπιστήμη) i słuszny sąd (czy mniemanie — δόξα ἀληθής [doksa alethés] — tamże, 21 B 6), to przeżywana rozkosz pozbawiona tych czysto ludzkich czynności umysłowych nie byłaby ludzką, lecz czysto zwierzęcą, a więc życie nie byłoby już ludzkim. Podobnie życie poddane samej f. i pozbawione wszelkiej przyjemności nie byłoby wystarczającym ani godnym wyboru. Dobre życie to zatem takie, które zawiera oba te składniki; obok f. w tekście Platona pojawia się czynnik trzeci — rozum (νοῦς), jako przyczyna właściwego ich zmieszania, który jest królem nieba i ziemi i wszystkim rządzi. Dowodem tego jest rozumny porządek obserwowany we wszechświecie (tamże, 28 C — 30 D). Jednak zgodnie z koncepcją dobra jako porządku, miary i proporcji, większy udział w nim posiada f. niż rozkosz (tamże, 60 B 3 n.). Powtarzając tę myśl w *Politei* dodał Platon, że chodzi tu o ten rodzaj f., który dotyczy dobra, okazuje się ona zatem jakimś rodzajem poznania dobra.

F. jest źródłem radości, kiedy nabywa się ją dzięki myśleniu (διάνοια [diánoia] — *Prot.*, 337 C 2 n.) lub nauczaniu (*Men.*, 98 D 12), w odróżnieniu od rozkoszy pochodzących z doznań ciała. Jej udział jest nieodzowny w zaistnieniu innych cnót (np. *Resp.*, 591 B 5), jak i (wraz z mądrością) w korzystności wszelkich dóbr czy nawet powiększenia się ich dobroci (*Euthyd.*, 281 B–D). F. jest czymś pierwszym z boskich dóbr i prowadzącym inne, jest podstawą

właściwego wychowania, a wespół ze sprawiedliwością warunkuje zarówno szczęście jednostki i państwa, jak i przyjaźń z samym sobą i bogami; posiadanie f., wraz z doświadczeniem sędziwego wieku, charakteryzuje ludzi najlepszych w społeczeństwie. Stosownie do wieku, każdy ma swą własną f. (*Leg.*, 631 C 5, 652 B 3, 665 D 1, 672 C 2; *Epin.*, 335 D 4; *Resp.*, 621 C 4).

**Arystotelesowe rozumienie fronesis.** W swej teorii duszy Arystoteles zaznaczał, że najpełniej określa się duszę (ludzką) za pomocą dwóch różnic w stosunku do innych bytów: dusza jest zdolna do wywoływania ruchów związanych ze zmianą miejsca, a po drugie obdarzona jest zdolnością myślenia (*νοεῖν* [*noein*]), osądzania (*φρονεῖν* [*phronéin*]) i doznawania zmysłowego (*αἰσθάνεσθαι* [*aisthánesthai*] — *De an.*, 427 a 17 n.). Czynności intelektualne różnią się od spostrzeżeń: w myśleniu i osądzaniu możliwy jest błąd i fałsz, spostrzeżenia natomiast są zawsze prawdziwe i przysługują wszystkim zwierzętom, podczas gdy osądzanie nielicznym, a myślenie tylko rozumnym (tamże, 427 B). Arystoteles jakąś niedoskonałą postać osądu, polegającą na zdolności przewidywania w sprawach ich własnego życia (*E. nic.*, 1141 a 26), przyznawał również zwierzętom wyższym (*Gen. an.*, 744 a 30). Wraz z cnotą f. stanowi jakby broń, którą człowiek otrzymuje od natury (*Polit.*, 1253 a 34). Jednak jako wynik osądu f. jest u człowieka — obok wiedzy (*ἐπιστήμη*) i prawdziwego mniemania (*δόξα ἀληθής*) — rodzajem myślenia (*νοεῖν*), w którym jest słuszność (poprawność, prawda) i niesłuszność (*De an.*, 427 b 8 n.).

F. jako poznanie teoretyczne. U Arystotelesesa, podobnie jak u Platona, można dostrzec dwojake rozumienie f.: Stagiryta bardziej dogłębnie opracował jej praktyczny aspekt, nie pomijał jednak wątków teoretycznych. Już w pierwszej księdze *Metafizyki*, wyjaśniając pochodzenie filozofii, wskazywał na fakt zdziwienia jako źródło f. Podkreślał, że wiedza taka nie ma charakteru praktycznego ani wytwórczego, ponieważ historycznie ujmując, zainteresowanie nią pojawiło się dopiero po zaspokojeniu podstawowych potrzeb w zakresie wygodnego życia i przyjemnego spędzania czasu. Zdziwienie początkowo dotyczyło spraw drobnych i codziennych, z czasem dopiero większych, jak ruchy Księżyca, własności gwiazd czy powstawanie wszechświata. W tym kontekście Arystoteles użył terminu f. (*Met.*, 982 b 24) na określenie takiego rodzaju poznania. Podobne znaczenie (jako najogólniejszego określenia ludzkiej zdolności do myślenia czy w ogóle poznania) można znaleźć w innych miejscach (np. tamże, 1009 b 13), które może ulegać zawężeniu na skutek dodania różnych określeń: bezbłędna f. zalecająca, teoretyczna f. (*ἡ θεωρητικὴ φρόνησις* [*he theoretiké phronesis*] — *Prot.*, 9, 46).

W wielu frg. *Protreptyka* f. została użyta jako synonim mądrości i teorii: jeśli f. okazuje się czymś, co pojawia się w duszy na końcu, to jest naszym celem i powodem, dla jakiego powstaliśmy, i czymś najwyższym, także wśród dóbr i najkorzystniejszym, czymś najlepszym, najsilniejszym z natury oraz prawem i władcą. Pożytek zaś w działaniu wynika z rozważania i przeprowadzenia go zgodnie z f. (tamże, 57, 17, 21, 38, 41).

Arystoteles uściślił, że spośród wszystkich rodzajów myślenia czysta teoria (*ψιλὸν τὸ θεωρεῖν* [*psilón to theoréin*] — tamże, 27, 1) jest czcigodniejsza i bardziej godna wyboru z powodu mądrości, niż te przyporządkowane korzyści, czyli działaniu kierowanemu przez f., bowiem zgodnie z koncepcją szczęścia

(εὐδαιμονία [eudaimonía]), najwyższe dobro dla człowieka polega na myśleniu teoretycznym, realizującym się w mądrości (tamże, 27, 2 n.).

Pozorna sprzeczność teorii i praktyki rozwiązuje się w stwierdzeniu, że wszystko, co korzystne, ma swój cel w czymś, co samo jest już nieprzydatne do niczego innego, bowiem jego celem jest spełnianie go samo dla siebie. Dlatego nazywa się to dobrym, nie zaś korzystnym. F. teoretyczna (ἡ θεωρητικὴ πρόνοια), dotycząca natury, często okazuje się przydatna w praktyce, jak np. lekarzom czy trenerom, szczególnie zaś prawodawcom zajmującym się cnotami duszy i szczęśliwością czy też niegodziwością państw. Podobnie jak w sztukach najlepsze narzędzia pochodzą z obserwacji natury, tak też wiedza o f. i o prawdzie stanowi w działaniu miarę i określenie (horyzont) tego, co sprawiedliwe, piękne i korzystne (tamże, 43, 9 n., 47, 1 n.).

W *Protrepticus* nie występuje rozróżnienie części w obrębie duszy rozumnej, lecz tylko części poznającej duszy (τὸ γνωστικὸν μέρος [to gnostikón meros]), stąd Arystoteles określił f. jako zdolność (δύναμις [dýnamis]) tego najwyższego pierwiastka w nas, zaś jego cnotą (czymś najlepszym, optymalnym stanem lub czynnością — ἀρετή — jest wiedza ἐπιστήμη). Z kolei f. jest częścią cnoty w ogóle (ἀρετή) i szczęścia (εὐδαιμονία), które utożsamia się z f. lub od niej pochodzi. Toteż jest ze wszystkiego najbardziej godna wyboru, a nawet od samego życia, bowiem wszyscy ludzie najbardziej pożądamy myślenia (τὸ φρονεῖν [to phronéin]); będąc najważniejszą funkcją duszy, jeśli jest dobrze wykonywana, czyni życie doskonałym (tamże, 67, 1 n., 68, 5 n., 77, 3 n.) i najprzyjemniejszym zarazem, ponieważ doskonała czynność, będąca sama dla siebie celem (teoretyczna), zawiera w sobie przyjemność. Stąd życie bez f. nie byłoby czymś godnym pożądania, bo i samo nie byłoby korzystne, ani żadne z innych dóbr, nawet gdyby mieć wszystko. Filozof nie wahał się nazwać f. (wraz z rozumem) czymś boskim i nieśmiertelnym w nas. Zakończenie dzieła sugeruje jednak, że tak jak zwykłe życie różni się od życia szczęśliwego, podobnie i f.: ta potrzebna, aby tylko żyć i ta, aby żyć pięknie. F. zwykłego człowieka różni się zatem od f. filozoficznej, która daje poznanie prawdy. Rozróżnienie to stało się podstawą dokładniejszego opracowania przez Stagirytę koncepcji poznania praktycznego (tamże, 85 n., 99, 103, 108, 2 n.).

Fronesis jako poznanie praktyczne. Chociaż Arystoteles umieścił f. w centrum swojej koncepcji poznania praktycznego, jednak sugerował, że dotyczy ona tego, co ogólne, jednak ma też poznawać to, co szczegółowe, bo jest czymś praktycznym. Różni się więc f. od wiedzy teoretycznej, która zajmuje się tym, co wieczne, niezmiennie, ogólne i konieczne. Natomiast podstawową zdolnością człowieka posiadającego f. jest trafny namysł nad własnym dobrem i korzyścią, jednak nie w jakichś dziedzinach szczegółowych, ale w odniesieniu do całości życia. Namysł zaś dotyczy rzeczy konkretnych, których zasady są zmienne i które mogą wypaść tak lub inaczej i służy do prawidłowego przeprowadzenia działania — osiągnięcia najlepszego dla człowieka dobra zgodnie z wynikami rozumowania. Jest zatem słuszością środków prowadzących do celu, którego prawdziwym ujęciem jest f. (*E. nic.*, 1140 a 24 — 1142 b 31).

Poznanie praktyczne i teoretyczne jest funkcją dwóch odpowiadających im części duszy, f. jest więc sprawnością tej, która wytwarza mniemania, których przedmiotem jest to, co może być tak lub inaczej (tamże, 1140 b 25 n.),

a zatem dotyczy konkretów, które poznaje się opierając się na doświadczeniu nabywanym przez lata. Jest związana z wyborem (decyzją) lub odrzuceniem oraz z tym, co zależne od nas: działanie i niedziałanie (*Mag. mor.*, 1197 a 1). Stąd f. nie jest sztuką, która dotyczy wytwarzania czegoś nowego i której cel leży poza czynnościami sztuki.

Ostatecznie Arystoteles określił f. jako trwałą dyspozycję do rozumnego działania w odniesieniu do prawdziwych dóbr człowieka czy też rzeczy złych (*E. nic.*, 1140 b 4) lub trwałą dyspozycją do decydowania i działania tego, co od nas zależne i czy działać lub nie, w skierowaniu do czegoś korzystnego (*Mag. mor.*, 1197 a 11). Funkcje f. to namysł, rozróżnianie dobra i zła, tego, co w życiu pożądane i nie, dobre użycie własnych dóbr, poprawne odnoszenie się do innych, rozpoznawanie stosownego czasu, umiejętne posługiwanie się i słowem, i czynem, posiadanie doświadczenia w rzeczach pożytecznych. Pamięć, doświadczenie i bystrość umysłu to części f. Nie jest więc czymś bezrozumnym, nieświadomym, ale posiada racje, dlatego tak właśnie działa (*E. eud.*, 1247 a 13). F. posiadają ci, którzy są zdolni do teoretyzowania na temat własnego dobra lub dobra innych ludzi (dotyczy rzeczy sprawiedliwych, pięknych moralnie i dobrych dla człowieka) i są zdolni do kierowania sprawami gospodarstwa czy społeczności politycznej (*E. nic.*, 1143 b 21 n., 1141 a 25).

Tym samym okazuje się więc i polityka, i ekonomika, i f. (*E. eud.*, 1218 b 13). Arystoteles stwierdzał, że niepodobna mieć się samemu dobrze bez ekonomii czy właściwego ustroju. Tożsamość f. i polityki podkreślał, wskazując, że jest to ta sama dyspozycja, przejawiająca się w sprawach πόλις jako budująco-prawodawcza, zaś w jednostkowych pod pospolitą nazwą polityki, jako praktyczna i doradcza (*E. nic.*, 1141 b 23 n.) i jest najwłaściwszą cnotą władcy. Choć f. dotyczy zwł. spraw własnych, jednostkowych, to jednak istotne jest jej odniesienie do ekonomiki, prawodawstwa i polityki. F. jest zatem czymś nakazującym, gdyż jej celem jest to, co należy czynić, a czego zaniechać, a zarazem czymś kierującym — budującym (tamże, 1141 b 23 n., 1143 a 8, 1141 b 21 n.).

F. należy do cnót dianoetycznych, będąc nieodłącznym czynnikiem towarzyszącym każdej cnotcie etycznej („ἔστι γάρ [...] ἐκάστη πως ἀρετή [...] μετὰ φρονήσεως [est]i gar [...] hekaste pos areté [...] metá phronéseos” — *E. eud.*, 1234 a 29); jest czymś najsilniejszym w człowieku. Stosując teorię środka w odniesieniu do f. Arystoteles umieścił ją w hierarchii cnót między naiwnością i prostodusznością (εὐθήθεια [euétheia]) a nikczemnością i łotrostwem (πανουργία [panourgía] — tamże, 1221 a 12). Wraz z cnotami etycznymi f. jest warunkiem prawidłowości działania, bowiem cnoty gwarantują prawidłowość celów i decyzji, natomiast f. słuszność środków prowadzących do nich. Cnoty etyczne, na których opiera się dobroć ludzka, umożliwiają zaistnienie f., ponieważ niegodziwość zwodzi i wypacza sąd człowieka o zasadach działania: zatem niemożliwe jest być rozsądnym, nie będąc dobrym (*E. nic.*, 1144 a 34 n.). Dobroć moralna i f., która okazuje się rozumem pokierowanym przez właściwie odczytane dobro człowieka (ὀρθὸς λόγος [orthós logos] — *recta ratio*, tamże, 1144 b 26), wzajemnie się więc warunkują. Arystoteles rozróżniał mądrość i f., która pełni dla mądrości funkcję podobną do zarządcy, dającego swemu panu czas wolny do pełnienia jego czynności: powściąga i reguluje namiętności, czyli pełni funkcję narzędzia (środka) mądrości (tamże, 1144 b 31 n.; *Mag. mor.*, 1198 b 10).

**Bibliografia:** W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, B 1923, 1955<sup>2</sup>, Z 1985; T. Ando, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, Kyoto 1958, Hg 1971<sup>3</sup>; H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Hei 1959; J. Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lb 1960; P. Aubenque, *La prudence chez Aristotle*, P 1963, 1986<sup>3</sup>; W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Ox 1968, 1980<sup>2</sup>; J. M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, C (Mass.) 1975; M. Fleischer, *Hermeneutische Anthropologie. Platon, Aristoteles*, B 1976; T. H. Irwin, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Ox 1977; H.-G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Hei 1978; A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, Lo 1979; *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano Terme 1980; H. J. Schaeffer, *Phronesis bei Platon*, Bochum 1981; T. Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Ox 1983; C. Natali, *Virtù o scienza? Aspetti della f. nei Topici e nelle Etiche di Aristotele*, *Phronesis* 29 (1984), 50–72; *Schriften zur Aristotelischen Ethik*, Hi 1988; W. J. Prior, *Virtue and Knowledge*, Lo 1991; W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesesa i jej antropologiczne aspekty*, To 1992.

Zbigniew Pańpuch