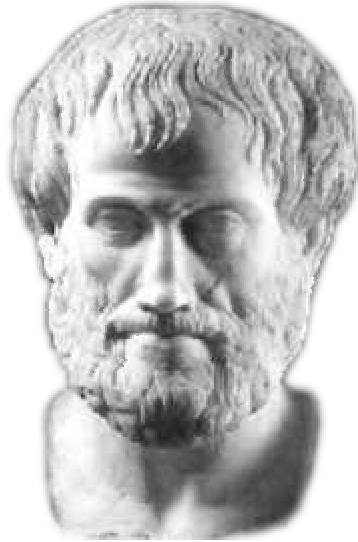


**ARYSTOTELES**



**ETYKA EUDEMEJSKA  
ἨΘΙΚΑ ΕΥΔΗΜΙΑ  
ETHICA EUDEMIA**

**Edycja komputerowa: [www.zrodla.historyczne.prv.pl](http://www.zrodla.historyczne.prv.pl)**

**Mail: [historian@z.pl](mailto:historian@z.pl)**



MMIII ®



## Księga pierwsza

### *Sposoby osiągania szczęścia i rola dobra najwyższego: doskonałości, rozsądku i przyjemności*

Człowiek, który na Delos wyjawiał swoją myśl przed bogiem, zapisał na bramie świątyni Latony wiersze, rozróżniając w nich dobro, piękno i przyjemność, jako właściwości, które nie przynależą tej samej rzeczy:

Najpiękniejsze to, co najsprawiedliwsze, najlepsze zaś zdrowie,  
a ze wszystkich rzeczy najprzyjemniejszą jest osiągać cel pragnień<sup>1</sup>.

Ale my się z nim nie zgadzamy. Szczęście bowiem, które jest ze wszystkich rzeczy najpiękniejsze i najlepsze, jest najprzyjemniejsze. Spośród wielu istniejących problemów te, które dotyczą poszczególnej sprawy i poszczególnej istoty rzeczy, sprawiają kłopot i wymagają zbadania i jedne z nich zmierzają tylko do poznania, inne natomiast dotyczą sposobu zdobywania rzeczy i działania. A zatem te sprawy, które mają jedynie teoretyczny charakter<sup>2</sup>, powinno się omówić przy nadarzającej się okazji<sup>3</sup>, o ile to odpowiada metodzie badań.

Najpierw natomiast powinniśmy zbadać, od czego zależy życie szczęśliwe i w jaki sposób można je osiągnąć; czy wszyscy, którzy zasługują na miano ludzi szczęśliwych, są szczęśliwi z natury, jak to jest na przykład z ludźmi małego i dużego wzrostu, i w przypadku ludzi różniących się kolorem skóry; czy przez naukę, jak gdyby szczęście zależało od jakiejś umiejętności praktycznej<sup>4</sup>; czy

<sup>1</sup> W nieco zmienionej formie dystych ten spotykamy u Teognisa w. 255, a również w *Et. nik.* 1099 a 27. Cytowanego napisu nie udało się odnaleźć archeologom (por. Diels, *Vors.* I, 64, przyp. 6).

<sup>2</sup> Na wstępie rozważań stawia Arystoteles pytanie: jakie miejsce zajmuje etyka, skoro wiedzę dzielimy na teoretyczną i praktyczną (por. Platon w *Polityku* 256 E, gdzie jest podobny podział). Nie otrzymujemy jednak jasnej odpowiedzi. Ale ponieważ odrzuca wiedzę teoretyczną, łatwo się domyślić, że zalicza ją do wiedzy praktycznej.

<sup>3</sup> Komentatorzy spierają się, czy uwaga odnosi się w ogóle do teoretycznych rozważań, niekoniecznie związanych z etyką (*Et. eud.* 1218 a), czy też Arystoteles odsyła czytelnika do rozdz. 6, w którym mowa jest o metodach, jakie powinno stosować się w etyce.

<sup>4</sup> Szczęście nie jest wiedzą, ale, jak wynika z dalszych rozważań (*Et. eud.* 1214 a 29), sprowadza się ono do umiejętności praktycznej. Ukazuje się zatem jako τέχνη. Stąd też w tym miejscu występujące słowo επιστήμη możemy tłumaczyć przez „umiejętność praktyczną”.

przez pewnego rodzaju ćwiczenie, bo wiele rzeczy wcale nie przysługuje ludziom ani z natury, ani przez naukę, ale z przyzwyczajenia: złe rzeczy tym, którzy przyzwyczaili się do zła, a dobre tym, co do dobra. Czy w żaden z powyżej przedstawionych sposobów, ale jednym z dwóch: bądź z natchnienia jakiegoś boga, jak gdyby znajdowali się w ekstazie, podobnie do ludzi nawiedzonych przez nimfy lub bogów, bądź przez przypadek<sup>5</sup>; wielu bowiem twierdzi, że tym samym jest szczęście (ευδαιμονία) i pomyślność (ευτυχία).

Nie jest więc tajemnicą, że szczęście pojawia się wśród ludzi albo za przyczyną wszystkich wymienionych sposobów, albo niektórych, albo jakiegoś jednego, bo prawie wszystkie formy stawania się podpadają pod te same zasady (άρχαί), gdyż każde działanie, dokonane po namyśle, można sprowadzić do działania, które wynika z wiedzy praktycznej. Szczęście natomiast oraz życie szczęśliwe i piękne mieszczą się głównie w zakresie tych trzech rzeczy, które, jak się zdaje, szczególnie są godne wyboru: jedni bowiem twierdzą, że największym dobrem jest wiedza teoretyczna (φρόνησις), inni, że doskonałość (αρετή), a jeszcze inni, że przyjemność<sup>6</sup>. I niektórzy ludzie wiodą spór o znaczenie tamtych rzeczy dla szczęścia twierdząc, że jedno [dobro] bardziej przyczynia się do szczęścia aniżeli drugie. Bo jedni mówią, że wiedza teoretyczna jest większym dobrem niż cnota, inni, że cnota od rozsądku, a jeszcze inni, że od tamtych dwóch — przyjemność. I jednym zdaje się, że życie szczęśliwe zależy od wszystkich wymienionych rzeczy, innym, że od dwóch, a jeszcze innym, że życie szczęśliwe zależy od jakiejś jednej z nich.

## 2. Niezbędne warunki zapewniające szczęście

Skoro teraz zgodziliśmy się co do tego, że każdy, kto może żyć według własnego wyboru, zakłada jakiś cel dla pięknego życia<sup>7</sup>: albo zaszczyty, albo sławę, albo bogactwo, albo kulturę i, na ten cel mając oczy zwrócone, spełnia każdy czyn (ponieważ brak podporządkowania życia określonymu celowi jest dowodem wielkiej bezmyślności), to powinniśmy w tej chwili określić w nim przede wszystkim to, co jest najważniejsze — ani zbyt pochopnie, ani zbyt opieszale; w jakiej mierze od nas zależy życie szczęśliwe i bez czego ludzie nie

<sup>5</sup> Chociaż Arystoteles mówi tutaj o szczęściu, to jednak wymienione środki, które mają do niego prowadzić (natura, nauka, ćwiczenie, boże natchnienie bądź nawiedzenie przez boga, przypadek), odnoszą się raczej do zdobycia αρετή, od której szczęście zależy (por. *Et. nik.* 1099 b n. oraz O. Gigon, *Die Wege zur Arete bei Platon und Aristoteles*). W rozważaniach nad etyką ujawnia się istotna różnica między Platonem, który szukał istoty rzeczy, np. istoty αρετή, a Arystotelesem, który pragnie raczej wiedzieć, jak człowiek powinien postępować, aby być cnotliwym i szczęśliwym.

<sup>6</sup> Taki trojaki podział jest charakterystyczny dla perypatetyków, nie spotykany u Platona. Oddzielne traktowanie φρόνησις i αρετή pociąga za sobą oddzielenie kontemplacji od praktycznego życia, czym różni się *Et. eud.* od poglądów Platona w *Państwie* i w *Uczcie*.

<sup>7</sup> Por. *Et. nik.* 1094 a 22; 1095 a 22 nn.

są w stanie go osiągnąć. Bo nie jest tym samym to, co jest niezbędnym warunkiem zdrowia i bez czego człowiek nie może być zdrowy oraz zdrowie. Podobnie również ma się sprawa z wielu innymi rzeczami, tak iż piękne życie i środki, bez których pięknie żyć nie można, to nie jest to samo, ale niektóre spośród tych rzeczy nie są wyłącznie charakterystyczne dla zdrowia lub dla życia, lecz krótko mówiąc, są wspólną właściwością trwałych dyspozycji i działań, jak np. bez oddychania, albo czuwania, albo ruchu nie moglibyśmy mieć żadnego udziału ani w tym, co dobre, ani w tym, co złe, a z drugiej strony tego nie można przeoczyć, że dla dobrego stanu zdrowia spożywanie mięsa i spacer po posiłku nie są właściwymi cechami, podobnie jak te, o których mówiliśmy. Te szczegółowe cechy stanowią bowiem przyczyny sporu na temat zdobycia szczęścia, jego istoty i jego powstania. Niektórzy mianowicie uważają, że to, bez czego nie można być szczęśliwym, jest częścią szczęścia<sup>8</sup>.

### 3. Ocena różnych poglądów na naturę szczęścia

Jest więc zbyteczne zastanawiać się nad wszystkimi poglądami<sup>9</sup>, jakie ludzie o nim posiadają, albowiem dzieciom i osobom chorym i obłąkanym wiele rzeczy się wydaje, co do których nikt, kto posiada rozum, nie może mieć wątpliwości. A to dlatego, że tu nie zachodzi potrzeba argumentów, tylko dzieci muszą dojść do wieku, w którym doznają zmian, a chorzy skarcenia ze strony lekarza lub państwa, gdyż leczenie nie jest mniej skutecznym środkiem niż bicie, ale podobnie nie warto zastanawiać się nad poglądami ogółu, ponieważ on prawie o wszystkim rozprawia bez zastanowienia się, a szczególnie o szczęściu; nonsensem przecież jest kierować argumenty do tych, którzy nie żądają uzasadnienia, lecz uczucia.

Skoro jednak każda sprawa ma własne trudności, jest oczywiste, że dotyczą one również najdoskonalszej formy życia i najlepszego istnienia. A zatem jest piękną rzeczą rozważyć te poglądy, bo zbiecie argumentów przez ludzi toczących spór ujawnia przeciwne tamtym dowody.

Ale przed podjęciem pracy nie można tych spraw pominąć, a przede wszystkim tego, na co powinno się zwrócić szczególną uwagę, a mianowicie na to, co umożliwia posiadanie udziału w życiu uczciwym i pięknym (jeżeli nie wypada wyrazić się błogosławionym), i na nadzieję, jaka powinna towarzyszyć każdej uczciwej sprawie. Bo jeżeli życie piękne zależy od przypadkowych zdarzeń, albo od tego, co sprawi natura, wielu nie mogłoby mieć żadnej nadziei, bo nie można go osiągnąć własnym wysiłkiem, ani nie zależy od samych ludzi, ani od ich postępowania. Jeżeliby natomiast zależało od tego, jaki ktoś sam jest i od jego czynów, dobro byłoby bardziej powszechne i bardziej boskie: bardziej powszechne,

<sup>8</sup> Ten rozdział podaję zasadniczo w interpretacji Dirlmeiera (*Et. eud.*, s. 156- 158).

<sup>9</sup> Por. *Et. nik.* 1095 a-b.

gdyż więcej ludzi mogłoby mieć w nim udział, bardziej boskie zaś, gdyż szczęście zależałoby od tego, jak ludzie sami siebie ukształtują i jakie będą ich czyny.

#### 4. *O trzech formach życia zależnych od dobra najwyższego*

Ale większość spraw spornych i trudnych wyjaśni się, jeżeli prawidłowo określimy, co powinniśmy rozumieć pod pojęciem „szczęście”; czy jest to tylko określona jakość (ποιόν) duszy ludzkiej, jak uważali niektórzy spośród dawniejszych mędrców<sup>10</sup>, czy, chociaż taka jakość istnieje, to jednak większe ma znaczenie, jakie są to czyny.

Kiedy zaś przedstawiliśmy różne formy życia, [widzimy, że] niektórzy ludzie nie ubiegają się o tego rodzaju pomyślność, ale przywiązują wagę do rzeczy koniecznych, np. do pospolitych umiejętności i do robienia interesów i do rzemiosła (a pospolitymi nazywam te umiejętności, które zajmują się jedynie zdobyciem rozgłosu, rzemieślniczymi natomiast siedzące i zarobkowe, a przydatnymi do robienia interesów te, które zajmują się sprzedażą na rynku i w kramach). Podczas gdy istnieją trzy czynniki, zapewniające postępowanie przynoszące szczęście, które poprzednio uznaliśmy za najwyższe dobro dla ludzi: doskonałość, wiedza teoretyczna i przyjemność, widzimy, że istnieją również trzy rodzaje życia, które wszyscy ludzie, według możliwości, wybierają, aby je przeżyć: życie polityka, filozofa i życie oddane rozkoszy<sup>11</sup>. Spośród nich filozof mianowicie pragnie tego, co dotyczy wiedzy teoretycznej i kontemplacji prawdy<sup>12</sup>, polityk pragnie pięknych czynów (one same wynikają z doskonałości), a człowiek oddany rozkoszy pragnie przyjemności cielesnych. Dlatego każdego nazywa się szczęśliwym z innego powodu, jak poprzednio powiedzieliśmy. Anaksagoras z Kladzomenai<sup>13</sup> zapytany, kto jest najszczęśliwszy z ludzi: „Nikt z tych — odpowiedział — o których ty myślisz, ale ktoś, kto tobie mógłby się wydawać nieodpowiedni”. Odpowiedział zaś on w ten sposób, bo wiedział, że mówiący uważa za rzecz niemożliwą, aby to określenie przypadło komuś, kto nie jest wielki, ani piękny, ani bogaty; sam zaś

<sup>10</sup> Arystoteles polemizuje z tymi, którzy uważali, że do szczęścia wystarczą pewne dyspozycje czy właściwości (np. posiadanie ἀρετή). Zdaniem Dirlmeiera (*Et. eud.*, s. 163) filozof ma na myśli Speuzypa i Ksenokratesa.

<sup>11</sup> W zasadzie Arystoteles mówi o czterech formach życia, gdyż poza tutaj wymienionymi trzeba również dodać tę formę ludzi zarabiających na utrzymanie. W *Polityce* (1324 a 25 n.) mowa jest jedynie o dwóch formach: filozofa i polityka.

<sup>12</sup> Dirlmeier (*Et. eud.*, przekł. i komentarz, w: Aristoteles, *Werke*, Bd 7, Berlin 1969, s. 167) rozumie ten temat w ten sposób: „wiedzy teoretycznej, tzn. kontemplacji prawdy”.

<sup>13</sup> Zaliczany do jońskich filozofów przyrody. Żyje w latach 500-428 p.n.e. Przyjaciel Peryklesa i Tukidydesa. Oskarżony o bezbożność opuszcza Ateny i udaje się do Lampsakos w Azji Mniejszej. Poniżej (1216 a 15) Arystoteles przytacza odpowiedź Anaksagorasa, z której wynika, że filozof z Kladzomenai cel życia upatruje w wiedzy (επιστήμη). Chodzi o wiedzę teoretyczną, jaką zdobywa człowiek oglądając porządek wszechświata. Porównując obydwa miejsca łatwo zauważyć, że Anaksagoras łączy kontemplację z cnotą i praktyką, chociaż wyżej stawia pierwszą formę życia.

zapewne uważał, że jeżeli ktoś żyje bez przykrości i całkowicie oddał się sprawiedliwości, albo uczestniczy w pewnego rodzaju boskiej kontemplacji, jak na człowieka jest szczęśliwy.

### *5. Rozważania nad celem życia. Krytyka poglądów Sokratesa na cnotę*

A więc w wielu także innych sprawach trudno jest poprawnie rozstrzygnąć, a najtrudniej w tym, co wszystkim wydaje się bardzo łatwe i jest obowiązkiem każdego człowieka poznać, a mianowicie do czego w życiu powinniśmy dążyć i co trzeba osiągnąć, by zaspokoić całkowicie swe pragnienie. Bo jest wiele tego rodzaju przypadków, które zagrażają życiu, np. choroby, wielki ból, burzliwa pogoda. Stąd jasno wynika, że jeśliby ktoś dał wolność wyboru (αἵρεσιν), z tego powodu od początku człowiek w ogóle wolałby się nie urodzić. I ponadto cóż to za życie, które przeżywają ludzie, będąc jeszcze dziećmi? Przecież do takiego życia nikt nie starałby się powrócić, jeżeli jest roztropny. Ale również życie ludzi, którzy nie doznają żadnej przyjemności bądź przykrości, i życie tych, którzy doznają przyjemności, ale nie jest ona piękna, jest takie, że w konsekwencji lepiej jest nie istnieć, aniżeli żyć. W ogóle zaś jeśliby ktoś zebrał to wszystko, czego każdy człowiek dokonuje i czego doznaje, jednak nic z tego, co jest dobrowolne, ponieważ [nie robi] tego ze względu na samą rzecz, i dysponowałby nieokreśloną ilością czasu, nikt z powodu tych rzeczy nie wolałby bardziej żyć, niż nie żyć. Zresztą wyłącznie dla przyjemności jedzenia bądź rozkoszy miłosnych, gdy się jest pozbawionym pozostałych przyjemności, jakich dostarcza ludziom bądź to poznanie, bądź widzenie, bądź któryś pozostały zmysł, nikt nie przeceniałby życia, chyba że byłby w ogóle niewolnikiem. Widzimy bowiem, że dla człowieka, który dokonuje takiego wyboru, nie miałoby różnicy, czy jest on zwierzęciem czy człowiekiem. W każdym razie byk Apis, czczony w Egipcie, w większości tego rodzaju spraw posiada większe możliwości niż wielu monarchów. Podobnie także nie wybiera się życia dla przyjemności snu: bo jaka jest różnica pomiędzy spaniem od pierwszego aż do ostatniego dnia w ciągu tysiąca lat albo i dłużej a życiem rośliny. W każdym razie rośliny wydają się mieć udział w tego rodzaju życiu, jak i ludzkie dziecko. Ono bowiem po powstaniu w łonie matki rośnie, śpiąc jednak przez cały czas. Z tych rozważań wynika, że wymyka się naszym badaniom zagadnienie, czym jest życie szczęśliwe, i na czym polega wartość życia.

Opowiadając więc, że Anaksagoras pewnemu człowiekowi, który zastanawiał się nad tym zagadnieniem i pytał dlaczego ludzie wolą urodzić się aniżeli nie istnieć, dał taką odpowiedź: dla oglądania nieba i ładu, jaki panuje w całym wszechświecie. On więc sądził, że warto wybrać życie ze względu na jakąś wiedzę. Natomiast ci, którzy uważają Sardanapala<sup>14</sup> za szczęśliwego, albo Smindyridesa

<sup>14</sup> Mityczny król Asyrii, którego bogactwo było przysłowiowe (por. *Et. nik.* 1095 b 22).

z Sybaris<sup>15</sup>, albo kogoś innego spośród żyjących życiem oddanym rozkoszy, ci wszyscy, jak się zdaje, szczęście upatrują w przyjemności. Inni znów żadnej formy wiedzy teoretycznej ani przyjemności cielesnych nie przekładają ponad działanie, wynikające z doskonałości. Wszelako niektórzy ludzie wybierają takie działanie nie tylko ze względu na sławę, ale i wtedy, kiedy nie mają zamiaru stać się sławni. Lecz wielu miano polityka przypada niesłusznie, ponieważ nie są politykami naprawdę, albowiem polityk dokonuje czynów pięknych ze względu na nie same, natomiast wielu bierze się do tego rodzaju życia dla majątku i z powodu chciwości.

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika więc jasno, że wszyscy szczęście odnoszą do trzech form życia: politycznego, filozoficznego i oddanego rozkoszy. Spośród nich zaś, czym są przyjemności cielesne i zmysłowe, jak powstają i z czego się składają, nie jest trudno dostrzec, tak, iż nie ma co badać, jakie one są, tylko raczej pytać, czy wiodą w jakiś sposób do szczęścia, czy nie, i w jaki sposób one wiodą. A także jeżeli zachodzi konieczność powiązania życia szczęśliwego z jakimiś przyjemnościami, czy powinno się je z nimi związać, czy też musimy w jakiś inny sposób z nich korzystać, podczas gdy przyjemności, dzięki którym słusznie się uważa, że człowiek szczęśliwy żyje przyjemnie, a nie tylko uwolniony od przykrości, są odmienne.

Ale nad tymi sprawami później<sup>16</sup> powinniśmy się zastanowić. Najpierw zajmijmy się doskonałością i rozsądkiem, czy każde z nich jest z natury i czy są one częścią dobrego życia, czy to one same, czy działanie przez nie spowodowane<sup>17</sup>, skoro zakłada się, że mają związek ze szczęściem, chociaż nie wszyscy są [tego zdania], ale tak [myślą] ci, którzy się liczą wśród ludzi. A więc Sokrates<sup>18</sup>, jako starzec uważał, że celem jest poznanie cnoty, i poszukiwał, czym jest sprawiedliwość, i czym męstwo, i każda część dzielności. A robił to rozsądnie. Sądził przecież, że każda cnota jest wiedzą, z czego wynikało, że kto wie o sprawiedliwo-

<sup>15</sup> Sybaris — grecka kolonia w południowej Italii. O Smindyridesie Herodot (VI, 127) powiada, że był to „mąż wyróżniający się największym zbytkiem”.

<sup>16</sup> Arystoteles nie powraca jednak więcej do tego tematu w *Et. eud.*, wypowiada się natomiast w tej kwestii w *Et. nik.*, ks. VII, rozdz. 12. W tym akapicie Arystoteles omawia jedynie dwie formy życia spośród trzech wyżej wymienionych. Przyjemności poświęcił jedynie kilka zdań. Dirlmeier (*Et. eud.*, s. 177) zwraca uwagę na fakt, że istotą szczęścia jest cnota i jej głównie Arystoteles poświęca swoje rozważania. U Platona istniał związek między trzema elementami: filozofią, cnotą, działaniem, podczas gdy w *Etyce eudemejskiej* życie filozoficzne pojawia się, jak mówi Dirlmeier, w formie „stęsknionego spojrzenia”. Poza trzema formami wymienione zostały także inne formy (por. wyżej, 1215 b-1216 a), które jednak zostały odrzucone, bo nie dają odpowiedzi na pytanie, na czym polega życie szczęśliwe.

<sup>17</sup> Por. wyżej, 1215 a 15 n., 1215 b 3-4, 1216 a 21.

<sup>18</sup> Sokrates sądził, że cnoty: sprawiedliwość, mądrość, dzielność, pobożność i umiarkowanie są pewnego rodzaju wiedzą. Wystarczy wiedzieć, co to jest sprawiedliwość, by człowiek sprawiedliwie postępował. To pytanie o istotę każdej rzeczy było głównym przedmiotem działalności Sokratesa, a jego naukę kontynuuje Platon. Myśl Arystotelesa dąży natomiast w innym kierunku. Odrzuca naukę Sokratesa i Platona, który uważał, że idea dobra jest celem człowieka. Bo Platon etykę opiera na aksjomatach, a Arystoteles je odrzuca jako coś bezużytecznego dla etyki, która jest przecież nauką praktyczną i materiał do niej czerpie z obserwacji.

ści, jest sprawiedliwy. Bo skoro tylko nauczymy się geometrii i sztuki budowniczej, stajemy się budowniczymi i mierniczymi. Dlatego pytał się, czym jest cnota, a nie, w jaki sposób i dzięki czemu powstaje. Ale zdarza się to w przypadku umiejętności teoretycznych, bo dla astronomii i nauki o przyrodzie, i dla geometrii nie ma żadnego innego celu prócz poznania i zbadania natury zjawisk, które są przedmiotem badań tych nauk. Zresztą nic nie stoi na przeszkodzie, aby w potrzebach życiowych były one dla nas przy sposobności użyteczne.

Natomiast w umiejętnościach praktycznych<sup>19</sup> cel różni się od wiedzy i poznania, np. zdrowie od sztuki lekarskiej, praworządność zaś i inne rzeczy tego rodzaju są czymś odmiennym od umiejętności rządzenia. Chwalebną jest więc rzeczą poznać każdy rodzaj piękna; natomiast co się tyczy cnoty, to nie wiedza o jej istocie jest najbardziej cenna, lecz poznanie, dzięki czemu ona powstaje, bo nie chcemy wiedzieć, czym jest męstwo, lecz być mężnymi, ani czym jest sprawiedliwość, lecz chcemy być sprawiedliwymi, podobnie jak wolimy być zdrowi niż wiedzieć, czym jest zdrowie, i raczej dobrze się czuć, aniżeli wiedzieć, na czym polega dobre samopoczucie.

## 6. O metodach stosowanych w badaniach etycznych

Ale w zakresie tych wszystkich spraw powinniśmy starać się przekonywać za pomocą logicznych argumentów (λόγος), wykorzystując zaobserwowane zjawiska<sup>20</sup> jako świadectwa i przykłady. Bo najlepiej jest, jak się zdaje, jeżeli wszyscy ludzie zgadzają się na to<sup>21</sup>, co powiedzieliśmy, a jeżeli nie, aby przynajmniej wszyscy w pewnym stopniu się zgodzili; co zrobią stopniowo przez nas przekonywani, ponieważ każdy człowiek posiada w sobie coś, co ma związek z prawdą, i na tym się opierając, musimy w jakiś sposób udowodnić nasze poglądy. Bo wśród argumentów, które są prawdziwe, ale nie dość jasne, pojawi się dalej dokładność, skoro zawsze będziemy wybierać to, co jest lepiej znane, aniżeli to, co zwykło się rozmaicie określać. Ale w każdym sposobie badania argumenty uważane za

<sup>19</sup> Z tej polemiki z Sokratesem wynika jasno, że dla Arystotelesa etyka należała do zakresu umiejętności praktycznych. Do dyskusji z poglądami Sokratesa powraca Arystoteles niżej, w ks. VIII, rozdz. 1, gdzie dowodzi, że cnoty nie mogą być formą wiedzy, bo wiedzę można również wykorzystywać w sposób niewłaściwy i zły.

<sup>20</sup> Chociaż etyka nie należy do zakresu wiedzy teoretycznej, podobnie jak polityka, nie rezygnuje jednak Arystoteles ze stosowania w niej metod charakterystycznych dla nauk teoretycznych, które są pomocne przy formułowaniu praktycznych reguł. Nie ma przepaści pomiędzy logicznymi argumentami a tym, co dostarczają fakty w naukowym badaniu. Przeciwnie u Platona, gdzie λόγος dotyczyły wyłącznie świata umysłu, a φαινόμενα świata rzeczy. Ten rozdział poświęcony jest w całości rozważaniom na temat metody badań.

<sup>21</sup> Tutaj Arystoteles występuje w opozycji do Platona, który uważał, że człowiek mądry nigdy nie powinien kierować się sądami ludzi pospolitych, ogółu, gdyż sąd ten nie jest prawdziwy. Podobnie zresztą sądzi również Arystoteles powyżej (1215 a 1-2), gdzie twierdzi, że ogół (οἱ πολλοί) rozprawia bez zastanowienia się.



filozoficzne różnią się od niefilozoficznych. Dlatego nie można uważać, że i dla polityka zbyteczne jest naukowe badanie, dzięki któremu ujawnia się nie tylko istotę rzeczy, ale również i przyczynę<sup>22</sup>, bo tego rodzaju rzecz w każdej dziedzinie badań oznacza postępowanie zgodne z filozofią. To oczywiście wymaga wielkiej ostrożności. Są bowiem ludzie, którzy, ponieważ uważa się, że cechą charakterystyczną filozofa jest o niczym nie wypowiadać sądów prawdopodobnych, tylko uzasadnione, często niepostrzeżenie przytaczają dowody, które nie należą do sprawy i są bezużyteczne. A to czynią częściowo z niewiedzy, częściowo z chępliwości. Zdarza się, że przez to ludzi doświadczonych i zdolnych do czynu opanują ci, którzy ani nie posiadają rozumu, ani nie są zdolni do myślenia twórczego albo praktycznego. A doznają tego z braku kultury. Gdyż jest brakiem kultury nie być w stanie w każdej sprawie oddzielić argumentów należących do sprawy od argumentów jej obcych. Natomiast poprawnie jest oddzielić twierdzenie, dotyczące przyczyny, od faktu; dzięki temu, co właśnie powiedzieliśmy, że nie powinno się we wszystkim zwracać uwagi wyłącznie na logiczne dowody, ale niekiedy raczej na zaobserwowane zjawiska (teraz jednak, ponieważ nie mogą odeprzeć dowodów, zmuszeni są wierzyć w to, co zostało powiedziane). I dlatego często, chociaż dowodzenie przeprowadzone w świetle argumentów uchodzi za prawdziwe, w rzeczywistości nim jest, ale nie na podstawie tego, o czym mówi się w dowodzie. Bo jest rzeczą możliwą dowieść prawdy za pomocą fałszu, jak to widać w *Analitykach*<sup>23</sup>.

### 7. O szczęściu jako najwyższym dobru osiągalnym w działaniu

Po tych wstępnych uwagach zaczniemy rozważania od pierwszych, jak powiedzieliśmy, nieściśłych<sup>24</sup> sformułowań, starając się następnie wyłożyć w sposób dokładny, czym jest szczęście. Obecnie panuje zgoda co do tego, że jest to największe i najlepsze spośród ludzkich dóbr. Nazywamy zaś je ludzkim, ponieważ szczęście może posiadać także inny lepszy byt, np. bóg. Bo wśród wszystkich istot żywych, które z natury są gorsze od ludzi, żadnej nie przysługuje to określenie, gdyż ani koń nie jest szczęśliwy, ani ptak, ani ryba, ani żadna inna istota, która, jak wskazuje jej nazwa, nie posiada w swojej naturze możliwości udziału w pierwiastku boskim<sup>25</sup>, lecz na mocy jakiegoś innego sposobu uczestnictwa w dobrach jedne z nich wiodą lepsze życie, inne gorsze.

<sup>22</sup> W *Et. nik.* (1083 b-94 a) i *Et. wielkiej* (1181 b) podkreśla się związek etyki z polityką już na samym wstępie traktatów. Tutaj jedynie pośrednio z przeprowadzonych rozważań można wnioskować, że to polityk zajmuje się sprawami etycznymi. Warto ponadto zaznaczyć, że Arystoteles nie oddziela *stricte* teorii od praktyki. Chociaż powyżej etykę zaliczył do umiejętności praktycznych, jednak widzi pożytek z teoretycznych badań, które w rezultacie doprowadzą do poznania definicji szczęścia (por. niżej, 1219 a 34 n.) i cnoty (1227 b 5 nn.). Por. też niżej, przyp. 39.

<sup>23</sup> *Analityki pierwsze*, ks. II, rozdz. 2, 53 b.

<sup>24</sup> Por. (1216 b 32 nn.), uwagi Arystotelesa o metodzie badań.

<sup>25</sup> Uczeni wskazują, że nie chodzi tylko o człowieka i boga. Pod pojęciem „istoty” nie należy

Lecz ponieważ sprawa tak się przedstawia, musimy to później<sup>26</sup> rozważyć. Teraz natomiast twierdzimy, że spośród dóbr jedne są osiągalne za pomocą działania, inne nie. Ale to utrzymujemy dlatego, ponieważ pewne byty nie mają udziału w ruchu<sup>27</sup>, w rezultacie i w dobrach i one, być może, posiadają najdoskonalsze natury. Inne znów dobra są osiągalne za pomocą działania, ale osiągalne dla istot, które są lepsze od nas. Skoro zatem wyrażenie „osiągalne za pomocą działania”, ma dwojakie znaczenie (bo oznacza cel, dla którego działamy, i to, czego dokonujemy ze względu na cel, np. i zdrowie, i bogactwo zaliczamy do tego, co jest osiągalne przez działanie, ale oznacza także i to, co zostało dokonane, aby osiągnąć zdrowie i majątek), jasne jest, że i szczęście musimy uważać za najlepsze z rzeczy, które można osiągnąć za pomocą działania.

## 8. Odrzucenie platońskiej idei dobra.

### *Definicja dobra najwyższego*

Powinniśmy się teraz zastanowić nad tym, czym jest dobro najwyższe i na ile sposobów się je określa. W zasadzie, jak się zdaje, są trzy poglądy. Twierdzi się mianowicie, że najwyższym spośród wszystkich dóbr jest dobro samo w sobie (*αυτό το αγαθόν*) i ono jest tym dobrem, dzięki któremu pojawia się pierwsze dobro, i przyczyną tego, że przez swoją obecność inne dobra stają się dobrami. Ale te obydwie cechy należą do idei dobra<sup>28</sup>. Przez obydwie natomiast rozumiem: że dobro jest pierwsze oraz to, że inne dobra dzięki jego pojawieniu się stają się dobrami. Ale głównie o idei mówi się, że naprawdę jest dobrem (poprzez uczestnictwo w niej i podobieństwo do niej pozostałe dobra stają się dobrami) i pierwszym spośród dóbr. Bo kiedy odrzuca się to, w czym ma się udział, odrzuca się również to, co ma udział w idei, co otrzymuje nazwę dzięki temu, że ma w niej

rozumieć wyłącznie istot żywych, ale także niebo i wszechświat, które, według Arystotelesa, mają udział w pierwiastku boskim (*O niebie*, 286 a 10), a tym samym przysługuje im szczęście. Z dalszych słów wynika, że i zwierzęta mają swój udział w szczęściu, dzięki uczestnictwu w dobrach. Istnieją więc różne formy szczęścia: boga, człowieka, istot boskich, zwierząt. Arystoteles (por. 1215 b 13) dzieli świat na trzy sfery: ponadludzką, pozaludzką i odnoszącą się do człowieka. I tą ostatnią sferą spraw będzie się głównie zajmować.

<sup>26</sup> Arystoteles nie dotrzymuje tej obietnicy.

<sup>27</sup> Arystoteles dzieli byty na będące w ruchu i pozbawione ruchu (*ακίνητα*). Te ostatnie jako byty wyższe znajdują się poza sferą ludzkiego działania. Dirlmeier (*Et. eud.*, s. 193) sądzi, że Arystoteles mówiąc o bytach pozbawionych ruchu ma na myśli idee platońskie (por. niżej, 1218 b 8), bądź boga, bądź to, co jest przedmiotem matematyki. Trudno powiedzieć, jakie istoty uważa Arystoteles za doskonalsze od człowieka. Jedno jest pewne, że bez udziału w ruchu człowiek nie może mieć udziału w tym, co jest dobre (por. wyżej, 1214 b 20).

<sup>28</sup> Chodzi o idee w sensie platońskim. Zdaniem Dirlmeiera (*Et. eud.*, s. 194) z pism Platona nie wynika, aby mówił on o pierwszym dobru. Trudno powiedzieć, czy chodzi tutaj o ezoteryczną naukę Platona, czy o poglądy platoników, do których przecież należał i nasz filozof. Tekst tutaj nie jest zupełnie jasny. Susemihl zaznacza lukę.

udział. W ten sposób zachodzi stosunek pomiędzy tym, co pierwsze, a tym, co późniejsze. W rezultacie dobrem samym w sobie jest idea dobra, ponieważ jest ona oddzielona od tego, co ma w niej udział, podobnie jak i pozostałe idee.

Rozważania dotyczące tego rodzaju stanowiska należą do zakresu innego studium, które po większej części z konieczności ma charakter logiczny, ponieważ argumentami, które są równocześnie przeczące i ogólne, nie posługuje się żadna inna nauka. Jeżeli zaś o nich musimy mówić zwięźle, twierdzimy najpierw, że istnienie nie tylko idei dobra, lecz idei jakiegokolwiek innej rzeczy uchodzi za czysto logiczne i pozbawione treści. Ale bada się to na różne sposoby tak w pismach ezoterycznych, jak i w tych opartych na metodzie filozoficznej<sup>29</sup>. Następnie, jeżeli nawet rzeczywiście istnieją idee dobra, nie są one konieczne ani do życia dobrego, ani do działania.

Pojęcia „dobro” używa się w wielorakim znaczeniu podobnie jak pojęcia „byt”. Bo byt, jak mówiliśmy gdzie indziej<sup>30</sup>, oznacza zarówno substancję, jak i jakość, i wielkość, i czas, a ponadto i to, że bądź porusza się, bądź jest przyczyną ruchu, a dobro mieści się we wszystkich tych kategoriach; w substancji — umysł i bóg<sup>31</sup>, w jakości — sprawiedliwość, w ilości — umiar, a w czasie — odpowiednia pora, natomiast to, co uczy i uczy się, wchodzi w zakres kategorii ruchu. Jak nawet byt nie jest czymś jednym w stosunku do wspomnianych kategorii, tak również nie jest i dobro. I nie ma innej wiedzy ani o bycie, ani o dobru. Lecz nawet nie podpadają pod jedną wiedzę dobra orzekane w tych samych kategoriach, jak np. odpowiednia pora albo miara, ale różne rodzaje odpowiedniej pory czy miary są przedmiotem rozważań różnych nauk, np. odpowiednia pora i miara żywienia wchodzi w zakres sztuki lekarskiej<sup>32</sup> i gimnastyki, natomiast sprawy wojskowe w zakres strategii, i w ten sposób każda nauka dotyczy innego jakiegoś działania, tak iż w rezultacie tylko z trudem samo dobro może być przedmiotem rozważań jednej nauki. Ponadto wszędzie, gdzie występuje element wcześniejszy i późniejszy, tam obok nich nie ma nic, co można by oddzielić. Mogłoby wtedy przecież istnieć coś, co jest wcześniejsze w stosunku do tego, co pierwsze: bo to, co jest ogólne, i to, co można oddzielić, jest wcześniejsze, a kiedy usunie się to, co ogólne, usuwa się to, co pierwsze. Np. jeżeli wartość podwójna jest pierwszą wśród wartości wielokrotnych, wtedy wartość wielokrotna określana ogólnie nie może istnieć oddzielnie, gdyż będzie zajmowała miejsce przed wartością podwójną. Jeżeli zdarzy się, że to, co ogólne, jest ideą, to [zachodzi to wtedy], kiedy traktuje się to, co ogólne, jako rzecz oddzieloną. Bo jeśli sprawiedliwość jest dobrem, to jest nim i męstwo. Istnieje

<sup>29</sup> Przez pisma ezoteryczne rozumiemy wczesne pisma Arystotelesa: *O filozofii*, *O ideach*, *O przeciwieństwach*, *O dobru*, *Propreptyk*. Są to pisma, które podejmują problemy ezoterycznej nauki Platona, głoszonej dla uczniów w Akademii. Natomiast pisma oparte na metodzie filozoficznej to są te, w których Arystoteles posługuje się swoją metodą dedukcji.

<sup>30</sup> Chodzi zapewne o *Kategorie*, ale i o nie zachowane *Diaireseis* w 17 księgach.

<sup>31</sup> Por. przypis 35 do ks. I *Et. nik.*

<sup>32</sup> Por. przypis 37 do ks. I *Et. nik.*

więc, jak powiadają, jakieś dobro samo w sobie<sup>33</sup>. Zatem do pojęcia ogólnego dodano określenie „samo w sobie”. Czym ono jest prócz tego, że jest wieczne i oderwane? Przecież nic, co jest białe przez wiele dni, nie jest bardziej białe od tego, co jest białe przez jeden dzień. Stąd ani dobro nie jest dobrem, ponieważ jest wieczne, ani również ogólne pojęcie dobra nie jest tożsame z ideą, dlatego że jest to właściwość wspólna dla wszystkich [dóbr].

Dobro samo w sobie można przedstawić również inaczej, niż się je teraz przedstawia. Obecnie<sup>34</sup> bowiem wychodzi się od rzeczy, co do których na ogół się nie przyjmuje, że posiadają dobro, i na ich podstawie pokazuje się dobro, które się uznaje, np. z liczb dowodzi się, że sprawiedliwość i zdrowie są dobrami, ponieważ stanowią układy i są liczbami, a w liczbach i jedynkach tkwi dobro dzięki temu, że jedność jest dobrem samym w sobie. Ale odwołując się do rzeczy, które uznaje się za dobre, jak np. zdrowie, siłę, umiarkowanie, można dowieść, że piękno raczej znajduje się w rzeczach nie podlegających ruchowi, albowiem wszystkie rzeczy tego rodzaju, uznane za dobre, wykazują porządek i brak ruchu; jeśli zatem tak się sprawa przedstawia, tamte [nie podlegające ruchowi] wykazują te właściwości w stopniu znacznie większym, gdyż one przysługują im o wiele bardziej. Ryzykowny<sup>35</sup> to jest sposób dowodzenia, że jedność jest dobrem samym w sobie, i że liczby tego pragną, bo wyraźnie nie mówi się tego, że pragną, ale wyraża się to w sposób zbyt uproszczony; i jak można przyjmować, że zachodzi uczucie pragnienia tam, gdzie nie ma życia? Powinno się jednak ten problem dokładniej opracować i nie wypada przyjmować czegoś bez uzasadnienia, w co i przy pomocy rozumu nie jest łatwo uwierzyć. Twierdzenie, że wszystkie byty dążą do jakiegoś jednego dobra, nie jest prawdziwe, bo każda rzecz pragnie własnego dobra: oko widzenia, ciało zdrowia, i tak samo każda rzecz innego dobra. A zatem, że nie istnieje jakieś dobro samo w sobie, na to wskazują wspomniane trudności. I że nie jest ono użyteczne dla wiedzy polityka, gdyż posiada ona jakieś własne dobro, jak to jest i z pozostałymi umiejętnościami, np. w gimnastyce jest nim dobry stan zdrowia. Ponadto ma wartość to, co zostało zapisane w rozprawie<sup>36</sup>, jednak albo dla

<sup>33</sup> Platon nadał idei byt transcendentny. Owo oddzielenie idei od rzeczy ( $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ) spotkało się z surową krytyką Arystotelesa w *Met.* 1078 b 17 nn. Również wyrażenie „samo w sobie” jest charakterystyczne dla platońskiej teorii idei i oznacza nie tylko pojęcie ogólne, ale i ideę, która jest wieczna, niezmienna itp. To stanowisko Platona poddaje krytyce autor w następnych zdaniach. W tym zdaniu Arystoteles przechodzi od ogólnych rozważań nad teorią idei do ukazania konsekwencji, jakie przynosi ta teoria w dziedzinie wartości. Zdaniem Dirlmeiera (*Et. eud.*, s. 203) Arystoteles chce pokazać, że dla Platona mogą istnieć wartości, które istnieją same dla siebie. Tę myśl dokładniej wyraża w *Et. wielkiej* (1182 b-83 a).

<sup>34</sup> Arystoteles kieruje krytykę głównie przeciw pitagorejczykom, ale również przeciw Platonowi, twórcy teorii idei - liczby (por. *Met.* 987 b 24), która należy do tzw. niepisanej nauki Platona (por. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963).

<sup>35</sup> W tekście  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$  Dirlmeier to zdanie rozumie w ten sposób: „Jest to tylko porównanie, jeżeli zdanie «jedność jest dobrem samym w sobie» dowodzi, że liczby tego pragną...”

<sup>36</sup> W tym miejscu jak i poniżej (1244 b 31 -35) wyrażenie  $\epsilon\nu\ \tau\omega\ \lambda\omicron\gamma\omega$ , zgodnie z wywodami

żadnej umiejętności nie ma pożytku z idei dobra, albo jest ona użyteczna jednakowo dla wszystkich: dalej, nie jest ono osiągalne za pomocą działania.

Podobnie również dobro w sensie ogólnym (το κοινόν αγαθόν) ani nie jest dobrem samym w sobie (bo przysługuje i dobru małemu), ani nie może być osiągalne za pomocą działania. Sztuka lekarska nie sprawia, aby powstało jakiegokolwiek dobro, ale tylko zdrowie. Podobnie jest z każdą z pozostałych umiejętności praktycznych.

Ale określenia „dobre” używa się w wielorakim znaczeniu, a jakąś jego częścią jest piękno i jedna jego postać jest osiągalna przez działanie, a inna nie jest osiągalna<sup>37</sup>. Osiągalne za pomocą działania jest tego rodzaju dobro, ze względu na które się działa. Ale nie mieści się w rzeczach, które nie podlegają zmianie.

Oczywiste jest, że ani idea dobra nie jest poszukiwanym dobrem samym w sobie, ani dobro w sensie ogólnym, gdyż to pierwsze nie podlega zmianie i nie można go osiągnąć przez działanie; to drugie wprawdzie podlega zmianie<sup>38</sup>, ale też nie jest możliwe do osiągnięcia, natomiast to, że względu na co się działa, jako cel, jest dobrem najwyższym i przyczyną wszystkiego, co jemu podlega i zajmuje pierwsze miejsce wśród dóbr. Wobec tego to jest owo dobro samo w sobie; cel tego, co człowiek jest zdolny osiągnąć za pomocą działania. Bo to jest dobro, które należy do nadrzędnej spośród wszystkich praktycznych umiejętności<sup>39</sup>. A na nią składa się polityka i umiejętność gospodarowania, i rozsądek<sup>40</sup>. Różnią się owe dyspozycje od innych tym, że są właśnie takie<sup>41</sup>, o tym zaś, czym one różnią się od siebie, będzie mowa później<sup>42</sup>. Że jednak cel jest przyczyną tego, co jest podporządkowane, jasno wskazuje metoda stosowana przez nauczycieli. Po ustaleniu bowiem celu, wskazują i na pozostałe rzeczy, że każda z nich jest dobrem, ponieważ cel jest przyczyną. Skoro np. „być zdrowym”<sup>43</sup> oznacza to a to, z konieczności to, co zapewnia zdrowie, musi być także tym a tym, ale środki zapewniające zdrowie są przyczyną zdrowia<sup>44</sup>, tzn. środki je powodują i wprawdzie są powodem istnienia zdrowia, ale nie sprawiają tego, aby było ono dobrem. Ponadto nikt nie argumentuje, że zdrowie jest dobrem, chyba że jest sofistą, albo

K. Gaisera (*Zwei Protreptikos-Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles*, „Rhein. Mus.” 110, 1967, s. 314-345), odnosi się do *Protreptyku* Arystotelesa.

<sup>37</sup> Idea dobra nie jest osiągalna za pomocą działania.

<sup>38</sup> Pojęcia ogólne: człowiek, życie itp. wprawdzie nie ulegają zmianie, ale według *Et. nik.* (1099 b 14) pojęcie sprawiedliwości może się zmienić, co dla Platona było rzeczą niemożliwą.

<sup>39</sup> W *Et. nik.* (1094 a 28) Arystoteles politykę uważa za umiejętność naczelną i omawiają na samym początku, tutaj natomiast po omówieniu szczęścia i dobra. Koncepcja hierarchii nauk z polityką na czele występuje już u Platona w *Gorgiaszu* i *Państwie*.

<sup>40</sup> Umiejętność, która zajmuje się dobrem, nie została nazwana. Wiemy tylko tyle, że jest trójdzielna. Wyjaśnienia tego twierdzenia należy szukać w *Et. nik.*, ks. I, rozdz. 2 i ks. VI, rozdz. 8. O trzech rodzajach życia była mowa już wcześniej (1214 a).

<sup>41</sup> Tzn. tworzą jedność.

<sup>42</sup> Por. *Et. nik.*, ks. VI, rozdz. 8 = księga V *Et. eud.*

<sup>43</sup> Por. wyżej, 1214 b.

<sup>44</sup> Zdrowie jest w tym wypadku *causa finalis*, a środki je zapewniające to *αἰτία κινούσα*.

nie jest lekarzem (oni bowiem zabawiają się zbędnymi argumentami), jak również nikt nie wskazuje na żadną inną pierwszą przyczynę (αρχή).

To zaś, co jako cel<sup>45</sup> jest dobrem dla człowieka i dobrem najwyższym spośród możliwych do urzeczywistnienia, to powinniśmy rozważyć, skoro ono jest najwyższe, i zapytać, jak wieloraki sens ma wyrażenie „najwyższe spośród dóbr”. Następnie przyjmujemy inny punkt wyjścia (αρχή).

## Księga druga

### 1. Rozwinięcie definicji szczęścia

Kiedy z kolei przyjmujemy inny punkt wyjściowy, powinniśmy mówić o następujących sprawach. Właściwie wszystkie dobra są albo zewnętrzne, albo duchowe<sup>1</sup> i z tych bardziej na wybór zasługują duchowe, jak je podzieliliśmy w pismach egzoterycznych<sup>2</sup>. Ponieważ wiedza teoretyczna i doskonałość, i przyjemność tkwią w duszy, z nich albo wszystkie, albo niektóre powszechnie uważa się, że stanowią cel. A z [dóbr] duchowych jedne to trwałe dyspozycje (ἔξεις) albo zdolności (δυνάμεις), inne znów to czynności (ἐνέργειαι) i procesy (κινήσεις)<sup>3</sup>.

Takie więc przyjmijmy założenia, a w przypadku doskonałości to, że jest ona najlepszą chwilową (διάρθεσις) bądź trwałą dyspozycją<sup>4</sup>, albo możliwością każdej rzeczy, której przynależy określonego rodzaju użycie (χρήσις) bądź funkcja (ἔργον). To zaś wynika jasno z indukcji. W ten sposób bowiem bierzemy pod uwagę wszystkie przypadki. Np. istnieje doskonałość płaszczka, bo spełnia on jakąś funkcję i używa się go. Najlepszy stan płaszczka jest doskonałością. Podobnie sprawa wygląda z okrętem i domem, i innymi rzeczami. Ostatecznie i z duszą, albowiem spełnia jakąś funkcję. I przyjmijmy, że im lepsza dyspozycja, tym lepsza

<sup>45</sup> H. Rackham cały ten passus uważa za interpolację. Dirlmeier (*Et. eud.*, s. 218) widzi tutaj analogię do *Et. nik.*, ks. I, rozdz. 6 i tak to wyjaśnia: Arystoteles uważał, że nie wystarczy twierdzić, że τέλος jest dobrem najwyższym, ale trzeba to dokładnie omówić.

<sup>1</sup> W *Et. nik.* 1184 b; 1098 b; *Polit.*, ks. VII, rozdz. 1, 2 spotykamy się z podziałem dóbr na trzy rodzaje: duchowe, cielesne i zewnętrzne. *Et. eud.* najbardziej zbliża się do *Polityki* Arystotelesa, ponieważ w obu traktatach wspomina się o pismach egzoterycznych.

<sup>2</sup> Por. wyżej, przypis 28 do księgi I. Zdaniem Dirlmeiera (*Et. eud.*, s. 220) ten dwojaki podział pochodzi z *Diareseis* Arystotelesa, a forma l os. plur. διαιρούμενα wyklucza możliwość przyjęcia jakiegoś popularnego pisma jako źródła, które by powstało poza szkołą perypatetyków.

<sup>3</sup> Arystoteles nie jest konsekwentny. I tak w *Et. nik.* 1005 b mówi o namiętnościach, zdolnościach i dyspozycjach, a w *Et. eud.* 1143 a 25 nn. dyspozycja i zdolność są synonimami.

<sup>4</sup> Taka definicja doskonałości, zdaniem Dirlmeiera (*MM*, s. 104), pochodzi z Akademii. Podobne wyrażenia znajdujemy już u Platona w *Filebie* (11 D) oraz w *Sofiście* (230 D).

funkcja. I jak się mają wzajemnie dyspozycje, tak też się mają wzajemnie i funkcje, które z tamtych wynikają. Celem każdej rzeczy jest jej funkcja.

Z tego więc staje się jasne<sup>5</sup>, że funkcja jest bardziej wartościowa aniżeli trwała dyspozycja, ponieważ cel jest najlepszy jako cel. Zakłada się bowiem, że celem jest to, co najlepsze i ostateczne, i ze względu na nie istnieje wszystko inne. Że funkcja jest lepsza od dyspozycji trwałej i chwilowej, to jest jasne, lecz słowa „funkcja” używa się w podwójnym znaczeniu [czynności i wytworu]. Bo dla jednych rzeczy funkcja jest czymś innym w stosunku do użytkowania, np. wytworem sztuki budowniczej jest dom, a nie budowanie, medycyny zdrowie, a nie kuracja czy leczenie, dla innych znów użytkowanie jest funkcją, np. funkcją wzroku jest widzenie, matematyki teoretyczne rozważanie. A zatem z konieczności tam, gdzie funkcja polega na użytkowaniu, użytkowanie ma większą wartość aniżeli dyspozycja.

Gdy zaś te rzeczy rozstrzygnęliśmy w ten sposób, mówimy, że funkcja rzeczy i doskonałość jest tożsama, lecz niezupełnie tak samo. Np. but jest dziełem sztuki szewskiej i czynności szewca. Jeżeli zatem istnieje jakaś doskonałość sztuki szewskiej i dobrego szewca, ich wytworem jest dobry but. W ten zaś sposób wygląda sprawa i z pozostałymi rzeczami. Dalej przyjmijmy, że funkcją duszy jest jej sprawność życia, a życie to praktykowanie (*χρήσις*) i czuwanie, ponieważ sen jest swego rodzaju beczynnością i spokojem. W rezultacie, skoro z konieczności dusza i doskonałość pełnią tę samą funkcję, wytworem doskonałości byłoby życie szlachetne (*ζωή σπουδαία*), które, jak widzieliśmy, jest właśnie szczęściem. Wynika to jasno z tych założeń<sup>6</sup>. Szczęście bowiem uznaliśmy za dobro najwyższe, a cele<sup>7</sup> i najlepsze spośród dóbr mieszczą się w duszy, a co znajduje się w duszy to albo stałe dyspozycje, albo działanie. Skoro działanie jest lepsze aniżeli chwilowa dyspozycja, a najlepszej trwałej dyspozycji towarzyszy najlepsza czynność, doskonałość zaś jest najlepszą trwałą dyspozycją, to działanie doskonałości jest największym dobrem duszy. Ale i szczęście uznaliśmy za dobro najwyższe. Szczęście jest więc działaniem dobrej duszy. Skoro natomiast powiedzieliśmy<sup>8</sup>, że szczęście jest czymś doskonałym, a życie bywa i doskonałe, i niedoskonałe, oraz w ten sam sposób i doskonałość (ponieważ raz jest całością, a innym

<sup>5</sup> Sprawa staje się jasna dopiero z dalszych wywodów.

<sup>6</sup> Arystoteles odwołuje się do swoich rozważań w księdze I, w rozdziale 8, gdzie nie twierdzi jednak wprost, że szczęście jest dobrem najwyższym, oraz do tego, co dotąd powiedział w księdze II. Dirlmeier (*Et. eud.*, s. 225) uważa, że myśl Arystotelesa w ks. I, rozdz. 8 można tak przedstawić: platońskie *ἄριστον*, wartość nie dająca się w praktyce zrealizować, zostało przez Arystotelesa przekształcone w możliwe do urzeczywistnienia szczęście. Wywody Arystotelesa opierają się na założeniu istnienia wytworu i wytworu doskonałego jako funkcji doskonałości (*ἀρετή*), tzn. buta i dobrego buta, życia i szlachetnego życia, które Arystoteles, idąc za Ksenokratesem, utożsamia z życiem szczęśliwym (Dirlmeier, *op. cit.*).

<sup>7</sup> Por. 1214 a, gdzie Arystoteles jako cele wymienia: wiedzę teoretyczną, doskonałość, przyjemność.

<sup>8</sup> Por. 1219 a 8 - 11, a ponadto *Et. nik.* 1098 a 19; 1000 a 4 i *Et. wielka* 1185 a 1-9, z którą *Et. eud.* wykazuje największe podobieństwo w tej kwestii.

razem częścią), działanie zaś tego, co niedoskonałe, jest niedoskonałe, szczęście byłoby działaniem doskonałego życia, zgodnym z doskonałą cnotą<sup>9</sup>.

A że prawidłowo podajemy rodzaj i definicję szczęścia, potwierdzają to mniemania (δοκοῦντα), jakie wszyscy posiadamy. Bo „dobrze czynić” i „dobrze żyć” jest tym samym, co „być szczęśliwym”<sup>10</sup>; każde z nich jest użytkowaniem i czynnością: zarówno życie, jak i działanie, gdyż życie aktywne pociąga za sobą konieczność użytkowania; kowal bowiem wykonuje wędzidło, ale używa go jeździec. A także i to, że nie jest się szczęśliwym ani przez jeden dzień, ani jako dziecko, ani przez całe życie; dlatego też piękne jest to powiedzenie Solona<sup>11</sup>: nikogo nie można nazywać szczęśliwym za życia, tylko kiedy umrze, gdyż to, co nie jest skończone, nie jest szczęśliwe, ponieważ nie stanowi całości. Ponadto spotykamy pochwały doskonałości<sup>12</sup> ze względu na jej wytwory i hymny pochwalne na cześć wytworów. I wieńczy się zwycięzców, a nie tych, którzy mogą zwyciężyć, ale nie odnoszą zwycięstwa. I na podstawie czynów ocenia się, jakim kto jest człowiekiem<sup>13</sup>. Ponadto: dlaczego nie chwali się szczęścia? Dlatego, że inne rzeczy chwali się ze względu na nie, albo że się je z nim porównuje, albo dlatego, że inne rzeczy są jego częściami. Dlatego czym innym jest poczytywanie za szczęśliwego, pochwała i hymn pochwalny, ponieważ hymn pochwalny informuje o pojedynczym czynie, pochwała dotyczy ogólnych cech, a poczytywanie za szczęśliwego odnosi się do osiągniętego celu.

I na podstawie tego staje się zrozumiała kwestia sporna: dlaczego przez połowę życia ludzie szlachetni w niczym nie są lepsi od ludzi złych, skoro wszyscy są podobni w czasie snu. Ale przyczyną tego jest fakt, że sen jest bezczynnością duszy, a nie czynnością. Wobec tego, jeżeli istnieje jakaś inna część duszy<sup>14</sup>, np. wegetatywna, jej doskonałość nie jest częścią całej doskonałości, jak nie jest nią doskonałość ciała<sup>15</sup>. W czasie snu przecież o wiele bardziej jest czynna część wegetatywna (το βρεπτικόν), część zaś doznająca wrażeń zmysłowych (το

<sup>9</sup> Arystoteles ma przed oczyma platońską naukę o cnotie i jej częściach i tutaj myśli zapewne o καλοκαγαθία, która składa się z poszczególnych części (por. niżej, ks. II, rozdz. 3). Istnieje więc cnota doskonała i niedoskonała. Ta ostatnia jednak się nie liczy, bo cnota jest celem i musi być doskonała.

<sup>10</sup> Podana definicja została zaczerpnięta z *Państwa* (354 A) Platona. Arystoteles sprawdza teraz definicję szczęścia. Szczęście rozumie jako czynność.

<sup>11</sup> Por. Herodot I, 32 n.

<sup>12</sup> Tutaj, podobnie jak w pierwszym powyżej przedstawionym potwierdzeniu (a jest ich 8) słuszności przyjętego założenia, Arystoteles podkreśla aktywność αρετή a tym samym szczęścia, które ujawnia się w działaniu, bo jest czynnością, a nie dyspozycją. W 1220 a 5 - 8 Arystoteles potwierdza, iż cnoty i ich wytwory zasługują na pochwałę, ale dodaje, że one same nie działają, tylko im przynależy aktywność (por. *Et. wielka*, ks. I, rozdz. 2).

<sup>13</sup> W rozdz. 11 (1228 a 1 - 2) Arystoteles wyjaśnia, że człowieka oceniamy na podstawie dokonanych przez niego wyborów.

<sup>14</sup> W koncepcji podziału duszy na części pozostaje Arystoteles pod wpływem Platona. Szczegółowo problem ten omówiono w przypisie 118 do ks. I *Et. nik.*

<sup>15</sup> Nigdzie poza tym nie słyszemy o αρετή ciała, a αρετή człowieka utożsamia się z αρετή duszy.



αἰσθητικόν) i pożądana (το ὀρεκτικόν) jest podczas snu beczynna. Tak jak [śpiący] uczestniczą w jakiś sposób w ruchu, również wyobrażenia senne ludzi szlachetnych są lepsze<sup>16</sup>, pod warunkiem, że nie zostały zniekształcone chorobą, bądź kalectwem<sup>17</sup>.

Następnie powinniśmy zastanowić się nad duszą, albowiem doskonałość duszy nie jest cechą przypadkową. Skoro zaś poszukujemy doskonałości ludzkiej, założmy, że dwie części duszy uczestniczą w rozumie; jednak nie uczestniczą w rozumie obydwie w ten sam sposób, ale jedna z nich z natury rozkazuje, podczas gdy druga jest posłuszna i słucha. Jeżeli natomiast istnieje jakaś część, która nie ma udziału w pierwiastku rozumnym, pozostawmy ją na uboczu. Nie ma przecież żadnej różnicy, czy dusza dzieli się na części, czy jest niepodzielna, jednakże posiada różne możliwości i o nich mówiliśmy, jak w zakrzywieniu wypukłość i wklęsłość są nierozdzielnie połączone oraz to, co proste i białe, chociaż to, co proste, nie jest białe, lecz przypadkowo są one tożsame<sup>18</sup>, przypadkowo, a nie ze względu na swoją istotę. Ale wyłączyliśmy również jakąś inną część duszy, jeżeli taka może istnieć, np. powodująca wzrost. Bo dla duszy ludzkiej wspomniane części<sup>19</sup> są charakterystyczne, dlatego cnoty odnoszące się do części wegetatywnej i powodującej wzrost nie przynależą człowiekowi. Jeżeli bierzemy człowieka jako człowieka, musi w nim się znajdować pierwiastek rozumny (λογισμός) i rządzący (αρχή) oraz działanie, a pierwiastek rozumny nie ma władzy nad pierwiastkiem rozumnym, lecz nad pragnieniem i namiętnościami, a więc te części człowiek koniecznie musi posiadać<sup>20</sup>. I jak dobrą konstytucję ciała zapewnia doskonałość poszczególnych jego części, tak również dzieje się z doskonałością duszy, o ile doskonałość jest celem.

Dwie są postacie doskonałości: jedna etyczna, a druga intelektualna. Chwalimy bowiem nie tylko ludzi sprawiedliwych, ale i pojętnych, i mądrych. Przyjęliśmy bowiem, że na pochwałę zasługują: cnota bądź jej funkcja, a one same [cnoty] nie są czynne, ale w nich tkwi aktywność<sup>21</sup>. Ale skoro cnoty intelektualne są powiązane z rozumem, należą one do rozumnej części, która dzięki temu, że posiada rozum, wydaje polecenia duszy, podczas gdy cnoty etyczne należą do nierozumnej części duszy<sup>22</sup>, która z natury jednak jest zdolna do tego, aby

<sup>16</sup> Przyjmuję w przekładzie i komentarzu interpretację Dirlmeiera (*Et. eud.*, s.231).

<sup>17</sup> Autor opiera się na teorii wyłożonej w piśmie *O marzeniach sennych* (460 b 26-462 a 31), według której i w czasie snu przenikają do duszy pewne wyobrażenia (por. *Et. nik.* 1102 b).

<sup>18</sup> Zapewne chodzi tutaj o przypadek, gdy prosta kreska jest równocześnie biała.

<sup>19</sup> Tzn. części posiadające rozum.

<sup>20</sup> Pomniejszając wagę innych części duszy z wyjątkiem tej, która posiada rozum, czyni jak gdyby Arystoteles nieistotnym problem części duszy. Odrzucenie nierozumnych części jako mniej ważnych przypomina stanowisko Platona.

<sup>21</sup> Por. 1218 b; 1219 a. Czynności przynależą duszy, a nie cnotie, w której mieści się jedynie aktywność.

<sup>22</sup> W *Et. nik.* (1103 a 3) Arystoteles dzieli duszę rozumną na dwie części, jak i wyżej 1219 b 29 nn.; i cnoty moralne przypisuje tej części, która się podporządkowuje. Tutaj mówi wyraźnie o nierozumnej części, którą przecież w 1219 b 31 wyeliminował ze swoich rozważań.

podporządkować się części rozumnej. Bo określając właściwości charakteru (το ήθος) człowieka nie mówimy, że jest mądry albo biegły, ale że jest łagodny albo gwałtowny.

Następnie powinniśmy się najpierw zastanowić nad doskonałością etyczną: czym ona jest, jakie są jej części (do tego bowiem zmierza istota zagadnienia), i dzięki czemu powstaje. Trzeba właściwie tak badać, jak w innych kwestiach postępują wszyscy ludzie podczas badania, kiedy już coś wiedzą: trzeba zawsze starać się za pomocą twierdzeń prawdziwych, ale niejasnych poznać to, co jest i prawdziwe, i jasne. Teraz bowiem znajdujemy się w podobnym położeniu, jak gdybyśmy wiedzieli, że zdrowie jest najlepszą dyspozycją ciała, i że Koriskos<sup>23</sup> jest najczarniejszym człowiekiem na rynku. Czym każdy z tych przypadków jest, tego nie wiemy, ale aby rzeczywiście wiedzieć, czym każdy z nich jest, pomocą jest to, że w ten sposób nam się przedstawiają. Najpierw przyjmijmy więc następujące założenia: najlepsza trwała dyspozycja pojawia się dzięki najlepszym środkom, a to, co jest najbardziej wartościowe, dokonuje się w każdym przypadku dzięki doskonałości, właściwej dla każdej rzeczy, np. najodpowiedniejsze są trudy i sposoby wychowania, które zapewniają dobrą kondycję fizyczną, a dobra kondycja umożliwia podjęcie się trudów dla dokonania rzeczy najlepszych. Ponadto każda chwilowa dyspozycja powstaje i zostaje zniszczona przez te same czynniki w zależności od tego, w jaki sposób się je stosuje, jak np. zdrowie przez pożywienie i trudy, i klimat. To właśnie wynika z indukcji. I cnota jest więc tego rodzaju dyspozycją, która pojawia się dzięki najbardziej właściwym ruchom w duszy<sup>24</sup> i ona jest źródłem najlepszych czynów i uczuć duszy i dzięki tym samym czynnikom raz powstaje, a innym razem ginie; i korzystanie przez nią z tych samych rzeczy, dzięki którym i wzrasta, i ginie, zapewnia nam najlepsze usposobienie. Dowodem tego jest fakt, że i doskonałość, i zło mają do czynienia z rzeczami przyjemnymi i przykrymi, albowiem kary, które są środkami leczniczymi, i które jak w innych przypadkach działają na zasadzie przeciwieństw, oddziałują poprzez przyjemności i przykrości.

## 2. Charakter człowieka

Jest więc oczywiste, że doskonałość etyczna dotyczy rzeczy przyjemnych i przykrych. Ale skoro istnieje charakter (ήθος) i, jak nazwa wskazuje, wykształca się poprzez przyzwyczajanie (εθος)<sup>25</sup>, przyzwyczajamy się natomiast w wyniku

<sup>23</sup> Por. 1240 b 25. Koriskos był uczniem Arystotelesa, kiedy ten wykladał w Assos. Ciekawe jest, że tak często jego imię występuje w pismach Arystotelesa.

<sup>24</sup> Jak wynika z dalszych rozważań: 1221 b 35 nn., owe κινήσεις (ruchy) to namiętności (παθή, πατήματα).

<sup>25</sup> Por. *Et. nik.* 1193 a 17-23. Podobną etymologię słowa ήθος (charakter) od słowa εθος (przyzwyczajanie) podaje Platon w *Prawach* 729 E. Arystoteles nawiązuje wyraźnie do 1220 a 9- 11, a poniżej charakter określa jako właściwość nierozumnej części duszy. Takiej definicji u Arystotelesa poza tym nie spotykamy.

kierowania, które nie jest wrodzone, za pośrednictwem częstego, w określony sposób odbywającego się ruchu, i w ten sposób [przyzwyczajenie] staje się pierwiastkiem czynnym, którego nie dostrzegamy u jestestw nie posiadających duszy. Ponieważ gdybyś nawet niezliczoną ilość razy rzucał kamień do góry, nigdy nie polecą do góry same bez użycia siły. Dlatego możemy określić charakter jako właściwość [nierozumnej części] duszy, która jest zdolna pójść za rozumem, zgodnie z nakazem rozumu.

Powinniśmy wyjaśnić i to, że względu na jakie zjawiska w duszy<sup>26</sup> charaktery (τα ήθη) odznaczają się pewną właściwością (ποιότης)<sup>27</sup>. Chodzi właśnie o skłonności do uczuć, dzięki którym ludzie nazywa się uczuciowymi oraz o dyspozycję, na podstawie której, zależnie od stosunku do namiętności, ludzi określa się jakoś z powodu ich doznawania przez nich uczuć, albo dlatego, że są pozbawieni uczuć. Potem następuje podział uczuć, zdolności i trwałych dyspozycji, dokonany w poprzednich pismach<sup>28</sup>. Jako uczucia wymieniam te: gniew, strach, wstyd, pożądanie, w ogóle to, czemu z natury towarzyszy przeważnie zmysłowa przyjemność albo przykrość. I z ich posiadania nie wynika jakaś cecha charakteru, tylko się ich doznaje, a cecha charakteru powstaje dzięki zdolnościom. A zdolnościami nazywam to, na podstawie czego określa się ludzi, w zależności od ich aktywnego stanowiska wobec uczucia, jak np. gniewliwy, niewrażliwy, kochliwy, wstydlivy, bezwstydlivy. Natomiast trwałe dyspozycje to te, które powodują, że uczucia są zgodne z rozumem lub jemu przeciwne, np. męstwo, umiarkowanie, tchórzostwo, rozwiązłość.

### 3. Doskonałość etyczna jako stan umiaru (το μέσον) pomiędzy nadmiarem (υπεροχή) i brakiem (ελλειψις)

Skoro to rozstrzygnęliśmy<sup>29</sup>, musimy zwrócić uwagę, że w tym, co jest ciągle i podzielne, spotykamy nadmiar i brak, i środek, i one znajdują się bądź we wzajemnym do siebie stosunku, bądź w stosunku do nas, np. w gimnastyce, w medycynie, w sztuce budowania domów, w sztuce sterowania okrętem i w jakiegokolwiek innej działalności, i w naukowej, i w nienaukowej, technicznej i znajdującej się poza umiejętnościami. Ponieważ ruch jest czymś ciągłym, a działanie jest ruchem. W każdym przypadku natomiast środek, który się do nas

<sup>26</sup> Por. *Et. wielka* 1186 a, gdzie zostały wymienione jako zjawiska w duszy: uczucia, zdolności, trwałe dyspozycje, o których mowa jest także poniżej.

<sup>27</sup> Jak wynika z 1227 b, charakter człowieka określa się na podstawie cnoty, która jest trwałą dyspozycją, pozwalającą wybierać właściwy środek pomiędzy nadmiarem i brakiem.

<sup>28</sup> Nie wiadomo, o jakie pisma chodzi. Ten problem szerzej rozwija w *Et. nik.* 1105 b 20, ale gdyby przyjąć, że ma na myśli *Et. nik.*, to wówczas *Et. eud.* byłaby pismem późniejszym w stosunku do *Et. nik.*, co jest mało prawdopodobne.

<sup>29</sup> Mimo podobieństwa do *Et. nik.* wywód Arystotelesa przedstawia się tutaj inaczej i wykazuje związki z Platonem, *Polityk* 283 E - 285 E. Całość wywodów opiera Arystoteles na nauce o ruchu.

odnosi, jest najlepszy, bo to jest tak, jak nakazuje wiedza i rozum. Tak się dzieje wszędzie i to właśnie wywołuje najlepszy stan. A to wynika z indukcji i z rozumu. Przeciwności bowiem wzajemnie siebie niszczą, a skrajności są i sobie nawzajem, i środkowi przeciwne. Bo środek w stosunku do obydwu skrajności jest jednym i drugim: równość np. jest większa od tego, co mniejsze, a mniejsza od tego, co większe. W rezultacie doskonałość etyczna musi dotyczyć pewnych pozycji środkowych i być niejako umiarem. A więc trzeba rozważyć, jakiego rodzaju umiarem jest doskonałość i do jakiego rodzaju stanów pośrednich się odnosi. Zresztą weźmy poszczególny przypadek i zbadajmy go za pomocą wykazu<sup>30</sup>:

porywczość	nieczułość	łagodność
zuchwałość	tchórzostwo	męstwo
bezwstyd	skrajna nieśmiałość	wstyd
nieumiarkowanie	niewrażliwość na przyjemności	umiarkowanie
zawiść	brak określenia	oburzenie
zysk	strata	sprawiedliwość
rozzutność	sknerstwo	hojność
chępliwość	udawanie głupoty	szczerłość
pochlebstwo	wrogość	przyjaźń
służalczość	zarozumiałość	godność
zbytek	surowość	odporność
próżność	małoduszność	wielkoduszność
marnotrawstwo	skapstwo	szczodrość
przebiegłość	głupkowatość	rozsądek

Takie i tego rodzaju uczucia odczuwają dusze i wszystkie uczucia otrzymują nazwę w zależności od tego, czy wykazują nadmiar, czy brak. Bo porywczy to taki człowiek, który gniewa się więcej, niż należy, i wpada w gniew o wiele szybciej i na więcej osób, niż powinien; a nieczuły to taki, który nie potrafi się gniewać, kiedy wymagają tego okoliczności, osoby i sposób. Zuchwały znów to taki, który nie boi się tego, czego powinien się obawiać i kiedy powinien i w sposób, w jaki powinien; a tchórz boi się w niewłaściwych okolicznościach i w niewłaściwym czasie, i w niewłaściwy sposób. Również nieopanowany [czyli niekarny — ακόλαστος] i pożądlivy, to taki, co przekracza miarę wszędzie tam, gdzie to jest możliwe, a niewrażliwy na przyjemności jest ten, kto grzeszy brakiem i nie pragnie

<sup>30</sup> Wszystkie *Etyki* podają wykaz cnót (*Et. wielka*, ks. I, rozdz. 20-34, *Et. nik.*, ks. III, rozdz. 9, ks. V). W *Et. eud.* poza tabelą w dalszej części tego rozdziału poszczególne cnoty otrzymują krótki komentarz. Poza tym niektóre cnoty zostały dokładniej omówione w ks. III. Brak jest rozważań na temat sprawiedliwości, o której była mowa w brakujących księgach, jak na to wskazuje zakończenie ks. III. Pewną liczbę ἀρεταί Arystoteles podaje w *Retoryce* (1366 b), w której znajduje się wiele wypowiedzi dotyczących psychologii i etyki, i mają one charakter czysto praktyczny. Była bowiem retoryka częścią nauki o państwie, o czym czytamy w *Et. nik.* (1094 b): „widzimy też, że pod nią (*scil.* naukę o państwie) podpadają te właśnie umiejętności, które najwyżej cenimy, jak sztuka dowodzenia, sztuka gospodarowania i retoryka”.

ich we właściwym stopniu i zgodnie z naturą, ale nieczuły jest jak kamień. Chciwy zysku zewsząd szuka korzyści, a obojętny na straty nie stara się o zysk znikąd albo z nielicznych sposobności. Chełpliwy znów to ten, który udaje, że posiada więcej, niż rzeczywiście ma, a udający głupotę, że mniej. A pochlebca jest ten, kto więcej wychwala, niż przystoi, wrogi zaś to ten, kto mniej. I być przymilnym oznacza służalczość, a dogadzać rzadko i niechętnie — zarozumiałość. Ponadto, kto nie zniesie żadnego bólu nawet wtedy, kiedy to jest dla niego lepiej, ten jest zniewieściał; i odpowiednio, kto zniesie każdy ból, dla tego, prawdę powiedziawszy, nie ma określenia, ale przez porównanie nazywa się go surowym i wytrzymałym na trudy i cierpliwym. Próżnym natomiast jest ten, kto sam siebie ceni zbyt wysoko, a małodusznym ten, kto za mało. Dalej: rozrzutny we wszystkich wydatkach przebiera miarę, a sknera przy każdym wydatku daje za mało. Podobnie jest i ze skąpcem i z pyszałkiem: ten ostatni bowiem przekracza miarę w tym, co stosowne, a tamten zaniedbuje to, co jest stosowne. Łajdak znów na każdy sposób i ze wszystkich stron ciągnie zysk, a człowiek głupkowaty nigdy stamtąd, skąd powinien. Zazdrośnik martwi się, gdy częściej zdarzają się przypadki powodzenia, niż to być powinno (bo zazdrośnicy doznają przykrości, jeżeli dobrze wiedzie się b ludziom, którzy na to zasługują). Przeciwny charakter trudniej określić, ale to jest człowiek, który zupełnie nie odczuwa przykrości, nawet gdy innym niezasłużenie dobrze się powodzi, lecz jest obojętny, tak jak żarłokom nie robi różnicy, co jedzą, podczas gdy tamten jest nieprzyjazny przez zawiść. Zbyteczną jest rzeczą podkreślać, że stosunek do każdej rzeczy nie jest przypadkowy, bo żadna wiedza, ani teoretyczna, ani wytwórcza nie wyraża dodatkowych określeń, ani nie podaje ich w praktyce, ale to zdarza się w dialektycznych sofizmatach. Pokróćce niech więc tak to będzie zdefiniowane, dokładniej zaś, kiedy powiemy o stanach przeciwnych<sup>31</sup>.

Różnie się określa postacie wyżej wymienionych uczuć w zależności od nadmiaru bądź czasu, bądź intensywności, bądź od stosunku wobec rzeczy, które wywołują uczucia. Dla przykładu: zapalczywym nazywamy takiego człowieka, który szybciej doznaje uczucia, niż należy, a srogim i popędliwym tego, kto w większym stopniu, niż przystoi, zawziętym zaś, ponieważ zachowuje swój gniew, a gwałtownym i obelżywym, skoro dokonuje aktów zemsty powodowanych gniewem. Smakoszami i żarłokami, i pijakami znów tych, którzy wbrew rozumowi posiadają namiętność do korzystania z jednego, bądź też z drugiego sposobu spożywania.

Nie wolno zresztą zapominać, że spośród [namiętności], o których rozmawiamy, są i takie, których nie można jakościowo ustalić, jeżeli przez „jakość” rozumie się fakt, że doznaje się „więcej”<sup>32</sup>. Np. cudzołożnikiem nie jest ten, kto częściej niż

<sup>31</sup> Dokładniej ten problem zostanie omówiony w księdze III.

<sup>32</sup> Definicja cnoty jako środka, jak widzimy, nie ma bezwzględного zastosowania. Są bowiem przypadki, a nie dotyczy to powyżej wymienionych namiętności, gdy postępowanie człowieka w jednorazowym swoim akcie bez jakiegóskali jest naganne, jak to jest w przypadku cudzołóstwa (por.

wypada zbliżyć się do zameźnych kobiet (gdyż pojęcie „częściej” nie ma tutaj zastosowania), ale cudzołóstwo samo w sobie jest w rzeczywistości pewnego rodzaju niegodziwością, jako że określa się wspólnym terminem i samą namiętność, i to, że jest taka. I podobnie jest z gwałtem. Dlatego właśnie ludzie, chociaż twierdzą, że miało miejsce zbliżenie, nie zgadzają się, aby to było cudzołóstwo, skoro tamte osoby znajdowały się w nieświadomości albo zostały zmuszone; albo to było wprawdzie uderzenie, ale nie było zniewagi (ὕβρις). I podobnie jest również w pozostałych tego rodzaju przypadkach.

#### 4. Związek pomiędzy doskonałością etyczną i przyjemnością

Gdy te problemy zostały rozpatrzone, trzeba następnie stwierdzić, że skoro są dwie części duszy to i według nich dzieli się cnoty; jedne, przynależne do części posiadającej rozum, są intelektualne, a ich dziełem jest prawda, czy to odnosząca się do natury rzeczy, czy do ich powstania, drugie należą do nierozumnej części, w której mieści się pragnienie (gdyż pragnienie nie znajduje się w każdej części duszy, nawet jeśli ona jest podzielna)<sup>33</sup>. Z konieczności zatem charakter jest zły czy też szlachetny w zależności od tego, czy idziemy za pewnego rodzaju przyjemnościami i przykrościami, czy ich unikamy. To jasno wynika z podziałów stosowanych w namiętnościach, zdolnościach i trwałych dyspozycjach. Bo zdolności i trwałe dyspozycje są związane z namiętnościami, a namiętności określa się w odniesieniu do przykrości i przyjemności. Ostatecznie z tego i z poprzednich twierdzeń wynika, że każda doskonałość etyczna dotyczy przyjemności i przykrości<sup>34</sup>. Bo trwała dyspozycja tego dotyczy i do tego się odnosi, dzięki czemu każda dusza w swej naturze może stać się gorsza i lepsza. Ale twierdzimy, że źli stajemy się z powodu przyjemności i przykrości przez to, że gonimy i unikamy albo nie tych, co trzeba, albo w niewłaściwy sposób. Dlatego wszyscy pochopnie określają obojętność i spokój wobec przyjemności i przykrości jako cnoty, a wady na podstawie przeciwnego zachowania się<sup>35</sup>.

*Et. wielka* 1186 a-b i przyp. 48 do ks. I). W *Et. eud.* cudzołóstwo należy do namiętności, w *Et. nik.* 1107 a 8 nn. jest sposobem postępowania. Arystoteles widzi jednak również i wśród namiętności takie, w których nie ma mowy o średniej mierze, 'gdyż w ogóle zasługują na nagane, np. radość z niepowodzenia drugich.

<sup>33</sup> O podziale duszy była już mowa (1219 b 6 nn.). Poznanie prawdy związane jest z rozumną częścią duszy. Dirlmeier (*Et. eud.*, s. 259) uważa, że wyrażenia „do natury rzeczy, czy do ich powstania” wskazuje, że chodzi o prawdę teoretyczną i praktyczną.

<sup>34</sup> Por. 1220 a 22-38.

<sup>35</sup> Por. *Et. nik.* 1104 b 24; 1144 b 21. Arystoteles ma na myśli członków Akademii. Warto zwrócić uwagę na fakt, że anonimowy komentator do *Et. nik.* podkreśla, że pogląd, iż cnota to ἀπάθεια, głoszone już przed stoikami. W badaniach nad tym problemem można wyodrębnić dwa etapy: 1) kiedy analizuje się pojęcie przyjemności i przykrości bez powiązania ich z ἀρετή, a stan wolny od tych uczuć nazywa się ησυχία (Platon, *Państwo* 583 C - D). W *Filebie* (21 E, 33 B) człowieka, który nie doznaje tych uczuć, nazywa się ἀπαθής; 2) kiedy analizuje się pojęcie spokoju, czym zajmowano się

## 5. O cnotach etycznych jako stanach umiaru w przyjemnościach i przykrościach

Skoro jednak przyjęliśmy<sup>36</sup>, że doskonałość jest tego rodzaju trwałą dyspozycją, iż dzięki niej ludzie dokonują tego, co najlepsze, i są najlepiej usposobieni w stosunku do najwyższego dobra, a najlepsze i najwyższe dobro, zgodnie ze słuszną oceną, to jest właśnie środek pomiędzy nadmiarem i brakiem zastosowany względem nas, to jest rzeczą konieczną, aby doskonałości etycznej w każdej poszczególnej sprawie odpowiadał umiar, i aby była ona związana z pewnymi formami pośrednimi, które znajdują się w przyjemnościach i w przykrościach oraz w rzeczach przyjemnych i przykrych. A umiar czasami pojawi się w przyjemnościach (a także występuje nadmiar i brak), czasami w przykrościach, a czasami w obydwu stanach. Bo kto nadmiernie się cieszy, ten przekracza miarę w radości, kto nadmiernie się smuci, ten przekracza miarę w tym, co przeciwne, i to albo w sposób bezwzględny, albo stosownie do jakiejś normy, np. kiedy silniejszych doznaje uczuć niż większość ludzi, podczas gdy człowiek dobry właśnie tyle, ile potrzeba. Skoro natomiast istnieje określona trwałą dyspozycją, dzięki której ten, kto ją posiada, stanie się takim człowiekiem, iż w tej samej sprawie już to grzeszy nadmiarem, już to brakiem, z konieczności wynika, że nadmiar i brak są przeciwne sobie nawzajem i w stosunku do środka, i w ten sposób trwałe dyspozycje są sobie przeciwne i w stosunku do doskonałości.

Zdarza się jednak, że niekiedy wszystkie przeciwieństwa są bardziej widoczne, kiedy indziej te, które wykazują nadmiar, a niekiedy te, które brak. Przyczyną nieporozumienia jest jednak to, że nie zawsze w tym samym miejscu zachodzi nierówność albo podobieństwo względem środka, lecz niekiedy szybciej przechodzi się od nadmiaru do środka, a niekiedy od braku, a osoba, która trzyma się bardziej z daleka od środka, wydaje się, że jest bardziej przeciwna [środkowi]<sup>37</sup>. W ćwiczeniach fizycznych np. nadmiar bardziej zachowuje zdrowie aniżeli brak i jest bliższy środka, ale w odżywianiu — brak, a nie nadmiar. W rezultacie i dyspozycje, skłaniające wolę do ćwiczeń, o wiele bardziej będą sprzyjały zdrowiu, niezależnie od wyboru; w jednym wypadku są to ludzie, którzy zadają sobie więcej trudu, w drugim ci, co są bardziej wytrzymali: a charakterem przeciwnym w stosunku do człowieka umiarkowanego i takiego, który słucha rozumu, jest w jednym wypadku człowiek unikający trudów, a nie obydwaj<sup>38</sup>, w drugim wypadku oddany rozkoszom, a nie ten, kto odczuwa głód. To zaś wynika

w Akademii, jak świadczą Pseudo-Platona *Definicje* (412 A, 413 A), oraz Arystotelesa *Topiki* (125 b 23) i *Fizyka* (246 b 16 nn.), gdzie czytamy to samo co tutaj, że ἀρετή odnosi się do przyjemności i przykrości (1247 a).

<sup>36</sup> Por. 1218 b 36 nn. oraz 1220 b 27 - 36.

<sup>37</sup> Słusznie zauważył Dirlmeier (*Et. eud.*, s. 262), że tekst na pierwszy rzut oka jest mało zrozumiały. Chodzi o trzy dyspozycje, z których dwie są fałszywe, związane z nadmiarem i brakiem (por. *Et. wielka* 1186 b 4 - 13 i *Et. nik.* 1108 b 11 - 15).

<sup>38</sup> Tzn. unikający trudów i trudzący się.

z faktu, że od początku nasza natura nie oddaliła się od środka w każdym wypadku w równym stopniu, lecz mniej lubimy trud, a bardziej jesteśmy skłonni do rozkoszy. Podobnie dzieje się z duszą. Przyjmujemy mianowicie, że istnieje dyspozycja przeciwna [doskonałości], z powodu której bardziej błędzimy i my sami, i większość ludzi, gdy tymczasem ta druga uchodzi naszej uwagi, jak gdyby nie istniała, bo z powodu tego, że rzadko występuje, jest niezauważalna, np. gniew przeciwstawiamy łagodności i człowieka zagniewanego łagodnemu. Chociaż i tutaj spotyka się również nadmiar: kiedy ktoś jest zbyt łagodny i zbyt pojednawczy, kiedy jest bity, a nie odczuwa gniewu. Ale niewielu jest ludzi tego rodzaju i każdego ciągnie raczej do stanu przeciwnego. Dlatego gniew także prowadzi do aktów zemsty<sup>39</sup>.

Skoro opracowaliśmy wykaz<sup>40</sup> trwałych dyspozycji, odpowiednio dla każdego uczucia i przypadki nadmiaru oraz braku i stany przeciwne, według których ludzie postępują stosownie do słusznej oceny (czym zaś jest słuszna ocena i według jakiej normy powinno się określać środek, trzeba to rozważyć później)<sup>41</sup>, to jest oczywiste, że wszystkie cnoty etyczne i wady odnoszą się do nadmiaru i braku w przyjemnościach i w przykrościach, i że przyjemności i przykrości pochodzą od trwałych dyspozycji oraz uczuć. Zresztą najlepszą trwałą dyspozycją w stosunku do każdej rzeczy jest dyspozycja pośrednia. A zatem jest jasne, że cnoty albo wszystkie, albo niektóre z nich będą należały do tego, co pośrednie.

## 6. *Decyzje człowieka są zależne od jego woli*

Przyjmijmy więc inny punkt wyjścia dla obecnych rozważań. W istocie wszystkie byty są zgodnie z naturą pewnego rodzaju pierwszymi zasadami; dlatego każdy może zrodzić wiele takich samych istot, jak np. człowiek — ludzi i w ogóle istota żyjąca istoty żyjące, a roślina rośliny. A prócz tego jednak tylko człowiek spośród istot żyjących jest sprawcą pewnego działania, gdyż o żadnej innej istocie nie można powiedzieć, że działa. Bo wśród pierwszych zasad, te, które mają taką zdolność, że stanowią pierwotne źródło ruchu, określa się terminem „zasada” w ścisłym sensie, ale najszlachetniej te, które nie mogą ulec zmianie. Właśnie bóg rządzi zgodnie z tego rodzaju zasadą. Ale pierwszych zasad nie podlegających zmianie, np. pierwszych zasad matematycznych, nie uważa się za pierwsze zasady w ścisłym tego słowa znaczeniu, choć przecież używa się tego określenia ze względu na podobieństwo, gdyż i w tym przypadku, jeżeli pierwsza zasada ulega zmianie, zmieniają się oczywiście wszystkie twierdzenia [oparte na tej zasadzie], ale one same w stosunku do siebie się nie zmieniają tak, aby jedno znosiło drugie,

<sup>39</sup> Przyjmuję tekst Dirlmeiera (*Et. eud.*, s. 265), który w miejsce ου κολακικόν przyjmuje [ου] κολαστικόν (por. 1221 b 15).

<sup>40</sup> Por. 1220 b 38-1221 a 12.

<sup>41</sup> Por. 1249 a 21 nn.



chyba że znosi się założenie i tym samym przeprowadza się dowód. Człowiek jest pierwszą zasadą określonego ruchu, bo działanie jest ruchem. Skoro zatem, jak w innych sprawach, pierwsza zasada jest przyczyną tych rzeczy, które zawdzięczają jej istnienie i powstanie, musimy nad tym pomyśleć, jak przy dowodach. Bo jeżeli tak jest, że kiedy trójkąt ma dwa kąty proste, czworokąt musi mieć cztery kąty proste, to oczywistą przyczyną jest fakt, iż trójkąt ma dwa kąty proste. A jeżeli trójkąt ulegnie zmianie, to musi zmienić się i czworokąt, np. gdyby trójkąt miał trzy kąty proste, to czworokąt musiałby mieć sześć, gdyby cztery, to osiem, a jeśliby trójkąt nie zmienił się i pozostał taki, jaki jest, to z konieczności i czworokąt taki pozostanie, jaki jest. Ale z *Analityk* wynika<sup>42</sup>, że to, nad czym się zastanawiamy, ma cechy konieczności. Teraz jednak nie możemy ani tego całkiem pominąć, ani dokładnie tego omówić, z tym wyjątkiem, że jeżeli nie ma innej przyczyny, iż trójkąt posiada tego rodzaju właściwości, to ten fakt jest pewnego rodzaju pierwszą zasadą i przyczyną tego, co będzie potem. Z tego wynika: jeżeli niektóre spośród istniejących rzeczy są zdolne przybrać postać przeciwną, muszą również ich pierwsze zasady posiadać tego rodzaju właściwości, bo to, co wynika z konieczności, to jest konieczne, natomiast co wywodzi się ze wspomnianych pierwszych zasad, to może przyjąć postać przeciwną. A dla rzeczy, które zależą od samych ludzi, a takich jest większość, sami ludzie są pierwszymi zasadami. Z tego wynika jasno, że dla czynów, dla których człowiek jest pierwszą zasadą i jest ich sprawcą, jest możliwe, że one się pojawią albo się nie pojawią, i że to od samego człowieka zależy, czy one się pojawią, czy nie, o ile on zdecyduje, aby się pojawiły, bądź nie pojawiły. Ale co zależy od samego człowieka, czy on tego dokona, czy nie dokona, tego on sam jest przyczyną, a jeżeli jest przyczyną, to od niego zależy.

Skoro jednak doskonałość etyczna i niegodziwość, i czyny, dokonane dzięki nim, jedne zasługują na pochwałę, a inne na naganę (gani się i chwali się nie to, co istnieje z powodu konieczności bądź przypadku, bądź z natury, ale to, czego my sami jesteśmy przyczyną<sup>43</sup>; bo czego ktoś inny jest przyczyną, za to tamten otrzymuje naganę i pochwałę), jest jasne, że i doskonałość, i niegodziwość tyczą się tych czynów, których człowiek osobiście jest przyczyną i dla których jest pierwszą zasadą. A zatem musimy się zastanowić, jakich czynów on sam jest przyczyną i dla jakich jest on pierwszą zasadą. W rzeczywistości wszyscy się co do tego zgadzamy, że jest on przyczyną tego, co dobrowolne, i tego, o czym każdy

<sup>42</sup> *Analityki wtóre*, ks. I, rozdz. 1.

<sup>43</sup> Ten problem, tylko przy innej okazji, podejmuje Arystoteles wyżej, w rozdz. I, ks. I. Zastanawia się tam, w jaki sposób człowiek staje się szczęśliwy. Wymienia różne środki, z których jedne — nauka i ćwiczenie, znajdują się w dyspozycji człowieka, inne natomiast — natura, przypadek, dar boży determinują człowieka i nie ma on na nie żadnego wpływu. Tutaj Arystoteles rozprawiając o postępowaniu człowieka przypomina te niezależne od człowieka środki: naturę i przypadek oraz dodaje konieczność. Dirlmeier (*Et. eud.*, s. 270) odsyła ponadto do *Retoryki* 1368 b - 69 a, gdzie czyny człowieka zostały podzielone na niezależne od niego, spowodowane przez przypadek, przemoc, naturę (określa się je jako konieczne — εἰς ἀνάγκης) oraz zależne od człowieka, dokonane dzięki przyzwyczajeniu, pragnieniu, rozumowi i pożądaniu.

sam decyduje, gdy tymczasem nie jest przyczyną tego, co dzieje się bez jego woli. Że wszystko, o czym człowiek decyduje, to czyni dobrowolnie, jest zrozumiałe. Jest więc oczywiste, że i doskonałość, i niegodziwość można zaliczyć do rzeczy dobrowolnych.

*7. To, co dobrowolne (ἐκούσιον),  
nie jest zgodne z pragnieniem*

Musimy wobec tego ustalić, co oznaczają pojęcia: dobrowolny i niedobrowolny, i czym jest postanowienie (προαίρεσις), skoro doskonałość i niegodziwość (κακία) określa się za pomocą tych pojęć. Przede wszystkim trzeba zastanowić się nad znaczeniem pojęć: dobrowolny i niedobrowolny. W istocie może się wydawać, że odnoszą się one do jednej z tych trzech rzeczy: albo do pragnienia, albo do postanowienia, albo do myślenia<sup>44</sup>, przy czym to, co dobrowolne, stoi w zgodzie z jedną z tych rzeczy, a to, co niedobrowolne, jest im przeciwne. Ale ponadto pragnienie dzielimy trojako: na chcenie, na ochotę i na żądę, tak iż musimy to dokładnie rozważyć, a w pierwszej kolejności przypadek zgodności z żądzą.

Może się wydawać, że wszystko, co jest zgodne z żądzą, jest dobrowolne. Bo, jak się zdaje, wszystko, co nie jest dobrowolne, dokonuje się pod przymusem, a wszystko, co dokonuje się pod przymusem, i wszystko, co ludzie czynią albo czego doznają pod wpływem konieczności, sprawia przykrość, jak to mówi także Euenos<sup>45</sup>:

Wszelka z przymusu rzecz zawsze niemiła nam jest.

Stąd, jeżeli coś sprawia przykrość, dokonuje się tego pod przymusem, a jeżeli pod przymusem, to sprawia przykrość. Każda natomiast rzecz przeciwna pożądaniu jest przykra (bo pożądanie dotyczy tego, co przyjemne), tak iż jest równocześnie wymuszona i niedobrowolna. A to, co odpowiada pożądaniu, jest dobrowolne, ponieważ te rzeczy wzajemnie sobie są przeciwne. Dalej<sup>46</sup> każda niegodziwość

<sup>44</sup> Po grecku to: ορεξις, προαίρεσις, διάνοια. Pragnienie zostało podzielone na: βούλησις, θυμός, επιθυμία. Bardziej szczegółowy podział pragnień znajdziemy w *Retoryce* 1369 a 1 - 7, gdzie pragnienia dzieli się na rozumne (ο. λογιστική), do których zalicza się chcenie, i bezrozumne (ο. άλογος), do których należy pożądanie i ochota.

<sup>45</sup> Euenos z Paros był sofistą. Należał do ostatnich przedstawicieli dawnej elegii. Często cytowany przez Platona i Arystotelesa. Zmarł w tym samym czasie, co Sokrates. Jego poezja jest zachowana fragmentarycznie. Arystoteles ten wiersz przytacza również w *Met.* 1015 a 29 i *Ret.* 1370 a 10. Spotyka się go już i u Teognisa w. 472, z tą różnicą, że zamiast πράγμα występuje tam słowo χρήμα.

<sup>46</sup> Rozumowanie jest następujące (według Dirlmeiera *Et. eud.*, s. 269 n.):

działanie zgodne z pożądaniem = nieopanowanie

nieopanowanie = niegodziwość

niegodziwość = niesprawiedliwe postępowanie

niesprawiedliwe postępowanie = dobrowolne

a zatem

działanie zgodne z pożądaniem = dobrowolne.

czyni człowieka bardziej niesprawiedliwym, a nieopanowanie uchodzi za niegodziwość, człowiek zaś nieopanowany za takiego, który postępuje pod wpływem pożądania, wbrew rozumowi, i nie panuje nad sobą, ilekroć działa wiedziony pożądaniem. Wyrządzanie niesprawiedliwości jest dobrowolne, tak iż nieopanowany postępuje niesprawiedliwie, ponieważ działa zgodnie z żądzą, a zatem działa on dobrowolnie, a to, co jest dobrowolne, powodowane jest pożądaniem. I byłoby niedorzeczne, gdyby ci, którzy są ludźmi nieopanowanymi, stawali się bardziej sprawiedliwi.

Na podstawie więc tych rozważań wydaje się, że to, co jest dobrowolne, jest zgodne z pożądaniem, ale z następnych rozważań wynika coś przeciwnego. Wszystko bowiem, czego ktoś dokonuje dobrowolnie, czyni to, gdyż tego chce, a czego chce dokonać, to czyni dobrowolnie. Nikt zaś nie chce tego, co uważa za zło. Ale człowiek nie umiejący nad sobą panować, nie czyni tego, co chce: brak opanowania oznacza bowiem, że wiedziony żądzą działa wbrew temu, co uważa się za rzecz najlepszą. Dlatego może się zdarzyć, że ten sam człowiek postępuje równocześnie dobrowolnie i wbrew woli. Ale to jest niemożliwe. I ponadto człowiek opanowany będzie postępował sprawiedliwie o wiele bardziej, niż to jest możliwe przy braku opanowania. Opanowanie bowiem jest cnotą, a cnota czyni ludzi bardziej sprawiedliwymi. I człowiek panuje nad sobą, ilekroć postępuje wbrew pożądaniu, a zgodnie z rozumem. Z tego wynika, że jeżeli sprawiedliwe postępowanie jest dobrowolne, jak również popełnianie czynów niesprawiedliwych (bo obydwa sposoby postępowania, jak się zdaje, są tego rodzaju, że są dobrowolne, i koniecznie, jeżeli jeden jest dobrowolny, to musi być i drugi), to wtedy, co jest przeciwne pożądaniu, jest niedobrowolne, a zatem ten sam człowiek może popełnić ten sam czyn równocześnie dobrowolnie i wbrew własnej woli.

To samo rozumowanie ma także zastosowanie do ochoty. Brak opanowania bowiem i opanowanie wydaje się dotyczyć zarówno ochoty, jak i żądzy, a co jest przeciwne uczuciom ochoty, wywołuje przykrość. Opanowanie to kwestia przymusu, tak iż jeżeli to, co wymuszone, nie jest dobrowolne, każdy czyn popełniony z namiętności będzie dobrowolny. Jest prawdopodobne, że i Heraklit<sup>47</sup> ma na myśli siłę namiętności, kiedy mówi, że powstrzymanie się od niej jest przykre. Twierdzi: „trudno jest walczyć z namiętnością, ponieważ kupuje za cenę duszy to [czego pragnie]”. I jeżeli to jest niemożliwe, aby ten sam człowiek równocześnie czynił dobrowolnie i wbrew woli i w odniesieniu do tego samego aspektu sprawy, to bardziej dobrowolne jest działanie powodowane chceniem, aniżeli żądzą i ochotą. A dowodem na to jest fakt, że wielu rzeczy dokonujemy dobrowolnie bez udziału gniewu i pożądania.

Pozostaje zatem do rozważenia kwestia: czy to, czego chcemy, i to, co dobrowolne, są tożsame; ale to, jak się zdaje, jest niemożliwe. Przyjmijmy bowiem — i tak się uważa — że niegodziwość czyni ludzi bardziej niesprawiedliwymi, a brak opanowania wydaje się pewnego rodzaju niegodziwością. I może się

<sup>47</sup> Por. Diels, *Vors.* 22 B 85.

zdarzyć rzecz wprost przeciwna. Przecież nikt nie chce tego, co uważa za zło<sup>48</sup>, a jednak je czyni, ilekroć staje się nieopanowany. Jeśli więc niesprawiedliwe postępowanie jest dobrowolne, a to, co dobrowolne, jest tym, co zgodne z naszym chceniem, wtedy ilekroć człowiek staje się nieopanowany, dłużej już nie będzie postępował niesprawiedliwie, lecz stanie się bardziej sprawiedliwy, aniżeli był przedtem, zanim stał się nieopanowany. A to jest niemożliwe. A więc, że działanie dobrowolne nie oznacza działania zgodnego z pragnieniem, a działanie wbrew własnej woli jest przeciwne pragnieniu, to jest oczywiste.

*8. To, co dobrowolne, nie jest zgodne z postanowieniem.  
Analiza terminów: przymus (βία) i konieczność (ανάγκη)*

A znów z następujących wywodów wynika, że nie jest także zgodne z postanowieniem. Zostało bowiem udowodnione<sup>49</sup>, że działanie zgodne z chceniem (βούλησις) nie jest niedobrowolne, ale raczej, że każda rzecz, której się pragnie, właśnie jest dobrowolna, lecz że również można czynić dobrowolnie i to, czego nie chcemy, to szczególnie zostało udowodnione<sup>50</sup>. Wiele bowiem z tego, czego chcemy, dokonujemy po chopnie, a nikt po chopnie niczego nie postanawia.

Ale jeżeli zajdzie konieczność, aby to, co dobrowolne, miało być czymś jednym z tych trzech rzeczy: albo tym, co wchodzi w zakres pragnienia, albo w zakres postanowienia, albo w zakres myślenia, a nie jest ani pierwszym, ani drugim, to pozostaje tylko, że to, co dobrowolne, mieści się w działaniu określonym pewnym sposobem myślenia. Posuwając dyskusję jeszcze trochę dalej, postaramy się określić w końcu to, co jest dobrowolne, i to, co jest niedobrowolne. Bo, jak się zdaje, działanie pod przymusem i bez przymusu są właściwymi określeniami dla wspomnianych pojęć, gdyż to, co staje się pod przymusem, nie jest dobrowolne i twierzimy, że wszystko to, co jest wbrew woli, jest wymuszone. Dlatego przede wszystkim trzeba się zastanowić nad pojęciem przymusu: czym on jest, i w jakim pozostaje stosunku do tego, co dobrowolne, i co nie jest dobrowolne. W rzeczywistości wydaje się, że w zakresie działania: wymuszony i konieczny, oraz przymus i konieczność są przeciwne temu, co dobrowolne, i co płynie z przekonania. Terminów „przymus” i „konieczność” używamy w sensie ogólnym w odniesieniu do tego, co jest pozbawione duszy. Mówimy bowiem, że pod przymusem i z konieczności kamień wzniesie się do góry, a ogień opadnie w dół. Ilekroć przedmioty poruszają się zgodnie z naturą i swoim własnym popędem, a nie pod przymusem, nie używa się określenia „dobrowolny”, ale dla takiego przypadku nie ma nazwy. A ilekroć przedmioty poruszają się wbrew popędowi, mówimy o przymusie. I podobnie w odniesieniu do istot obdarzonych duszą i istot żyjących

<sup>48</sup> Na takim stanowisku stali Sokrates i Platon.

<sup>49</sup> Por. 1223 a 23 nn.

<sup>50</sup> Por. głównie wyżej 1223 b 30.

widzimy, że wiele cierpią i czynią pod przymusem, ilekroć wbrew tkwiącemu w nich popędowi zostają wprowadzone w ruch z zewnątrz. Wśród jestestw pozbawionych duszy pierwsza zasada jest prosta, natomiast u istot obdarzonych duszą jest ona różnorodna, ponieważ nie zawsze pragnienie i rozum zgadzają się ze sobą. Stąd u innych istot żywych przymus jest prosty jak u jestestw pozbawionych duszy (bo nie posiadają rozumu i pragnienia, które jest mu przeciwne, ale żyją zgodnie z pragnieniem), w człowieku natomiast znajduje się jedno i drugie w odpowiednim okresie życia, któremu przyznajemy możliwość działania. Bo utrzymujemy, że ani dziecko nie jest zdolne do działania, ani zwierzę, a dopiero ten, kto działa przy pomocy rozumu<sup>51</sup>.

W istocie, jak się zdaje, wszelki przymus jest przykry i nikt, kto działa pod przymusem, nie robi tego z radością. Dlatego toczy się tak wielki spór wokół człowieka opanowanego i nieopanowanego. Albowiem każdy z nich, posiadając popędy przeciwne swojej naturze, postępuje tak, że, jak powiadają<sup>52</sup>, opanowany pod przymusem powstrzymuje sam siebie od przyjemnych pożądań (ponieważ odczuwa ból, powstrzymując się wbrew oporowi stawianemu przez pragnienie), a nieopanowany pod przymusem wbrew rozumowi. Ale wydaje się, że on mniej odczuwa przykrości, ponieważ pożądanie, któremu ulega z radością, dotyczy przyjemności, tak iż nieopanowany w większym stopniu postępuje dobrowolnie, a nie pod przymusem, ponieważ nie odczuwa przykrości. Przekonanie natomiast jest przeciwne przymusowi i konieczności, a człowiek opanowany dąży do tego, do czego jest przekonany i postępuje nie pod przymusem, ale dobrowolnie. Tymczasem żądza kieruje człowiekiem, nie przekonawszy go uprzednio, ponieważ nie uczestniczy ona w pierwiastku rozumnym. Jak się więc zdaje, ci ludzie działają wyłącznie pod przymusem i wbrew woli i z jakiejś przyczyny — ponieważ zachodzi pewne podobieństwo<sup>53</sup> między działaniem pod przymusem, a tym, o którym mówiliśmy w odniesieniu do jestestw pozbawionych duszy<sup>54</sup>. Zresztą jeśli by i tutaj dodano to, co zostało dodane w poprzedniej definicji<sup>55</sup>, twierdzenie zostanie odrzucone. Bo ile razy jakaś rzecz porusza się albo zatrzymuje pod wpływem przyczyn zewnętrznych, wbrew własnemu popędowi, mówimy o przymusie; ile razy natomiast nie zachodzi ta okoliczność, nie ma przymusu. Człowieka nieopanowanego i opanowanego prowadzi ich własny popęd (obaj go posiadają), który w nich się znajduje, tak iż żaden z nich nie działa ani pod przymusem, ani pod wpływem konieczności, ale zgodnie z tym, co powiedzieliśmy, dobrowolnie. Zewnętrzną

<sup>51</sup> Zwierzęta nie posiadają rozumu, chociaż Platon w *Polityku* (263 D 4) i Arystoteles (*Et. nik.* 1147 a 27, *Met.* 980 b 22) przyznają zwierzętom φρόνησις, która jednak nie ma nic wspólnego z λόγος. Λογισμός (λόγος) zastrzeżony jest dla człowieka.

<sup>52</sup> Uważa się, że chodzi o akademickie rozważania na temat nauki Platona (por. Platon *Państwo* 430 E n.).

<sup>53</sup> Por. 1224 a 20.

<sup>54</sup> Por. 1224 a 31 n.

<sup>55</sup> Por. 1224 a 22 nn.

bowiem przyczynę, która bądź powstaje, bądź wprawia w ruch wbrew popędowi, nazywamy koniecznością: to jest tak, jak gdyby ktoś wziął rękę jakiegoś człowieka, którego chcenie i pożądanie sprzeciwiają się temu, po to, aby uderzyć kogoś trzeciego. Ile razy jednak przyczyna jest wewnętrzna, nie ma przymusu.

Ponadto w obydwu przypadkach występują przyjemność i przykrość. Człowiek bowiem, który panuje nad sobą, odczuwa już przykrość, kiedy działa wbrew pożądaniu i cieszy się z przyjemności, jakiej dostarcza nadzieja, że później odniesie korzyść, albo w tej chwili już doznaje korzyści przez to, że jest zdrowy. A człowiek nieopanowany cieszy się, że właśnie nie potrafi powstrzymać się od tego, czego pożąda, a odczuwa przykrość, spodziewając się bólu, bo uważa, że postępuje źle. Stąd nie bez racji jest twierdzenie, że każdy z nich działa pod przymusem i bądź wskutek pragnienia, bądź rozumu każdy z nich wtedy postępuje wbrew woli, ponieważ rozum i pragnienie są od siebie oddzielone i wzajemnie się wykluczają. Stąd przenoszą oni to<sup>56</sup> na całą duszę, ponieważ widzą, że jakaś część duszy ma taką właściwość. O częściach można więc to powiedzieć. Cała natomiast dusza zarówno człowieka nieopanowanego jak i opanowanego działa dobrowolnie i ani jeden, ani drugi nie działają pod wpływem przymusu, lecz jedynie jakaś część, która w nich się znajduje, bo z natury posiadamy obydwie części. Bo i rozum jest nam wrodzony, ponieważ istnieje w nas, jeżeli nasz rozwój na to pozwala i rozwijamy się normalnie, i pożądanie, ponieważ towarzyszy nam od urodzenia i znajduje się w nas. I za pomocą tych dwóch rzeczy właśnie określamy wyrażenie „z natury”: za pomocą tego, co towarzyszy wszystkim ludziom, skoro tylko się urodzą, i tego, co otrzymujemy, jeżeli nasz rozwój na to pozwala, aby się w nas regularnie rozwinęło, np. siwizna, starość i tym podobne rzeczy. Stąd wynika, że jeden i drugi nie postępuje zgodnie z naturą, ale tak naprawdę to jeden i drugi postępuje zgodnie z naturą, tylko nie mają takiej samej natury<sup>57</sup>. Trudności zatem, jakie pojawiają się co do człowieka nieopanowanego i opanowanego, są tego rodzaju: czy obaj, czy któryś z nich działa pod przymusem, ostatecznie albo wbrew woli działają, albo pod przymusem i dobrowolnie równocześnie; ale jeżeli działanie pod przymusem nie jest dobrowolne, to czy działają równocześnie dobrowolnie i wbrew woli? Z powyższych naszych rozważań dostatecznie widać, że trudnościom tym trzeba stawić czoło.

Utrzymuje się również, że ludzie w inny sposób działają pod przymusem i z konieczności, kiedy rozum i pragnienie nie są ze sobą poróżnione<sup>58</sup>, mianowicie, ilekroć coś robią, co uważają za przykre i złe, ale gdyby tego nie zrobili, zagrażałoby im bicie, albo więzienie, albo śmierć, ponieważ twierdzą, że zostali zmuszeni do takiego postępowania. A może tak nie jest, lecz wszyscy z własnej

<sup>56</sup> „To” znaczy rozważania z 1224 b 24- 36.

<sup>57</sup> To zdanie reasumuje poprzednie rozważania. Spotykamy się z postępowaniem: „wbrew naturze” (b 26) i „zgodnie z naturą” (b 28).

<sup>58</sup> Podobnie Platon w *Fajdrosie* (237 D) uważa, że w każdym z nas mieszkają jakieś dwie istoty.

woli to robią? Bo można tego nie zrobić, tylko znieść to cierpliwie. Ponadto mógłby ktoś utrzymywać, że częściowo pod przymusem, częściowo nie. Z jednej strony bowiem, jeżeli od samego człowieka zależy, że tego rodzaju okoliczności istnieją lub nie istnieją, to chociaż dokonuje on tego, czego nie chce, postępuje dobrowolnie i bez przymusu, z drugiej zaś strony, jeżeli okoliczności nie zależą od niego samego, działa w pewnym sensie pod przymusem, ale jednak nie całkowicie, ponieważ jego decyzja nie dotyczy tego, co robi, lecz tego, ze względu na co to robi, skoro jednak zachodzi tu pewna różnica. Bo jeśliby ktoś zabił człowieka, ponieważ nie mógł go schwytać po omacku<sup>59</sup>, byłby śmieszny mówiąc, że zrobił to z przymusu i z konieczności. Musi przecież się zdarzyć coś gorszego i bardziej przykrego, co mu zagrażałoby, gdyby tego nie zrobił. W ten sposób bowiem będzie działał z konieczności — albo niestosownie do swojej natury — ilekroć popełnia zły czyn ze względu na dobro, bądź po to, aby uniknąć większego zła; a przecież działa wbrew woli, gdyż tego rodzaju sytuacje nie zależą od niego samego. Dlatego wielu ludzi uważa pożądanie miłosne za rzecz niedobrowolną, a także niektóre przypadki gniewu oraz naturalne skłonności, ponieważ one są silne i mają przewagę nad naturą. I przyznajemy, że wrodzone skłonności ograniczają (βιάζεσθαι) naturę. I, jak się zdaje, człowiek bardziej działa pod przymusem i wbrew woli po to, aby nie doznawać ciężkich cierpień, niż żeby nie doznawać lekkich i w ogóle raczej, aby nie cierpieć, niż aby nie doznawać radości. Bo wyrażenie „zależy od niego samego”, do którego wszystko się sprowadza, oznacza: to, co jego natura jest w stanie znieść. Nie zależy również od niego samego to, do czego nie jest zdolny ani co jest sprawą jego wrodzonego pragnienia i rozumowania. Dlatego twierdzimy, że w przypadku ludzi szalonych i proroków, chociaż robią użytek z rozumu, to jednak nie zależy od nich, ani żeby powiedzieć to, co powiedzieli, ani żeby zrobić to, co zrobili. Zresztą nie jest zależne również od nas to, co robimy pod wpływem namiętności. Stąd nie zależą od nas pewnego rodzaju myśli i uczucia, albo i czyny, dokonane pod wpływem tego rodzaju myśli i rozumowania, ale, jak mówił Filolaos<sup>60</sup>, istnieją pewne argumenty silniejsze od nas.

W rezultacie, gdybyśmy pojęcia „dobrowolny” i „niezależny od woli” musieli rozpatrywać w stosunku do określenia „pod przymusem”, moglibyśmy to rozstrzygnąć w ten sposób, bo argumenty, nie pozwalające przyjąć definicji tego, co dobrowolne, [pokazują], że ludzie działają pod przymusem, 'ale [jednak] dobrowolnie<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Chodzi tutaj zapewne o zabawę: χαλική μύια (spizowa mucha). Jednej osobie zawiązywano oczy, a inne biegały wokoło niej i uderzały ją batem. Niewidzący starał się kogoś schwytać, kto by stanął na jego miejscu. Osoba stojąca pośrodku wołała: będę polował na spizową muchę, a pozostali odpowiadali: będziesz polował, ale nie złapiesz. Nazwa pochodzi stąd, że bawiący się dokuczali niewidzącej osobie jak muchy.

<sup>60</sup> Filozof pitagorejski, współczesny Sokratesowi. Por. *Vors.* 44 B 16.

<sup>61</sup> Tekst niezupełnie jasny, prawdopodobnie luka.

## 9. *To, co dobrowolne, ma związek z myśleniem*

Skoro doszliśmy do takiego końca i wyrażenia „dobrowolny” nie dało się określić ani przez pragnienie, ani przez postanowienie, pozostaje nam w końcu określić je jako coś, co ma związek z myśleniem. Wydaje się zaś, że wyrażenie „dobrowolny” jest przeciwne wyrażeniu „niezależny od woli”, a ten, który zna i osobę, i sposób, i cel działania (bo niekiedy się wie, że to jest ojciec, i nie zamierza się go zabić, tylko ocalić, jak np. córki Peliasa<sup>62</sup>, albo się wie, że to jest napój i podaje się go jako napój miłosny lub wino, podczas gdy rzeczywiście była to cykuta), jest przeciwieństwem tego, kto nie zna ani osoby, ani sposobu, ani celu działania z powodu niewiedzy, a nie przypadkowo. Ale kiedy nie znamy ani celu, ani sposobu, ani osoby z powodu niewiedzy, działanie nie zależy od nas, a więc jego przeciwieństwem jest to, co dobrowolne. A zatem wszystko, co zależy od samego człowieka, a czego mógłby nie zrobić, robi świadomie i sam z siebie; z konieczności więc wszystko to musi być dobrowolne i to jest to, co dobrowolne; a czego nie wie i działa w niewiedzy, to robi bez udziału woli. Ale skoro czasowniki „wiedzieć” i „umieć” mają różne znaczenia: jeden znaczy „posiadać wiedzę”, a drugi „posługiwać się wiedzą”, to tego, kto ją posiada, ale nie potrafi z niej korzystać, słusznie można uważać za człowieka, który nie wie, a niesłusznie w tym przypadku, gdyby np. się nią nie posługiwał z powodu niedbalstwa. Ale podobnie i tego, kto nie posiada wiedzy, można zganić, jeżeli coś jest łatwe i konieczne, a on tego nie wie z powodu niedbalstwa albo przyjemności. Te wyjaśnienia musimy wobec tego dodać do naszej definicji. Przyjmijmy więc definicję tego, co dobrowolne, i tego, co od woli niezależne, w ten sposób sformułowaną.

## 10. *Postanowienie. Definicja doskonałości*

Następnie powinniśmy mówić o postanowieniu<sup>63</sup>, a w pierwszym rzędzie o trudnościach pojawiających się w związku z naszym wykładem. Bo może ktoś mieć wątpliwości, do jakiego gatunku postanowienie z natury należy i gdzie trzeba je umieścić, i czy to, co dobrowolne, i to, o czym musimy postanawiać, to są różne rzeczy czy tożsame. Najczęściej powtarza się zdanie niektórych osób<sup>64</sup> i tak może

<sup>62</sup> Pelias był bratem Ajzona, króla tesalskiego miasta Jolkos, którego wypędził i sam zagarnął władzę. Ajzonowi udało się uchronić Jazona, przyszłego mściciela. Z wyprawy po złote runo do Kolchidy Jazon przywiózł sobie żonę, czrodziejkę Medeę, która odmłodziła jego ojca. Kiedy o tym dowiedziały się córki Peliasa, prosiły Medeę, aby to samo uczyniła również z ich ojcem. Wtedy czarodziejka pomściła krzywdę teścia. Kazała córkom porąbać ojca i włożyć do kotła, jak zrobiła z Ajzonem, ale nie przywróciła ani młodości, ani życia. Córki, mimowolne sprawczynie śmierci ojca, oszalały z rozpacz.

<sup>63</sup> Por. 1226 b 30.

<sup>64</sup> Prawdopodobnie chodzi tutaj o Starą Akademię.



uważać ten, kto to bada, że postanowienie jest jedną z dwóch rzeczy: albo mniemaniem, albo pragnieniem, ponieważ obydwie właściwości wydają się mu towarzyszyć. A że nie jest pragnieniem, to jest oczywiste, bo wtedy musiałoby być albo chceniem, albo pożądaniem, albo namiętnością. Nikt bowiem niczego nie pragnie, o ile nie doświadczył żadnego z tych uczuć. Otóż namiętność i pożądanie przejawia się również u zwierząt, postanowienie natomiast nie. Ale ponadto istoty, które posiadają te dwa uczucia<sup>65</sup>, często postanawiają bez namiętności i pożądania, a kiedy są opanowani tymi uczuciami, nie postanawiają, lecz się od tego powstrzymują. Ponadto uczuciom żądz i ochoty zawsze towarzyszy uczucie przykrości, gdy tymczasem wiele rzeczy postanawiamy bez przykrości; ale jednak chcenie i postanowienie nie są tym samym. Ludzie chcieliby niekiedy rzeczy, o których wiedzą, że są niemożliwe, np. być królem nad wszystkimi ludźmi i stać się nieśmiertelnym, a nikt nie wybiera tego, o czym wie dobrze, że to jest niemożliwe, ani w ogóle tego, co jest możliwe, ale dokonanie tego, bądź niewykonanie nie zależy od niego samego. Ostatecznie jest oczywiste i niewątpliwe, że postanowienie jest jedną z tych rzeczy, które zależą od człowieka. Podobnie jest również jasne, że postanowienie nie jest ani mniemaniem, ani po prostu tym, co ktoś uważa. Bo postanowienie zaliczyliśmy<sup>66</sup> do rzeczy, które są w naszej mocy, żywimy zaś mniemanie o wielu sprawach, także o takich, które są od nas niezależne, np. o przekątnej niewspółmiernej<sup>67</sup>. Ponadto postanowienie nie jest prawdziwe albo fałszywe. Zresztą nie jest także mniemaniem o rzeczach możliwych do wykonania, które od nas zależą, i dzięki któremu jesteśmy właśnie przekonani, że powinniśmy coś uczynić albo nie uczynić. To zaś jest wspólną cechą mniemania i chcenia. Niczyje przecież postanowienie nie odnosi się do celu, tylko do środków, które do niego prowadzą. Uważam np., że nikt nie postanawia, iż będzie zdrowy, ale że pospaceruje czy też posiedzi dla zdrowia, ani też, że będzie szczęśliwy, tylko będzie zdobywał pieniądze, albo coś zaryzykuje dla osiągnięcia szczęścia. W ogóle, kto postanawia, zawsze ujawnia przedmiot postanowienia i powód, dla którego postanawia: powód to jest to, ze względu na co się postanawia coś innego, a przedmiot to jest to, co się postanawia ze względu na coś innego. Ale głównie pragniemy celu i mniemamy, że powinniśmy być zdrowi i szczęśliwi. W rezultacie dzięki tym rozważaniom staje się jasne, że postanowienie jest czymś innym aniżeli mniemanie i chcenie. Bo chcenie i mniemanie przede wszystkim dotyczą celu, a postanowienie nie.

Staje się więc zrozumiałe, że postanowienie nie jest po prostu chceniem ani mniemaniem, ani przypuszczeniem. Czymże różni się od tych rzeczy i jaki jest jego stosunek do tego, co dobrowolne? Odpowiedź na to pytanie równocześnie

<sup>65</sup> Namiętność i pożądanie z jednej strony, postanowienie z drugiej.

<sup>66</sup> Trudno znaleźć miejsce w dotychczasowych rozważaniach, które odpowiadałoby temu stwierdzeniu. Choć niektórzy uważają, że Arystoteles odsyła czytelnika do 1223 a 16-19, to jednak Dirlmeier (*Et. eud.*, s. 288) stoi na stanowisku, że możemy brać pod uwagę jedynie zdanie znajdujące się 5 wierszy powyżej i zaczynające się od słów: „Ostatecznie jest oczywiste...”.

<sup>67</sup> Ten przykład obszerniej został omówiony w *Et. nik.* 1112 a 22.

ujawni, czym jest postanowienie. W istocie wśród rzeczy, które mogą zarówno istnieć, jak nie istnieć, znajdują się takie, że możemy się nad nimi zastanawiać, a co do innych to jest niemożliwe. Bo istnieją rzeczy, które mogą istnieć lub nie istnieć, ale ich powstanie nie jest uzależnione od nas, lecz jedne powstają dzięki naturze, inne z innych przyczyn. I nad tymi rzeczami nikt nie zastanawiałby się, chyba żeby się na nich nie znał. Ale w stosunku do niektórych rzeczy nie tylko jest możliwe, że one istnieją albo nie istnieją, lecz i ludzie mogą się nad nimi zastanawiać: to są te rzeczy, których wykonanie bądź niewykonanie zależy od nas. Dlatego nie zastanawiamy się nad tym, co jest w Indiach, ani nad kwadraturą koła. Bo to, co się dzieje w Indiach, nie zależy od nas, a to, o czym można postanawiać i co można wykonać, zaliczamy do tych rzeczy, które są od nas zależne; to drugie zaś jest w ogóle niewykonalne<sup>68</sup> (w ten sposób się wyjaśnia, że postanowienie nie jest po prostu mniemaniem). Lecz również i w tych sprawach, których urzeczywistnienie zależy od nas, jest tak, że nie nad wszystkim się zastanawiamy. Stąd może ktoś zapytać, dlaczego lekarze zastanawiają się nad sprawami, co do których posiadają fachową wiedzę, a gramatycy nie? Przyczyną jest to, że skoro błąd pojawia się w dwojaki sposób, bo popełniamy błąd albo w rozumowaniu, albo w odbiorze wrażeń zmysłowych, kiedy coś robimy, to w medycynie istnieje możliwość popełnienia obydwu błędów, a w gramatyce w odbiorze wrażeń podczas działania. Nad tym jeśliby się ludzie zastanawiali, nie doszłoby się do końca.

Skoro zatem postanowienie nie jest żadną z tych rzeczy: ani mniemaniem, ani chceniem, ani jednym i drugim równocześnie (bo nikt nie postanawia pochopnie, jednak ktoś może [pochopnie] kierować się mniemaniem i chceniem w działaniu), jest więc mieszaniną ich obydwu, bo obydwie występują w człowieku, kiedy postanawia. Ale trzeba się zastanowić, w jaki sposób z tych dwóch elementów pojawia się postanowienie. Jak to się dzieje, ujawnia sama nazwa, gdyż postanowienie znaczy wybór, jednak nie w potocznym znaczeniu tego słowa, tylko wybór jednej rzeczy zamiast innej. Tego jednak nie można dokonać bez namysłu i zastanowienia się. Dlatego postanowienie powstaje z mniemania rozważającego.

Nad celem właściwie nikt się nie zastanawia — jest on znany wszystkim, a zastanawiają się ludzie nad środkami, które do niego prowadzą; czy to, czy tamto do niego prowadzi, albo gdy na coś się zdecydują, [zastanawiają się], jak tego dokonać. I nad tym wszyscy się zastanawiamy, dopóki przyczyny powstania celu nie sprowadzimy do nas samych. Jeżeli rzeczywiście nikt nie postanawia, zanim się nie przygotuje i nie namyśli, czy coś jest lepsze albo gorsze, i jeżeli człowiek namyśla się nad środkami wiodącymi do celu, które są w naszej mocy i które mogą istnieć i nie mogą, staje się jasne, że postanowienie jest pragnieniem, które doradza nam to, co jest w naszej mocy. Bo wszyscy chcemy tego, co postanawiamy, choć w rzeczywistości nie wszystko postanawiamy, czego chcemy. A nazywam to

<sup>68</sup> Tzn. kwadratura koła. Co należy do zakresu matematyki, jest *ἀκίνητον*, a więc nie jest *ἀγαθόν* i w rezultacie niedostępne dla ludzkiego działania (por. 1217 a 31).

pragnienie zdolnym do dawania rady, skoro namysł jest dla niego punktem wyjścia i jego przyczyną i człowiek pragnie dlatego, że się namyśla. Z tego powodu postanowienie nie występuje ani u pozostałych istot żywych, ani w każdym okresie wieku, ani w każdej sytuacji człowieka, bo nie ma tam aktu postanowienia ani pytania „dlaczego”, lecz nic nie przeszkadza przyjąć, że wielu ludzi posiada zdolność mniemania: czy zrobić to, czy tego nie zrobić, ale to nie dzieje się za sprawą rozumowania. Bo zdolnością duszy do zastanawiania się jest jej zdolność do badania rodzaju przyczyny, bo „ze względu na co” stanowi jedną z przyczyn, a z drugiej strony przyczyną jest „dlaczego”. Ale to „ze względu na co” coś istnieje albo coś się staje, to uważamy za przyczynę, jak np. przyczyną chodzenia jest odzyskanie pieniędzy, zakładając, że chodzi się ze względu na nie. Dlatego ludzie, którzy nie posiadają żadnego celu, nie są zdolni do zastanawiania się.

W rezultacie, skoro od nas zależy to, czego dokonujemy, czy nie dokonujemy, pod warunkiem, że ktoś dokonuje tego, czy też wstrzymuje się od wykonania z własnej inicjatywy, a nie z powodu niewiedzy, to i działanie, i wstrzymywanie się od czynu jest dobrowolne. Wiele zaś tego rodzaju rzeczy czynimy, chociaż nad nimi się nie zastanowiliśmy, ani uprzednio o nich nie pomyśleliśmy, to też stąd wynika, że wszystko to, co można postanowić, jest dobrowolne, ale nie wszystko, co dobrowolne, można postanowić i wszystko, co się dzieje na mocy postanowienia, jest dobrowolne, gdy tymczasem nie wszystko, co dobrowolne, wynika z postanowienia. I równocześnie na podstawie tego, co powiedzieliśmy, staje się jasne, że słusznie prawodawcy podzielili wykroczenia na dobrowolne, na niezależne od woli i na z góry zamierzone. Nawet jeżeli podział ten nie jest dokładny, to przynajmniej ma jakiś związek z prawdą. Lecz o tych kwestiach pomówimy w rozważaniach na temat sprawiedliwości<sup>69</sup>. A że postanowienie nie jest ani wyłącznie chceniem, ani mniemaniem, tylko połączeniem mniemania i pragnienia<sup>70</sup>, to widać, ilekroć pojawiają się one z namysłu.

Ale skoro człowiek, który się zastanawia, zastanawia się zawsze ze względu na coś i istnieje określony punkt, w stosunku do którego człowiek zastanawiając się ma na uwadze to, co jest korzystne — to nad celem nikt się nie zastanawia. Lecz to jest pierwsza zasada i założenie, podobnie jak założenia w naukach teoretycznych (krótko mówiliśmy o nich na początku, dokładnie w *Analitykach*)<sup>71</sup>. Tymczasem każdy człowiek dokładnie rozważa środki, które wiodą do celu, i z pomocą praktycznej umiejętności i bez niej, np. kiedy ludzie się zastanawiają, czy prowadzić wojnę, czy nie prowadzić. Ale na pierwszym miejscu pojawia się pytanie: z powodu czego, tzn. ze względu na co, np. ze względu na bogactwo, albo przyjemność, albo coś innego tego rodzaju, co może być właśnie ową przyczyną: ze względu na co. Bo człowiek, który się namyśla, namyśla się, albo jeżeli patrzy

<sup>69</sup> O sprawiedliwości nie ma mowy w *Et. eud.*, tylko w *Et. nik.*, ks. VII.

<sup>70</sup> Chodzi oczywiście o mniemanie rozważające (δόξα βουλευτική — 1226 b 9 i pragnienie zdolne do dawania rady (δρεξις βουλευτική — 1226 b 17).

<sup>71</sup> Por. 1214 b 6 nn. i *Analityki wtóre*, ks. I, 72 a 20.

od strony celu, nad tym, co umożliwi dostosowanie celu do siebie, albo nad tym, jak on sam może do celu dojść. I cel z natury zawsze jest dobry i nad nim w poszczególnych przypadkach ludzie się zastanawiają, np. lekarz zastanawia się, czy podać lekarstwo, a wódz, w którym miejscu rozbić obóz; i w tych przypadkach, kiedy cel jest dobrem, jest on bezwzględnie dobrem najwyższym, a co jest wbrew naturze i wypaczone, tam cel nie jest dobrem, tylko pozornym dobrem. I przyczyną tego jest to, że spośród istniejących rzeczy niektórych nie można używać do czego innego, ale tylko zgodnie z ich naturalnym przeznaczeniem, np. widzenie; nie można bowiem widzieć tego, co nie podpada pod zmysł widzenia, ani słyszeć tego, co nie podpada pod zmysł słuchu; lecz na podstawie umiejętności można wykonywać rzeczy, które nie wchodzą w zakres umiejętności. Bo ta sama wiedza, ale nie w podobny sposób, dotyczy zdrowia i choroby, lecz raz tego, co zgodne z naturą, drugi raz tego, co jest wbrew naturze. I w podobny sposób chcenie z natury odnosi się do dobra, a wbrew naturze do zła, zgodnie z naturą pragnie się dobra, a wbrew naturze i w szaleństwie również zła.

Zresztą zepsucie i wypaczenie każdej rzeczy nie zachodzi w dowolnym kierunku, lecz prowadzi do stanów przeciwnych i do tego, co znajduje się pośrodku. Bo nie można wyjść poza te sprawy, skoro i złudzenie nie odnosi się do rzeczy przypadkowych, lecz do rzeczy przeciwnych tam, gdzie istnieją rzeczy przeciwne, i do tego rodzaju rzeczy przeciwnych, które są przeciwne według wiedzy. Z konieczności zatem i złudzenie, i postanowienie przemieszczają się od środka na pozycje przeciwne (a przeciwne środkowi są także określenia „więcej” i „mniej”). Przyczyną zaś jest przyjemność i przykreść, gdyż sprawy w ten sposób się przedstawiają, że duszy przyjemność wydaje się dobrą i to, co przyjemniejsze — lepszym, a przykreść złem i to, co bardziej przykre — gorszym. W rezultacie i z tych rozważań jasno wynika, że doskonałość i niegodziwość dotyczy przyjemności i przykrości, ponieważ te odczucia odnoszą się właśnie do przedmiotów wyboru, a postanowienie dotyczy dobra i zła i tego, co za dobre i złe uchodzi, tego zaś rodzaju rzeczami z natury są przyjemność i przykreść.

Z tego wynika, że skoro sama doskonałość etyczna jest pewnego rodzaju umiarem i w całości dotyczy przyjemności i przykrości, a niegodziwość grzeszy nadmiarem i brakiem i dotyczy tego samego, co doskonałość, doskonałość jest trwałą moralną dyspozycją, dzięki której wybieramy środek nam właściwy w rzeczach przyjemnych i przykrych, na podstawie których określa się, jaki jest charakter człowieka: albo że doznaje radości, albo że się smuci; bo nie określa się właściwości i charakteru człowieka na podstawie tego, że ktoś lubi czy to słodycz, czy gorycz.

### *11 Doskonałość dotyczy celu, a postanowienie środków*

Kiedy i to ustaliliśmy, musimy odpowiedzieć na pytanie, czy doskonałość sprawia, że postanowienie jest bezbłędne i cel właściwy, tak że się powinno postanawiać ze względu na właściwy cel, czy też, jak niektórzy uważają, sprawia,

że rozumowanie jest poprawne. Właściwie jest to opanowanie, bo ono nie wpływa ujemnie na rozumowanie. A doskonałość i opanowanie to nie to samo. Ale o tym musimy później powiedzieć<sup>72</sup>, skoro ci, którym się zdaje, że to doskonałość sprawia, iż rozumowanie jest poprawne, opierają się na założeniu, że taka jest natura opanowania i opanowanie należy do rzeczy godnych pochwały. Przedyskutujemy to, skoro na wstępie poruszyliśmy te wątpliwości. Zdarza się, że cel jest właściwy, ale mylimy się co do środków, które do niego prowadzą. I zdarza się, że mylimy się co do celu, podczas gdy środki, które mają go urzeczywistnić, są właściwe. Bywa, że ani to, ani tamto nie jest właściwe. Czy doskonałość określa cel, czy środki, które do niego prowadzą? Oczywiście przyjmujemy, że cel, ponieważ do niego nie stosuje się żadne wnioskowanie, ani rozumowanie, lecz musi on być przyjęty jako założenie. Ani bowiem lekarz nie rozważa, czy powinniśmy być zdrowi, czy nie, tylko czy powinniśmy spacerować, czy też nie; ani nauczyciel gimnastyki nie rozważa, czy wychowanek powinien znajdować się w dobrej formie, czy nie, tylko czy powinien się ćwiczyć, czy nie. Podobnie nie istnieje żadna odrębna wiedza, która zajmuje się celem. Bo jak w naukach teoretycznych założenia stanowią punkt wyjścia<sup>73</sup>, tak w naukach praktycznych cel jest punktem wyjścia i założeniem. Skoro ten a ten powinien być w dobrym zdrowiu, to musi zaistnieć to a to, jeśli ma być tamto, jak np. w matematyce: jeżeli trójkąt ma dwa kąty proste, musi nastąpić to a to. Zatem punktem wyjścia w procesie myślenia jest cel, w działaniu wynik myślenia. Jeżeli zatem przyczyną każdej prawidłowości jest albo rozum, albo doskonałość, to jeżeli nie rozum jest przyczyną, zatem cel staje się prawidłowy dzięki doskonałości, lecz nie środki, które do niego prowadzą. A cel to jest to, ze względu na co [działamy]. Bo każde postanowienie dotyczy czegoś i staje się ze względu na coś. Stąd to „ze względu na co” jest środkiem, dla którego przyczyną jest doskonałość przez to, że postanawia się to, „ze względu na co” [się działa]. W rzeczy samej postanowienie nie dotyczy celu, lecz tego, co się dzieje ze względu na cel. Wobec tego osiągnięcie wszystkich tych rzeczy, których a powinniśmy dokonać ze względu na cel, jest sprawą innej duchowej siły<sup>74</sup>, ale przyczyną wyboru celu tak, aby był on właściwy, jest doskonałość. I dlatego na podstawie wyboru dokonanego przez człowieka wydajemy opinię o jego cechach. I chodzi o to, ze względu na co działa, a nie, czego dokonuje. Podobnie zaś i niegodziwość dokonuje wyboru z przeciwnych motywów. Jeżeli rzeczywiście ktoś — chociaż posiada możliwości dokonania rzeczy pięknych i powstrzymania się od popełnienia czynów haniebnych — popełnia coś przeciwnego, to jest oczywiste, że taki człowiek nie jest szlachetny. W rezultacie i niegodziwość, i doskonałość muszą być dobrowolne, bo nie ma żadnej konieczności, aby dopuszczać się występków. Dlatego niegodziwość powinno się ganić, a doskonałość

<sup>72</sup> Tej sprawie poświęcona jest księga VII *Et. nik.*, gdzie mowa jest o stosunku, jaki zachodzi pomiędzy opanowaniem i umiarkowaniem.

<sup>73</sup> Por. *Et. nik.* 1151 a 15- 19.

<sup>74</sup> Por. *Et. nik.* 1114 a 20 nn. oraz wyżej 1227 b 12.

chwalić, ponieważ, co jest niezależne od woli, jeżeli jest haniebne i złe, nie zasługuje na nagane, ani jeżeli to są rzeczy dobre, nie zasługują na pochwałę, ale tylko to, co jest dobrowolne. Ponadto chwalimy i ganimy każdego człowieka, zwracając raczej uwagę na jego postanowienia niż na jego czyny — chociaż bardziej powinno się pragnąć działania aniżeli doskonałości — bo również pod przymusem popełniają ludzie czyny nikczemne, ale wtedy nie ma wcale możliwości wolnego wyboru. Ponadto, skoro nie jest łatwo poznać, jakie jest czyjeś postanowienie, dlatego musimy rozstrzygać o właściwościach charakteru człowieka na podstawie jego czynów. Stąd działanie jest bardziej pożądane, a postanowienie zasługuje bardziej na pochwałę. Wynika to więc z przedstawionych rozważań i zgadza się w dodatku z tym, co widzimy.

## K s i ę g a t r z e c i a

### 1 *O męstwie* (αὐδρεία)

Że więc istnieją stany umiaru w cnotach i one same mają związek z postanowieniem, i że istnieją przeciwne im wady, i jakiego one są rodzaju, o tym ogólnie powiedzieliśmy. I biorąc każdą z nich oddzielnie, kolejno je omówimy, a przede wszystkim powiemy o męstwie.

Otóż niemal wszystkim ludziom wydaje się, że do człowieka męznego odnoszą się uczucia strachu, a męstwo jest jedną z cnot. Poprzednio określiliśmy w zarysie<sup>1</sup> jako uczucia przeciwne mu zuchwałość i lękliwość, bo rzeczywiście w jakiś sposób są one ze sobą nawzajem sprzeczne. Jest więc jasne, że i ludzie, nazywani na podstawie tego rodzaju trwałych dyspozycji, są sobie przeciwstawni, np. tchórz (nazywa się go w ten sposób, ponieważ bardziej się boi, niż powinien, i jest mniej śmiały, niż powinien) i człowiek zuchwały; a znów jego nazywa się na podstawie tej cechy, że mniej się boi, niż powinien, a jest o wiele śmielszy, niż powinien. I stąd pochodzi jego nazwa, bo określenie „zuchwały” wywodzi się z rzeczownika „zuchwałość”. W rezultacie, skoro męstwo jest najlepszą dyspozycją w stosunku do lękliwości i zuchwałości, nie powinno się postępować ani jak ludzie zuchwali (w pewnych wypadkach grzeszą brakiem, a w innych nadmiarem), ani w ten sposób jak tchórze (bo i ci robią to samo, tylko że nie chodzi o te same sytuacje, lecz odwrotnie, ponieważ za mało w nich śmiałości, a za dużo strachu); jest widoczne, że dyspozycja, znajdująca się pośrodku pomiędzy zuchwałością a tchórzostwem, jest męstwem. Ona bowiem jedna jest najlepsza<sup>2</sup>.

Wydaje się, że człowiek mężny przeważnie nie zna lęku, a tchórz jest skłonny

<sup>1</sup> Por. 1220 b 39; 1221 a 16 nn.

<sup>2</sup> Por. 1222 b 12.

do strachu i boi się i tego, co liczne, i co nieliczne, i co wielkie, i co małe, a boi się bardzo i od razu. Ten pierwszy natomiast, przeciwnie, albo wcale się nie boi, albo nie bardzo i nie od razu, i nie często, i boi się tylko rzeczy wielkich. Wytrzymuje on rzeczy bardzo straszne, gdy tymczasem tamten nie wytrzyma nawet łagodnych. Co zatem wytrzyma człowiek mężny? W pierwszym rzędzie pytamy, czy to są rzeczy straszne dla niego samego czy dla kogoś innego. Przecież jeżeli są one straszne dla kogoś innego, może ktoś powiedzieć, że to nic nadzwyczajnego, jeżeli zaś dla niego samego, to muszą to być rzeczy wielkie. A rzeczy straszne wywołują strach w każdym człowieku, któremu zagrażają, np. jeżeli są nader straszne, strach jest silny, jeżeli nie za bardzo, strach jest słaby. W wyniku tego, człowiek mężny doznaje wielkiego i częstego uczucia strachu. Uznaliśmy jednak, że męstwo powoduje skutek przeciwny: że się nie odczuwa strachu, a to znaczy, że albo wcale człowiek się nie boi, albo niewiele i w małym stopniu, i nie pochośnie. Lecz chyba wyrazów „straszne”, tak jak „dobre” i „przyjemne” używa się w podwójnym znaczeniu. Bo jedne rzeczy są bezwzględnie przyjemne i dobre, a inne tylko dla określonej osoby, a w ogóle nimi nie są, ale wprost przeciwnie, są złe i nie są przyjemne, jak np. te, które przynoszą korzyść niegodziwcom, i te, które są przyjemne dla dzieci jako dzieci. Podobnie i rzeczy budzące strach: jedne bezwzględnie są straszne, inne znów tylko dla określonej osoby. Czego jednak obawia się tchórz jako tchórz, to częściowo nie jest straszne, częściowo w małym stopniu; natomiast rzeczy, które są straszne dla większości ludzi i dla natury ludzkiej, te bezwzględnie uważamy za straszne. Człowiek mężny właśnie wobec tego nie odczuwa strachu i potrafi znieść tego rodzaju rzeczy wzbudzające strach, które raz uchodzą za straszne, a innym razem nie; straszne dla niego jako dla człowieka, zaś dla niego jako dla człowieka mężnego [są straszne] albo w małym stopniu, albo w ogóle nie są straszne. Rzeczywiście te rzeczy są straszne, gdyż są straszne dla większości ludzi. Dlatego ta trwała dyspozycja zasługuje na pochwałę, bo ona przypomina [dyspozycję] człowieka silnego i człowieka zdrowego. Bo i ci są takimi nie dlatego, że jednego nie trapi żaden trud, a drugiemu nie dokucza nic nadmiernego, lecz dlatego, że albo po prostu w ogóle nie odczuwają tego, co odczuwa wielu, a nawet większość, albo tylko w małym stopniu. A zatem u ludzi chorych i słabych, i tchórzliwych uczucia wywołuje coś, co się powszechnie odczuwa, ale szybciej i w większym stopniu aniżeli u większości ludzi; a ponadto w obliczu tych rzeczy, które działają na wielu, albo w ogóle nie doznają uczuć, albo tylko trochę.

I nasuwa się pytanie, czy dla człowieka mężnego nie ma rzeczy strasznych, i czy nie może on doznawać uczucia strachu? Czy nie jest możliwe, aby [odczuwał strach] w sposób powyżej opisany? Bo męstwo oznacza posłuszeństwo wobec rozumu, a rozum nakazuje wybierać piękno moralne. Dlatego kto stawia czoło rzeczom strasznym nie kierując się rozumem, ten albo utracił panowanie nad sobą, albo jest zuchwalcem. Kto natomiast trwa ze względu na piękno moralne, ten jest nieustraszony i jedynie ten jest człowiekiem mężnym. A więc tchórz boi się tego, czego bać się nie powinien, zuchwały zachowuje się zuchwale i tam, gdzie nie

powinien, człowiek mężny natomiast w obydwu przypadkach postępuje tak, jak powinien, i pod tym względem znajduje się pośrodku, on bowiem i odważa się na to, i boi się tego, co mu nakazuje rozum. Ale rozum nie nakazuje znosić przykrości wielkich, przynoszących zgubę, jeżeli one nie niosą ze sobą piękna moralnego. Stąd człowiek zuchwały ryzykuje wtedy nawet, jeśli rozum nie nakazuje, a tchórz nie ryzykuje nawet, jeśli rozum nakazuje, a jedynie człowiek mężny odważa się, jeżeli rozum nakazuje.

I istnieje pięć postaci męstwa<sup>3</sup> tak nazywanych ze względu na podobieństwo, bo [mężni] są wytrwali w tych samych rzeczach, ale nie dla tych samych powodów. Jedna to [postać męstwa] obywatelska: to jest ta, której istnienie opiera się na poczuciu wstydu. Druga wojskowa: ta opiera się na doświadczeniu i wiedzy, nie jak mówił Sokrates<sup>4</sup>, na wiedzy o rzeczach strasznych, lecz o środkach pomocnych wobec tego, co straszne. Trzecia zaś opiera się na braku doświadczenia i na niewiedzy, i przez nią dzieci i szaleńcy stawiają czoło temu, co im zagraża lub chwytają do ręki węże. Inna znów postać [wywołana] jest nadzieją: dzięki niej często ludzie, którym się powodzi, znoszą niebezpieczeństwa, a także pijani, bo wino sprawia, że są pełni dobrej nadziei. Inna znów postać męstwa [spowodowana] jest bezrozumną namiętnością, np. miłością i gniewem. Bo kiedy ktoś jest zakochany, staje się raczej zuchwały aniżeli tchórzliwy i znosi wiele niebezpieczeństw. Podobnie postępuje człowiek pod wpływem złości i gniewu tak jak ten, który zabił tyrana w Metaponcie, i ten, o którym opowiadają na Krecie historie<sup>5</sup>. Gniew bowiem doprowadza do wyjścia z siebie. Dlatego uważa się, że dziki są mężni<sup>6</sup>, chociaż naprawdę nie są; one mianowicie stają się takimi, kiedy popadną w stan odbiegający od normalnego, a ponadto są zmienne (ανώμαλοι) tak jak ludzie zuchwali. Jednak mimo wszystko męstwo wynikające z namiętności jest najbardziej naturalne, ponieważ gniew jest niezwyciężony; z tego powodu i chłopcy bardzo dzielnie walczą. Obywatelskie męstwo natomiast opiera się na prawie. Żadna z wymienionych postaci męstwa nie jest prawdziwa, ale wszystkie one są użyteczne jako bodźce w niebezpieczeństwach.

Dotąd mówiliśmy ogólnie o rzeczach budzących strach, a wskazane jest dokładniej je określić. A więc ogólnie straszonym nazywa się to, co wywołuje strach. Do tego rodzaju rzeczy zaliczają się te, które wydają się wywoływać cierpienia grożące zgubą, bo osoby, które doświadczają jakiegoś innego rodzaju cierpienia, doznają zapewne odmiennej formy przykrości i odmiennego uczucia, ale nie strachu, np. jeśli ktoś przewiduje, że dozna tego rodzaju przykrości, jakiej doznają zazdrośnicy, albo ludzie zawistni, albo zawstyżeni. I strach pojawia się jedynie w przypadkach tak wielkiego cierpienia, że ono samo przez się może zniszczyć życie. Z tego powodu i osoby, które są bardzo łagodne, w pewnych

<sup>3</sup> Por. *Et. nik.*, ks. III, rozdz. 1.

<sup>4</sup> Por. Platon, *Protagoras* 360 D oraz *Państwo* 429 B 8 - 430 B 5.

<sup>5</sup> Nie wiadomo o kogo tu chodzi.

<sup>6</sup> Wyrażenie spotykamy w *Iliadzie* Homera IX, 539.



okolicznościach stają się mężne, a inni, surowi i silni, stają się tchórzliwi. I w rzeczy samej za szczególną właściwość męstwa uważa się to, że jest ono pewnego rodzaju postawą wobec śmierci i cierpienia z nią związanego. Bo gdyby istniał taki człowiek, który by znosił ciepło i zimno i tego rodzaju przykre doznania nie grożące niebezpieczeństwami zgodnie z rozumem, ale wobec śmierci byłby słaby i bardzo bojaźliwy, i wcale nie z powodu jakiegoś innego odczucia, ale dlatego, że ona przynosi zagładę, podczas gdy inny byłby słaby wobec przykrości, a niewzruszony w obliczu śmierci, to ten pierwszy uchodziłby za tchórze, ten drugi zaś za człowieka dzielnego. Bo i wyrazu „niebezpieczeństwo” używa się jedynie wobec tego rodzaju rzeczy strasznych, ilekroć w pobliżu znajduje się przyczyna mogąca wywołać zgubę. Wtedy okazuje się ona niebezpieczeństwem, kiedy pojawia się bardzo blisko.

Dlatego o rzeczach strasznych, według których człowieka nazywamy dzielnym, stwierdziliśmy, że one okazują się tymi, które wywołują cierpienie, powodujące zgubę, pod warunkiem, że zagrażają z bliska, a nie gdzieś z daleka, a pod względem wielkości są albo wyglądają na dostosowane do człowieka. Bo pewne rzeczy z konieczności każdy człowiek uważa za straszne i one go niepokoją. Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie przyjąć, że jak upał i zimno<sup>7</sup>, oraz niektóre inne siły natury przewyższają możliwości ciała ludzkiego, tak podobnie przedstawia się sprawa z namiętnościami duszy, bo ludzie tchórzliwi i zuchwali zostają wprowadzeni w błąd swoimi cechami charakteru; tchórze bowiem uważa za straszne to, co nie jest straszne, i rzeczy niezbyt groźne za bardzo groźne, a zuchwały przeciwnie, uważa rzeczy straszne za bezpieczne a bardzo straszne za mało groźne, podczas gdy człowiek mężny ocenia najbardziej zgodnie z prawdą. Dlatego nie jest mężny człowiek, jeżeli cierpi rzeczy straszne z powodu niewiedzy, jak np. jeśliby z powodu szaleństwa narażał się na rażenie piorunem, ani [nie jest mężny], jeżeli naraża się z powodu gniewu, kiedy zna wielkość niebezpieczeństwa, jak np. Celtowie<sup>8</sup> chwytają za oręż i ruszają przeciw morskim bałwanom i w ogóle męstwo barbarzyńców wywołane bywa gniewem. A niektórzy ludzie stawiają czoło niebezpieczeństwom z powodu innych przyjemności, bo gniew ma w sobie pewnego rodzaju przyjemność<sup>9</sup>, jest bowiem związany z nadzieją odwetu. Jeżeli jednak ktoś nie potrafi narazić się na śmierć ani z powodu tej przyjemności, ani żadnej innej, albo żeby uniknąć większego bólu, to właściwie nie można go nazywać człowiekiem mężnym. Bo gdyby śmierć była rzeczą przyjemną,

<sup>7</sup> Słusznie Dirlmeier (*Et. eud.*, s. 318) zwrócił uwagę, że w porównaniu do powyżej przedstawionej myśli (1229 b 5), gdzie mówi się o wrażeniach ciepła i zimna w granicach codziennego doświadczenia, kiedy temperatura nie *zagraża* człowiekowi, tutaj chodzi o takie temperatury, które mogą *zagrażać* życiu człowieka.

<sup>8</sup> Por. *Et. nik.* 1115 b 28.

<sup>9</sup> W *Et. nik.* 1117 a 6 Arystoteles powiada, że ludzie odczuwają przykrość, kiedy się gniewają, ale przyjemność, gdy mogą się zemścić. Podobnie Platon w *Filebie* (47 E) uważa, że w gniewie, strachu i podobnych uczuciach znajdujemy pełno nieprzebranych rozkoszy, powołując się na Homera.

nieopanowani często umieraliby z powodu braku opanowania; jak i obecnie, kiedy sama śmierć nie jest przyjemna, ale przyjemne są drogi, które do niej wiodą, świadomie narażają się na nią z powodu braku opanowania; nikogo z nich nie można uważać za mężnego, nawet jeśli by myślał, że umiera zupełnie dobrowolnie. I również żaden z tych, którzy unikają trudów, a to wielu robi, nie jest człowiekiem mężnym, jak mówi Agaton<sup>10</sup>:

Bo marni ludzie, gdy ich nazbyt gniecie trud,  
O śmierci marzą.

I tak poeci opowiadają, że Chejron<sup>11</sup> pragnął śmierci z powodu cierpienia, jakie sprawiała mu rana, chociaż był nieśmiertelny. I bardzo podobnie wszyscy ci, którzy z powodu doświadczenia trwają w niebezpieczeństwach, tak jak przeważnie wojskowi umieją. To stanowisko jest bowiem przeciwne poglądom Sokratesa, który uważał, że męstwo jest wiedzą. Wszakże nie dlatego, że znają niebezpieczeństwa, śmiali są ci, którzy wspinają się na maszty, tylko ponieważ wiedzą, jak sobie poradzić w niebezpieczeństwach; i męstwem nie jest to, w imię czego ludzie śmieiej walczą, gdyż wtedy według Teognisa<sup>12</sup> męstwem mogłaby być i siła, i bogactwo:

Nędza bowiem każdego pognębia.

I pewni ludzie, chociaż wyraźnie są tchórzami, z powodu doświadczenia potrafią wytrwać. A tak się dzieje, ponieważ uważają, że nie ma niebezpieczeństwa, skoro znają środki przed nim zabezpieczające. A dowód jest ten: albowiem ilekroć sądzą, że nie otrzymają żadnej pomocy, a niebezpieczeństwo jest już bardzo blisko, załamują się. Lecz spośród wszystkich wymienionych przyczyn, ci, którzy umieją wytrwać ze względu na poczucie wstydu, przede wszystkim wydają się dzielni, jak powiada Homer, że Hektor wytrwał w niebezpieczeństwie przy spotkaniu z Achillesem:

Wstyd zaś ogarnął Hektora...

i

Pierwszy wszak Polydamas obwiniać słusznie mię będzie<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Tragik ateński, którego twórczość znana jest z fragmentów. Platon uwiecznił go w *Uczcie*.

<sup>11</sup> Jeden z Centaurów. Odznaczał się mądrością i uważano go za nauczyciela np. Asklepiosa i innych sławnych postaci mitologicznych.

<sup>12</sup> Poeta (VI wiek p.n.e.), autor elegii, pochodził z Megary. W swoich utworach wyraża przekonanie o wyższości arystokracji nad pozostałymi ludźmi. Ostro występuje przeciwko ludziom niearystokratycznego pochodzenia, którym przypisuje wszystkie wady. Jego elegie stanowią pewnego rodzaju kodeks postępowania arystokraty, któremu przydarzyło się żyć w tych czasach, kiedy arystokraci tracą władzę na rzecz ludu.

<sup>13</sup> Pierwszego wiersza nie znajdujemy u Homera (podobnie jak w *Et. nik.* 1116 b 26). Drugi wiersz pochodzi z *Iliady* XXII, 100.

I obywatelskie męstwo jest takie samo. Prawdziwe jednak nie jest ani to, ani żadne z wyżej wymienionych, chociaż jest im podobne, jak męstwo zwierząt, które, wiedzione gniewem, narażają się na cios. Nie dlatego powinien człowiek wytrwać mimo lęku, że zasłużył na niesławę, ani z powodu gniewu, ani ponieważ myśli, że nie zginie, lub dlatego, że ma zabezpieczenie. Wówczas bowiem będzie uważał, że właściwie w takich okolicznościach nie ma nic strasznego. Lecz skoro każda cnota ma związek z postanowieniem (a co przez to rozumiemy, powiedzieliśmy poprzednio<sup>14</sup>, ponieważ postanawia się ze względu na coś, a owo „ze względu na coś” to jest piękno [moralne]), jest oczywiste, że i męstwo będąc pewnego rodzaju cnotą sprawia, że stawimy czoła rzeczom strasznym ze względu na coś; ostatecznie to nie dzieje się ani z powodu niewiedzy (bo dzięki męstwu mamy słuszniesze sądy), ani dla przyjemności, tylko dlatego, że jest to rzecz piękna, bo gdyby nie była piękna, ale szalona, człowiek nie wytrzymałby, ponieważ byłoby to haniebne.

A zatem ze względu na jakie rzeczy męstwo jest środkiem, w jakich zachodzi okolicznościach i dlaczego, i jaką moc posiadają rzeczy straszne, o tym wystarczająco powiedzieliśmy zgodnie z naszym obecnym planem.

## 2. O umiarkowaniu (σωφροσύνη)

Następnie powinniśmy podjąć się próby określenia terminów: „umiarkowanie” i „nieumiarkowanie” [czyli niekarność]. Słowo „nieumiarkowany” czyli [niekarny] posiada wieloraki sens. Bo służy do określenia człowieka, który nie został ukarany, ani nie został wyleczony, podobnie jak „niepodzielny” znaczy „nie podzielony”, i spośród nich pierwsze pojęcie zawiera możliwość, a drugie brak możliwości. Bo przez określenie „niepodzielny” rozumiemy to, czego nie można podzielić, jak również i to, co można podzielić, ale nie zostało podzielone. W ten sam sposób ma się rzecz z pojęciem „niekarność”. Bo oznacza ono to, co z natury nie jest zdolne do przyjęcia kary, jak również i to, co będąc z natury zdolne do przyjęcia kary, nie zostało jednak ukarane za wykroczenia, których nie popełnia człowiek umiarkowany, jak dzieci. Według tego bowiem znaczenia „niekarność” nazywamy je „bezkarnymi”; ponadto tych, którzy są trudni do wyleczenia i w ogóle są nieuleczalni przez zastosowanie kary. Lecz chociaż terminu „niekarność” używa się w wielu znaczeniach, jest sprawą oczywistą, że ludzie niekarni obracają się w kręgu określonych przyjemności i przykrości, i że w zależności od swojego stosunku do nich różnią się i od siebie, i od innych ludzi. Wspomnieliśmy w zarysie już poprzednio<sup>15</sup>, w jaki sposób w przenośni użyliśmy wyrazu

<sup>14</sup> Por. 1227 b 5-11 i 1228 a 6 n.

<sup>15</sup> W 1221 a 19-23 Arystoteles nie przeprowadził żadnej analizy słowa *ακολασία*. Zdaniem Dirlmeiera (*Et. eud.*, s. 324), sama tabela i krótkie omówienie interesujących nas słów wystarczy, gdyż one głównie w metaforycznym znaczeniu były w powszechnym użyciu.

„niekarność”. Ale ludzi, którzy są nieporuszeni wobec samych przyjemności i z powodu braku wrażliwości, jedni nazywają niewrażliwymi, inni natomiast charakteryzują ich innymi terminami. Ten stan uczuciowy nie jest jednak szczególnie znany ani powszechny, gdyż wszyscy błędzą raczej w innym kierunku i wszyscy posiadają wrodzoną podatność i wrażliwość na tego rodzaju przyjemności. To odnosi się przede wszystkim do tego rodzaju typów, jakie wprowadzają na scenę komediopisarze — ludzi nieokrzesanych, którzy uciekają od przyjemności, nawet w rzeczach umiarkowanych i koniecznych.

A skoro człowiek umiarkowany ma powiązanie z przyjemnościami, z konieczności ma on powiązanie z pewnego rodzaju żądzami<sup>16</sup>. Musimy zatem ustalić, z jakimi. Człowiek umiarkowany nie jest bowiem umiarkowany wobec wszystkich [żądzi], ani wobec wszystkich rzeczy przyjemnych, ale jak się sądzi, wobec wrażeń dwóch rodzajów zmysłów: smaku i dotyku, a naprawdę to wobec dotyku. Bo człowiek umiarkowany nie ma do czynienia z przyjemnością, jaką daje oglądanie rzeczy pięknych, wolnych od pożądania zmysłowego, albo z przykrością, wywołaną przez rzeczy ohydne, i z uczuciami, jakich dostarcza słuchanie dźwięków harmonijnych, albo nieharmonijnych, ponadto również z wrażeniami zmysłowymi, jakich dostarcza węch: z przyjemnymi i z nieprzyjemnymi zapachami. Nikogo bowiem nie nazywa się nieumiarkowanym dlatego, że odczuwa tego rodzaju uczucia lub ich nie odczuwa. Jeśliby mianowicie ktoś, zoczywszy piękny posąg, albo konia, albo człowieka, bądź usłyszawszy kogoś śpiewającego, nie chciałby ani jeść, ani pić<sup>17</sup>, ani kochać się, tylko oglądać rzeczy piękne i słuchać śpiewających, tego nie można by uważać za nieumiarkowanego, podobnie jak za nieumiarkowanych nie można uważać ludzi oczarowanych śpiewem Syren. Ale umiarkowany ma do czynienia z dwoma rodzajami wrażeń zmysłowych, na które także i zwierzęta jedynie są wrażliwe, ciesząc się i doznając przykrości, tj. na smak i dotyk, podczas gdy na przyjemności dostarczane przez pozostałe zmysły niemal wszystkie zwierzęta wydają się obojętne, jak np. na harmonię czy piękno. Albowiem, jak się zdaje, piękne rzeczy i harmonijne dźwięki na nie nie działają, o czym warto wspomnieć, chyba że zdarzy się gdzieś coś nadzwyczajnego<sup>18</sup>. Nawet nie odczuwają miłych i przykrych zapachów, chociaż właśnie mają wszystkie zmysły ostrzejsze; cieszą się tylko tymi zapachami, które dzięki okolicznościom są przyjemne, a nie ze swej istoty. A przez wyrażenie „nie ze swej istoty” mam na myśli także te zapachy, dzięki którym spodziewamy się doznać zadowolenia albo je sobie przypominamy, jak np. w przypadku jedzenia i picia, bo cieszymy się tego rodzaju zapachami dla innej przyjemności, przyjemności jedzenia

<sup>16</sup> Platon w *Państwie* (430 E 6) określa umiarkowanie jako panowanie nad przyjemnościami i nad żądzami.

<sup>17</sup> Przypomina się opowiadanie Sokratesa w *Fajdrocie* (225 B 9) Platona: „A kiedy przyszedł Muzy i śpiew zjawił się po raz pierwszy, taki zachwyty szalony ogarnął ludzi ówczesnych, że dla śpiewu zaniedbywali jadła i napoju” (przekład W. Witwickiego).

<sup>18</sup> Jak dla przykładu śpiew Orfeusza, który oczarował nie tylko ludzi, ale i zwierzęta.

albo picia, podczas gdy przyjemne „ze swej istoty” są np. zapachy kwiatów. Dlatego Stratonikos<sup>19</sup> ładnie powiedział, że zapach kwiatów jest piękny a potraw przyjemny. I skoro zwierzęta porusza nie każda przyjemność, spowodowana wrażeniami smakowymi, ani ta, której dostarcza wrażenie zmysłowe odbierane końcem języka, lecz ta, jakiej doznają za pomocą gardła, jest prawdopodobne, że bardziej chodzi o wrażenie zmysłowe dotyku aniżeli smaku. Dlatego smakosze nie pragną długiego języka, jak Filoksenos<sup>20</sup>, syn Eryksisa, tylko szyi żurawia. W rezultacie, krótko mówiąc, musimy nieumiarkowanie zaliczyć do tego, co ma związek z wrażeniami dotyku; podobnie i człowiek nieumiarkowany ma związek z tego rodzaju przyjemnościami. Pijaństwo bowiem i obżarstwo, i rozpusta, i łakomstwo, i wszystko, co temu jest podobne, podpada pod wspomniane wrażenia zmysłowe i to są części, na które dzieli się nieumiarkowanie. Bo nikogo nie nazwiemy nieumiarkowanym, gdyby nadużywał przyjemności, które daje widzenie, albo słyszenie, albo węch, ale tego rodzaju wykroczenia ganimy bez napiętnowania i w ogóle wszędzie tam, gdzie używa się określenia „nieopanowani” i „opanowani”. Do tych przypadków nie ma również zastosowania określenie „rozwiązli”, ani „umiarkowani”<sup>21</sup>.

Dlatego człowiek niewrażliwy, albo jak tam mamy go nazywać, w ten sposób się zachowuje, iż mniej korzysta z tego, w czym z konieczności wszyscy po większej części mają udział i doznają przyjemności. I kto przekracza miarę, jest nieumiarkowany. Ponieważ z natury wszyscy ludzie cieszą się tym i ulegają požądaniom i z tego powodu nie nazywa się ich nieumiarkowanymi (bo nie przekraczają miary w rzeczach przyjemnych ponad to, co właśnie wypada, doznawszy ich, i nie martwią się bardziej, niż to wypada, gdyby ich nie doznali), i nie są pozbawieni wrażliwości (bo nie grzeszą brakiem odczuwania przyjemności albo przykrości, ale raczej przekraczają w nich miarę).

Skoro zaś nadmiar i brak dotyczą tego samego, jest sprawą oczywistą, że istnieje również środek, czyli umiar i on sam jest najlepszą trwałą dyspozycją, i przeciwny jest tamtym obydwom stanom. Tak iż, jeżeli umiarkowanie jest najlepszą trwałą dyspozycją w rzeczach, z którymi ma do czynienia człowiek nieumiarkowany, umiar [zachowany] w stosunku do omówionych przyjemności, dostarczonych przez wrażenia zmysłowe, będzie umiarkowaniem, i umiar znajduje się pomiędzy nieumiarkowaniem i brakiem wrażliwości; nadmiar będzie nieumiarkowaniem, a brak nie posiada nazwy albo będzie się go określało wspomnianymi terminami<sup>22</sup>. Ale dokładniej będziemy musieli określić rodzaj przyjemności

<sup>19</sup> Znany kitarzysta, którego działalność przypada na lata 410-360 p.n.e. Wiele dowcipnych anegdot przekazuje o nim Atenajos, autor dzieła *Sofiści przy ucztach*, które stanowi kopalnię wiadomości na różne tematy i zawiera fragmenty nie zachowanych dzieł autorów starożytnych.

<sup>20</sup> Ajschines, uczeń Sokratesa, nazywa go uczniem Anaksagorasa. O jego rozwiązłym trybie życia wspomina wielu starożytnych autorów.

<sup>21</sup> Przyjmuję tutaj tekst Dirlmeiera (*Et. eud.*, s. 327), który uważa, że należy postawić przecinek po słowach: οἱ δ'ἀκρατεῖς.

<sup>22</sup> Por. 1230 b 15.

w rozważaniach, jakie później przeprowadzimy nad opanowaniem i nieopanowaniem.

### 3. O łagodności (πραότης)

W ten sam sposób musimy również mówić o łagodności i gwałtowności. Widzimy bowiem, że człowiek łagodny okazuje się takim wobec przykrości, która wynika z gniewu, i wobec której zachowuje się w określony sposób. W naszym schemacie<sup>24</sup> przeciwstawiliśmy człowiekowi porywczemu i gwałtownemu, i nieokrzesanemu (bo cechy tych wszystkich należą do tej samej dyspozycji) i człowieka o usposobieniu niewolniczym, i człowieka głupkowatego, ponieważ te określenia chyba najtrafniej odnoszą się do tych, którzy nie unoszą się gniewem nawet wtedy, kiedy powinni, ale obojętni są na zniewagi i z pokorą znoszą lekceważenie. Bo w odczuwaniu przykrości, którą nazywamy gniewem, spotykamy skrajności: nagle — powoli, łagodnie — gwałtownie, długo — krótko. Ale skoro, jak wspominaliśmy i przy innych okazjach, i tutaj zachodzi nadmiar i brak (albowiem człowiek porywczy to taki, który doznaje uczuć szybciej i gwałtowniej, i przez dłuższy okres czasu, i wtedy, kiedy nie powinien, i w okolicznościach, w których nie powinien, i za dużo, i przy wielu ludziach, podczas gdy typ służalczy stanowi jego przeciwieństwo), jest rzeczą oczywistą, że istnieje ktoś, kto zajmuje miejsce pośrodku w nierówności. I skoro obydwaj sposoby zachowania się są złe, jest zrozumiałe, że pośrodku pomiędzy nimi znajduje się sposób, który jest właściwy, gdyż nie pojawi się ani za wcześnie, ani za późno, ani nie gniewa się na tego, na kogo nie powinien, ani nie zaniecha gniewu na tego, na kogo powinien. Ostatecznie skoro łagodność jest najlepszą trwałą dyspozycją w tego rodzaju uczuciach, łagodność może być również pewnego rodzaju stanem umiaru i człowiek łagodny zajmuje miejsce pośrodku pomiędzy człowiekiem gwałtownym a służalczym.

### 4. O hojności (ἐλευθεριότης)

Również wielkoduszność, szczodrość i hojność są stanami umiaru. Hojność dotyczy zdobywania i wydawania pieniędzy. Kto bowiem cieszy się każdym nabytkiem bardziej, niż powinien, i smuci się każdym wydatkiem bardziej, niż powinien, ten jest sknerą, a kto w obydwu przypadkach mniej odczuwa, niż powinien, ten jest rozrzutny, kto natomiast w obydwu przypadkach [zachowuje się]

<sup>23</sup> Nie ulega wątpliwości, że chodzi o *Et. nik.*, ks. VII, rozdz. 6, gdzie Arystoteles omawia te zagadnienia.

<sup>24</sup> Por. wyżej 1220 b 38; 1221 b 12 nn.

tak, jak się powinno, ten jest hojny. Przez wyrażenie „jak powinno się” we wspomnianych przypadkach i innych rozumiem: jak słuszna ocena [nakazuje]<sup>25</sup>. I skoro oni grzeszą nadmiarem i niedostatkim, tam, gdzie spotykamy krańcowe pozycje, tam znajdujemy i środek, i on jest najlepszy, dla każdego zaś rodzaju rzeczy jest tylko jedna rzecz najlepsza — stąd wynika, że hojność musi być stanem umiaru pomiędzy sknerstwem a rozrzutnością w zakresie zdobywania i wydawania pieniędzy i dóbr. Wyrazów „bogactwo” i „sztuka zdobywania majątku” używamy w dwojakim znaczeniu. Z jednej strony mamy na myśli właściwe używanie a przedmiotów<sup>26</sup>, np. sandałów i płaszcza, a z drugiej przypadkowe ich używanie; oczywiście nie chodzi tutaj o taki sposób, żeby sandała użyć jako odważnika, ale np. na sprzedaż lub do wynajęcia, ponieważ wtedy robi się zeń użytek jako z obuwia,. Chciwiec zaś to ten, kto gorliwie zabiega o pieniądze, ale pieniądze są przedmiotem posiadania, a nie przypadkowego ich wydawania. I sknera może być także człowiekiem rozrzutnym w ramach przypadkowego korzystania i zdobywania majątku, bo dąży do zwiększenia [stanu posiadania] przez zdobywanie majątku, co jest zgodne z naturą. Rozrzutnemu brakuje rzeczy koniecznych, a człowiek hojny rozdaje [tylko] to, co mu zbywa. Ale spośród tych typów wymienia się postacie, które się różnią większym lub mniejszym udziałem częściowym w tych cechach. np. skąpym jest człowiek zbytnio oszczędny i sknera, i spekulant; oszczędny nie wydaje pieniędzy, spekulant gotów jest na wszystko dla zysku, a sknera to taki, który za nic nie wyda ani grosza, człowiek zaś grzeszący chciwością jest rabusiem i oszustem. Podobnie do ludzi rozrzutnych należy łakomczuch, który bezsensownie wydaje pieniądze, oraz bezmyślny, gdyż nie może się zmusić do wysiłku prowadzenia rachunków.

### 5. O wielkoduszności (μεγαλοψυχία)

I w odniesieniu do wielkoduszności powinniśmy określić jej cechę charakterystyczną na podstawie tych właściwości, którymi odznaczają się ludzie wielkoduszni. Bo jak w innych przypadkach do pewnego stopnia zostajemy wprowadzeni w błąd z powodu sąsiedztwa i podobieństwa, mimo że one znajdują się od siebie z daleka, to samo ma miejsce także w przypadku wielkoduszności. Stąd niekiedy typy przeciwne dążą do tego samego, np. rozrzutnik i sknera, zarozumiały i pełen godności, zuchwały i mężny. W zakresie tych samych spraw do pewnego stopnia graniczą ze sobą, jak np. i człowiek mężny jest wytrzymały na niebezpieczeństwa, i zuchwały, ale jeden w taki, a drugi w inny sposób. I to właśnie najbardziej ich

<sup>25</sup> Wyrażenie „jak powinno się” i „słuszna ocena”, zdaniem Dirlmeiera (*Et. eud.*, s. 312 i 332), pochodzą z Akademii. Na temat „słusznej oceny” por. przypis 5 do ks. II *Et. nik.*

<sup>26</sup> Por. *Polit.* 1257 a, gdzie czytamy: „Każda rzecz posiadana może być dwojako użyta. W jednym wypadku użycie związane jest z właściwością danej rzeczy, w drugim zaś nie: a więc np. obuwie służy do obucia, ale może stanowić również przedmiot wymiany”.

różni. I wielkodusznych nazywamy człowieka, zgodnie ze znaczeniem tego słowa, który odznacza się pewnego rodzaju wielkością i siłą duszy. W rezultacie uchodzi za człowieka podobnego do tego, który jest pełen godności i mającego wielki gest, skoro, jak się zdaje, towarzyszą mu wszystkie cnoty. Bo na pochwałę zasługuje również umiejętność prawidłowej oceny wielkich i małych dóbr. I wydaje się, że te dobra są wielkie, do których dąży ten, kto posiada najlepszą dyspozycję w stosunku do tego rodzaju przyjemności. Wielkoduszność zaś jest najlepszą. A każda poszczególna cnota prawidłowo ocenia większe dobro i mniejsze właśnie w sposób, jak to nakazuje człowiek roztropny i cnota, tak iż wszystkie cnoty jej [wielkoduszności] towarzyszą albo ona towarzyszy wszystkim<sup>27</sup>.

Ponadto wydaje się, że cechą człowieka wielkodusznego jest pogarda. I każda cnota sprawia, że ludzie gardzą rzeczami, które wbrew rozumowi uchodzą za wielkie, jak np. męstwo sprawia, że ludzie gardzą niebezpieczeństwami (bo mężny sądzi, że uważać je za wielkie jest rzeczą sromotną i że nie zawsze ich mnogość jest straszna), a umiarkowany gardzi przyjemnościami wielkimi i licznymi; a hojny bogactwem. I człowiek wielkoduszny odznacza się tą zaletą przez to, że troszczy się o niewiele spraw, i to o takie, które są wielkie, a nie dlatego, że za wielkie je ktoś inny uważa. Wielkoduszny mąż liczy się o wiele bardziej z sądem jednego człowieka szlachetnego aniżeli z sądami wielu ludzi przeciętnych, jak Antyfont powiedział<sup>28</sup>, gdy został skazany, do Agatona, który chwalił jego mowę obrończą. I najbardziej charakterystycznym uczuciem człowieka wielkodusznego jest pogarda. Co się tyczy natomiast czci i życia, i bogactwa, o które to rzeczy, jak się zdaje, ludzie zabiegają, on w ogóle o nie się nie troszczy, z wyjątkiem czci. I cierpi, kiedy nie doznaje czci, a władzę nad nim sprawuje człowiek niegodny tego, a jego największą radością jest właśnie doznawanie czci.

W ten sposób może się wydawać, że zachodzi sprzeczność, bo to ze sobą się nie zgadza: bardzo wysoko cenić cześć oraz gardzić sądem ogółu. Powinniśmy zatem to teraz rozróżnić. Bo jest cześć mała i wielka w dwojakim sensie, gdyż jest różnica, czy doznajemy jej ze strony wielu zwykłych ludzi, czy osób zasługujących na uwagę; a znów różni się cześć w zależności od tego, czego dotyczy. Bo wielka cześć zależy nie tylko od wielkiej ilości osób oddających cześć i od ich wartości, ale również od tego, czy jest ona wartościowa<sup>29</sup>. W rzeczywistości i urzędy, i pozostałe dobra są wartościowe i warto o takie zabiegać, które naprawdę są wielkie. Także nie ma cnoty bez wielkości. Dlatego wydaje się, że każda cnota czyni ludzi wielkodusznymi, w zależności od tego, czego każda z nich dotyczy, jak to powiedzieliśmy<sup>30</sup>. Lecz w stosunku do pozostałych cnót wielkoduszność jest

<sup>27</sup> Por. poniżej 1232 b 23 - 26.

<sup>28</sup> Jak podaje Tukidydes (VIII, 60), autor monografii o wojnie peloponeskiej, Antyfont był główną przyczyną przewrotu oligarchicznego, w wyniku którego, na krótko zresztą, obalono ustrój demokratyczny w Atenach. Podana anegdota poza tym nie jest znana.

<sup>29</sup> Arystoteles nie wyjaśnia nigdzie, jaki rodzaj czci uważa za wartościowy. W *Et. eud.* (1233 a 4 n.) wspomina tylko o czci i innych dobrach wartościowych.

<sup>30</sup> Każda cnota wywołuje wielkoduszność — por. 1232 a 36 n.



czymś osobnym, jak również i tego, który tę cnotę posiada, musimy nazywać wielkodusznym w specjalnym znaczeniu. I skoro pośród dóbr jedne są wartościowe, a inne takie, jak je określiliśmy powyżej<sup>31</sup>, wśród tego rodzaju dóbr jedne naprawdę są wielkie, inne znów małe, a niektórzy ludzie godni są tego rodzaju dóbr i sami uważają się za godnych, to pomiędzy tymi ludźmi powinniśmy szukać człowieka wielkodusznego. I z konieczności otrzymujemy cztery warianty: bo jeden jest godny wielkich dóbr i sam siebie uważa, że jest ich godny; istnieją jednak i małe dobra i ktoś inny jest godny takich dóbr, i sam siebie uważa za takiego; może jednak zaistnieć przypadek przeciwny w stosunku do obydwu wymienionych, kiedy ktoś, mimo że jest wart małych dóbr, to sam uważa, że jest godny wielkich dóbr — szczególnie wartościowych; inny natomiast, chociaż wart jest wielkich, to jednak sam siebie uważa za godnego małych. Wobec tego, kto jest wart małych dóbr, a sam siebie uważa za godnego wielkich, zasługuje na naganę (bo jest rzeczą niezgodną z rozsądkiem i nie jest moralnie piękną otrzymywać coś, na co się nie zasługuje). Na naganę zasługuje również każdy, kto, chociaż jest wart tego rodzaju dóbr, sam uważa, że nie jest godny, aby w nich uczestniczyć, pomimo że one są mu dostępne. Pozostaje więc wobec tego człowiek przeciwny tym obydwom wspomnianym typom, który będąc godny wielkich dóbr, sam również uważa, że jest ich wart i stać go na to, by samego siebie uważać za wartościowego. On zasługuje na pochwałę i znajduje się pośrodku między tymi dwoma. Skoro więc wielkoduszość jest najlepszą dyspozycją w zakresie wyboru i korzystania ze czci i innych wartościowych dóbr, a nie w zakresie tego, co przynosi korzyść, tę definicję odnosimy także do człowieka wielkodusznego: a że równocześnie i sam stan umiaru zasługuje na szczególną pochwałę, to jest rzeczą oczywistą, że i wielkoduszość może być środkiem. A spośród przeciwnych sposobów postępowania, jak to przedstawiliśmy<sup>32</sup>, jeden to ten, który dotyczy przypadku, kiedy ktoś sam uważa, że jest godny wielkich dóbr, nie będąc ich godny — to jest próżność (bo próżnymi nazywamy takich ludzi, którzy uważają, że są godni wielkich dóbr, chociaż nie są ich godni); a drugi ma miejsce wtedy, gdy ktoś jest godny, a sam uważa, że nie jest wart wielkich dóbr — to małoduszność (bo człowiekiem małodusznym wydaje się ten, kto sam siebie nie uważa za godnego czegoś wielkiego, chociaż posiada cechy, dzięki którym słusznie można uważać, że jest ich godny), tak iż wielkoduszość musi być środkiem pomiędzy próżnością i małodusznością. Natomiast czwarty spośród wymienionych typów ani nie zasługuje na zupełną naganę, ani nie jest wielkoduszny,

<sup>31</sup> Otóż ani tutaj, ani poprzednio w *Et. eud.* Arystoteles nie przeprowadza podziału dóbr na wartościowe i inne, a jedynie dzieli wartościowe na wielkie i małe. Z przeprowadzonych wywodów dowiadujemy się jedynie, że obok czci (1232 b 20 i 1233 a 5) również urzędy należą do dóbr wartościowych i Arystoteles dodaje, że są i inne dobra, ale ich nie wylicza. O takim podziale dowiadujemy się natomiast z *Et. wielkiej* ks. I. rozdz. 1, 2, ale Dirlmeier (*Et. eud.*, s. 342) uważa, że Arystoteles odwołuje się w *Et. eud.* do nie zachowanego traktatu: *Podziały dóbr*, który stanowił część obszerniejszego dzieła *Diareseis*.

<sup>32</sup> Na schemacie 1221 a 10-31.

ponieważ nie styka się z niczym, co wyróżnia się wielkością, bo ani nie jest godny, ani sam nie uważa, żeby był godny wielkich dóbr. Dlatego nie jest typem przeciwnym [człowiekowi wielkodusznemu]. Chociaż może się wydawać, że temu, kto jest godny wielkich dóbr i sam uważa, że jest ich godny, przeciwny jest ten typ, który godny jest małych dóbr i sam uważa, że jest godny małych, to jednak nie jest on przeciwny wielkodusznemu dlatego, że nie zasługuje na naganę (gdyż zachowuje się tak, jak nakazuje rozum) i z natury jest taki sam, jak człowiek wielkoduszny (bo czego są godni, tego obydwaj uważają, że są godni). I ten człowiek może stać się wielkoduszny (bo będzie się uważał za godnego takich rzeczy, których jest godny). A małoduszny, który uważa, że nie jest godny wielkich dóbr, chociaż są mu dostępne, odpowiednio do jego znaczenia, co zrobiłby, gdyby był godny małych dóbr? Albo stanie się próżny, uważając się za godnego wielkich dóbr, albo jeszcze mniejszych... [luka w tekście]. Z tego powodu nikt nie nazwie małodusznym kogoś, kto nie uważa siebie za godnego piastowania urzędu, jeżeli jest cudzoziemcem, tylko wtedy, jeżeli jest dobrze urodzony i uważa piastowanie urzędu za rzecz wielką.

## 6. O szczodrości, czyli wielkim geście (μεγαλοπρέπεια)

Ale i człowiek mający szczodry gest nie jest związany z dowolnym działaniem i postanowieniem, tylko z tym, co dotyczy kosztów, jeżeli nie używamy tego słowa w znaczeniu przenośnym. Nie ma szczodrości bez wydatków, ponieważ to, co jest jej właściwe, przejawia się w świetności, a świetność nie jest rezultatem przeciętnych wydatków, lecz wymaga wyższych kosztów niż to, co konieczne. Dlatego, kto przy ogromnych nakładach świadomie wybiera właściwą ich wielkość i przy tego rodzaju przyjemności<sup>33</sup> dąży do takiego stanu umiaru, ten jest człowiekiem szczodrym. Kto natomiast skłania się do większych wydatków, niż potrzeba, i robi to niewłaściwie, dla takiego nie ma nazwy, ale wykazuje pewne podobieństwo do tych, których niekiedy nazywają pozbawionymi smaku pyszałkami. Dla przykładu: jeżeli bogaty człowiek, który wydaje pieniądze na wesele ukochanej osoby, uważa, że wystarcza mu poczynić takie przygotowania jak na przyjęcie dla ludzi mało pijących, to jest on małostkowy; kto natomiast takie osoby podejmuje wspaniale i nie robi tego, ani ze względu na reputację, ani po to, aby zdobyć urząd<sup>34</sup>, ten jest podobny do pyszałka; natomiast, kto podejmuje w odpowiedni sposób i jak rozum nakazuje, ten jest szczodry, ponieważ odpowiedni (πρέπον) znaczy

<sup>33</sup> Każda cnota, a więc i szczodrość, jest związana z doznawaniem przyjemności i przykrości por. 1232 a 34.

<sup>34</sup> Z kontekstu wynika, że istnieje szczególny przypadek pyszałkowatości, który można usprawiedliwić, a mianowicie wówczas, kiedy chodzi o sławę i zdobycie urzędu. Wtedy można przekroczyć miarę w wydatkach. Taki typ wprawdzie nie odznacza się umiarem (1233 a 16 n.), ale też nie zasługuje na naganę.

należny (κατ' ἀξίαν), gdyż w żadnym wypadku nie jest odpowiednie to, co nie jest należne. Ale to, co odpowiednie, powinno się ujawnić w każdym elemencie<sup>35</sup>, bo i w osobie działającej, i w osobie, której sprawa dotyczy, i w przedmiocie sprawy, np. co jest odpowiednie na weselu sługi, to nie jest odpowiednie na weselu ukochanej osoby; i jest odpowiednie dla wydającego ucztę, jeżeli jest odpowiednie co do ilości i jakości. Dla przykładu: uważano, że poselstwo, którego podjął się Temistokles do Olimpu<sup>36</sup>, nie było odpowiednie dla niego, z powodu jego poprzedniego niskiego stanu, tylko dla Kimona. I kto<sup>37</sup> nie wykazuje żadnej troski o to, co należne, tego nie zaliczamy do żadnego z wymienionych typów. I tak samo jest z hojnością, bo istnieje typ człowieka, który nie jest ani hojny, ani skąpy.

7. O słusznym oburzeniu (νέμεσις), o wstydzie (αἰδώς),  
o przyjaźni (φιλία), o godności (σεμνότης),  
o człowieku prawdomównym (ἀληθής), o żartobliwości (εὐτραπελία)

Ale prawie każda z pozostałych właściwości charakteru, które zasługują na pochwałę i nagane, wskazuje bądź nadmiar, bądź niedostatek, bądź stan umiaru w namiętnościach<sup>38</sup>: przykładem jest człowiek zawistny i cieszący się z cudzego nieszczęścia. Bo co się tyczy cech charakteru, dla których tak ich się nazywa, to zawiść jest uczuciem przykrości, którą odczuwa się z powodu zasłużonego powodzenia innych, a uczucie człowieka, cieszącego się z cudzego nieszczęścia, samo dla siebie nie ma nazwy, lecz ten, kto je posiada, ujawnia się poprzez swoją radość, ukazywaną w przypadku czyjegoś niezasłużonego nieszczęścia. Pomędzy nimi w środku znajduje się człowiek, który słusznie się oburza, i to uczucie, które starożytni nazywali słusznym oburzaniem się, tzn. doznawaniem przykrości

<sup>35</sup> Tekst zepsuty. Sens nie jest całkowicie jasny.

<sup>36</sup> Por. Plutarch, *Temistokles* 5.

<sup>37</sup> Już przy omawianiu wielkoduszności wspomina Arystoteles o takim typie, który nie obraca się w kręgu rzeczy wielkich, nie jest μέσος, tzn. nie odznacza się umiarem, ale też nie zasługuje na nagane (1233 a 16). Otóż istnieje taki człowiek, podobny pyszałkowi, który znajduje się pomiędzy wymienionymi typami, obraca się w kręgu rzeczy małych (*Et. nik.* 1122 a 26 n.) i z powodu braku środków nie dba o to, co należne, ale też nie ma kontaktu z κακία, bo z braku majątku nie może popełnić nic złego. Z tego widać, że Arystoteles wprowadza człowieka biednego w krąg rozważań etycznych, ale robi to w tym celu, aby go z nich wykluczyć (Dirlmeier, *Et. eud.* 1348 n.).

<sup>38</sup> Nauka o namiętnościach, której poświęcony jest rozdział 7 powraca w *Retoryce*, *Poetyce* i pismach logicznych. Arystoteles korzystał przy omawianiu tej kwestii ze wspomnianych wielokrotnie *Diareseis* i z tej ich części, gdzie mowa była o namiętnościach (por. 1220 b 11 i 1221 b 34). Arystoteles nie stosuje tutaj metody, przyjętej później przez Teofrasta, przedstawiania życia na podstawie doświadczenia (przykładem są *Charaktery*), ale raczej chodzi mu o logiczny podział.

Z sześciu omówionych w tym rozdziale stanów umiaru, pięć znajdujemy w tabeli, gdzie pod koniec (1221 a 13) wszystkie stany duszy określa się jako πάθη — namiętności. Z dalszych zaś wywodów wynika, że z namiętnościami trzeba wiązać uczucia krańcowe. Cztery z owych πάθη zalicza się do cnót. W rozdziale 7 natomiast nazywa się te stany μεσότητες παθητικάί i żadnego z nich nie uważa się za cnotę. W *Et. nik.* obraz jest jeszcze bardziej skomplikowany.

w przypadku niezasłużonych cudzych nieszczęść i pomyślności, a radości z zasłużonych. Dlatego uważali, że słuszne oburzenie (véμεσις) jest boginią!

A wstyd jest stanem umiaru pomiędzy bezwstydem a nieśmiałością. Bo ten, kto nie liczy się z niczym sądem, jest bezwstydnym, a kto liczy się z sądem każdego, ten jest nieśmiały; kto natomiast liczy się z sądem ludzi, którzy uchodzą za uczciwych, ten jest wstydlivy.

Przyjaźń znów jest stanem umiaru pomiędzy wrogością a pochlebstwem. Kto bowiem łatwo pod każdym względem przystosowuje się do pragnień innych, ten jest pochlebcą, kto we wszystkich się przeciwstawia, ten jest nieżyczliwy, a kto ani nie biegnie za każdą przyjemnością, ani każdej się nie przeciwstawia, tylko dąży do tego, co okazuje się najlepsze, ten jest przyjazny.

Godność jest stanem umiaru pomiędzy pychą a służalczością. Bo kto, pełen pogardy, w życiu w ogóle nie zwraca uwagi na drugiego człowieka, ten jest pyszałkiem, a kto we wszystkim zabiega, by dogodzić innym, i płaszczy się przed nimi, ten jest służalcem; kto natomiast w pewnych przypadkach postępuje tak, a w innych nie tak, i stosuje się tak do ludzi, którzy na to zasługują, ten posiada godność.

A człowiek prawdomówny i szczery, którego nazywają rzetelnym, znajduje się pośrodku pomiędzy udającym skromność i samochwałem. Kto mianowicie z całą świadomością zmyśla o sobie rzeczy gorsze niż są, ten udaje skromnego, a kto rzeczy lepsze, ten jest samochwałem, kto zaś mówi to, co jest rzeczywiście, ten jest prawdomówny i według Homera roztropny, i w ogóle ten kocha prawdę, tamci fałsz.

Również żartobliwość jest umiarem, a człowiek żartobliwy znajduje się pośrodku pomiędzy człowiekiem nieokrzesanym i przykrym w pożyciu a błaznem. Bo jak w jedzeniu człowiek wybredny różni się od niewybrednego tym, że pierwszy nie je nic albo mało i z ociąganiem, a drugi chętnie zjada wszystko — w takim stosunku pozostają do siebie: człowiek nieokrzesany oraz człowiek wulgarny i błazen, ten pierwszy nie dopuszcza żadnych żartów i przyjmuje je z niechęcią, drugi wszystko [bez różnicy] traktuje swobodnie i z przyjemnością. A nie powinno się postępować ani tak, ani tak, lecz jedne rzeczy czynić, innych nie, zależnie od nakazu rozumu. Taki to człowiek jest człowiekiem żartobliwym. A dowód jest ten sam; bo żartobliwość tego rodzaju — nie używamy tego określenia w sensie przenośnym — jest najbardziej odpowiednią dyspozycją i umiarem godnym pochwały, podczas gdy stany krańcowe zasługują na nagane. Ale skoro istnieją dwa rodzaje żartobliwości — to jeden przejawia się w doznawaniu radości z dowcipu, nawet jeśli jest skierowany przeciwko danej osobie, byleby tylko był dobry, np. żart, a drugi przejawia się w umiejętności wymyślania tego rodzaju dowcipów — różnią się one między sobą, jednakże obydwa są stanami umiaru. Bo i człowiek, który posiada zdolność wymyślania tego rodzaju dowcipów, z których cieszy się ten, kto ma sąd prawidłowy, nawet gdyby dowcip był w niego wymierzony, będzie się znajdował pośrodku pomiędzy człowiekiem wulgarnym a nudnym. I ta definicja jest lepsza aniżeli tamta: wypowiedziany żart nie powinien sprawić przykrości osobie, z której się żartuje, kimkolwiek ona byłaby. Bo raczej

to powinno się podobać temu, kto odznacza się umiarem, jego bowiem sąd jest prawidłowy.

Wszystkie te stany umiaru, chociaż zasługują na pochwałę, nie są cnotami, tak jak ich przeciwieństwa nie są wadami, bo nie ma w nich [elementu] postanowienia, a one wszystkie mieszczą się w klasyfikacjach uczuć<sup>39</sup>, ponieważ każda z nich jest pewnego rodzaju uczuciem. Przez to zaś, że są one czymś naturalnym, przyczyniają się do naturalnych cnót<sup>40</sup>, bo jak będzie o tym mowa później<sup>41</sup>, każda cnota istnieje w pewnym sensie z natury, a w inny sposób — w połączeniu z rozsądkiem. Stąd zazdrość przyczynia się do niesprawiedliwości (bo czyny wywołane przez zazdrość dotyczą drugiego człowieka)<sup>42</sup>, a słuszne oburzenie do sprawiedliwości, wstyd do umiarkowania, i dlatego umiarkowanie określają jako rzecz, która należy do tego gatunku, tzn. do uczuć. A zaś człowiek prawdomówny i kłamliwy: jeden jest rozsądny, drugi głupi.

Ale środek jest bardziej przeciwny skrajnościom<sup>43</sup>, aniżeli one są przeciwne sobie nawzajem, ponieważ środek nie łączy się z żadnym z nich, a skrajności często łączą się ze sobą; i niekiedy ci sami ludzie stają się zuchwałymi i podszytymi tchórzostwem, raz są rozrzutni, kiedy indziej skąpi, w ogóle są zmienni w ujemnym sensie. Ilekroć bowiem są zmienni w sensie dodatnim, zajmują miejsce pośrednie, bo w jakimś sensie w tym, co pośrednie, mieszczą się skrajności.

I wydaje się, że przeciwieństwa istniejące pomiędzy skrajnościami w stosunku do środka nie są nimi w sposób podobny, lecz niekiedy większe przeciwieństwo wykazuje nadmiar, a niekiedy niedostatek. Dwie są tego przyczyny, o których mówiliśmy poprzednio<sup>44</sup>: rzadkość np. ludzi nieczułych na przyjemność, oraz fakt, że w czym łatwiej popełniamy błędy, to wydaje się bardziej przeciwne [środkowi]. Trzeci powód to mianowicie ten, że to, co jest bardziej podobne do środka, wydaje się mniej przeciwne, jak w przypadku porównania śmiałości z zuchwalstwem i rozrzutności z hojnością.

Co się zatem tyczy pozostałych cnót, godnych pochwały, powiedzieliśmy prawie wszystko. Teraz musimy już pomówić na temat sprawiedliwości.

<sup>39</sup> Chodzi tutaj zapewne o wspomniane już dzieło *Diaireseis*, które Arystoteles w *Et. eud.* cytuje trzykrotnie.

<sup>40</sup> Z nauką o cnotach naturalnych spotykamy się we wszystkich trzech etykach (*Et. m/t.*, ks. VI, rozdz. 13; *Et. wielkiej* 1197 b n.). W *Et. nik.* 1103 a 24 czytamy: „więc cnoty nie stają się udziałem naszym ani dzięki naturze, ani wbrew naturze, a rozwijamy je w sobie dzięki przyzwyczajeniu”. Arystoteles mówi tylko o dyspozycjach. Cnoty naturalne zaś, jak wynika z *Et. wielkiej*, rozwijają się dzięki popędowi do czynów mężnych, sprawiedliwych itp. Nie są to jednak prawdziwe cnoty, gdyż nie mają związku z rozumem i postanowieniem. Istnieje wobec tego cnota naturalna i cnota właściwa, i ta ostatnia nie może istnieć bez rozsądku.

<sup>41</sup> Postawione w tym miejscu problemy rozwiązuje Arystoteles w *Et. nik.*, ks. VI, rozdz. 13, ale w *Et. nik.* mówi jedynie o cnotach powiązanych z rozsądkiem i nie przywiązuje wagi do naturalnych sposobów zachowania się człowieka w zazdrości, wstydzie itp. (por. przypis 106 do ks. VI *Et. nik.*).

<sup>42</sup> Por. *Et. nik.* ks. V, i przypis 11.

<sup>43</sup> O tym autor mówił już poprzednio, 1220 b 31. Mowa jest też na ten temat w *Et. nik.*, ks. II, rozdz. 8, gdzie jednak zajmuje on nieco odmienne stanowisko.

<sup>44</sup> Arystoteles powtarza to, o czym mówił w 1222 a 22 - b 4.

## Księga siódma

1 *Istota przyjaźni. Czy przyjaźń zachodzi pomiędzy tym, co przeciwne, czy tym, co podobne?*

Nad przyjaźnią, czym ona jest i jakie posiada właściwości, kto jest przyjacielem i czy termin „przyjaźń” ma jedno znaczenie, czy więcej, a jeżeli więcej, to ile, ponadto także, w jaki sposób zachować się wobec przyjaciela i jaki rodzaj sprawiedliwości obowiązuje w przyjaźni, nie mniej trzeba się zastanowić aniżeli nad tym, co jest moralnie piękne (το καλόν) i godne wyboru w charakterze człowieka. Uważa się bowiem, że zadaniem działalności państwowej jest krzewienie przyjaźni i ludzie twierdzą, że pożyteczną w tym celu jest cnota<sup>1</sup>, gdyż nie mogą być przyjaciółmi ci, którzy postępują względem siebie niesprawiedliwie. Ponadto wszyscy twierdzimy, że sprawiedliwość i niesprawiedliwość głównie pojawia się wśród przyjaciół i ten człowiek uchodzi za dobrego, kto jest przyjazny<sup>2</sup>. Przyjaźń jest pewnego rodzaju dyspozycją moralną i, jeśliby ktoś chciał sprawić, aby ludzie nie popełniali czynów niesprawiedliwych, wystarczy zrobić z nich przyjaciół<sup>3</sup>, ponieważ prawdziwi przyjaciele nie postępują niesprawiedliwie. Również nie dopuszczają się niesprawiedliwości, jeżeli będą sprawiedliwi: rzeczywiście sprawiedliwość i przyjaźń stanowią to samo, albo są czymś prawie tym samym. I ponadto utrzymujemy, że przyjaciela zaliczamy do największych dóbr, a brak przyjaźni i samotność to rzeczy bardzo straszne, ponieważ całe życie i dobrowolnie dobrane otoczenie opiera się na przyjaciółach; wszakże dzień spędzamy z domownikami albo z krewnymi, albo z towarzyszami, bądź z dziećmi, bądź z rodzicami, bądź z żoną. I osobiste sprawiedliwe postępowanie w stosunku do przyjaciół zależy wyłącznie od nas, gdy tymczasem sprawiedliwe postępowanie względem innych zostało nakazane prawem i od nas nie jest zależne<sup>4</sup>.

Ale w związku z przyjaźnią pojawia się wiele trudności<sup>5</sup>. Najpierw teorie tych, którzy temat podejmują z innego punktu widzenia i za bardzo go rozwijają. Bo pewnym osobom się wydaje, że podobne jest przyjazne podobnemu, dlatego mówi się:

<sup>1</sup> Związek pomiędzy etyką i polityką bliżej wyjaśnia *Polityka* 1280 b-1281 a, gdzie Arystoteles podkreśla, że prawodawca ma na względzie: „cnotliwość czy przewrotność obywateli. Widoczne więc z tego, że państwo, które naprawdę zasługuje na tę nazwę, a nie jest nim tylko z imienia, musi się troszczyć o cnotę” (przekład L. Piotrowicza). Źródła takiego stanowiska Arystotelesa należy szukać u Platona (por. W. Wróblewski, *Arystokracja Platona*, Warszawa 1972).

<sup>2</sup> Utożsamianie człowieka dobrego z przyjaznym spotykamy już u Platona, *Lizys* 214 D oraz *Państwo* 334 B - 335 A.

<sup>3</sup> W przekładzie 1234 b 29 zamiast *ἀλλ' εἰς* przyjmuję koniunkturę Casaubonusa *ἀλλήλοισ*.

<sup>4</sup> Odmienne stanowisko zajmuje Platon, który w *Państwie* sprawiedliwość indywidualną traktuje jako przejaw wewnętrznej harmonii elementów duszy ludzkiej.

<sup>5</sup> Por. *Et. nik.* 1155 a 32-b 16.

Zawsze to wiedzie bóg podobnego ku podobnemu;  
Bo i kawka [siada] obok kawki;  
Złodzieja poznał złodziej oraz wilka wilk<sup>6</sup>.

I filozofowie przyrody właśnie systematyzują (διακοσμοῦσιν) całą przyrodę, podejmując jako zasadę: podobne dąży do podobnego; dlatego Empedokles<sup>7</sup> mówił, że i suka usadawia się na dachówce, jako że ona jest najbardziej do niej podobna. Jedni więc w ten sposób mówią o przyjaźni, a inni twierdzą, że to rzeczy przeciwne są sobie miłe, gdyż miłe każdemu jest to, co się kocha i czego się pragnie, a wszak to, co jest wyschnięte, nie pragnie suchości, tylko wilgoci. Stąd mówi się:

Miłuje ziemia deszcze;

oraz to:

Zmiana w każdej rzeczy słodka jest<sup>8</sup>.

Ale zmiana w to, co jest przeciwne, podczas gdy podobne nienawidzi podobnego. Bo i:

Garncarz gniewny jest na garncarza<sup>9</sup>

i zwierzęta, które żywią się tym samym pokarmem, wzajemnie są sobie wrogie. Więc te opinie bardzo się różnią. Bo jedni uważają, że to, co podobne, jest miłe, a to, co przeciwne, wrogie:

Więszemu zawsze to, co mniejsze, wrogiem jest,  
I stąd początek wiedzie swój nieprzyjaźń wszak<sup>10</sup>.

Ale ponadto przeciwieństwa są oddzielone i w przestrzeni, a przyjaźń, jak się zdaje, łączy. Inni twierdzą, że przeciwieństwa są sobie przyjazne, i Heraklit<sup>11</sup> krytykuje autora tych słów:

Obyż niezgoda wśród bogów i ludzi do szczętu przepadła,

ponieważ — utrzymuje — nie może być harmonii, jeżeli nie ma dźwięków wysokich i niskich, i nie ma istot żywych bez pierwiastka żeńskiego i męskiego, które są przeciwieństwami.

Takie więc dwie teorie spotykamy na temat przyjaźni: zbyt ogólne, gdyż tak bardzo zasadniczo od siebie różne. A są i inne już bliższe sobie i lepiej odpowiadają spostrzeżeniom<sup>12</sup>. Jednym bowiem wydaje się, że jest niemożliwe,

<sup>6</sup> Pierwszy wiersz pochodzi z *Odysei* Homera XVII 218. Następny cytowany w *Et. wielkiej* (1208 b i 9) i *Et. nik.* (I 155 a 35), jak wskazuje dialekt, pochodzi od jakiegoś doryckiego poety. Ostatni jest dziełem nieznanego autora.

<sup>7</sup> Por. Diels, *Vors.* 31 A 20 a.

<sup>8</sup> Eurypides: pierwszy wiersz z nieznannej sztuki, drugi z *Orestesa* 234 (por. *Et. nik.* 1155 a 34).

<sup>9</sup> Hezjod, *Prace i dni*, w. 25.

<sup>10</sup> Eurypides, *Fenicjanki* 539 n.

<sup>11</sup> Diels, *Vors.*, 22 A 22. Heraklit krytykuje wiersz Homera, *Iliada*, XVIII, 107.

<sup>12</sup> Arystoteles w *Et. eud.* wielką wagę przywiązuje także do doświadczenia (por. 1216 b, 1217 a, 1228 a; Dirlmeier, *Et. eud.* 1372).

aby źli ludzie byli przyjaciółmi, tylko wyłącznie dobrzy<sup>13</sup>, dla innych znów jest niedorzeczne, gdyby matki nie miłowały dzieci (wydaje się, że i wśród zwierząt istnieje uczucie przywiązania (φιλία), przynajmniej zwierzęta świadomie giną w obronie swego potomstwa). Innym znów miłe wydaje się tylko to, co jest pożyteczne. Dowodem jest fakt, że wszyscy ludzie dążą do rzeczy pożytecznych, a odrzucają to, co w nich samych jest bezużyteczne (jak mówił Sokrates w starości, podając jako przykład ślinę i włosy, i paznokcie), i że my odrzucamy te części ciała, które są bezużyteczne, i w końcu samo ciało, kiedy umieramy. Bo trup jest bezużyteczny. A ludy, u których jest użyteczny, te go strzegą, jak w Egipcie<sup>14</sup>. Wszystko to teraz, jak się zdaje, jest wzajemnie ze sobą sprzeczne. Bo podobne nie jest w niczym pożyteczne podobnemu, a cechy podobieństwa są jak najdalsze od cech podobieństwa i przeciwieństwo jest zupełnie bezużyteczne dla przeciwieństwa, skoro nawzajem się niszczą. Jednakże są ludzie, którzy uważają, że łatwo jest zdobyć przyjaciela, inni znów myślą, że zdarza się to bardzo rzadko i że nie jest to możliwe bez niepowodzenia (bo wszyscy pragną uchodzić za przyjaciół tych, którym się dobrze wiedzie); a jeszcze inni utrzymują, że nie można ufać tym, którzy trwają razem z nami w niepowodzeniach, ponieważ nas oszukują i udają życzliwość, aby przez to, że towarzyszą nam w nieszczęściu, zdobyć naszą przyjaźń, gdy będzie się nam znów powodziło.

## 2. Przyjaźń pierwsza i trzy inne formy przyjaźni

Powinniśmy teraz przyjąć sposób argumentowania, który równocześnie najlepiej wyjaśni nam opinie na te sprawy, rozwiąże trudności i sprzeczności, a to nastąpi, jeżeli sprzeczne poglądy zostaną ujawnione rozsądnie. Tego rodzaju argumentem w pierwszym rzędzie będzie ten, który jest zgodny z zaobserwowanymi faktami. Ale zdarza się, że sprzeczności pozostają, jeżeli z jednej strony twierdzenie jest prawdziwe, a z drugiej nie.

Nasuwa się również pytanie, czy drogie nam jest to, co jest przyjemne, czy to, co jest dobre. Jeżeli mianowicie miłujemy to, czego pragniemy, i to jest przede wszystkim charakterystyczne w miłości:

Bo żaden to miłośnik, co nie kocha wciąż<sup>15</sup>,

a pożądanie dotyczy tego, co przyjemne, w ten sposób przedmiotem przyjaźni jest

<sup>13</sup> Jest to pogląd reprezentowany w Akademii, jak świadczy Platon w *Lizysie* 214 D: "Jedynie tylko dobry jest przyjacielem dobrego i żadnego innego, a zły ani z dobrym, ani ze złym w prawdziwą przyjaźń nie wejdzie" (przekład W. Witwickiego).

<sup>14</sup> Egipcjanie wierzyli, że dusza człowieka będzie tak długo istniała, jak długo nie zginie jego ciało. Dlatego z taką troską przechowywano ciała zmarłych, balsamując je, aby w ten sposób zabezpieczyć przed zniszczeniem.

<sup>15</sup> Eurypides, *Trojanki*, w. 1051.



to, co przyjemne; jeżeli [przedmiotem przyjaźni jest to], czego chcemy, to jest dobro. Ale przyjemność i dobro to są rzeczy różne.

Teraz musimy starać się jasno rozgraniczyć te sprawy i inne im pokrewne, biorąc za punkt wyjścia następujące założenia. To, czego pragniemy i chcemy, albo jest dobre, albo uchodzi za dobre. Dlatego pragnie się rzeczy przyjemnych, ponieważ wydaje się nam, że są one pewnego rodzaju dobrem, skoro niektórzy ludzie uważają to za dobro, a innym wydaje się, że tak jest, chociaż naprawdę tak nie sądzą. Bo nie mieszczą się w tej samej części duszy wyobrażenia (φαντασία) i przekonania (δόξα). Oczywistą jest rzeczą, że miłe jest i dobro, i przyjemność.

Po rozgraniczeniu tych rzeczy musimy przyjąć inne założenie. Wśród dóbr bowiem jedne są bezwzględne (απλώς), a inne tylko dla określonych ludzi, a nie bezwzględne. I te same rzeczy są bezwzględnie dobre i bezwzględnie przyjemne. Twierdzimy bowiem, że to, co jest korzystne dla zdrowego ciała, jest dla ciała bezwzględnie dobre, ale to, co korzystne dla chorego — nie, jak np. lekarstwa i cięcia chirurgiczne. Podobnie zaś i to, co jest bezwzględnie przyjemne dla ciała, jest przyjemne dla zdrowego ciała i będącego w dobrej kondycji, np. życie w świetle, a nie w ciemności, chociaż przeciwnie jest z człowiekiem, który cierpi na zapalenie oczu. I wino nie jest przyjemniejsze dla takiego, który przez pijaństwo zniszczył sobie język, bo nawet niekiedy dolewają sobie tacy octu, lecz dla tego, który posiada nienaruszony organ zmysłu. Ale podobnie jest i z duszą. I nie jest przyjemne to, co jest przyjemne dla dzieci i zwierząt, lecz to, co dla ludzi dojrzałych. I to właśnie wybieramy, gdy wspominamy obydwa. A jak się ma dziecko i zwierzę do człowieka dojrzałego, taki sam stosunek zachodzi pomiędzy nieuczciwym i głupim a uczciwym i rozsądnym. Dla tych ostatnich, mianowicie, przyjemne są te rzeczy, które odpowiadają ich właściwościom charakteru. A to właśnie są rzeczy dobre i moralnie piękne.

Skoro więc „dobro” ma większą ilość znaczeń (bo raz dobrem nazywamy to, co jest nim w istocie, innym razem to, co jest pożyteczne i korzystne), a ponadto przyjemność raz znaczy to, co bezwzględnie przyjemne i bezwzględnie dobre, innym razem to, co jest przyjemne dla określonej osoby i uchodzi za dobro; jak w stosunku do bytów pozbawionych duszy jest możliwe, że wybieramy sobie jakiś jeden z nich i dla każdego z wymienionych powodów go miłujemy, tak jest i w przypadku człowieka. Bo jednego miłujemy za to, że takim właśnie jest człowiekiem i ze względu na doskonałość, innego, ponieważ jest potrzebny i pożyteczny, a jeszcze innego, ponieważ jest przyjemny i dla przyjemności. Człowiek przyjacielem staje się dopiero wtedy, kiedy odwzajemnia się przyjaźnią i obaj zdają sobie z tego sprawę.

Z tego więc wynika, że muszą istnieć trzy postacie przyjaźni i że nie wszystkie one dadzą się sprowadzić do jednej, ani jako postacie nie należą do jednego rodzaju, ani nie zachodzi pomiędzy nimi tylko podobieństwo w nazwie. Bo te postacie zostały nazwane z uwagi na jeden określony rodzaj przyjaźni, który jest pierwszy. To jest tak, jak z użyciem terminu „lekarski”. Bo terminu „lekarski” używa się i do duszy, i do ciała, i do instrumentu, i do pracy, ale właściwy sens

odnosi się do tego, co pierwsze. A pierwsze to jest to, czego definicja tkwi w nas. Dla przykładu: instrument lekarski to ten, którym posługuje się lekarz, podczas gdy w definicji lekarza nie mieści się definicja instrumentu. Wobec tego wszędzie poszukuje się tego, co pierwsze, a ponieważ to, co ogólne, jest pierwsze, [ludzie] przyjmują, że i to, co pierwsze, jest ogólne, ale to błąd. W rezultacie i w przyjaźni nie mogą wyjaśnić wszystkich spostrzeżeń. Bo kiedy jedna definicja jest nieodpowiednia, uważają, że inne rodzaje przyjaźni w ogóle nie istnieją. A jednak istnieją, tylko nie w ten sam sposób. Ale oni twierdzą, że ilekroć ta pierwsza okaże się nieodpowiednia, jako że według ich założenia ta pierwsza musi być także ogólna, nie istnieją inne formy przyjaźni. W rzeczywistości istnieje wiele rodzajów przyjaźni. Wynikało to już z tego, co powiedzieliśmy, skoro rozróżniliśmy potrójne znaczenie terminu „przyjaźń”. Jedna [forma przyjaźni] została określona z uwagi na doskonałość, druga na to, co pożyteczne, a trzecia na to, co przyjemne.

Z tych ta [przyjaźń], która opiera się na tym, co pożyteczne, jest przyjaźnią większości ludzi, bo dla pożytku się przyjaźnią i aż do tego stopnia, jak mówi przysłowie:

Glaukosie, tak długo jest druhem sojusznik,  
dopóki się bije,

i

Już Ateńczycy więcej znać nie chcą mieszkańców  
Megary<sup>16</sup>.

A tę opartą na przyjemności spotykamy wśród młodych, bo są nastawieni do tego zmysłowo, dlatego przyjaźń ludzi młodych łatwo ulega zmianie, gdyż ze zmianą charakteru w trakcie dojrzewania zmienia się ich odczucie przyjemności. A ta, która opiera się na doskonałości, jest przyjaźnią ludzi najlepszych.

Z tego zatem jest widoczne, że pierwsza przyjaźń, przyjaźń wśród ludzi dobrych, polega na odwzajemnianiu się uczuciem przyjaźni (ἀντιφιλία) i wzajemnej predylekcji (ἀντιπροαίρεσις). Przedmiot miłości jest drogi dla tego, kto miłuje, ale i ta osoba, która miłuje, jest droga dla tego, kto jest przedmiotem miłości. Stąd ten rodzaj przyjaźni występuje wśród ludzi (bo tylko człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że może wybierać). A pozostałe formy przyjaźni spotykamy i wśród zwierząt i moment użyteczności występuje wyraźnie w jakimś małym zakresie i w stosunkach pomiędzy człowiekiem a zwierzętami oswojonymi oraz pomiędzy zwierzętami. Przykładami są: opowiadanie Herodota<sup>17</sup> o przyjaźni pomiędzy strzyżkiem i krokodylem oraz wspólne lub oddzielne siadywanie ptaków, o których mówią wróżbici. I ludzie źli mogą być sobie nawzajem przyjaciółmi tak ze względu na pożytek, jak i ze względu na przyjemność. Niektórzy utrzymują, że nie są oni przyjaciółmi, ponieważ nie spotyka się wśród nich owej „pierwszej”

<sup>16</sup> Pierwszy wiersz z Archilocha, drugi nieznanego poety.

<sup>17</sup> Herodot, *Dzieje* II 68. To samo opisuje Arystoteles w *Zoologii* 612 a 20 - 24.

przyjaźni; albowiem zły człowiek w każdym razie wyrządzi krzywdę złemu, a skrzywdzeni nie żywią wobec siebie uczucia przyjaźni. Bywa wszelako wśród nich uczucie przyjaźni, lecz nie w sensie pierwszej przyjaźni, skoro właściwie nic nie przeszkadza, aby uprawiali inne formy przyjaźni. Dla przyjemności bowiem wzajemnie siebie znoszą, mimo że doznają krzywdy, tak długo jak są ludźmi nieopanowanymi. Wydaje się jednak, że ci, którzy lubią się dla przyjemności, nie są przyjaciółmi, ilekroć się to dokładnie zbada, ponieważ nie zachodzi pierwsza przyjaźń, jako że ta ostatnia jest stała, a ta poprzednia nie jest stała. Ale to jest przyjaźń, jak powiedzieliśmy, chociaż nie ta pierwsza, lecz na niej się opiera. Stąd używanie określenia „przyjaciel” wyłącznie w tym sensie [pierwszej przyjaźni] zadaje kłam zaobserwowanym faktom i zmusza do wypowiedzania paradoksów. I jest niemożliwe sprowadzić wszystkie formy przyjaźni do jednej definicji. Pozostaje więc przyjąć taki pogląd, że istnieje tylko jedna przyjaźń — ta pierwsza; ale z drugiej strony znajdują się wszystkie jej formy i ani nie jest tak, że są one podobne z nazwy i że zachodzą między nimi przypadkowe stosunki, ani że nie popadają pod jeden rodzaj, lecz raczej — zestawia się je z jedną rzeczą.

I skoro to, co jest bezwzględnie dobre, i to, co jest bezwzględnie przyjemne, są tym samym i w tym samym czasie, jeżeli nic nie stoi na przeszkodzie, a prawdziwy przyjaciel bezwzględnie przyjazny jest pierwszym przyjacielem i jest tego rodzaju przyjacielem, który sam jest wart wyboru ze względu na niego samego (a musi być takim człowiekiem, skoro bowiem pragnie się dóbr ze względu na niego samego, to trzeba, żeby i on sam przez się był godzien wyboru), to prawdziwy przyjaciel jest również bezwzględnie przyjemny. Z tego względu, jak się zdaje, wszelki przyjaciel jest przyjemny. Jednakże powinniśmy ten temat dokładniej rozważyć. Nasuwa on bowiem pytanie, czy miłe jest tylko to, co jest dobre dla danego człowieka, czy to, co jest bezwzględnie dobre, i czy aktywnemu uprawianiu przyjaźni towarzyszy przyjemność, tak iż ostatecznie to, co jest godne przyjaźni, jest przyjemne — czy też nie. Obydwa bowiem przypadki dadzą się sprowadzić do tego samego: bo tego, co nie jest bezwzględnie dobre, lecz może być złe, powinno się unikać. I to, co nie jest dobre dla kogoś, nie ma dla niego znaczenia; lecz to jest to, czego poszukujemy, że dobro bezwzględne jest właśnie takim dobrem. Bo rzecz godna wyboru jest dobrem bezwzględnym, a dla poszczególnego człowieka jest nią to, co jest dobre dla niego. Te rzeczy muszą się ze sobą zgadzać. I to sprawia doskonałość. I umiejętność polityka służy temu, aby sprowadzać zgodę tam, gdzie jej jeszcze nie ma. Zdolny do tego właśnie i pomocny w tym jest człowiek (z natury bowiem dobra bezwzględne są dla niego dobre), ale podobnie i mężczyzna raczej niż kobieta i obdarzony zdolnościami niż ktoś pozbawiony wrodzonych zdolności; a droga prowadzi przez przyjemność. Jest konieczne, aby rzeczy moralnie piękne były przyjemne. Ale dopóki między nimi istnieje niezgoda, nie ma tam stanu w pełni doskonałego. Bo możliwe jest, że pojawi się brak opanowania, gdyż rozdźwięk pomiędzy dobrem a przyjemnością, zachodzący w uczuciach, oznacza brak opanowania.

Dlatego, skoro pierwsza przyjaźń opiera się na doskonałości, i przyjaciele będą

ludźmi bezwzględnie dobrymi. I to nie z tego powodu, że są pożyteczni, tylko w inny sposób. Bo są to dwa różne pojęcia: „dobry dla kogoś” i „bezwzględnie dobry”. I podobnie jak z tym, co jest pożyteczne, jest i w przypadku trwałych dyspozycji. Bo czymś innym jest to, co jest bezwzględnie pożyteczne, i to, co jest pożyteczne dla poszczególnych osób, tak jak [czymś innym] jest ćwiczenie ciała w porównaniu z zażywaniem lekarstw. W rezultacie i trwała dyspozycja, tzn. doskonałość ludzka [jest dwojaka] — bo przyjmijmy, że człowiek należy do istot, które z natury są szlachetne; stąd doskonałość tego, co z natury jest szlachetne, jest dobrem bezwzględnym, a doskonałość tego, co z natury nie jest szlachetne, jest dobrem dla tej rzeczy. I właściwie podobnie ma się sprawa z przyjemnością.

W tym bowiem miejscu musimy się zatrzymać i zastanowić się, czy istnieje przyjaźń bez przyjemności, czym różni się ona od innych form przyjaźni, i od czego właściwie zależy uczucie przyjaźni: czy miłujemy kogoś dlatego, że jest dobry, nawet jeśli nie jest przyjemny, czy to nie jest powodem, [ale przyjemność]<sup>18</sup>? Skoro w rzeczywistości „miłować” (το φιλεῖν) ma dwojakie znaczenie<sup>19</sup>, to, czy przyjaźń ujawnia się w tym, że dobro oznacza działanie, nie pozbawione przyjemności? Jest rzeczą oczywistą, że jak w nauce nowe badania i osiągnięcia głównie na nas działają z powodu przyjemności, tak jest i z poznawaniem zwyczajnych spraw, i ta sama zasada obowiązuje w obydwu przypadkach. Z natury w każdym przypadku bezwzględne dobro jest bezwzględnie przyjemne, a to, które dla kogoś jest dobre, dla tego jest przyjemne. Dlatego np. rzeczy podobne wzajemnie sprawiają sobie radość, a dla człowieka najprzyjemniejszą rzeczą jest człowiek. Skoro zatem tak rzecz się ma z tym, co niedoskonałe, jest jasne, że tak jest i z tym, co się udoskonalilo, a człowiek szlachetny jest doskonały. Jeżeli natomiast czynne miłowanie, któremu towarzyszy przyjemność, jest obopólnym wyborem, dokonany dla wzajemnego poznania się, to staje się jasne, że w ogóle pierwsza przyjaźń polega na obopólnym wyborze rzeczy bezwzględnie dobrych i przyjemnych, dlatego że one są dobre i przyjemne. I sama przyjaźń jest dyspozycją, dzięki której dokonuje się tego rodzaju wyboru. Bo jej funkcją jest działanie i to nie na zewnątrz, ale wewnątrz tego, który miłuje, a funkcja każdej możliwości jest zewnętrzna<sup>20</sup>, bo albo możliwość jest w kimś innym, albo jest ona jak gdyby czymś innym. Dlatego kochać (φιλεῖν) znaczy doznawać przyjemności,

<sup>18</sup> Przyjmuję interpretację Dirlmeiera (*Et. Eud.*, s. 396).

<sup>19</sup> Czasownik „miłować” może służyć do wyrażenia raz czynności, innym razem możliwości.

<sup>20</sup> Jest to druga definicja (poprzednia traktowała przyjaźń jako akt wyboru). Obecnie chodzi o pogląd Arystotelesa, że doskonałość rozumie się jako powtarzanie tego samego aktu, a gdzie powtarza się to samo, tam można mówić o dyspozycji, której przejawem byłby właśnie akt wyboru. Przyjaźni Arystoteles nie uważa jednak za cnotę. Ale skoro jest dyspozycją, musi przynajmniej zbliżać się do cnoty, która jest przeciw dyspozycją (por. 1218 b). Przyjaźni przynależy działanie, a aktywność jest jej celem, stąd nie można mówić, że jest ona możliwością. Bo możliwość i działanie Arystoteles (*Met.*, ks. IX, rozdz. 3) przeciwstawił sobie.

Dalszą myśl można wyjaśnić tylko na podstawie *Met.* 1019 a 16, np. człowiek A wywołuje w drugim człowieku B przyjaźń. Możliwość tkwi nie w A, ale w 5, w kimś drugim (Dirlmeier, *Et. eud.*, s. 387).

a być kochanym, nie. Bo być kochanym<sup>21</sup> oznacza działanie na przedmiot miłości, podczas gdy kochanie jest również działaniem przyjaźni, i ten ostatni przypadek jest możliwy wśród istot obdarzonych duszą, a ten poprzedni wśród istot jej pozbawionych, albowiem kocha się również to, co jest nieożywione. Ale skoro czynnie miłować znaczy tyle, co traktować przedmiot miłości jako umiłowany przedmiot, a przyjaciel jest przedmiotem miłości dla przyjaciela, o ile jest mu drogi, a nie o ile jest lekarzem czy muzykiem, stąd przyjemność, jakiej ta osoba dostarcza, o ile to jest ta osoba, jest tą przyjemnością, którą daje przyjaźń. Bo on miłuje jego samego, a nie dlatego, że jest kimś innym. Tak że, jeśli by ktoś nie doznawał przyjemności, chociaż [przyjaciel] jest dobry, nie ma pierwszej przyjaźni. Żadna przypadkowa rzecz nie może przeszkodzić do tego stopnia, żeby dobro nie sprawiało przyjemności. W żadnym wypadku! Jeżeli ktoś wydaje przykrą woń, ludzie opuszczają go. Musi się zadowolić życzliwością, ale nikt nie chce przebywać w jego towarzystwie.

To jest więc owa pierwsza przyjaźń, którą wszyscy uznają. Natomiast co się tyczy innych form przyjaźni, to w porównaniu z nią inne budzą wątpliwości, bo przyjaźń, jak się zdaje, jest czymś stałym, ale jedynie ta pierwsza przyjaźń taka jest. Bo wydany sąd jest stały, a co zdarzyło się nie w pośpiechu i nie z łatwością, to sprawia, że sąd jest trafny. Bez zaufania również nie ma żadnej stałej przyjaźni, a zaufanie przychodzi z czasem. Bo powinno się je poddać próbie, jak mówi Teognis<sup>22</sup>.

Ani męża umysłu nie zgłębisz, ani niewiasty,  
Aż wypróbować się da, niczym pod jarzmem swym muł.

I bez próby czasu nie są przyjaciółmi, tylko chcą przyjaciółmi zostać, i przeważnie, nie zdając sobie z tego sprawy, taki stan uważają za przyjaźń. Bo ilekroć ludzie pragną zostać przyjaciółmi, sądzą, że poprzez przyjazne wzajemne pomaganie sobie w każdej sprawie, oni nie tyle chcą się zaprzyjaźnić, ile raczej już są przyjaciółmi. A tego rodzaju fakt, jak w innych przypadkach, tak występuje i w przyjaźni. Przecież ludzie nie zdrowieją z chwilą, kiedy chcą być zdrowi, tak iż nawet jeżeli chcą zostać przyjaciółmi, nie znaczy to, że już nimi są. Oto dowód: łatwo bowiem oczernić takich, którzy nie zostali wypróbowani w ten sposób; co do tego bowiem, w czym się wzajemnie wypróbowali, niełatwo ich oczernić, podczas gdy tam, gdzie nie było wypróbowania, ludzie łatwo dają się przekonać, ilekroć oczerniający przedstawia dowody. Równocześnie okazuje się, że taka przyjaźń nie występuje nawet między złymi ludźmi, bo człowiek niegodziwy jest nieufny i złośliwie nastawiony względem wszystkich, gdyż własną miarę stosuje do innych. Dlatego łatwiej oszukać ludzi dobrych, chyba że z powodu doświadczenia

<sup>21</sup> Począwszy od tego miejsca aż do 1237 b 5 tekst nie jest zupełnie jasny. Według Dirlmeiera (*Et. eud.*, s 399) to zdanie wyjaśnia poprzednie, w którym czytamy, że być kochanym nie daje przyjemności. Dlaczego? Ponieważ w człowieku kochanym nie zachodzi proces taki, jak w kochającym (por. 1237 a 35). Kochany jako przedmiot miłości nie ma nic wspólnego z działaniem, a bez działania nie ma przyjemności.

<sup>22</sup> Teognis, w. 125.

nie ufają. Ludzie źli mianowicie wolą dobra naturalne<sup>23</sup> od przyjaciela i żaden z nich nie miłuje bardziej człowieka aniżeli swój interes. Tak że nie są przyjaciółmi, bo w ten sposób nie realizuje się [przysłowia]: dobra przyjaciół są wspólne<sup>24</sup>, jako że przyjaciel staje się dodatkiem do interesu, a nie interesy stanowią dodatek do przyjaciół.

A zatem pierwszą przyjaźń spotykamy nie pomiędzy wieloma ludźmi, ponieważ trudno jest wypróbować wielu ludzi; należałoby z każdym wspólnie żyć. W rzeczy samej nie powinno się wybierać w podobny sposób płaszczą i przyjaciela<sup>25</sup>, chociaż wydaje się oznaką roztropności to, że we wszystkich przypadkach z dwóch rzeczy wybiera się lepszą, a jeśli od dawna posługiwano się rzeczą gorszą, a lepszą jeszcze nie, powinno się wybrać tę ostatnią; ale w żadnym wypadku nie można wybierać zamiast starego przyjaciela kogoś, o kim się nie wie, czy jest lepszy. Nie ma bowiem przyjaciela bez próby i to nie tylko trwającej jeden dzień, ale potrzebny jest czas. Dlatego wyrażenie „beczka soli”<sup>26</sup> stało się przysłowiowe. Równocześnie przyjaciel nie powinien być tylko bezwzględnie dobry, ale i dobry dla ciebie, jeżeli ma być twoim przyjacielem. Bo bezwzględnie dobry jest przez to, że jest dobry, a przyjacielem zostaje dlatego, że jest dobry dla drugiego, natomiast bezwzględnie dobrym i przyjacielem zostaje wtedy, kiedy te dwie właściwości ze sobą harmonizują, tak iż, co jest bezwzględnie dobre, jest także dobre dla drugiego człowieka, albo jeżeli ktoś nie jest bezwzględnie szlachetny, jest jednak dobry dla drugiego człowieka, ponieważ jest pożyteczny. Ale by być równocześnie przyjacielem dla wielu, na przeszkodzie stoi czynna miłość, nie można bowiem czynnym być w stosunku do wielu równocześnie.

Właśnie z tego wynika słuszność powiedzenia, że przyjaźń należy do rzeczy stałych, tak jak szczęście do samowystarczalnych. I słusznie powiadają:

Natura wszak jest stała, a bogactwo — nie<sup>27</sup>.

O wiele piękniej byłoby jednak twierdzić to o cnocie aniżeli o naturze i mówi się, że czas pokazuje, kto jest przyjacielem, i raczej nieszczęścia aniżeli powodzenia. Wtedy bowiem staje się jasne, że dobra przyjaciół są wspólne (albowiem jedynie oni zamiast dóbr naturalnych i tego, co złe z natury — czego dotyczą sukcesy i nieszczęścia — raczej wolą człowieka, niż mieć pierwsze, a nie mieć drugich). To nieszczęście ujawnia tych, którzy nie są prawdziwymi przyjaciółmi, tylko zostali przyjaciółmi dla korzyści. Czas natomiast ujawnia jednych i drugich: bo i pożytecznego przyjaciela nie poznaje się szybko, lecz o wiele prędzej przyjemnego. A i tego bezwzględnie przyjemnego też nie poznajemy szybko. Ludzie bowiem są podobni do wina i jadła, ponieważ w tych rzeczach szybko udaje się poznać to, co jest przyjazne, podczas gdy w przeciągu dłuższego okresu czasu staje się ono

<sup>23</sup> Obszerniej na ten temat mówi Arystoteles niżej w ks. VIII, rozdz. 3.

<sup>24</sup> To przysłowie występuje ponadto w *Et. nik.*, ks. VIII, rozdz. 11 i ks. IX, rozdz. 8.

<sup>25</sup> Przykład sokratejski ma wskazywać na konieczność uprawiania przyjaźni wypróbowanej.

<sup>26</sup> Por. *Et. nik.* 1156 b 26 n.

<sup>27</sup> Eurypides, *Elektra*, w. 941.

nieprzyjemne i niesłodkie. I podobnie jest z ludźmi. Bo to, co jest bezwzględnie przyjemne, można określić na podstawie ostatecznych skutków i po czasie. Z tym mogłoby się zgodzić również wielu ludzi, którzy nie<sup>28</sup> oceniają wyłącznie na podstawie rezultatów, tylko jak ci, co po skosztowaniu mówią: słodkie. Napój bowiem nie jest przyjemny ze względu na następstwa, ale dlatego że się nie pije go w sposób nieprzerwany<sup>29</sup>, a pierwsze wrażenie jest mylące.

Wobec tego pierwsza przyjaźń, dzięki której pozostałe formy przyjaźni otrzymują nazwę, opiera się na doskonałości i na przyjemności, jaką daje doskonałość, o czym mówiliśmy poprzednio<sup>30</sup>. Pozostałe formy przyjaźni pojawiają się i u dzieci, i u zwierząt, i u ludzi złych. Stąd powiedzenia: „swój do swego ciągnie” i

Zespala bowiem rozkosz złego wszak ze złym<sup>31</sup>.

Gdyż jest możliwe, że przyjemni są również dla siebie ludzie nikczemni, nie o ile oni są nikczemni, albo źli, albo dobrzy, lecz na przykład dlatego, że obydwaj są muzykalni, albo jeden lubi śpiew, a drugi jest śpiewakiem; o ile wszyscy ludzie posiadają jakieś dobro i przez to wzajemnie się do siebie zbliżają. Ponadto mogą być dla siebie nawzajem pożyteczni i przydatni (nie w sposób bezwzględny, ale ze względu na cel) a nie jako źli, ani jako dobrzy. Możliwe jest również, że człowiek nikczemny zostaje przyjacielem człowieka uczciwego, ponieważ on może być pożyteczny ze względu na określony w danej chwili cel; zły — szlachetnego ze względu na konkretny dla niego cel, dobry zaś nieopanowanego ze względu na konkretny cel, a nikczemnego ze względu na cel zgodny z jego naturą. I będzie chciał dóbr dla swojego przyjaciela, po prostu dóbr bezwzględnych oraz tego, co jest dobre dla niego samego w pewnych warunkach; o ile bieda albo choroba są przydatne, będzie tego chciał z powodu bezwzględnego dobra, jak np. chce, aby przyjaciel wypił lekarstwo. I nie pragnie lekarstwa jako takiego, ale ze względu na określony cel. Ponadto mogą zostać przyjaciółmi w sposób, w jaki zostają ludzie, którzy nie są szlachetni. Bo może ktoś być przyjemny nie przez to, że jest nikczemny, lecz o ile ma udział w czymś z tych rzeczy, które są wspólne, jak np. jeśli jest muzykalny. Dalej: o tyle, że coś szlachetnego znajduje się we wszystkich ludziach. Z tego powodu są ludzie, którzy potrafią współżyć, chociaż nie są szlachetni; ale o ile dostosowują się do każdej osoby, ponieważ wszyscy ludzie posiadają coś z dobra<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> W 1238 a 27 przyjmuję lekcję ουκ, a nie jak Susemihl koniekturę Fritschego ότι.

<sup>29</sup> Sens tego passusu, jak wyjaśnia Dirlmeier (*Et. eud.*, s 407), jest taki ponieważ nie pijemy w sposób nieprzerwany, nie możemy weryfikować skutków picia. Tego można dokonać tylko w czasie. Gdybyśmy pili nieprzerwanie, próbę doprowadzono by do końca i można by wtedy wydać właściwy sąd.

<sup>30</sup> Por. 1236 b 1-1237 b 9, gdzie Arystoteles podaje również definicje pierwszej przyjaźni.

<sup>31</sup> Pierwsze powiedzenie w oryginale brzmi, ἡλιξ ἡλικα τέρπει i oznacza; rówieśnik cieszy się rówieśnikiem (por. *Et. nik.* 1161 b 34) Drugi cytat z nie zachowanej tragedii Eurypidesa, *Bellerofont* (por frg. 298, Nauck) W *Et wielkiej* 1209 b 36 przy tym samym cytacie wymienia się Eurypidesa

<sup>32</sup> Przekazany tekst nie jest zupełnie jasny. Na ten temat Arystoteles mówi już wcześniej w 1238

### 3. Każdą formę przyjaźni określa się na podstawie równości bądź nadmiaru

Istnieją zatem trzy tego rodzaju formy przyjaźni, ale w każdej z nich określa się przyjaźń na podstawie równości, ponieważ wszyscy zaprzyjaźnieni z powodu doskonałości poniekąd są względem siebie przyjaciółmi dzięki równemu udziałowi w doskonałości.

Istnieje też odmienna forma przyjaźni oparta na nadmiarze, jak np. doskonałość boga wobec człowieka. Bo to jest inna postać przyjaźni, która zachodzi pomiędzy władającym a podwładnym i odpowiednio inna jest także sprawiedliwość, ponieważ wykazuje równość proporcjonalną (*κατ' ἀναλογίαν*), a nie równość liczbową (*κατ' ἀριθμόν*). Do tego rodzaju przyjaźni zaliczamy przyjaźń ojca do syna i dobroczyńcy względem doznającego dobrodziejstwa. Pomiedzy tymi formami przyjaźni zachodzą jednak różnice: inna jest przyjaźń ojca do syna i inna męża do żony, pierwsza odpowiada tej, która zachodzi pomiędzy rządzącym a poddanym, a druga tej pomiędzy dobroczyńcą a doznającym dobrodziejstwa. W tego rodzaju formach przyjaźni albo w ogóle nie zachodzi odwzajemnianie uczuć (*ἀντιφιλιῆσαι*), albo nie odwzajemnia się ich w podobny sposób. Śmieszne byłoby, gdyby ktoś zarzucał bogu, że nie odwzajemnia uczuć miłości w ten sposób, w jaki się go miłuje, albo poddany oskarżał rządzącego; bo być kochanym, a nie kochać, jest udziałem rządzącego, albo kochać w inny sposób. I nie mniejsza<sup>33</sup> jest różnica pomiędzy przyjemnością, jakiej doznaje człowiek samowystarczalny z powodu posiadania majątku albo syna, a tą, jakiej doznaje człowiek potrzebujący tego, co ma się stać jego własnością. W ten sam sposób ma się rzecz i z tymi, którzy są przyjaciółmi dla korzyści i dla przyjemności; jedni są nimi według równości, inni według nadmiaru. Z tego powodu ci, którzy zostali przyjaciółmi w ten pierwszy sposób, oskarżają partnerów, że nie są pożyteczni i nie wyświadczają dobrodziejstw w podobny sposób; i to odnosi się także do przyjemności. To spostrzegamy u zakochanych, bo często jest przyczyną wzajemnych nieporozumień. Kochający bowiem nie wiedzą, że ich uczucia nie wypływają z tych samych pobudek. Dlatego Ainikos<sup>34</sup> powiedział:

To rzekłby miłowany, lecz miłośnik nie.

Im zaś się zdaje, że przyczyna jest ta sama.

a 36 nn. Sens jest taki: ludzie przyjaźnią się, zbliżając się do siebie ze względu na podobne zainteresowania, zdolność itp. W każdym człowieku ponadto tkwi jakieś dobro i ludzie przyjaźnią się głównie ze względu na nie.

<sup>33</sup> 1238 b 30 przyjmuję za Dirlmeierem (*Et. eud.*, s. 414) poprawkę Bonitza οὐδὲν ἤτ(τον).

<sup>34</sup> Jest to przedstawiciel starej komedii, jak świadczy Suidas s. v. Ainikos.



#### *4. Prawdziwymi przyjaciółmi zostają ci, których przyjaźń opiera się na równości*

Jak powiedzieliśmy<sup>35</sup>, istnieją więc trzy rodzaje przyjaźni: opierają się one na cnocie, na korzyści i na przyjemności, a te znów dzielą się na dwa, bo jedne istnieją według równości, a inne — nadmiaru. Jedne i drugie to formy przyjaźni, ale przyjaciółmi zostają ci, dla których podstawą jest równość. Byłoby niedorzeczne, gdyby ojciec przyjaźnił się z dzieckiem, chociaż kocha je i jest kochany. Niekiedy jednak powinno się kochać człowieka przewyższającego innych, jeżeli natomiast [ten ostatni] kocha, gani się go za to, że kocha kogoś niezasłużenie. Bo uczucie mierzy się wartością przyjaciół i rodzajem równości. A więc z jednej strony nie zasługuje się na miłość z powodu zbyt młodego wieku, z drugiej [miłość nie powinna istnieć] z powodu cnoty albo pochodzenia, albo i innej tego rodzaju przewagi. Ale zawsze jest rzeczą słuszną, aby ten, kto przewyższa innych, nie okazywał uczucia, albo w ogóle nie kochał i to w każdym rodzaju przyjaźni: w tej opartej na korzyści i na przyjemności, i na cnocie. I tak, jeżeli przewaga jest mała, staje się zrozumiałe, że rodzą się nieporozumienia (bo to, co małe, nie ma często żadnego znaczenia, jak np. przy odważaniu drewna, lecz przy odważaniu złota już ma znaczenie; ale ludzie błędnie oceniają to, co małe, ponieważ czyjeś osobiste dobro z powodu tego, że znajduje się blisko, wydaje się wielkie, cudze natomiast, które znajduje się dalej, małe). Ale ilekroć występuje przewaga, sami partnerzy nie żądają wzajemności lub wzajemności takiej samej, jakby np. ktoś chciał żądać tego od boga. Zresztą jest sprawą oczywistą, że ludzie zostają przyjaciółmi, ilekroć podstawą dla nich jest równość, ale ludzie mogą odwzajemniać uczucie miłości bez względu na to, czy są przyjaciółmi.

I to również wyjaśnia, dlaczego ludzie bardziej szukają przyjaźni opartej na przewadze aniżeli na równości. Bo w ten sposób mają równocześnie udział w doznawaniu miłości i w przewadze. Dlatego pewni ludzie bardziej cenią pochlebę od przyjaciela, ponieważ on sprawia, iż osobie, której schlebia, wydaje się, że posiada obydwie te rzeczy: [doznaje miłości i przewagi]. Do tego zaś rodzaju ludzi głównie należą ci, którzy lubią zaszczyty, ponieważ być podziwianym znaczy tyle, co mieć przewagę. Z natury właśnie jedni ludzie są skłonni do miłości, inni do ambicji. Skłonny do miłości to jest taki, który bardziej cieszy się tym, że kocha, aniżeli tym, że jest kochany, a człowiek ambitny bardziej tym, [że jest kochany]. Kto więc cieszy się z tego, że się go podziwia i kocha, ten lubi przewagę, a kto cieszy się z przyjemności, której dostarcza kochanie, ten odznacza się skłonnościami do miłości. Zachodzi tu bowiem konieczność czynnej postawy, gdyż być kochanym jest sprawą przypadkową, jako że można być kochanym nie wiedząc o tym, ale kochać w ten sposób nie można. Również przyjaźni bardziej odpowiada „kochać” aniżeli „być kochanym”, ale „być kochanym” dotyczy przedmiotu miłości. Dowodem zaś jest to: bardziej wybiera się przyjaciela po to,

<sup>35</sup> Por. wyżej 1236 a 6 -1237 a 15.

aby poznać drugą osobę, aniżeli być przez nią poznany, jeżeli obie rzeczy naraz są niemożliwe, jak to czynią np. kobiety, kiedy innym oddają swoje dzieci, jak Andromacha w tragedii Antyfonta<sup>36</sup>. I rzeczywiście to życzenie, aby być znanym, jak się zdaje, ma samolubny motyw (αὐτοῦ ἐνεκα) — [chodzi o to,] aby doznawać jakiegoś dobra, a nie samemu je czynić, natomiast innych poznaje się w tym celu, aby czynić [dobro] i kochać. Z tego powodu chwalimy tych, którzy wytrwali w miłości w stosunku do zmarłych; znają ich bowiem, ale sami nie są już znani.

Wykazaliśmy więc, że istnieje więcej form przyjaźni, i ile ich jest — a mianowicie trzy, i że czymś innym jest być kochanym i wzajemnie być kochanym i że różnią się przyjaciele, którzy [przyjaźń] opierają na równości, od tych, co opierają ją na przewadze.

### *5. Przeciwieństwa są sobie miłe ze względu na dobro*

Skoro terminu „przyjaciół”, i to w sensie bardziej ogólnym, używają również ci, jak to powiedzieliśmy na początku<sup>37</sup>, którzy to zjawisko rozpatrywali zewnętrznie (jedni twierdzą, że miłe jest to, co podobne, inni, że to, co przeciwne), trzeba mówić i o tych formach i o ich stosunku do już poprzednio omówionych form. Odnosi się zaś określenie „podobny” do określenia „przyjemny” i „dobry”. Ponieważ dobro jest jednolite, a zło różnorodne<sup>38</sup>, zatem i dobry człowiek jest zawsze taki sam i nie zmienia swojego charakteru, źli natomiast i głupi są zupełnie inni rano i wieczorem. Dlatego źli, jeśliby przypadkiem nie pasowali do siebie, nie są dla siebie przyjaciółmi, lecz są poróżnieni. Przyjaźń mianowicie, która nie jest stała, nie jest przyjaźnią. W rezultacie to, co podobne, jest miłe dlatego, ponieważ dobro jest podobne, ale i dlatego, że opiera się na przyjemności, bo dla ludzi podobnych te same rzeczy są przyjemne i każda rzecz z natury sama dla siebie jest przyjemna. Z tego powodu i głos, i charakter, i wspólne towarzystwo przez cały dzień największą wzajemną przyjemność sprawia istotom o podobnym pochodzeniu, także zwierzętom. I można przyjąć, że w ten sposób i ludzie źli wzajemnie się kochają:

Zespala bowiem rozkosz złego wszak ze złym<sup>39</sup>.

A to, co przeciwne, jest miłe przeciwnemu w miarę użyteczności. Bo to, co jest podobne samo dla siebie, jest bezużyteczne. Z tego powodu pan potrzebuje

<sup>36</sup> Tragik. Żył w Syrakuzach na dworze Dionizjusza Starszego, dokąd przybył ok. r. 406 p.n.e. O wspomnianej tragedii niczego nie wiemy. Natomiast u Eurypidesa w tragedii pod tym samym tytułem Andromacha sama oddaje się w ręce wrogów, aby uchronić dziecko przed śmiercią, co zresztą na nic się nie przydaje.

<sup>37</sup> Por. 1235 a 4-30.

<sup>38</sup> Na takim stanowisku stał również Platon, *Państwo* 445 C 5.

<sup>39</sup> Por. wyżej przypis 31.

niewolnika, a niewolnik pana, oraz kobieta i mężczyzna potrzebują siebie wzajemnie, i to, co przeciwne, jest przyjemne i godne pożądania, ponieważ jest pożyteczne, i nie jakoby mieściło się w celu, ale dotyczy środków do niego wiodących. Ilekroć bowiem jakaś rzecz otrzyma to, czego pożąda, osiąga cel i nie zmierza do tego, co jest przeciwne, jak np. ciepło do zimna i suchość do wilgoci.

W jakiś sposób także i umiłowanie przeciwieństwa jest umiłowaniem dobra. Przeciwieństwa bowiem dążą do siebie nawzajem ze względu na środek: dążą do siebie jak dwie połówki, jako że w ten sposób z tych dwóch części powstaje jedna rzecz pośrodku. Tak więc ruch w kierunku przeciwieństwa jest przypadkowy, a w samej rzeczy jest to ruch ku środkowi, gdyż rzeczy przeciwne nie dążą do siebie nawzajem, tylko do tego, co leży pośrodku. Bo ludzie nadmiernie zziębnięci, jeżeli się ogrzeją, przechodzą w stan pośredni, a ludzie przegrzani, jeżeli się ochłodzą. I podobnie jest także w pozostałych przypadkach, a jeżeli tak nie jest, one zawsze znajdują się w stanie pożądania, a nie w punktach środkowych. Lecz doznaje naturalnej przyjemności ten, kto znajduje się w środku, pozbawiony pożądania, podczas gdy inni cieszą się tym wszystkim, co jest pozbawione swego naturalnego charakteru. A więc ten rodzaj stosunków spotyka się i u istot nieożywionych, ale ilekroć pojawi się pośród istot obdarzonych duszą, wtedy pojawia się uczucie miłości. Z tego powodu ludzie często zachwycają się tymi, którzy nie są do nich podobni, jak np. surowi dowcipnymi i pożądlivi gnuśnymi, ponieważ jeden drugiego zbliża do środka<sup>40</sup>. A zatem to przypadkowo, jak powiedzieliśmy, przeciwieństwa są sobie miłe i to ze względu na dobro.

Wyjaśniliśmy więc, ile jest form przyjaźni i jakie są między nimi różnice, z powodu których mówi się, że są i przyjaciele, i miłujący, i doznający miłości, i to w ten sposób, że są przyjaciółmi, albo że nie są nimi.

## 6. Człowiek sam sobie (αυτός αὐτω) może być przyjacielem

Zagadnienie, czy ktoś sam sobie może być przyjacielem czy nie, jest przedmiotem wielu rozważań. Bo niektórzy ludzie, jak się zdaje, uważają, że każdy sam sobie jest przyjacielem, i korzystając z tego jako normy oceniają przyjaźń względem innych przyjaciół. Ale na podstawie teoretycznych rozważań i cech właściwych przyjaźni wydaje się, że przyjaciele częściowo mają przeciwne interesy, częściowo podobne.

Przyjaźń ta bowiem w pewnym sensie istnieje przez podobieństwo, a nie

<sup>40</sup> Podobnie Platon w *Polityku* 307 n. Platon domaga się łączenia przeciwnych sobie charakterów, aby w ten sposób niwelowały wzajemnie przeciwieństwa. Zdaniem H. J. Kramera (*Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959, s. 236) w przedstawionym toku rozumowania widać wyraźnie wpływ Platona.

ze sobą wzajemnie powiązane. I podobnie przedstawiają się wszystkie inne problemy; czy ktoś sam sobie może być przyjacielem i wrogiem, i czy sam sobie może szkodzić. Wszystkie tego rodzaju stosunki zakładają bowiem istnienie dwóch oddzielnych czynników. O ile oczywiście i dusza składa się poniekąd z czynników, tego rodzaju stosunki w jakimś sensie są możliwe, o ile zaś czynniki nie są rozdzielone — to nie.

Na podstawie zachowania się wobec siebie samego zostały określone pozostałe rodzaje przyjaźni, przy których pomocy zwykliśmy je badać w naszych rozważaniach<sup>42</sup>. Przyjacielem bowiem, jak się zdaje, jest ten, kto pragnie dla kogoś dobra, albo tego, co uważa za dobre, i to nie ze względu na siebie samego, ale dla dobra innego człowieka. W inny zaś sposób: kiedy człowiek pragnie istnienia drugiego człowieka ze względu na niego samego, a nie ze względu na siebie, nawet chociaż swoich dóbr mu nie użycza, tym mniej swojego życia, to jednak przez to może wydawać się, że w najwyższym stopniu darzy tamtego uczuciem przyjaźni. W jeszcze inny sposób, kiedy ktoś pragnie współżycia z kimś tylko po to, aby być w jego obecności, wykluczając jakiś inny powód, jak np. ojcowie pragną istnienia dzieci, ale współżyją z innymi osobami. W istocie wszystkie te przypadki są ze sobą sprzeczne, ponieważ jedni uważają, że nie są kochani, jeżeli przyjaciel nie życzy im tego czy tamtego, inni, jeżeli nie pragnie ich istnienia, a jeszcze inni, jeżeli nie chce z nimi wspólnie żyć. Ponadto uznamy za uczucie miłości, jeżeli ktoś chce współcierpieć z cierpiącym i to bez jakiegoś szczególnego powodu, np. niewolnicy cierpią wspólnie z panami tylko dlatego, że panowie są srodzy, kiedy odczuwają cierpienie, a nie dla samych panów, tak jak matki, które współcierpią z dziećmi, albo ptaki, które współczują ze sobą wzajemnie. Przyjaciel bowiem w pierwszym rzędzie pragnie bynajmniej nie tylko współcierpieć z przyjacielem, ale i doznawać takiego samego cierpienia: być spragnionym, kiedy on jest spragniony, gdyby to było możliwe, a jeżeli nie, to w sposób bardzo zbliżony. Ale to samo rozumowanie odnosi się również do przeżywania radości: cieszyć się bowiem nie z jakiegoś innego powodu, ale dlatego, że ten drugi się cieszy, jest oznaką przyjaźni. Ponadto do przyjaźni odnoszą się tego rodzaju powiedzenia jak: „przyjaźń jest równością” oraz „prawdziwi przyjaciele mają jedną duszę”<sup>43</sup>. Wszystkie te powiedzenia odnoszą się do jednostki (τοῦ ἐνός). W ten sposób chce ona również dla siebie dobra. Nikt przecież sam sobie nie wyświadcza dobrodziej-

<sup>41</sup> Por. wyżej 1223 a 36-b 16 n. i ponadto 1224 b 21 nn.

<sup>42</sup> Uważa się, że Arystoteles przypomina jakiegoś wykładowcę, a być może i jakiegoś dyskusję prowadzone z przedstawicielami Akademii.

<sup>43</sup> Przysłowie powtórzone i w *Et. nik.* 1157 b 36. Platon w *Prawach* 757 A uważa je za bardzo stare. Diogenes Laertios VIII, 10 podaje jako autora pierwszego przysłowia Pitagorasa.

stwa, powodowany motywami kogoś innego albo z miłości do drugiego człowieka. I on także nie mówi, że zrobił to a to jako jednostka, ponieważ kto ujawnia, że kocha, ten pragnie uchodzić za kochającego, a nie kocha. I pragnienie istnienia, i współzycie z innymi, i współradowanie się, i współcierpienie, i to powiedzenie: „jedna dusza”, i niemożność życia bez siebie, lecz wspólna śmierć — według tych zasad postępuje jednostka i według nich kształtuje się jej stosunek do samego siebie. Ale wszystkie wymienione cechy posiada człowiek dobry w stosunku do siebie samego, bo w człowieku złym, np. nieopanowanym, nie ma harmonii. I z tego powodu uważa się, że jest możliwe, aby człowiek sam sobie był wrogiem. O ile zaś jest niepodzielną jednością i on sam dla siebie może być przedmiotem pragnienia. Takiego rodzaju człowiek jest dobry i jego przyjaźń opiera się na doskonałości, skoro niegodziwiec bynajmniej nie jest jeden, ale jest w nim wielu, i zmienia się w ciągu tego samego dnia i jest niestały. W rezultacie przyjaźń człowieka z samym sobą sprowadza się do przyjaźni człowieka dobrego. Bo skoro w jakiś sposób jest podobny sam do siebie i jest jednością, i jest dobry dla samego siebie, w ten sposób jest przyjacielem sam dla siebie i jest przedmiotem pragnienia. A taki jest ten człowiek z natury, zły natomiast [jest taki] wbrew naturze. I człowiek dobry ani zaraz sam sobie nie wymyśla, jak nieopanowany, ani późniejsze jego „ja” temu wcześniejszemu, jak człowiek skruszony, ani wcześniejsze temu późniejszemu, jak łgarz, i w ogóle, jeżeli już musimy rozgraniczyć, jak to robią sofisci, to jego stosunek do siebie jest jak „Koriskos do dobrego Koriskosa”<sup>44</sup>. Bo widać, że to samo jest dla nich szlachetne, gdyż oni, ilekroć sami się oskarżają, tym siebie zabijają; wszak każdy w swoich oczach uchodzi za dobrego. Ale ten, kto jest w ogóle dobry, stara się być przyjazny dla siebie, jak powiedzieliśmy<sup>45</sup>, ponieważ znajdują się w nim dwa czynniki, które z natury chcą być sobie przyjazne i żadnym sposobem nie może jeden oderwać się od drugiego. Dlatego jeżeli chodzi o człowieka, to wydaje się, że każdy sam sobie jest przyjazny, a kiedy chodzi o pozostałe istoty żyjące, to tak nie jest, np. koń sam sobie...<sup>46</sup>, a więc nie jest przyjazny. Ale i dzieci również nie, tylko dopiero wtedy, kiedy posiadają zdolność świadomego wyboru. Bo już wtedy nie ma zgody pomiędzy rozumem i pożądaniem. Przyjaźń zaś względem siebie samego jest podobna do przyjaźni opartej na pokrewieństwie; od żadnej z nich ludzie nie mogą się uwolnić, ale chociaż się poróżnia, to jednak nadal są spokrewnieni, a człowiek jest jednością, jak długo żyje.

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy<sup>47</sup>, jest więc jasne, w ilu znaczeniach używa się określenia „być przyjacielem”, i to, że wszystkie formy przyjaźni sprowadzają się do pierwszej przyjaźni.

<sup>44</sup> Por. Arystoteles, *O dow. sof.* 175 b 19.

<sup>45</sup> Por. 1240 a 13-21.

<sup>46</sup> Luka w tekście.

<sup>47</sup> Poczynając od 1234 b.

## 7. Zgoda (ομόνοια) i życzliwość (εὐνοια) w przyjaźni

W naszych rozważaniach należy się zastanowić również nad zgodą i życzliwością. Jedni bowiem uważają, że są to pojęcia tożsame, a inni, że nie mogą one istnieć bez siebie. A życzliwość nie jest ani całkowicie czymś różnym od przyjaźni, ani tym samym. Bo kiedy przyjaźń podzielimy na trzy rodzaje, [życzliwość] nie mieści się ani w tej opartej na pożytku, ani w tej opartej na przyjemności. Albowiem jeżeli ktoś pragnie dla drugiego człowieka dóbr dlatego, że to jest dla niego samego pożyteczne, pragnie ich nie ze względu na tamtego, tylko ze względu na siebie samego. I wydaje się, że jest jak...<sup>48</sup> życzliwość nie jest życzliwością dla osoby, która jest życzliwa, ale dla drugiego człowieka, dla którego jest się życzliwym. Gdyby rzeczywiście życzliwość mieściła się w przyjaźni do człowieka przyjemnego, ludzie mogliby być życzliwi również w stosunku do przedmiotów nieożywionych. Z tego wynika, że życzliwość dotyczy przyjaźni moralnej<sup>49</sup>. Ale cechą człowieka życzliwego jest tylko chcieć, podczas gdy przyjaciela — i czynić to, czego się chce. Bo życzliwość jest początkiem przyjaźni, ponieważ każdy przyjaciel jest życzliwy, a nie każdy człowiek życzliwy jest przyjacielem. Życzliwy bowiem jest jedynie podobny do tego, który robi początek. Dlatego życzliwość jest początkiem przyjaźni, ale nie jest jeszcze przyjaźnią.

Przyjaciele bowiem, jak się zdaje, są zgodni, i ci, którzy się ze sobą zgadzają, są przyjaciółmi. Zgoda, która jest cechą przyjaźni, nie obejmuje jednak wszystkiego, tylko to, co jest możliwe do zrobienia przez ludzi zgodnych, i to, co odnosi się do wspólnego życia. I nie dotyczy tylko myślenia albo [tylko] pragnienia (bo zdarza się, że pragnienie wywołuje to, co przeciwne, jak np. w człowieku nieopanowanym pojawia się ten rozdźwięk), zgoda musi być zarówno w zakresie wyboru jak i pragnienia<sup>50</sup>. I zgodę spotykamy wśród dobrych, źli mianowicie, kiedy o tym samym postanawiają i tego samego pożądamy, szkodzą sobie wzajemnie. Ale wydaje się, że również „zgoda”, podobnie jak „przyjaźń”, nie mają jednego znaczenia, lecz istnieje i pierwsza zgoda, z natury szlachetna<sup>51</sup>. Dlatego zgoda jest niemożliwa pośród ludzi złych. Od niej różni się zaś ta, dzięki której i źli ludzie są zgodni, ilekroć ich postanowienie i pożądanie dotyczy tych samych rzeczy. W ten sposób powinni dążyć do tego samego, aby, o ile to możliwe, obydwie strony otrzymały to, do czego dążą. Bo jeżeli dążą do czegoś takiego, czego nie mogą otrzymać obydwie strony, popadają w spór. Natomiast ludzie zgodni nie spierają się. Urzeczywistnia się zaś zgoda wtedy, ilekroć to samo postanawiają co do tego, kto powinien rządzić, a kto być poddanym, i nie

<sup>48</sup> Luka, którą Dirlmeier (*Et. eud.*, s. 430) wypełnia słowem ἡ φιλία. Wtedy trzeba to tak rozumieć: I wydaje się, że jak przyjaźń, tak i życzliwość...

<sup>49</sup> Por. wyżej 1234 b 28, gdzie czytamy, że przyjaźń jest pewnego rodzaju dyspozycją moralną.

<sup>50</sup> Przyjmuję koniektury Dirlmeiera (*Et. eud.*, s. 431 n.), który wiersz 1241 a 19 tak rozumie: ἐστὶ γὰρ τάναντία [το] κινεῖν (το) ἐπιθυμοῦν, a 20 odrzuca przeczenie.

<sup>51</sup> O pierwszej przyjaźni jest mowa wyżej 1236 b, a o jej związku z naturą w 1237 a 16.

chodzi o różnych kandydatów, ale o tego samego. I zgoda jest przyjaźnią pomiędzy obywatelami.

Tyle można było więc powiedzieć o zgodzie i życzliwości.

### 8. *Dobroczyńca bardziej miluje obdarzonego niż ten ostatni dobroczyńcę*

Nasuwa się pytanie, dlaczego ci, którzy wyświadczają dobrodziejstwa, bardziej kochają tych, którzy je otrzymują, aniżeli ci, którzy je otrzymali, tamtych, którzy im je wyświadczyli. I jak się zdaje, to słuszny byłby stosunek przeciwny. Ale można przyjąć, że to dzieje się z powodu użyteczności i osobistej korzyści, ponieważ zawdzięcza się coś jednej stronie, a druga powinna się odwzajemnić. Ale b nie tylko o to chodzi, lecz u podstaw leży coś naturalnego. Działanie bowiem bardziej zasługuje na wybór, a pomiędzy wytworem i działaniem zachodzi taki sam stosunek: ten, kto doznał dobrodziejstwa, to jakby dzieło tego, który dobrodziejstwo wyświadczył. Dlatego i u zwierząt spotykamy się z troską o potomstwo: zrodzić i po urodzeniu je chronić. I w rzeczy samej ojcowie bardziej kochają dzieci (a od ojców jeszcze bardziej matki), aniżeli sami doznają od nich miłości, a one znów bardziej kochają swoje dzieci aniżeli rodziców, ponieważ działanie jest największym dobrem. A matki bardziej kochają niż ojcowie, gdyż uważają, że dzieci bardziej są ich dziełem. Oceniają bowiem dzieła na podstawie wysiłku, a matka więcej cierpi przy urodzeniu.

W ten sposób można określić różnice pomiędzy przyjaźnią w stosunku do siebie samego, a tą, jaką spotykamy wśród wielu.

### 9. *Przyjaźń, sprawiedliwość i formy ustrojowe*

Uważa się, że sprawiedliwość jest pewnego rodzaju równością i przyjaźń zasadza się na równości, o ile nie mówi się bezpodstawnie: przyjaźń jest równością. A wszystkie ustroje polityczne stanowią określoną postać sprawiedliwości, ponieważ tworzą one społeczność, a każda społeczność powstała dzięki sprawiedliwości, tak iż, ile istnieje rodzajów przyjaźni, tyle samo i sprawiedliwości oraz społeczności<sup>52</sup>: wszystkie one ze sobą graniczą, a różnice są niewielkie. Skoro natomiast podobny związek zachodzi pomiędzy duszą a ciałem, panem i niewolnikiem, rzemieślnikiem a narzędziem, między nimi nie powstaje żadna społeczność. Bo nie ma dwóch stron<sup>53</sup>, lecz jedna strona stanowi jedność, a druga

<sup>52</sup> Zagadnienie związku pomiędzy przyjaźnią, ustrojem oraz sprawiedliwością sygnalizował Arystoteles już na wstępie rozważań o przyjaźni (por. wyżej pierwsze zdania w ks. VII, 1.). Tutaj te sprawy omawia w sposób systematyczny.

<sup>53</sup> Ten temat porusza Arystoteles również w *Et. nik.* 1161 a 32-b 5, ale brak tam tej systematyczności, która w ogóle jest cechą charakterystyczną *Et. eud.*

jest częścią jedności, sama nie stanowiąc jedności. I nie można przydzielać dobra każdej ze stron, lecz spośród tych dwóch przynależy się ono jedności, ze względu na którą istnieje [ta druga]. Ciało bowiem jest narzędziem naturalnie połączonym [z duszą], tak jak i niewolnik należy do pana jako część i narzędzie, które można usunąć, a narzędzie jest rodzajem nieożywionego niewolnika<sup>54</sup>.

Pozostałe natomiast społeczności są częścią społeczności państwowych, jak np. społeczność członków fratrii albo tajnych kultów bądź społeczności handlowe. Ale wszystkie formy ustrojowe znajdujemy w związkach rodzinnych, i te prawidłowe, i te zwyrodniałe (z formami ustrojowymi jest tak samo jak ze zgodnością tonów w muzyce)<sup>55</sup>: władza królewska to panowanie ojca rodziny, ustrój arystokratyczny to związek męża i żony, a politeją to stosunki zachodzące między braćmi, zwyrodniałymi zaś formami tych ustrojów są: tyrania, oligarchia, demokracja. I w istocie tyle samo jest form sprawiedliwości.

Skoro jednak równość dzieli się na równość arytmetyczną i proporcjonalną, pojawiają się również odpowiednie postacie sprawiedliwości, przyjaźni i społeczności.

Na arytmetycznej równości opiera się politeją<sup>56</sup> i przyjaźń wśród kolegów, ponieważ odmierza się ją tą samą miarą. Na proporcjonalnej równości opiera się społeczeństwo arystokratyczne w swojej najlepszej formie<sup>57</sup> i władza królewska, bo nie mają tego samego udziału w sprawiedliwości: ten, kto przewyższa innych, i ten, kogo inni przewyższają, ale mają oni w niej udział proporcjonalny. I podobna do tej jest ta forma przyjaźni, która zachodzi pomiędzy ojcem a synem, i ten sam stosunek spotykamy w społeczeństwach.

## 10. Omówienie różnych typów przyjaźni i ich stosunek do sprawiedliwości

Mówi się wszak o przyjaźni wśród krewnych, kolegów, członków społeczności, którą nazywa się obywatelską. Przyjaźń krewnych ma wiele postaci: jedna jest taka, jak między braćmi, inna jak między ojcem i synami; bo może być proporcjonalna, jak np. przyjaźń ojcowska, i arytmetyczna, jak przyjaźń wśród braci. Ta ostatnia jest podobna do przyjaźni wśród kolegów, gdyż i tutaj otrzymuje

<sup>54</sup> Powszechnie znany jest pogląd Arystotelesa o traktowaniu niewolnika jako ożywionego narzędzia (por. *Polit.* 1253 b 25 nn.).

<sup>55</sup> Por. *Polit.* 1342 a 23 oraz 1290 a24-29

<sup>56</sup> 1241 b 35 rkp. ἡ κοινωμία. Spengel dodaje δημοκρατική. Tę koniekturę przyjmuje Susemihl, ale odrzuca Dirlmeier (*Et. eud.*, s. 438), wskazując, że słowo to ani w formie rzeczownikowej, ani w przymiotnikowej nie pojawia się w *Et. eud.* i zastanawia się, jaką formę wspólnoty można zestawić z przyjaźnią wśród kolegów. Powołując się na wyżej przeprowadzone rozważania, gdzie Arystoteles stosunki między braćmi nazywa politeją, Dirlmeier uważa, że może chodzić w tym naszym przypadku również o politeję, gdyż pojęcia przyjaźni braterskiej i koleżeńskiej są wymienne, jak to wynika z 1242 a 5. Stąd słusznie Dirlmeier sądzi, że można mówić jedynie o ἡ (πολιτική) κοινωμία.

<sup>57</sup> W *Polityce* czytamy: „Arystokracja zatem oprócz pierwszej najlepszej formy” posiada jeszcze trzy inne, które Arystoteles nazywa tzw. arystokratycznymi (*Polit.*, ks. IV, rozdz. 7, 6).



się przywileje starszeństwa. Natomiast przyjaźń obywatelska głównie ukształtowała się ze względu na korzyść. Bo, jak się zdaje, ludzie schodzą się razem dlatego, że nie są samowystarczalni, gdyż mogliby gromadzić się również po to tylko, aby wspólnie żyć. Ale jedynie przyjaźń obywatelska i jej odchylenie<sup>58</sup> są nie tylko formami przyjaźni, lecz [obywatele] tworzą [tam] wspólnotę jak przyjaciele. Inne znów formy przyjaźni zakładają wyższość jednej strony nad drugą. Sprawiedliwością natomiast w najwyższym stopniu jest ta, którą spotykamy w przyjaźni łączącej ludzi sobie pożytecznych, ponieważ jest to sprawiedliwość społeczna. Inny bowiem stosunek łączy piłę z umiejętnością piłowania, nie dla jakiegoś wspólnego celu (ich związek jest taki jak duszy i narzędzia), lecz dla pożytku człowieka. A zdarza się również, że narzędzie trzeba otoczyć opieką, co jest słuszne ze względu na wytwór, dla którego ono istnieje. I istnienie świdra ma dwojakie znaczenie, z których ważniejsze jest działanie, świdrowanie. W zakresie tego to rodzaju stosunków mieszczą się: ciało i niewolnik, jak powiedzieliśmy poprzednio<sup>59</sup>. Zresztą poszukiwanie sposobu, w jaki powinniśmy współżyć z przyjaciółmi, oznacza szukanie pewnego rodzaju sprawiedliwości, ponieważ w ogóle każda sprawiedliwość odnosi się do przyjaciela. Bo sprawiedliwość dotyczy pewnych osób, które są współnikami, a przyjaciel jest współnikiem: jeden dzieli z nami pokrewieństwo, inny życie. Człowiek bowiem jest istotą powołaną do życia nie tylko w państwie, ale również w domu, i nie łączy się w pary, jak inne istoty żyjące, z przypadkowo napotkanym osobnikiem żeńskim i męskim, ani nie jest odludkiem<sup>60</sup>, lecz istotą skłoną do wspólnego życia z tymi, z którymi z natury jest związany więzami pokrewieństwa. A zatem istnieje i wspólnota, i pewnego rodzaju sprawiedliwość, nawet gdyby nie było państwa. I domownicy stanowią pewną formę przyjaźni. Wszelako stosunek pana do niewolnika przypomina stosunek, zachodzący pomiędzy umiejętnością i narzędziem, oraz duszą i ciałem, natomiast tego rodzaju związki nie są ani formami przyjaźni, ani sprawiedliwości, lecz czymś zbliżonym, podobnie jak i zdrowie nie jest sprawiedliwością, lecz czymś analogicznym<sup>61</sup>. Natomiast związek pomiędzy kobietą i mężczyzną jest przyjaźnią, ponieważ jest pożyteczny i tworzy wspólnotę, związek zaś pomiędzy ojcem i synem jest taki sam, jak pomiędzy bogiem a człowiekiem oraz pomiędzy wyświadczającym dobrodziejstwa i tym, który ich doznaje i w ogóle pomiędzy

<sup>58</sup> Zwyródniałą formą przyjaźni obywatelskiej jest demokracja (por. powyżej, 1241 b 32). Przyjaźń obywatelska i demokracja, jak wynika z następnego zdania, należą do form przyjaźni, opartych na równości.

<sup>59</sup> Por. wyżej 1241 b 16-24.

<sup>60</sup> 1242 a 25, gdzie tekst przekazany w rkp. jest niezrozumiały, przyjmuję koniekturę Dirlmeiera: ου μοναυλικόν εστιν.

<sup>61</sup> Arystoteles uważa, że stosunek pana do niewolnika nie jest formą sprawiedliwości. Odmienne poglądy reprezentował Platon (*Prawa* 777 D): „Bo to, że ktoś w głębi duszy i szczerze, a nie obłudnie ceni sprawiedliwość i rzeczywiście nienawidzi niesprawiedliwości, pokazuje się wyraźnie w jego postępowaniu wobec tych, którym łatwo może wyrządzić krzywdę” (przekład M. Maykowskiej). Porównanie zdrowia ze sprawiedliwością jest tradycją, która sięga Platona (*Polityk* 295 D n. i *Państwo* 444 E).

rzządzającymi a rządzonymi. A wzajemna przyjaźń wśród braci ma charakter przyjaźni, łączącej kolegów, która głównie opiera się na równości.

Bo nigdy bękartem nie uznał on mnie,  
Lecz obu nas ojcem jednako był zwan  
Monarcha mój, Zeus<sup>62</sup>.

Bo takie przykłady cytują ci, którzy szukają równości. Dlatego w rodzinie spotykamy pierwsze początki i źródła przyjaźni i ustroju, i sprawiedliwości.

Skoro natomiast istnieją trzy formy przyjaźni, opartej: na doskonałości, na korzyści, i na przyjemności, a każda z nich ma dwie odmiany (bo każda z nich zakłada albo wyższość jednej strony, albo równość, a sprawiedliwość, która do nich się odnosi, wyjaśniła się w wyniku dyskusji), to w odmianie, która zakłada wyższość jednej strony, wymaga się proporcji, ale nie w tym samym stopniu [przez obydwie strony]: ten, który ma przewagę, domaga się proporcji odwrotnej, tj. jak on sam zachowuje się względem słabszego, w takim stosunku pozostaje udział słabszego wobec jego własnego udziału, a on sam zachowuje się jak rządzący względem rządzonego. Jeżeli natomiast nie ma tej formy, to żąda przynajmniej równości arytmetycznej<sup>63</sup>. Bo rzeczywiście to zdarza się w ten sposób i w innych społecznościach, że czasami udział jest arytmetyczny, czasami proporcjonalny. Jeżeli strony wniosły równe liczbowo sumy w pieniądzech, to mają równy udział dzięki równości liczbowej, a jeżeli sumy nie były równe, udział jest proporcjonalny. Słabszy<sup>64</sup> zaś przeciwnie, odwraca proporcje i tworzy związki [jak by] po przekątnej. Ale w ten sposób może się wydawać, że silniejszy traci, a przyjaźń i wspólnota staje się świadczeniem narzuconym (λειτουργία)<sup>65</sup>. Musimy wobec tego w jakiś inny sposób wprowadzić równość i zapewnić proporcjonalność. A tym sposobem jest cześć, która należy się z natury i rządzącemu w stosunkach z poddanym, i bogu. A zysk powinien dorównywać stopniowi czci.

Ale przyjaźń, oparta na równości, jest przyjaźnią wśród obywateli, a przyjaźń obywatelska wypływa z korzyści i jak miasta-państwa są wzajemnie sobie przyjazne, tak i obywatele. I mówi się:

Nie chcą już znać Ateńczycy obywatele Megary<sup>66</sup>.

Podobnie również jest z obywatelami, ilekroć nie są sobie wzajemnie pożyteczni, ich przyjaźń jest typu: z ręki do ręki<sup>67</sup>. I tutaj spotykamy stronę rządzącą i stronę poddaną władzy, i nie jest to zgodne z naturą, ani nie odpowiada ustrojowi

<sup>62</sup> Sofokles, frg. 688, Nauck.

<sup>63</sup> Na ten temat por. *Et. nik.* 1158 b 29 nn.

<sup>64</sup> Szerzej wyjaśnia Arystoteles ten problem na przykładzie w *Et. nik.* 1133 a 6 nn.

<sup>65</sup> W tekście: λειτουργία. W celu zaoszczędzenia budżetu państwowego w Atenach obciążano pewnymi świadczeniami, zwanymi liturgiami, np. wystawieniem dramatu, wyposażeniem okrętu, bogatych obywateli. Tutaj to pojęcie ma znaczenie negatywne.

<sup>66</sup> Por. wyżej, przypis 16.

<sup>67</sup> Por. *Et. nik.* 1162 b 26.

o charakterze prawnym, druga o charakterze moralnym. Przyjaźń obywatelska natomiast zwraca uwagę na równość i na przedmiot, jak sprzedający i kupujący. Dlatego mówi się:

Zapłać przyjacielowi<sup>69</sup>.

A zatem ilekroć przyjaźń rodzi się na skutek umowy, jest to przyjaźń obywatelska i ma charakter prawny, ale ilekroć ludzie sobie ufają, przyjaźń chce mieć charakter moralny i koleżeński. Dlatego najczęściej w tego rodzaju przyjaźni spotykamy się z zarzutami, a przyczyną jest to, że jest ona przeciwna naturze. Bo różnią się od siebie przyjaźń oparta na korzyści i na cnocie. Ale ludzie chcą, aby obydwie formy występowały równocześnie i nawiązują bliskie stosunki dla uzyskania korzyści, a nadają przyjaźni postać moralną, jak ludzie szlachetni, ale nie nadają jej charakteru prawnego, gdyż ufają sobie wzajemnie.

Bo w ogóle spośród trzech form przyjaźni najwięcej zarzutów dotyczy tej, która opiera się na korzyści. Doskonałość bowiem jest wolna od zarzutów, a zaprzyjaźnieni dla przyjemności, skoro każdy dał swoje i wziął swoje, rozchodzą się; gdy tymczasem zaprzyjaźnieni dla korzyści nie zrywają więzów natychmiast, jeśliby związek nie był zawiązany na podstawie prawa i po koleżeńsku. Jednak przyjaźń o charakterze prawnym, oparta na korzyści, wolna jest od zarzutów. A uwolnienie się od obowiązków prawnych jest sprawą pieniędzy (one bowiem są miarą równości), tymczasem uwolnienie się od przyjaźni o charakterze moralnym jest dobrowolne. Dlatego w niektórych miejscowościach obowiązuje prawo, aby ludzie, którzy w ten sposób z przyjaźni się zjednoczyli, nie procesowali się, ponieważ ich transakcje są dobrowolne<sup>70</sup>. Słusznie: bo z natury nie dochodzą sprawiedliwości [w sądzie] ludzie dobrzy, którzy są dobrzy i godni zaufania zawierają układy. I w tego rodzaju przyjaźni zarzuty jednej i drugiej strony są wątpliwe, w jaki sposób każdy z nich oskarża, skoro ufają sobie na gruncie moralnym, a nie wyłącznie na prawnym.

A właściwie mamy wątpliwości, w jaki sposób powinniśmy rozstrzygać, czym jest sprawiedliwość: czy spoglądając na dokonany czyn, zapytać, jaki i jak wielki on jest, czy też jakiej on jest wartości dla tego, który go doznał. Bo jest możliwe, że jest tak, jak mówi Teognis:

Tobie to drobiazg, a mnie wielka, bogini, to rzecz<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> Podobna paralela nigdzie więcej u Arystotelesa nie występuje.

<sup>69</sup> Por. Hezjod, *Prace i dni*, w. 371.

<sup>70</sup> Wywody te stają się jaśniejsze w porównaniu z *Prawami* Platona 915 E, gdzie należy szukać źródeł pomysłu Arystotelesa.

<sup>71</sup> Teognis, w. 14.

Otóż jest również możliwy przypadek przeciwny, jak w tej historii: dla ciebie to zabawa, a dla mnie śmierć. W wyniku tego, jak powiedzieliśmy<sup>72</sup>, rodzą się zarzuty. Jeden bowiem pragnie wzajemności, ponieważ wyświadczył wielką przysługę, kiedy ktoś drugi o nią prosił, albo czegoś innego w tym rodzaju dokonał, podkreślając, ile to korzyści przyniosło tamtemu, a dla niego samego nie miało to wartości, drugi natomiast przeciwnie, podkreśla, jaką wartość miała przysługa dla dawcy, lecz nie jaką dla tego, który ją otrzymał. Bywa, że sytuacja się odwraca: jeden podkreśla mianowicie, jak mało uzyskał, drugi — ile go to kosztowało, np. jeżeli ktoś, narażając się na niebezpieczeństwo, udzielił pomocy wartości jednej drachmy; pierwszy podkreśla wielkość niebezpieczeństwa, drugi wielkość sumy, tak jak postępują ludzie przy zwrocie pożyczki, bo tutaj w tym sporze chodzi o ten moment: jeden ocenia, ile to warte było kiedyś, drugi — ile teraz, jeżeli tego dokładnie nie ustalili.

Toteż przyjaźń obywatelska zwraca uwagę na umowę i na przedmiot, a przyjaźń o charakterze moralnym na intencję. Stąd jest ona o wiele bardziej sprawiedliwa — to jest sprawiedliwość między przyjaciółmi. Powód nieporozumienia tkwi jednak w tym, że piękniejsza jest przyjaźń o charakterze moralnym, lecz bardziej konieczna jest przyjaźń, która opiera się na korzyści. Ludzie zaczynają jako przyjaciele, których łączy przyjaźń o charakterze moralnym i oparta na doskonałości, ale ilekroć w poprzek staje jakiś osobisty interes, wtedy okazują się innymi. Bo wielu ludzi dąży do piękna moralnego wtedy, kiedy im na niczym nie zbywa; toteż i do szlachetniejszej przyjaźni. Tak iż okazuje się, w jaki sposób te problemy można rozstrzygnąć. Jeżeli bowiem są to przyjaciele, których łączy przyjaźń o charakterze moralnym, to trzeba mieć na uwadze intencję, czy ona jest jednakowa, i wówczas jeden od drugiego nie może żądać nic ponadto. A jeżeli są zaprzyjaźnieni dla korzyści i jako obywatele, musimy zastanowić się, jaki rodzaj zgody byłby dla nich korzystny. Ale jeżeli jeden utrzymuje, że są przyjaciółmi według tej zasady, inny, że według tamtej, to nie jest piękne, aby tam, gdzie powinno się odwzajemnić działaniem, wypowiadało się tylko piękne słowa. Podobnie jest i w tym drugim przypadku. Lecz skoro nie ułożyli się, że przyjaźń ma mieć charakter moralny, musi to ktoś rozstrzygnąć i jedna strona drugiej nie może oszukiwać. W rezultacie obie muszą się zadowolić swoją sytuacją. A że przyjaźń o charakterze moralnym jest sprawą intencji, to jest oczywiste, ponieważ gdyby ktoś doznał wielkich dobrodziejstw i nie odwdzieczył się w równej mierze z braku możliwości, a tylko tyle, na ile go stać, wszystko jest w porządku<sup>73</sup>. I bóg przyjmując ofiarę, zadowala się tym, co mu składamy według naszej możliwości. Ale sprzedającemu to nie wystarcza, jeżeli ktoś oświadczy, że nie może dać więcej, ani też pożyczającemu na procent.

<sup>72</sup> Por. wyżej, 1242 b 36 n.

<sup>73</sup> Por. *Et. nik.* 1163 b 15: „Przyjaźń bowiem żąda tego, co leży w mocy czyjejs, a nie tego, co jest proporcjonalne”.

W przyjaźniach, które nie są współmierne (κατ' εὐουωρίαν), wiele znajdzie się powodów do oskarżeń i nie jest łatwo stwierdzić, co jest sprawiedliwe. Bo trudno jest odmierzać jedną określoną miarą to, co nie jest współmierne, jak np. zdarza się to w stosunkach miłosnych. Jeden szuka bowiem partnera przyjemnego, aby z nim współżyć, inny natomiast niekiedy wybiera dlatego partnera, że on jest pożyteczny. Kiedy kończy się jednak namiętność, to jeżeli jeden się zmienia — zmienia się i drugi, i wtedy rachują się, co który dał i za co, jak spierali się Pyton i Pammenes<sup>74</sup>, albo w ogóle jak nauczyciel i uczeń (ponieważ wiedzy i majątku nie mierzy się jedną miarą), i jak Herodikos<sup>75</sup> lekarz spierał się z pacjentem, który dawał mu małe honorarium, albo jak kitarzysta i król<sup>76</sup>. Król bowiem przebywał w towarzystwie śpiewaka dla przyjemności, a śpiewak dla korzyści. Ale kiedy król miał zapłacić, samego siebie przedstawił jako sprawującego przyjemność i oświadczył, że jak kitarzysta ucieszył go śpiewem, tak i on jego — obietnicą. Jednak i tutaj jest jasne, w jaki sposób powinniśmy to rozstrzygnąć. Bo jedną miarą należy mierzyć i tutaj, lecz nie liczbą, tylko stosunkiem. Powinno się bowiem mierzyć proporcjonalnie, jak mierzy się we wspólnocie obywatelskiej [czyli politei]<sup>77</sup>. W jaki bowiem sposób może istnieć wspólnota między rolnikiem i szewcem, jeżeli ich wytworów nie oceni się proporcjonalnie? Toteż w rzeczach niewspółmiernych miarą jest proporcja. Dla przykładu: jeżeli jeden się skarży, że on dał mądrość, a drugi, że za to dał złoto, to czym jest mądrość w stosunku do bogactwa? A następnie, czym są przekazane rzeczy dla każdego z nich? Bo jeżeli jeden dał połowę tego, co jest mniej wartościowe, a drugi dał drobną część tego, co jest bardziej wartościowe, to zrozumiałe, że ten ostatni dopuszcza się niesprawiedliwości. Ale i tutaj od początku powstaje spór, jeżeli jeden twierdzi, że zeszli się razem, ponieważ są dla siebie pożyteczni, a drugi utrzymuje, że nie — że łączy ich jakiś inny rodzaj przyjaźni.

## 11. Kształtowanie się stosunków między przyjaciółmi

Co się tyczy natomiast człowieka szlachetnego i takiego, który jest zaprzyjaźniony ze względu na doskonałość, to musimy rozważyć, czy powinno się oddawać przysługi i przychodzić mu z pomocą, czy też takiemu, który jest w stanie się odwzajemnić. Jest to taki sam problem jak ten: czy powinno się raczej wyświadczać

<sup>74</sup> Pyton i Pammenes tworzą zapewne parę zakochanych. Prawdopodobnie chodzi tutaj o Pytona, mordercę trackiego króla Kotysa. Pammenes sławny wódz tebański. Według Plutarcha stworzył tebański „święty legion” z samych par połączonych związkiem erotycznym.

<sup>75</sup> W rękopisach figuruje Prodikos, ale z całą pewnością tekst zepsuty. Herodikos to lekarz z Knidos, bądź brat Gorgiasza, którego Platon uwiecznił w dialogu *Gorgiasz*.

<sup>76</sup> Tę przypowieść spotykamy i w *Et. nik.* 1164 a 15 tylko bez króla. U Plutarcha, *Moralia* 333 n., królem był tyran Dionizjusz.

<sup>77</sup> Por. 1241 b 35 i przyp. 56, gdzie Arystoteles stwierdza, że społeczność obywateli, czyli politeja, opiera się na równości arytmetycznej.

przysługi przyjacielowi, czy człowiekowi szlachetnemu. Jeżeli mianowicie ktoś jest przyjacielem i szlachetnym człowiekiem, być może, sprawa nie jest zbyt trudna, pod warunkiem, że nie będzie się wyolbrzymiać jednego czynnika, a pomniejszać drugiego, dużo robiąc dla niego jako przyjaciela, ale niewiele jako dla człowieka uczciwego. Jeżeli natomiast to nie zachodzi, rodzi się wiele problemów, np. jeżeli jeden był przyjacielem, ale nie będzie, inny zaś będzie, ale jeszcze nie jest, albo jeden został przyjacielem, ale nie jest nim teraz, a drugi jest, ale ani nie był, ani nie będzie. Lecz ten poprzedni problem jest trudniejszy. Słusznie mówi Eurypides w tych wierszach:

Za słowa są zapłatą słuszną słowa też,  
Za czyn wszelako czynem się odwdzięczyć masz<sup>78</sup>.

I nie wszystko należy się ojcu, lecz są i inne rzeczy, które należą się matce, chociaż ojciec jest ważniejszy. Bo również i Zeusowi nie składa się wszystkich ofiar i nie przyznaje mu się wszystkich honorów, tylko niektóre. Być może, są więc takie rzeczy, które winni jesteśmy przyjacielowi pożytecznemu, a inne dobremu. Dla przykładu: jeśli ktoś nas żywi i zaspokaja pierwsze potrzeby, to nie jesteśmy zobowiązani razem z nim żyć; ani przyjacielowi, z którym teraz współżyjemy, [nie jesteśmy obowiązani] oddać tego, co nie on nam dał, tylko temu, który był nam pożyteczny. Przecież ci, którzy to robiąc, oddają wszystko ukochanemu wbrew przyzwoitości, są ludźmi bezwartościowymi.

I definicje przyjaźni, podane w dyskusjach<sup>79</sup>, wszystkie w jakimś sensie dotyczą przyjaźni, lecz nie dotyczą przyjaźni tej samej. Bo dla pożytecznego przyjaciela przyjaźń oznacza: chcieć tej rzeczy, która jest dla tamtego dobra i dla tego, kto wyświadcza dobrodziejstwa, i właściwie dla przyjaciela każdego rodzaju (ponieważ to określenie przyjaźni nic właściwie nie znaczy). Dla innego znów przyjaźń oznacza istnienie, a dla jeszcze innego wspólne życie, ale dla tego, który buduje ją na przyjemności, oznacza współcierpienie i wspólną radość. A wszystkie te definicje mówią o jakiejś przyjaźni, ale żadna z nich nie mówi o jednej. Dlatego jest ich wiele i każda, jak się zdaje, odnosi się do jednej formy przyjaźni, ale nie jest [nią], np. to określenie: „pragnienie istnienia przyjaciela”. Bo i ten, kto ma przewagę, i ten, kto wyświadczył dobrodziejstwo, pragną istnienia swego dzieła (i temu, kto zapewnił nam istnienie [jako przyjacielowi], powinniśmy odwzajemnić się tym samym); ale on nie pragnie współżyć z tym przyjacielem, tylko z tym, który mu jest miły.

Niektórzy przyjaciele krzywdzą się nawzajem, bo raczej kochają rzeczy niż tego, kto je posiada. Dlatego zostali jego przyjaciółmi (w ten sposób, jak wybiera się wino, bo jest słodkie, i bogactwo, bo jest pożyteczne), ponieważ on jest bardziej pożyteczny. Stąd właśnie on się oburza, jak gdyby wybierali rzecz bardziej

<sup>78</sup> Frg. 882, Nauck.

<sup>79</sup> Por. 1240 a 22 - b 1, gdzie Arystoteles wymienia te same formy przyjaźni, ale omawia je przy okazji rozważań nad zagadnieniem, czy człowiek sam sobie może być przyjacielem.

wartościową od rzeczy mniej wartościowej. Inni znów skarżą się, ponieważ szukają teraz w nim człowieka dobrego, a przedtem szukali tylko przyjemnego albo pożytecznego.

## 12. *Samowystarczalność (αυτάρκεια) i przyjaźń*

Musimy się również zastanowić nad samowystarczalnością i nad przyjaźnią: w jakim stosunku one do siebie wzajemnie pozostają. Bo można wątpić, czy będzie miał przyjaciela ktoś, kto będzie mógł być samowystarczalny pod każdym względem, jeżeli przyjaciela szuka się w potrzebie. A człowiek dobry, który jest najbardziej samowystarczalny, przyjąwszy, że cnota zapewnia szczęście, czy potrzebuje przyjaciela? Człowiek samowystarczalny nie potrzebuje ani pożytecznych, ani takich, co by ich rozweselali, ani nie potrzebuje z nimi wspólnie przebywać. Wystarcza mu bowiem jego własne towarzystwo. A najlepiej to widać w przypadku boga. Jest rzeczą oczywistą, że nie potrzebując niczego<sup>80</sup>, nie będzie potrzebował przyjaciela, ani on sam nie będzie należał do żadnego pana. W rezultacie i człowiek w największym stopniu szczęśliwy najmniej będzie potrzebował przyjaciela, tylko na tyle, na ile to nie jest możliwe być samowystarczalnym. Z konieczności zatem najmniej przyjaciół ma ten, kto żyje najlepiej i zawsze zmniejsza się ich liczba, i nie zabiega o przyjaciół, lecz lekceważy i to nie tylko pożytecznych, ale również i tych, którzy zasługują na to, aby dopuścić ich do swego towarzystwa. Jednakże rzeczywiście i ten przypadek wydaje się wskazywać, że jedynym przyjacielem jest [człowiek zaprzyjaźniony] z powodu doskonałości, a nie ze względu na korzyść bądź pożytek. Ilekroć bowiem niczego nie potrzebujemy, wtedy wszyscy szukamy takich, którzy będą mogli dzielić z nami powodzenie i będą przyjmować dobrodziejstwa aniżeli dobroczyńców. Lepiej zaś możemy osądzić, będąc samowystarczalni, aniżeli kiedy znajdujemy się w potrzebie, i to szczególnie, kiedy brak nam przyjaciół, godnych współżycia z nami.

Trzeba się natomiast zastanowić nad tego rodzaju trudnością<sup>81</sup>, czy przypadkiem w jednych sprawach nie argumentujemy poprawnie, inne zaś uchodzą naszej uwagi

<sup>80</sup> Wyrażna aluzja do Platona *Timajosa* 34 A - B. Tę myśl znajdujemy u Eurypidesa, *Oszalały Herakles*, w. 1345 oraz u sofisty Antyfonta (Diels, *Vors.* 87 B 10). Dalsze słowa w tym zdaniu są trudne do zrozumienia. Przyjmuję interpretację Dirlmeiera (*Et. eud.*, s. 458), który w *Et. eud.* 1244 b 9 zamiast αὐτῷ czyta λυτός, uważa natomiast, że po οὐτε μηΟέν należy umieścić *crux*.

<sup>81</sup> Parallele miejsce dla wywodów 1244 b 21 — 1245 b 19, które w wielu punktach nie jest dostatecznie jasne, znajdujemy w *Et. nik.* 1170 a 13-b 19. Rozważania te prowadzą do konkluzji: człowiek potrzebuje przyjaciela (1245 b 9). Arystoteles posługuje się w nich teoretycznymi rozważaniami (λόγοι) i obserwacjami. Tok myśli jest następujący: życie to poznanie, a spostrzeganie samego siebie jest poznaniem bardzo wartościowym. Po co wybierać wartości drugorzędne, tj. współżyć z innymi? Λόγοι przedstawiają argumenty przeciw wspólnemu życiu (1245 a 11-18), któremu z kolei przeciwstawiają się obserwacje (1245 a 18-26).

z powodu stosowania porównania. To jest jasne dla tych, którzy zrozumieli, czym jest życie jako działanie i jako cel. Jest zatem sprawą oczywistą, że życie polega na doznawaniu wrażeń zmysłowych i poznawaniu, tak iż wspólne życie oznacza wspólne doznawanie wrażeń zmysłowych i wspólne poznawanie. Ale doznawanie siebie we wrażeniach zmysłowych oraz samo poznanie jest dla każdego człowieka rzeczą najbardziej wartościową i z tego powodu wszyscy ludzie mają wrodzone pragnienie życia, ponieważ życie musimy uważać za pewnego rodzaju poznanie. Jeśliby ktoś te rzeczy oddzielił i poznanie traktował samo dla siebie, a nie [chciał połączyć z życiem] (to wprawdzie uszło uwagi w tym, co zapisałem w rozprawie, jednak w rzeczywistości to musi wyjść na jaw), nie byłoby żadnej różnicy między własnym poznaniem a cudzym. I to jest tak, jak gdyby ktoś inny żył zamiast mnie. Słusznie zaś bardziej wartościowa jest własna świadomość postrzegania i poznawania. Równocześnie powinniśmy połączyć dwa poglądy wyrażone w rozprawie<sup>82</sup>: że życie, i że dobro warte są wyboru, i to, co z tego wynika, że [jest to wartościowe], jeśli temu samemu<sup>83</sup> przypadnie tego rodzaju natura. Jeśli więc w tym zestawieniu par istnieje zawsze w parze jedna rzecz godna wyboru, to przedmioty wrażeń zmysłowych i przedmioty poznania istnieją, ogólnie mówiąc, dzięki temu, że mają udział w pewnej określonej naturze<sup>84</sup>. W rezultacie pragnienie postrzegania siebie oznacza pragnienie, aby stać się samemu człowiekiem o takich a takich cechach. Skoro zatem sami nie jesteśmy żadną z tych rzeczy<sup>85</sup>, a tylko na mocy uczestniczenia w zdolnościach w procesie odbierania wrażeń zmysłowych i poznawania (bo kiedy odbiera się wrażenia zmysłowe, samemu staje się ich przedmiotem w taki sposób i pod takim względem, pod jakim poprzednio odbierało się takie wrażenia, a poznając, samemu jest się przedmiotem poznania), stąd dzięki temu pragnie się zawsze żyć, ponieważ pragnie się zawsze poznawać, a to dlatego, że samemu pragnie się być przedmiotem poznania.

W rezultacie dla ludzi, którzy patrzą na to z pewnego punktu widzenia, wybierać wspólne życie wydaje się niemądre; najpierw w przypadku tych rzeczy, które są wspólne z innymi istotami, np. wspólne jedzenie i wspólne picie. Cóż za różnica, czy się to robi w pobliżu kogoś drugiego, czy oddzielnie, jeślibyś odrzucił umiejętność rozmowy? Zresztą również uczestnictwo w pierwszej lepszej rozmowie jest też rzeczą obojętną. A również wśród przyjaciół, którzy są samowystarczalni,

<sup>82</sup> Przez zwrot „w rozprawie” (tutaj i poniżej) tłumaczę greckie εν τῷ λόγῳ, który, zdaniem K. Gaisera, *Zwei Protreptikos — Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles*, „Rheinisches Museum” 110, 1967, s. 323 nn., odsyła czytelnika do Arystotelesa rozprawy pt. *Protreptik*.

<sup>83</sup> Przyjmuję tekst K. Geisera, *op. cit.*

<sup>84</sup> Tzn. są godne wyboru. Odnosi się to zarówno do pierwszej pary: postrzegania i poznania, jak i do drugiej pary: życia i dobra. Według pitagorejczyków, ale i perypatetyków także to, co ograniczone, określone jest dobrem. Jeżeli postrzeganie i poznanie podpada pod to, co jest określone, to spotykamy się z jednością wartości życia i poznania. Stąd wynika, że jeżeli człowiek dąży do poznania siebie, aby stać się takim a takim, oznacza to, że chce być dobrym. Wyrażenie ὀρισμένης φύσεως, zdaniem Kramera (*op. cit.*, s. 354 - 356), pochodzi z wykładów *O dobru*. Czy w *Et. eud.* korzysta Arystoteles z tych wykładów, czy też z traktatu *O przeciwieństwach*, trudno rozstrzygnąć.

<sup>85</sup> Tzn. ani postrzeganiem, ani poznaniem.



nie ma możliwości pouczenia ani też uczenia się czegoś, ponieważ ten, który się uczy, sam nie znajduje się w takim stanie, w jakim być powinien, a kiedy uczy — w tej samej sytuacji znajduje się jego przyjaciel; a wszak dopiero podobieństwo jest przyjaźnią. Lecz ostatecznie okazuje się, że wszyscy uczestniczymy z większą przyjemnością w dobrach wspólnie z przyjaciółmi, ile każdemu ich przypadnie i to możliwie najlepszych. A spośród nich jeden ma udział w cielesnej przyjemności, inny w odbiorze dzieł literackich i artystycznych<sup>86</sup>, a jeszcze inny w filozofii. I równoczesny udział w tym powinien mieć przyjaciel. Dlatego to powiadają: jest udręką nieobecny druh; bo też nie powinni się rozstawać, jeżeli taka rzecz zachodzi. Z tego powodu również miłość erotyczna, jak się zdaje, jest podobna do przyjaźni. Kochanek bowiem dąży do wspólnego przebywania, ale nie w sposób najbardziej właściwy, tylko zmysłowy.

A zatem dowodzenie<sup>87</sup>, ukazując trudności, tak mówi o powyżej rozpatrywanych kwestiach; rzeczywistość natomiast tak się przedstawia. W rezultacie bez wątpienia w jakiś sposób zwodzi nas wywód, który ukazuje trudności. Z tego więc punktu wyjścia powinniśmy zastanowić się nad prawdą. Przyjaciel bowiem, jak powiada przysłowie, chce być „drugim Heraklesem”<sup>88</sup>, drugim „ja”, ale cechy charakteru są różnie porozdzielane i trudno jest, aby zrealizowały się w jednej osobie. Zgodne z naturą jest to, co jest najbardziej spokrewnione, ale podobieństwo jednego odnosi się do ciała, drugiego do duszy i zdarza się, że podobieństwo odnosi się tylko do pewnych ich części. Niemniej jednak przyjaciel pragnie tak jak ja sam stanowić oddzielną jaźń. A zatem postrzegać przyjaciela i poznawać go, w jakimś sensie musi oznaczać postrzeganie samego siebie oraz poznawanie siebie samego. W rezultacie również wspólne odczuwanie pospolitych przyjemności i zwyczajne wspólne życie z przyjacielem są przyjemne, ponieważ równocześnie zawsze towarzyszy temu postrzeganie przyjaciela, ale jeszcze bardziej są przyjemne, bo uczestniczy się również w bardziej boskich przyjemnościach. Przyczyną zaś tego jest, że zawsze o wiele przyjemniejszą rzeczą jest widzieć siebie samego w posiadaniu dobra wyższego. A ono jest raz uczuciem, kiedy indziej działaniem, a niekiedy jeszcze czymś innym. Ale jeżeli ja sam żyję szczęśliwie, to w ten sposób [żyje] i przyjaciel, zaś wspólne życie oznacza wspólne działanie; w każdym

<sup>86</sup> W oryginale zwrot *Secopia μουσική*, który oznacza różne dziedziny sztuki, podległe muzom: taniec, muzykę, recytacje, śpiew, widowiska dramatyczne. Arystoteles mówi jednak tylko o oglądaniu (*Φεωρία*), bo w praktyce np. słowo, taniec i muzyka ściśle były związane jako integralne elementy widowiska.

<sup>87</sup> Por. wyżej, przypis 81.

<sup>88</sup> Przysłowie to znajdujemy u Zenobiusa (*Corpus Paroemiographorum Graecorum*, ed. Leutsch-Schneidewin, V 48). W tradycji nie kojarzy się z przyjaźnią. Wehrli (*Die Schule des Aristoteles* — Klearchos), w komentarzu do 67 frg. Klearchosa w oparciu o to miejsce daje takie wyjaśnienie: "jeder ist für den anderen ein anderes Selbst, *ἄλλος αὐτός*, offenbar wie Jolaos für Herakles im Kampf gegen die lernaische Schlange". Ale do takiej interpretacji nie ma podstaw. Niewątpliwie przysłowie ma ilustrować przyjaźń jako połączenie dwóch osób w związek, który tworzy jedność. To przysłowie staje się bardziej zrozumiałe na tle tego, co mówi Homer w *Odysei* (XI 601 n.), gdzie ten sam Herakles występuje w podwójnej postaci: bóstwa przebywającego z bogami i jako cień.

razie wspólnota należy w pierwszym rzędzie do tych rzeczy, które mają charakter ostateczny. Dlatego powinniśmy wspólnie wpatrywać się w piękno i wspólnie ucztować, i nie po to, aby jeść i zaspokoić potrzeby życiowe (ponieważ tego rodzaju wspólne przebywanie, jak się zdaje, nie jest formą współżycia, ale używania przyjemności), tylko dlatego, że każdy pragnie współżyć z przyjacielem, aby osiągnąć cel, który jest możliwy do osiągnięcia, a jeżeli nie jest, to ludzie wybierają w pierwszym rzędzie przyjaciół po to, aby wyświadczać im dobrodziejstwa i ich doznawać. A zatem jest sprawą oczywistą, że powinno się wspólnie żyć, i że tego głównie wszyscy ludzie pragną, i przede wszystkim pragnie tego człowiek najszcześniejszy i najlepszy. Ale że z rozumowania wynika coś innego, to wypadło również przekonywająco, bo twierdzenia były prawdziwe<sup>89</sup>. Rozwiązanie bowiem otrzymujemy dzięki wprowadzeniu porównania, które jest prawdziwe. Bo okoliczność, że bóg nie posiada takiej natury, która potrzebuje przyjaciela, [pociąga za sobą], że kto jest jemu podobny, również go nie potrzebuje. Wszelako zgodnie z tym rozumowaniem człowiek szlachetny nie będzie myślał [o sobie samym]. Ponieważ bóg nie osiąga szczęścia w taki sposób (jak człowiek), lecz dochodzi do lepszego stanu aniżeli człowiek, toteż bóg sam poza sobą nie ma żadnego innego przedmiotu myślenia<sup>90</sup>. Przyczyną zaś tego jest fakt, że dla nas być szczęśliwym oznacza związek ze sprawami, które są poza nami, bóg natomiast sam dla siebie jest szczęściem.

I nasze poszukiwania i prośby o wielu przyjaciół, a równocześnie to powiedzenie, że nie ma przyjaciół ten, kto ma ich wielu, te obydwie rzeczy są słuszne. Jest bowiem możliwe, że wspólne życie z wieloma i wspólne odbieranie wrażeń dla bardzo wielu ludzi jest najbardziej upragnione. Ale skoro to jest najtrudniejsze, z konieczności aktywne wspólne odbieranie wrażeń ogranicza się do mniejszej liczby osób, tak iż nie tylko trudno jest pozyskać wielu przyjaciół (potrzeba bowiem próby), ale również obcować z nimi, kiedy się ich posiada.

I niekiedy pragniemy, aby temu, kogo darzymy uczuciem, wiodło się dobrze z daleka od nas, a niekiedy, by brał udział w tych samych sprawach [co my]; i to życzenie wspólnego przebywania jest oznaką przyjaźni. Jeżeli mianowicie istnieje możliwość przebywania razem i równocześnie uszczęśliwiania, wszyscy to wybierają, a jeżeli takiej możliwości nie ma, wtedy jest jak z Heraklesem, kiedy jego matka zapewne by wolała, aby on raczej był bogiem, aniżeli przebywając z nią służył Eurysteuszowi<sup>91</sup>. Bo podobnie ludzie mogliby mówić to, co powiedział

<sup>89</sup> Trzeba powrócić do porównania człowieka z bogiem, wyżej 1244 b 6 n. Tutaj otrzymujemy odpowiedź na postawione tam pytanie, czy człowiek jest samowystarczalny, podobnie jak bóg, i nie potrzebuje przyjaciół.

<sup>90</sup> Przekładu i interpretacji dwóch powyższych zdań dokonałem przy pomocy Arystotelesa *Metafizyki* 1072 b 19 nn.

<sup>91</sup> Jak podaje Homer (*Iliada* XIX 95 nn.), pewnego dnia Zeus chwalił się na Olimpie, że urodzi się w Tebach z Alkmeny człowiek, który będzie panował nad sąsiadami. Gdy to usłyszała jego małżonka — Hera, zażądała, by Zeus złożył przysięgę, że rzeczywiście potężny będzie ten, kto się dzisiaj urodzi. Zeus wprowadzony w błąd przez Ate (zaślepienie) przysiągł. Hera udała się szybko do

Lakończyk, który wyśmiał kogoś, kto mu poradził w czasie burzy wzywać Dioskurów<sup>92</sup>.

Uważa się, że cechą charakterystyczną człowieka kochającego jest to, że nie dopuszcza do współudziału w rzeczach przykrych, natomiast człowieka kochanego to, że pragnie on w nich współuczestniczyć. I jedno, i drugie jest uzasadnione. Dla przyjaciela bowiem nie powinno być nic przykrego w takim stopniu, w jakim miły jest przyjaciel, a wydaje się, że nie powinien wybierać własnej korzyści. Dlatego ludzie sprzeciwiają się współuczestnictwu, ponieważ wystarczy, że sami doznają przykrości, a nie chcą uchodzić za takich, co to są zapatrzeni w swoje sprawy i wolą cieszyć się, podczas gdy przykreść dotyka przyjaciela<sup>93</sup>; a przy tym przyznać się, że doznają ulgi, nie cierpiąc samotnie. Ale kiedy można wybrać i szczęście, i wspólne przebywanie, to jest jasne, że wspólne przebywanie, nawet połączone z mniejszym dobrem, w jakiś sposób bardziej zasługuje na wybór, aniżeli oddzielne przebywanie, połączone z większym dobrem. Skoro zaś nie jest jasne, jak wielkie znaczenie posiada wspólne przebywanie, ludzie mają własne odmienne zdania na ten temat i jedni uważają, że wspólny udział we wszystkim jest oznaką przyjaźni, i powiadają np., że przyjemniej jest ucztować w towarzystwie, chociaż je się to samo, inni natomiast chcą dzielić tylko to, co pomyślne, ponieważ, jeżeli przyjmie się przypadki krańcowe, wspólnie doznawać wielkich nieszczęść, czy też samotnie być bardzo szczęśliwym, na jedno wychodzi<sup>94</sup>.

Zupełnie podobnie jak w poprzednich rozważaniach ma się również sprawa w przypadku nieszczęść. Niekiedy bowiem pragniemy, aby przyjaciele znajdowali się z daleka i abyśmy nie sprawiali im przykrości, skoro w niczym nie będą mogli pomóc; niekiedy natomiast bardzo przyjemnie jest, kiedy znajdują się przy nas. Tego rodzaju sprzeczność jest jednak łatwa do zrozumienia. Wyjaśnienie mianowicie, dlaczego tak się dzieje, leży w dotychczasowych rozważaniach<sup>95</sup> i w tym, że po prostu unikamy tego, aby przyjaciel doznawał przykrości, albo abyśmy go mieli przed oczyma, kiedy jego stan jest zły, jak również [nie chcemy widzieć w takiej sytuacji] siebie samych. Z drugiej zaś strony oglądać przyjaciela jest jedną z najprzyjemniejszych rzeczy, z wyżej wymienionego powodu, kiedy nie jest chory, chociaż sami chorujemy. Tak że w zależności od tego, który z dwóch przypadków będzie bardziej przyjemny, przechyla się szala pragnienia, czy to na tę stronę, aby przyjaciel był obecny, czy też nie. I zdarza się, że pierwsza ewentualność zachodzi w odniesieniu do mniej wartościowych ludzi i z tego

Argos i tam przyspieszyła poród Eurysteusza. W godzinę potem urodził się Herakles, o którym myślał Zeus. I w ten sposób Herakles został sługą słabego Eurysteusza.

<sup>92</sup> Dioskurowie — Kastor i Polluks, byli wzorem miłości braterskiej. Żeglarze uważali, że w czasie burzy ukazują się na masztach w postaci ogników (ogień św. Elma). Lakończyk wyśmiewa się z tej wiary w opiekę Dioskurów w czasie burzy.

<sup>93</sup> Luka w tekście.

<sup>94</sup> Tekst w tym miejscu bardzo zepsuty i niejasny. Przyjąłem poprawki, jakie wprowadził Rackham i jego interpretację.

<sup>95</sup> Por. 1245 b 26-1 246 a2.

samego powodu. Oni najbardziej bowiem dążą do tego, aby ich przyjaciele nie byli szczęśliwi i nie znajdowali się daleko od nich, jeżeli oni sami mają być nieszczęśliwi. Dlatego niekiedy odbierając sobie życie zabijają i ukochanych, ponieważ bardziej odczuwają własne nieszczęście<sup>96</sup>, tak jak człowiek, który na wspomnienie, że kiedyś był szczęśliwy, bardziej [czuje się nieszczęśliwy], aniżeli gdyby był przekonany, że zawsze źle mu się wiodło.

## K s i ę g a ó s m a

### 1 *Czy cnota jest wiedzą? — rozważania epistemologiczne*

Mógłby ktoś zapytać, czy każdej rzeczy można używać zgodnie z jej naturalnym przeznaczeniem, i w inny sposób, a w tym ostatnim przypadku używać albo jej samej, jako takiej, albo przypadkowo, jak dla przykładu oczy do widzenia, albo w sposób niewłaściwy do złego widzenia, z ukosa, tak iż jeden przedmiot widziany jest podwójnie. Tymi dwoma sposobami korzystamy z oka jako oka, a inny sposób jest przypadkowy, np. jeśliby można było je sprzedać albo zjeść<sup>1</sup>. Podobnie zresztą jest i z wiedzą, ponieważ [można z niej korzystać] w sposób właściwy i błędnie, np. ilekroć ktoś dobrowolnie nie pisze poprawnie<sup>2</sup>, to w danej chwili używa właśnie

<sup>96</sup> Domyślne: jeśliby umiłowani pozostali przy życiu. Treść zdania nie jest jasna.

<sup>1</sup> Rozumienie tego rozdziału jest w wielu punktach kontrowersyjne, spowodowane głównie tym, że tekst grecki budzi szereg wątpliwości. Najobszerniejszą próbę jego zrozumienia i zrekonstruowania podjął P. Moraux, *Der Aristotelismus bei Griechen*, Berlin 1984. Przykładem tych trudności są właśnie ostatnie wyrazy tego zdania, które mają taką postać w oryginale (1246 a 32: οὖν εἰ ἢν ἀποδόσθαι ἢ φαγεῖν. Dirlmeier (*Et. eud.*, s. 472) wprowadza koniunkturę ἐπαρκεῖν. Wtedy całość tłumaczymy: jeśliby można było je sprzedać albo komuś przekazać. Moraux daleko odbiega od przekazanego tekstu greckiego i proponuje: οὖν εἴη ἢν ἠδεσθαι ἢ ἀλγεῖν. A to przekładamy: jeśliby doznały przyjemności albo cierpienia. Moraux uzasadnia swoją koniunkturę w ten sposób: jak wynika z kontekstu, Arystoteles przyjmuje, że są dwa sposoby użytkowania rzeczy: καθ' αὐτό i κατά συμβεβηκόσ. Pierwszy sposób może być właściwy albo niewłaściwy. W tym przypadku jest to prawidłowe widzenie i podwójne widzenie. Pozostaje pytanie, kiedy można powiedzieć, że skorzystaliśmy ze wzroku w sposób przypadkowy. Dla wyjaśnienia tego zagadnienia Moraux powołuje się na ks. III, rozdz. 4 *Et. eud.*, skąd dowiadujemy się, że używanie przypadkowe nie oznacza jakiegoś zupełnie abstrakcyjnego użycia, np. sandału jako odważnika, tylko należy to tak rozumieć, że nie chodzimy w sandale, ale np. pożyczamy go lub sprzedajemy. A jak możemy przypadkowo korzystać z oka, tzn. jakie jest użycie oka poza widzeniem, które wynika z jego funkcji i nas nie zaskakuje, a jednak nie należy do jego podstawowych czynności? Wydaje mi się, że propozycja Moraux jest logiczna, a jego koniektura ma również uzasadnienie w paleografii.

<sup>2</sup> Słusznie zauważył P. Moraux, *op. cit.*, że nie ma mowy w tym przykładzie o przypadkowym użyciu.

wiedzy, jak gdyby ona była niewiedzą, tak jakby zwicznął rękę. I niekiedy tancerki używają nogi jako ręki, a ręki jako nogi.

Jeżeli w istocie każda cnota jest rodzajem wiedzy, można by było także sprawiedliwości używać jako niesprawiedliwości, a więc będzie się postępować niesprawiedliwie, a dokonywanie czynów niesprawiedliwych wynikałoby ze sprawiedliwości, podobnie jak dokonywanie czynów nieświadomych wynikałoby z wiedzy. Jeżeli natomiast to jest niemożliwe, jest rzeczą oczywistą, że cnoty nie mogą być rodzajami wiedzy. I jeżeli nie jest możliwe, aby z wiedzy wynikała nieznanomość, lecz jedynie popełnianie błędów i dokonywanie tych rzeczy, które wynikają z niewiedzy, to w każdym razie niczego nikt nie dokona na podstawie sprawiedliwości w ten sam sposób, jak na podstawie niesprawiedliwości.

Lecz skoro rozsądek jest wiedzą i pewnego rodzaju prawdą<sup>3</sup>, to będzie sprawiał to samo, co wiedza. Można bowiem postępować nierozsądnie kierując się rozsądkiem i popełniać te same błędy, jakie popełnia człowiek nierozsądny. Jeśliby natomiast z każdej rzeczy jako takiej można korzystać tylko w jeden sposób, to ci, którzy tak postępują, postępowałiby rozsądnie. Wszelako w odniesieniu do pozostałych rodzajów wiedzy, inna, wyższa forma powoduje odchylenie. Ale co to jest za wiedza, która powoduje odchylenie tej najwyższej ze wszystkich form wiedzy? Nie ma takiej wiedzy lub rozumu. Nie może tego spowodować także doskonałość, bo z niej korzysta [rozsądek], jako że doskonałość rządzącego korzysta z doskonałości poddanego. Czym więc jest? Czy to jest tak jak w przypadku, kiedy nazywa się nieopanowanie złem nierozumnej części duszy, i jak mówi się, że nieumiarkowany jest nieopanowany (choć posiada rozum, lecz jeżeli rzeczywiście namiętność zdobyła przewagę, przemieni go i on będzie wyciągał przeciwne wnioski)? Czy to jest jasne, że jeśli nawet w nierozumnej części duszy znalazła się doskonałość, natomiast w części posiadającej rozum znajdzie się niewiedza, [doskonałość i niewiedza] przekształcą się jedna w drugą<sup>4</sup>? Tak iż może się zdarzyć, że ze sprawiedliwości korzysta się będzie niesprawiedliwie i źle, i z rozsądku nierozsądnie. Dlatego i przypadki przeciwne są możliwe. Bo jest niedorzecznością<sup>5</sup>, by niegodziwość, która znalazła się kiedyś w nierozum-

<sup>3</sup> Jest to rzeczywiście pogląd Sokratesa, o którym Arystoteles ponownie mówi i stara się wykazać, że φρόνησις nie jest wiedzą, ale cnotą i temu twierdzeniu służą dalsze wywody.

<sup>4</sup> Por. *Et. wielka* 1206 a 36-b 17, gdzie bardziej przejrzyste zostało wyłożone to zagadnienie i stąd wynika, że teoretycznie może zaistnieć taka sytuacja, chociaż Arystoteles dodaje, iż jest to niedorzeczne, kiedy rozum jest w złym stanie i posługuje się źle cnotą.

<sup>5</sup> Tekst od słów: „Bo jest niedorzecznością...” nie jest całkowicie jasny. Rozumie się go w ten sposób: jeżeli zgodnie z rozsądkiem działamy nierozsądnie, to jest możliwe, że działamy rozsądnie w ramach niewiedzy. W rzeczywistości znajdująca się w nierozumnej części duszy niegodziwość nie może posłużyć się rozsądkiem, gdyż wtedy doskonałość, znajdująca się w nierozumnej części duszy musiałaby przekształcić niewiedzę rozumnej części w rozsądek. A jeżeli nieumiarkowanie może zniszczyć wiedzę lekarską i sztukę pisania i wywołuje niewiedzę, to z tego nie wynika, że niewiedza przekształci się w wiedzę. Ale to jest szczególnie przypadek i dlatego Arystoteles podkreśla: gdyby to miało miejsce, że nieumiarkowanie przeciwstawia się niewiedzy. P. Moraux (*op. cit.*) wprowadza w tym zdaniu do tekstu greckiego poważne zmiany. Do 1246 b 21 pomiędzy wyrażenia εν τω ἀλόγῳ

nej części duszy, przekształciła doskonałość w części rozumnej i wywołała w niej niewiedzę; doskonałość zaś, która znajduje się w nierozumnej części, gdy [w rozumnej] zamieszka niewiedza, by jej nie przemieniła i nie sprawiła, że będzie wydawać sądy rozsądnie i czynić rzeczy właściwe. A znów rozsądek, który się mieści w części rozumnej, nie może nie być w stanie spowodować, aby nieumiarkowanie, znajdując się w części nierozumnej, postępowało w sposób rozważny — a to, jak się zdaje, oznacza właśnie panowanie nad sobą. Tak że byłoby możliwe postępować również rozsądnie na podstawie niewiedzy. Ale i to jest nieprawdopodobne, szczególnie to, żeby rozsądnie można było się czymś posługiwać na podstawie niewiedzy, ponieważ czegoś takiego nigdzie nie spotykamy, np. nieumiarkowanie niszczy umiejętność lekarską i filologiczną, ale nie niszczy niewiedzy, jeśli jest jej przeciwne, dlatego że nie posiada przewagi; ale w ogóle to raczej doskonałość znajduje się w takim stosunku względem zła. Bo i człowiek niesprawiedliwy jest w stanie dokonać tego wszystkiego, co człowiek sprawiedliwy i w ogóle w możliwości tkwi niemoc. Z tego wynika, że skoro ludzie są rozsądni, to również ich pozostałe trwałe dyspozycje są dobre<sup>6</sup>. Słuszne jest to powiedzenie Sokratesa, że nie ma nic silniejszego od rozsądku, ale nie miał on racji, kiedy twierdził, że [rozsądek] jest wiedzą. Bo jest cnotą, a nie wiedzą, a raczej innym rodzajem poznania (γνώσις).

## 2. O pomyślności (εὐπραγία).

### *Dzięki czemu osiąga się powodzenie (εὐτυχία)?*

Skoro natomiast nie tylko rozsądek i cnota zapewniają pomyślność, ale twierdzimy, że również ludzie cieszący się powodzeniem są szczęśliwi (εὐτυχεῖς), gdyż także powodzenie (εὐτυχία) zapewnia pomyślność tak samo jak wiedza, należy się zastanowić, czy tak dzieje się z natury, że jednemu powodzi się dobrze, a drugiemu źle, czy tak nie jest, i jak się te sprawy przedstawiają. Widzimy bowiem, że istnieją ludzie, którzy cieszą się powodzeniem; bo chociaż nie posiadają rozsądku, wiele rzeczy doprowadzają pomyślnie do końca tam, gdzie przeważa przypadek (τύχη); ale i tam, gdzie znaczenie ma umiejętność, w rzeczy

i αγνοίας ἐνούσης dodaje następujący tekst: ὑπό της ἐν τῷ λόγῳ ἀγνοίας μεταπειθήσεται, ἢ μέντοι τοῦ ἀλόγου κακία ἐν τῷ λόγῳ. Całość w przekładzie ma następujący sens: Bo jest niedorzecznością, by niegodziwość, która znalazła się kiedyś w nierozumnej części duszy, przekształciła doskonałość w części rozumnej i wywołała w niej niewiedzę, doskonałość natomiast nierozumnej części zmieni się pod wpływem niewiedzy w części rozumnej, wszelako doskonałość nierozumnej części, gdy w rozumnej zamieszka niewiedza, jej nie przemieni i nie sprawi, że będzie wydawać sądy rozsądnie i czynić rzeczy właściwe.

<sup>6</sup> Przyjmuję interpretację i tekst P. Moraux, *op. cit.*: ὥστε δῆλον διὰ ἅμα φρόνιμοι καὶ ἀγαθοὶ ἐκείνων αἱ ἄλλαι ἐξείς. Dirlmeier (*Et. eud.*, s. 477 i przekład) tak rozumie to zdanie: Z tego wynika, że stanowią pewną jedność moralny rozsądek i moralna wartość tych dyspozycji nierozumnej części duszy.

samej również wiele znaczy przypadek, jak np. w strategii i w nawigacji. A zatem czy są ci ludzie szczęśliwi w wyniku jakiejś dyspozycji charakteru, czy też ich sukcesy są niezależne od tego? Bo teraz uważa się, że pewni ludzie są tacy z natury, a natura sprawia, że ludzie posiadają określone cechy i już od urodzenia się różnią, jak np. jedni mają oczy niebieskie, a inni czarne, przez to że muszą posiadać indywidualne cechy. Tak samo są i ludzie, cieszący się powodzeniem, i tacy, którym się nie powodzi. Bo jest jasne, że wcale nie odnoszą sukcesów, dzięki rozsądkowi. Rozsądek bowiem nie jest pozbawiony rozumu, lecz posiada racje, dlaczego działa w ten sposób, oni natomiast nie mogliby wyjaśnić, dlaczego odnoszą sukcesy (κατορθοῦσι); wtedy byłaby to umiejętność. Ale jest też sprawą oczywistą, że odnoszą sukcesy, pomimo że są pozbawieni rozsądku — i to nie odnosi się do innych spraw (bo to nie jest nic nadzwyczajnego, np. Hipokrates<sup>7</sup> znał się na geometrii, ale w innych kwestiach, jak się zdaje, był tępym i pozbawionym wiedzy, i jak powiadają, w czasie podróży na okręcie z głupoty stracił dużo pieniędzy na rzecz poborców cła z Bizancjum), lecz nic nie rozumieją w sprawach, w których im się powodzi. Bo w handlu morskim nie są szczęśliwi najlepsi fachowcy, ale (jak w rzucie kostką, jeden nic, a drugi wyrzuci szóstkę) w miarę tego, jak kto z natury miał szczęście. Albo też dlatego, że, jak powiadają, bóg go kocha i odniesienie sukcesu jest czymś, co przychodzi z zewnątrz, jak np. często okręt źle zbudowany lepiej płynie, ale nie dzięki sobie, lecz dlatego, ponieważ posiada dobrego sternika. I w ten sposób człowiek, któremu się powodzi, posiada w bóstwie dobrego sternika. Ale jest nieprawdopodobne, aby bóg czy jakieś bóstwo kochało takiego człowieka, a nie tego, który jest najlepszy i najrozsądniejszy. Jeżeli więc osiągamy sukcesy dzięki naturze, albo rozumowi, albo pewnego rodzaju opiece — a te dwa ostatnie przypadki odrzucamy — to ludzie stają się szczęśliwi dzięki naturze.

Zresztą natura znów jest przyczyną tego, co albo zawsze jest takie samo, albo w większości wypadków, przypadek natomiast jest czymś przeciwnym. Jeżeli zatem, jak się zdaje, niespodziewane powodzenie zależy od przypadku, to choćby nawet człowiekowi powodziło się przez przypadek, to nie może istnieć przyczyna tego rodzaju, aby wywoływała zawsze, albo przeważnie ten sam skutek. Ponadto jeżeli się komuś powodzi, albo mu się nie powodzi dlatego, że posiada pewne cechy, jak np. dobrze nie widzi, gdyż ma niebieskie oczy — przyczyną tego nie jest przypadek, ale natura; nie jest on zatem człowiekiem, któremu dobrze się powodzi, tylko takim, który został dobrze wyposażony przez naturę. W rezultacie możemy twierdzić: o kim mówimy, że cieszy się powodzeniem, nie dzieje się to w wyniku pomyślnego przypadku. Zatem oni nie cieszą się powodzeniem. Od przypadku bowiem zależą te dobra, których przyczyną [nie]<sup>8</sup> jest pomyślny przypadek.

<sup>7</sup> Hippokrates z Chios, pitagorejczyk, żył ok. 460 r. p.n.e.

<sup>8</sup> Przeczenia nie ma w tekście greckim. Przyjąłem wywody, argumenty i tekst Dirlmeiera (*Et. eud.*, s. 483 n.). W zdaniu gra słów. Przypadek, to τύχη, a powodzenie, czyli pomyślny przypadek to ευτυχία.

Jeżeli tak jest, to czy w ogóle nie ma przypadku, czy istnieje on, ale nie jest przyczyną? jednakże musi on istnieć i musi być przyczyną. A zatem będzie również dla niektórych osób przyczyną rzeczy dobrych albo złych. A jeżeli w ogóle musimy odrzucić przypadek i twierdzić, że nic nie dzieje się przypadkowo, to, chociaż istnieje inna przyczyna, ale z powodu tego, iż jej nie widzimy, utrzymujemy, że przypadek jest przyczyną. Dlatego i ci, którzy podają definicje przypadku, uważają go za przyczynę niezrozumiałą dla ludzkiego rozumu, przyjmując, że jest czymś z natury istniejącym. To może być przedmiotem innych rozważań. Ale skoro widzimy, że pewni ludzie raz jeden doznali pomyślnego losu, dlaczego nie mogą na tej samej podstawie cieszyć się powodzeniem jeszcze raz i jeszcze raz? Bo ta sama przyczyna wywołuje ten sam skutek. A zatem nie będzie to sprawą przypadku, lecz ilekroć z tego, co nieograniczone i nieokreślone, otrzymamy ten sam rezultat, może się on okazać dobry albo zły, i nie będzie wiedzy o tym, opartej na doświadczeniu, ponieważ niektórzy szczęśliwi mogliby się nauczyć, jak osiągnąć powodzenie; albo też każdy rodzaj wiedzy, jak mówił Sokrates<sup>9</sup>, stanowiłby formę powodzenia. Cóż zatem przeszkadza, aby tego rodzaju sprawy raz po raz nie przytrafiły się jakiemuś człowiekowi, nie dlatego, że jest on taki a taki, lecz tak jak w grze w kości, gdzie za każdym razem można wyrzucić szczęśliwą liczbę.

I co dalej<sup>10</sup>? Czyż popędy nie znajdują się w duszy; jedne pochodzą od rozumu, inne od nierozumnego pragnienia, i czy te ostatnie nie są wcześniejsze? Bo jeżeli z natury istnieje popęd, spowodowany pożądaniem tego, co przyjemne, to pragnienie przynajmniej zmierza zawsze do tego wszystkiego, co jest dobre. Jeżeli zatem istnieją ludzie obdarzeni przez naturę (jak np. śpiewacy, którzy nie uczyli się śpiewać, lecz posiadają wrodzone zdolności) i bez udziału rozumu czują popęd w kierunku uzdolnień i pożądają określonej rzeczy, i w odpowiednim czasie, i w sposób, w jaki powinni, i gdzie powinni, i kiedy powinni, ci ludzie będą odnosili sukcesy, choćby nawet byli pozbawieni rozsądku i nierozumni, podobnie jak dobrze zaśpiewają, chociaż nie będą w stanie innych tego nauczyć. Otóż na ogół cieszą się powodzeniem tacy ludzie, którzy przeważnie bez pomocy rozumu odnoszą sukcesy. A zatem trzeba uznać, że ludzie cieszą się powodzeniem z natury.

Czy też określenie „powodzenie” posiada więcej znaczeń? Bo jednych rzeczy się dokonuje z popędu i urzeczywistnia się je w wyniku postanowienia, a innych nie, lecz przeciwnie. I w pierwszym przypadku, jeżeli ludzie odnoszą sukcesy, kiedy wydawało się, że oni źle rozumowali, twierdzimy, że się im udało; a również i w tym drugim przypadku, jeżeli pragnęli innego dobra, albo mniejszego, aniżeli osiągnęli. Jest więc możliwe, że ci pierwsi osiągnęli pomyślność dzięki naturze, bo popęd i pragnienie, skoro dotyczyły tego, co słuszne, zapewniły powodzenie, przy czym rozumowanie było fałszywe. I w tych przypadkach, ilekroć zdarzyło się,

<sup>9</sup> Platon, *Eutydem* 279 D.

<sup>10</sup> Próby powiązania rozsądku (φρόνησις) z pomyślnością (ευτυχία) okazują się niemożliwe. A jednak element irracjonalny odgrywa rolę w dążeniu do szczęścia. Tym elementem jest nauka o popędach (ορμή), której źródła musimy szukać u Platona w *Prawach*.



że rozumowanie okazywało się niepoprawne, to, ponieważ przyczyną jego był popęd<sup>11</sup>, który był [w danym wypadku] słuszny, on ich ocalał. Lecz innym razem znów rozumowali w ten sposób pod wpływem pożądania i wtedy doznawali niepowodzeń. Natomiast w tej drugiej grupie przypadków, czy w jakiś sposób pomyślność zależy od wrodzonego pragnienia i pożądania? Czy wszakże tamta pomyślność i przypadek są dwojakiego rodzaju, a ta tutaj jest tylko jednego, czy też jest więcej form pomyślnych przypadków? Skoro natomiast widzimy, że pewni ludzie cieszą się powodzeniem wbrew każdej wiedzy i każdemu poprawnemu rozumowaniu, jest sprawą oczywistą, że musi być jakaś inna przyczyna powodzenia. Ale czy istnieje, czy też nie ma takiego rodzaju powodzenia, dzięki któremu człowiek pożąda tego, co jest słuszne i w odpowiednim czasie, [mimo że] rozum ludzki nie jest w stanie ocenić tego? Bo w rzeczywistości to nie jest zupełnie bezrozumne i to pożądanie nie jest [po prostu] wrodzone, ale coś je psuje. Istnieje więc przekonanie, że osiąga się pomyślność, ponieważ to przypadek jest przyczyną tego, co jest wbrew rozumowi; a to jest sprzeczne z rozumem, bo jest sprzeczne z wiedzą i z ogólną zasadą. Lecz prawdopodobnie nie dzieje się to przypadkowo, tylko z tej racji [o której była mowa]. Ostatecznie więc całe to rozumowanie nie dowodzi, że ludzie z natury cieszą się powodzeniem, lecz że nie wszyscy, którzy uchodzą za wybrańców losu, odnoszą sukcesy przez przypadek, tylko dzięki wrodzonym zdolnościom; ani nie dowodzi, że przypadek jest niczym, lecz że nie jest przyczyną tego wszystkiego, co mu się ogólnie przypisuje.

Otóż w tym miejscu mógłby ktoś zapytać, czy przypadek jest przyczyną tego właśnie, że pożąda się rzeczy, która jest odpowiednia, i pożąda się w odpowiednim czasie. Czy w ten sposób nie może on być przyczyną wszystkiego? A zatem i myślenia, i zastanawiania się? W rzeczy samej bowiem nikt nie zaczyna zastanawiać się, skoro się już zastanowił i dokonał aktu zastanowienia, tylko jest jakiś punkt wyjścia, i nikt nie zaczyna myśleć, skoro już pomyślał, to jest przed aktem myślenia<sup>12</sup> — i tak w nieskończoność. A zatem myśl nie jest początkiem myślenia, ani postanowienie zastanawiania się. Cóż więc innego, jeśli nie przypadek? A więc przyczyną wszystkiego będzie przypadek. Czy też jest jakiś punkt wyjścia, poza którym nie ma żadnego innego, a on przez to, że jest taki, to może sprawić takie a takie rzeczy. Ale to, czego szukamy, sprowadza się do pytania: co jest początkiem ruchu w duszy? Teraz to jest jasne. Jak we wszechświecie początkiem jest bóg, tak jest on w duszy. Bo w jakiś sposób wszystko porusza pierwiastek boski, który w nas istnieje. Początkiem myślenia nie jest pierwiastek myślący, ale coś lepszego. A od wiedzy i od rozumu coś może być lepszego z wyjątkiem boga? [A nie doskonałość], bo doskonałość jest

<sup>11</sup> Przyjmuję koniekturę Dirlmeiera (*Et. eud.*, s. 488): τύχη δ'αὐτοῦ αἰτία οὐσα επιθυμία.

<sup>12</sup> Arystotelesowi chodzi o to, że ani myśl nie jest przyczyną aktu myślenia, ani zastanowienie się aktu zastosowania. Przyczyna bowiem i skutek nie mogą być tym samym. Skoro myślimy i zastanawiamy się, dokonuje się już akt myślenia i zastanowienia, a zatem przyczyna myślenia i zastanowienia tkwi gdzie indziej, a nie w samej myśli i zastanowieniu. Te rozważania uzupełnia poniżej, 1248 a 28.

narzędziem rozumu. I z tego powodu, jak o tym już mówiłem<sup>13</sup>, wybrańcami losu nazywa się tych, którzy wiedzeni popędem, osiągają sukcesy, chociaż brakuje im rozumu; i zastanowienie nie przynosi im korzyści. Mają bowiem w sobie pierwiastek silniejszy aniżeli umysł i zdolność do zastanawiania się (inni zaś posiadają pierwiastek myślący, a tego nie mają) i są natchnieni, ale nie są zdolni do zastanawiania się. Bo chociaż brak im rozumu, osiągają zdolność bystrego przewidywania, jaką posiadają ludzie rozsądni i mądrzy. I tej zdolności opartej na rozumie nie można potraktować osobno, jako że jedni zdobywają ją dzięki doświadczeniu, inni przez przyzwyczajenie do korzystania z obserwacji; oni zaś korzystają z pierwiastka boskiego. Z powodu tej właściwości bowiem dobrze dostrzega się przyszłość i terażniejszość; tacy są ci ludzie, których umysł przestaje działać. Dlatego również melancholicy mają prawdziwe sny. Bo wydaje się, że kiedy działalność umysłu ustaje, siła początkowa ma większą moc, np. ślepy lepiej pamięta, ponieważ ich pamięć jest uwolniona od wrażeń wzrokowych. Zatem jest sprawą oczywistą, że istnieją dwa rodzaje pomyślności: jedna boska — stąd także, jak się zdaje, sukcesy człowieka, który cieszy się powodzeniem, zależą od bożej pomocy. To jest ten człowiek, który osiąga sukcesy na mocy popędu. Inny natomiast wbrew popędowi. Ale obydwaj nie działają na podstawie rozumu. Pierwsza postać pomyślności jest bardziej długotrwała, a ta druga nie jest.

### 3. O szlachetności (καλοκαγαθία)

Częściowo o każdej cnotcie powiedzieliśmy poprzednio, ale skoro oddzielnie omówiliśmy ich znaczenie, powinno się również szczegółowo określić cnotę, która dzięki nim powstała, a którą nazwaliśmy szlachetnością<sup>14</sup>. Jest oczywiste, że tak samo człowiek, który naprawdę zasłużył na tego rodzaju określenie, musi posiadać poszczególne cnoty, gdyż jest rzeczą niemożliwą, aby i w innych dziedzinach mogło być inaczej. Nikt bowiem nie ma ciała zdrowego całkowicie, jeśli jakaś część nie jest zdrowa — muszą wszystkie części, albo większa ich ilość i to najważniejszych, znajdować się w tym samym stanie, co całość. Otóż dobro oraz szlachetność nie tylko różnią się określeniem, ale i swoją istotą. Bo cele wszystkich dóbr zasługują na wybór ze względu na nie same. Spośród nich zaś

<sup>13</sup> Zdaniem Dirlmeiera (*Et. eud.*, s. 491) Arystoteles odsyła czytelnika do 1247 b 21 -28.

<sup>14</sup> Po grecku: καλοκαγαθία, a gdy chodzi o osobę to καλός κάγαθός. Pod tym pojęciem rozumie się człowieka sprawnego fizycznie, który jest jednocześnie dobrym obywatelem. Jednakże pojęcie dobrego obywatela zmieniało się w zależności od ustroju. Dla oligarchów dobrym obywatelem był człowiek bogaty i pochodzący z arystokratycznego rodu, a dla demokratów człowiek zdolny poświęcić życie dla ojczyzny. Natomiast Platon i Arystoteles używają tych wyrażen nie w sensie społecznym i politycznym, tylko głównie w moralnym i określają tym mianem człowieka posiadającego takie zalety jak: mądrość, sprawiedliwość, rozsądek itp. Dosłownie καλός znaczy „piękny” a αγαθός „dobry”, ale w καλός mieści się również pojęcie wartości moralnej, a αγαθός w praktyce na ogół oznaczało „dzielny”, „waleczny”.

piękne są te wszystkie, które zasługują na pochwałę, ponieważ istnieją same dla siebie. Do nich bowiem należą te, dzięki którym dokonuje się czynów chwalebnych, one same są chwalebne, sprawiedliwość — ona sama i czyny sprawiedliwe, i ludzie umiarkowani, gdyż na pochwałę zasługuje również umiarkowanie. Lecz zdrowie nie jest czymś chwalebny, ponieważ nie zasługują na pochwałę jego skutki, ani siła w działaniu nie jest czymś chwalebny, bo siła nie zasługuje na pochwałę. Są one dobrami, ale nie są chwalebne. Podobnie jest to oczywiste i w innych przypadkach dzięki indukcji. Dobry zatem jest ten, dla kogo dobra naturalne<sup>15</sup> są dobrami. Wysoko się bowiem ceni i uważa się za największe dobro: cześć i bogactwo, i zalety ciała, i powodzenie, i wpływy — to są wprawdzie dobra naturalne, ale dla niektórych osób mogą być one szkodliwe, zależnie od ich dyspozycji. Bo ani człowiek niemądry, ani niesprawiedliwy, ani nieopanowany nie odniosą żadnej korzyści, jeżeli się nimi posłużą, podobnie jak człowiek chory [nie odniesie korzyści], jeżeli zastosuje dietę człowieka zdrowego, ani słabeusz czy kaleka naśladować tryb życia krzepkiego i sprawnego. Natomiast szlachetny jest człowiek wtedy, kiedy istnieje w nim dobro, które samo jest moralnie piękne, i kiedy dokonuje rzeczy pięknych i to dla nich samych. Do rzeczy pięknych zaś należą cnoty i czyny, wynikające z doskonałości.

Ale istnieje pewnego rodzaju dyspozycja obywatelska, jaką posiadają Spartanie, a mogą też ją posiadać i inni, do nich podobni. A mianowicie taka: ludzie, którzy uważają, że powinno się posiadać doskonałość, ale ze względu na dobra naturalne. Z tego powodu są ludźmi dobrymi, bo dobra naturalne są dla nich dobrami, ale nie odznaczają się szlachetnością. Nie posiadają bowiem rzeczy pięknych dla nich samych, których pragną ludzie szlachetni, a nie tylko tych, lecz również takich, które, chociaż nie są piękne z natury, są jednakże z natury dobrami, i są dla nich piękne. Bo piękne są wtedy, ilekroć piękny jest cel, dla którego ich się dokonuje i ich się pragnie. Dlatego człowiek szlachetny uważa naturalne dobra za piękne. Piękna bowiem jest sprawiedliwość i to ze względu na swą wartość. A ten człowiek jest wart takich rzeczy. I to, co przystoi, jest piękne. Przystoją zaś temu człowiekowi: bogactwo, szlachetne pochodzenie, znaczenie. W rezultacie dla człowieka szlachetnego te same rzeczy są i korzystne i piękne. Ale dla ogółu różnią się one od siebie, ponieważ dobra bezwzględne nie są dla nich dobrami, są zaś nimi dla człowieka dobrego. Natomiast dla człowieka szlachetnego są również piękne, gdyż dzięki nim dokonał wielu pięknych czynów. A ten, kto uważa, że powinno się posiadać cnoty z powodu dóbr zewnętrznych, dokonuje czynów pięknych przypadkowo. A zatem szlachetność jest doskonałością zupełną.

Również o przyjemności powiedzieliśmy<sup>16</sup>, jaka jest jej istota i w jaki sposób staje się dobrem, oraz że rzeczy bezwzględnie przyjemne są również piękne,

<sup>15</sup> O dobrach naturalnych była mowa wyżej w 1238 a 17, a o podziale dóbr czytamy w 1218 a 32.

<sup>16</sup> Zagadnieniu przyjemności zapewne poświęcona była ks. VI, która odpowiada ks. VII *Et. nik.* Niemniej jednak i w zachowanym tekście wielokrotnie mówił Arystoteles na temat przyjemności (ks. I, rozdz. 1 i 5; ks. VII, rozdz. 2).

a bezwzględnie dobre przyjemne. Ale przyjemności nie ma tam, gdzie brak działania. Z tego powodu człowiek prawdziwie szczęśliwy będzie żył bardzo przyjemnie i nie bez racji ludzie to cenią.

Otóż lekarz posiada pewnego rodzaju kryterium, na podstawie którego rozstrzyga o tym, co zapewnia zdrowie ciała, a co nie, i na podstawie którego [rozstrzyga], w jakiej mierze należy każdej takiej rzeczy dokonać, aby była ona korzystna dla zdrowia; a gdyby mniej albo więcej zrobić, wtedy już by nie była. W ten sposób również w stosunku do czynów i wyboru dóbr naturalnych, ale nie chwalebnych, człowiek szlachetny powinien posiadać określone kryterium do dyspozycji wewnętrznych, i dla wyboru, i dla unikania, w zakresie wielkości i małości majątku oraz pomyślnych przypadków. Poprzednio istotnie powiedzieliśmy<sup>17</sup>, że kryterium stanowi rozum. Ale to jest tak, jak gdyby ktoś w sprawie pożywienia twierdził: medycyna i rozum nakazują. To jest prawdziwe, ale nie jest zrozumiałe. Otóż powinno się tutaj, jak i w innych przypadkach, żyć zgodnie z pierwiastkiem rządzącym i zgodnie z dyspozycją, i aktywnością pierwiastka rządzącego, tak jak np. [musi żyć] niewolnik [według nakazów] pana i każda istota według [nakazów] pierwiastka rządzącego właściwego dla danej istoty. Ale skoro i człowiek z natury składa się z pierwiastka rządzącego i rządzonego, i każdy powinien żyć zgodnie ze swoim własnym pierwiastkiem rządzącym (a jest on dwojaki: bowiem czym innym jest medycyna jako pierwiastek rządzący, a czym innym zdrowie, ale to poprzednie istnieje ze względu na to ostatnie); i w ten sposób przedstawia się sprawa ze zdolnością do kontemplacji. Bóg bowiem nie rządzi w ten sposób, że rozkazuje, tylko jest on tym, ze względu na co rozsądek wydaje rozkazy (a wyrażenie „ze względu na co” ma dwojake znaczenie, ale to rozstrzygnęliśmy gdzie indziej)<sup>18</sup>, skoro bóg właściwie niczego nie potrzebuje. A zatem jakkolwiek wybór i posiadanie dóbr naturalnych — czy cielesnych, czy materialnych, czy przyjaciół, czy innych dóbr — wywoła przede wszystkim kontemplację boga, ten wybór jest najlepszy, a kryterium najpiękniejsze. Natomiast jakkolwiek [wybór i posiadanie] albo z powodu braku, albo z powodu nadmiaru, powstrzymuje od służenia bogu<sup>19</sup> i jego kontemplacji, ten jest zły. A taki jest stan duszy i to jest najlepsze dla duszy kryterium: jak najmniej uświadamiać sobie nierozumną część duszy jako taką.

A więc uważajmy za ustalone, jakie jest kryterium dla szlachetności i jaki jest cel dóbr bezwzględnych.

<sup>17</sup> Por. 1222 a 6 n.; 1232 a 32 n.

<sup>18</sup> ze względu na co oznacza: 1) osobę lub rzecz, dla której dokonuje się czegoś dobrego, 2) cel, dla którego się to robi. Chodzi o przyczynę celową i cel, o czym obszerniej mówi Arystoteles w *Fizyce* (194 a), gdzie powołuje się na swoje dzieło *O filozofii*, do którego prawdopodobnie odsyła i w tym miejscu.

<sup>19</sup> Że to myśl platońska, wskazują *Państwo* 590 C 8 - E 4 i *Timajos* 89 D 5 - 90 D 6 n.