



„Analiza i Egzystencja” 64 (2023), 69–90
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2023.64-04

ARTYKUŁY

MACIEJ SMOLAK

ORCID: 0000-0002-4595-5068

Uniwersytet Jagielloński

email: m.smolak@iphils.uj.edu.pl

O *t'agathon*, czyli o dobru. Na podstawie *Etyki nikomachejskiej* I 1 1094a 1–3 w interpretacji Sebastiana Petrycego z Pilzna

Słowa kluczowe: Arystoteles, dobro, *Etyka nikomachejska*, Sebastian Petrycy z Pilzna
Keywords: Aristotle, good, *Nicomachean Ethics*, Sebastian Petrycy of Pilzno

On *t'agathon* that is the Good on the Basis *Nicomachean Ethics* I 1 1094a 1–3
as Interpreted by Sebastian Petrycy of Pilzno

Abstract

Aristotle opens the first chapter of the first book of the *Nicomachean Ethics* as follows: “Every art and every inquire, and similarly every action as well as undertaking, seem to aim at some good. Hence people have right defined that the good is that at which all things aim”. The article indicates and elucidates the difficulties found in the quoted statement on the basis of translation and commentary by Sebastian Petrycy of Pilzno.

Wprowadzenie

Arystoteles otwiera pierwszy rozdział pierwszej księgi *Etyki nikomachejskiej* (dalej: *EN*) słowami: „Każda sztuka i każde badanie, ale podobnie każde zarówno działanie, jak i przedsięwzięcie, wydają się zmierzać

do jakiegoś dobra. Dlatego słusznie dobro zdefiniowali jako to, do czego wszystko zmierza”¹.

W pierwszej części tej wypowiedzi Arystoteles zdaje się odwoływać do powszechnie podzielanej opinii, zgodnie z którą każda czynność ludzka nakierowana jest na osiągnięcie jakiegoś dobra. W każdym razie wspomniane przykłady, czyli sztuka (*technē*), badanie (*methodos*), działanie (*praxis*) oraz przedsięwzięcie (*proairesis*), odsyłają do szeroko pojętej działalności ludzkiej. W drugiej zaś części rzeczony wypowiedzi Arystoteles przytacza formułę, w której dobro jest zdefiniowane jako to, „do czego wszystko zmierza”. Można zatem przyjąć, że definicja określa dobro jako cel, a to oznacza, że „być dobrem” to po prostu „być celem”².

Arystoteles zdaje się akceptować przywołaną definicję dobra, ponieważ opatruje ją słowem „słusznie” (*kalōs*), które wyraża aprobatę dla tego, co jest powiedziane. Nie jest jednak jasne, kogo Stagiryta ma na myśli, stwierdzając, że „dobro zdefiniowali (*apēphēnanto t’agathon*) jako to, do czego wszystko zmierza”. Ale nie jest też jasne, czy zdefiniowane dobro jest obiektem dążenia wszystkich ludzi, czy raczej wszystkich zwierząt lub szerzej – wszystkich istot żywych, czy wręcz wszystkich bytów i czy owo dobro (*t’agathon*) jest czymś jednym i równocześnie różnym od dobra jednostkowego (*agathou tinos*), wzmiankowanego w pierwszej części omawianej wypowiedzi.

Zasygnalizowane trudności zdaje się po części rozwiązywać Sebastian Petrycy z Pilzna, polski tłumacz i komentator Arystotelesa doby renesansu, autor między innymi wielkiego dzieła ogłoszonego drukiem w 1618 roku, które składa się z trzech części: [a] przekładu pierwszych pięciu ksiąg *EN* na język polski, z dopowiedzeniami i uzupełnieniami ujętymi w nawiasy kwadratowe; [b] tak zwanych *Przestróg*, czyli obszernego zestawu uwag komentatorskich, odnoszących się bezpośrednio do każdego rozdziału tłumaczonego dzieła, głównie o charakterze egzegetycznym;

¹ Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφῆναντο τὰγαθόν, οὐ πάντ’ ἐφίεται, *EN* I 1 1094a 1–3. O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia z *Corpus Aristotelicum* podaję w przekładzie własnym.

² Komentując wyimek 1094a 1–3, Pakaluk (2005, s. 49) podkreśla: „To, co Arystoteles chce stwierdzić, sprowadza się do tego, że »dobro« powinno być zdefiniowane jako »to, do czego się zmierza«. Być dobrem to być celem (lub »zakończeniem«)” („What Aristotle wishes to claim, in effect, is that »good« should be defined as »aimed at.« To be a good is to be a goal [or an »end«]”).

[c] tak zwanych *Przydatków*, czyli rozprawek filozoficznych z zakresu filozofii praktycznej, mających mniej lub bardziej ścisły związek z *EN*, zamieszczonych po każdej przetłumaczonej i skomentowanej księdze³.

Zanim jednak przejdę do przedstawienia tłumaczenia wyimka 1094a 1–3 oraz jego komentarza autorstwa Petrycego, zarysuję stan badań na temat tego, jak interpretuje się ów wyimek.

Wyimek 1094a 1–3 w interpretacji komentatorów

We *Wprowadzeniu* zwróciłem uwagę na niejasności związane z wyimkiem 1094a 1–3. Pierwsza dotyczyła autorstwa przywołanej definicji dobra. Druga odnosiła się do tego, jak rozumieć słowo *panta* w owej definicji, tzn. czy zdefiniowane dobro jest obiektem dążenia każdego człowieka, czy raczej każdego zwierzęcia lub szerzej – każdej istoty żywej, czy wręcz każdego bytu. Trzecia wiązała się z tym, czy zdefiniowane dobro, do którego wszystko zmierza, jest czymś jednym i zarazem różnym od poszczególnych dóbr, wzmiankowanych w pierwszej części omawianego wyimka.

Gdy chodzi o pierwszą niejasność, to wydaje się, że Arystoteles mógł mieć na myśli Eudoksosa z Knidos⁴. W *EN X 2* stwierdza bowiem: „Eudoksos uważał, iż przyjemność jest dobrem, ponieważ widział, że wszystkie [zwierzęta] do niej zmierzają – nie tylko rozumne, lecz również nierozumne”⁵. Jak widać, Arystoteles posługuje się podobnym zwrotem do tego, którego używa w wierszu 1094b 3, co niewątpliwie przemawia za tym, że przywołana definicja dobra pochodzi od Eudoksosa. *Notabene* analogiczna eksplikacja dobra, co w wierszu 1094a 3, występuje zarówno w *Retoryce*⁶ jak i *Topikach*⁷, co dodatkowo może wzmacniać przekonanie,

³ Na temat przywołanego dzieła Petrycego pisał obszernie W. Wąsik (1923–1935). Zob. też *Wstęp* autorstwa D. Gromskiej w: Arystoteles, 1956, s. XLIV; LII–LIII. Należy dodać, że w przekładzie Petrycego ogłoszono drukiem również *Politykę* (1605) z *Przestrogrami* i *Przydatkami* oraz *Ekonomikę* (1602) z *Dokładami* (odpowiednik *Przestróg* w *EN* i *Polityce*) i *Przydatkami*.

⁴ Por. np. komentarze Gauthiera i Jolifa w: Aristote, 1959, t. 2, cz. 1, s. 4.

⁵ Εὐδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τὰγαθὸν ᾤετ' εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὁρᾶν ἐπιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα (*EN X 2 1172b 9–10*).

⁶ ἔστω δὲ ἀγαθὸν [...] οὗ ἐφίεται πάντα (*Retoryka I 6 1362a 26*).

⁷ πάντα γὰρ τὰγαθοῦ ἐφίεται (*Topiki III 1 116a 17–18*). Należy podkreślić, że wielu komentatorów odwołuje się w tym kontekście do tych trzech wypowiedzi Arystotelesa.

że autorem rzeczonyj definicji dobra jest faktycznie Eudoksos⁸. Nie zmienia to jednak faktu, że Arystoteles sugeruje, iż została ona sformułowana lub głoszona przez większą grupę ludzi, na co wskazuje użyte przez niego słowo *apephēnanto*.

Gdy chodzi o drugą niejasność, to jeżeli definicja dobra pochodzi faktycznie od Eudoksosa, to są przesłanki przemawiające za tym, że *panta* w wierszu 1094a 3 odnosi się do wszystkich zwierząt⁹. *Panta* w wierszu 1172b 10 może wprawdzie wskazywać na wszystkie byty, jako że *aloga* może obejmować rzeczy nieożywione, rośliny i zwierzęta nierozumne, niemniej jednak wyimek 1172b 9–10 harmonizuje z wyimkiem 1153b 25–26, w którym *panta*, a dokładniej rzecz ujmując *hapanta*, odnosi się jedynie do zwierząt¹⁰. Arystoteles stwierdza bowiem w nim, co następuje: „Otóż to, że wszystkie [zwierzęta] – nie tylko dzikie, lecz również ludzie – dążą do przyjemności, jest jakąś oznaką, że przyjemność jest w pewnym sensie najwyższym dobrem”¹¹. Jak widać, *thēria* współgra z *aloga*, a *anthrōpoi* pasuje do *elloga*. Ale potwierdzeniem takiego rozumienia *panta* może być również uwaga Arystotelesa poczyniona w *Retoryce* w kontekście rzeczonyj definicji dobra: „Niech zatem dobro będzie tym [...], do czego zmierzają wszystkie [rzeczy] albo te wszystkie, które mają percepcję lub intelekt”¹². Wiadomo, że *aisthēsis* może korespondować z *aloga* i *theria*,

⁸ Por. przyp. 11. Należy podkreślić, że wielu komentatorów odwołuje się w tym kontekście do *EN X 2* (por. np. Broadie w: Aristotle, 2002, s. 262) lub wszystkich wymienionych wypowiedzi Arystotelesa (por. np. Dirlmeier, 1966, s. 266–267).

⁹ Por. np. Reeve, w: Aristotle, 2014, s. 196, nota 2.

¹⁰ Por. jednak Aspazjusz (1889, s. 45), który sugeruje, że *panta* w 1094a 3 oznacza nie tylko zwierzęta, zarówno nierozumne jak i rozumne, lecz również rośliny; por. przyp. 15.

¹¹ καὶ τὸ διώκειν δ’ ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημείον τι τοῦ εἶναι πῶς τὸ ἄριστον αὐτῆν (*EN VII 13 1153b 25–26*). Notabene stwierdzenie stanowi komponent kontrargumentu, przy pomocy którego Arystoteles poddaje refutacji pogląd antyhedonistyczny głoszący, że dobro najwyższe nie może być przyjemnością (por. *EN VII 13 1153b 25–32*). Ważne jest jednak to, że kontrargument harmonizuje z argumentem Eudoksosa przytoczonym przez Arystotelesa w *X 2 1172b 9–15*, co może być dodatkowym potwierdzeniem, że autorem definicji dobra przytoczonej w 1094a 3 jest faktycznie Eudoksos. Na temat paralelności kontrargumentu Arystotelesa i argumentu Eudoksosa zob. np. Rapp, 2009, s. 225–228.

¹² ἔστω δὲ ἀγαθὸν [...] οὗ ἐρίεται πάντα, ἢ πάντα τὰ αἰσθησιν ἔχοντα ἢ νοῦν (*Retoryka I 6 1362a 21–24*).

a *nous z elloga i anthrōpoi*¹³. Niemniej jednak trzeba pamiętać, że *technē, methodos, praxis* oraz *proairesis*, czyli fenomeny wymienione w wierszach 1094a 1–2, to aktywności, które są nie tyle charakterystyczne dla zwierząt, ile dla ludzi¹⁴.

Gdy chodzi o trzecią niejasność, to Aspazjusz zdaje się sugerować, że skoro dobro (*tagathon*) pojmuje się jako pierwszą i najwyższą przyczynę, to wszystkie rośliny i wszystkie zwierzęta muszą zmierzać do tak rozumianego dobra w celu upodobnienia się do niego, co może oznaczać, że takie dobro jest jedno. Aspazjusz zauważa jednak, że zmierzanie należy rozumieć jako dochodzenie wszystkich roślin i wszystkich zwierząt, w tym rozumnych, do swoistej dla nich doskonałości za sprawą ich swoistej natury, co z kolei suponuje, że każdy tego typu byt ma swój własny cel do osiągnięcia, który jest zarazem jego własnym *tagathon*¹⁵.

Są jednak komentatorzy, którzy podkreślają, że Arystoteles najwyraźniej dopuszcza się błędu logicznego w wypowiedzi zawartej w wyimku 1094a 1–3, ponieważ z tego, że jest jakieś dobro (*agathon ti*), do którego zmierza każda działalność ludzka, wyprowadza fałszywy wniosek, że jest takie jedno dobro (*t'agathon*), do którego wszystko zmierza¹⁶. Można wprawdzie zignorować ów zarzut, idąc tropem Eustratiusa¹⁷, który zwraca uwagę na to, że Arystoteles rozpoczyna wiele swoich wykładów od ogólnego stwierdzenia. I na potwierdzenie tej sugestii daje za przykład *Analityki wtóre, Fizykę* oraz *Metafizykę*, dzieła, z których każde rozpoczyna się ogólnym stwierdzeniem – w dwóch pierwszych z użyciem słowa *pasa i pantes* w trzecim¹⁸.

¹³ Por. np. *EN* I 7 1097b 33–1098a 4, czyli tę część nikomachejskiego „Argumentu z funkcji”, gdy Arystoteles posługuje się metodą eliminacyjną w celu znalezienia odpowiedzi na pytanie: „Co jest funkcją człowieka?”.

¹⁴ Por. np. Lawrence, 2006, s. 39.

¹⁵ τὰγαθὸν δὲ εἰ μὲν τὸ πρῶτον αἴτιον καὶ κυριώτατον λαμβάνει, ὁρθῶς εἴρηται, ὅτι πάντα τοῦτου ἐφίεται καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῷα ἐκείνου ὀρέγονται καὶ τῆς πρὸς ἐκεῖνο ὁμοιώσεως. οὕτως δὲ δεῖ ἀκούειν τὸ ἐφίεσθαι ὡς παρεσκευασμένου ἐκάστου ὑπὸ τῆς φύσεως εἰς τὴν τοῦ τελειοτάτου καὶ πρώτου αἰτίου ἢ δυνατὸν ἐξομοίωσιν. ἕκαστον γὰρ ἀγεται ὑπὸ τῆς ἰδίας φύσεως σπουδῇ ἐπὶ τὴν ἰδίαν τελειότητα (Aspazjusz, 1889, 4 4–9).

¹⁶ Por. np. Reeve, w: Aristotle, 2014, s. 196, nota 2.

¹⁷ Συνήθως ὁ Ἀριστοτέλης τὸ καθόλου προτάττει καὶ τῆς παρουσίας διδασκαλίας. πολλαχοῦ γὰρ τῶν οικείων ἀρχόμενος πραγματειῶν τοῦτο ποῶν εὔρηται (Eustratius 5.24–26, w: Aristotelis, 1892).

¹⁸ Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως (*Analityki wtóre* I 1 71a 1–2); Ἐπειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περι

W podobnym duchu wypowiada się również Stewart, który przytacza dodatkowo ogólne stwierdzenie rozpoczynające *Politykę*¹⁹ i sugeruje, że z wygłoszonej definicji dobra na początku *EN* można wywieść całe nauczanie zawarte w tym traktacie²⁰. Niemniej jednak są komentatorzy, którzy podejmują próbę obrony Arystotelesa przed tym zarzutem.

Broadie²¹ sugeruje, że Arystoteles wysuwa jedynie hipotezę, którą w dalszej części badania dopiero dowodzi. Jeżeli bowiem jest określony cel, do którego zmierza każda działalność ludzka, to musi on być dobrem *haplōs*, czyli tym, co jest bezwzględnie i z istoty swojej dobre²². Taką zaś charakterystykę – jak się pokazuje w *EN* I 7 – posiada *eudaimonia*, czyli najwyższe dobro możliwe do osiągnięcia przez człowieka²³.

Irwin²⁴ wprawdzie zgadza się, że Arystoteles odwołuje się do definicji Eudoksosa, ale ma wątpliwości, jak ową definicję rozumie. Przyjmuje, że w grę wchodzi sześć możliwości jej rozumienia. Może bowiem chodzić o to, że: [a] jest jeden cel, do którego wszystko zmierza i że ten cel jest dobrem najwyższym; [b] „dobre” definiuje się jako „to, do czego wszystko zmierza”; [c] „dobre” definiuje się jako „to, do czego coś zmierza”; [d] jeśli coś zmierza do x-a, to x musi być dobrem; [e] jeśli wszystko zmierza do x-a, to x jest dobrem; [f] jeśli A zmierza do x-a, to A zmierza do niego dlatego,

πάσας τὰς μεθόδους ὧν εἰσὶν ἀρχαὶ ἢ αἴτια ἢ στοιχεῖα, ἐκ τῶν ταῦτα γνωρίζειν (*Fizyka* I 1 184a 10–13); Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (*Metafizyka* I 1 980a 1).

¹⁹ Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὀρώμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), ὁῦλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας (*Polityka* I 1 1252a 1–6).

²⁰ Por. Stewart, 1892, t. 1, s. 6.

²¹ Por. Broadie, 1991, s. 9; por. także Broadie, w: Aristotle, 2002, s. 262.

²² Por. przypis 55.

²³ Gdy w *EN* I 7 1097a 24–1097b 21 Arystoteles przedstawia formalne kryteria najwyższego dobra, które spełnia *eudaimonia* i gdy charakteryzuje pierwsze z nich, czyli kryterium „z ostatecznego celu”, to stwierdza, co następuje: „A zatem to dobro-cel jest absolutnie ostateczne, które jest zawsze warte wyboru ze względu na nie samo i nigdy z powodu innego dobra-celu. A wydaje się, że takim dobrem-celem jest przede wszystkim *eudaimonia*, ponieważ *eudaimonię* wybieramy zawsze z jej powodu i nigdy z powodu innego dobra-celu (ἀπλῶς δὲ τέλειον τὸ καθ' αὐτὸ αἰρετὸν αἰεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο. τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστα εἶναι δοκεῖ. [1097b 1] ταύτην γὰρ αἰρούμεθα αἰεὶ δι' αὐτήν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο [EN I 7 1097a 33–1097b 1]).

²⁴ Por. Irwin, w: Aristotle, 1999, s. 172.

że *x* jest dobre lub wydaje się dobre. Zdaniem Irwina, Eudoksos akceptuje możliwości [a] oraz [e], natomiast Arystoteles generalnie godzi się na możliwość [e], ale w wierszu 1094a 3 opowiada się za możliwością [f].

Pakaluk²⁵ podkreśla, że skoro Arystoteles chce, aby dobro było rozumiane jako cel²⁶, to nie ma potrzeby przyjmowania, że w definicji dobra jest mowa o jednym określonym dobru, do którego zmierzają wszystkie rzeczy. W istocie Pakaluk uważa, że Arystoteles nie chciał, otwierając *EN*, dowieść istnienia jednego określonego dobra, do którego wszystko zmierza, lecz jedynie substytuować rozmyślanie o dobrach rozmyślaniem o celach²⁷.

Lawrence²⁸, ponieważ przyjmuje, że *panta* w definicji dobra dotyczy jedynie działalności ludzkiej, dochodzi do wniosku, że każda postać takiej działalności dąży do osiągnięcia swego dla niej celu i że w związku z tym *tagathon* należy rozumieć jako to, do czego zmierza wszystko to, co należy do zakresu każdej z nich²⁹.

Reeve³⁰ zauważa, że Arystoteles broni wnioskowania zawartego w wyimku 1094a 1–3 w dalszej części swoich rozważań, czyli w I 2 1094 a18–b7. Każde bowiem dobro jest wybierane albo z powodu samego siebie, albo z powodu czegoś innego. Łańcuch powodów nie może się jednak ciągnąć w nieskończoność, musi kończyć się na takim celu-dobru, który jest wybierany wyłącznie z powodu samego siebie. Ale jeżeli wszystkie takie łańcuchy kończą się na tym samym celu-dobru, jak to sugeruje polityka, czyli nauka architektoniczna, której przedmiotem zainteresowania jest ostateczny cel ludzkich dążeń, to taki cel będzie jedynym dobrem, do którego zmierzają wszyscy ludzie, gdy dążą do jakiegokolwiek innego dobra.

²⁵ Por. Pakaluk, 2005, s. 49.

²⁶ Por. przypis 2.

²⁷ Skowroński (2014, s. 179) poddaje krytyce interpretację Pakaluka, podkreślając, że jej przyjęcie implikowałoby odwrócenie kolejności zdań w wyimku 1094a 1–3: „[T]rafnie określono (zdefiniowano) dobro jako cel wszelkiego dążenia i dlatego wszelka sztuka itd. zdają się zdążać do jakiegoś dobra”. Notabene Skowroński porusza problem fałszywej implikacji w wyimku 1094a 1–3 i przedstawia trzy interpretacje mające uchronić Arystotelesa przed tym zarzutem, mianowicie interpretację Broadie, Lawrence’a oraz Pakaluka (Skowroński, 2014, s. 178–182).

²⁸ Por. Lawrence, 2006, s. 39.

²⁹ Można zatem przyjąć, że interpretacja Lawrence’a jest zbliżona do interpretacji Aspasjusza z tą różnicą, że pierwszy ogranicza zakres *panta* do różnych typów aktywności ludzkiej, natomiast drugi odnosi *panta* do wszystkich zwierząt i roślin.

³⁰ Por. Reeve, w: Aristotle, 2014, s. 196, nota 2.

Na koniec można wspomnieć o komentarzu Brown³¹, która sugeruje, że w gruncie rzeczy żaden myśliciel, a więc również Arystoteles, nie mógłby zgodzić się na zdefiniowanie dobra jako tego, do czego wszystko zmierza. Jej zdaniem Arystoteles przystaje jedynie na to, że dobro, niekoniecznie jedno określone dobro, jest po prostu obiektem dążeń wszystkich rzeczy.

Wyimek 1094a 1–3 w tłumaczeniu Sebastiana Petrycego z Pilzna

Przyjmuje się, że Sebastian Petrycy z Pilzna oparł swoje tłumaczenie *EN* na łacińskiej edycji Jana Bernarda Felicjanusa³². Z tego jednak nie musi wynikać, że Petrycy nie posiłkował się *EN* w oryginale. Jak bowiem podkreśla w *Przydatkach* do *Polityki*, „do objaśnienia [...] prawd nauk rozmaitych nie możemy być przez języków rozmaitych. [...] Filozofia opisana jest greckim językiem, [...]. Tedyć filozofem potrzeba umieć grecki”³³.

Petrycy przekłada wyimek 1094a 1–3 w następujący sposób:

Wszelki wymysł, wszelki zamysłu postępek, wszelka sprawa i przedsięwzięcie zda się pragnąć jakiego dobra i końca. Przeważają oni starzy filozofi, [widząc, iż wszystkie rzeczy zmierzają do jakiego dobra i końca], tak wykładali dobro: [Dobro nic innego nie jest, jedno to], którego wszystkie rzeczy na świecie pragną³⁴.

(Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 27)

³¹ Por. Brown, w: Aristotle, 2009, s. 204.

³² Por. Wąsik, 1923–1935, s. 252–255.

³³ Sebastian Petrycy z Pilzna, 1956, t. 2, s. 450. W tym miejscu *Przydatków* Petrycy zaznacza również, że skoro medycyna opisana jest w języku greckim i arabskim, więc ten, kto chce być biegły w medycynie, musi znać oba języki. Warto dodać, że Petrycy studiował w Padwie nie tylko filozofię, lecz również medycynę. Zdał również egzaminy doktorskie z wyróżnieniem, a po powrocie do Polski prowadził praktykę lekarską we Lwowie i Krakowie, tłumacząc w tym czasie *Ekonomikę* oraz *Politykę* Arystotelesa.

³⁴ Dla porządku, przytaczam wyimek 1094a 1–3 w tłumaczeniu Jana Bernarda Felicjanusa: *Omnis ars omninoq; doctrina, omnis item actio ataque delectus aliquod petere bonum videtur. Itaque recte censuerunt id esse bonu, quod omnia cocupiscunt* (Jan Bernard Felicjanus, w: Arystoteles, 1549, s. 1).

Jak zatem widać, Petrycy oddaje *panta* przez „wszystkie rzeczy na świecie”. A zatem bierze pod uwagę najszersze rozumienie definicji dobra, czyli przyznające dążenie do dobra wszystkim bytom. Choć kwestią otwartą pozostaje, czy mówiąc o wszystkich rzeczach na świecie ma na myśli wszystkie byty należące do zmiennej w swej całości rzeczywistości materialnej, obejmującej światy nadksiężycowy oraz podksiężycowy w rozumieniu Arystotelesa, czy też chodzi mu głównie o ten obszar zmiennej rzeczywistości materialnej, który ogranicza się tylko do świata podksiężycowego.

W tłumaczeniu rzeczzonego wyimka Petrycy uwzględnia również to, że Arystoteles posługuje się słowem *apephēnanto*, które sugeruje, że przywołana definicja dobra została sformułowana lub była głoszona przez wielu ludzi: „Przeto oni starzy filozofi, [...] tak wykładali dobro”. Należy jednak dodać, że ani w *Przestrogach*, ani w *Przydatkach* Petrycy nie wyjaśnia, kogo ma na myśli mówiąc „starzy filozofi”.

Komentarz Sebastiana Petrycego z Pilzna do wyimka 1094a 1–3

Należy też dodać, że inspiracją do napisania *Przydatków* były, jak się wydaje, dzieła Franciszka Piccolominiego i Jana Casusa z Oxfordu, o czym jest mowa w *Przedmowie* literackiego wydawcy *Przydatków* do *Etyki Arystotelesowej*³⁵. Ale jak podkreśla Żarnowski, była to epoka, w której własność intelektualna była „własnością wspólną, zarządzaną przez grono kompetentnych znawców, którzy podtrzymywali pogląd o ontycznym prymacie przedmiotu wobec podmiotu poznającego i mimetycznym charakterze samego poznania. Istniał przywilej parafrazy i »miejsc wspólnych« (*loci communes*), wypełniających subtelną przestrzeń między powtórzeniem i interpretacją” (Żarnowski, 2010, s. 116). Jak zatem tę subtelną przestrzeń wypełnia Petrycy przy rozwiązywaniu trudności zasygnalizowanych we *Wprowadzeniu* niniejszego artykułu?

Dla Petrycego nie stanowi problemu, czy *t'agathon* w definicji dobra odsyła do czegoś jednego i równocześnie różnego od dóbr jednostkowych (*agatha tina*), czy nie. Nie jest zatem dla niego niejasne, czy dążenie wszystkich rzeczy na świecie jest zogniskowane na *t'agathon* rozumianym jako jedno oraz wspólne dobro najwyższe dla wszystkich bytów, czy nie.

³⁵ Por. Sebastian Petrycy z Pilzna, 1956, t. 1, s. 5.

Przystępując do komentarza *ENI 1* Petrycy wprawdzie podkreśla, że przedmiotem zainteresowania Arystotelesa jest najwyższe dobro będące najwłaściwszym celem ludzkiego życia³⁶, niemniej jednak w dalszej części egzegezy wychodzi poza to, co ludzkie, i bierze pod uwagę to, na co wskazał w tłumaczeniu definicji dobra, używając wyrażenia „wszystkie rzeczy na świecie”. Daje bowiem wyraźnie do zrozumienia, że *t'agathon* oznacza nie tyle konkretne, jedno dobro, do którego wszystkie byty zmierzają, ile raczej dobro, które jest celem, czy raczej celem ostatecznym, ale różnym dla różnych bytów. Stwierdza bowiem, co następuje:

[...] nie tylko ludzie, ale i wszystkie rzeczy mają pewne dobro, pewny cel i koniec, do którego się mają. Bo jako każdego stworzenia różna jest istność, różna postać i każdej przyrodzenie, od inszych własnością swą jaką wydzielone jest, tak też każdego stworzenia różny jest własny koniec, insza powinność, inne dobro, do jego natury przywłaszczone.

(Żarnowski, 2010, s. 30)

W przytoczonym komentarzu Petrycy wykazuje, że *t'agathon* dlatego nie może oznaczać konkretnego, jednego dobra, do którego wszystkie byty zmierzają, ponieważ te różnią się pod względem natury, a z każdą naturą skorelowane jest jej właściwe dobro. A zatem każda natura z osobna zmierza nie tyle do tego samego dobra, ile do dobra, które jest dla niej odpowiednie. W konsekwencji każdy byt, z natury swej, kieruje się ku sobie właściwemu dobru, które jest równoznaczne z celem ostatecznym, czyli, krótko mówiąc, z samorealizacją polegającą na spełnianiu przez ten byt swoistej dla niego funkcji³⁷. Niemniej jednak, mówiąc o naturze każdego bytu w kontekście funkcji i celu – „każdego stworzenia różny jest własny koniec, insza powinność, inne dobro, do jego natury przynależne” – Petrycy ma na myśli nie tyle naturę lub ten jej moment, który czyni każdy byt czymś indywidualnym

³⁶ „A iż przedsięwziął Arystoteles o celu ludzkim nawłaśniejszym, o dobru najwyższym, o doskonałości i szczęściu uczuć, pierwaj było potrzeba tego nauczyć, jeśli jest taki cel ludzki, jeśli jeden jest, jeśli wiele, jeśli jeden nad drugi lepszy. Pierwej bowiem wywiedzieć się potrzeba, jeśli to, czego chcemy, na świecie jest, a potym, co zasz jest. Tak tedy uczy Arystoteles, iż jest takie ludzkie dobro” (Żarnowski, 2010, s. 29–30).

³⁷ Należy podkreślić, że w cytowanym fragmencie komentarza Petrycy używa słowa „powinność” na oznaczenie funkcji (*ergon*) w rozumieniu Arystotelesa. Por. np. komentarz Petrycego do nikomachejskiego „Argumentu z funkcji” (Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 78).

i niepowtarzalnym, lecz raczej naturę lub ten jej moment, który sprawia, że każdy byt należy do tego właśnie, a nie innego rodzaju rzeczy i ma taką właśnie, a nie inną naturalną skłonność do osiągnięcia najlepszego stanu i bycia w nim jak najdłużej.

Petrycy daje wyraz tej idei, gdy zaznacza, że „drzewa korzeniem w ziemię się ryją, aby stamtąd żywność i wzrost pewny swój brały, pniami i gałęziami na słońcu się rozciągają, aby owoce sobie godne mogły rodić; ten ich koniec, ta przyrodzona powinność i dobro od natury naznaczone, do tego zawždy zmierzają”³⁸. Ale w tym samym tonie wypowiada się o pozostałych istotach żywych, czyli o zwierzętach i ludziach³⁹, choć dotyczy to również bytów nieożywionych, na przykład ciał stałych czy żywiołów⁴⁰. W podsumowaniu zaś tej części egzegezy ponownie wskazuje, że każda natura pragnie i zmierza nie tyle do tego samego dobra, ile do „dobra pewnego”⁴¹ dodając, że słowa „pewny” używa rozmyślnie, aby podkreślić, że wszystkie rzeczy nie pragną „jednego i jednakiego dobra, ale iż każda rzecz pragnie innego według przyrodzenia swego”⁴².

Można zatem zasugerować, że Petrycy próbuje zabezpieczyć Arystotelesa przed postawieniem mu zarzutu, iż wypowiedź w wymyku 1094a 1–3 zawiera błędne wynikanie. To zabezpieczenie dotyczy poziomu najbardziej ogólnego, a więc uwzględniającego najszerze rozumienie definicji dobra, czyli przynajmniej dążenie do dobra wszystkim bytom – w zgodzie z interpretacją słowa *panta*, oddanego w wierszu 1094a 3 przez „wszystkie rzeczy na świecie”.

W rzeczy samej, z jednej strony Petrycy odwołuje się do celowościowej koncepcji dobra, na którą Arystoteles wskazuje już w pierwszej części zdania otwierającego *EN*, czyli w wierszach 1094a 1–2, z drugiej zaś przypisuje każdemu bytowi właściwą dla niego funkcję, w ramach jego przynależności do określonego typu bytów. To zaś sugeruje, że według

³⁸ Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 30.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ „A nie trzeba się dziwować, gdy mówię, że też rzeczy nieme i bezduszne pragną dobra i do swego końca się mają. Bo gdy pragnienie wspominam, nic innego przez nie nie rozumiem, jeno niejaki pochop i skłonność do tego, co jest komu abo z uznania własnego, abo z natury ukazanego za dobro i koniec” (Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 31).

⁴¹ Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 31.

⁴² Tamże.

Petrycego *t'agathon* w wierszu 1094a 3 wskazuje nie tyle na jedno dobro, do którego wszystko zmierza, ile na przynależny do każdego typu bytu własny cel do osiągnięcia.

Wyimek 1094a 1–3 w interpretacji Sebastiana Petrycego z Pilzna z perspektywy *t'agathon* rozumianego jako najwyższe dobro ludzkie

Powstaje jednak problem, czy Petrycemu udaje się ochronić Arystotelesa przed postawieniem mu zarzutu popełnienia analogicznego błędu na poziomie bardziej szczegółowym, czyli w ramach głównego przedmiotu zainteresowania Stagiryty na gruncie filozofii praktycznej, a więc z perspektywy *t'agathon* rozumianego jako najwyższe dobro ludzkie.

Przypomnijmy, że przykłady przywołane w 1094a 1–2 odsyłają do różnych aktywności ludzkich, z których każda ma wyznaczony cel i określony poziom powodzenia⁴³. Doświadczenie uczy ponadto, że ludzie mają różne preferencje i dokonują różnych wyborów w związku z ukonkretnianiem własnej wizji tego, co uważają za „dobre życie”. Ale jeśli własna wizja „dobrego życia” jest ostatecznym celem, który jest punktem odniesienia i ideą regulatywną dla podejmowanych i kontynuowanych działań, to czy można zasadnie twierdzić, że każde działanie ludzkie zmierza do jednego i tego samego dobra? A to zdaje się twierdzić Petrycy, gdy podkreśla w pierwszej części komentarza do *EN I 1*, że „uczy Arystoteles, iż jest takie ludzkie dobro [...] ponieważ [...] ludzie też i sprawy ich muszą mieć jakie dobro, jaki cel, jaki koniec, do którego powinni zmierzać”⁴⁴. Ale gdyby tak twierdził, to byłoby to tak, jak byśmy ze zdania „dla każdej osoby X istnieje osoba Y, taka, że osoba Y jest matką osoby X” wyprowadzali zdanie „jest taka osoba Y, że dla każdej osoby X, osoba Y jest matką osoby X”. Pierwsze zdanie nie budzi kontrowersji, drugie zaś jest nieprawdopodobne, ale co istotne, nie wynika z pierwszego. Podobny błąd zdaje się zawierać

⁴³ Na przykład w medycynie tym celem jest zdrowie. Lekarz podejmuje różne działania i przedsięwzięcie różne środki, w ramach dopuszczalnych procedur medycznych, po to, aby przywrócić zdrowie choremu. A to oznacza, że każde leczenie, może z wyjątkiem leczenia paliatywnego, ma ostateczny cel, który jest jego właściwym dobrem. Zatem jeśli ktoś już został lekarzem, to namyśla się nad tym, jak przywracać zdrowie chorym, a nie nad tym, czy je przywracać.

⁴⁴ Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 30. Por. także przypis 37.

wyimek 1094a 1–3, ponieważ ze zdania „dla każdego działania ludzkiego X istnieje dobro Y, takie, że działanie X zmierza do dobra Y” nie wynika zdanie „jest takie dobro Y, że dla każdego działania ludzkiego X, dobro Y jest tym, do czego zmierza działanie X”.

Nie ulega wątpliwości, że człowiek jest w ciągłym ruchu, do czegoś zmierza i bezustannie dokonuje aktów preferencyjnych, przedkładając coś nad coś. Jest również faktem, że różni ludzie mają różne plany życiowe oraz różne koncepcje „dobrego życia”. O ile więc można się zgodzić, że to, co robi konkretny człowiek, jest ostatecznie zogniskowane na realizacji przyjętej przez niego koncepcji „dobrego życia”, o tyle trudno uznać, że każdy człowiek zmierza do urzeczywistnienia tej samej koncepcji „dobrego życia”⁴⁵.

O ile więc w odniesieniu do bytów alogicznych, ale należących do określonego typu rzeczy, można założyć, że mają ten sam cel ostateczny, który jest ich właściwym dobrem, a to dlatego, że w ich przypadku nie wchodzi w grę akty preferencyjne, lecz jedynie naturalny popęd do zmiany (*hormē metabolēs emphuton*), o tyle analogiczne przypuszczenie w odniesieniu do ludzi wydaje się kontrowersyjne, a przynajmniej niezgodne z faktami. Notabene w *Fizyce* II 1 Arystoteles wprost stwierdza, że tym, co odróżnia byty istniejące z natury, czyli istoty naturalne, od artefaktów, czyli istot sztucznych, jest zawarta w tych pierwszych wewnętrzna zasada ruchu i spoczynku (*archē kinēseōs kai staseōs*)⁴⁶, na oznaczenie której używa również wyrażenia *hormē metabolēs emphuton*⁴⁷. Znamienne jest jednak to, że mówiąc o bytach istniejących z natury, wymienia tylko te, które należą

⁴⁵ Por. np. *EE* I 4 1215b 34–1215b 1, gdzie Arystoteles wyróżnia trzy największe dobra ludzkie – doskonałość (*aretē*), mądrość (*phronēsis*), przyjemność (*hēdonē*) – i łączy każde z nich z odpowiadającym mu typem życia, czyli odpowiednio, z życiem politycznym (*bios politikos*), filozoficznym (*bios theōretikos*) oraz hedonicznym (*bios apolaustikos*). Dodaje przy tym, że każdy człowiek, jeżeli ma tylko możliwość, przedsięwzięzie którąś z tych form życia.

⁴⁶ Por. *Fizyka* II 192b 8–14.

⁴⁷ Por. tamże 18–19. Por. też *Metafizyka* V 23, gdzie Arystoteles, zajmując się wielorakością orzekania wyrażenia to *echein*, stwierdza, co następuje: „Posiadanie orzeka się wielorako, na jeden sposób: sprawiać podług własnej natury lub podług własnego popędu (Τὸ ἔχειν λέγεται πολλαχῶς, ἓνα μὲν τρόπον τὸ ἄγειν κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἢ κατὰ τὴν αὐτοῦ ὁρμήν, *Metafizyka* V 1023a 8–9).

do dziedziny bytów alogicznych: „istniejące z natury to zwierzęta⁴⁸ i ich części, również rośliny i ciała proste, jak ziemia, ogień, powietrze i woda”⁴⁹.

Jak zatem widać, Arystoteles nie wyszczególnia ludzi (*anthrōpoi*) wśród przywołanych bytów istniejących z natury, a przynajmniej nie robi tego wprost, co może się wiązać z tym, że w przypadku człowieka zasadą ruchu i spoczynku jest raczej⁵⁰ *proairesis* w sensie myślenia określonego przez pragnienie lub pragnienia określonego przez namysł⁵¹. Można to rozumieć w ten sposób, że choć człowiek należy do dziedziny bytów istniejących z natury, to jednak wyróżnia go spośród innych bytów tego typu to, że w jego przypadku „naturalny popęd do zmiany” nie sprowadza się do instynktu,

⁴⁸ Rzecz jasna *dzōion* może oznaczać zarówno zwierzęta alogiczne, czyli zwierzęta *par excellence*, jak i zwierzęta rozumne, czyli ludzi, jak to ma miejsce np. w *Kategoriach*, gdy Arystoteles przedstawia definicję synonimów: „Synonimami zaś określa się [rzeczy], których i nazwa [jest] wspólna, i definicja substancji podług tej nazwy [jest] ta sama – na przykład zwierzę to zarówno człowiek, jak i wół, ponieważ każdą z tych [rzeczy] mianuje się wspólną nazwą »zwierzę«, a i definicja [tych] substancji jest ta sama. Gdyby bowiem ktoś podał definicję jednego i drugiego, czym jest bycie zwierzęciem dla każdego z nich, to podałby tę samą definicję (συνώνυμα δὲ λέγεται ὅν τό τε ὄνομα κοινόν και ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος και ὁ βοῦς· τούτων γὰρ ἑκάτερον κοινῶ ὀνόματι προσαγορεύεται ζῶον, και ὁ λόγος δὲ [10] τῆς οὐσίας ὁ αὐτός· ἐὰν γὰρ ἀποδιῶ τις τὸν ἑκατέρου λόγον τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶον εἶναι, τὸν αὐτὸν λόγον ἀποδώσει [*Kategorie* 1a 6–12]).

⁴⁹ φύσει μὲν τὰ τε ζῶα και τὰ μέρη αὐτῶν και τὰ φυτὰ και τὰ ἀπλᾶ τῶν σωμάτων, οἷον γῆ και πῦρ και ἀῆρ και ὕδωρ (*Fizyka* II 1 192b 9–11).

⁵⁰ O tyle „raczej”, gdyż mówiąc o człowieku, że jest on zasadą w rozumieniu *proairesis*, Arystotelesowi chodzi głównie o to, że *proairesis* jest zasadą działania praktycznego – por. *EN* VI 2 1139b 1–5. Ale *proairesis* może być również zasadą spoczynku, a to w tym sensie, że w grę wchodzi też zaniechanie działania na podstawie *proairesis*.

⁵¹ ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὀρεξις διανοητική, και ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος (*EN* VI 2 1139b 4–5). Należy dodać, że na Arystotelesową *proairesis* w pełnej postaci składają się następujące elementy: [a] wyznaczenie celu; [b] przemyślane przedsięwzięcie lub preferencyjny wybór, gdzie oba elementy zakładają namysł nad tym, jak osiągnąć wyznaczony cel, z tą jednak różnicą, że drugi zakłada namysł nad alternatywnymi kierunkami działań; [c] podjęcie decyzji o przystąpieniu do przemyślanego przedsięwzięcia lub preferencyjnie wybranego kierunku działania; [d] przystąpienie do urzeczywistniania określonego kierunku działania, czyli zabrania się do tego, co zostało określone przez namysł jako chronologicznie pierwsze w sekwencji kroków prowadzących do osiągnięcia wyznaczonego celu; [e] kontynuacja działania prowadzącego do osiągnięcia wyznaczonego celu. Gdy chodzi o taką charakterystykę Arystotelesowej *proairesis*, zob. Smolak, 2018a, s. 90–109. Gdy zaś chodzi o Arystotelesową *proairesis* w interpretacji Petrycego, zob. Smolak, 2018b, s. 327–348.

jak u wyższych zwierząt nierozumnych, ani do tropizmów, jak u niższych zwierząt i roślin, ani do reakcji zgodnych z prawami fizyki, jak w przypadku ciała nieżywionych, na przykład ognia, który z natury porusza się ku górze⁵², lecz raczej do przemyślanych wyborów, które rządzą ludzkimi praktykami.

Niemniej jednak również i w tym kontekście, czyli w ramach badania zawężonego do dobra, na które nakierowane są aktywności ludzkie, Petrycy próbuje obronić Arystotelesa przed postawieniem mu zarzutu, że wypowiedź w wierszach 1094a 1–3 zawiera błędne wynikanie. Jak bowiem podkreśla:

Nie mówię też: zgoła pragną, ale zdadzą się pragnąć. Bo nie zawsze pragniemy własnego dobra, ale podczas tego, co się zda być dobrym, choć właśnie nie jest. Najduje się taki przemysł ludzki, który truciznę ludziom zadaje, ten nie pragnie własnego i prawdziwego dobra, ale tego, co się zda być dobrym, jako biedny zysk.

(Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 31)

W przytoczonym fragmencie komentarza Petrycy nawiązuje do stosowanej przez Arystotelesa dystynkcji pomiędzy tym, co dobre (*to agathon*) a tym, co jawi się jako dobre (*to phainomenon agathon*)⁵³ lub w innej terminologii⁵⁴, pomiędzy *rzeczywistym/prawdziwym* dobrem (*t'agathon*) lub dobrem *po prostu* (*haplōs agathon*) a dobrem dla kogoś (*tini agathon* lub *hautōi agathon*)⁵⁵. Jak jednak widać, Petrycy zestawia wyróżnione typy

⁵² Por. np. *Fizyka* II 1 192a 36–193a 1, gdzie Arystoteles podkreśla, że ogień porusza się zgodnie z naturą (*kata phusin*) ku górze. Warto dodać, że Petrycy odwołuje się także do podobnego przykładu w *Przestrożach* do *EN* I 1: „insze żywiola wyższe jako wiatr, para, płomień i ogień w górę się mają. Na tym miejscu, jako na własnym swym dobru, lubią i wcale naturę swą zachowują” (Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 30).

⁵³ Por. np. *Etyka eudemejska* [EE] VII 2 1235b 26.

⁵⁴ Por. np. *EE* VII 2 1235b 31.

⁵⁵ Na temat rozumienia wyrażen *haplōs agathon* oraz *tini agathon* zob. Smolak, 2021, s. 129–144. Arystoteles korzysta głównie z dwóch znaczeń przysłowka *haplōs* w ramach pary *haplōs agathon* oraz *tini agathon*: [a] ponieważ Stagiryta wyjaśnia, że przez *haplōs* rozumie *to kath'hautō* ([...] ἀπλῶς δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὐτό, *EN* VII 9 1151b 2–3), a wyrażenie *to kath'hautō* dotyczy predykcji i definiowania istotnościowego (por. np. Wesoły, 2016, s. 96), to byt, który jest *haplōs agathon*, jest dobry sam z siebie, czyli z istoty swojej – rozumienie esencjalistyczne przysłowka *haplōs*; [b] ponieważ *haplōs* może oznaczać, że coś jest bezwzględnie „takie a takie”, to byt, który jest *haplōs agathon*, jest bezwzględnie dobry, czyli dobry w każdym przypadku – rozumienie absolutystyczne przysłowka *haplōs*.

dóbr w różnej konfiguracji. Z jednej strony *t'agathon*, czyli „prawdziwe dobro” w terminologii Petrycego, jest równoważne *hautōi agathon*, czyli w jego w terminologii „dobru własnemu”. Z drugiej zaś *t'agathon* jest przeciwstawione temu, co jawi się jako dobre, czyli temu, co „się zda być dobrym” w terminologii Petrycego.

W *Przydatkach* do *ENI*, w punkcie „Co to jest dobro” Petrycy wyjaśnia, czym jest dobro własne, natomiast w punkcie „Rozdział dóbr” przedstawia różne klasyfikacje dóbr, z których jedna umożliwia doprecyzowanie dystynkcji zamieszczonych w cytowanym powyżej fragmencie *Przestróg*.

Gdy idzie o dobro własne, można w nim wyróżnić dwa aspekty. Pierwszy aspekt dotyczy istnienia każdego bytu i zakotwiczonego w nim naturalnego popędu do zmiany. Źródłem tego aspektu jest Bóg, który z racji swojej mocy stwórczej oraz doskonałości jest przyczyną zaistnienia i dobroci wszystkich bytów, a także tkwiącej w nich naturalnej tendencji do rozwinięcia się do pełnej postaci. Jak bowiem zauważa Petrycy, ten aspekt dobra własnego „przynależy do bycia; tak każda rzecz według swego rodzaju jest dobra, jako wąż, jaszczurka, żaba, gadzina, bo każdą Pan Bóg stworzył, aby była prawie⁵⁶ dobra”⁵⁷.

Drugi aspekt dobra własnego wiąże się z dobrym byciem każdego bytu i wskazuje na urzeczywistnienie tkwiących w nim możliwości, w zgodzie z jego naturą. Osiągnięcie tego wymiaru dobra własnego oznacza, że byt jest „prawie” dobrym bytem. Nie chodzi bowiem o to, aby być, lecz o to, aby być dobrze, co w przypadku człowieka oznacza dobrze żyć. Jak bowiem podkreśla Petrycy, „nie dosyć jest człowiekowi, aby na świecie był, ale aby dobrze był i żył”⁵⁸.

Można zatem zasugerować, że oba aspekty dobra własnego pozostają w ścisłym związku z dwojakim wymiarem natury człowieka. W istocie naturę człowieka można rozpatrywać z dwóch punktów widzenia i rozumieć ją jako: [a] początkową konstytucję człowieka – rezultat zapłodnienia; [b] finalną konstytucję człowieka, czyli tę jej postać, która jest celem samorozwoju człowieka – rezultat troski o samego siebie i działań formacyjnych. Innymi słowy, natura człowieka ma dwa wymiary – statyczny oraz dynamiczny. Pierwszy aspekt dobra własnego łączy się przede wszystkim

⁵⁶ „Prawie” oznacza w tym kontekście „prawdziwie”.

⁵⁷ Sebastian Petrycy z Pilzna, 1956, t. 1, s. 25.

⁵⁸ Tamże.

ze statycznym wymiarem natury człowieka, czyli z jego początkową konstytucją, natomiast drugi aspekt dobra własnego łączy się z dynamicznym wymiarem natury człowieka, czyli z jego formowaniem siebie, którego ostatecznym celem jest prowadzenie jak najlepszego życia możliwego do osiągnięcia przez człowieka⁵⁹.

Gdy idzie o klasyfikację dóbr, która daje możliwość zrozumienia tego, co Petrycy ma na myśli w związku z wyimkiem 1094a 1–3 rozpatrywanym z perspektywy człowieka, w grę wchodzi podział dobra ludzkiego na to, co jest dobrem prawdziwym oraz to, co jawi się jako dobro⁶⁰. Należy przy tym dodać, że w ramach charakterystyki prawdziwego dobra ludzkiego Petrycy wyróżnia dwa jego podtypy. Nawiązuje w ten sposób do hierarchii dóbr-celów, zarysowanej przez Arystotelesa przy okazji eksplikacji kryterium „z ostatecznego celu”, w kontekście badania, w którym określa formalne warunki, jakie musi spełniać dobro mające być celem wszystkich ludzkich dążeń i działań⁶¹.

Otóż w ramach omawiania kryterium „z ostatecznego celu” Arystoteles wyodrębnia trzy klasy dóbr-celów: [a] dobra-cele, które są zawsze warte wyboru same z siebie i nigdy z powodu czegoś innego – takim dobrem-celem jest na przykład *eudaimonia*⁶²; [b] dobra-cele, które są warte wyboru

⁵⁹ „Jeden tedy jest spraw ludzkich koniec: dobre życie” (Sebastian Petrycy z Pilzna, 1956, t. 1, s. 36).

⁶⁰ „Dobro ludzkie dwojakie jest: jedno prawdziwe dobro; drugie, co się zda, a nie jest właśnie dobrem” (Sebastian Petrycy z Pilzna, 1956, t. 1, s. 25). Należy dodać, że Arystoteles dopuszcza, iż to, co jawi się jako dobro, nie jest pozornym dobrem. Tak jest na przykład w przypadku człowieka najwyższej próby (*spoudaios*), który jest według Arystotelesa miarą w dziedzinie spraw ludzkich (por. np. *ENIX* 4 1166a 12–13). Innymi słowy to, co jawi się człowiekowi najwyższej próby jako dobre, jest takie faktycznie, o ile rzecz jasna nie znajduje się w złym stanie fizycznym, którego paradygmatycznym przypadkiem jest choroba, czyli jakaś postać zaburzenia stanu równowagi organizmu (por. np. *EE VII* 2 1235b 30–1236a 1).

⁶¹ Por. *EN I* 7 1097a 24–1097b 21.

⁶² W *EN I* 4 1095a 17–20 Arystoteles zaznacza, że wielu ludzi utożsamia *eudaimonion* z *eu prattein*. Tymczasem *eu prattein* w idiomatycznym sensie oznacza „dobrze się mieć” i pasuje do *eudaimonii* rozumianej przez pryzmat etymologii słowa. Dosłownie *eudaimonia* oznacza „być obdarzonym przez bóstwo” (*eu-daimōn*), zaś w powszechnej opinii Greków *eudaimonia* była łączona z powodzeniem lub pomyślnością, a więc z określonym stanem, przypadającym w udziale niezależnie od osobistego wkładu lub wysiłku. Trzeba jednak dodać, że w filozofii greckiej, zwłaszcza w czasach Arystotelesa, sens etymologiczny traci na znaczeniu i *eudaimonia* zaczyna być łączona z dobrym

same z siebie i z powodu dóbr-celów wymienionych w punkcie [a] – takim dobrem-celem jest na przykład cnota charakteru (*ēthikē aretē*); [c] dobra-cele, które są warte wyboru jedynie z powodu innych dóbr-celów – takim dobrem-celem jest na przykład bogactwo. Mówiąc o dwóch podtypach prawdziwego dobra ludzkiego, Petrycemu chodzi o te dobra, które należą do klas [a] oraz [b] w ujęciu Arystotelesa, a dokładniej rzecz ujmując, o dobro najwyższe, czyli *eudaimonię* oraz o cnotę, którą zdaje się traktować instrumentalnie i utożsamiać ze środkiem służącym osiągnięciu *eudaimonii*⁶³.

Jeśli zaś chodzi o to, co jawi się jako dobro, czyli to, „co się zda, a nie jest właśnie dobrem”, Petrycy ma przede wszystkim na myśli te rzeczy, które są obiektem dążeń ludzi o spaczonym charakterze – na przykład morderców. Z niniejszego dookreślenia dobra ludzkiego niedwuznacznie wynika, że według Petrycego to, co jawi się jako dobro, w istocie dobrem nie jest. Nie oznacza to oczywiście, że to, co jawi się mordercy jako dobro, jest nierealnym dobrem. Oznacza tylko tyle, że to, co jawi się jemu jako dobro, jest pozornym dobrem z perspektywy *eudaimonii*, czyli kanonu, według którego należy określać, co jest dobre dla człowieka. Nie jest dlatego bezzasadne, że dobro, do którego dąży morderca, obiektywnie jest złe, ale subiektywnie – jest dobre dla niego. Wynika to z konstytucji jego osobowości i przyjętej przez niego koncepcji „dobrego życia”. Niemniej jednak w jego przypadku to, co dobre dla niego, nie harmonizuje ani z *t'agathon*, czyli prawdziwym dobrem ludzkim, ani z *hautōi agathon*, czyli dobrem własnym, ale rozpatrywanym głównie z perspektywy drugiego aspektu. Oba bowiem dobra, czyli *t'agathon* oraz *hautōi agathon*, są tym

postępowaniem człowieka. W istocie *eu prattein* oznacza dosłownie „dobrze czynić” i kładzie nacisk na aktywność, pasując bardziej do Arystotelesowej koncepcji *eudaimonii*. Z tego punktu widzenia oddawanie *eudaimonii* przez „szczęście” zniekształca sens greckiego słowa. Na temat różnych tłumaczeń *eudaimonii* oraz nieadekwatności jej przekładu przez „szczęście” zob. np. Skowroński, 2014, s. 152–167. Należy zaznaczyć, że Petrycy oddaje *eudaimonię* przez „szczęście”, „najwyższe szczęście” lub „błogosławieństwo”.

⁶³ „Dobro prawdziwe jedno jest samo przez się, a to dwojako: jedno jako szrodek do nawyższego i nalepszego, która jest cnota; drugie jako koniec, a to jest szczęście i błogosławieństwo”, Sebastian Petrycy z Pilzna, 1956, t. 1, s. 32. Należy dodać, że Petrycy ma pełną świadomość różnicy pomiędzy instrumentalną rolą dóbr-celów należących do klasy [c] oraz cnotą, czyli dobrem-celem należącym do klasy [b] w ujęciu Arystotelesa. Niemniej jednak wyjaśnienie tej różnicy wymagałoby dokładnego zbadania różnych wypowiedzi Petrycego, zarówno w *Przestrogach*, jak i *Przydatkach*, a to wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

samym w interpretacji Petrycego. I możemy się domyślać, dlaczego tak jest, ponieważ dobro ludzkie w sensie *t'agathon* oznacza ostateczny cel człowieka, czyli *eudaimonię*, natomiast w sensie *hautōi agathon* oznacza doskonale spełnianie powinności ludzkiej, czyli przynależnej człowiekowi funkcji. Tymczasem doskonale spełnianie funkcji ludzkiej to tyle, co prowadzenie życia najbardziej udanego dla człowieka⁶⁴. Czyli morderca i każdy, kto nie spełnia powinności ludzkiej jak należy, nie prowadzi ani nie może prowadzić życia najbardziej udanego dla człowieka.

Widać zatem, w jaki sposób, w ramach badania zawężonego do dobra, na które nakierowane są aktywności ludzkie, Petrycy próbuje obronić Arystotelesa przed postawieniem mu zarzutu, że wypowiedź w wierszach 1094a 1–3 zawiera błędne wynikanie. Okazuje się bowiem, że nie wszyscy ludzie zmierzają do własnego dobra, ponieważ nie wszyscy wypracowali lub dochodzą do wypracowania takiego poziomu wewnętrznej integracji, który dowodziłby osiągnięcie lub zbliżanie się do osiągnięcia celu samorealizacji. Są bowiem ludzie, którzy nie troszczą się o siebie i zamiast formować siebie, deformują swoją naturę. Na tej też podstawie Petrycy daje do zrozumienia, że nie wszyscy ludzie zmierzają do dobra, choć wszyscy ludzie zdają się do niego zmierzać, ponieważ „nie zawsze pragniemy własnego dobra, ale podczas tego, co się zda być dobrym, choć właśnie nie jest”⁶⁵.

Podsumowanie

We *Wprowadzeniu* zwróciłem uwagę, że wyimek 1094a 1–3, od którego zaczyna się *EN* i w którym przywołana zostaje definicja dobra, prawdopodobnie autorstwa Eudoksosa z Knidos, zawiera miejsca niedookreślone. Nie jest bowiem jasne, co oznacza „wszystko” (*panta*) w definicji dobra, które zostało określone jako „to, do czego wszystko zmierza”, a także, czy tak zdefiniowane dobro jest czymś jednym i zarazem różnym od każdego z dóbr jednostkowych. Te trudności zostają po części rozwiązane przez Petrycego w jego przekładzie *EN* oraz *Przestrobach* i *Przydatkach*.

⁶⁴ Por. przyp. 59.

⁶⁵ Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 31.

Tak więc Petrycy oddaje *panta* przez „wszystkie rzeczy na świecie”, co sugeruje, że zdefiniowane dobro, czyli *t'agathon*, jest obiektem dążenia nie tylko ludzi, ale również zwierząt, roślin i ciał nieożywionych, czyli – krótko mówiąc – wszystkich bytów należących do świata stworzonego. Z kolei w komentarzu do *EN I 1* Petrycy daje wyraźnie do zrozumienia, że zdefiniowane dobro oznacza ostateczny cel dążenia, który jest jednak różny dla różnych typów bytu. Tym celem jest bowiem spełnianie właściwej funkcji, która jest ta sama, ale tylko dla bytów należących do określonego typu rzeczy.

Ponieważ jednak w pierwszej części wyimka 1094a 1–3 Arystoteles wymienia, jako przykłady „różnych typów bytów”, jedynie różne aktywności ludzkie i ponieważ na gruncie filozofii praktycznej głównym przedmiotem jego zainteresowania jest najwyższe dobro ludzkie oraz możliwość jego osiągnięcia, to powstaje trudność, czy *panta* może odnosić się do każdego bytu ludzkiego.

Ale i ta trudność zostaje rozwiązana przez Petrycego. Okazuje się bowiem, że również człowiek „sam musi mieć jakie dobro swe, jaki cel, do którego by zmierzał, jaką powinność, którą by odprawował”⁶⁶. A zatem Petrycy rozwiązuje problem *panta* w perspektywie antropologicznej w podobny sposób, ponieważ również w tym wypadku odwołuje się do pojęcia funkcji, choć robi to, na podstawie ekstrapolacji wniosków, do jakich Arystoteles dochodzi w nikomachejskim „Argument z funkcji”.

Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że „Argument z funkcji” zostanie sformułowany dopiero w *EN I 7*. Tymczasem ani w wyimku 1094a 1–3, ani w pozostałej części *EN I 1* nie ma najmniejszej wzmianki o funkcji, i to nie tylko człowieka, lecz również jakiegokolwiek innego bytu.

Bibliografia

Aristote (1959). *L'Éthique à Nicomaque*. Komentarz R.A. Gauthier, J.Y. Jolif. T. 2, cz. 1. Louvain: Publications Universitaires.

Aristoteles (1549). *Aristotelis Stagiritae Moralium Nicomachiorum libri decem ab Iacobo Lodoico Strebaio et Io. Bernardo Feliciano a graeco in latinum conuersi. Eiusdem Strebaei in tres priores Aristotelis libros Ethicon Nikomacheion*

⁶⁶ Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 32.

- Commentaria*. Tłum. z greki na łacinę Jan Bernard Felicianus. Komentarz do ksiąg I–III Jacobus Lodoicus Strebæus. Paris: Michel de Vascosan.
- Aristoteles (1892). *Commentaria in Aristotelem Graeca, Eustratii et Michaelis et anonyma i Ethica Nicomachea commentaria*. T. XX. Berlin: Gustav Heylbut.
- Aristoteles (1960). *Nicomachische Ethik*. Tłum i komentarz F. Dirlmeier. Berlin: Akademie-Verlag.
- Aristotle (1999). *The Nicomachean Ethics*. Wprowadzenie, tłum. I komentarz T.H. Irwin. Wyd. 2. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Aristotle (2002). *Nicomachean Ethics*. Tłum. i wprowadzenie historyczne Ch. Rowe. Wprowadzenie filozoficzne i komentarz S. Broadie. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle (2009). *The Nicomachean Ethics*. Tłum. D. Ross. Wprowadzenie i przypisy L. Brown. New York: Oxford University Press.
- Aristotle (2014). *Nicomachean Ethics. Wprowadzenie, tłum. i komentarz C.D.C. Reeve*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Arystoteles (1956). *Etyka nikomachejska*. Tłum. wstęp i komentarz D. Gromska. Warszawa: PWN.
- Arystoteles (2011). *Etyka nikomachejska*. Tłum. i komentarz Sebastian Petrycy z Pilzna. Warszawa: Hachette.
- Aspazjusz (1889). *Commentaria in Aristotelem Graeca*. T. XIX, cz. 1: *Aspasius in Ethica Nicomachea*. Berlin: Gustav Heylbut.
- Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Lawrence, G. (2006). Human Good and Human Function. W: R. Kraut (red.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Ethics* (s. 37–75). Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishing.
- Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rapp, Ch. (2009). Nicomachean Ethics VII. 13–14 (1154a 21): Pleasure and Eudaimonia. W: C. Natali (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*. New York: Oxford University Press.
- Sebastian Petrycy z Pilzna (1956). *Pisma wybrane*. T. 1. Warszawa: PWN
- Skowroński, L. (2014). *Arystoteles o celu życia. Ku nowej interpretacji Etyki nikomachejskiej*. Lubicz: Wydawnictwo Rolewski.

- Smolak, M. (2018a). Etymology and Meaning of *προαίρεσις* in Aristotle's Ethics. *Aither*, 20, 90–109.
- Smolak, M. (2018b). O *proairesis* u Arystotelesa w interpretacji Sebastiana Petrycego z Pilzna. W 400-setną rocznicę wydania *Etyki nikomachejskiej* w tłumaczeniu i z komentarzem Sebastiana Petrycego z Pilzna. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 63, 327–348.
- Smolak, M. (2021). *Peri hēdonēs*, czyli o przyjemności w *Etyce nikomachejskiej* (VII 11–14) Arystotelesa. *Studium egzegetyczne*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wąsik, W. (1923–1935). Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka (*Ze studiów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcją Arystotelesa*). Zeszyty I–III. Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego.
- Wesoły, M. (2016). Księga Δ *Metafizyki* Arystotelesa *ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΡΟΣΑΧΩΣ ΑΕΓΟΜΕΝΩΝ Η ΚΑΤΑ ΠΡΟΣΘΕΣΙΝ*. O wyrażeniach wielorako orzekanych, czyli podług przydawki. *Peitho – Examina Antiqua*, 1 (7), 87–121.
- Żarnowski, M. (2010). Sebastiana Petrycego z Pilzna przestrogi i przydatki do filozofii przystojności ludzkiej. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, 5 (3), 115–136.

Nota o autorze

Maciej Smolak – dr hab. filozofii, pracuje w Pracowni Etyki Instytutu Filozofii UJ, obecnie zajmuje się filozofią Arystotelesa, a także dydaktyką filozofii. Książki: *Filozofia człowieka u Romana Ingardena* (2003); *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa* (2013); *Peri hēdonēs, czyli o przyjemności w Etyce nikomachejskiej (VII 11–14) Arystotelesa. Studium egzegetyczne* (2021).

Cytowanie

Smolak, M. (2023). O *t'agathon*, czyli o dobru. Na podstawie *Etyki nikomachejskiej* I 1 1094a 1–3 w interpretacji Sebastiana Petrycego z Pilzna. *Analiza i Egzystencja*, 64 (4), 69–90. DOI: 10.18276/aie.2023.64-04.