

Etyka nikomachejska i Polityka Arystotelesa: ich wspólna dziedzina badań i wspólny czytelnik

LESZEK SKOWROŃSKI / *Hastings UK* /

I. Główne tezy artykułu

Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na to, że istnieje dość mocne poparcie w tekście *Etyki nikomachejskiej* tezy o jej „politycznym” (a nie „etycznym”) charakterze — tekst *Etyki* daje podstawy do podważenia potocznego przekonania, że Arystoteles oddzielił etykę od polityki i tym samym zapoczątkował nową gałąź filozofii. Co więcej, można postawić hipotezę (i została ona już uprzednio postawiona), że czytelnikiem, do którego Arystoteles adresował swą *Etykę*, miał być przede wszystkim polityk-prawodawca (a nie każdy kulturalny Grek lub — co jeszcze mniej prawdopodobne — każdy człowiek). Zamierzony czytelnik *Etyki* jest więc ten sam, co czytelnik *Polityki*, i jest nim polityk-prawodawca. *Etyka* i *Polityka* są dwuczłonową, ale nierozłączną całością tworzącą w sumie podręcznik polityka-prawodawcy.

II. O jedności przedmiotu *Etyki i Polityki*

Etyka nikomachejska i *Polityka* powinny być czytane razem, gdyż jedynie wtedy możliwe jest zrozumienie obu traktatów zgodnie z intencjami ich autora. Tworzą bowiem całość, dla której nazwą używaną przez Arystotelesa jest „polityka” (πολιτική). Przedmiot badań w *Etyce* filozof określa również mianem „polityki”, nigdzie natomiast (ani w *Etykach*, ani w innych traktatach) nie używa nazwy „etyka” ani nie sugeruje, że zapoczątkowuje w *Etykach* nową, odrębną od polityki naukę¹. W *Etyce nikomachejskiej* (tytuł nie pochodzi od autora) Arystoteles już na pierwszej stronie jasno stwierdza, że przedmiot tego traktatu „jest przedmiotem nauki naczelnej i najbardziej kierowniczej. Za taką zaś uchodzi polityka”². Kilka linijek dalej ponownie zaznacza, że jego badania należą do polityki³. Na zakończenie zaś, w ostatnim rozdziale konkluduje, że to „prawodawcy powinni nawoływać do dzielności”⁴, ponieważ „prawo, kiedy nakazuje to, co godziwe, nie jest przykre”⁵. „Najlepszą jest więc rzecz, by o sprawy te [kształcenia charakterów (czyli przedmiot *Etyki*) — L.S.] troszczyło się państwo”⁶. *Etyka* koncentruje się na kształceniu charakteru człowieka (przy czym punkt widzenia *polis* — a nie jednostki — jest dominu-

¹ „The subject of both works is equally „Politics”, and there is not a single word in either of them or anywhere else which could be interpreted as setting up any such science as ἠθική in distinction to πολιτική [...] The word as a substantive does not occur once in Aristotle”, Burnet (1900: xxvi–xxvii). O etymologii terminu *etyka* zob. M. Wesoly (2016).

² Δόξει δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς τοιαύτη δ' ἡ πολιτικῆ φαίνεται, EN, 1094a26–28. Cytaty przytaczam w tłumaczeniu Danieli Gromskiej. Tam, gdzie jej tłumaczenie zmieniam, wyraźnie to zaznaczam. Ponieważ tłumaczenie Gromskiej jest jedynym tłumaczeniem *Etyki nikomachejskiej* na język polski, w tekście artykułu stosuję się też do wprowadzonej przez tłumaczkę terminologii, oprócz tłumaczenia najważniejszego dla filozofii praktycznej Arystotelesa terminu — εὐδαιμονία, którego nie przekładam, lecz transliteruję. Tradycyjny przekład przez „szczęście” kieruje czytelnika na fałszywy trop. Arystotelesowi chodzi o najlepszą, najwyższego rodzaju aktywność, do jakiej człowiek jest zdolny. Ponieważ nie ma dobrego odpowiednika dla „eudaimonii” w języku polskim (ani w innych współczesnych językach), uważam, że lepiej jest pozostawić tutaj to słowo w transliteracji, niż tłumaczyć go mylącym terminem (poza tym i tak nie wiadomo, co należy rozumieć przez „szczęście”, o czym świadczy ogromna ilość publikacji poszukujących sensu tego słowa; tłumaczenie jednego niejasnego terminu przez inny, być może jeszcze bardziej niejasny, z ogromnym bagażem sobie właściwych konotacji i skojarzeń, nie może być dobrym rozwiązaniem). Na temat przekładu Danieli Gromskiej piszę w artykule „Dlaczego konieczne jest nowe polskie tłumaczenie *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa?” i w książce *Arystoteles o celu ludzkiego życia*, w rozdziale „Uwagi na temat polskiego tłumaczenia *Etyki nikomachejskiej*”. Ponieważ niektóre z sygnalizowanych tu zagadnień rozwinięte są szerzej we wspomnianej książce, podaję poniżej w przypisach stosowne jej rozdziały. O zaletach i wadach przekładania lub transliterowania greckich słów piszę we wprowadzeniu, w rozdziale „Kłopoty z grecką terminologią”. Eudaimonii dotyczy cała książka, ale problem przekładu tego terminu poruszony jest głównie w rozdziale „Eudaimonia a szczęście”.

³ Ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτικῆ τις οὖσα, EN 1094b10–11. Sir Alexander Grant, dziewiętnastowieczny autor dwutomowego komentarza do *Etyki nikomachejskiej*, podkreśla, że fraza πολιτικῆ τις οὖσα wskazuje, iż Arystoteles nie miał koncepcji etyki jako odrębnej nauki. Wciąż traktuje swe badania (w *Etyce nikomachejskiej*) jako swego rodzaju politykę, „a kind of politics”, Grant (1885: t. 1, s. 424).

⁴ Οἴονται τινες τοὺς νομοθετοῦντας δεῖν μὲν παρακαλεῖν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν, EN 1180a6–7.

⁵ Ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐπαχθῆς τάττων τὸ ἐπεικέες, EN 1180a23–24.

⁶ Κράτιστον μὲν οὖν τὸ γίνεσθαι κοινὴν ἐπιμέλειαν καὶ ὀρθὴν, EN 1180a29–30. Arystoteles nie studiuje formowania charakteru człowieka i eudaimonii z punktu widzenia jednostki, lecz z punktu widzenia społeczności. Por. J. Burnet (1900: xxvi): „it is quite wrong to say that Ethics studies the Good for Man from the point of view of the individual, while the Politics deals with the realisation of that good by the agency of the state”.

jący), *Polityka* zaś na życiu w społeczności, na istniejących i możliwych typach ustrojów i władzy w *polis*. Oba dzieła mają jednak ten sam cel: „to samo jest najwyższym dobrem i dla jednostki i dla państwa”⁷, z tym że „dobro państwa zdaje się być czymś większym i doskonalszym”⁸. Określenie tego celu jest więc sprawą niezwyklej wagi, ponieważ tylko wtedy, kiedy będziemy swego celu świadomi, będzie nam „łatwiej utrafić w to, co należy, tak jak łucznikom, którzy mają cel przed oczyma”⁹. W *Polityce* potwierdza, że dalej kieruje się tą samą metodologią badania i działania. Daje też istotne uzupełnienie o wadze środków prowadzących do celu i ich wzajemnej relacji. Politycy i prawodawcy powinni zdawać sobie sprawę, że są dwa warunki powodzenia w każdym celowym przedsięwzięciu. „Jeden z nich polega na tym, aby cel i zadanie działania należycie wytknąć, drugi zaś, aby znaleźć wiodące do celu działanie”¹⁰. Przyczynami niepowodzenia w osiągnięciu należytego celu jest albo to, że „wytknie się trafnie cel, ale działa się błędnie, tak że się go nie osiąga”, albo „stosuje się właściwe środki działania”, tyle że do niewłaściwego celu, więc nie osiąga się tego celu, który powinno się osiągnąć. Najczęściej zaś „błądzi się w jednym i w drugim względzie”¹¹, bo jak Arystoteles zauważa w *Etyce nikomachejskiej*, „błądzić można w rozmaity sposób (zło bowiem należy do tego, co jest nieograniczone, jak to już przypuszczali pitagorejczycy)”¹².

Etyka nie jest odrębnym dziełem dotyczącym odrębnej od polityki dziedziny zwanej „etyką”. To, co Arystoteles bada w dziele znanym nam pod tą nazwą, nie bez powodu sam nazywa polityką (πολιτική τις)¹³. John Burnet — szkocki komentator Arystotelesa z przełomu XIX i XX wieku — twierdzi nawet, że filozof usprawiedliwia się na pierwszych stronach nie z tego, że niewystarczająco rozgranicza „etykę” względem polityki, lecz przeciwnie — usprawiedliwia się, ponieważ może się wydawać, iż je rozdziela. Zdaniem Burneta, Arystotelesowi zależało na tym (i dał temu wyraz na pierwszych stronach i w innych miejscach *Etyki*), żeby przedmioty badań w obu dziełach były nazywane jakąś jedną, tą samą nazwą. Zależało mu dlatego, ponieważ chciał uniknąć mylącego podkreślenia jednego tylko aspektu, czyli chciał uniknąć dokładnie tego, co się właśnie

⁷ Ponieważ „eudaimonia” jest nazwą tego wspólnego obu badaniom dobra, angielski komentator W. F. R. Hardie (1980: 28) widział *Etykę* i *Politykę* jako nazwy powiązanych ze sobą badań jednej dziedziny — „eudaimoniki” (branches, as one might say, of „eudaimonics”).

⁸ Ταυτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μείζον γὰρ καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως, EN 1094b7–8.

⁹ Καθὰπερ τοξόται σκοποῦν ἔχοντες μάλλον ἂν τυχεῖνοιμεν τοῦ δέοντος, EN, 1094a23–24.

¹⁰ Τοῦτοι δ’ ἐστὶν ἐν μὲν ἐν τῷ τὸν σκοποῦν εἶσθαι καὶ τὸ τέλος τῶν πράξεων ὀρθῶς, ἐν δὲ τὰς πρὸς τὸ τέλος φερούσας πράξεις εὐρίσκειν, Pol. 1331b27–29. Cytaty z *Polityki* podaje w tłumaczeniu L. Piotrowicza.

¹¹ Ὅ μὲν σκοπὸς ἔκκειται καλῶς, ἐν δὲ τῷ πράττειν τοῦ τυχεῖν αὐτοῦ διαμαρτάνουσιν, ὅτε δὲ τῶν μὲν πρὸς τὸ τέλος πάντων ἐπιτυχεῖνουσιν, ἀλλὰ τὸ τέλος ἔθεντο φαῦλον, ὅτε δὲ ἑκατέρου διαμαρτάνουσιν, Pol. 1331b31–34.

¹² Τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἶκαζον, EN 1106b28–30.

¹³ Zob. przyp. 3.

stało — że pierwsza część ma nazwę *Etyka* i jest postrzegana jako traktat o wyraźnie odrębnej od *Polityki* tematyce¹⁴.

Czytelnicy *Etyki nikomachejskiej* rzadko niestety traktują dzisiaj poważnie wielokrotnie powtarzane na jej kartach informacje o jej politycznym charakterze¹⁵. Przez traktowanie poważne mam na myśli czytanie obu tych traktatów razem, jako jednego dzieła tworzącego spójną (od takiego metodologicznego założenia komentator powinien wychodzić) całość. W praktyce traktaty studiowane są osobno. Można by więc powiedzieć, że czytelnicy *Etyki* czytają dzieło Arystotelesa do połowy, nie przejmując się zbytnio tym, co Arystoteles ma do powiedzenia w drugiej części (i jak ona wpływa na sens pierwszej), zaś czytelnicy *Polityki* zaczynają dzieło od środka, nie za bardzo uwzględniając to, co Arystoteles powiedział na początku i jak wpływa on na resztę. Obecnie uważa się za naturalne, że dzieła te kierowane są do różnych czytelników: *Etyka* — do zainteresowanych kształceniem swego charakteru (lub jeszcze bardziej anachronicznie — do badaczy moralności), *Polityka* zaś — do akademików studiujących teorie ustrojów państwowych. Zapominanie, że *Etyka* i *Polityka* tworzą jedną całość, oraz anachroniczne lekceważenie tego, że przedmiotem *Etyki* jest polityka, a nie „etyka”, ma swoje konsekwencje¹⁶. Jedną z nich jest konfuzja co do czytelnika, do którego Arystoteles się zwraca w obu dziełach, czego następstwem jest zmiana wymowy całej kompozycji. Poniżej referuję krótko hipotezę o błędności powszechnego przekonania o tym, kim jest adresat *Etyki*. Hipoteza ta głosi, że zarówno jeden, jak i drugi traktat skierowane są przede wszystkim do polityków i ustawodawców¹⁷.

¹⁴ „That some name should therefore be chosen which would include the whole subject instead of one that seems to emphasise unduly a single aspect of it. So far from apologising for »confounding Ethics with Politics,« Aristotle excuses himself for appearing to separate them”, Burnet (1900: xxvi).

¹⁵ Por. Schofield (2006: 305): „For us, ethics and politics signify two distinct, if overlapping, spheres. For Aristotle, there is just one sphere – politics [...] This startling truth is generally downplayed (if not totally ignored) in many presentations of the *Nicomachean Ethics*”. Ilustracją opinii Schofielda jest komentarz Danieli Gromskiej na temat relacji między etyką a polityką u Arystotelesa. Twierdzi ona, że w *Etyce nikomachejskiej* „w gruncie rzeczy dokonał on wyodrębnienia etyki indywidualnej” (przyp. 18) i dodaje, że wyraża się w tym „ukryta polemika z Platonem czy też niezgodność z jego poglądami” (przyp. 46). Gromska bowiem akceptuje, że „jedność wewnętrzną etyki i polityki akcentują silnie Platońskie *Prawa* 708c, a całe *Państwo* oparte jest na tej jedności”. Utrzymuje też, że „sprzężenie etyki indywidualnej i zbiorowej” jest silniejsze u Platona, „u Arystotelesa bowiem ma ono charakter raczej literacki” (przyp. 18; intrygujące jest też, iż tłumaczka wydaje się rozumieć tu politykę jako „etykę zbiorową”), Gromska (2000: 80 i 87).

¹⁶ Malcolm Schofield (2006: 305) w wyżej wzmiankowanym artykule stawia sobie zadanie wyjaśnienia, dlaczego ta trudna dla nas do zaakceptowania prawda (że dla Arystotelesa nie istnieją dwie sfery: etyka i polityka, lecz tylko jedna — polityka) jest ważna: „is important for understanding not only Aristotle's project as a whole but also many of its key theses”.

¹⁷ „Not only the *Politics* (which is obvious) but also the *Ethics* aim essentially to instruct the politician and above all the politician par excellence, that is, the lawgiver, who requires general knowledge concerning both constitutional regimes and the human good in order to make laws”. Hipotezę postawił Richard Bodéüs (1993: 39) w *Le Philosophe et la cité: Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote* (Paris, 1982). Ponieważ francuskie wydanie było mi niedostępne, korzystałem z tłumaczenia na angielski, które wyszło pod tytułem *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics* (Albany, 1993). Bodéüs jest kanadyjskim (belgijskiego pochodzenia) komentatorem i tłumaczem na język francuski dzieł Arystotelesa.

III. O jedności adresata *Etyki* i *Polityki*

Czytelnik współczesny zakłada, że tak jak nowożytne teorie moralności, *Etyki* skierowane są „do każdego” i „każdego” dotyczą¹⁸. Uważne czytanie tekstu *Etyki* pokazuje jednak, że jej adresatem jest bardzo wąska grupa polityków-prawodawców lub tych, którzy do tego miana aspirują. Arystoteles definiuje w *Etyce nikomachejskiej* swego słuchacza jako kogoś, kto „jest wszechstronnie wykształcony (ὁ περὶ πᾶν πεπαιδευμένος)” i nie jest młodzieńcem — nie tyle pod względem wieku, ile „doświadczenia w kwestiach życia praktycznego (ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων)” i niedojrzałości charakteru (τὸ ἥθος νεαρός). Człowiek niedojrzały, ulegający namiętnościom, „nie jest odpowiednim słuchaczem wykładów nauki o państwie (τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατῆς ὁ νέος)”¹⁹. Arystoteles mówi o niedojrzałości młodych ludzi jako przeszkodzie w studiowaniu *Etyki* i *Polityki*, ponieważ do ich studiowania konieczne jest życiowe doświadczenie. Tylko dorośli ludzie mają wymagane kwalifikacje do tego, by te studia przyniosły im korzyści i miały pożądaną skutki²⁰. W *Etyce* Arystoteles zajmuje się dzielnością, bowiem jest to przedmiot, któremu „prawdziwy mąż stanu poświęca najwięcej starań, ponieważ chce wyrobić w obywatelach dzielność (ὁ κατ’ ἀλήθειαν πολιτικός περὶ ταύτην μάλιστα πεπονησθαι βούλεται γὰρ τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν)”²¹. Ponieważ podstawowym przedmiotem zarówno *Etyki*, jak i *Polityki* jest eudaimonia (najwyższe z dóbr praktycznych — τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν)²², a określił ją Arystoteles jako „działanie duszy (ψυχῆς ἐνέργειά)”²³, więc „to jasne, że polityk musi posiadać pewną znajomość spraw duszy (δηλον ὅτι δεῖ τὸν πολιτικὸν εἰδέναι πῶς τὰ περὶ ψυχῆς)”²³. Wystarczy mu taki tylko zakres wiedzy na ten temat, jaki mu w sprawach badanych w *Etyce* i *Polityce* jest niezbędny²⁴. Każdy więc, „kto pragnie przez wychowanie uczynić ludzi lepszymi, czy wielu czy niewielu ludzi, powinien starać się nabyć zdolności prawodawczych”²⁵. Jak

¹⁸ To naturalne dla współczesnego czytelnika założenie jest dodatkowo wzmocnione w polskim przekładzie. W przytoczonych poniżej dwóch cytatach (zob. przyp. 21 i 23), chociaż adresatem jest wyraźnie polityk, Daniela Gromska tak przekłada arystotelesowski tekst, by czytelnik odniósł wrażenie, że Arystoteles zwraca się „do każdego” i tylko przy okazji też do polityka.

¹⁹ EN 1095a1–7.

²⁰ Por. Cooper (2010: 218).

²¹ EN, 1102a8–9. δοκεῖ δὲ καὶ ὁ κατ’ ἀλήθειαν πολιτικός Daniela Gromska przełożyła: „Zdaje się, że także prawdziwy mąż stanu” (moje podkreślenie kursywą). Choć greka dopuszcza taki przekład, to nie chodzi w tym zdaniu o to, żeby podkreślić, że także polityka interesuje dzielność. Przykłady niektórych tłumaczeń angielskich: „Also, the true statesman seems to be one who...” (Rackham), „In fact it seems that the true political expert...” (Rowe), „Moreover, the true politician seems to...” (Irwin), „Besides, the true politician is thought to have taken...” (Crisp).

²² EN 1095a15.

²³ EN 1102a18–19. Daniela Gromska przekłada: „to jasne, że i polityk...”. Dodaje spójkę „i” (której nie ma w oryginale), zmieniając sens w ten sam sposób, jak to przedstawiłem w przypisach 18 i 21.

²⁴ EN 1102a24–26.

²⁵ Τάχα δὲ καὶ τῷ βουλομένῳ δι’ ἐπιμελείας βελτίους ποιεῖν, εἴτε πολλοὺς εἴτ’ ὀλίγους, νομοθετικῶν πειρατέων γενέσθαι, EN, 1180b23–25.

miałby zdobyć tę umiejętność? Nabywając wiedzę polityczną. Prawodawstwo bowiem jest „częścią sztuki rządzenia państwem, polityki”²⁶. To, że *Polityka* jest adresowana do polityków i ustawodawców wydaje się bardziej oczywiste²⁷, ponieważ jest ona o ustrojach państw (περὶ τὰς πολιτείας)²⁸. Z księgi I dowiadujemy się, czym jest *polis* i jaka jest jej genealogia; ogólna teoria ustrojów jest przedstawiona w księdze III, doskonale ustroje w księgach II, VII i VIII, a mniej doskonale w księgach IV–VI.

IV. Dwa rodzaje życia, które godne są człowieka: βίος θεωρητικός oraz βίος πολιτικός

Oba traktaty są odpowiedzią na pytanie Sokratesa „jak żyć?”²⁹, jakie życie jest właściwe dla człowieka jako człowieka, jak najlepiej zorganizować jego życie, biorąc pod uwagę naturę człowieka i naturę świata, którego jest częścią?³⁰ *Etyka nikomachejska* jest modelem przykładem realizacji metodologii jej autora. Najpierw, poczynając od pierwszego zdania, Arystoteles stara się ustalić, co jest celem życia ludzkiego i jakie warunki go determinują. Stwierdza, że musi to być „cel, którego pragniemy dla niego samego i ze względu na który pragniemy też wszystkich innych rzeczy”³¹. Ponieważ wszystko, co robimy, robimy ze względu na ten cel, to musi być on przedmiotem polityki, ponieważ ona jest nauką, która „używa do swego celu wszystkich umiejętności praktycznych, a ponadto rozstrzyga o tym, co należy czynić, a czego zaniechać”, więc „cel jej musi obejmować cele wszystkich innych [umiejętności]”³². Do zasadniczej definicji ostatecznego celu życia ludzkiego dochodzi Stagiuryta w siódmym rozdziale księgi pierwszej: „najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy zgodne z wymogami dzielności, o ile zaś istnieje więcej rodzajów dzielności, to zgodnie z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodzaju”³³. Przeważającą część tego dzieła poświęca Arystoteles na badanie środków osiągnięcia zdefiniowanego w księdze pierwszej τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν, czyli na badanie różnych rodzajów dzielności. Dopiero na samym końcu, w ostatnich rozdziałach księgi dziesiątej, dowiadujemy się, którą z dzielności Arystoteles uważa za τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. Uznaje on, że musi to być dzielność „najlepszej części (τοῦ ἀρίστου)” człowieka. „Czy jest

²⁶ Μόριον γὰρ ἐδόκει τῆς πολιτικῆς εἶναι, *EN*, 1180b30–31.

²⁷ Wprost jest to powiedziane w *Pol.* 1288b25–27 i 1309b35–37.

²⁸ Arist. *Pol.* 1260b12, 1289a26, 1293b30.

²⁹ Πῶς βιωτέον, *Pl. Grg.* 492d5.

³⁰ Por. Hardie (1980: 31): „His doctrine is about the logical structure of an inquiry directed to finding out how such a creature as man in such a world as this can best organize his life”.

³¹ Τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι’ αὐτὸ βουλόμεθα, τὰλλα δὲ διὰ τοῦτο, *EN*, 1094a18–19.

³² Χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς [πρακτικαῖς] τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχον ἂν τὰ τῶν ἄλλων, *EN* 1094b4–6.

³³ Τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην, *EN* 1098a16–18.

nią rozum (νοῦς), czy coś innego, co zdaje się zgodnie z naturą rządzić i kierować nami i pojmować rzeczy piękne i boskie (ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θεῶν), czy jest ono samo też czymś boskim (θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ), czy też tylko najbardziej boskim naszym pierwiastkiem (ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον) — [w każdym razie] czynność zgodna z właściwą mu swoistą dzielnością będzie doskonałym szczęściem (ἡ τελεία εὐδαιμονία)³⁴. Jest to „czynność teoretycznej kontemplacji (θεωρητική)”. Arystoteles dodaje, że „najprzejemniejszą z czynności zgodnych z dzielnością jest bezsprzecznie czynność, w której się łączy mądrość filozoficzna (σοφία)³⁵. Człowiekowi dostępny jest również inny — oprócz filozoficznego — rodzaj życia, w którym osiąga on ludzki cel: „Na drugim zaś miejscu stoi życie zgodne z innym rodzajem cnoty (κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν), jako że czynności, w których się ona łączy, są ludzkie³⁶. Eudaimonia najwyższego rodzaju „jest pewnym rodzajem kontemplacji (ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις)”, ale „człowiek będąc człowiekiem potrzebuje także zewnętrznej pomyślności; bowiem natura ludzka nie jest samowystarczająca (αὐτάρκης) [jeśli chodzi o warunki] do teoretycznej kontemplacji³⁷. Działania niezbędne do zrealizowania najwyższego dobra w życiu ludzkim są dokonywane zgodnie z tym drugim rodzajem cnoty (κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν) związanym z doskonałością charakteru.

³⁴ Εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θεῶν, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητική, εἴρηται, EN 1177a13–18.

³⁵ Ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν, EN 1177a23–25. Tłumaczenie Daniela Gromskiej zmienione. Na temat błędów w tłumaczeniu rozdziałów 7 i 8 księgi X oraz generalnie błędności interpretacji, którą kierowała się w swym przekładzie Gromska, zob. Skowroński (2014), zwłaszcza rozdziały „Skąd wziął się omawiany błąd tłumaczenia?”, „Zaskakujący finał *Etyki nikomachejskiej*” i „W jaki sposób współcześni komentatorzy radzą sobie z kłopotliwymi ustępami Arystotelesowskich dzieł?”.

³⁶ Tłumaczenie D. Gromskiej zmienione. Δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν· αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργεια ἀνθρωπικαί, EN 1178a9–10. Gromska tłumaczy κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν jako „zgodnie z cnotami”, ukrywając arystotelesowski sens, że mamy tu do czynienia z tym *drugim* rodzajem cnoty. Na przykład Irwin i Crisp w swych przekładach właśnie to zaznaczają, obaj tłumacząc „the other kind of virtue”. Irwin daje nawet specjalną głoskę w kwadratowym nawiasie [i.e. the kind concerned with action], żeby podkreślić, że eudaimonia pierwszego rodzaju (o której była mowa dotychczas w tekście) jest domeną odrębnej (od cnoty charakteru) cnoty – cnoty intelektu. Gromska nie akceptuje odrębności tych cnot. W jej tłumaczeniu σοφία jest cnotą *etyczną* „a najprzejemniejszą z czynności zgodnych z dzielnością *etyczną* [moje podkreślenie — L.S.] jest bezsprzecznie czynność, w której się łączy mądrość filozoficzna (σοφία)”. W oryginale: ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν, EN 1177a23–25.

³⁷ Ὅστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις. Δεήσει δὲ καὶ τῆς ἐκτὸς εὐημερίας ἀνθρώπου ὄντι· οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν, EN 1178b32–34. Tu również tłumaczenie Gromskiej wymaga zmiany. Gromska tłumaczy: „sama bowiem natura ludzka nie wystarcza do teoretycznej kontemplacji”, tak jakby trzeba było jeszcze coś dodać do natury ludzkiej, żeby człowiek mógł kontemlować. Natura ludzka jak najbardziej wystarcza sama do kontemplacji, ponieważ zdolność do kontemplacji jest właśnie tym, co według Arystotelesa definiuje naturę człowieka. Arystotelesowi chodzi raczej o to, że natura ludzka nie stwarza automatycznie, sama przez się warunków do teoretycznej kontemplacji. Człowiek musi robić jeszcze wiele innych rzeczy, by umożliwić sobie kontemplację, do której — dzięki swej naturze — jest zdolny.

V. Zależność filozofa od polityka

Odpowiedzialność za nabycie cnót charakteru ponosi — jak by się wydawało — każdy indywidualnie. *Etyka nikomachejska* często jest traktowana jako swego rodzaju podręcznik pomocny w indywidualnym rozwoju „moralnym”³⁸ kogokolwiek, kto miał chęć ją przeczytać, bez względu na to, jakim był człowiekiem w momencie rozpoczęcia lektury. Tezą niniejszego artykułu jest, że Arystoteles zwraca się w swych pracach z filozofii praktycznej głównie do wolnych mężczyzn zaangażowanych w życie polityczne greckiej *polis*. To właśnie ich rolą jest kształtowanie charakterów członków wspólnoty poprzez stanowienie sprzyjających temu praw. *Etyka* Arystotelesa daje im (ludziom już dobrze wychowanym) zrozumienie tego, na czym dobry charakter polega, by poprzez prawa wychowywać innych (w tym również przyszłych polityków i prawodawców) na ludzi z dobrym charakterem. To życie tych prawdziwych (tzn. rozumiejących, czym jest najwyższe ludzkie dobro i ludzkie cnoty) polityków i prawodawców jest drugiego rzędu (δευτέρως) eudaimonią. Jest to gorszego rodzaju eudaimonia, ponieważ „jest nie do pogodzenia z zażywaniem wczasu (ἔστι δὲ καὶ ἡ τοῦ πολιτικοῦ ἄσχολος)”³⁹. Aktywność polityka jest ἄσχολος, bowiem jego działania „zmierzą do jakiegoś celu, i nie ze względu na siebie same są wyboru godne (τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι’ αὐτὰς αἰρεταὶ εἶσιν)”⁴⁰, natomiast aktywność, która jest dobrem najwyższym, ostatecznym — już do żadnego innego celu poza sobą samą nie zmierza⁴¹. Polityk jest w pełnym słowa tego znaczeniu πολιτικὸν ζῶον, jest najwyższej klasy, czynnym πολιτικὸν ζῶον. Od polityka i praw, jakie on stanowi, zależy to, jakim typem społeczności jest jego *polis* i jakie cele są tam realizowane. Polityka „bowiem orzeka, które nauki należy w państwie uprawiać i których się kto ma uczyć i w jakiej mierze [...] używa do swego celu wszystkich innych umiejętności praktycznych, a ponadto rozstrzyga o tym, co należy czynić, a czego zaniechać”⁴². Życie filozofa jest uzależnione do polityka, ponieważ polityk stwarza mu warunki, w których może on żyć jako filozof. Rozsądek (φρόνησις), który jest naczelną cnotą polityka, „każe czynić to, co prowadzi do celu (τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν)”⁴³. Celem tym jest aktywność filozofa, w której się łączy mądrość filozoficzna (σοφία)⁴⁴. Polityk „dba o to by [σοφία — L.S.] była; nakazy swe wydaje tedy ze względu na mądrość (ὁρᾷ ὅπως

³⁸ W jakiej mierze *Etyka nikomachejska* odnosi się do moralności, a raczej dlaczego do moralności się nie odnosi, bo się bez niej obywa, zob. Kraut (2006).

³⁹ EN 1177b12.

⁴⁰ EN 1177b18.

⁴¹ „Bez względu więc ostateczne jest to, do czego dąży się zawsze dla niego samego, a nigdy dla czegoś innego (ἄπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ’ αὐτὸ αἰρετὸν αἰεὶ καὶ μηδέποτε δι’ ἄλλο)”, EN 1097a33–34.

⁴² EN 1094a28–b6.

⁴³ EN 1145a6.

⁴⁴ EN 1177a23–25.

γένηται ἐκείνης οὖν ἔνεκα ἐπιτάττει)⁴⁵”. Mówiąc słowami autora *Etyki wielkiej*, „rozsądek jest swego rodzaju zarządcą w służbie mądrości i przygotowuje dla niej wolny czas, aby mogła wypełniać swe zadania⁴⁶. Relacja między rozsądkiem a mądrością, politykiem a filozofem zilustrowana jest tam następującym porównaniem: rozsądek „mniej więcej tak się zachowuje, jak w gospodarstwie wódz, który jest przełożonym nad wszystkim i wszystkim zarządza, ale jeszcze nie ma nad wszystkimi [właściwej] władzy, tylko przysparza panu wolnego czasu, aby on, nie absorbowany troską o sprawy codzienne, mógł się poświęcić rzeczom pięknym⁴⁷. Choć prawdą jest, że wiele z ludzkich działań i umiejętności ma wartość tylko jako środki do celu, to jednak niektóre z nich, oprócz bycia środkiem do celu, mają też autonomiczną wartość. Ten ostatni przypadek odnosi się właśnie do aktywności polityka.

VI. Politycy wychowawcami społeczeństwa

Stagiryta podkreśla kilkakrotnie w *Etyce*, że „przecież człowiek z natury swej jest istotą przeznaczoną do życia życiem społecznym (φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος)⁴⁸. Zarówno dzielności umysłu (διανοητικάί), jak i dzielności charakteru (ἠθικάί) są nabywane, żyjąc wśród innych ludzi, wchodząc z nimi w najrozmaitsze relacje i korzystając z ich pomocy. Te pierwsze są „owocem nauki i dlatego wymagają one doświadczenia oraz czasu⁴⁹, te drugie „nabywa się dzięki przyzwyczajeniu⁵⁰. W ostatnim, podsumowującym rozdziale *Etyki*, Arystoteles wyraźnie identyfikuje czytelników jako tych, którzy wpływają na wychowanie i prawa w *polis*, czyli jako faktycznych lub potencjalnych polityków. Rozdział ten wydaje się przyjmować za oczywiste, że ta właśnie grupa słuchaczy albo czytelników śledziła wraz z Arystotelesem argumenty przedstawiane w poprzednich księgach. Gdyby Arystoteles miał przed sobą słuchaczy zainteresowanych wyłącznie samokształceniem, nie napisałby tego rozdziału i nie zakładałby, że przejście do tematyki *Polityki* jest naturalnym dalszym ciągiem jego rozważań. Nie zadawałby im w pierwszym zdaniu tego wprowadzającego do *Polityki* rozdziału retorycznego pytania: „czy

⁴⁵ EN 1145a8–9.

⁴⁶ Ἡ φρόνησις ὡσπερ ἐπίτροπός τις ἐστί τῆς σοφίας, καὶ παρασκευάζει ταύτη σχολήν καὶ τὸ ποιεῖν τὸ αὐτῆς ἔργον, MM 1198b18–19. Cytaty z *Etyki wielkiej* podaje w tłumaczeniu W. Wróblewskiego.

⁴⁷ Ἄλλ' ἴσως ἔχει ὡσπερ ἐν οἰκίᾳ ὁ ἐπίτροπος, οὗτος γὰρ πάντων κύριος καὶ πάντα διοικεῖ· ἀλλ' οὕτω οὗτος ἄρχει πάντων, ἀλλὰ παρασκευάζει τῷ δεσπότη σχολήν, ὅπως ἂν ἐκεῖνος μὴ κωλυόμενος ὑπὸ τῶν ἀναγκαίων ἐκκλείηται τοῦ τῶν καλῶν, MM, 1198b12–16.

⁴⁸ EN 1097b11. Por. też EN, 1169b18–19: „wszak człowiek jest istotą społeczną i do współżycia z innymi się narodził (πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός)”.

⁴⁹ Ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, EN 1103a15–17.

⁵⁰ Ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, EN 1103a17.

należy uważać, że cel, któryśmy sobie postawili, został osiągnięty?⁵¹. Autor zwraca im teraz uwagę, że gdyby same argumenty, np. takie, jakie przedstawił w swym traktacie, „wystarczyły do tego, by uczynić ludzi prawymi”, to oczywiście byłyby to duża korzyść. Niestety argumenty na rzecz zalet charakteru są stosunkowo słabym środkiem praktycznego kształtowania charakteru. Stagiryta dopuszcza, że chociaż „mają one „moc zachęcającą i pobudzającą tych młodzieńców, których sposób myślenia jest godny człowieka wolnego” i że są zdolne ludzi z natury szlachetnych „utwierdzić w posiadaniu dzielności etycznej”, to jednak nie są w stanie „zachęcić szerokiego ogółu do doskonałości etycznej (πρὸς καλοκαγαθίαν)⁵². I w makiawelicznym stylu dorzuca: ludzie bardziej boją się kary niż hańby, wstrzymują się od złych postępów (τῶν φαύλων) nie ze wstydu, ale ze strachu, gonią za przyjemnościami i uciekają przed cierpieniem, a przede wszystkim nie mają pojęcia o tym, czym jest piękność postępowania⁵³ i prawdziwa przyjemność⁵⁴. Kierują nimi namiętności, które są głuche na argumenty, ale mają respekt przed siłą⁵⁵. Ponieważ zdecydowana większość ludzi taka właśnie jest, argumenty nie są w stanie uczynić ich ludźmi prawymi (τὸ ποιῆσαι ἐπιεικεῖς)⁵⁶. Dlatego „prawa muszą nakazywać, jakie ma być ich wychowanie i wykształcenie”. Na szczęście, dobre prawa przestają być „przykre, jeśli wejdą w przyzwyczajenie”⁵⁷.

Spółczesności potrzebni są ludzie ustanawiający prawa. W społeczeństwie wielu ludzi spełnia rolę wychowawcy w rodzinie, domostwie i w *polis*. „Najłatwiej, jak się zdaje, może uczynić to ten, kto wykształci w sobie zdolności prawodawcze. Publicznie bowiem normuje się wszystko — rzecz jasna — przez prawa, a dobrze czynią to dobre prawa”⁵⁸. Dotyczy to zarówno wychowania jednostek, jak i większych grup (εἷς ἢ πολλοὶ παιδευθήσονται)⁵⁹. Nawet wychowawca jednego czy kilku wychowanków (jak ojciec synów, nauczyciel uczniów) zapewnia im najlepsze wychowanie „jeśli posiada ogólną wiedzę o tym, co jest wskazane dla wszystkich, a co [tylko] dla pewnego rodzaju osób

⁵¹ Τέλος ἔχειν οἰητέον τὴν προαίρεσιν; EN 1179a34–35.

⁵² Νῦν δὲ φαίνονται προτρέψασθαι μὲν καὶ παρορμηῆσαι τῶν νέων τοὺς ἐλευθερίουσιν ἰσχύειν, ἡθὸς τ’ εὐγενῆς καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόκαλον ποιῆσαι ἂν κατοκώχμιον ἐκ τῆς ἀρετῆς, τοὺς δὲ πολλοὺς ἀδυνατεῖν πρὸς καλοκαγαθίαν προτρέψασθαι, EN 1179b7–10.

⁵³ Τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδέος οὐδ’ ἔννοιαν ἔχουσιν, EN 1179b15; τὸ καλόν, tak jak go używa Arystoteles w *Etyce*, jest kolejnym z wielu trudnych do przełożenia na współczesne języki terminów arystotelesowskich. Wyraża harmonię, równowagę, porządek. Oddaje też pociągającą atrakcyjność, jaką — wobec tego wszystkiego, czemu można przypisać wyżej wyliczone jakości — odczuwa każda racjonalna istota. Zob. Cooper (2010: 217).

⁵⁴ EN 1179b11–15.

⁵⁵ Ὅλωσ τ’ οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπέικειν τὸ πάθος ἀλλὰ βία, οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη γενόμενα, EN 1179b28–1180a1.

⁵⁶ EN 1179b4–7.

⁵⁷ Διὸ νόμοις δεῖ τεταχθαι τὴν τροφὴν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, EN 1179b34–35.

⁵⁸ Μᾶλλον δ’ ἂν τοῦτο δύνασθαι δόξειεν ἐκ τῶν εἰρημένων νομοθετικὸς γενόμενος. αἱ μὲν γὰρ κοινὰ ἐπιμέλεια δῆλον ὅτι διὰ νόμων γίνονται, ἐπιεικεῖς δ’ αἱ διὰ τῶν σπουδαίων, EN 1180a32–35.

⁵⁹ EN 1180b2.

(przyjmuje się bowiem, że nauki dotyczą tego, co ogólne, i tak jest istotnie)⁶⁰. Odpowiedź *Etyki* na pytanie „jak urzeczywistnić ostateczny cel życia ludzkiego?” brzmi: przez formowanie charakteru, ponieważ dobry charakter jest niezbędnym warunkiem dla takiej aktywności ludzkiej, jaką jest eudaimonia. Środkiem do tego są prawa stanowione przez wykształconych i świadomych swego celu prawodawców. Tematyka *Polityki* jest naturalną kontynuacją *Etyki* w postaci badań nad prawodawstwem i konstytucją *polis*. Jedna πραγματεία albo μέθοδος jest treścią obu dzieł⁶¹.

VII. Arystoteles wychowawcą polityków

Grecy, jak o tym świadczą przekazy historyczne i ich mity, mieli wielki szacunek dla prawodawców — Solon i Likurg są tu archetypami. Tam, gdzie nie było zbyt mocnego oparcia w faktach historycznych, wymyślali swych „ojców założycieli”. Wierzyli w decydującą rolę świątłych osobowości w kreowaniu podwalin pod ustroje swoich państw. Arystoteles stawia *explicite* pytanie: „z jakiego źródła można czerpać umiejętność prawodawczą (πόθεν ἢ πῶς νομοθετικὸς γένοιτ' ἄν τις)?⁶². Naturalną odpowiedzią byłoby, że od innych mężów stanu, „bo we wszystkich innych [umiejętnościach] ci sami uczą danej sztuki i wykonują ją⁶³. Okazuje się jednak, że czynni politycy nie mają zdolności przekazywania swej umiejętności innym. Nie potrafią nawet nauczyć tej sztuki swoich synów. Jeśliby umieli, to by uczyli, ale nie uczą, czyli nie potrafią (a jeśli uczą, to efekty są marne — wybitnych synów wybitnych ojców można policzyć na palcach jednej ręki). A przecież „nie ma nic lepszego od tej zdolności, co mogliby pozostawić po sobie państwu lub czego mogliby sobie sami dla siebie życzyć⁶⁴. Sofiści obiecują, że są w stanie nauczyć tej sztuki, ale ich obietnice są tylko pustym gadaniem. „W ogóle nie wiedzą, czym ona jest ani czego się tyczy (ὄλως γὰρ οὐδὲ ποῖόν τι ἐστὶν ἢ περὶ ποῖα ἴσασιν)⁶⁵. Trudno nie dostrzec, że tym, do czego Arystoteles zmierza w *Etyce* i *Polityce*, jest dostarczenie prawodawcom tego źródła do czerpania właściwych dla nich umiejętności⁶⁶. Arystote-

⁶⁰ Ἄλλ' ἐπιμεληθεὶν μὲν <ἀν> ἄριστα καθ' ἑν καὶ ἰατρὸς καὶ γυμναστὴς καὶ πᾶς ἄλλος ὁ καθόλου εἰδώς, τί πᾶσιν ἢ τοῖς τοιοισδί (τοῦ κοινοῦ γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι λέγονται τε καὶ εἰσίν), *EN* 1180b13–16.

⁶¹ Zob. Burnet (1900: xxvii).

⁶² *EN* 1180b29.

⁶³ Ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις οἱ αὐτοὶ φαίνονται τάς τε δυνάμεις παραδιδόντες καὶ ἐνεργοῦντες ἀπ' αὐτῶν, *EN* 1180b32–34.

⁶⁴ Οὕτε γὰρ ταῖς πόλεσιν ἄμεινον οὐδὲν κατέλιπον ἄν, οἷθ' αὐτοῖς ὑπάρξει προελόντ' ἂν μᾶλλον τῆς τοιαύτης δυνάμεως, *EN* 1181a7–9.

⁶⁵ *EN* 1181a14.

⁶⁶ Burnet konstatuje: „we need not wonder if Aristotle thought he might be able to train a new Solon”, Burnet (1900: xxx). I przytacza na tej samej stronie podobną myśl Wilamowitza-Moellendorfa: „Aristotle wished to train a generation that should be enabled, by insight into the nature and end of the state and into the forms it assumes, to have a practical effect in the right sense among the thousandfold different conditions which the Hellenic states presented (...). To this task he addressed his efforts, and he thought not a little of his performance”.

les często przypomina (poczynając od *EN* 1094b28–1095a11), że pierwszym warunkiem do studiowania wiedzy politycznej jest uprzednie nabycie dobrych przyzwyczajzeń dzięki wychowaniu w dzieciństwie, późniejszej edukacji i dzięki życiowemu doświadczeniu. Dobre przyzwyczajenia są wstępnym krokiem dla tych, którzy mają odpowiednie zdolności intelektualne, by zrozumieć filozoficzne zasady, z których wyrasta później cnota mądrości praktycznej (*φρόνησις*). Wynikiem dobrego wychowania jest instynktowne odczuwanie przyjemności wobec właściwego zachowania (swego i innych ludzi) i instynktownej niechęci do postępowania nikczemnego bądź tylko niepoprawnego. To, co w takich sytuacjach jest atrakcyjne, Arystoteles określa mianem *τὸ καλόν* (zob. przyp. 53). Umiejętność dostrzegania, że ma się do czynienia w danej sytuacji z *τὸ καλόν*, i odczuwanie z tego powodu, że jest to sytuacja atrakcyjna, pociągająca — taka, w której chciałoby się uczestniczyć — jest niezbędną predyspozycją do nabywania cnoty. Tylko wtedy, gdy dzięki dobremu wychowaniu uformowały się przyzwyczajenia dobrego postępowania i dobrego emocjonalnego reagowania, jest się gotowym do słuchania tego, co rozum i filozofia mają do powiedzenia: „argumenty zaś i pouczenia nie wobec wszystkich są skuteczne, lecz trzeba przedtem za pomocą przyzwyczajenia przygotować duszę ucznia do odczuwania właściwej radości i nienawiści, tak jak [przygotowuje się] ziemię, w której ma zakiełkować ziarno”⁶⁷. Dopiero po tym niezbędnym przygotowaniu „wielką przyniesić może korzyść wiedza o tych rzeczach”⁶⁸, o których mówią wykłady Arystotelesa. Te studia umożliwiają pełne zrozumienie — które jest ściśle związane z motywacją do działania zakorzenioną w rozumie⁶⁹ — tego, co dobre, i co złe dla ludzi oraz wagi, jaką ma cnota, w należyтым kształtowaniu ludzkiego życia. To zrozumienie jest przydatne do całkowitego udoskonalenia dobrego już życia słuchaczy wykładów Arystotelesa. Nie jest to jednak cel ostateczny („czy należy uważać, że cel, któryśmy sobie postawili, został osiągnięty?”, zob. przyp. 51). W *Etyce nikomachejskiej* X 9 Arystoteles wydaje się mówić, że ci, którzy dotychczas słuchali jego wykładów, mają teraz użyć swej praktycznej wiedzy i dobrych charakterów do kształtowania poprzez prawa dobrych charakterów pozostałych członków społeczności w *polis*⁷⁰. Jeśli ktoś czytał *Etykę* do tego miejsca z nastawieniem, że studiuje ją dla siebie⁷¹, i jest teraz nieco zaskoczony⁷², że Arystoteles ma co do

⁶⁷ ‘Ο δὲ λόγος καὶ ἡ διδασχὴ μὴ ποτ’ οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύει, ἀλλὰ δεῖ προδιεργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὡσπερ γῆν τὴν θρέψουσαν τὸ σπέρμα, *EN* 1179b23–26.

⁶⁸ Πολυωφελεὲς ἂν εἴη τὸ περὶ τούτων εἰδέναι, *EN* 1095a11.

⁶⁹ Zob. Cooper (2010: 214–218) na temat „*practical understanding*” i „*reasoned motivations*”.

⁷⁰ Charaktery większości ludzi, uformowane przez prawa, nie będą tak doskonale jak charaktery prawodawców, ponieważ ci ludzie nie będą mieli tego stopnia zrozumienia dobra ludzkiego, co prawodawcy. Niemniej wychowanie ich przez prawa wystarczy, by stali się „porządnymi ludźmi”.

⁷¹ „Zastanawiamy się bowiem nad dzielnością nie dla poznania, czym ona jest, lecz po to, aby stać się dzielnymi, bo w przeciwnym wypadku nie mielibyśmy żadnego pożytku z tych rozważań” (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ’ ἵν’ ἀγαθὰ γινώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς) *EN* 1103b27–29. Wydaje się tu chodzić tylko o „nas”, którzy studiujemy wraz z Arystotelesem; czasowniki są tu w pierwszej osobie liczby mnogiej.

⁷² Cooper wskazuje, że temat ten [że studiujemy z Arystotelesem *Etykę* po to, by zostać prawodawcami] został wprowadzony wprawdzie niespodziewanie w tym miejscu i bez ostrzeżenia, ale dostrzega też, iż Arysto-

niego dalsze plany, to powinien pamiętać, że już na samym początku była mowa o tym, że dobro *polis* jest czymś większym i doskonalszym od dobra jednostki (zob. przyp. 8). Jeszcze więcej światła rzuca zadeklarowane w następnym wierszu przekonanie Arystotelesa: „dopięcie bowiem celu tylko przez jednostkę — jest lepsze niż nic, ale piękniejszą i bardziej boską rzeczą przez naród i państwo”⁷³.

Tym, którzy nie zgadzają się z jego hipotezą, Bodéüs zadaje pytanie: czy politykowi wystarczyłaby lektura *Polityki* do zrozumienia, na czym polega prawdziwa cnota i dobro człowieka? Jest pewny, i ma zapewne rację, że trudno byłoby na nie odpowiedzieć pozytywnie. Po czym przedstawia rozumowanie, które podaję w skróconej wersji. Po pierwsze, jeśli wykłady *Etyki* są nieodpowiednie dla osób nie mających już nabytych dobrych nawyków (czyli odpowiednie są tylko dla ludzi z dobrymi nawykami) i po drugie, jeśli *Polityka* zawiera naukę, która sama jest niewystarczająca do wyrobienia w prawodawcy prawdziwej cnoty, tak jak ją rozumie Arystoteles (nawet przy założeniu, że politycy-prawodawcy to ludzie o już dobrych nawykach), to konkluzją jest, że *Etyka* i *Polityka* były od początku pomyślane jako przeznaczone do wychowania polityka. Nie ulega wątpliwości, że *Etyka* może być interesująca i pożyteczna dla dobrze wychowanych ludzi nie mających zamiaru angażować się w aktywność polityczną. Wątpliwe jednak jest, że z myślą o takich ludziach (zainteresowanych jedynie swym osobistym dobrem) zaplanował Arystoteles swój cykl wykładów składający się na *Etykę*, pomijając nawet fakt, że konsekwentnie podkreśla ich polityczny charakter. Nie byłaby to nauka, lecz — używając wyrażenia Burneta — „makeshift”, fuszerka. Cykl wykładów jest częścią jego teleologicznego świata. Są one środkiem do celu, którym jest ludzkie działanie zgodne z cnotą (ἐνέργεια κατ’ ἀρετήν), a które musi być ugruntowane w dobrych nawykach, te z kolei są rezultatem dobrego wychowania, dobre wychowanie musi mieć oparcie w prawach. Te zaś tworzą prawodawcy, którzy muszą otrzymać odpowiednio wykształcenie. Zdolności, które są potrzebne prawodawcom, by stanowić racjonalne prawa, wymagają zaś tego rodzaju wiedzy, która jest treścią *Etyki* i *Polityki*⁷⁴.

teles pisze tak, jakby było oczywiste, że on i jego słuchacze wiedzieli o tym temacie od samego początku wykładów: „He then introduces, without explication, a second purpose that he now presupposes we and he have had in mind all along”, Cooper (2010: 222).

⁷³ Ἀγαπῆτόν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον ἔθνεϊ καὶ πόλεισιν, EN 1094b9–10. Jest to mocno zmieniony przeze mnie przekład Gromskiej. Przyznaję, że jest to wyrażenie myśli Arystotelesa w sposób dobitniejszy niż w innych przekładach, ale sens ostatecznie jest właśnie taki. Nie jest to mój pomysł na przekład. Kierowałem się tutaj sugestią Burneta: „observe that ἀγαπῆτόν has its usual sense of ‚better than nothing’, *faute de mieux*”. Co do wymowy tego zdania, Burnet uważa, że gdyby Arystoteles ograniczył się tylko do poszukiwania dobra dla jednostek, to biorąc pod uwagę jego poglądy na zadania nauki, musiałby uznać taką (nakierowaną na jednostki) „naukę” za amatorszczyznę (nauka u Arystotelesa nie dotyczy jednostkowych przypadków): „a science which dealt with the good of the individual alone would be incomplete, a mere makeshift”. Burnet (1900: xxvi). Tłumaczenie Gromskiej powyższego zdania brzmi: „i dla jednostki bowiem miłą jest rzeczą dopięcie celu, ale piękniejszą i bardziej boską — dla narodu i dla państwa”.

⁷⁴ Bodéüs (1993: 59–63).

VIII. Konsekwencje różnych sposobów czytania *Etyki* i *Polityki*

Etyka i *Polityka* czytane są obecnie poprzez pryzmat współczesnego rozdziału pomiędzy (indywidualną) moralnością a polityką. Wolno je oczywiście czytać osobno, tak jakby adresowane były do różnych czytelników, i wolno je traktować jako dotyczące odrębnych gałęzi filozofii, ale trzeba też sobie zdawać sprawę z tego, że wtedy prawdopodobnie odczytuje się je i rozumie wbrew intencjom ich autora. Istnieje więc ryzyko, że choć taka lektura może być bardzo inspirująca i może też nieść wiele najrozmaitszych pożytków, to jednak jednej korzyści może nie przynieść — zrozumienia ich sensu zamierzonego przez samego Arystotelesa.

BIBLIOGRAFIA

- BODÉŪS, R., 1993, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, Albany.
- BURNET, J., 1900, *The Ethics of Aristotle. Edited with an Introduction and Notes*, London.
- COOPER, J.M., 2010, „Political community and the highest good”, w: J.G. Lennox, R. Bolton (ed.), *Being, nature, and life in Aristotle: essays in honor of Allan Gotthelf*, Cambridge, s. 212–264.
- CRISP, R. (transl.), 2000, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge.
- GRANT, A., 1885, *The Ethics of Aristotle*, London.
- GROMSKA, D. (tłum.), 2000, *Etyka nikomachejska*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa.
- Hardie, W.F.R., 1989, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford.
- IRWIN, T. (transl.), 1985, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Indianapolis.
- KRAUT, R., 2006, „Doing Without Morality: Reflections on the Meaning of DEIN in Aristotle's Nicomachean Ethics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30, s. 159–200.
- PIOTROWICZ, L. (tłum.), 2001, *Polityka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa.
- RACKHAM, H. (transl.), 1926, *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, Cambridge MA.
- ROWE, C. (transl.), 2002, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Oxford.
- SCHOFIELD, M., 2006, „Aristotle's Political Ethics”, w: R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, s. 305–322.
- SKOWROŃSKI, L., 2011, „Dlaczego konieczne jest nowe polskie tłumaczenie *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa?”, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 56, s. 53–68.
- SKOWROŃSKI, L., 2014, *Arystoteles o celu ludzkiego życia*, Nowa Wieś Nad Drwęcą.
- WESOŁY, M.A., 2016, „Ethos w filozofii helleńskiej”, *Ethos* 114, s. 86–107.
- WRÓBLEWSKI, W. (tłum.), 2000, *Etyka wielka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa.

LESZEK SKOWROŃSKI
/ Hastings UK /

Aristotle's *Nicomachean Ethics* and *Politics*: Their Common Field of Inquiry and Their Common Reader

The aim of the article is to indicate that there is quite strong support in the text of the *Nicomachean Ethics* for the argument that its inquiry is “political” rather than “ethical” in character – the textual evidence provides reasons to challenge the traditional belief that Aristotle separated ethics from politics and started the rise of ethics as a new branch of philosophy. In addition, one can posit a hypothesis (and this has already been done) that the reader, whom Aristotle had in mind while writing what we now know as the *Ethics*, was a politician-lawgiver (and not just any educated Greek or – which is even less probable – any human being). So the reader aimed at in the *Ethics* is the same as the reader aimed at in the *Politics* – a politician-lawgiver. The *Ethics* and the *Politics* are a two-part but inseparable compound that together make a textbook for a politician-lawgiver. Both parts should be read together because the one cannot be understood correctly (i.e. as closely as possi-

ble to the intentions of their author) without the other. Aristotle studies human good not from the point of view of the individual but from the point of view of the human community. The highest human good – the philosopher's *eudaimonia* – is achieved not by individual effort (or not fundamentally by that) but as a result of good laws and a well-organized life in a *polis*.

KEY WORDS

Aristotle, Nicomachean Ethics, Politics, eudaimonia, good life, virtue, education, law