



MACIEJ SMOLAK

O dobru jednostki ludzkiej i dobru miasta-państwa. Na kanwie *Ętyki Nikomachejskiej* I 2 1094b 7–10

On the Good of Individual and the Good of Polis.
„*Nicomachean Ethics*” I 2 1094b 7–10

ABSTRACT: In the *Nicomachean Ethics* I 2 1094a 7–10 Aristotle states that the good is the same for a human individual and for a city-state and that the latter is finer and more godlike than the first. The article is dedicated to the exegesis of paragraph 1094b 7–10 and to interpretation of both statements. The author shows that Aristotle’s view on the city-state is a reductionist one, presents two interpretations of both statements – quantitative and qualitative – and highlights that the first is wrong.

KEYWORDS: Aristotle • *eudaimonia* • human individual • city-state • politics

Wstęp

Wyimek I 2 1094b 7–10 kończy drugi rozdział *Ętyki nikomachejskiej* [EN] i pojawia się w szczególnym kontekście, ponieważ po uzasadnieniu tezy, że istnieje najwyższy cel ludzkich dążeń. Uzasadnienie Arystotelesa przebiega według następującego schematu. W zdaniu otwierającym EN Arystoteles przyjmuje definicję dobra, prawdopodobnie autorstwa Eudoksosa z Knidos, zgodnie z którą dobro jest tym, do czego wszystko zmierza¹. Niemniej jednak Arystoteles interpretuje tę definicję w sobie właściwy sposób, ponieważ dla niego „być dobrem” to tyle, co „być celem”. W każdym razie dalsza część wywodu zamieszczonego w EN I 1 to potwierdza. Bezpośrednio bowiem po przytoczonej definicji dobra Arystoteles przechodzi do rozważań, w których operuje wyłącznie pojęciem celu (*telos*). Tak więc wykazuje, że jest wiele celów w oparciu o podział na te, które są aktywnościami (*energeiai*) i te, które są wytworami aktywności (*erga*)², a także na podstawie faktu, że

¹ EN I 1 1094a 2–3.

² Należy podkreślić, że w tej części wywodu Arystoteles ogranicza się do podania przykładów jedynie celów, które są wytworami odnośnych aktywności, czyli tych, których

jest wiele sztuk (*technai*). Tymczasem wielość sztuk implikuje wielość celów, jako że każda z nich zmierza do osiągnięcia właściwego dla niej rezultatu w postaci wysokowartościowego wytworu. To, co jest jednak ważne dla Arystotelesa, to fakt, że owe sztuki tworzą system, ponieważ niektóre z nich spełniają funkcję kierowniczą (*architektonikē*) w stosunku do pozostałych. Arystotelesowym przykładem sztuki kierowniczej jest strategia, czyli sztuka dowodzenia, której celem jest osiągnięcie zwycięstwa w działaniach wojennych. Rzecz jasna, jest ona kierownicza jedynie w stosunku do tych sztuk, które pozostają w związku ze sferą militarną – na przykład w stosunku do sztuki jazdy konnej i, pośrednio, sztuki sporządzania wędzideł. Tak zatem cel sztuki kierowniczej, w tym wypadku sztuki dowodzenia, jest nadrzędny w stosunku do celów sztuk jej podporządkowanych³.

Po wykazaniu, że jest wiele celów i że wśród sztuk są takie, które są kierownicze, w *EN I 2* Arystoteles dowodzi, że w obrębie klasy celów jest taki, który stanowi najwyższy cel ludzkich dążeń. To z kolei wynika z faktu, że jest taka sztuka, która jest najbardziej kierownicza spośród wszystkich innych sztuk. Taką sztuką jest polityka (*politikē*), ponieważ do jej zadań należy między innymi określenie ustroju i praw obowiązujących w mieście-państwie (*polis*), a także rozstrzygnięcie, które sztuki są potrzebne w *polis* i których mają się uczyć jej mieszkańcy⁴. A ponieważ polityka też musi mieć swój cel, jak każda inna sztuka, to z racji jej nadrzędnej funkcji kierowniczej w stosunku do wszystkich innych sztuk, również jej cel musi być nadrzędny w stosunku do ich celów. W rezultacie, to ten cel jest dobrem ludzkim⁵, a dokładniej rzecz ujmując, najwyższym dobrem ludzkim, czyli tym, o którym Arystoteles mówi hipotetycznie w zdaniu otwierającym *EN I 2*⁶.

Bezpośrednio po uzasadnieniu tezy, że istnieje najwyższy cel ludzkich dążeń, przychodzi wyimek 1094b 7–10, kończący w zasadzie⁷ rozważania

osiągnięcie skutkuje zakończeniem prowadzących do nich aktywności. Por. np. okręt, czyli cel-wytwór oraz budowanie okrętu, czyli aktywność wytwórcza. Gdy zachodzi budowanie okrętu, to nie ma jeszcze okrętu, gdy zaś okręt jest już zbudowany, to nie ma jego budowania (por. *EN I 1* 1094a 8–9). Por. jednak np. *Metafizyka VIII* 6 1048b 18–36, gdzie Arystoteles podaje przykłady aktywności autotelicznych, czyli takich, które zawierają w sobie cel od początku do końca ich trwania. Przykładem takiej aktywności jest aktywność kontemplacyjna (*to theōrein*).

³ Notabene *architektones* to zdaniem Arystotelesa ci, którzy więcej wiedzą (*mallon eidenai*) i są mądrzejsi (*sophōteroi*) od rękodzielników, ponieważ znają przyczyny tego, co jest wykonywane; por. *Metafizyka I* 1 981a 30 – 981b 2.

⁴ Cf. *EN I 2* 1094a 24 – 1094b 6.

⁵ Cf. *ibidem* 1094b 6–7.

⁶ Cf. *ibidem* 1094a 18–22.

⁷ W zasadzie, ponieważ w ostatnim zdaniu tego rozdziału Arystoteles konkluduje, że skoro jego badanie zmierza do określenia dobra jednostki i dobra miasta-państwa, to należy

w *EN I 2*, który można traktować jako dodatkowe wzmocnienie przekonania o najbardziej kierowniczej roli polityki. Arystoteles daje bowiem do zrozumienia, że wprawdzie tym samym jest dobro pojedynczego człowieka i dobro miasta-państwa, ale to drugie jest czymś piękniejszym i bardziej boskim⁸.

Przedmiotem tego artykułu jest podjęcie próby egzegezy wyimka 1094b 7–10 i wyjaśnienie Arystotelesowego przypuszczenia, że tym samym jest dobro jednostki ludzkiej i dobro miasta-państwa.

1. Wyimek *EN I 2* 1094b 7–10

Wyimek *EN I 2* ma następującą postać:

„Bo nawet jeśli to samo jest dobrem dla jednostki [ludzkiej] (*heni*) i dla miasta-państwa (*polei*), to w każdym razie osiągnięcie i zachowanie [dobra] miasta-państwa jawi się jako coś większego i pełniejszego. Bo chociaż [dobro] jednostki [ludzkiej rozpatrywanej] oddzielnie (*heni monōi*) jest nawet warte pragnienia, to jednak [dobro] narodu, tzn., chcę powiedzieć, miast-państw (*ethnei kai polesin*), jest piękniejsze i bardziej boskie”⁹.

Przytoczony wyimek wymaga komentarza, gdy chodzi o użytą w nim terminologię. Trzeba bowiem wyjaśnić, jak w tym kontekście rozumieć wyrażenia *polis*, *ethnos*, *heis* oraz *heis monos*. Ów komentarz stanowi zarazem uzasadnienie do zaproponowanego powyżej przekładu.

1.1. *Polis*

Ogólnie rzecz ujmując, *polis* oznacza wspólnotę polityczną w starożytnym rozumieniu. Kanoniczna *polis* – jej przykładem są Ateny – jest wspólnotą polityczną, łączącą po części cechy dzisiejszego miasta oraz państwa. Stąd

przyjąć, że to badanie wchodzi w zakres polityki (cf. *ibidem* 1094b 11). Na marginesie, wyimek 1094b 7–10 ze zdaniem podsumowującym *EN I 2* zainspirował komentatorów do formułowania różnych interpretacji odnośnie relacji między etyką i polityką w ujęciu Arystotelesa (por. np. M. Smolak, *Peri hēdonēs czyli o przyjemności w Etyce nikomachejskiej (VII 11–14) Arystotelesa. Studium egzegetyczne*, Kraków 2021, s. 66, przyp. 169). Warto dodać, że Arystoteles kilkakrotnie odwołuje się w *Polityce* do fundamentalnych ustaleń poczynionych przez siebie w wykładach z etyki (*en tois Ethikois*: cf. e.g. *Polityka IV 11 1295a 36*).

⁸ Polityka jest w głównej mierze nauką o *polis*, ta zaś jest najdoskonalszą formą wspólnoty, ponieważ stwarza optymalne warunki do prowadzenia najbardziej satysfakcjonującego sposobu życia przez człowieka.

⁹ εἰ γὰρ καὶ ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μείζον γὰρ καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σφῆν. ἀγαπῆτόν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον ἔθνεϊ καὶ πόλεσιν. *Ibidem* 1094b 7–10.

oddawanie *polis* przez „miasto-państwo”, z braku stosownego odpowiednika w języku polskim, nie jest pozbawione racji. Określanie *polis* „miastem-państwem” znajduje swoje umocowanie ze względu na zajmowany przez nią obszar i to, co się na nią składa. Tworzy ją bowiem jedno miasto z cytadelą¹⁰, mieszkańcami, ośrodkiem władzy i agorą oraz kilka do kilkunastu otaczających ją zamieszkałych wsi z terenami rolniczymi. I tak *polis*, inaczej niż typowe współczesne miasto, cechuje się polityczną suwerennością, posiada własny ustrój, siły zbrojne w postaci armii lub floty, a także prowadzi wojny i zawiera sojusze. Natomiast, w przeciwieństwie do współczesnego państwa, *polis* jest wspólnotą ludzi żyjących na niewielkim terytorium, a ponadto jest scalona politycznie oraz jednorodna kulturowo i religijnie.

Arystoteles używa pojęcia *polis* głównie na oznaczenie tak rozumianego miasta-państwa¹¹. Przybliżając zaś w *Polityce*, czym jest *polis*, takie oto podaje jej cechy: wspólnota polityczna (1252a 7), współdzieląca jedno miejsce (1260b 41 – 1261a 1), składająca się z określonej ilości różniących się ludzi (1261a 22–24), ale na tyle dużej, aby być wspólnotą w pełni samowystarczalną (1261b 12–13). W *Polityce* III 9 1280b 40 – 1281a 1 można znaleźć takie oto określenie *polis*: „*polis* to wspólnota rodzin i wsi w pełnym i samowystarczalnym bytowaniu”¹².

1.2. *Ethnos*

Ogólnie rzecz ujmując *ethnos* oznacza duże terytorium, większe niż terytorium *polis*, zamieszkałe przez dużą liczbę ludzi, większą niż populacja *polis* i w mniejszym stopniu zorganizowanych politycznie niż mieszkańcy *polis*. *Ethnos* niekoniecznie ma w swojej strukturze miasto będące ośrodkiem władzy i życia politycznego, ale jest złożone z wielu rozproszonych wsi.

Arystoteles używa pojęcia *ethnos* w różnych kontekstach i różnym znaczeniu. I tak w *Meteorologicie* I 13 posługuje się nim dwukrotnie. Raz w 350a 34 w kontekście dowodu na rozległość Kaukazu, czego potwierdzeniem jest fakt, że owo pasmo górskie jest zamieszkałe przez wiele ludów¹³.

¹⁰ Termin *polis* pierwotnie oznaczał jedynie cytadelę lub *akropolis*, jak ją określano w Atenach, u podnóża której leżało zamieszkałe miasto, na określenie którego Grecy używali termin *astu*.

¹¹ Trzeba jednak dodać, że czasami Arystoteles używa określenia *polis* na oznaczenie bytu politycznego, który składa się z wielu miast. Poza tym Stagiryta ma pełną świadomość, że termin *polis* jest wielorako orzekany (cf. *Polityka* III 3 1276a 23–24) i że niektóre wspólnoty określane nazwą *polis* w istocie nie spełniają wymogów bycia *polis* (cf. *ibidem* III 9 1280b 7–8).

¹² *Polityka* III 9 1280b 40 – 1281a 1.

¹³ Warto dodać, że znane są kolonie grecki na Kaukazie i w basenie Morza Czarnego, które były zakładane od VII wieku p.n.e. podczas tzw. „wielkiej kolonizacji”. Nie wydaje się

Drugi raz w 351a 11 mając na myśli ludy zamieszkałe na Kaukazie, które wodę znajdującą się u podnóża tego pasma górskiego nazywają morzem.

W traktacie *O długości i krótkości życia* w 1 465a 9 używa pojęcia *ethnos* w ramach wyjaśnienia różnic zachodzących w długości życia ludzi. Stwierdza bowiem, że ludzie zamieszkujący kraje ciepłe żyją dłużej od ludzi zamieszkujących kraje zimne.

W *Metafizyce* I 1 981b 25 używa pojęcia *ethnos* na oznaczenie kasty, w tym wypadku kasty kapłanów (*to tōn hierēōn ethnos*), w kontekście eksplikacji, dlaczego w Egipcie została zapoczątkowana matematyka.

W *Retoryce* trzykrotnie używa pojęcia *ethnos*. Raz w I 4 1360a 35 w ramach prezentacji wyjaśnienia, co jest pożyteczne dla stanowienia prawa. Stwierdza bowiem, że opisy podróźnicze przynoszą korzyść dla legislacji, ponieważ można się z nich dowiedzieć o prawach obowiązujących w narodach – w domyśle – innych niż naród grecki. Drugi raz w I 5 1360b 31 podczas wyłuszczenia, czym jest szlachetne urodzenie (*eugeneia*). Stwierdza bowiem, że szlachetne urodzenie w przypadku narodu, ale również miasta-państwa (*ethnei men kai polei*), oznacza, że ich członkowie wywodzą się z autochtonicznych lub starożytnych przodków, którzy zasłynęli jako znamienici przywódcy i mieli wielu potomków. Trzeci raz w II 11 1388b 8, gdy w ramach prezentowanej teorii emocji (*pathē*), przedstawionej w II 1–11, tłumaczy, czym jest ambicja (*dzēlos*) i kto ją odczuwa. Stwierdza bowiem, że ambicja jest przykrością wywołaną przez nieposiadanie cenionych dóbr, które są jednak możliwe do pozyskania. A odczuwają ją między innymi ci, którzy nie pozyskali tych dóbr i których przodkowie, krewni, bliscy, naród lub miasto-państwo (*to ethnos ē hē polis*) są obiektem szacunku oraz czci.

W *Polityce* Arystoteles wielokrotnie używa pojęcia *ethnos* w różnych kontekstach. Zwróć uwagę na kilka z nich. W I 2 1252b 19 pojęcie *ethnos* pojawia się w ramach wyjaśnienia, dlaczego na początku na czele miast-państw stali królowie. Podsumowując tę część rozważań stwierdza, że „pierwotnie miasta-państwa były rządzone przez królów, jak jeszcze teraz jest u obcych narodów”¹⁴. W II 2 1261a 28 pojęcie *ethnos* występuje w obrębie eksplikacji, na czym polega różnica między miastem-państwem a narodem. Otóż mieszkańcy miasta-państwa, przeciwieństwo do ludności narodu, nie mogą żyć w rozproszeniu w oddzielnych i niepowiązanych politycznie wioskach, lecz w takich, które sąsiadują ze sobą, mają wspólne tradycje i pozostają w ewen-

jednak, aby Arystoteles, mówiąc o *ethnos* w kontekście dowodu na rozległość Kaukazu, miał na myśli założycieli i mieszkańców kolonii greckich, czyli kolonii założonych przez Greków kontynentalnych. W języku greckim jest słowo, które oznacza kolonię. Jest nim *apoikia*, które znaczy dosłownie: „z dala od miejsca pobytu” (*apo-oikos*).

¹⁴ *Polityka* I 2 1252b 18–19.

tualnym sojuszu na wzór Arkadyjczyków. W III 3 1276a 29 pojęcie *ethnos* jest użyte w kontekście wstępnego rozważania dotyczącego identyczności miasta-państwa z punktu widzenia trzech kryteriów – miejsca, wielkości oraz ilości ludzi. Okazuje się, że zamieszkiwanie przez ludność tego samego terytorium nie implikuje, że mamy do czynienia z miastem-państwem. Arystoteles daje przykład Babilonu, który, ze względu na jego wielkość, ma rozmiary, które jego zdaniem wskazują bardziej na naród, niż na miasto-państwo. W VII 2 1324b 10 pojęcie *ethnos* pojawia się w kontekście szerszego badania, którego celem jest znalezienie rozwiązania problemu: jaki ustrój i jaki porządek miasta-państwa jest najlepszy¹⁵. Przytaczając różne opinie Arystoteles wspomina również o tych miastach-państwach, których prawo i wychowanie jest podporządkowane jednemu celowi, mianowicie podbojowi. I dając Lacedemonię za przykład takiego miasta-państwa dodaje, że ten cel przyświeca również obcym narodom, na przykład Persom czy Celtom, które są na tyle silne, aby podbijać cudze terytoria i przydzielać sobie to, co im się nie należy¹⁶.

Z tego krótkiego przeglądu występowania pojęcia *ethnos* w *Corpus Aristotelicum* niedwuznacznie wynika, że Arystoteles używa go w czterech zasadniczych znaczeniach: „kasty”, „ludzi”, „narodu” oraz „obcych narodów lub ludów niehelleńskich”. W każdym razie, oba użycia w *Meteorologicie* sugerują, że Stagiryta ma na myśli czwarte znaczenie, czyli obce narody lub ludy niehelleńskie. W *O długości i krótkości życia* chodzi mu bardziej o ludzi bez względu na ich przynależność narodową. Z kolei w *Metafizyce* myśli o określonej kaście ludzi, w tym wypadku kascie kapłanów. Gdy zaś idzie o *Retorykę*, używa tego pojęcia w dwojaki sposób, raz na oznaczenie innych narodów niż naród grecki (pierwszy wyimek), drugi raz na oznaczenie narodu po prostu, czyli abstrahując od tego, czy chodzi o naród grecki, czy niehelleński (drugi i trzeci wyimek). Ale tymi samymi znaczeniami co w *Retoryce* Arystoteles operuje w przywołanych wyimkach *Polityki*. W każdym razie, wyimki pierwszy i czwarty dotyczą narodów niehelleńskich, natomiast wyimki drugi i trzeci narodu po prostu.

Jak jednak mają się te uwagi o użyciu pojęcia *ethnos* do frazy *ethnei kai polesin* w wierszu 1094b 10 *EN*? Trzeba zwrócić uwagę, że w wierszu 1094b 10 oba pojęcia, czyli *ethnos* oraz *polis*, są połączone spójnikiem *kai* i że pierwsze występuje w liczbie pojedynczej, natomiast drugie w liczbie mnogiej. Sądzę, że te dwie okoliczności wraz z kontekstem wypowiedzi upoważniają do zaproponowanego przekładu. Są bowiem inne użycia obu pojęć ze spójnikiem

¹⁵ *Ibidem*, VII 2 1324a 17–18.

¹⁶ *Ibidem*, 1324b 9–12.

kai, które jednak różnią się zasadniczo od powyższego, ponieważ w każdym z nich *ethnos* oraz *polis* występują w tej samej liczbie¹⁷. Zważywszy zatem na to, że fraza kończy wyimek 1094b 7–10, który z kolei pojawia się bezpośrednio po uzasadnieniu tezy, że istnieje najwyższy cel ludzkich dążeń, można przyjąć, że Arystotelesowi chodzi o naród, w zasięgu którego taki cel jest możliwy do osiągnięcia. Ale jeśli założenie nie jest pozbawione podstaw, to Arystoteles mógł mieć na myśli przede wszystkim naród grecki, czyli ten, który doszedł do takiego poziomu rozwoju kompetencji obywatelskich, że jego członkowie organizują się we wspólnoty polityczne o charakterze miast-państw¹⁸. To by też tłumaczyło, dlaczego Arystoteles używa *ethnos* w liczbie pojedynczej oraz *polis* w liczbie mnogiej¹⁹. Dodatkowym wzmocnieniem takiej interpretacji może być nie pozbawiona racji zgoda na przypisanie w tej frazie spójnikowi *kai* funkcji eksplikatywnej. Nie chodzi bowiem ani o dowolny naród ani o naród niehelleński, lecz o taki, którego członkowie tworzą miasta-państwa i w nich żyją, czyli o naród grecki. A ponieważ już wiadomo, że zdaniem Arystotelesa miasto-państwo jest rodzajem wspólnoty politycznej, która doszła do poziomu pełnego i samowystarczalnego bytowania²⁰, zatem użyty przez Arystotelesa spójnik *kai* może pełnić funkcję eksplikatywną, a ponadto wprowadzać korektę do tego, co zostało powiedziane. Takie użycie spójnika *kai* nie jest czymś wyjątkowym, ponieważ Arystoteles stosuje go w ten właśnie sposób choćby w EN VI 9 1142b 18. Jest tam bowiem powiedziane, że „człowiek nieopanowany *kai* człowiek zły osiągnie to, co zamierza na podstawie kalkulacji”²¹. Ale jest oczywiste, że człowiek nieopanowany nie potrafi przeprowadzić namysłu przed podjęciem działania²² lub jeśli nawet to mu się udaje, to wskutek emocji nie potrafi trzymać się tego, co uprzednio obmyślił²³. A zatem nie można powiedzieć o człowieku nieopanowanym, że osiągnie to, co zamierzył, na podstawie kalkulacji. Wszak wyrazem nieopanowania (*akrateia*) jest brak samokontroli, co pociąga za

¹⁷ Cf. e.g. *Retoryka* I 5 1360b 31; *Polityka* III 13 1284a 38, III 14 1285b 33.

¹⁸ Cf. Stewart (J.A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford 1892, s. 25), który jest przekonany, że Arystoteles myśli w tym miejscu o narodzie helleńskim (*the hellenic race*) z jego różnymi miastami-państwami. Jednak Burnet (J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, New York 1900, s. 10) sugeruje, że *ethnos* również w tym miejscu odsyła do ludów, które nie są na tyle rozwinięte, aby były zdolne zakładać miasta-państwa.

¹⁹ Cf. Irwin (T.H. Irwin, *Notes, w: Aristotle, The Nicomachean Ethics, wprowadzenie, tłumaczenie i komentarz T.H. Irwin, Indianapolis 1999, s. 174, I 2 §8*), który zauważa, że Arystoteles być może dlatego użył *ethnos* w liczbie pojedynczej oraz *polis* w liczbie mnogiej, ponieważ miał na myśli naród grecki i różne greckie miasta-państwa.

²⁰ Cf. przyp. 12 powyżej.

²¹ EN VI 9 1142b 18–19.

²² Cf. e.g. *ibidem* VII 10 1152a 20.

²³ Cf. e.g. *ibidem* VII 8 1151a 1–3.

sobą robienie tego, na co rozum by nie zezwolił, gdyby działał efektywnie. Stąd spójnik *kai* w wierszu 1142b 18 może, a nawet powinien pełnić funkcję eksplikatywną i równocześnie wprowadzać korektę do tego, co zostało powiedziane – „to znaczy, chcę powiedzieć”²⁴ – jeżeli przytoczona wypowiedź ma być spójna z tym, co Arystoteles uważa na temat *akrazji*. Jest wysoce prawdopodobne, że może być podobnie w wierszu 1094b 10: „[...] dla narodu [greckiego], to znaczy, chcę powiedzieć, dla miast-państw”²⁵.

1.3. *Heis* oraz *heis monos* lub *hen* oraz *hen monon*

Ogólnie rzecz ujmując, *heis*, *mia*, *hen* może oznaczać „jeden”, „ten sam”, ale również „ktoś”, czy „jakiś”. W tekście słowo to jest wprawdzie użyte w dative, czyli występuje w postaci *heni*, co nie przesądza, czy idzie o rodzaj męski, czy nijaki, ale nie jest to poważna trudność.

W *Polityce* VII 2 Arystoteles zaznacza, że do rozważenia pozostaje kwestia, czy *eudaimonia*²⁶ „zarówno każdego człowieka z osobna (*henos hekastou tōn athrōpōn*) jak i miasta-państwa jest tym samym, czy nie jest tym samym”²⁷. I Arystoteles zauważa, że rozwiązanie tak postawionego problemu jest oczywiste, ponieważ, jak podkreśla, „każdy mógłby się zgodzić, że jest tym samym”²⁸. Jak zatem widać, przytoczone powyżej wypowiedzi w *Polityce* wyraźnie korespondują z uwagą otwierającą wyimek 1094b 7-10. Można zatem zasugerować, że *heni* w wierszu 1094b 7 reprezentuje jednostkę ludzką lub, inaczej rzecz ujmując, jednostkowego człowieka, czyli jednego numerycznie. Notabene takie rozumienie potwierdza też techniczna wykładnia *hen* w *Metafizyce* V 6, która pojawia się w ramach eksplikacji wielorakości

²⁴ Cf. Aristote, *L'Étique a Nicomaque*, t. II, cz. 2, kom. R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, Louvain 1959, s. 516.

²⁵ Trzeba jednak podkreślić, że w *Polityce* VII 7 1327b 34 Arystoteles używa pojęcia *ethnos* w liczbie mnogiej na oznaczenie narodów Greków (*ta tōn Hellēnōn ethnē*), gdy wskazuje na zachodzące między nimi różnice w kompetencjach politycznych i militarnych posiadanych przez ich członków. To zaś może służyć za kontrargument w odniesieniu do zaproponowanego tłumaczenia frazy *ethnei kai poleis*. Notabene kilka wierszy wyżej Stagiryta używa innej frazy, mianowicie *to de tōn Hellēnōn genos*, gdy wygłasza apoteozę pod adresem rasy Greków, która jego zdaniem byłaby zdolna rządzić innymi (narodami?), gdyby zdarzyło się, że różne miasta-państwa miały jeden ustrój (*Ibidem* 1327b 29–33). Że chodzi o miasta-państwa, a nie jedno miasto-państwo utworzone przez wszystkich Greków, potwierdza uwaga otwierająca rozważanie, w której Arystoteles odwołuje się do cenionych greckich miast-państw (por. *Ibidem* 1327b 21–22).

²⁶ Na temat różnych tłumaczeń *eudaimonii* i powodów transliteracji tego pojęcia zobacz np.: L. Skowroński, *Arystoteles o celu ludzkiego życia. Ku nowej interpretacji Étyki nikomachejskiej*, Nowa Wieś 2014, s. 152–167.

²⁷ *Polityka* VII 2 1324a 5–7.

²⁸ *Ibidem* VII 2 1324a 7–8.

orzekania tego słowa. Jest tam bowiem powiedziane, że *hen* orzeka się o jednym numerycznie²⁹ i że w sensie podstawowym jedno orzeka się o tym, czego substancja (*ousia*) jest jedna³⁰. Z kolei w *Metafizyce* I 4 999b 33 – 1000a 1 Arystoteles stwierdza, że „jedno numerycznie niczym się nie różni w orzekaniu od tego, co jednostkowe (*to kat'hekaston*), bo w taki właśnie sposób orzekamy o tym, co jednostkowe – jedno numerycznie”³¹. Tak więc oddanie *heni* w wierszu 1094b 7 przez „jednostkę [ludzką]” nie jest pozbawione podstaw. Pozostaje jeszcze przyjrzeć się wyrażeniu *heni monōi* w 1094b 9–10 i rozważyć, czy zwraca ono uwagę na coś innego lub dostarcza dodatkowej informacji w stosunku do *heni* użytego w 1094b 7.

Trzeba przyznać, że oba wyrażenia występują w nieco innym kontekście. Pierwsze pojawia się w ramach stwierdzenia, że tym samym jest dobro dla *heni kai polei*, czyli – nawiązując do zaproponowanego tłumaczenia – „dla jednostki [ludzkiej] i miasta-państwa”. Drugie pojawia się w ramach wartościowania obu dóbr i konstatacji, że dobro miasta-państwa jest bardziej wartościowe od dobra *heni monōi*, czyli – nawiązując do zaproponowanego tłumaczenia – „jednostki [ludzkiej rozpatrywanej] oddzielnie”³². Sądzę zatem, że Arystoteles zamierzał coś jednak zasygnalizować przy użyciu drugiego wyrażenia. Zwróć uwagę na dwa wyjaśnienia, które rzecz jasna nie wyczerpują wszystkich możliwych sposobów odczytania drugiego wyrażenia.

Zgodnie z pierwszym wyjaśnieniem, Arystoteles mógłby sugerować, że człowiek jest jednocześnie całością i częścią. Rozpatrywany oddzielnie, tzn. jako jednostkowy byt, jest całością złożoną z formy, czyli duszy (*psuchē*) oraz materii, czyli ciała organicznego (*sōma*). Ale owa całość jest samoistnym bytem indywidualnym lub, inaczej rzecz ujmując, konkretną i niepodzielną jednością³³, mimo że jest *to suntheton*, czyli w tym wypadku złożeniem hylemorficznym. Rozpatrywany natomiast z perspektywy bycia istotą obywatelską i z natury skłonny do współbywania we wspólnocie politycznej³⁴, jest częścią miasta-państwa. Miasto-państwo jest bowiem

²⁹ Por. *Metafizyka* V 6 1016b 31. Por. także *Kategorie* 3 1b 6–7.

³⁰ Por. *ibidem* V 6 1016b 7–8

³¹ *Ibidem* III 4 999b 33 – 1000a 1.

³² Choć można kontrargumentować i podkreślać, że pierwsze wyrażenie, czyli *heni*, również pojawia się w ramach wartościowania obu dóbr, skoro jest powiedziane, że „osiągnięcie i zachowanie [dobra] miasta-państwa jawi się jako coś większego i pełniejszego”. Niemniej jednak w rzeczonyj frazie nie tyle mówi się, że dobro miasta-państwa jest większe i pełniejsze od dobra jednostki ludzkiej, ile że większe i pełniejsze jest jego osiągnięcie i zachowanie.

³³ Cf. przyp. 29–31 powyżej.

³⁴ Cf. *EN* IX 9 1169b 18–19; cf. także *Polityka* I 2 1253a 29–30.

całością złożoną z części, którymi są poszczególni ludzie. Ale inaczej niż człowiek rozpatrywany oddzielnie, czyli jako samoistny byt indywidualny, miasto-państwo jest całością sumatywną, czyli sumą części, które pozostają w określonym stosunku do całości, na którą się składają. Niemniej jednak Arystoteles dodaje, że miasto-państwo jest z natury wcześniejsze od każdego człowieka³⁵.

Jak jednak rozumieć, że miasto-państwo jest z natury wcześniejsze od człowieka? Arystoteles wyjaśnia, że miasto-państwo jest dlatego wcześniejsze od człowieka, ponieważ całość jest z konieczności wcześniejsza od części³⁶. W dalszym zaś wywodzie ilustruje tę konstatację, odwołując się do przykładu ciała człowieka podkreślając, że gdy ciało takie umiera, to umierają również jego części. Ale można też dodać, że ciało człowieka jest wcześniejsze niż części jego ciała z dwóch jeszcze innych powodów. Części ciała człowieka mogą bowiem istnieć i rozwijać się dopiero wtedy, gdy istnieje i rozwija się całość, jaką jest ciało organiczne człowieka. A ponadto, części ciała człowieka nie mogą być oddzielone od całości ciała organicznego i zarazem być całkowicie od niego niezależne, ponieważ po oddzieleniu przestają być tym, czym były.

W *Metafizyce* V 11, w ramach eksplikacji wielorakości orzekania słowa *proteron*, czyli „wcześniejsze”, Arystoteles wyjaśnia, że rzeczy wcześniejsze z natury to takie rzeczy, które mogą istnieć bez innych rzeczy, gdzie te drugie nie mogą istnieć bez tych pierwszych³⁷. Jeżeli więc Arystoteles stwierdza, że miasto-państwo jest z natury wcześniejsze od człowieka, to zdaje się sugerować, że *polis* może istnieć bez jednostkowego człowieka, natomiast jednostkowy człowiek nie może istnieć bez *polis*. Jest raczej oczywiste, że miasto-państwo może nadal trwać po śmierci lub oddzieleniu jego części, czyli jego mieszkańca, ponieważ ani jego śmierć ani jego odseparowanie nie narusza natury *polis*. Natomiast odseparowanie jednostkowego człowieka od miasta-państwa skutkuje naruszeniem jego natury, ponieważ poza miastem-państwem nie może żyć na dotychczasowym lub lepszym od dotychczasowego poziomie rozwoju, ani nie może osiągnąć lub zachować pozyskanego wcześniej dobra ludzkiego. W gruncie rzeczy, jednostkowy człowiek nie jest całkowicie niezależny od miasta-państwa i gdy żyje poza nim, przestaje być tym, czym był.

Zgodnie z drugim wyjaśnieniem, Arystoteles mógłby sugerować, że osiągnięcie lub zachowanie już osiągniętego dobra przez jednostkę

³⁵ Cf. *Polityka* I 2 1253a 19.

³⁶ Cf. *ibidem* I 2 1253a 20.

³⁷ Cf. *Metafizyka* V 11 1019a 2–4.

ludzką oddzieloną od miasta-państwa, na przykład wskutek ostracyzmu, jest w ogóle niemożliwe. Zwróciłem już uwagę, że miasto-państwo jest taką wspólnotą, która doszła do szczytu całkowitej samowystarczalności. I Arystoteles tłumaczy, że jest tak dlatego, gdyż miasto-państwo jest jedyną wspólnotą, która umożliwia swoim mieszkańcom nie tylko zaspokajanie podstawowych potrzeb życiowych, lecz również prowadzenie przez nich dobrego życia³⁸, czyli spełnianie się, w zgodzie z „argumentem z właściwej działalności człowieka”, przeważnie nazywanym przez komentatorów „argumentem z funkcji”³⁹. Wszak każda rzecz jest definiowana poprzez jej właściwą działalność⁴⁰. Jeżeli więc miasto-państwo jest wspólnotą, która umożliwia jej mieszkańcom prowadzenie dobrego życia, to tym samym umożliwia im osiągnięcie samowystarczalności, jako że samowystarczalność jest celem i tym, co najlepsze⁴¹.

Sądzę zatem, że przedstawiona charakterystyka *heni* oraz *heni monōi* z uwzględnieniem użycia ich w odmiennych kontekstach daje podstawy do oddania obu wyrażenń odpowiednio przez „jednostka [ludzka]” oraz „jednostka [ludzka rozpatrywana] oddzielnie”. W gruncie rzeczy, tłumaczenie wyrażenia *heis monos* przez „jednostka [ludzka rozpatrywana] oddzielnie” jest na tyle elastyczne, że może oznaczać „człowieka jako część całości jaką jest miasto-państwo” lub „człowieka odseparowanego od miasta-państwa”, zgodnie z przedstawionymi dwoma wyjaśnieniami.

2. Tym samym jest dobro jednostki ludzkiej i dobro miasta-państwa

W punkcie 1.3 powyżej została przytoczona wypowiedź Arystotelesa, z której wynika, że to *eudaimonia* jest tym samym dobrem dla jednostki ludzkiej i dla miasta-państwa⁴². Zatem przed przystąpieniem do wyjaśnienia, jak rozumieć sugestię, że dobro jednostki ludzkiej i dobro miasta-państwa jest tym samym, trzeba zdać sprawę, czym jest *eudaimonia*. Ale w tym samym punkcie zostało wykazane, że jednostka ludzka jest częścią miasta-państwa. Trzeba zatem wyjaśnić, czy każda jednostka ludzka zamieszkująca dane miasto-państwo stanowi jego część i czy każda z nich może mieć udział w *eudaimonii*.

³⁸ Cf. *Polityka* I 2 1252b 30.

³⁹ Cf. e.g. G. Lawrence, *The Function of the Function Argument*, *Ancient Philosophy* 21 (2001), s. 445–475.

⁴⁰ *Polityka* I 2 1253a 23.

⁴¹ *Ibidem* 1253a 1.

⁴² Cf. *ibidem* VII 2 1324a 5–7.

2.1. Czym jest *eudaimonia*?

W *EN* I 4 Arystoteles przyznaje, że panuje powszechna zgoda co do nazwy najwyższego dobra możliwego do osiągnięcia przez człowieka, jako że ludzie pospolici i wykształceni określają je *eudaimonia*⁴³. Nie ma już jednak jednomyślności, gdy chodzi o odpowiedź na pytanie, „czym jest *eudaimonia*?”, czemu Arystoteles daje wyraz w *EN* I 5. Jedni bowiem upatrują ją w życiu hedonicznym (*bios apolaustikos*), inni w życiu obywatelskim (*bios politikos*), a jeszcze inni w życiu teoretycznym (*bios theōrētikos*)⁴⁴. Ale w *EN* I 7 Arystoteles przedstawia „argument z właściwej działalności człowieka”, w którym formułuje wstępne określenie *eudaimoni*. Tak więc, w myśl tego określenia, *eudaimonia* jest aktywnością *psuchē*, czyli aktywnością zasady odpowiadającej za różne czynności życiowe, przy czym, z punktu widzenia właściwej działalności człowieka, w grę wchodzi działalność racjonalna. Na nią zaś składają się przemyślane działania jak również działania samego rozumu. Ale w myśl argumentu, wymienione działania muszą być realizowane podług skorelowanych z nimi *aretai*, czyli podług kwalifikacji, których praktykowanie umożliwi wykonywanie owych działań w sposób doskonały. Trzeba jednak podkreślić, że określenie *eudaimonii* przedstawione w rzeczonym argumencie nie przesądza, jaki sposób życia jest równoważny prowadzeniu *eudaimonicznego* życia, jako że jego podsumowanie ma niedookreśloną postać: „Ludzkiem dobrem jest aktywność duszy [lub: w duszy], realizowana podług przynależnej do tej aktywności *aretē*, a jeśli *aretai* jest więcej, to podług *kata tēn aristēn kai teleiotatēn*⁴⁵”. Z punktu widzenia określenia *eudaimonii* wyrażenie *kata tēn aristēn kai teleiotatēn* dopuszcza co najmniej dwa tłumaczenia: [a] podług najlepszej, czyli najdoskonalszej; [b] podług najlepszej, czyli najpełniejszej. W przypadku [a] Arystoteles mógłby identyfikować najlepszą, czyli najdoskonalszą *aretē* z mądrością teoretyczną (*sophia*), w przypadku [b] – z taką *aretē*, która stanowiłaby całość aretyczną, złożoną przede wszystkim z cnót charakteru (*aretai ēthikai*) i mądrości praktycznej (*phronēsis*), w zgodzie z tezą o współlistnieniu cnoty charakteru i mądrości praktycznej oraz tezą o współlistnieniu cnót charakteru⁴⁶. Ale do tej całości może też należeć mądrość teoretyczna, zgodnie z „argumentem o właściwej działalności człowieka”, zarysowanym w *Étyce eudemejskiej* [*EE*] II 1 1219a 5–39. Zatem podsumowanie „argumentu z właściwej działalności człowieka” w *EN* nie przesądza, czy *eudaimoniczne* życie polega na prowadzeniu *bios politikos*, *bios theōrētikos*, czy na połączeniu ich obu.

⁴³ Cf. *EN* I 4 1095a 16–18.

⁴⁴ Cf. *ibidem* I 5 1095b 16–19.

⁴⁵ *Tbidem* I 7 1098a 16–17.

⁴⁶ Cf. *ibidem* VI 13.

Notabene brak takiego rozstrzygnięcia jest również widoczny w *EN VII 13*, gdzie Arystoteles przedstawia kontrargument „aktywności *eudaimonicznej*” służący obaleniu trzeciego poglądu antyhedonistycznego, w myśl którego przyjemność nie może być dobrem najwyższym. W drugiej bowiem przesłance tego kontrargumentu Arystoteles nie rozstrzyga, czy *eudaimonia* jest aktywnością polegającą na praktykowaniu jednej, czy wszystkich dyspozycji (*hexeis*), gdzie kontekst wyraźnie wskazuje, że *hexeis* odsyłają do *aretai* omówionych w księgach II–VI *EN*, czyli do cnót charakteru oraz kompetencji intelektualnych (*aretai dianoētikai*)⁴⁷.

Dopiero w *EN X 7* Arystoteles rozstrzyga, która forma *bios* jest pierwszorzędnym życiem *eudaimonicznym*. Daje bowiem wyraźnie do zrozumienia, że jest nim *bios theōrētikos*, a dokładniej rzecz ujmując, aktywność *psuchē* realizowana podług najlepszej i najwyższej *aretē*, czyli podług *sophia*, której praktykowanie jest równoważne kontemplacyjnej aktywności rozumu teoretycznego. Nie czyni tego jednak bez zastrzeżeń, ponieważ zaznacza, że takie życie wznosi się ponad ludzkie życie, ponieważ ten, kto żyje w ten sposób, ma w nim udział nie dlatego, że jest człowiekiem, lecz dlatego, że ma rozum w postaci *nous*, który jest boskim elementem w nas⁴⁸. To zaś sugeruje, że w pełni *eudaimoniczne* życie człowieka ostatecznie przewyższa życie ludzkie ze względu na praktykowanie *aretē* tego, co w nas najlepsze i najwyższe, ponieważ jest równoważne boskiej aktywności kontemplacyjnej⁴⁹. Z kolei otwierając *EN X 8* podkreśla, że „[życie prowadzone] podług innej *aretē* jest drugorzędnym [życiem *eudaimonicznym*], ponieważ aktywności realizowane podług niej są ludzkie”⁵⁰. Ale kontekst wyraźnie wskazuje, że ową inną *aretē* jest nie ta czy inna cnota charakteru, lecz całościowa struktura aretyczna będąca połączeniem cnót charakteru i mądrości praktycznej⁵¹. To zaś sugeruje, że Arystotelesowi chodzi w tym przypadku o taką działalność, która jest swoista i zarazem istotna dla człowieka, a więc o taką, którą może realizować jedynie byt ludzki⁵². A ponieważ tym, co wyróżnia człowieka

⁴⁷ Ta część kontrargumentu, w której zawiera się rzeczona przesłanka, ma następującą postać: „Ale chyba to konieczne – jeżeli w ogóle są niezakłócone aktywności w przypadku każdej dyspozycji i *eudaimonia* jest aktywnością bądź wszystkich dyspozycji, bądź którejś z nich – aby niezakłócona aktywność była najbardziej warta wyboru” (*EN VII 13 1153b 9–12*).

⁴⁸ Cf. *EN X 7 1177b 26–27*.

⁴⁹ Cf. [S. Broadie, *Commentary*], w: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, tłumaczenie i wprowadzenie historyczne Ch. Rowe, wprowadzenie filozoficzne i komentarz S. Broadie, New York 2002, s. 443.

⁵⁰ *EN X 8 1178a 9–10*.

⁵¹ Cf. przyp. 46 powyżej.

⁵² Cf. *Topiki I 4–5* i rozważania na temat wyrażenia *to idion*. Są one ważne z punktu widzenia „rgumentu z właściwej działalności człowieka”, ponieważ gdy Arystoteles poszukuje

spośród wszystkich innych ziemskich i pozaziemskich istot żywych, jest to, że posiada rozum w funkcji praktycznej, czyli *logos* z przynależną do niego zdolnością kalkulowania (*to logistikon*)⁵³, to można na tej podstawie dojść do przekonania, że drugorzędnym życiem *eudaimonicznym* jest według Arystotelesa *bios politikos*, które konstituuje namysł nad praktyką życiową, obejmujący również namysł nad architekturą *polis* oraz efekt tego wysiłku umysłowego w postaci partycypacji w organizowaniu i zarządzaniu *polis* oraz realizacji przemyślanych działań w życiu codziennym.

Ale w podobnym duchu Arystoteles wypowiada się również w *Polityce* VII 1, gdy wyjaśnia, co jest najlepszym życiem dla każdego indywidualnie i dla miasta-państwa jako wspólnoty. Stwierdza bowiem, że: „najlepsze życie zarówno dla każdego osobno jak i dla miast-państw jako wspólnot to życie idące w parze z *aretē*, gdy ta jest wystarczająco wyposażona w *liczne dobra zewnętrzne*, które są potrzebne do tego, aby mieć udział w działaniach realizowanych podług *aretē*”⁵⁴. Mówiąc o życiu idącym w parze z *aretē* i stosownym wyposażeniu w dobra zewnętrzne, Arystotelesowi chodzi przede wszystkim o to, aby praktykowanie *aretē* nie było zakłócanie przez braki natury materialnej i fizjologicznej. Jest bowiem oczywiste, że zaspokojone potrzeby sprzyjają realizacji aktywności aretycznych w optymalny sposób. I Arystoteles daje temu wyraz w *Polityce* IV 11 łącząc ze sobą trzy pojęcia, czyli *anempodistos*, *aretē* i *eudaimonia*. Stwierdza bowiem, iż „w wykładach z etyki zostało powiedziane, że życie *eudaimona* jest niezakłóconym życiem podług *aretē*”⁵⁵.

2.2. Jednostki ludzkie, które są częściami miasta-państwa

W *Polityce* IV 4 1290b 39 – 1291b 2 Arystoteles wyróżnia dziewięć klas jednostek ludzkich, które mają stanowić części miasta-państwa. Do pierwszej należą rolnicy (*hoi geōrgoi*), czyli ci, którzy trudnią się wytwarzaniem żywności. Na drugą składają się prości rzemieślnicy (*hoi banausoī*), czyli ci, którzy wykonują konieczne prace na rzecz wspólnoty, a więc inaczej niż nie-

rozwiązania problemu, czym jest taka działalność, posługuje się wyrażeniem *to idion*: „Co zatem może być tą działalnością [tzn. działalnością człowieka – M.S.]? Bo zdaje się, że życie to coś, w czym mają udział również rośliny, a szuka się *to idion*” (*EN* I 7 1097b 33–34).

⁵³ Podkreślenie, że to rozum w funkcji praktycznej wyróżnia człowieka spośród wszystkich innych żywych istot, jest ważne, ponieważ rozum w funkcji teoretycznej, czyli *nous*, dzielimy z nieporuszonym poruszycielem – bogiem w ujęciu Arystotelesa.

⁵⁴ *Polityka* VII 1 1323b 40 – 1324a 2.

⁵⁵ *Ibidem* IV 11 1295a 36–37.

wolnicy (*hoi douloi*), którzy wykonują takie prace na rzecz ich właścicieli⁵⁶. Trzecią stanowią kupcy (*hoi agoraioi*), czyli ci, którzy trudnią się handlem zarówno detalicznym jaki i na wielką skalę. Do czwartej należą najemni robotnicy (*hoi thētikoi*), czyli ci, którzy wynajmują się do różnych prac. Piątą stanowią wojownicy (*hoi machimoi*), czyli strażnicy i obrońcy miasta-państwa (*hoi propolemountes*) oraz ciężko uzbrojona piechota (*hoi hopliti*). Do szóstej należą ci, którzy należą do stanu kapłańskiego (*hoi hierēs*). Siódmą tworzą ludzie zamożni, którzy świadczą usługi publiczne za sprawą swojego majątku (*leitourgia*), na przykład sponsorując wystawianie sztuk podczas festiwali teatralnych. Na ósmą składają się urzędnicy zatrudnieni w różnych instytucjach publicznych, którzy chronią interesy miasta-państwa i jego mieszkańców. Do dziewiątej należą ci, którzy sprawują władzę legislacyjną i sądowniczą.

Ale w *Polityce* VII 9 1328b 33 – 1329a 39 Arystoteles modyfikuje swoje stanowisko i daje do zrozumienia, że jednostki ludzkie należące do czterech pierwszych klas wymienionych powyżej nie stanowią części miasta-państwa, lecz jedynie konieczne elementy potrzebne do jego utworzenia i prawidłowego funkcjonowania⁵⁷. Natomiast właściwymi częściami miasta-państwa są jednostki ludzkie należące do pozostałych klas, czyli osoby służące w wojsku lub sprawujące władzę legislacyjną i sądowniczą lub pełniące godności kapłańskie⁵⁸, ale też urzędnicy państwowi i osoby świadczące usługi publiczne. Tylko bowiem w ramach takich praktyk życiowych można rozwijać i doskonalić się w *aretē*, a także mieć udział w działalności politycznej lub nawet w działalności naukowej. W istocie, częściami miasta-państwa są obywatele, a więc osoby, które nie zajmują się pracami służącymi zaspokajaniu koniecznych potrzeb. Takie bowiem życie jest niskie (*agenēs*) i nie sprzyja rozwijaniu oraz praktykowaniu *aretē*. Choć trzeba dodać, że gdy w *Polityce* III 1–2 i 5 Arystoteles opracowuje definicję obywatela, wielokrotnie podkreśla, że obywatelami w pełnym tego słowa znaczeniu (*politēs haplōs*) są jedynie ci, którzy uczestniczą w zarządzaniu miastem-państwem i jego organizacji⁵⁹.

A zatem nie każda jednostka ludzka zamieszkująca miasto-państwo może mieć udział w *eudaimonii*, jako że *eudaimonia* jest równoważna prowadzeniu twórczego życia wypełnionego działalnością o charakterze

⁵⁶ W *Polityce* VIII 2 1337b 8–13 wyjaśnia, że *hoi banausoioi* wykonują te zadania i te rzemiosła, które czynią ciało i umysł ludzi wolnych niezdolnymi do praktykowania *aretē*. Ale można dodać, że to samo dotyczy zadań wykonywanych przez *hoi georgoi*, *hoi agoraioi* oraz *hoi thētikoi*.

⁵⁷ Cf. *Polityka* VII 9 1329a 34–37.

⁵⁸ Cf. *ibidem* 1329a 30–34.

⁵⁹ Cf. e.g. *ibidem* III 1 1275a 22–23.

publicznym lub teoretycznym, realizowanym podług stosownych *aretai*. Innymi słowy, dostęp do *eudaimonii* mogą mieć tylko wolni mieszkańcy miasta-państwa, a więc ci, których cechuje *scholē*, czyli czas wolny od prac koniecznych. Tylko bowiem w takich warunkach można praktykować *aretai*, które mają bezpośredni związek z działalnością *eudaimoniczną*⁶⁰.

2.3. Czy miasto-państwo może mieć udział w *eudaimonii*?

Wiadomo już, czym jest *eudaimonia* i które jednostki ludzkie zamieszkujące dane miasto-państwo mogą mieć w niej udział. Ale skoro tym samym jest dobro jednostki ludzkiej i dobro miasta-państwa, to czy to oznacza, że miasto-państwo może partycypować w *eudaimonii* analogicznie do ludzi, którzy jej dostępują?

Trzeba wyraźnie podkreślić, że pogląd Arystotelesa w odniesieniu do miasta-państwa nie jest nieredukcjonistyczny. Istnienie miasta-państwa nie oznacza jakiegoś dodatkowego faktu obok faktów dotyczących jego obywateli, którzy zamieszkują dane terytorium i pozostają we wzajemnie określonych relacjach. Innymi słowy, miasto-państwo nie jest odrębnie istniejącym obiektem, różnym od jego obywateli, ich wzajemnych relacji i zajmowanego terenu. Pogląd Arystotelesa w kwestii miasta-państwa jest poglądem redukjonistycznym, choć nie jest oczywiste, czy w wersji eliminacyjnej, czy konstytutywnej⁶¹. W myśl pierwszego poglądu nie istnieje miasto-państwo, a są wyłącznie jego obywatele, którzy zamieszkują określone terytorium i pozostają w różnych interakcjach w ramach przyjętego przez nich ustroju⁶². W myśl drugiego poglądu miasto-państwo jest wprawdzie czymś różnym od jego obywateli, ich relacji i zajmowanego terytorium, ale ponieważ jest konstytuowane przez te komponenty, nie jest czymś istniejącym niezależnie od nich. Zatem na gruncie drugiego poglądu można być redukjonistą w kwestii miast-państw i równocześnie twierdzić, że miasta-państwa istnieją⁶³. Można na przykład twierdzić, że istnieją Ateny, które w wojnie peloponeskiej walczyły ze Spartą o przywództwo nad innymi miastami-państwami starożytnej Grecji i odnosić się do Aten, mimo że Ateny nie stanowią odrębnie istniejącego obiektu obok tego, co się na nie składa.

⁶⁰ Cf. *ibidem* VII 9 1329a 1–2.

⁶¹ Do takiego stwierdzenia zainspirowały mnie analizy Parfita na temat redukjonizmu w kwestii narodu. Cf. D. Parfit, *Tożsamość nie jest ważna*, przeł. M. Iwanicki, S. Judycki, T. Szubka, w: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, red. P. Gutowski, T. Szubka, Lublin 1998, s. 440–441. Cf. *idem*, *Racje i osoby*, tłum. W.M. Hensel i M. Warchała, Warszawa 2012, s. 539–540.

⁶² Cf. D. Parfit, *Tożsamość nie jest ważna*, s. 441.

⁶³ Cf. *ibidem*, s. 440.

Arystoteles często posługuje się pojęciem miasta-państwa w różnych kontekstach jak gdyby miasto-państwo było odrębnie istniejącym obiektem niezależnie od zamieszkującej określone terytorium wspólnoty ludzkiej. Tak jest na przykład w *EE VII 2*, gdy charakteryzuje przyjaźń utylitarną w ramach badania typologii przyjaźni. Mówi bowiem o przyjaźni utylitarniej między Atenami i Megarą, która została zerwana w wyniku kasacji przyziera zawiązanego przez te miasta-państwa⁶⁴. Ale jest oczywiste, że to nie Ateny i Megara przyjaźniły się utylitarnie świadcząc sobie wzajemne usługi i to nie one zawarły sojusz w czasie trwania wojny peloponeskiej, a potem go zerwały, lecz ich obywatele, a dokładniej rzecz ujmując, ich rządzący.

Podobnie jest też wtedy, gdy Arystoteles mówi o *eudaimonicznym* mieście-państwie, które jest takie dlatego, że jest najlepsze i pięknie działa⁶⁵. Co prawda to może sugerować, że miasto-państwo jest bytem, którego cechuje właściwa działalność, analogicznie do właściwej działalności człowieka, której spełnianie przysparza *eudaimonii*. Można nawet zasugerować, że tą działalnością jest stwarzanie takich warunków, aby obywatele miasta-państwa mogli prowadzić *eudaimoniczne* życie wspólnie z drugim człowiekiem oraz w ramach sprawiedliwych instytucji i że gwarantem realizacji takiego przedsięwzięcia jest najlepszy ustrój, czyli taki, który czyni miasto-państwo możliwie najbardziej *eudaimonicznym*⁶⁶. A że Arystoteles podkreśla, iż *eudaimonia* nie może istnieć bez *aretē*, więc to może sugerować, że jest również *aretē* przynależna do miasta-państwa, której praktykowanie skutkuje realizowaniem swoistej i istotnej dla niego działalności i czyniącej go *eudaimonicznym* miastem-państwem. Jest jednak oczywiste, że to nie miasto-państwo żyje *eudaimonicznie*, lecz jego obywatele, a dokładniej rzecz ujmując, ci spośród nich, którzy oddają się działalności o charakterze publicznym lub teoretycznym, o ile realizują je w sposób niezakłócony podług stosownych *aretai*. Wprawdzie Arystoteles dopuszcza, że miasto-państwo może być *eudaimoniczne*, ale trzeba wyraźnie podkreślić, że o tyle tylko, o ile jego obywatele żyją *eudaimonicznie*. W gruncie rzeczy, *eudaimonię* można przypisać tylko jednostkowemu człowiekowi⁶⁷.

⁶⁴ Cf. *EE VII 2* 1236a 34–37.

⁶⁵ Cf. *Polityka VII 1* 1323b 30–31.

⁶⁶ Cf. *ibidem VII 9* 1328b 35.

⁶⁷ Cf. S. Broadie, *Philosophical Introduction*, w: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, tłumaczenie i wprowadzenie historyczne Ch. Rowe, wprowadzenie filozoficzne i komentarz S. Broadie, New York 2002, s. 16.

2.4. Dobro miasta-państwa jest piękniejsze i bardziej boskie od dobra jednostki ludzkiej

Arystoteles daje wyraźnie do zrozumienia, że całość nie może być *eudaimoniczna*, jeśli wszystkie lub większość lub niektóre z jej części nie są *eudaimoniczne*⁶⁸. Ponieważ kontekst wypowiedzi jednoznacznie wskazuje, że całość, którą ma tu na myśli Stagiryta, to miasto-państwo, zatem części, o których mowa, to, ogólnie rzecz ujmując, jednostki ludzkie, które je zamieszkują. Brak jednoznacznego określenia ilości jednostek ludzkich, które mają żyć *eudaimonicznie*, aby miasto-państwo było *eudaimoniczne*, dowodzi nie tyle niemożliwości rozstrzygnięcia tej kwestii, ile faktu, że ich ilość mogąca partycypować w *eudaimonii* jest zależna od formy ustroju obowiązującego w mieście-państwie, ponieważ na ukonstytuowanie mieszkańców miasta-państwa ma istotny wpływ obowiązujący w nim ustrój⁶⁹. Arystoteles jest w pełni świadomy, że ustrój wpływa na możliwość osiągnięcia ludzkiego dobra przez jego mieszkańców, a dokładniej rzecz ujmując, przez jego obywateli. Dlatego nie bez powodu charakteryzuje poszczególne typy ustrojów i zdaje sprawę, który z nich jest najlepszy, tzn. który stwarza najlepsze warunki dla samorozwoju człowieka.

Jak zatem można rozumieć stwierdzenie Arystotelesa, że dobro miasta-państwa jest piękniejsze i bardziej boskie od dobra jednostkowego człowieka? Zwrócę uwagę na dwie interpretacje, które rzecz jasna nie wyczerpują tematu. Pierwsza to interpretacja kwantytatywna, druga to interpretacja kwalitatywna.

W myśl interpretacji kwantytatywnej, dobro miasta-państwa jest piękniejsze i bardziej boskie od dobra jednostkowego człowieka ze względu na jego wielkość⁷⁰. Dobro miasta-państwa jest ilościowo większe od dobra jednostkowego człowieka, ponieważ jest sumą dóbr poszczególnych jednostek ludzkich⁷¹. A dobro o większej ilości jest lepsze od dobra o mniejszej ilości. To by też mogło tłumaczyć, dlaczego Arystoteles sugeruje, że osiągnięcie dobra miasta-państwa jest czymś większym do osiągnięcia od dobra jednostkowego człowieka. Bo w tym wypadku dobro miasta-państwa stanowiłoby sumę dóbr zamieszkujących go jednostkowych ludzi. Niemniej jed-

⁶⁸ Cf. *Polityka* II 5 1264b 17–19.

⁶⁹ Cf. e.g. C.D.C. Reeve, *Introduction*, w: Aristotle, *Politics*, tłumaczenie i wprowadzenie C.D.C. Reeve, Indianapolis/Cambridge 1998, s. LIII.

⁷⁰ To by też mogło tłumaczyć, dlaczego Arystoteles stwierdza, że osiągnięcie dobra miasta-państwa jest czymś większym od osiągnięcia dobra jednostki ludzkiej. Bo dobro osiągnięte przez miasto-państwo stanowi sumę osiągniętych dóbr przez jednostki ludzkie je zamieszkujące.

⁷¹ Cf. [H.G. Apostle, *Commentary Book A*] w: Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, tłumaczenie i komentarz H.G. Apostle, Boston 1975, s. 207, nota 16.

nak Arystoteles utrzymuje, że dobro miasta-państwa i dobro jednostkowego człowieka jest tym samym, jako że jedno i drugie jest *eudaimonią*. Skoro tak, to interpretacja ilościowa natrafia na poważną trudność. Sugeruje bowiem, że *eudaimonia* jest dobrem, które może być polepszone lub pogorszone. Jeśli bowiem *eudaimonia* miasta-państwa ma być sumą dóbr-*eudaimonii* poszczególnych jednostkowych ludzi, to w grę wchodzi jej polepszenie, gdy ilość takich dóbr wzrasta lub jej pogorszenie, gdy ilość takich dóbr maleje. Ale takie przypuszczenie jest wątpliwe, ponieważ to by oznaczało, że *eudaimonia* wzrasta, gdy doda się do niej więcej *eidaimonii* lub maleje, gdy odejmie się od niej część *eudaimonii*.

Interpretacja kwalitatywna jest bardziej obiecująca. Pośrednio była już o niej mowa w punkcie 1.3 powyżej przy okazji dwóch wyjaśnień wyrażenia *heni monōi*. Zgodnie z pierwszym wyjaśnieniem można przyjąć, że dobro miasta-państwa jest dlatego piękniejsze i bardziej boskie od dobra jednostkowego człowieka, ponieważ jednostkowy człowiek, jako część miasta-państwa, nie może poza nim żyć na dotychczasowym lub lepszym od dotychczasowego poziomie rozwoju. Nie jest bowiem samowystarczalny i poza miastem-państwem nie może osiągnąć ani zachować pozyskanego dobra ludzkiego. Ten zaś, kto jest samowystarczalny i żyje poza miastem-państwem, nie jest i nie może być jego częścią, ponieważ ma status albo dzikiego zwierzęcia albo boga⁷². W rezultacie należałoby przyjąć, że samowystarczalny żyjący poza miastem-państwem nie jest człowiekiem, chyba że homonimicznie⁷³, jak człowiek narysowany czy wyrzeźbiony. Ale również jednostkowy człowiek, który żyje poza miastem-państwem, zdaje się, że jest człowiekiem jedynie homonimicznie, skoro taki człowiek staje się najgorszym ze zwierząt, gdy żyje w odseparowaniu od prawa i sprawiedliwości⁷⁴. Prawo jest bowiem kwestią polityczną i decyduje o porządku wspólnoty politycznej, a sprawiedliwość warunkuje uczciwy rozdział dóbr i uczciwe rozstrzygnięcia w sprawach sądowych. W istocie, prawo i sprawiedliwość są atrybutami, które przysługują najlepszym postaciom miast-państw.

Zgodnie z drugim wyjaśnieniem dobro miasta-państwa jest dlatego piękniejsze i bardziej boskie od dobra jednostkowego człowieka, ponieważ jednostkowy człowiek nie może się realizować poprzez spełnianie właściwej dla niego działalności poza miastem-państwem. Ale poza miastem-państwem nie może też odkrywać i pozyskiwać tych dóbr, które stają się jawne i dostępne dopiero na gruncie wspólnoty politycznej⁷⁵.

⁷² *Polityka* I 2 1253a 26–29.

⁷³ *Cf. ibidem* 1253a 21–22.

⁷⁴ *Cf. ibidem* 1253a 33–34.

⁷⁵ *Cf. e.g.* T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, New York 1988, s. 353.

Oba wyjaśnienia nie zwracają uwagi na to, że miasto-państwo, tak jak poszczególny człowiek, jest bytem jednostkowym i może osiągnąć dobro, które w porównaniu z dobrem jednostkowego człowieka jest piękniejsze i bardziej boskie. Chodzi przede wszystkim o to, że dzięki prawu i sprawiedliwości, a więc, ostatecznie, dzięki dobrze urządzonemu miastu-państwu, człowiek może stać się najlepszym spośród zwierząt, czyli osiągnąć pełnię swojej natury (*phusis*)⁷⁶. W istocie naturę człowieka można rozpatrywać w dwóch perspektywach i rozumieć ją jako jego: [a] wyjściową konstytucję – rezultat narodzin; [b] finalną konstytucję, czyli cel samorozwoju – rezultat troski o samego siebie (*heautou epimeleia*)⁷⁷. Ale osiągnięcie przez człowieka pełni swojej natury staje się możliwe w ramach najdoskonalszej formy wspólnoty, czyli właśnie miasta-państwa. Jest tak dlatego, że miasto-państwo, *ergo polis*, stwarza optymalne warunki dla aktualizowania tkwiącej w człowieku naturalnej skłonności do współbywania z innymi i spełniania w jak najlepszy sposób właściwej dla niego działalności.


Konkluzja

Ponieważ pogląd Arystotelesa w kwestii miasta-państwa jest poglądem redukcjonistycznym, stwierdzenie, że to samo jest dobrem dla jednostki ludzkiej i dla miasta-państwa, jest mylące, zwłaszcza, że tym dobrem jest *eudaimonia*. Nie idzie bowiem o to, że miasto-państwo może partycypować w *eudaimonii* analogicznie do ludzi, którzy jej dostępują. Idzie raczej o to, że miasto-państwo jest formą wspólnoty, która stwarza optymalne warunki dla samorozwoju człowieka. W rezultacie człowiek oddzielony od miasta-państwa nie ma możliwości rozwinięcia w pełni swojej natury. Ponadto miasto-państwo, jak każda całość sumatywna, jest przede wszystkim tym, co najbardziej miarodajne⁷⁸. A tym, co najbardziej miarodajne w przypadku miasta-państwa, są mężowie stanu, czyli znawcy najlepszego ustroju w ogóle i tego, który jest optymalny dla konstytuowanego przez nich miasta-państwa. Za miarodajnych lub zbliżonych do miarodajnych można uznać również tych, którzy partycypują w zarządzaniu już ukonstytuowanym miastem-państwem i tych, którzy stoją na straży jego bezpieczeństwa. Gdy każdy z nich będzie współzawodniczył w tym, co piękne, i będzie wycężał swoje siły, aby działać dobrze w ramach swoich zadań,

⁷⁶ Cf. *Polityka* 1253a 31–32.

⁷⁷ Cf. T.H. Irwin, *Glossary*, w: Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, wprowadzenie, tłumaczenie i komentarz T.H. Irwin, Indianapolis 1999, s. 339–340.

⁷⁸ Cf. *EN IX 8 1168b 31–32*.

to wszystko w mieście-państwie będzie tak jak trzeba, a każdemu z nich prywatnie przypadnie w udziale największe spośród dóbr ludzkich, czyli *eudaimonia*⁷⁹. 

MACIEJ SMOLAK – dr hab, pracuje w Pracowni Etyki w Instytucie Filozofii UJ, obecnie zajmuje się filozofią Arystotelesa, a także dydaktyką filozofii i interaktywnymi metodami jej nauczania.

MACIEJ SMOLAK – Ph.D, works at the Department of the Ethics, Institute of Philosophy, Jagiellonian University (Cracow), he is currently working on Aristotle's philosophy, on philosophical didactics and interactive methods of teaching philosophy.

⁷⁹ Cf. *ibidem* 1169a 7–11.