

*Leszek Skowroński* (Hastings)

## **Wstydlive strony mistrza zdrowego rozsądku, czyli o różnych sposobach odczytywania *Etyk* Arystotelesa<sup>1</sup>**

### **I**

Nie trzeba jednak dawać posłuchu tym, co doradzają, by będąc ludźmi troszczyć się o sprawy ludzkie i będąc istotami śmiertelnymi – o sprawy śmiertelników, należy natomiast ile możności dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze; bo jeśli jest to nawet rozmiarami nieznaczne, to jednak potęgą swą i cennością przerasta ono wszystko inne. Ten właśnie pierwiastek boski, w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego, skoro jest jego pierwiastkiem lepszym i istotnym; niedorzecznością więc byłoby, gdyby ktoś wołał życie nie swoje własne, lecz życie jakiegoś innego stworzenia. I to, co przedtem było powiedziane, znajduje i teraz swe zastosowanie; co bowiem jest swoistą właściwością każdego, to jest dlań z natury najlepsze i najprzyjemniejsze. Dla człowieka tedy jest nim życie zgodne z rozumem, ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem. Takie więc życie jest też najszcześniejsze<sup>2</sup>.

Czytelnikowi powyższego passusu trudno zapewne uwierzyć, iż napisał go Arystoteles. Łatwo przypuścić, że pod tym entuzjastycznym nawoływaniem do

---

<sup>1</sup> Dziękuję dr. Wojciechowi Wrotkowskiemu za niezwykle uważne przeczytanie niniejszego artykułu. Bez jego wnikliwych uwag sens artykułu byłby na pewno mniej jasny, a język mniej czytelny.

<sup>2</sup> Zob. Arystoteles, *EN*, X7, 1177 b31–1178 a8; przekład D. Gromskiej (2000: 291–2).

troszczenia się o nieśmiertelność i pierwiastek boski w człowieku zamiast o sprawy ludzkie, mógłby się podpisać np. Plotyn, ale na pewno nie Stagiryta. Jeszcze trudniej uwierzyć, że jest to swego rodzaju podsumowanie *Etyki nikomachejskiej*, Arystotelesowskiej „biblii zdrowego rozsądku”. Nietrudno zatem odgadnąć, że w nowożytnych analizach tego dzieła rzadko bywa ustęp ów przytaczany z uznaniem<sup>3</sup>.

W niniejszym artykule chciałbym zwrócić uwagę na istnienie w *Etykach* Arystotelesa stron podobnych do zacytowanej i wskazać, jak mogą one wpływać na rozumienie Arystotelesowskiej etyki. Dla wielu współczesnych autorów piszących o *Etykach* były one i pozostają albo niezrozumiałe (w kontekście popularnej interpretacji myśli Arystotelesa), albo wstydlive, albo w jakimś innym sensie kłopotliwe.

## II

Autorzy podręczników historii filozofii, które oddziałują na największą liczbę czytelników i kreują stereotypowy obraz myśliciela, z reguły po prostu przemilczają obecność takich wątków w *Etykach*. Najbardziej wpływowy w Polsce podręcznik historii filozofii – Władysława Tatarkiewicza – jest przykładem takiego podejścia. Rozdział o etyce Stagiryty autor buduje na jak najdrastyczniejszym przeciwstawieniu koncepcji Platona i Arystotelesa<sup>4</sup>. Nawiązania do „etyki kontemplacyjnej”<sup>5</sup>, bez wspominania o jej istnieniu u Arystotelesa, są tylko negatyw-

<sup>3</sup> W komentarzach średniowiecznych dla odmiany ten i inne, bliskie mu sensem passusy zajmowały poczesne miejsce. Na tej właśnie doktrynie Arystotelesa teologowie średniowieczni opierali opozycję między *vita contemplativa* a *vita activa*, przyznając zgodnie z preferencjami samego Arystotelesa wyższość tej pierwszej. Duch tego rozróżnienia odbiega jednak w ich pracach od tego, w jakim ukazywał je Arystoteles. Typy filozofa i polityka zostają zastąpione ilustracją stosunku do życia doczesnego i wiecznego dwóch sióstr – Marii i Marty; Łk 10, 38–42. Do odczytania Arystotelesa w średniowieczu nawiązując szerzej w dalszej części artykułu.

<sup>4</sup> Zob. Tatarkiewicz (1983). John Cottingham żartuje z ulegania temu stereotypowi zauważając, że podobnie jak Platona łączy się automatycznie z racjonalizmem, tak Arystotelesowi przypisuje się zapoczątkowanie empiryzmu. Uzyskuje się w ten sposób bardzo malowniczy obraz dwóch gigantów starożytnej filozofii stojących na czele rywalizujących ze sobą armii racjonalistów i empirystów; Cottingham (1984: 26).

<sup>5</sup> Tatarkiewicz nie wspomina o „etyce życia kontemplacyjnego” w *Historii filozofii*, ale w swym artykule opublikowanym po raz pierwszy w 1931 roku pisze o niej jako jednej z trzech rozważanych przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej*. Jednak i w artykule nacisk położony jest na jej nierealność, niedostępność dla ludzi w odróżnieniu od istot czysto duchowych. „Uświadomił sobie [Arystoteles – L. S.], że jest dla człowieka zbyt doskonała i przez to nierealna. Dla Arystotelesa – realisty realność była – na równi z doskonałością – cechą najwyższego dobra. Życie kontemplacyjne jest eudajmonią tych tylko istot, które nie spełniają innych funkcji poza myśleniem”; Tatarkiewicz (1989: 213). Pominiecie „etyki kontemplacyjnej” w *Historii filozofii* jest więc spowodowane nie tylko wymogiem zwięzłości w tak obszernym dziele, ale również przekonaniem o jej nieistotności, być może nawet szkodliwości – jako zakłócającej zasadniczo „realistyczną” myśl filozofa.

ne: „Ale żyć czystą teorią jest to rzecz boska, dla człowieka niedostępna: jemu do życia potrzeba nie tylko wiedzy, ale też zdrowia, jadła, dóbr materialnych. Żyć wyłącznie rozumem – to tylko ideał, a nie realny program, to reminiscencja z Platona”<sup>6</sup>. Czytając te zdania w tekście podkreślającym opozycyjność Arystotelesa wobec Platona oraz jego zdrowy rozsądek i życiowy realizm, ma się wrażenie, że Tatarkiewicz pisze je tylko po to, by uzmysłowić czytelnikowi, od jakich to nie-realnych celów Arystoteles się odżegnywał i z jakimi polemizował. W rzeczywistości Tatarkiewicz referuje w tym momencie pogląd samego Arystotelesa, czyni to jednak tendencyjnie i niezbyt wiernie: ani Platon, ani Stagiryta nie twierdzili nigdy, że filozof ma żyć „czystą teorią” i „wyłącznie rozumem” i że nie potrzeba mu do życia „zdrowia, jadła, dóbr materialnych”.

W pisanym u schyłku życia krótkim, autobiograficznym artykule Tatarkiewicz wyznaje, że Arystotelesa postrzegał „jako najrozsądniejszego z filozofów, jako tego, który znalazł złoty środek, był ostrożniejszy od wszystkich klasyków ostrożności”, słowem – jako „mistrza zdrowego rozsądku”<sup>7</sup>. Studia Tatarkiewicza nad estetyką i „etyką Arystotelesa, etyką umiaru i przyjaźni”<sup>8</sup>, jak pisze, „potwierdziły” mu „koncepcję Arystotelesa jako filozofa zdrowego rozsądku”<sup>9</sup>.

### III

Jest czymś naturalnym, że większość badaczy w każdej epoce koncentruje się na tych aspektach nauki Arystotelesa, które w danym czasie najbardziej ich interesują i współgrają z duchem czasów. Nie ma nic złego w czerpaniu inspiracji z wybranych dzieł czy wywodów tego lub innego filozofa. Istnieje wszelako różnica pomiędzy zgadzaniem się z pewnym nurtem jego myśli i negowaniem innego, a interpretacją całokształtu jego poglądów z punktu widzenia zaakceptowanego w nim przez nas nurtu. Wielu komentatorów piszących współcześnie o *Etykach* odrzuca słowa samego Arystotelesa, uważając z różnych powodów, że autor nie może naprawdę twierdzić tego, co przekazuje nam jego tekst<sup>10</sup>. Zgodnie z rozpowszechnionym obecnie wzorcem interpretacyjnym, na miano „etyki Arystotelesa” zasługuje z *Etyki nikomachejskiej* zawartość ksiąg II – V omawiających cnoty charakteru i sprawiedliwość plus ewentualnie księgi VIII i IX dotyczące przyjaźni. Ustępy z księgi I, wymowa księgi VI, części VII, a szczególnie

---

<sup>6</sup> Zob. Tatarkiewicz (1983: 119).

<sup>7</sup> Zob. Tatarkiewicz (1978: 13).

<sup>8</sup> *Ibidem*. O trzeciej etyce, którą sam jeszcze wyszczególnił w traktacie *Trzy etyki: studium z Arystotelesa*, w ogóle Tatarkiewicz tutaj nie wspomina.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> M.in. Ackrill (1974), Allan (1970), Cooper (1986), Gadamer (2002), Gromska (2000), Jaeger (1955), Nagel (1972), Nussbaum (1986), Urmson (1988), Wilkes (1978). Zmagając się z tego typu interpretacjami wypowiedzi starożytnych filozofów, Etienne Gilson wysunął śmiało, wyraźnie kontrowersyjną propozycję metodologiczną, aby przyjmować, że autor miał na myśli to, co sam napisał; Gilson (2002: 5).

3 rozdziały (6, 7, 8) księgi X nie korespondują z tym paradygmatem, a w dużej mierze są z nim sprzeczne.

Z niewygodnymi *passusami* można sobie różnie radzić: (A) jedni ich w ogóle nie wspominają e. g. Tatarkiewicz; (B) inni za Wernerem Jaegerem optują za kuszącą koncepcją rozwoju myśli filozofa: Arystoteles – co może wydawać się jak najbardziej naturalne – miał modyfikować i zmieniać z biegiem lat swoje poglądy<sup>11</sup>. Na jego życie najważniejszy wpływ wywarło spotkanie z Platonem i przebywanie przez dwadzieścia lat w Akademii. Jaeger próbował pokazać, że młody Arystoteles był platonikiem, lecz po odejściu z Akademii – a być może nawet wcześniej – zaczął mieć poglądy coraz bardziej od Platona odmienne. Jaeger użył tej teorii do datowania dzieł Arystotelesa – im bardziej były platonizujące, tym młodszy miał być ich autor. Traktaty „dojrzałego” Arystotelesa miały się charakteryzować coraz mniejszym podobieństwem do filozofii Platona, a najlepiej wyraźnymi od niej odstępstwami. Niestety posiadane przez nas teksty nie dają się tak schludnie pogrupować: ważne i niepodważalne pod względem autorstwa „późne” pisma, w tym i *Etyka nikomachejska*, zawierają obok nieplatońskich i antyplatońskich myśli, wątki platonizujące, a nawet skrajnie „platońskie”. Usiłując rozwiązać ten problem, Jaeger popada w niekonsekwencję. Tam, gdzie platonizujące *passusy* poświadczają jego teorię rozwoju – akceptuje świadomy platonizm Arystotelesa i przypisuje danemu traktatowi wcześniejszą datę powstania. Natomiast w dziełach „dojrzałego” Arystotelesa analogiczne ustępy bagatelizuje. „Konkluzja w *Etyce eudemejskiej* to *locus classicus* teonomicznej etyki nauczanej przez Platona w późnym okresie życia. Bóg jest miarą wszystkich rzeczy [...]. Ten pierwszy wykład etyki daje upust religijnemu entuzjazmowi jego młodzieńczej, platonicznej wiary”<sup>12</sup>. Natomiast podobne, a właściwie ostrzejsze i szerzej przedstawione poglądy w „dojrzałej” *Etyce nikomachejskiej* są, według Jaegera, tylko wyblakłym cieniem tego, co Arystoteles z prawdziwą werwą pisał w „platonizującej jeszcze” *Etyce eudemejskiej*, niezbyt zręczną (jako że można w niej niestety słyszeć platońskie nuty<sup>13</sup>) idealizacją życia naukowca. „Wobec etyki czystego poświęcenia się Bogu [w *Etyce eudemejskiej* – L. S.] znany wizerunek życia kontemplacyjnego z X księgi *Etyki nikomachejskiej* błędnie, niewiele przewyższając obiektywny – jakkolwiek wyidealizowany – opis życia naukowca oddanego studiom”<sup>14</sup>.

(C) Kolejnym sposobem jest podważanie autentyczności tekstu. W XIX wieku sądzono, że autorem *Etyki eudemejskiej* nie był Arystoteles. Przypisywano

<sup>11</sup> Zob. Jaeger (1955). Poniższe cytaty z tej książki przytaczam we własnym tłumaczeniu.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 243.

<sup>13</sup> „Niektóre ze starych nut da się słyszeć znowu w tym wizerunku, ale nie całkiem ze starą mocą”; *ibidem*, 243.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 243.

ją – głównie ze względu na ustępy odnoszące się do kontemplacji boga<sup>15</sup>, – Eudemosowi, którego nazywano, między innymi dlatego – „pobożnym”<sup>16</sup>. Dla współczesnych komentatorów prawdziwym utrapieniem są trzy rozdziały z księgi X *Etyki nikomachejskiej*. W 1986 roku Martha Nussbaum opublikowała ważną książkę o rozumieniu dobra przez starożytnych Greków<sup>17</sup>. Arystotelesa – jak sama pisze – przedstawia w niej w „silnej opozycji do Platona z dialogów środkowego okresu”<sup>18</sup>. Po krytycznych uwagach Mylesa Burnyeata<sup>19</sup> dodała krótki apendyks zatytułowany *Ludzkie i boskie*, w którym ustosunkowuje się głównie do „notorycznych problemów *Etyki nikomachejskiej* X.6–8”<sup>20</sup>. W jego podsumowaniu pyta: „Cóż więc z tym począć?”<sup>21</sup> i odpowiada: „Nie ma mocnych powodów, żeby powątpiewać w to, iż te rozdziały nie zostały napisane przez Arystotelesa”. Brak takich powodów nie przeszkadza jej postawić zarzutu fałszerstwa: „kwestie dotyczące autentyczności niezwykle trudno rozstrzygnąć, nie ma więc również powodu, żeby odrzucić podejrzenie fałszerstwa”. Tak czy inaczej Nussbaum jest pewna (*what we can say with confidence*), że te rozdziały nie współgrają z argumentacją całej *Etyki nikomachejskiej*. Co więcej, twierdzi, że reprezentują one rodzaj myślenia, który w innych miejscach<sup>22</sup> Arystoteles z wigorem atakuje (*vigorously attacks*). Jedynie z nieco mniejszą pewnością (*with only slightly less confidence*) stawia zarzut, że niezbyt korespondują one z kontekstem, w którym się pojawiają. A nie korespondują, dlatego że prawdopodobnie zostały napisane jako osobne dziełko, być może jako część innej całości. Choć nie współgrają z argumentacją całego dzieła (*do not fit into the argument of the EN*), to Nussbaum nie wyklucza, że sam Arystoteles tam je wstawił (*we cannot rule out the possibility that Aristotle himself inserted them here*). Dlaczego sam miałby wstawić te „nieodpasowane” do reszty dzieła rozdziały, Nussbaum niestety nie próbuje odgadnąć. Ponieważ jednak wywołują one u autorki poczucie wyraźnego dysonansu, najbardziej prawdopodobną jest dla niej hipoteza, że wstawił je ktoś inny (*a more likely explanation seems to be that they were inserted in their present position by someone else*). Nussbaum nie snuje dalej swych interesujących detektywistycznych przypuszczeń, czy rozdziały te zostały wstawione przez nieuwagę, albo może złośliwie, czy z jakiegoś innego powodu.

<sup>15</sup> Szczególnie końcowy akapit *Etyki eudemejskiej* (VIII.3., 1249b6–25) wydawał się nie do pogodzenia z pozytywistycznym – jak mniemano – duchem Arystotelesa.

<sup>16</sup> Zob. Jaeger (1955: 229). Jaeger opowiada się oczywiście za autorstwem Arystotelesa. Tego typu passusy w *Etyce eudemejskiej* – jako pracy przejściowej pomiędzy platońskim *Protreptikiem* a „dojrzałą”, nie-platońską już według niego *Etyką nikomachejską* – potwierdzają bowiem jego koncepcję oddalania się filozofii Arystotelesa od filozofii platońskiej.

<sup>17</sup> Zob. Nussbaum (1986). Cytaty przytaczam we własnym tłumaczeniu.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 373.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 500.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 373.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 377. Wszystkie pozostałe cytaty pochodzą również z tej strony.

<sup>22</sup> Niestety nie podaje odnośników do tych bardzo interesujących miejsc.

(D) Pod koniec wyśmienitego wprowadzenia do etyki Arystotelesa J. O. Urmson wyznaje, że nie jest w stanie zaproponować rozwiązania trudności, jakie napotyka podczas lektury wspomnianych rozdziałów ostatniej księgi *Etyki nikomachejskiej*. Ostatecznie stwierdził, iż najlepszym wytłumaczeniem byłoby uznać, że przy opisywaniu życia kontemplacyjnego Arystoteles dał się ponieść nadmiernemu entuzjazmowi<sup>23</sup>. Ekstremalne wizje wygłoszone pod wpływem entuzjazmu należy według Urmsona zastąpić bardziej umiarkowanym poglądem, że życie uczonego jest najbardziej godne wyboru i to w dość przyziemnym sensie najbardziej wartej wyboru kariery zawodowej<sup>24</sup>.

#### IV

(E) Wszystkie wyżej opisane sposoby traktowania niewygodnych ustępów z dzieł Arystotelesa potwierdzały, w mniejszym lub większym stopniu, istnienie poważnego problemu. Daniela Gromska, tłumacząc na język polski *Etykę nikomachejską*, wybrała rozwiązanie najbardziej drastyczne – tak zmieniła tekst Arystotelesowi, by dla czytelnika w XX wieku nie wydawał się dziwaczny u „mistrza zdrowego rozsądku”. Jestem przekonany, że intencją tłumaczki nie było ukrycie albo świadome wypaczenie sensu oryginału. Zależało jej zapewne na takim przełożeniu tekstu, by jak najlepiej uwidocznili rzeczywiste – według niej – intencje Stagiryty. Analiza polskiego tłumaczenia pokazuje, że autorka nie zaakceptowała faktu, iż Arystoteles w swych traktatach mających w tytule słowo „etyka” wskazuje na istnienie czegoś bardziej wartościowego niż „dzielności etyczne”. Przetłumaczyła więc tekst, dodając do preferowanych przez Arystotelesa „dzielności intelektualnych” słowo „etyczne” i w ten sposób (nieco zbyt łatwy sposób) „uniknęła” problemu relacji między dzielnościami intelektualnymi a etycznymi oraz kontrowersji związanej z wyższością – według Arystotelesa – dzielności intelektualnych nad etycznymi. W przekładzie polskim dzielność intelektualna jest najwyższa, ale nie ma tu żadnego problemu, ponieważ jest ona zarazem dzielnością etyczną, i to „jej rodzajem najlepszym”<sup>25</sup>.

Zdania poprzedzające ustęp *Etyki nikomachejskiej* przytoczone na samym początku niniejszego artykułu Gromska tłumaczy następująco:

<sup>23</sup> „Aristotle has let his enthusiasm get the better of him”; zob. Urmson (1988: 125). Ta sugestia nie wyjaśnia uporczywej powtarzalności tego rzekomo niekontrolowanego entuzjazmu (w całym niemal znanym nam *Protreptyku* i w końcówkach zarówno *Etyki nikomachejskiej*, jak i *Etyki eudemejskiej*).

<sup>24</sup> „Only in the sense that it is the best career to choose”, *ibidem*.

<sup>25</sup> EN, X.7, 1177 a12–18; przekład Gromskiej (2000: 290). Na temat polskiego przekładu, zwłaszcza ksiąg I i X, piszę szerzej w artykułach *Zarzut systematycznego błędu interpretacyjnego w tłumaczeniu Etyki nikomachejskiej* oraz *Jaki sens ma „dobro” w księdze I Etyki nikomachejskiej?*; zob. Skowroński (2007 a i b).

Takie życie przechodziłoby jednak możliwości człowieka; żyłby bowiem w ten sposób nie o tyle, o ile jest człowiekiem, ale o tyle, o ile jest istotą obdarzoną pierwiastkiem boskim, w niej tkwiącym; w jakiej zaś mierze pierwiastek ten różni się od naszej złożonej natury, w takiej też różni się czynność, w której on się iści, od czynności, w których się poza tym iści dzielność. Jeśli więc rozum jest czymś boskim w stosunku do człowieka, to i życie zgodne z nim jest boskie w porównaniu z życiem człowieka<sup>26</sup>.

Wymowa takiego wprowadzenia wydaje się w jej tłumaczeniu bardzo jasna: Arystoteles rozpatruje tu – hipotetycznie tylko – taki rodzaj życia, którym człowiek jednak żyć nie może<sup>27</sup>. Przecież na samym początku jest jednoznacznie powiedziane: „Takie życie przechodziłoby jednak możliwości człowieka; żyłby bowiem w ten sposób nie o tyle, o ile jest człowiekiem [...]”. Jednak zaraz po tym, Arystoteles z wigorem i entuzjazmem namawia czytelnika:

Nie trzeba jednak dawać posłuchu tym, co doradzają, by będąc ludźmi troszczyć się o sprawy ludzkie i będąc istotami śmiertelnymi – o sprawy śmiertelników, należy natomiast ile możności dbać o nieśmiertelność (itd.)<sup>28</sup>.

Stoi to w wyraźniej sprzeczności z początkowym zdaniem tłumaczonego akapitu, które mówi, że tego rodzaju życiem człowiek jednak żyć nie może. Sprzeczność ta znika wszakże, gdy porówna się tłumaczenie z oryginałem.

ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἀνθρώπων· οὐ γὰρ ἡ ἀνθρωπὸς ἐστὶν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ἡ θεῖον τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει.

Proponuję następujące tłumaczenie uwzględniające szyk słów oryginału:

Takie życie byłoby ponadludzkie<sup>29</sup>, nie tyle bowiem, o ile człowiekiem jest, tak będzie żył<sup>30</sup>, ale o ile boskiego coś w nim jest.

W przekładach, które Gromska знаła (wspomina o nich między innymi w swoim „Wstępie”), słowa powyższe tłumaczone są następująco:

Rackham:

Such a life as this however will be higher than the human level: not in virtue of his humanity will a man achieve it, but in virtue of something within him that is divine<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> EN, X.7, 1177 b26–31; przekład Gromskiej (2000: 291).

<sup>27</sup> Można by się zastanawiać, jak duży wpływ na Gromską miała interpretacja Tatarkiewiczza (por. przyp. 5).

<sup>28</sup> EN, X.7, 1177 b31 – 1178 a8; przekład Gromskiej (2000: 291–2).

<sup>29</sup> Wyrażenie: κρείττων τις ἢ κατ' ἀνθρώπων Jurewicz tłumaczy: ‘nadludzka osoba, postać’; zob. Jurewicz (2000: 555).

<sup>30</sup> Będzie żył, a nie – żyłby. Forma βιώσεται (od: βίωω) wyraża czas przyszły.

<sup>31</sup> Zob. Rackham (1999: 617).

Ross:

But such a life would be too high for man; for it is not in so far as he is man that he will live so, but in so far as something divine is present in him<sup>32</sup>.

Chase:

But such a life will be higher than mere human nature, because a man will live thus, not in so far as he is man but in so far as there is in him a divine Principle<sup>33</sup>.

Grant komentuje:

Moralisci, mówi Arystoteles, dają nam płytką radę, kiedy nakłaniają nas do ściągania naszych aspiracji w dół, do poziomu naszej śmiertelnej natury<sup>34</sup>.

Wszystkie przytoczone powyżej tłumaczenia oddają czasownik βίωσεται w czasie przyszłym – „będzie żył”. Problemem nie jest w powyższym zdaniu to, czy Arystoteles jest, czy nie jest pewny, czy człowieka stać na takie życie upodabniające go do boga. Tekst całego akapitu nie zostawia żadnych wątpliwości co do tego, że Arystoteles był przekonany, iż jest to możliwe i zdecydowanie przeciwstawia się tym, którzy temu zaprzeczają. Problem wyraża się w paradoksie: w pełni szczęśliwe *ludzkie* życie jest *ponadludzkie*<sup>35</sup>. Treść akapitu sugeruje wszakże wiarygodne wyjaśnienie tego paradoksu. Arystoteles posługuje się w tym passusie słowem „człowiek” w sensie dwojakim. Człowieka, w życiu którego pierwiastek boski nie gra pierwszoplanowej roli, przeciwstawia tutaj człowiekowi, dla którego ten pierwiastek jest najważniejszy przez co życie jego jest „nadludzkie”, boskie w porównaniu z innymi<sup>36</sup>. Mimo wyjątkowości takiego człowieka Stagiryta jest przekonany, że to właśnie jemu należy się ostatecznie miano człowieka: „Ten właśnie pierwiastek boski w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego”<sup>37</sup>. Wymowa całego akapitu jest dokładną odwrotnością tego, co sugeruje pierwsze zdanie w tłumaczeniu Gromskiej („Takie życie przechodziłoby jednak możliwości człowieka”). Przeciwnie, sens całego akapitu jest następujący: „takie życie **nie** przechodzi jednak możliwości człowieka”; nie należy dawać posłuchu tym, którzy tak twierdzą, doradzając,

<sup>32</sup> Zob. Ross (1987: 470).

<sup>33</sup> Zob. Chase (b.d.w.: 251).

<sup>34</sup> Zob. Grant (1885: 337).

<sup>35</sup> Zob. Broadie (2002: 443).

<sup>36</sup> „Jest w tym miejscu przedstawiona następująca idea: każdy człowiek indywidualnie robi siebie tym, kim jest, przez identyfikowanie się z tą stroną naszej natury, która jest aktywowana i wzmacniana przez właściwą jej aktywność”; zob. Broadie (1991: 404), przekład własny.

<sup>37</sup> EN, X.7, 1178 a2; przekład Gromskiej (2000: 292). O dwóch sensach „bycia człowiekiem” w tym fragmencie pisze również Carlo Natali (2001: 159).



by troszczyć się o sprawy dostępne dla niższej od rozumu teoretycznego części natury człowieka. Przed człowiekiem składającym się z pierwiastka rozumnego i nierozumnego stoi szansa, jakiej nie ma żadna inna istota żyjąca na ziemi<sup>38</sup> i dla kogoś, kto ma w sobie pierwiastek boski, niedorzecznością byłoby, gdyby wybierał egzystencję stworzenia, które takiego pierwiastka jest pozbawione. Być może urąga to zdrowemu rozsądkowi, ale tak właśnie myśli Arystoteles i pisze.

## V

Napotykać takie jak wyżej wspomniane próby interpretacji rzekomo sprzecznych ze zdrowym rozsądkiem wypowiedzi Arystotelesa warto pamiętać, że w innym klimacie umysłowym ten pomijany dzisiaj i bagatelizowany nurt jego myśli bywał nierzadko wysuwany na czoło<sup>39</sup>. Krótka, zaledwie jedenastostronicowa rozprawka Boecjusza z Dacji (XIII wiek), uwidacznia kwestionowany lub lekceważony dzisiaj aspekt filozofii Stagiryty. W bardzo zwięzły sposób prezentuje ona to, co według Arystotelesa (tak jak rozumie go Boecjusz) jest w życiu człowieka najistotniejsze. Wedle Boecjusza najbardziej ważne jest akurat to, co wspomniani wyżej współcześni autorzy chcieliby z tekstów Arystotelesa usunąć. Tekst Boecjusza pochodzi z okresu, w którym Stagiryta był już uważany za wielki autorytet przez teologów chrześcijańskich (Boecjusz nazywa go, zgodnie z ówczesną konwencją, po prostu Filozofem), lecz kwestie związane z adaptacją jego myśli do doktryny Kościoła nie były jeszcze rozstrzygnięte. Arystoteles nie był chrześcijańskim teologiem – był przedchrześcijańskim filozofem greckim. Ostatecznie, jego nie-chrześcijańska filozofia została w znacznej mierze zaadaptowana przez Kościół, ale w początkowym okresie zapoznawania się filozofów chrześcijańskich z myślą Stagiryty odczytywano jego traktaty mniej lub bardziej wiernie, usiłując w stopniu mniejszym lub większym uzgodnić je z (wciąż kształtującą się) doktryną Kościoła<sup>40</sup>. Tekst Boecjusza jest interesujący z tego względu,

---

<sup>38</sup> „Z innych zaś istot żyjących żadna nie jest szczęśliwa, ponieważ w żadnym stopniu nie mają one udziału w teoretycznej kontemplacji”; *EN*, X.8, 1178 b27–29; przekład Gromskiej (2000: 294).

<sup>39</sup> L. Regner (1990: VII) zauważa: „Pisma Arystotelesa dopuszczały odmienne interpretacje. Stąd wśród arystotelików – zarówno arabskich, jak i łacińskich – były różne odcienie, zwłaszcza, że najczęściej usiłowano pogodzić poglądy Arystotelesa już to z poglądami Platona i neoplatonizmu, już to z teologią”.

<sup>40</sup> Najbardziej szanowanym średniowiecznym komentatorem Arystotelesa jest oczywiście św. Tomasz. Czytając i powołując się na jego komentarze nie można zapominać, że jego celem nie była sama interpretacja Arystotelesa, ale zaadaptowanie go do potrzeb wiary chrześcijańskiej. „Przypadek Tomasza z Akwinu” – zdaniem E. Gilsona – „jest w dalszym ciągu bardzo pouczający. Św. Tomasz zdawał się uświadamiać sobie, że w odniesieniu do popularności arystotelizmu i jego problemów możliwe były dwie postawy: albo przyjąć język Arystotelesa, odrzucając podstawowe zasady jego filozofii, jak postąpił Bonawentura, albo przyjąć zarówno język Arystotelesa, jak i zasady, lecz zmienić ich filozoficzną interpretację. Tomasz zdecydował się na to drugie

że wydaje się być wierniejszy Arystotelesowi niż Biblii. Presja „ducha czasów” nie musi być więc obezwładniająca. *O Dobru Najwyższym czyli o życiu filozofa* może służyć za poręczne streszczenie dla tych, którzy chcieliby się zaznajomić z „nierozsądnym” Arystotelesem<sup>41</sup>:

„Najwyższe dobro, które jest dostępne człowiekowi, jest mu należne odpowiednio do jego najlepszej władzy” (1);

„Najdoskonalszą natomiast władzą człowieka jest rozum i umysł. To jest bowiem najważniejszy czynnik, który rządzi życiem człowieka tak w myśleniu, jak i w działaniu” (1);

„jeżeli jest w człowieku coś boskiego, to za takie godzi się uznać umysł” (2);

„umysł ludzki ma jedno uzdolnienie nastawione na poznawanie, drugie zaś na działanie” (2);

„Najwyższym zaś dobrem, które jest dostępne dla człowieka dzięki umysłowi czystemu, jest poznanie prawdy i upodobanie w niej. Poznanie bowiem prawdy jest źródłem rozkoszy” (2);

„im bardziej zadziwiające i wspanialsze jest to, co zostało poznane [...], tym większa jest rozkosz umysłowa” (2);

„ponieważ tak wielkie dobro jest dostępne człowiekowi, [...] przeto godzi się, aby wszystkie działania ludzkie ku temu zmierzały, iżby je osiągnęły” (4);

„wszystkie działania człowieka, które [...] nie zmierzają ku najwyższemu dobru człowieka, bo albo są z nim sprzeczne, albo obojętne, są u człowieka grzechem” (5);

„Chociaż bowiem wszyscy ludzie mają wrodzone pragnienie wiedzy, to jednak nieliczni – niestety – oddają się nauce mądrości (5–6).

## VI

Według Arystotelesa byt najwyższy jest niezmienny i wieczny będąc czystym aktem myślenia. Ranga innych bytów zależy od stopnia ich podobieństwa do bytu najwyższego. Każdemu z bytów, w tym i człowiekowi, przysługuje odpowiednie dla niego dobro:

„w każdym gatunku jestestw jest możliwe dobro najwyższe [...] choć [...] nie dobro w znaczeniu bezwzględnym, lecz najwyższe dla niego” (1).

---

rozwiązanie lub raczej przedsięwziął je spontanicznie”; zob. Gilson (1987: 366–7). Rozstrzelony druk pochodzi od autora książki.

<sup>41</sup> Poniższe zdania z dzieła Boecjusza przytaczam w przekładzie Regnera (1990) ze stronami w nawiasach.

Dla człowieka najwyższym dostępnym dobrem

„jest poznanie prawdy, sprawianie dobra i upodobanie w obojgu” (4);

„Życie bowiem szczęśliwe polega na tych dwóch rzeczach (4).

Dobro w znaczeniu bezwzględny przysługuje tylko Umysłowi Pierwszemu:

„Umysł Pierwszy żyje życiem pełnym najwyższej rozkoszy” (3).

Dlaczego właśnie Umysłowi Pierwszemu dostępna jest najwyższa rozkosz?

„Ponieważ bowiem Umysł Pierwszy ma największą zdolność poznawczą” (3);

„przedmiot zaś jego poznania jest – jako istota jego samego – najdoskonalszy” (3).

Chociaż człowiekowi przysługują dwa rodzaje szczęśliwości – jeden dzięki poznaniu, a drugi dzięki sprawianiu dobra – nie oznacza to, że człowiek jest szczęśliwszy od boga. Bogu Boecjusza (i Arystotelesa) czynienie dobra nie jest do szczęścia potrzebne. Kwestia ta jest bardzo intrygująca i być może warto pod jej kątem spojrzeć na popularną dzisiaj interpretację *Etyk*. Boecjusz – średniowieczny duchowny chrześcijański – nie wspomina nic o etycznym aspekcie boga. Z reguły powstrzymuje się nawet od używania słowa „Bóg”. Woli mówić o „Umyśle Pierwszym”, „Zasadzie Pierwszej”, „Prawdzie Pierwszej”, „Bycie Niestworzonym”, „Pierwszym Poznawalnym”, „Przyczynie Pierwszej”, „Początku Pierwszym”. Zaznacza też *explicite*, że nazwa „Byt Pierwszy” – to „według określenia filozofów”, natomiast „Bóg Uwielbiony” – „według określenia świętych” (10). Żadna z nazw używanych przez Boecjusza nie sugeruje automatycznie związku z etyką. Często mówi o emocjonalnym stosunku człowieka do tej istoty określonej powyższymi imionami. Nie mówi natomiast nic o jej emocjonalnym stosunku do ludzi. Boecjuszowski filozof „zachwyca się” „Prawdą Pierwszą”; pragnienie poznania u ludzi jest „pragnieniem Pierwszego Poznawalnego” (8), a z „poznania Przyczyny Pierwszej [...] płynie rozkosz” (9). Boecjuszowego „filozofa [...] ogarnia podziw dla tego Początku Pierwszego i miłość ku niemu” (10). To samo powtarza się w innych jeszcze miejscach, lecz bez wspominania jakiegokolwiek wzajemności ze strony „Bytu Pierwszego”. Byt ten najwyraźniej budzi zachwyt, podziw i miłość u Boecjuszowego filozofa ze względów jedynie poznawczych, nie zaś etycznych. „Umysł Pierwszy” jest najdoskonalszym wzorcem dla ludzkiego umysłu czystego (3). Nigdzie jednak Boecjusz nie wspomina o tym, że „Umysł Pierwszy” jest również wzorcem dla ludzkiego „umysłu nastawionego na działanie i sprawianie dobra”. Sprawianie dobra nie wydaje się zajęciem godnym „Umysłu Pierwszego”. Nie mówiąc nic o aktywności etycznej „Bytu Najwyższego” Boecjusz akceptuje – wbrew Biblii<sup>42</sup> – pogląd Arystotelesa, że „śmieszne”

<sup>42</sup> E. Gilson przychyliła się do opinii P. Mandonnet, że Boecjusz myśli właściwie jak najczystszej wody pogański racjonalista i dodaje: „Boecjusz nie tylko że nie bierze pod uwagę

i „niedorzeczne” jest przypisywanie im takich aktywności a „wszystko, co z nimi związane, jest małe i niegodne bogów”<sup>43</sup>.

## VII

Skoro świat jest zbudowany według Arystotelesa hierarchicznie, a zasadniczym kryterium hierarchizacji jest aktywność przypisywana bytowi najwyższemu, którą jest samo myślenie, to sfera zachowań etycznych nie jest u Stagiryty – jak wydaje się interpretować go Boecjusz – podstawowa tudzież autonomiczna i nie ma wartości bezwzględnej. Jest uzależniona od poznania, które przysługuje umysłowi czystemu, ale nie bezpośrednio – jako poznanie czystym umysłem reguł sprawiedliwego postępowania. Kontemplacja najwyższej prawdy jest ostatecznym motywem, drogowskazem i kryterium dla sprawiedliwego postępowania. Z obiektywnego punktu widzenia również człowiek nie mający filozoficznych zainteresowań może postępować sprawiedliwie, mianowicie wtedy, gdy nie zdając sobie z tego sprawy postępuje tak, jakby zmierzał do poznania prawdy ostatecznej. Zarówno filozof, jak i nie-filozof, postępując sprawiedliwie faktycznie działają tak samo i w obu przypadkach ich czyny sprzyjają poznaniu prawdy, z tym że filozof korzysta z tej możliwości i do poznania prawdy usilnie i świadomie dąży, natomiast dla nie-filozofa samo sprawiedliwe postępowanie jest ostatecznym celem. I w tym właśnie sensie Boecjusz może powiedzieć, że filozof „sam poznaje brzydotę czynu, która stanowi o winie, i szlachetność czynu, która stanowi o cnocie” (7). Nie-filozof również „wie”, co jest cnotliwe, a co nikczemne. Jest to jednak wiedza bez ostatecznego ugruntowania, do którego dostęp ma tylko Boecjuszowy filozof. W porównaniu więc z filozofem, nie-filozofowi „pozbawionemu wiedzy trudno zdobyć się na słuszne działanie” (7). Boecjusz wyraźnie dopuszcza, podobnie jak i Arystoteles, możliwość bycia sprawiedliwym bez posiadania mądrości filozofa. Nie pisze, że tylko filozof może być moralny. Stwierdza natomiast, że filozofowi jest „łatwiej [...] postępować zawsze zgodnie z właściwym sądem” (7). Wynika z tego, że innym jest wprowadzić trudniej, ale nie jest to dla nich niemożliwe. Filozofowi jest łatwiej, ponieważ – jak wspomniano – zna ostateczne kryterium postępowania sprawiedliwego: to, co sprzyja poznaniu prawdy. Jest łatwiej również dlatego, że zaznał prawdziwej rozkoszy: „im bardziej zadziwiające i wspanialsze jest to, co zostało poznane [...], tym większa jest rozkosz” (2). „A ten, kto doświadczył takiej rozkoszy, za nic ma wszelaką rozkosz pośledniejszą” (2 i 3). I wreszcie filozofowi jest łatwiej unikać zła „dlatego, że w poznawaniu i badaniu nie ma grzechu. W dobrach bowiem najwyższych niemożliwy jest nieumiar lub grzech” (8). „Badanie prawdy” jest głównym zajęciem i zainteresowaniem filozofa, więc – patrząc na jego

---

wiary chrześcijańskiej, ale nie odnosi się wrażenia, by był z tego powodu nieszczęśliwy”; Gilson (1987: 359).

<sup>43</sup> Zob. *EN*, X.8, 1178 b8–23; przekład Gromskiej (2000: 293–4).

życie z praktycznego punktu widzenia – po prostu ma mniej sposobności i czasu na działania niesprawiedliwe. Wedle Boecjusza filozof nie jest z definicji człowiekiem bez skazy – samo bycie filozofem nie implikuje pewności doskonałego postępowania. Filozof ma, z wielu powodów, jedynie większą niż inni ludzie szansę uniknięcia grzechu.

## VIII

Boecjusz nie ma obaw, które żywią niektórzy komentatorzy współcześni, że Arystotelesowski filozof mógłby być człowiekiem niemoralnym<sup>44</sup>. Tekst Arystotelesa wydaje się dopuszczać myśl o dwóch osobnych i o różnej wartości rodzajach szczęśliwego życia, które są dostępne dla człowieka: szczęście filozofa, mające źródło w uzdolnieniach umysłu czystego (by posłużyć się terminologią Boecjusza), jest szczęściem wyższego rodzaju niż szczęście nie-filozofa wywodzące się z uzdolnień umysłu „nastawionego na działanie”, który „we wszystkich działaniach ludzkich wybiera środek godziwy” (2). To pierwsze jest wyższego rodzaju, ale to nie oznacza – według interpretacji współczesnych – że z konieczności musi pociągać za sobą (albo być poprzedzane przez) szczęście niższego typu – oparte na cnotach etycznych. Boecjusz tymczasem to właśnie to twierdzi:

„najwyższym dobrem, jakie jest człowiekowi dostępne, jest poznanie prawdy, sprawianie dobra i upodobanie w obojgu” (4);

„Życie bowiem szczęśliwe polega na tych dwóch rzeczach” (4).

Można być moralnym nie będąc filozofem, ale w danej sytuacji postępowanie filozofa z konieczności dorówna postępowaniu moralnemu nie-filozofa, najprawdopodobniej zaś je przewyższy (z trzech wyszczególnionych przez Boecjusza powodów). Boecjusz opiera zapewne swoją interpretację na konieczności rozwoju „uzdolnień” człowieka od „niższych” do „wyższych” (6), przy czym te wyższe nie mogą istnieć bez niższych:

---

<sup>44</sup> Np. Cooper pisze: „Rzuca się wyraźnie w oczy, że Arystoteles unika stwierdzenia, iż jego filozof oddający się kontemplacji będzie człowiekiem moralnym [...]. Nie będzie on posiadał cnót społecznych ani innych cnót, ponieważ będzie mu brakowało poczucia obowiązku dla tego typu aktywności, która w sposób istotny charakteryzuje osobę moralną [...]”. Intelktualne życie omawiane w księdze X nie wymaga zatem posiadania żadnych cnót moralnych”; Cooper (1986: 164–5), przykład własny. Z problemem moralności Arystotelesowskiego filozofa musi się zmierzyć każdy, kto próbuje jasno przedstawić relację między doskonałościami etycznymi a intelektualnymi. Współczesna literatura na ten temat jest już bardzo bogata. Boecjusz jednak nie stawiał sobie *explicite* pytania: czy człowiek poświęcający się kontemplacji mógłby być – w ramach Arystotelesowskiego systemu – człowiekiem niemoralnym? Było dla niego oczywiste, że musi być moralny. Poniżej próbuję przedstawić – na podstawie omawianego tekstu – sposób, w jaki Boecjusz mógłby uzasadniać, że człowiek zdolny oddawać się kontemplacji ma również, większą niż inni ludzie, zdolność unikania czynów niemoralnych.

„Zdolność bowiem odżywiania istnieje ze względu na zdolność zmysłową (...) ciało zaś czujące nie może istnieć bez pokarmu [...] taki jest porządek” (6);

„taki jest porządek, że w człowieku zdolność odżywiania istnieje dla zdolności zmysłowej, zdolność zaś zmysłowa istnieje dla umysłu” (6);

„wszystkie uzdolnienia niższe, które przysługują człowiekowi, istnieją ze względu na uzdolnienie najwyższe” (6);

„A jeżeli wśród czynności władzy umysłu jest jakaś najlepsza i najdoskonalsza, to z natury rzeczy wszystkie istnieją ze względu na nią” (7);

„gdy człowiek oddaje się tej czynności, wówczas osiąga stan najdoskonalszy, jaki jest dostępny człowiekowi” (7).

Umysł czysty w człowieku – jako najbardziej podobny do Umysłu Pierwszego – jest władzą doskonalszą od umysłu praktycznego, który „z natury rzeczy istnieje ze względu na” umysł czysty. Jeśli więc filozof ma sprawnie funkcjonujący umysł czysty, to ma również sprawnie funkcjonujący umysł praktyczny, który z kolei stanowi gwarancję, że filozof będzie starał się postępować moralnie:

„wszystkie uzdolnienia, jakie przysługują filozofowi, działają zgodnie z porządkiem naturalnym, a mianowicie to, co wcześniejsze, dla tego, co późniejsze, to, co pośrednie, dla tego, co wyższe i doskonalsze” (7).

## IX

Etyka Arystotelesa nie jest więc, według Boecjusza, autonomiczna, lecz wywodzi swój autorytet z czegoś bardziej zasadniczego i wartościowszego. Działanie etyczne nie ma swej podstawy w pojęciu obowiązku moralnego, ale w pojęciu prawdy. Człowiek winien prawidłowo ocenić sytuację, w której przyszło mu działać, i dokonać trafego wyboru działania, trafego ze względu na najwyższe dobro dostępne dla człowieka – kontemplację boga i porządku świata. Pogląd Arystotelesa na etykę ma swoje źródło w jego koncepcji boga. Bóg jest podstawą etyki, ale nie jako prawodawca, lecz jako byt najbardziej godny poznania i naśladowania. Arystotelesowski bóg nie interesują ludzie i ich problemy, nie ma ani chęci, ani zdolności ingerowania w nasze sprawy albo sugerowania czy nakazywania nam, jak postępować. Człowiekowi cywilizacji judeochrześcijańskiej bardzo trudno nie wczytywać własnego pojęcia boga w tekst mówiący o bycie najwyższym, mimo że ów tekst zrodziła całkowicie inna kultura<sup>45</sup>. Boecjusz, na

<sup>45</sup> Zwraca na to uwagę m.in. Gilson, który omawia nieporozumienia, jakie wynikają z naszego automatycznego przypisywania pojęciu boga chrześcijańskiego sensu. W rozważaniach o bogu u Platona pisze: „nawet niechrześcijańscy interpretatorzy Platona odczytywali chrześcijańską teologię z jego filozoficznych tekstów [...]. Po tylu wiekach obcowania z myślą chrześcijańską z coraz większą trudnością przychodzi nam wyobrazić sobie świat, w którym bogowie nie są

swoje nieszczęście, nie miał takich trudności. W 1277 roku biskup Paryża potępił dwieście dziewiętnaście twierdzeń teologicznych, wśród których znalazły się i te głoszone przez autora *O Dobru Najwyższym, czyli o życiu filozofa*. Boecjusz zdołał uciec z Paryża, ale prawdopodobnie został potem zesłany do papieskiego więzienia w Orvieto<sup>46</sup>. Gilson, pisząc o interpretacji myśli Arystotelesa przez Boecjusza i Siegera z Brabantu, tak podsumował ich odczytanie *Etyki*: „Nauczyciele ci być może błędzili, dochowując wierności *Etyce nikomachejskiej*, niemniej jednak doskonale ją rozumieli”<sup>47</sup>.

### Bibliografia

- Ackrill, J. L. 1974. *Aristotle on Eudaimonia* w: A. O. Rorty, (ed.), 1980. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, University of California Press;
- Allan, D. J. 1970. *The Philosophy of Aristotle*. Oxford, Oxford University Press;
- Broadie, S. 1991. *Ethics with Aristotle*, Oxford, Oxford University Press;
- 2002. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Translation by Christopher Rowe. Philosophical Introduction and Commentary by..., Oxford, Oxford University Press;
- Chase, D. P. (b.d.w.) *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, translated by..., London, J. M. Dent & Sons;
- Cottingham, J. 1984. *Rationalism*, London, Paladin;
- Cooper, J. M. 1986. *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Mass., Harvard University Press,
- Gadamer, H.-G. 2002. *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*. Kęty, Antyk;
- Gilson, E. 1987. *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa, PAX;
- 2002. *God and Philosophy*, New Haven and London, Yale University Press;
- Grant, Sir Alexander. 1885. *The Ethics of Aristotle*, illustrated with Essays and Notes by..., vol. II, Fourth edition, Revised, London, Longmans, Green, and Co;
- Gromska, D. 2000. *Etyka nikomachejska*, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 5, przełożyła, opracowała i wstępem opatrzyła..., Warszawa, PWN;
- Jaeger, W. 1955. *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development*, Oxford Clarendon Press;
- Jurewicz, O. 2000. *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa, Wydawnictwo Szkolne PWN;

---

najwyższym rodzajem rzeczywistości, a najwyższy byt nie jest Bogiem”; Gilson (2002: 26–7), przekład własny.

<sup>46</sup> Zob. Regner (1990: IX).

<sup>47</sup> Zob. Gilson (1987: 365).

- Nagel, Th. 1972. *Aristotle on Eudaimonia* w: A. O. Rorty, (ed.), 1980. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, University of California Press;
- Natali, C. 2001. *The Wisdom of Aristotle*, New York, State University of New York Press;
- Nussbaum, M. 1986. *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Rackham, H. 1999 (1926). *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, with an English translation by..., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press;
- Regner, L. 1990. *Boecjusz z Dacji. O Dobru Najwyższym, czyli o życiu filozofa*, Przetłumaczył, wstępem, komentarzem i indeksem opatrzył..., Warszawa, BKF PWN;
- Ross, Sir David. 1987 (1925). *The Nicomachean Ethics*, translated by..., w: Ackrill, J. L., *A New Aristotle Reader*, Oxford, Clarendon Press;
- Skowroński, L. 2007a. *Zarzut systematycznego błędu interpretacyjnego w tłumaczeniu Etyki nikomachejskiej*. „Przegląd Filozoficzny” 1: 49–66;
- 2007b. *Jaki sens ma „dobro” w księdze I Etyki nikomachejskiej?* „Przegląd Filozoficzny” 1: 67–82.
- Tatarkiewicz, W. 1978. *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, z niemieckiego przetłumaczyła w jubileuszowym darze dla Autora Izydora Dąmbska, Warszawa, PWN;
- 1983. *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa, PWN;
- 1989. *Trzy etyki: studium z Arystotelesa*, w: *Dobro i oczywistość. Pisma etyczne*, pod red. P. J. Smoczyńskiego, Lublin, Wydawnictwo Lubelskie;
- Urmson, J. O. 1988. *Aristotle's Ethics*, Oxford, Blackwell;
- Wilkes, K. 1978. *The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics* w: A. O. Rorty, R. (ed.), 1980. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, University of California Press.

Leszek Skowroński

## An Embarrassing Side of the Master of Common Sense or About Different Ways of Reading Aristotle's *Ethics*

### Summary

This article argues against the popular image of Aristotle as a common-sense philosopher, an image built by opposing him to Plato. In the first part, there is a short survey of ways in which some modern commentators try to ignore passages of Aristotle's texts which do not fit into supposedly Aristotelian down-to-earth view of human life. The second part presents an example of a philosopher who brings these suppressed fragments to the fore and sees in them the essence of Aristotle's writings on the human good.