

Maciej Smolak

Arystotelesowski „argument z właściwej działalności człowieka” w interpretacji Sebastiana Petrycego z Pilzna

Słowa kluczowe: *argument z właściwej działalności człowieka, Arystoteles, „Etyka nikomachejska”, eudajmonia, Sebastian Petrycy z Pilzna*

Wstęp

Głównym celem analiz prowadzonych przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* (dalej: *EN*) jest ustalenie, jaki sposób życia może dostarczyć człowiekowi najwięcej satysfakcji, lub inaczej rzecz ujmując, czym jest najwyższe dobro możliwe do osiągnięcia przez człowieka i co robić, aby je zdobyć, a w konsekwencji prowadzić udane życie. Nie jest zatem zaskoczeniem, że w początkowych rozdziałach pierwszej księgi *EN*, czyli rozdziałach 1–7, Arystoteles odwołuje się do pojęcia najwyższego dobra i podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, czym ono jest.

Rozpoczynając rozdział 1 księgi I *EN*, Arystoteles zaznacza, że dobro, rozważane z perspektywy człowieka, jest tym, do czego zdążają wszystkie zamierzenia ludzkie. Przytacza również definicję dobra, prawdopodobnie autorstwa Eudoksosa z Knidos, zgodnie z którą jest ono tym, do czego wszystko zmierza¹. A zatem w punkcie wyjścia *EN* dobro jest identyfikowane z celem.

Maciej Smolak, Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków; e-mail: m.smolak@iphils.uj.edu.pl, ORCID: 0000-0002-4595-5068.

¹ „Każda sztuka i każde badanie, ale podobnie każde zarówno działanie, jak i przedsięwzięcie, wydają się zmierzać do jakiegoś dobra. Dlatego słusznie dobro zdefiniowali jako to, do czego wszystko zmierza” (Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφώνησαντο τὰ γὰ θὼν, οὐ πάντ’ ἐφίεται) (Arystoteles, *EN*

W rozdziale 2 Arystoteles, po pierwsze, zakłada, że musi być jeden cel, którego chcemy dla niego samego, a to dlatego, że taki cel stanowi ostateczne uzasadnienie wszelkich naszych działań, i po drugie, suponuje, że taki cel jest najwyższym dobrem ludzkim². W rozdziale 4 zauważa, że jest pełna zgoda co do nazwy tego dobra, ponieważ wszyscy ludzie określają je eudajmonią (*eudaimonia*)³. Natomiast w rozdziale 5 wykazuje, że nie ma konsensusu co do odpowiedzi na pytania, czym jest eudajmonia oraz jaki sposób życia jest najbardziej eudajmoniczny, ponieważ okazuje się, że jedni utożsamiają eudajmonię z przyjemnością (*bios apolaustikos*), inni z działalnością obywatelską (*bios politikos*), jeszcze inni z aktywnością teoretyczną (*bios theōrētikos*). Brak konsensusu co do określenia eudajmonii implikuje aporię, której roboczego rozwiązania Arystoteles dostarcza w rozdziale 7. W pierwszej części tego rozdziału prezentuje formalne kryteria najwyższego dobra, które zarazem spełnia eudajmonia, w drugiej części przedstawia „argument z właściwej działalności człowieka”⁴ i na jego podstawie formułuje wstępną odpowiedź na pytanie, czym jest eudajmonia. Takie są zatem przygotowawcze rozważania Stagiryty odnośnie do najwyższego dobra, które może osiągnąć człowiek.

Należy podkreślić, że „argument z właściwej działalności człowieka” w *EN* zawiera miejsca niedookreślone. Przede wszystkim nie jest jasne, w jaki spo-

I.1 1094a 1–3). O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty z *Corpus Aristotelicum* podaję w przekładzie własnym. Wielu badaczy zwracało uwagę, że wypowiedź w wyimku 1094a 1–3 zawiera błędne wynikanie (por. np. Broadie 1991, s. 8): ponieważ każda rzecz zmierza do jakiegoś dobra (*tis agathon*), to jest jedno dobro (*t'agathon*), do którego zmierzają wszystkie rzeczy. Próbowano też zabezpieczyć Arystotelesa przed zarzutem fałszywej implikacji (por. np. Lawrence 2006, s. 39).

² „Zatem, jeśli jest jakiś cel [w przypadku] przedsięwzięć praktycznych, którego chcemy z powodu niego samego, i innych rzeczy [chcemy] z powodu tego [celu], czyli nie wybieramy każdej rzeczy z powodu innego [celu] (bo wtedy [wybieranie] będzie szło w nieskończoność, tak że pragnienie będzie puste i próżne), to jest oczywiste, że ten [cel] może być dobrem, tzn. dobrem najwyższym” (Ei δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι’ αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι’ ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ’ εἰς ἄπειρον, ὅσῃ εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὀρεξίαν), δῆλον ὡς τοῦτ’ ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον) (*EN* I.2 1094a 18–22).

³ W przekładach polskich pojęcie *eudaimonia* oddawane jest przeważnie za pomocą słowa „szczęście”. Leszek Skowroński podaje różne tłumaczenia „eudajmonii” oraz wskazuje na nieadekwatność jej przekładu przez „szczęście” (Skowroński 2014, s. 152–167). Podobnie jak Skowroński, uważam, że nie ma dobrego odpowiednika dla eudajmonii w języku polskim, i dlatego w dalszej części niniejszego artykułu pozostawiam to pojęcie w formie spolszczonej.

⁴ W literaturze anglosaskiej ten argument jest określany jako argument z funkcji (*the function argument*; por. np. Pakaluk 2005, s. 74–82), choć *ergon* w tym kontekście jest oddawane przez różnych badaczy anglosaskich nie tylko jako „funkcja”, lecz również jako „specyficzna aktywność” (*the characteristic activity*; por. R. Crisp, w: Aristotle 2000, s. 11), „dzieło” (*the work*; por. R.C. Bartlett, S.D. Collins, w: Aristotle 2011, s. 12) lub „zadanie” (*the task*; por. tamże, s. 317). Określenie tego argumentu jako „argumentu z właściwej działalności człowieka” zawdzięczam uwagom Recenzenta niniejszego tekstu oraz dyskusji na temat *ergon* z prof. Marianem Wesołym, a także z dr. Wojciechem Wrotkowskim.

sób Arystoteles dowodzi, że człowiek ma do wykonania określone dzieło lub działanie, oraz jak rozumieć określenie eudajmonii wyrażone w końcowej części argumentu w postaci: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην (EN I.7 1098a 21–22)⁵.

Przedmiotem tego artykułu jest przedstawienie „argumentu z właściwej działalności człowieka” z uwzględnieniem wyżej wymienionych niejasności oraz zaprezentowanie tego argumentu w interpretacji Sebastiana Petrycego z Pilzna (1554–1626), polskiego tłumacza i komentatora Arystotelesa doby renesansu.

I. „Argument z właściwej działalności człowieka” (EN I.7 1097b 22 – 1098a 20)⁶

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że „argument z właściwej działalności człowieka” jest obciążony błędem logicznym *non sequitur*, jako że w punkcie wyjścia Arystoteles wyjaśnia, kim jest człowiek, natomiast w punkcie dojścia dowodzi, co jest dobre dla człowieka. Z tej perspektywy argument sprowadzałby się do dwóch kroków, czyli: (a) przejścia od tego, kim jest człowiek, do tego, kim jest dobry człowiek; (b) przejścia od tego, kim jest dobry człowiek, do tego, co jest dobre dla człowieka. Niemniej jednak bliższa analiza argumentu pozwala na odrzucenie tego zarzutu, ponieważ rozumowanie daje się zrekonstruować w formie nieobarczonej błędem *non sequitur*.

1. Rekonstrukcja „argumentu z właściwej działalności człowieka”

Rozumowanie przeprowadzone w „argumencie z właściwej działalności człowieka” można przedstawić w czterech krokach. W pierwszym kroku (ustęp 1097b 22–28) Arystoteles wychodzi od założenia, że w przypadku każdego bytu mającego do wykonania właściwe dla niego dzieło lub działanie, dobro

⁵ Formuła podsumowująca argument dopuszcza różne tłumaczenia, czemu daję wyraz w podpunkcie 2.2. poniżej. Nie uprzedzając zatem faktów, w miejscach poprzedzających rozważania w tym podpunkcie pozostawiam formułę w oryginale i bez tłumaczenia.

⁶ Literatura poświęcona analizie „argumentu z właściwej działalności człowieka” jest bogata. Por. np. Glassen 1957, s. 319–322; Whiting 1988, s. 33–48; Gomez-Lobo 1991, s. 43–57; Lawrence 2001, s. 445–475; Lawrence 2006, s. 37–75; Smolak, Łacina 2015, s. 28–49.

i perfekcja tego bytu leży w jego działalności⁷. Założenie jest kluczowe dla całego argumentu i choć Arystoteles nie wyjaśnia, jak je rozumie, to kontekst wyraźnie wskazuje, że w punkcie wyjścia argumentu Stagiryta przyjmuje, że: (a) zachodzi ścisły związek pomiędzy działalnością danego bytu, jego dobrem oraz jego doskonałością; (b) dobro bytu posiadającego określoną działalność jest równoważne perfekcyjnemu spełnianiu tej działalności. Założenie tak zinterpretowane mówi zatem, co jest dobre dla działającego bytu. Jeżeli więc człowiek jest bytem posiadającym określoną działalność, to zgodnie z przyjętym założeniem dobro człowieka polega na doskonałym spełnianiu tej działalności. W drugim kroku (ustęp 1097b 28–33) Arystoteles wykazuje, że człowiek posiada właściwą dla siebie działalność. W trzecim kroku (ustęp 1097b 33 – 1098a 7) Arystoteles wyjaśnia, co jest tą działalnością. Aby to ustalić, wyodrębnia różne czynności życiowe i na drodze eliminacji wskazuje na taką czynność, która jest zasadnicza dla człowieka. Ponieważ człowiek dzieli z roślinami i zwierzętami czynności wegetatywne w postaci odżywiania i wzrostu, natomiast ze zwierzętami czynności percepcyjne, więc to nie one są kluczowe dla bytu ludzkiego z perspektywy możliwości osiągnięcia eudajmonii. Ponieważ istotne dla człowieka jest to, że jest on istotą rozumną – ostatecznie działalnością człowieka musi być myślenie, ale także jego efekt w postaci prowadzenia przemyślanego życia. Znajduje to swój wyraz w konstatacji: „Pozostaje zatem jakieś życie praktyczne tego, co ma rozum. W przypadku zaś tego, co ma rozum, jedna część ma go dlatego, że go słucha, a druga część ma go dlatego, że go posiada, czyli jest myśląca”⁸.

Dodatkowym potwierdzeniem, że właściwą działalnością człowieka są czynności samego rozumu, a także przemyślane działania, mogą być słowa Arystotelesa rozpoczynające czwarty krok rozumowania, w których zdaje on sprawę z tego, co zostało ustalone, odnośnie do działalności człowieka, w trzecim kroku rozumowania: „Zatem jeśli działalnością człowieka jest aktywność duszy podług rozumu lub nie bez rozumu [...]”⁹ itd. W czwartym kroku (ustęp 1098a 7–20) Arystoteles wyjaśnia, czym jest eudajmonia. Na podstawie poprzednich kroków wiadomo, że: (a) człowiek jest bytem, który posiada określoną działalność, a jego dobro polega na perfekcyjnym realizowaniu tej działalności; (b) działalnością człowieka jest myślenie, ale także jego efekt

⁷ „[...] w przypadku fletnisty, rzeźbiarza lub każdego rzemieślnika i w ogóle każdej rzeczy, która ma jakieś dzieło i działanie do wykonania, «dobro» i «perfekcja» wydają się leżeć w tej działalności [...]” ([...] αὐλητῆς καὶ ἀγαματοποιῶν καὶ παντὶ τεχνίτῃ, καὶ ὅλως ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὰγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ [...]) (EN I.7 1097b 25–27).

⁸ λείπεται δὲ ἡ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος· τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον (EN I.7 1098a 3–5).

⁹ εἰ δ' ἔστιν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἀνευ λόγου (EN I.7 1098a 7–8). Wyrażenie *energeia kata logon* może wskazywać na czynności samego rozumu, a wyrażenie *energeia mē aneu logou* – na czynności przemyślane.

w postaci prowadzenia przemyślanego życia. Nie jest natomiast jasne, co jest potrzebne do tego, aby realizowanie działalności ludzkiej było doskonałe. Zatem w czwartym kroku Arystoteles wyjaśnia, jakie warunki muszą być spełnione, aby człowiek mógł realizować swoją działalność w taki właśnie sposób. Ponieważ z każdą działalnością związana jest właściwa dla niej *aretē*, czyli doskonałość (cnota), lub inaczej rzecz ujmując, kompetencja implikująca perfekcyjne wykonywanie działalności, to warunkiem doskonałego realizowania ludzkiej działalności jest posiadanie *aretē* przynależnej do tej działalności oraz jej praktykowanie.

A zatem ludzkie dobro polega na realizowaniu ludzkiej działalności podług przynależnej do tej działalności *aretē*. A ponieważ działalnością człowieka jest myślenie i jego efekt w postaci prowadzenia przemyślanego życia, to ludzkie dobro polega na myśleniu i prowadzeniu przemyślanego życia podług odpowiedniej lub odpowiednich (o ile byłoby ich więcej) kompetencji. I taka jest robocza odpowiedź Arystotelesa na pytanie, czym jest eudajmonia, co znajduje swój wyraz w podsumowującej argument formule: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην (*EN* I.7 1098a 21–22; por. przyp. 5 powyżej).

2. Główne niejasności „argumentu z właściwej działalności człowieka”

Arystoteles jest świadomy, że podane określenie eudajmonii wymaga doprecyzowania. Jak bowiem zaznacza, to, co dotychczas powiedział, jest tylko wstępnym szkicem i w toku dalszego badania zostanie wypełnione szczegółami (por. *EN* I.7 1098a 21–22). Niemniej jednak „argument z właściwej działalności człowieka” zawiera dwie podstawowe niejasności przedstawione poniżej, które ani w odpowiadającym mu fragmencie, ani w trakcie dalszych analiz nie zostają przez Arystotelesa rozjaśnione.

2.1. Czy człowiek ma określone dzieło lub działanie do wykonania?

Pierwsza niejasność dotyczy uzasadnienia tezy, że człowiek ma określone dzieło lub działanie do wykonania. W pierwszym bowiem kroku rozumowania (ustęp 1097b 22–28) Arystoteles podnosi wątpliwość, czy człowiek jest bytem, który posiada właściwą dla siebie działalność, co znajduje swój wyraz w konstatacji „o ile jest w ogóle jakaś działalność człowieka”¹⁰. W drugim zaś kroku

¹⁰ εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ (*EN* I.7 1097b 28).

rozumowania (ustęp 1097b 28–33) stawia dwa pytania, które kończą ów ustęp: „Czy zatem stolarz i szewc mają jakieś dzieła i działania do wykonania, a człowiek nie ma żadnych, lecz jest z natury beczynny? Czy tak jak oko, ręka, noga i w ogóle każda inna część [człowieka] zdaje się mieć jakieś działanie do wykonania, tak też ktoś może przyznać jakieś działanie człowiekowi poza nimi wszystkimi?”¹¹. A ponieważ bezpośrednio po tych pytaniach następuje trzeci krok rozumowania, który zaczyna się od postawienia kolejnego pytania: „Co zatem może być tą działalnością?” – taka konstrukcja argumentu sugeruje, że teza „człowiek ma jakieś dzieło i działanie do wykonania” została już udowodniona. Czyli to w obrębie drugiego kroku rozumowania trzeba by szukać uzasadnienia tej tezy. Niemniej jednak ani w ustępie 1097b 28–33, ani w dalszej części argumentu nie znajdujemy takiego uzasadnienia, przynajmniej wyrażonego *explicité*¹².

2.2. Co tworzy eudajmonię?

Druga niejasność dotyczy określenia eudajmonii w postaci formuły: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἰ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην (EN I.7 1098a 21–22; por. przyp. 5

¹¹ πότερον οὖν τέκτονος μὲν καὶ σκυτέως ἔστιν ἔργα τινὰ καὶ πράξεις, ἀνθρώπου δ’ οὐδὲν ἔστιν, ἀλλ’ ἄργον πέφυκεν; ἢ καθάπερ ὀφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς καὶ ὅλως ἐκάστου τῶν μορίων φαίνεται τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θεῖη τις ἂν ἔργον τι; (EN I.7 1097b 28–33).

¹² Badacze podejmowali różne próby rekonstrukcji uzasadnienia tezy, że człowiek ma określone dzieło i działanie do wykonania. Można wskazać na dwa zasadnicze argumenty kryjące się w drugim kroku rozumowania. Pierwszy argument można określić argumentem „ze sztuki” (por. np. Pakaluk 2005, s. 76). Argument opiera się na rozróżnieniu „działalność nabyta – działalność naturalna” i dowodzi, że działalność nabyta jest wtórna w stosunku do działalności naturalnej. Ostatecznie więc działalność nabyta przez człowieka spełnia służebną rolę w stosunku do naturalnej działalności człowieka i przyczynia się do jej efektywniejszego spełniania. Na przykład szewc produkuje buty (działalność nabyta), ponieważ buty ułatwiają człowiekowi poruszanie się w świecie i przyczyniają się do sprawniejszego spełniania przez niego właściwego dla niego działania, czyli działalności naturalnej. W *Fizyce* (II 8 199a 15–16) Arystoteles stwierdza, że sztuka (*technē*) dopełnia to, czego natura nie może zrobić. Drugi argument można określić argumentem „z części ciała człowieka” (por. np. Bostock 2000, s. 16–17). Argument opiera się na rozróżnieniu „część – całość” i dowodzi, że działalność części jest wtórna w stosunku do działalności całości. Ostatecznie więc działalność części pełni służebną rolę w stosunku do działalności całości i jest definiowana przez odniesienie do niej. Na przykład oko człowieka to narząd, który widzi (działalność części). Ale jest jasne, że oko nie widzi dla samego widzenia, lecz po to, abyśmy mogli lepiej orientować się w świecie i w konsekwencji sprawniej spełniać właściwe dla nas działania (działalność całości). A zatem, aby definicja oka była jednoznaczna, trzeba nie tylko stwierdzić, że oko to narząd, który widzi, ale również dodać, że oko widzi po to, aby „...” – i w puste miejsce wstawić określenie działalności całości, której oko jest częścią (por. Pakaluk 2005, s. 76). W *Polityce* (I.2 1253a 9) Arystoteles stwierdza, że natura niczego nie czyni bez potrzeby (por. także *O niebie*, I.4 271a 33).

powyżej). O ile pierwsza część określenia wydaje się w miarę precyzyjna, jako że Arystoteles identyfikuje eudajmonię z aktywnością duszy realizowaną podług przynależnej do tej aktywności *aretē*, o tyle druga jego część może wprawiać w zakłopotanie. Jest bowiem powiedziane, że „jeżeli *aretai* jest więcej, to podług najlepszej *kai teleiostatēn*”.

Wyrażenie *kai teleiostatēn* można rozumieć co najmniej na dwa sposoby, ponieważ *teleiostatē* może oznaczać w tym kontekście „najdoskonalsza” lub „najbardziej kompletna”, a spójnik *kai* – pełnić funkcję koniunkcyjną lub eksplikatywną. Gdyby więc *teleiostatē* oznaczało „najdoskonalsza”, to taką *aretē* – najlepszą, tzn. (*kai*) najdoskonalszą – byłaby *sophia*, czyli mądrość teoretyczna. Z tej perspektywy eudajmonię konstituowałyby aktywności duszy realizowane podług *sophia*, a więc podług tej *aretē*, której praktykowanie jest równoważne kontemplacyjnej aktywności rozumu teoretycznego, czyli najbardziej samowystarczalnej i najdoskonalszej aktywności możliwej do wykonywania przez człowieka. Zatem z tego punktu widzenia to *bios theōrētikos* byłby tym sposobem życia, który dostarczałby człowiekowi najwięcej satysfakcji. I taką wykładnię eudajmonii Arystoteles zarysowuje głównie w *EN X.7*.

Gdyby natomiast *teleiostatē* oznaczało „najbardziej kompletna”, to taką *aretē* – najlepszą i (*kai*) najbardziej kompletną – byłaby *aretē* ludzka, czyli całość aretologiczna złożona przede wszystkim z cnót charakteru (*aretai ēthikai*) oraz mądrości praktycznej (*phronēsis*)¹³. Z tej perspektywy eudajmonię konstituowałoby praktykowanie cnót charakteru w połączeniu z mądrością praktyczną. I taką wykładnię eudajmonii Arystoteles rozważa w pozostałych księgach *EN*, a także w *X.8 1178a 9 – 1178b 7*. Innymi słowy, to przede wszystkim *bios politikos* byłby tym sposobem życia, który dostarczałby człowiekowi najwięcej satysfakcji.

Trzeba jednak dodać, że *teleiostatē* w sensie „najbardziej kompletna” dopuszcza takie rozumienie całości aretologicznej, która obejmuje nie tylko cnoty charakteru i mądrość praktyczną, lecz również mądrość teoretyczną – zgodnie z „argumentem z właściwej działalności człowieka” przedstawionym przez Arystotelesa w *Etyce eudemejskiej* (*II.1 1219a 35–39*). Kwestią natomiast otwartą pozostawałoby, jakie relacje miałyby zachodzić pomiędzy wymienionymi *aretai* z perspektywy osiągalności eudajmonii (por. np. Cooper 2003, s. 148).

¹³ Otwierając *EN X.8*, Arystoteles podkreśla, że „[życie prowadzone] podług innej *aretē* jest drugorzędny [życiem eudajmonicznym], ponieważ czynności realizowane podług niej są ludzkie” (Δευτέρως δ’ ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν· αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρώπικαι) (*EN X.8 1178a 9–10*). Kontekst wyraźnie wskazuje, że ową inną *aretē* nie jest ta czy inna cnota charakteru, lecz całościowa struktura aretologiczna będąca połączeniem cnót charakteru i mądrości praktycznej, czemu Arystoteles daje wyraz w *EN VI.13*, gdy redefiniuje cnotę charakteru oraz dowodzi tezy o współlistnieniu cnoty charakteru i mądrości praktycznej oraz tezy o współlistnieniu cnót charakteru. Rzecz jasna, pierwszorzędny jest życie eudajmoniczne jest życie prowadzone podług mądrości teoretycznej, ponieważ aktywności realizowane podług niej są boskie.

2.2.1. Jak rozumieć wyrażenia *to idion* oraz *praktikē tis*?

Drugą niejasność wzmacnia dodatkowo słownictwo występujące w „argumen-
cie z właściwej działalności człowieka”. Nie wiadomo bowiem, jak rozumieć
w strukturze argumentu dwa określenia, czyli *to idion* (EN I.7 1097b 34) oraz
praktikē tis (EN I.7 1098a 3), użyte przez Arystotelesa w trzecim kroku rozu-
mowania.

2.2.1.1. *To idion*

W *Topikach* Arystoteles wyjaśnia, że *to idion* może być rozumiane na dwa sposoby: jako coś, czego znaczeniem jest *to ti ēn einai*, oraz jako coś, czego znaczeniem nie jest *to ti ēn einai* (por. *Topiki* I.4 101b 19–20).

Gdy chodzi o pierwszy sposób rozumienia, Arystoteles zauważa, że *to idion* oznaczające *to ti ēn einai* należy określić mianem *horos*, czyli jako definicję (por. *Topiki* I.4 101b 21–22). Jest to przekonujące, ponieważ *to ti ēn einai*, czyli „to, czym [coś] bywszy jest”, odsyła do podstawowego rozumienia substancji (*Metafizyka* VII.4 1029b 13–14) i dotyczy definiowania istotnościowego. Jest tak dlatego, że ujęcie *to ti ēn einai* jest równoznaczne z ujęciem istoty badanego obiektu i sformułowaniem odpowiedzi na pytanie, czym coś jest. W rzeczy samej, istotą czegoś jest to, co określa owo coś podług siebie samego (*kath' hauto*) (por. *Metafizyka* VII 4 1029b 15–16; *Topiki* V.1 128b 16). Na przykład „Kalias podług siebie samego jest Kaliasem, czyli «tym, czym bywszy jest» dla Kaliasa”¹⁴. Dlatego ujęcie i wysłowienie *to ti ēn einai* jest równoznaczne z artykulacją definicji (por. *Metafizyka* VII.4 1030a 6–7). Nie dziwi zatem, że *to idion* oznaczające *to ti ēn einai* Arystoteles określa mianem *horos*.

Gdy chodzi o drugi sposób rozumienia, Arystoteles akcentuje, że *to idion* nieoznaczające *to ti ēn einai* należy określić wspólną nazwą *idion* (por. *Topiki* I.4 101b 22–23), co można oddać przez „szczególne” lub „swoiste” (por. np. *Metafizyka* VII.10 1035b 1–3)¹⁵. Ale żeby coś mogło być szczególne lub swoiste, musi nie tylko przysługiwać danemu obiektowi, lecz również być o nim orzekane odwracalnie¹⁶. A więc gdy *idion*, jako coś szczególnego lub swoistego, przysuguje jakiemuś obiektowi, to nie może przysługiwać innemu obiektowi, czyli innej rzeczy jednostkowej lub rzeczom jednostkowym podpadającym pod inny gatunek lub rodzaj niż gatunek lub rodzaj, do którego należy rzecz charakteryzowana przez *idion*. Gdy chodzi o człowieka, przykła-

¹⁴ ὁ Καλλίας καθ' αὐτὸν Καλλίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλία (*Metafizyka* V.18 1022a 26–27).

¹⁵ Trzeba dodać, że przyjmuje się, iż w *Topikach* (I.4 101b 22–23 oraz I.5 102a 18–26) Arystoteles wykląda techniczne rozumienie *idion* w sensie „własności” (por. np. K. Narecki, w: Arystoteles 1994, s. 60).

¹⁶ Ἴδιον δ' ἐστὶν ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ' ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος (*Topiki* I.5 102a 18–19).

dem tak rozumianego *idion* może być zdolność do aktów niesprawiedliwości¹⁷. Jest tak dlatego, że tylko człowiek może krzywdzić wskutek decyzji (*ek proaireseōs*) i z rozmysłem (*ek pronoias*), czyli dopuszczać się przemyślanych i postanowionych aktów niesprawiedliwości. W rezultacie zdolność do aktów niesprawiedliwości jest orzekana o człowieku odwracalnie. Jeżeli bowiem *A* jest człowiekiem, to jest to równoznaczne z tym, że *A* jest zdolne do aktów niesprawiedliwości, oraz jeżeli *A* jest zdolne do aktów niesprawiedliwości, to jest to równoznaczne z tym, że *A* jest człowiekiem.

Przedstawione sposoby rozumienia *to idion* są ze sobą powiązane, ponieważ oba odsyłają do istoty. Pierwsze wprost, drugie dlatego, że wskazuje na to, co jest częścią istoty, lub inaczej rzecz ujmując, własnością istotną (*Topiki* I.4 101b 22–23; por. przyp. 15 powyżej). A zatem bez względu na to, które rozumienie *to idion* weźmiemy pod uwagę, opisana przez Arystotelesa działalność właściwa człowiekowi będzie miała związek z jego istotą. Niemniej jednak niejednoznaczność pozostaje, ponieważ nie jest jasne, którą działalność człowieka związaną z jego istotą ma na myśli Arystoteles w argumentcie.

Jeżeli bowiem w argumentcie Arystotelesowi chodzi o pierwsze rozumienie *to idion*, to można przyjąć, że ma na myśli taką działalność, która jest wyrazem aktywności tego, co istotne dla człowieka. A ponieważ Arystoteles wielokrotnie podkreśla, że człowiek jest przede wszystkim rozumem, który to rozum jest oznaczany zarówno słowem *logos*, jak i *nous*¹⁸, to można dojść do przekonania, że tym, co istotne dla człowieka, są nie tylko aktywności rozumu w funkcji praktycznej (w domyśle – realizowane podług mądrości praktycznej), lecz również efekt tych aktywności w postaci działań będących przemyślanych przedsięwzięciami (w domyśle – realizowanymi podług cnót charakteru), ale także kontemplacyjna aktywność rozumu teoretycznego (w domyśle – realizowana podług mądrości teoretycznej). Przy czym byłoby kwestią otwartą, w jakim stosunku pozostawałyby dwa typy życia (*bioi*), czyli *bios*

¹⁷ Gdy w *EN* V.8 Arystoteles przedstawia typologię krzywd, to obok nieszczęśliwych wypadków i pobłędzeń wymienia jeszcze *ἀδικημα*. Ową *ἀδικημα* dzieli wprawdzie na „traktowanie niesprawiedliwie” (*τὸ ἀδικεῖν*) oraz „akt niesprawiedliwości”, niemniej jednak to drugie jest *ἀδικημα* w sensie ścisłym. Rozróżnienie jest dla Arystotelesa ważne, ponieważ zwraca ono uwagę na to, że ten, kto traktuje coś lub kogoś niesprawiedliwie, nie jest jeszcze niesprawiedliwy, lecz jedynie błędzi (por. *EN* V.8 1135b 22), ponieważ nie krzywdzi ani wskutek podjętej decyzji, ani z rozmysłem. Ten zaś, kto dokonuje aktu niesprawiedliwości, jest już niesprawiedliwy, jako że krzywdzi wskutek podjętej decyzji i z rozmysłem (por. *EN* V.8 1135b 25–26). Na temat typologii krzywd zob. np. Smolak 2021, s. 81–83.

¹⁸ Jeśli chodzi o użycie *logos*, por. np. definicję cnoty charakteru (*EN* II.6 1106b 36 – 1107a 2); jeśli chodzi o użycie *logos* i *nous* w ciągu jednej wypowiedzi tematycznej, por. np. rozważania na temat pozytywnego samoluba (*EN* IX.8 1168b 31 – 1169a 18); jeśli chodzi o użycie *nous*, por. np. rozważania na temat kontemplacyjnej aktywności rozumu teoretycznego (*EN* X.7 1177a 12 – 1177b 2). Warto też dodać, że Arystoteles używa słowa *logos* zarówno na oznaczenie rozumu praktycznego, jak i teoretycznego (*Polityka* VII.14 1333a 25).

politikos oraz *bios theōrētikos*, wzmiankowane przez Arystotelesa w *EN* I.5 i charakteryzowane w X.7–8 (por. np. Kraut 1991, s. 15–77).

Jeżeli zaś w argumentie Arystotelesowi chodzi o drugie rozumienie *to idion*, to można przyjąć, że ma on na myśli działalność, która jest szczególna lub specyficzna dla człowieka, a więc taką działalność, którą może urzeczywistniać jedynie byt ludzki. A ponieważ tym, co wyróżnia człowieka 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*)¹⁹ – można dojść do przekonania, że *to idion* dla człowieka jest to przede wszystkim kalkulacja, czyli namysł nad działaniami praktycznymi (*praxeis*), oraz efekt tego wysiłku umysłowego, czyli to, że nasze działania są przemyślanymi działaniami. Choć można też dodać, że skoro człowiek z natury dąży do poznania (por. *Metafizyka* I.1 980a 21), to szczególną lub swoistą aktywnością człowieka, a więc odróżniającą go od wszystkich innych istot żywych, również od nieporuszonego poruszyciela, jest wiedzo-poszukiwanie (por. *EN* X.7 1177a 26–27). Byłaby to zatem aktywność zdolności myślenia naukowego (*to epistēmōnikon*), która przynależy do rozumu w funkcji teoretycznej, czyli do *nous*.

W rezultacie *to idion* użyte w „argumentie z właściwej działalności człowieka” nie tyle uściśla, jaki sposób życia koresponduje z właściwą działalnością człowieka, lecz raczej pozostawia tę kwestię nierozstrzygniętą. W grę może bowiem wchodzić albo *bios politikos*, albo *bios theōrētikos*, albo połączenie jednego i drugiego.

2.2.1.2. *Praktikē tis*

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że wyrażenie *praktikē tis* użyte w „argumentie z właściwej działalności człowieka” doprecyzowuje, w ramach jakiego sposobu życia człowiek realizuje właściwą sobie działalność – że jest nim życie praktyczne, czyli zogniskowane na *praxis* (por. np. Joachim 1962, s. 50). W podobnym duchu, jak się wydaje, Arystoteles wypowiada się również w *Polityce* (VII.3). Stwierdza tam bowiem: „Jeżeli to, co zostało powiedziane, jest zasadne i jeżeli trzeba przyjąć, że *eudaimonia* jest *eupraxia*, to najlepszym życiem, zarówno dla całego miasta-państwa jako wspólnoty, jak i dla jednostki, byłoby życie praktyczne”²⁰. A zatem można domniemywać, że życie praktyczne to przede wszystkim życie obywatelskie, ale wypełnione dobrymi

¹⁹ 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 – Arystotelesowym bogiem.

²⁰ ἀλλ’ εἰ ταῦτα λέγεται καλῶς καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εὐπραγίαν θετέον, καὶ κοινῆ πάσης πόλεως ἂν εἴη καὶ καθ’ ἕκαστον ἀριστος βίος ὁ πρακτικὸς (*Polityka* VII.3 1325b 14–16).

działaniami, czyli właśnie *eupraxiai*²¹. Takie zaś działania polegają na praktykowaniu cnót charakteru w połączeniu z mądrością praktyczną. Sprawa nie jest jednak tak oczywista, i to z dwóch powodów.

Po pierwsze, przytoczone wyżej stwierdzenie z *Polityki* jest wprowadzeniem do ustępu 1325b 14–23, na podstawie którego można dojść do przekonania, że *bios praktikos* może również dotyczyć aktywności teoretycznej, i to tej, która jest realizowana podług mądrości teoretycznej. Arystoteles daje bowiem do zrozumienia, że najbardziej aktywną formą życia praktycznego jest angażowanie się w badanie teoretyczne i myślenie, które samo jest dla siebie celem i które jest podejmowane ze względu na nie samo (por. *Polityka* VII.3 1325b 20–21). A zatem do klasy działań określanых mianem *eupraxia* może należeć aktywność kontemplacyjna, skoro *eupraxia* jest tożsama z celem (por. *Polityka* VII.3 1325b 21). Taka bowiem aktywność, realizowana podług mądrości teoretycznej, jest najbardziej autarkiczną i najdoskonalszą – bo autoteliczną – formą aktywności. Jej źródłem jest bowiem *nous*, czyli coś boskiego w nas (por. *EN* X.7 1177b 28), i nic innego z niej nie powstaje prócz samego kontemplowania (por. *EN* X 1177b 2). Toteż *praktikē tis* nie musi oznaczać, że „jakieś życie praktyczne” to życie obywatelskie konstytuowane przez dobre działania praktyczne²². Może też oznaczać życie teoretyczne konstytuowane przez aktywność kontemplacyjną²³. Notabene Arystoteles zdaje się sugerować, że jeżeli ktoś ma możliwość uczestniczenia we wszystkich typach aktywności eudajmonicznych, to będzie wolał angażować się w aktywność kontemplacyjną (por. *Polityka* VII.14 1333a 27–30 oraz *EN* X.7 1177b 33–34). Ale przynajmniej, że takie życie wznosi się ponad ludzkie życie i ten, kto tak żyje, robi to nie o tyle, o ile jest człowiekiem, lecz o tyle, o ile jest *bogiem*²⁴.

²¹ Gdy Arystoteles odróżnia działanie wytwórcze (*poiēsis*) od działania praktycznego (*praxis*), podkreśla, że cel (*telos*) działania wytwórczego różni się od samego działania wytwórczego, w przypadku zaś działania praktycznego tak nie jest, ponieważ jego celem jest *eupraxia*, czyli dobre działanie praktyczne (*EN* VI.5 1140b 6–7).

²² Rzecz jasna *bios praktikos* może dotyczyć aktywności konceptualnej realizowanej przez filozofów polityki (por. *Polityka* VII.3 1325b 23). Niemniej jednak filozof polityki w ujęciu Arystotelesa zajmuje się nie tyle teoretycznym badaniem polityki lub uprawianiem filozofii politycznej, lecz przede wszystkim wykorzystaniem polityki do kierowania miastem-państwem, czyli *polis*. Zadaniem filozofów polityki jest bowiem projektowanie *polis* pod kątem osiągalności eudajmonii przez całą wspólnotę polityczną oraz składające się na nią jednostki (*EN* I.2). W rezultacie polityka jest przede wszystkim wiedzą praktyczną.

²³ Burnet uważa, że *bios praktikos* obejmuje nie tylko działalność praktyczną, lecz również aktywność teoretyczną (Burnet 1900, s. 79).

²⁴ Por. *EN* X.7 1177b 26–28. Jak zauważa Sarah Broadie, „w pełni eudajmoniczne życie ludzkie jest wyższe od życia ludzkiego [the completely happy human life is higher than human], bo człowiek jest nie tylko człowiekiem, gdyż najlepszy element w nas jest podobny do elementu boskiego” (S. Broadie, w: Aristotle 2002, s. 443).

Po drugie, wyrażenie *praktikē tis* może po prostu podkreślać, że chodzi o czynne życie w przeciwieństwie do życia biernego²⁵. I takie rozumienie tego wyrażenia znajduje potwierdzenie w końcowej części trzeciego kroku rozumowania „argumentu z właściwej działalności człowieka”, gdzie jest powiedziane: „Ale ponieważ również o tym życiu [tzn. o *praktikē zōē* – M.S.] mówi się w dwojaki sposób, to trzeba zająć się tym, które jest czynne. Wydaje się bowiem, że to o nim mówi się właściwiej «życie praktyczne»”²⁶. I Arystoteles daje temu wyraz między innymi wtedy, gdy konfrontuje własne określenie eudajmonii, wyrażone w formie konkluzji w argumencie, z poglądem tych, którzy uważają, że eudajmonia jest *aretē* (por. *EN* I.8 1098b 29 – 1099a 3). Niemalą bowiem stanowi różnicę, czy eudajmonia wiąże się z posiadaniem *aretē*, czy z jej praktykowaniem. Jest bowiem oczywiste, że *aretē* nie implikuje żadnego dobra, gdy ktoś śpi lub jest po prostu bezczynny. Przeciwnie jest natomiast wtedy, gdy ktoś działa podług *aretē*, ponieważ to, co w ten sposób robi, robi dobrze, czyli *eu praxeis* (por. *EN* I.8 1099a 3). Trzeba jednak pamiętać, że *eupraxia* odsyła do każdej aktywności, która spełnia wymóg konstytutywnego składnika eudajmonii, ponieważ zdaniem Arystotelesa eudajmonia oraz *eupraxia* są tym samym (por. *Polityka* VII.3 1325a 22–23 oraz *Fizyka* II.6 197b 5).

W rezultacie, również *praktikē tis*, użyte w „argumencie z właściwej działalności człowieka”, pozostawia kwestię otwartą, czy sposobem życia korespondującym z właściwą działalnością człowieka jest *bios politikos*, *bios theōrētikos* czy połączenie jednego i drugiego.

II. „Argument z właściwej działalności człowieka” w interpretacji Sebastiana Petrycego z Pilzna

Na początku XVII w. ogłoszono drukiem w języku polskim przekłady *Polityki* oraz ksiąg I–V *EN* Arystotelesa, a także *Ekonomiki* Pseudo-Arystotelesa, wraz z *Przestrogami*²⁷, czyli uwagami komentatorskimi odnoszącymi się bezpośrednio do każdego rozdziału tłumaczonych dzieł, oraz *Przydatkami*, czyli rozprawkami filozoficznymi, zamieszczonymi po każdej przetłumaczonej i skomentowanej księdze powyższych dzieł, autorstwa Sebastiana Petrycego z Pilzna²⁸.

²⁵ Por. np. przekład Terence’a Irwina (w: Aristotle 1999, s. 9) oraz jego komentarz (tamże, s. 184).

²⁶ δὲ τῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τὴν κατ’ ἐνέργειαν θετέον· κυριώτερον γὰρ αὐτῆ δοκεῖ λέγεσθαι (*EN* I.7 1098a 5–7).

²⁷ Odpowiednikiem *Przestróg* w *Ekonomice* są *Dokłady*.

²⁸ W tłumaczeniu i z egzegezą Petrycego najwcześniej ukazała się *Ekonomika*, bo w roku 1602, następnie *Polityka* w roku 1605, a rzeczony księgi *EN* w roku 1618.

Przyjmuje się, że Petrycy oparł swoje tłumaczenie *Polityki* na łacińskim tłumaczeniu Leonarda Aretina, zaś księgi I–V *EN* na łacińskim przekładzie Jana Bernarda Felicjanusa (por. Wąsik 1923–1935, s. 252–255). Jest jednak wielce prawdopodobne, że Petrycy znał grekę klasyczną, na co wskazuje jego wypowiedź w *Przydatkach* do *Polityki*: „do objaśnienia [...] prawd nauk rozmaitych nie możemy być przez języków rozmaitych. [...] Filozofia opisana jest greckim językiem, [...]. Tedyć filozofom potrzeba umieć grecki” (Sebastian Petrycy z Pilzna 1956, t. 2, s. 450)²⁹. A zatem nie jest wykluczone, że Petrycy sięgał do dzieł Arystotelesa w oryginale w trakcie swojej pracy translatorsko-komentatorskiej.

Nadszedł czas, aby przyjrzeć się „argumentowi z właściwej działalności człowieka” w interpretacji Petrycego i zbadać, czy przekład oraz egzegzeza jego autorstwa zakładają uściślenie tegoż argumentu w ramach wskazanych niejasności.

1. Czy człowiek ma określone dzieło lub działanie do wykonania?

Przypomnę, że pierwsza niejasność dotyczyła uzasadnienia tezy, że człowiek ma określone dzieło lub działanie do wykonania. Wydaje się jednak, że Petrycy ignoruje tę niejasność, na co wskazuje jego tłumaczenie ustępu 1097b 28–33:

Ażaż to może być, iż kowal i szwec ma swoje sprawy i powinności, a ludzka by żadna sprawa i powinność nie miałyby być, ale z natury swojej człowiek miałby być próżnujący, [ponieważ człowiek jest wynalęzcą i przyczyną wszystkich rzemiosł.] Owszem, to możemy rzec: jako oczy, nogi, ręce i inne ludzkie członki mają własne swoje sprawy i powinności, tak też człowiek musi mieć jakie swoje własne dzieło i powinność (Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles 2011a, s. 73–74)³⁰.

²⁹ W tym miejscu *Przydatków* Petrycy zaznacza również, że skoro medycyna opisana jest w języku greckim i arabskim, to ten, kto chce być biegły w medycynie, musi znać oba języki. Tymczasem Petrycy studiował w Padwie zarówno filozofię, jak i medycynę, i można założyć, że był biegły w obu dyscyplinach. Zdał bowiem egzaminy doktorskie z wyróżnieniem, a po powrocie do Polski prowadził praktykę lekarską we Lwowie i w Krakowie. Był też twórcą lub co najmniej współtwórcą polskiego języka filozoficznego, a ponadto propagatorem filozofii praktycznej Arystotelesa i jednym z pierwszych europejskich tłumaczy dzieł Stagiryty na język nowożytny.

³⁰ Trzeba zauważyć, że w przekładzie i komentarzu „argumentu z właściwej działalności człowieka”, ale nie tylko, Petrycy używa słowa „powinność” na oznaczenie Arystotelesowego *ergon*. Por. np. *Przestrogi* do *EN* I 1: „[...] nie tylko ludzie, ale i wszystkie rzeczy mają pewne dobro, pewny cel i koniec, do którego się mają. Bo jako każdego stworzenia różna jest istność, różna postać i każdej przyrodzenie, od innych własnością swą jaką wydzielone jest, tak też

Jak widać, Petrycy odchodzi od oryginału, ponieważ oddaje ustęp 1097b 28–33 nie w formie dwóch pytań, lecz zdań twierdzących³¹. Ponadto przekład tegoż ustępu kończy konkluzja, która rozwiewa wątpliwości co do tego, że człowiek ma określone dzieło lub działanie do wykonania. Nadto Pilźnianin pomija w swoim przekładzie uwagę, która kończy pierwszy krok rozumowania „argumentu z właściwej działalności człowieka”, czyli ustęp 1097b22–28: „o ile jest w ogóle jakaś działalność człowieka”³². To zaś może sugerować, że kwestia właściwej działalności człowieka jest dla Petrycego pseudoproblemem, a same pytania postawione w ustępie 1097b 28–33 – pytaniami retorycznymi. Niemniej jednak przekład tego ustępu zdaje się antycypować, a nawet zawierać, szkic uzasadnienia tezy, że człowiek ma właściwe dzieło lub działanie do wykonania.

Petrycy daje temu wyraz w uzupełnieniu ujętym w nawias kwadratowy. Dopowiedzenie odpowiada argumentowi „ze sztuk”. Jest bowiem powiedziane, że człowiek jest pomysłodawcą i wykonawcą sztuk. Ale człowiek dlatego wymyśla sztuki i w konsekwencji metody wytwarzania wysokowartościowych produktów należących do zakresu poszczególnych sztuk, ponieważ takie produkty przydają mu się w życiu. Czyli racją istnienia każdej sztuki jest to, że jej wytwory służą człowiekowi. Gdyby na przykład człowiek nie potrzebował butów, to nie byłoby ani szewstwa, ani szewców, ani wytworów ich sztuki. A zatem dodatek w nawiasie może dostarczać argumentu na rzecz tego, że obok działalności skorelowanych z wykoncypowanymi przez człowieka sztukami, istnieje również działalność właściwa dla człowieka, w odniesieniu do której tamte pełnią rolę służebną. Innymi słowy, działalności skorelowane z rolami wytwórczymi byłyby zależne i zawisłe od działalności „człowieka właśnie jako człowieka” (Sebastian Petrycy z Pilźna, w: Arystoteles 2011a, s. 73), skoro pierwsze byłyby wyuczone i nabyte ze względu na tę drugą.

każdego stworzenia różny jest własny koniec, insza powinność, inne dobro, do jego natury przywłaszczone” (Sebastian Petrycy z Pilźna, w: Arystoteles 2011a, s. 30).

³¹ Notabene Jan Bernard Felicianus tłumaczy ustęp 1097b 28–33 w zgodzie z oryginałem i oddaje wypowiedź Arystotelesa w formie dwóch pytań: *Num igitur fabri et sutoris quaedam sunt et actiones, hominis vero nullum munus est atque officium, sed res est ad oculum nata? An sicut oculi, manus, pedis, et cuiusque particulae munus aliquod apparet, ita et hominis praeter haec omnia, aliquod statuatur opus?* (Joannes Bernardus Felicianus, w: Arystoteles 1549, s. 6).

³² εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ (EN I 7 1097b 28). Notabene Jan Bernard Felicianus oddaje frazę w zgodzie z oryginałem: *si quod eius est munus et officium* (Joannes Bernardus Felicianus, w: Arystoteles 1549, s. 6). Dla porządku, przytaczam pierwszy krok rozumowania „argumentu z właściwej działalności człowieka”, czyli ustęp 1097b 22–28, w tłumaczeniu Petrycego: „A iż jest szczęście najlepsze, na to zdadzą się zgadzać wszyscy, nie potrzeba tego dowodzić, tego nie dostaje, abyśmy wyłożyli jaśniej i właściwiej, co jest szczęście to lub najwyższe dobro. Tego się snadnie domacamy, gdy będziemy wiedzieć, jaki jest czyn ludzki, [co jest powinność ludzka.] Bo jako trębacz i snycerz, i inszy rzemieślnicy tylko na odprawowaniu swej powinności kładą najwyższe swe dobro, koniec i doskonałość nauki, w której się bawią, tak też najwyższe dobro ludzkie zależy na oddawaniu powinności swej [biorąc człowieka właśnie jako człowieka, nie jako umie to albo owo rzemiosło]” (Sebastian Petrycy z Pilźna, w: Arystoteles 2011a, s. 73).

Ale również druga część tłumaczonego ustępu mieści w sobie szkic uzasadnienia, tym razem pasujący do argumentu „z części ciała człowieka”. Jest bowiem zasugerowane, że ponieważ poszczególne części człowieka mają własne działalności, to również człowiek musi mieć własną działalność. Można zatem domniemywać, że obok działalności skorelowanych z częściami ciała człowieka istnieje również działalność samego człowieka, Co więcej, działalności skorelowane z poszczególnymi częściami ciała człowieka nabierałyby sensu z perspektywy działalności człowieka jako całości, skoro części jego ciała, czyli *organa*, pełnią analogiczną funkcję do narzędzi. A ponieważ ich działanie jest możliwe jedynie w ramach żywego ciała, to można mówić nie tylko o ich służebności, lecz również ontycznej zależności od całości organicznej, której są częściami.

2. Co tworzy eudajmonię?

Przypomnę, że druga niejasność dotyczyła frazy *εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην* (EN I.7 1098a 17), a to ze względu na niejednoznaczność wyrażenia *kai teleiostatēn*. Wydaje się jednak, że dla Petrycego sprawa jest oczywista, na co wskazuje jego tłumaczenie określenia eudajmonii w wyminku 1098a 16–17:

[...] ludzkie dobro jest rozumnie się sprawowanie wedle cnoty. Co jeśliby było wiele cnót, wedle najlepszej i nadoskonalszej sprawować się potrzeba (Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles 2011a, s. 75)³³.

³³ Dla porządku przytaczam w całości czwarty krok rozumowania „argumentu z właściwej działalności człowieka”, czyli ustęp 1098a 7–20, w tłumaczeniu Petrycego: „Dzieło tedy i powinność ludzkiej dusze jest sprawować i rządzić się wedle rozumu albo nie bez rozumu. [Nie bez rozumu mówię dla owej władze rozumu i dusze, która jest poddana rozumowi i ma odprawować powinność swoją nie bez rozumu.] Nie dosyć jest na tym, iż sprawowanie się wedle rozumu skuteczne jest dobro i szczęście ludzkie; mamy do tego wiedzieć, iż nie leda takie sprawowanie, ale doskonałe, to jest aby sprawowanie było cnotliwe, dobre i wedle cnoty. Sprawowanie leda jakie i sprawowanie dobre pod jednym rodzajem się zamykają, wspólne mając imię, ale jest między nimi różność. Jako lutnicy tego i lutnicy dobrego jest jedna praca, ale nie jednaka, bo ów jako tako na lutniej brząka, a ten zaś dobrze i z pochwałą wszystkich gra; [także też sprawowanie się wedle rozumu i sprawowanie się dobre wedle rozumu daleko od siebie są, gdyż dobre się sprawowanie wedle rozumu pochwałę w sobie niejaka ma.] Co gdy tak jest, tak zamykamy, iż ludzkie dzieło na żywocie zależy, a na żywocie wedle rozumu i baczenia dobrego, to jest człowiek powinien na świecie żyć uczciwie i cnotliwie, jako rozum sam do tego wie. Każda bowiem rzecz doskonałość swoją bierze z swojej najwyższej władze i najznacniejszej cnoty, a tak ludzkie dobro jest rozumnie się sprawowanie wedle cnoty. Co jeśliby było wiele cnót, wedle najlepszej i nadoskonalszej sprawować się potrzeba. Do tego przydam, w doskonałym wieku, który się nie zamyka w jednym uczynku i sprawie dobrej wedle rozumu uczynionej, ale

Jak widać, Petrycy oddaje frazę *kata tēn aristēn kai teleiostatēn* przez „wedle najlepszej i nadoskonalszej”. Ale w *Przydatkach* do *EN* I, w rozdziale „Co znaczy Arystoteles przez cnotę najlepszą i nadoskonalszą”, Petrycy daje wyraźnie do zrozumienia, że tą cnotą jest mądrość, czyli Arystotelesowa *sophia*. Powołując się bowiem na *EN* X.7–8, zauważa, że są dwie formy życia eudajmonicznego – błogosławieństwo człowieka bogomyślnego i błogosławieństwo człowieka świeckiego (por. Sebastian Petrycy z Pilzna 1956, t. 1, s. 81) – i że „nawieźtra i naprzędniejsza cnota mądrość” (tamże). Ta zaś cnota pozostaje w korelacji z błogosławieństwem człowieka bogomyślnego i to jej praktykowanie należy uznać za najwyższe ludzkie dobro³⁴. A zatem – zgodnie z interpretacją Petrycego – już na poziomie „argumentu z właściwej działalności człowieka” Arystoteles identyfikowałby eudajmonię z *bios theōrētikos*, a dokładniej rzecz ujmując, z aktywnością najlepszą, czyli realizowaną podług tej *aretē*, której praktykowanie jest równoważne kontemplacyjnej aktywności rozumu teoretycznego.

Dodatkowym potwierdzeniem tej interpretacji mogą być uwagi Petrycego poczynione w *Przydatkach* do *Polityki* (VII.3 i 14) w rozdziale „Ćwiczenie młodzi w naukach głębokich w szczęśliwej rzeczypospo[litej] potrzebne przy ćwiczeniu obyczaj”. Już wiadomo, że w VII.3 Arystoteles utożsamia eudajmonię z działaniem autotelicznym i że taki wymóg spełnia przede wszystkim aktywność kontemplacyjna, czyli *eupraxia*, realizowana podług mądrości teoretycznej. Z kolei w VII.14 Stagiryta podkreśla, że *to logon echon* dzieli się na rozum praktyczny oraz rozum teoretyczny. A ponieważ rozum teoretyczny jest lepszym aspektem duszy niż rozum praktyczny – także aktywności pierwszego muszą być bardziej godne wyboru od aktywności drugiego dla kogoś, kto może mieć udział w obu (por. *Polityka* VII.14 1333a 25–29). Ale w przywołanym rozdziale *Przydatków* Petrycy daje wyraźnie do zrozumienia, że najwyższa forma eudajmonii i doskonałość ludzka wiąże się nie tyle z życiem politycznym, ile z życiem bogomyślnym, czyli uprawianiem filozofii i nauk głębokich – nauk, które dotyczą rzeczy wiecznych i ich nieprzemijającego piękna. I choć praktykowanie *aretē* rozumu praktycznego oraz cnót charakteru jest jedną z form prowadzenia eudajmonicznego życia, gdyż „pracowitej doskonałości

w wielu, nie dosyć jest począć dobrze się sprawować, ale ustawicznie konać i w tym statecznie zawsze trwać. Abowiem, jako gdy się jedna ukaże jaskółka, nie czyni zaraz podobieństwa bliskiej wiosny, ani jeden dzień w zimie jasny nie jest znakiem lata doskonałego, tak też błogosławionym i szczęśliwym nie czyni jeden dzień ani krótki czas, [przeto potrzeba, aby rządzenie się wedle rozumu dobre było trwałe i ustawiczne]” (Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles 2011a, s. 74–75).

³⁴ W *Przestrogach* do *EN* I.7 Petrycy stwierdza: „Potym [czyli po przedstawieniu własności najwyższego szczęścia – M.S.], opisuje szczęście to, iż zależy na odprawowaniu powinności, na sprawowaniu się wedle cnoty naprzędniejszej” (Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles 2011a, s. 77).

najwyższe dobro jest żyć na świecie cnotliwie i pocziwie według cnót obyczajnych” (Sebastian Petrycy z Pilzna 1956, t. 2, s. 418), to jednak Petrycy postuluje, aby młodzi ludzie mieli do czynienia z filozofią i naukami głębokimi, o ile mają dojść do doskonałości swojej natury³⁵. Pilźnianin jest wprawdzie świadomy, że nie każdy jest predysponowany do *bios theōrētikos*, ale nie zmienia to faktu, że według niego zajmowanie się filozofią i naukami głębokimi odgrywa ważną rolę w procesie kształtowania charakterów i zdobywania kompetencji intelektualnych, potrzebnych do realizacji dobrych działań na polu publiczno-politycznym³⁶. Niemniej jednak pozostaje w mocy, że eudajmonia człowieka bogomyślnego jest najwyższą formą ludzkiego dobra.

Ale są również inne uwagi Petrycego, które sugerują, że byłby on skłonny inaczej rozumieć wyrażenie *kai teleiōtatēn* w określeniu eudajmonii zarysowanym w konkluzji „argumentu z właściwej działalności człowieka”. Kończąc bowiem przywołany już rozdział „Co znaczy Arystoteles przez cnotę nalepszą i nadoskonalszą”, podkreśla, że to mądrość oraz sprawiedliwość stanowią doskonałą oraz najlepszą cnotę i że utworzona przez nie całość zawiera w sobie wszystkie pozostałe cnoty³⁷ – w zgodzie z *teleiōtatē* w rozumieniu „najbardziej kompletna”. W myśl tej interpretacji, najlepszą i najbardziej kompletną *aretē* ludzką byłaby zatem całość aretologiczna złożona z cnót charakteru, mądrości praktycznej i mądrości teoretycznej. Ale w podobnym duchu Petrycy wypowiada się również we wzmiankowanym już rozdziale „Ćwiczenie młodzi w naukach głębokich w szczęśliwej rzeczypospo[litej] potrzebne przy ćwiczeniu obyczajów”. Podkreśla bowiem, że przez doskonałość zupełną rozumie połączenie cnoty, która pociąga za sobą bogomyślność, z tą cnotą, która pociąga za sobą realizowanie dobrych działań praktycznych w dziedzinie spraw ludzkich³⁸.

³⁵ „Ludzki rozum jest pracowity i bogomyślny. Ale pracowitość ludzkiego rozumu nie może mieć zupełnej swojej doskonałości, jedno z bogomyślności, która jest największa część i przedniejsza rozumu. Tedyć cnota i przestrzeganie pocziwego mała waży do doskonałości ludzkiej przez bogomyślności, to jest nauk głębokich i filozofiej. Na czym nawywsze błogosławieństwo ludzkiego żywota należy, tego ludziom nawięcej potrzeba. A nawywsze błogosławieństwo zależy na bogomyślności, na naukach głębokich; tedyć ludziom potrzeba nauk głębokich, chćali być doskonali w istocie swojej” (Sebastian Petrycy z Pilzna 1956, t. 2, s. 415–416).

³⁶ „Acz nie każdy sposobny do filozofiej i głębokich nauk, bo nie z każdego drzewa będzie rozeń; jednak to nie przeszkadza temu, aby się młódź nie miała bawić w filozofiej ta, która jest sposobna do pojęcia; która niesposobna, przecię się ma bawić tylo, ile jest sposobna” (Sebastian Petrycy z Pilzna 1956, t. 2, s. 419).

³⁷ „[...] Arystoteles w księgach dziesiątych imię doskonałej cnoty przywłasza mądrości i sprawiedliwości: mądrości względem bogomyślnego, sprawiedliwości względem świeckiego człowieka. Przez doskonałą tedy i najlepszą cnotę rozumiej mądrość i sprawiedliwość, które wszystkie cnoty w sobie zamykać mogą” (Sebastian Petrycy z Pilzna 1956, t. 1, s. 68).

³⁸ „To położywszy mówię, iż do doskonałości zupełnej potrzebna jest zabawa w naukach i filozofiej; zupełnej mówiąc rozumiem i bogomyślną, i pracowitą. Pracowitej doskonałości nawywsze dobro jest żyć na świecie cnotliwie i pocziwie według cnót obyczajnych; bogomyślniej

Ważne jest jednak to, że żadna z powyższych interpretacji nie koliduje z przekładem trzeciego kroku rozumowania, czyli tej części „argumentu z właściwej działalności człowieka”, która zawiera wyrażenia *to idion* oraz *praktikē tis*:

Jakież tedy ludzkie to dzieło i powinność będzie? Żyć [przez jedzenie i picie] coś jest spólnego człowiekowi z drzewami i z ziołami. My coś własniejszego szukamy, co by człowieka różniło od pospolitego życia i rośnienia. Jest też żywot, który na czuciu i zmysłach zależy, ale taki żywot z koniem, z wołem i ze wszystkimi bestiami spólny jest. Jest jeszcze w człowiecze żywot rozumny. Władza rozumu dwojaka jest: jedna podległa rozumowi, [która mocą rozumu sprawuje wszystko, a ta jest wola, żądza;] druga jest istotny rozum, domysł, [która udziela baczenia cnej wolej, którą ma w sobie.] Jeszcze istotny rozum możemy brać dwojako: naprzód, ile zależy na niniejszym i skutecznym sprawowaniu; potem, ile zależy na władzej i mocy sprawowania, [to jest mieć moc i władzę, co czynić i sprawować, ale nic nie sprawować. A iż skuteczne używanie doskonalsze jest, niż władza czynienia i używania,] własność ludzka na skutecznym powinności odprawowaniu zależeć będzie (Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles 2011a, s. 74).

Jak widać, Petrycy odchodzi od oryginału i przekłada zdanie w 1098a 3–4 z pominięciem wyrażenia *praktikē tis*³⁹. Trzeba jednak podkreślić, że w tłumaczeniu ustępu VII.3 1325b 14–23 *Polityki* Petrycy proponuje przełożenie wyrażen współgrających z *praktikē tis*. Oddaje bowiem *bios ho praktikos* (b 16) przez „żywot, który jest do spraw biegły i sposobny” (Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles 2011b, t. 2, s. 179), a *ton praktikon* (b 16)⁴⁰ przez „człowiek do spraw biegły”⁴¹. Zważywszy więc na te propozycje translatorskie, można zasugerować, że Petrycy rozumie wyrażenie *praktikē tis* nie jako „życie praktyczne” w sensie *bios politikos*, lecz raczej jako „czynne życie” w sensie właściwego sprawowania się. I w zasadzie to rozumienie pojawia się dwukrotnie w przekładzie trzeciego kroku rozumowania „argumentu z właściwej działalności człowieka” (por. Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles 2011a, s. 78–79)⁴².

doskonałości nawywsze dobro jest umiejętność trudnych i głębokich rzeczy, co do filozofiej przynależy” (Sebastian Petrycy z Pilzna 1956, t. 2, s. 418–419).

³⁹ Notabene Jan Bernard Felicianus jest bliższy oryginałowi, a w każdym razie uwzględnia wyrażenie *praktikē tis*, ponieważ tłumaczy zdanie w 1098a 3–4 w następujący sposób: *Ita relinquitur ea quae versatur in actione, vita animi ratione habentis* (Joannes Bernardus Felicianus w: Aristoteles 1549, s. 6).

⁴⁰ Nie ma powodu, aby nie przyjąć, że *ho praktikos* znaczy to samo, co *bios ho praktikos* (C.D.C. Reeve, w: Aristotle 1998, s. 197), czyli „żywot, który jest do spraw biegły i sposobny”, by użyć sformułowania Petrycego (por. wyżej: Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles 2011a, s. 74).

⁴¹ Oto tekst oryginalny z rzeczonymi wyrażeniami: „[...] ἂν εἴη καὶ καθ’ ἕκαστον ἀριστος βίος ὁ πρακτικός, ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονταί τινες [...]” (*Polityka* VII.3 132515–17).

⁴² Warto zwrócić uwagę, że tłumacząc *Politykę* (VII.14 1333a 25–27), Petrycy posługuje się słowem „sprawowanie” na określenie czynności właściwych dla rozumu w funkcji praktycznej, co mogłoby sugerować, że wyrażenie *praktikē tis* odsyła jednak do *bios politikos* („A rozumu abo

Co do wyrażenia *to idion*, oddanego przez „właśniejsze”, to w *Przydatkach* do *EN* I.7 Petrycy daje wyraźnie do zrozumienia, że chodzi o taką władzę, która odróżnia człowieka od innych ziemskich istot żywych (por. Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles 2011b, t. 2, s. 179). A ponieważ rozum jest „królem i rządcą wszystkich spraw naszych i dusznych” (Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles 2011a, s. 217) – wydaje się, że Petrycy mógł rozumieć *to idion* jako to, co odsyła do *to ti ēn einai* człowieka⁴³, choć bez jednoznacznego określenia, czy w grę wchodzi rozum w funkcji praktycznej, rozum w funkcji teoretycznej, czy w obu tych funkcjach. Wszak „nie dlatego człowiek jest, aby żył i żyw był, nie dlatego aby widział, słyszał, chodził, ale dlatego, aby wedle rozumu żył i sprawował się” (Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles 2011a, s. 78–79).

Konkluzja

Wydaje się, że przekład oraz egzegeza „argumentu z właściwej działalności człowieka” autorstwa Petrycego zakładają co najmniej częściowe uściślenie tegoż argumentu w ramach wskazanych niejasności. Kwestia, czy człowiek ma, czy nie ma właściwego dzieła lub działania do wykonania, nie stanowi bowiem dla Pilźnianina problemu. I jest to w pewnym sensie zrozumiałe, skoro Arystoteles sugeruje, że wszystkie rzeczy definiuje się przez działalność (por. *Meteorologika* IV.12 390a 10–11; *EN* II.6 1106a 15–24). A jest tak dlatego, że każda rzecz jest tym, czym jest, pod warunkiem, że jest zdolna do wykonywania właściwej dla niej działalności. Na przykład „substancją oka, zgodnie

tej części, która ma wrodzony rozum, dwie są części, jakośmy zwykli przed tym dzielić, jedna na szukaniu i obieraniu rzeczy należy, które sprawom ludzkim służą; druga w uważaniu jestestwa wszystkich rzeczy, które rozmyślanu służą. A jako dzielą się te władze umysłu, tak też dzielić potrzeba skutki od nich pochodzące. Te skutki albo powinności od tych dwu umysłu części pochodzące zachowują jednaki sposób, gdzie będą między sobą równane i ściągają się do własnych części, od których pochodzą, to jest sprawowanie do sprawującej, rozmyślanie do rozmyślającej części dusze przynależy” (Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles 2011b, t. 2, s. 227–228). Por. jednak niżej: Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles 2011b, t. 2, s. 181.

⁴³ W ramach badania, czy części są wcześniejsze od całości, Arystoteles daje wyraźnie do zrozumienia, że percepcja lub inaczej rzecz ujmując, dusza cechująca się zdolnością percypowania, jest substancją, formą i istotą zwierzęcia (ἐπεὶ δὲ ἡ τῶν ζώων ψυχή (τοῦτο γὰρ οὐσία τοῦ ἐμψύχου) ἢ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι (ἕκαστον γοῦν τὸ μέρος ἐὰν ὀρίζηται καλῶς, οὐκ ἄνευ τοῦ ἔργου ὀριεῖται, ὃ οὐχ ὑπάρξει ἄνευ αἰσθήσεως), ὥστε τὰ ταύτης μέρη πρότερα ἢ πάντα ἢ ἓνια τοῦ συνόλου ζώου) (*Metafizyka* VII.10 1035b 14–19). A zatem gdy Arystoteles stwierdza w „argumentie z właściwej działalności człowieka”, że szukamy czegoś, co jest *to idion* dla człowieka, i gdy zauważa, że nie jest nim życie związane ze zdolnością percypowania, to może mieć na myśli *to idion* oznaczające *to ti ēn einai*, skoro dusza percypująca jest istotą zwierzęcia.

z definicją, jest widzenie (podczas gdy oko jest materią widzenia). Jeśli brakuje widzenia, nie ma już oka, chyba że homonimicznie, tak jak oko kamienne lub narysowane”⁴⁴.

Ale jest też wysoce prawdopodobne, że Petrycy opowiada się za takim rozumieniem eudajmonii, przy którym konstytuują ją aktywności właściwe dla *bios politikos* oraz *bios theōrētikos*, o ile są realizowane podług przynależnych do nich cnót. Wszak eudajmonia jest to *eupraxia*, czyli, by użyć terminologii Petrycego, „dobre sprawowanie się”. Można wprawdzie postawić pytanie: skoro najdoskonalszą formą życia eudajmonicznego jest kontemplowanie, czyli praktykowanie mądrości teoretycznej, a temu Petrycy nie przeczy, to czy są w ogóle potrzebne cnoty charakteru oraz mądrość praktyczna do prowadzenia najbardziej udanego życia? I czy w takim razie najbardziej udane życie nie domaga się rezygnacji z czynności dotyczących spraw publiczno-politycznych na rzecz aktywności teoretycznej? Wydaje się jednak, że według Petrycego rolą *bios theōrētikos* jest również przyczynianie się do rozwoju kompetencji rozumu praktycznego, kształtowania cnót charakteru i dobrostanu całej *res publica*. Pilźnianin daje temu wyraz na przykład w *Przestrogach*, do *Polityki* (VII 3): „Bogomyślność nie jest próżne myślenie, jako niektórzy mniemają, ale jest Boska niejaka myśli sprawa wewnętrzna i ustawiczne myśli albo rozumu bystrego rojenie, przez której żadna sprawa nie może stać ludzka, żadne powodzenie nie może być rzeczypospolitej” (Sebastian Petrycy z Pilźna, w: Arystoteles 2011b, t. 2, s. 181; por. także Sebastian Petrycy z Pilźna 1956, t. 2, s. 410–411). Tak zatem dobro własne jest ściśle splecione z dobrem *res publica*, a to drugie wymaga udziału i zaangażowania w sprawy publiczno-polityczne. W istocie, człowiek w ujęciu Arystotelesa jest *zōon politikon*, czyli istotą obywatelską (por. np. *EN* I 7 1097a 11), dlatego jest niejako skazany na życie we wspólnocie politycznej. Jeżeli więc ma perfekcyjnie spełniać swoją działalność, to nawet jeśli będzie angażował się w aktywność teoretyczną, będzie również stawał przed zadaniem podejmowania pozostałych form *eupraxiai*. W rzeczy samej, kto z natury, a nie przez przypadek, żyje poza wspólnotą polityczną, jest albo zwierzęciem, albo kimś potężniejszym od człowieka (por. *Polityka* I 2 1253a 3–4).

⁴⁴ αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἢ κατὰ τὸν λόγον (ὁ δ' ὀφθαλμὸς ἔλη ὄψεως), ἧς ἀπολειπούσης οὐκέτ' ὀφθαλμὸς, πλὴν ὁμωνύμως, καθάπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος (*O duszy* II.1 412b 20–22).

Bibliografia

- Aristoteles (1549), *Aristotelis Stagiritae Moraliū Nicomachiorum libri decem ab Iacobo Lodoico Strebao et Io. Bernardo Feliciano a graeco in latinum conversi. Eiusdem Strebai in tres priores Aristotelis libros Ethicon Nikomacheion Commentaria*, tłumaczenie z greki na łacinę Joannes Bernardus Felicianus, komentarz do ksiąg I–III Jacobus Lodoicus Strebaeus, Paryż.
- Aristotle (1998), *Politics*, tłumaczenie, wprowadzenie i komentarz C.D.C. Reeve, Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Aristotle (1999), *The Nicomachean Ethics*, wprowadzenie, tłumaczenie i komentarz T.H. Irwin, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Aristotle (2000), *Nicomachean Ethics*, tłumaczenie R. Crisp, Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristotle (2002), *Nicomachean Ethics*, tłumaczenie i wprowadzenie historyczne Ch. Rowe, wprowadzenie filozoficzne i komentarz S. Broadie, New York: Oxford University Press.
- Aristotle (2011), *Nicomachean Ethics*, tłumaczenie, komentarz i słownik R.C. Bartlett, S.D. Collins, Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Arystoteles (1994), *Słownik terminów Arystotelesowych*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 7, ułożył K. Narecki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 11–127.
- Arystoteles (2011a), *Etyka nikomachejska*, tłumaczenie i komentarz Sebastian Petrycy z Pilzna, Warszawa: Hachette.
- Arystoteles (2011b), *Polityka*, t. 1–2, tłumaczenie i komentarz Sebastian Petrycy z Pilzna, Warszawa: Hachette.
- Bostock D. (2000), *Aristotle's Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Broadie S. (1991), *Ethics with Aristotle*, Oxford: Oxford University Press.
- Burnet J. (1900), *The Ethics of Aristotle*, New York: Oxford University Press.
- Cooper J.M.C. (2003), *Aristotle*, w: D. Sedley (red.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 125–150.
- Glassen P. (1957), *A Fallacy in Aristotle's Argument about the Good*, „Philosophical Quarterly” 7, s. 319–322.
- Gomez-Lobo A. (1991), *The Ergon Inference*, w: J.P. Anton, A. Preus (red.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, t. IV: *Aristotle's Ethics*, Albany: State University of New York Press, s. 43–57.
- Joachim H.H. (1962), *Aristotle, The Nicomachean Ethics*, Oxford: Clarendon Press.
- Kraut R. (1991), *Aristotle on the Human Good*, New York: Princeton University Press.
- Lawrence G. (2001), *The Function of the Function Argument*, „Ancient Philosophy” 21, s. 445–475.
- Lawrence G. (2006), *Human Good and Human Function*, w: R. Kraut (red.), *The Blackwell Guide to Aristotle's „Nicomachean Ethics”*, Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing Ltd, s. 37–75.
- Pakaluk M. (2005), *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Sebastian Petrycy z Pilzna (1956), *Pisma wybrane*, t. 1–2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Skowroński L. (2014), *Arystoteles o celu ludzkiego życia. Ku nowej interpretacji „Etyki nikomachejskiej”*, Nowa Wieś: Wydawnictwo Rolewski.
- Smolak M. (2021), *Arystoteles o możliwości bycia niesprawiedliwym wobec samego siebie*, „Diametros” 18 (67), s. 67–92.
- Smolak M., Łacina K. (2015), *Argument z funkcji – „Etyka nikomachejska”, 1.7, 1097b22–1098a17*, w: K. Bałękowski, K. Maciąg (red.), *Filozoficzne rozważania o człowieku, wolności i wartościach*, Lublin: Fundacja Tygiel, s. 28–49.
- Wąsik W. (1923–1935), *Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka (Ze studiów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcją Arystotelesa)*, zeszyty I–III, Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego.
- Whiting J. (1988), *Aristotle’s Function Argument: A Defence*, „Ancient Philosophy” 8, s. 33–48.

M a c i e j S m o l a k

Sebastian Petrycy of Pilzno on the Aristotelian ‘Function Argument’

Keywords: *Aristotle, eudaimonia, Function Argument, „Nicomachean Ethics”, Sebastian Petrycy of Pilzno*

In the *Nicomachean Ethics* (I.7 1097b 22 – 1098a 20), Aristotle makes use of the ‘Function Argument’, on the basis of which he outlines the definition of the highest good achievable by man, that is, *eudaimonia*. But this argument is unclear. First of all, it is not clear what proof exactly shows that man has a specific function whatsoever, and additionally, what exactly is claimed in the definition of *eudaimonia* which has been given in the final part of the argument: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην [“human good turns out to be activity of soul in accordance with virtue, and if there are more than one virtue, in accordance with the best and most complete”]. Then the article points to the difficulties that are encountered in the ‘Function Argument’ and proposes to remove them by reference to translation and commentary by Sebastian Petrycy of Pilzno (1554–1626).