



MACIEJ SMOLAK

## O *proairesis* u Arystotelesa w interpretacji Sebastiana Petrycego z Pilzna

W 400-setną rocznicę wydania *Étyki nikomachejskiej*  
w tłumaczeniu i z komentarzem  
Sebastiana Petrycego z Pilzna

*On Aristotle's Proairesis in the Interpretation  
of Sebastian Petrycy of Pilzno.*

*On 400th Anniversary of publication of Nicomachean Ethics  
translated and commented by Sebastian Petrycy of Pilzno*

**ABSTRACT:** The subject of this article is the attempt to lighten the sense of Aristotle's *proairesis* on the basis of selected fragments of translation and commentary by Sebastian Petrycy of Pilzno. Sebastian Petrycy of Pilzno covers *proairesis* by "choice or undertaking". The author shows that the expression is not used accidentally and demonstrates that *proairesis* in the full sense of the word creates: 1] undertaking in the sense of designating the goal to be achieved; 2]<sub>a</sub> own choice in the sense of a preferential choice, that is, choice of one course of action rather than another; 2]<sub>b</sub> own choice in the sense of the decision about proceeding with accepted course of action; 3] undertaking in the sense of starting (and continuing) the action leading to the achieving of the designated goal. Thus, the author proves that Aristotle's *proairesis* according to interpretation of Sebastian Petrycy of Pilzno is constituted by "choice" and "undertaking" which are its features or elements. Furthermore, he shows that the activity of *proairesis* does not end before the action because it does overlap with action, at least in the sense that she starts the action.

**KEYWORDS:** Aristotle • Sebastian Petrycy of Pilzno • action • choice • deliberation • undertaking

## Wstęp

W 1618 roku ogłoszono drukiem wielkie dzieło Sebastiana Petrycego z Pilzna, na które składają się trzy części. Są to: a) przekład pierwszych pięciu ksiąg *Ętyki nikomachejskiej* (*EN*) na język polski, z dopowiedzeniami i uzupełnieniami, ujętymi w nawiasy kwadratowe; b) tak zwane *Przestrogi*, które stanowią obszerny zestaw uwag komentatorskich, głównie o charakterze egzegetycznym, odnoszących się bezpośrednio do każdego rozdziału tłumaczonego dzieła; c) tak zwane *Przydatki*, czyli rozprawki filozoficzne z zakresu filozofii praktycznej, zamieszczone po każdej z pięciu ksiąg *EN*, mające mniej lub bardziej ścisły związek z tłumaczonym dziełem.

Dzieło Petrycego jest nie tylko znakomitym pomnikiem prozy polskiej<sup>1</sup>, lecz stanowi również bezcenny wkład w promocję filozofii praktycznej Arystotelesa w Polsce oraz Europie. Tłumaczenie Petrycego jest bowiem pierwszym przekładem *EN* na język polski i jednym z pierwszych na język nowożytny<sup>2</sup>. Nie sposób też nie docenić zasług Petrycego w rozwoju filozofii polskiej, ponieważ położył on podwaliny pod rozwój polskiej terminologii filozoficznej stając się tym samym twórcą lub co najmniej współtwórcą polskiego języka filozoficznego<sup>3</sup>.

Przedmiotem tego artykułu jest próba rozjaśnienia sensu *proairesis* (προαίρεσις) u Arystotelesa w oparciu o wybrane fragmenty *EN* w przekładzie i z komentarzem Petrycego. Należy podkreślić, że Petrycy zdaje sobie sprawę z wieloznaczności terminu *proairesis* i w zależności od kontekstu, oddaje go różnymi słowami<sup>4</sup>. Ale ma również świadomość, że Arystoteles bada terminy zaczerpnięte z języka potocznego i dokonuje ich reinterpretacji. Z jednej

<sup>1</sup> Por. W. Wąsik, *Przedmowa*, [w:] S. Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, t. I, Warszawa 1956, s. 6.

<sup>2</sup> Należy podkreślić, że w przekładzie Petrycego ogłoszono drukiem również *Politykę* (1605) z *Przestrogami* i *Przydatkami* oraz *Ekonomikę* (1602) z *Dokładami* (odpowiednik *Przestróg* w *EN* i *Polityce*) i *Przydatkami*.

<sup>3</sup> Petrycy daje wyraz nowatorskiemu charakterowi swojej pracy filozoficznej w zamieszczonej w dziele dedykacji, skierowanej do Wawrzyńca Gębickiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego: „Przeto iż W. M. mój M. P. poczciwość prawego człowieka na sobie wymalowaną ponosisz, za którą tak wielkie godności musiały iść jako świadectwa wyniosłych cnót, słuszniej tę księgę, w której prawą powinność dobrego człowieka ukazuje Arystoteles, ofiaruję, której ty według mądrości swej łaskawy wzrok ukażesz, a śmiałość moję, zem pierwszy ważył po polsku w takiej materii filozofować, do łaski swej Mił. przyjmiesz”; S. Petrycy z Pilzna, [w:] Arystoteles, *Ętyka nikomachejska*, przeł. S. Petrycy z Pilzna, Hachette, Warszawa 2011, s. 23.

<sup>4</sup> Jak zauważa W. Stróżewski (*Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 9), wieloznaczność nie zawsze jest wadą, a termin mieszczący w sobie różne znaczenia, czasami lepiej pozwala zrozumieć to, co jest naprawdę dane.

więc strony Petrycy używa różnych słów na oznaczenie terminu *proairesis*, z drugiej zaś próbuje wyodrębnić taki jego sens, który ma na myśli sam Arystoteles. Petrycy oddaje więc *proairesis* przez „intencję”<sup>5</sup> lub „rozmyśl”<sup>6</sup>, gdy Arystoteles zdaje się używać tego terminu nie w sensie technicznym. Tam jednak, gdzie Stagiryta wprost zajmuje się analizą *proairesis*, Petrycy posługuje się wyrażeniem „wybór abo przedsięwzięcie” lub używa osobno terminów „wybór” oraz „przedsięwzięcie”, ale wtedy, gdy chce zwrócić uwagę na pewien aspekt lub element składowy *proairesis*<sup>7</sup>.

## 1. Arystoteles o etymologii i rozumieniu *proairesis*

Arystoteles poświęca tematowi *proairesis* EN III.2 i częściowo III.3<sup>8</sup>. W III.2 wskazuje na pewne cechy *proairesis* w oparciu o zarysowane dystynkcje pomiędzy nią i czterema innymi fenomenami duszy, czyli żądzą (*ἐπιθυμία*), zapalczywością (*θυμός*), życzeniem (*βούλησις*) i mniemaniem (*δόξα*). Zestawiając *proairesis* z żądzą i zapalczywością, dochodzi do wniosku, że dotyczy ona tego, co dobre lub złe, nie zaś przyjemności lub przykrości. Na tle dystynkcji pomiędzy *proairesis* i życzeniem wykazuje, że ma ona do czynienia jedynie z rzeczami możliwymi do działania i zależnymi od sprawcy. Z kolei w oparciu o rozbieżność pomiędzy *proairesis* i mniemaniem konkluduje, że klasyfikuje się ją na podstawie tego, czy jest dobra, czy zła, a nie na podstawie tego, czy jest prawdziwa, czy fałszywa. Rozdział podsumowuje uwaga etymologiczna, że *proairesis* jest faktycznym wyborem/wzięciem jednej rzeczy przed innymi<sup>9</sup>. Przy czym, dla Arystotelesa przytoczona uwaga etymologiczna tylko do pewnego stopnia zdaje sprawę, czym jest *proairesis*. Do pewnego stopnia, ponieważ jest ona opatrzona wyrażeniem<sup>10</sup>, które sugeruje, że źródłosłów terminu *proairesis* zdaje się nie oddawać tego, czym w istocie jest *proairesis*. Przyczyną wątpliwości co do wartości samej etymologii może

<sup>5</sup> Por. S. Petrycy z Pilzna, [w:] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, *op. cit.*, s. 381.

<sup>6</sup> Por. *ibidem*, s. 150.

<sup>7</sup> Należy nadmienić, że Petrycy używa obu terminów również wtedy, gdy kontekst nie wskazuje, że chodzi o sens techniczny. Por. np. „wybór” (*ibidem*, s. 195: III.1 1110b31; s. 390: V.8 1135b8) oraz „przedsięwzięcie” (*ibidem*, s. 27: I.1 1094a2).

<sup>8</sup> Należy podkreślić, że Arystoteles wzmiankuje o *proairesis* również w innych miejscach EN, ale w III.2 i III.3 podejmuje próbę zarysowania odpowiedzi na pytanie „czym jest *proairesis*?” (III.2 1112a13). Warto zaznaczyć, że Stagiryta wyjaśnia, czym jest *proairesis*, również w VI.2 1139a21–35. Nie wiadomo jednak, jak sam Petrycy odniósłby się do tego fragmentu. Dysponujemy bowiem tłumaczeniem i komentarzem dotyczącym pierwszych pięciu ksiąg EN.

<sup>9</sup> ὑποσημαίνειν δ' εἰοικε καὶ τοῦνομα ὡς ὄν πρὸ ἐτέρων αἰρετόν; EN III.2, 1112a15–17.

<sup>10</sup> Por. εἰοικε [...]; EN III.2 1112a16.

być dla Arystotelesa między innymi to, że nazwa terminu greckiego nie odzwierciedla związku *proairesis* z namysłem i pragnieniem.

Co mówi etymologia terminu *proairesis*? Termin *proairesis* składa się z przysłówka „przed” (πρό) oraz rzeczownika „wzięcie”; „wybór” (αἵρεσις). Literalnie oznacza więc „wybór jednej rzeczy przed inną rzeczą” lub „wzięcie jednej rzeczy przed inną rzeczą”. Przysłówek πρό jest zazwyczaj rozumiany przez komentatorów preferencyjnie lub temporalnie. Pierwsze rozumienie sugeruje, że *proairesis* jest przede wszystkim preferencyjnym wyborem, czyli wyborem jednej rzeczy zamiast innej<sup>11</sup>. Drugie rozumienie suponuje, że *proairesis* wskazuje na to, co zachodzi przed działaniem nakierowanym na osiągnięcie zamierzonego celu<sup>12</sup> lub odsyła do tego, co jest chronologicznie pierwsze w zaplanowanej sekwencji kroków, wiodących do osiągnięcia zamierzonego celu<sup>13</sup>.

Arystoteles wyraźnie podkreśla, że *proairesis* pozostaje w ścisłej łączności z kalkulacją i myśleniem (III.2 1112a15–16)<sup>14</sup>. A zatem, tym, co występuje przed działaniem w ramach *proairesis*, byłby namysł (βούλευσις), którego zadaniem jest wynalezienie i opracowanie niezawodnego sposobu umożliwiającego urzeczywistnienie wytkniętego celu. Z tego jednak nie wynika, że *proairesis* zakłada rozważenie alternatywnych sposobów jego realizacji i wybór jednego spośród nich. W III.3, czyli w miejscu, którego obiektem analizy jest właśnie namysł, Arystoteles zaznacza, że namysł jest badaniem polegającym na poszukiwaniu środków, za pomocą których jest możliwe osiągnięcie obranego celu. Co prawda Stagiryta dopuszcza takie sytuacje, w których dany cel może być osiągnięty na wiele sposobów i że wówczas zadaniem namysłu jest przede wszystkim wyszukanie najłatwiejszego i najskuteczniejszego spośród nich. W tym sensie *proairesis* mogłaby przybierać postać preferencyjnego wyboru, czyli wyboru jednej z wielu alternatyw, które zostały wcześniej wzięte pod rozwagę. Ale z tego nie wynika, że tak musi być i że konstytutywnym elementem dla *proairesis* jest wybieranie jednej z róż-

<sup>11</sup> Zwolennikiem preferencyjnego rozumienia przysłówka πρό jest np. Św. Tomasz z Akwinu; Aristoteles, *Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum*, S. Thomae Aquinatis, Cura studio R. Piazzii, Taurini 1949, s. 128.

<sup>12</sup> Są komentatorzy, którzy podkreślają, że to, co zachodzi przed działaniem w kontekście *proairesis*, dotyczy namysłu, który sprowadza się do badania służącego wykryciu środków, za pomocą których jest możliwe niezawodne osiągnięcie zamierzonego celu. Por. np. T. Irwin, *The Development of Ethics*, t. I, Oxford 2007.

<sup>13</sup> Zwolennikiem temporalno-chronologicznego rozumienia przysłówka πρό jest np. H.H. Joachim; zob. H.H. Joachim, *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, red. D.A. Rees, Oxford 1995, s. 100–101.

<sup>14</sup> ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας; EN III.2 1112a15–16). Por. także EN VI.2 1139a33.

nych możliwości. Są bowiem również takie sytuacje, w których cel może być osiągnięty przy pomocy tylko jednego środka. Wtedy zadaniem namysłu jest nie tyle rozważenie różnych alternatyw, lecz raczej zbadanie jak można osiągnąć wyznaczony cel za pomocą tego jednego środka i jak można ów środek pozyskać. A zatem *proairesis* nie musi przyjmować postaci preferencyjnego wyboru, czyli wyboru jednej spośród przedkładających się alternatyw. Nie musi więc być „wyborem jednej rzeczy z pominięciem innych rzeczy”. To, co jest wymagane dla *proairesis*, to wykonanie pracy intelektualnej, polegającej na poszukiwaniu i wykryciu drogi, której przebycie gwarantuje osiągnięcie zamierzonego celu<sup>15</sup>. Trzeba jednak dodać, że odkrycie takiej drogi wchodzi w rachubę, o ile taka droga jest w ogóle możliwa, i o ile jest ona możliwa do przebycia dla poszukującego ją podmiotu.

A zatem preferencyjna interpretacja przysłówka  $\pi\rho\acute{o}$  może być o tyle myląca, że *proairesis* nie musi być wyborem jednej z przedkładających się alternatyw. W tym sensie temporalna interpretacja przysłówka  $\pi\rho\acute{o}$  jest bardziej obiecująca, ponieważ  $\pi\rho\acute{o}$  w *proairesis* może akcentować, że chodzi o obmyślony wybór lub przemyślane wzięcie się za coś, czyli wybór lub wzięcie się za coś po uprzednim namyśle, choć może równie dobrze sugerować, że idzie o wybór lub wzięcie się za to, co zostało wskazane przez obrachunek jako chronologicznie pierwsze w sekwencji kroków wiodących do osiągnięcia zamierzonego celu.

Temporalną interpretację przysłówka  $\pi\rho\acute{o}$  zdaje się też potwierdzać uwaga podsumowująca III.3, w której Arystoteles podkreśla, że *proairesis* jest określonym przez namysł pragnieniem tego, czego osiągnięcie zależy od nas (1113a10–11). Wypowiedź jest ważna również z tego powodu, że zwraca uwagę na powiązanie *proairesis*, namysłu i pragnienia. Z tego jednak nie wynika, że preferencyjna interpretacja przysłówka  $\pi\rho\acute{o}$  jest nie do utrzymania. Chodzi raczej o to, aby nie ograniczać jego zastosowania do jego preferencyjnego rozumienia. Zważywszy jednak na to, że w grę mogą wchodzić również takie sytuacje, w których trzeba rozważyć różne alternatywy działania, można zasugerować, że w pewnych kontekstach preferencyjne rozumienie przysłówka  $\pi\rho\acute{o}$  nie jest pozbawione racji.

Należy też dodać, że niektórzy komentatorzy wskazują na jeszcze inne rozumienie przysłówka  $\pi\rho\acute{o}$ . Może on bowiem oznaczać zajęcie pozycji *pr z e d* czymś lub *pr z e d* kimś z zamiarem wzięcia go w obronę<sup>16</sup>. Zatem z punktu widzenia *proairesis*,  $\pi\rho\acute{o}$  może również akcentować, że chodzi

<sup>15</sup> Por. jednak punkt 4.1 w niniejszym artykule.

<sup>16</sup> Por. np. K.M. Nielsen, *Deliberation as Inquiry: Aristotle's Alternative to the Presumption of Open Alternatives*, „Philosophical Review”, 2011, vol. 120, no. 3, s. 408, przyp. 39.

o wstawianie się za obranym celem, które polegałoby na doprowadzeniu do jego urzeczywistnienia<sup>17</sup>. W tym sensie *proairesis* może mieścić w sobie moment czynnościowy, który wskazywałby na to, że jej a k t y w n o ś ć nie tyle kończy się przed rozpoczęciem działania, które ma być podjęte ze względu na zamierzony cel, lecz raczej zahacza o to działanie, przynajmniej w tym sensie, że je zapoczątkowuje<sup>18</sup>. Można więc wysunąć przypuszczenie, że Arystoteles jest otwarty na różne sposoby rozumienia przysłówka  $\pi\rho\acute{o}$  i nie wyklucza jego wielorakich odcieni znaczeniowych w ramach charakterystyki *proairesis*<sup>19</sup>.

## 2. *Proairesis* jako „wybór albo przedsięwzięcie”

We *Wstępie* zaznaczyłem, że tam, gdzie Arystoteles zajmuje się wprost badaniem *proairesis*, Petrycy oddaje ów termin za pomocą określenia „wybór albo przedsięwzięcie”. Tak jest w zdaniu otwierającym III.2 i we fragmencie etymologicznym, zamykającym III.2. Tym samym określeniem Petrycy posługuje się również w zdaniu rozpoczynającym *Przestrogi* do III.3 oraz w przedostatnim akapicie. Należy jednak podkreślić, że w głównej części III.2 Petrycy oddaje wielokrotnie *proairesis* przez „wybór”. Termin „wybór” pojawia się na przykład w uwadze, która wiąże *proairesis* z cnotą charakteru i funkcją weryfikującą ludzkie charaktery. Ale znamienne jest również to, że „wybór” występuje w trzech podtytułach do III.2<sup>20</sup>.

Dodatkową trudnością jest fakt, że spójnik „albo” jest spójnikiem współrzędnym i spełnia różne funkcje w języku staropolskim<sup>21</sup>. Warto zwrócić uwagę na pięć jego zastosowań w kontekście oddawania *proairesis* przez „wybór albo przedsięwzięcie”. Spójnik „albo” może określać stosunek rozłączny między składnikami wypowiedzi. W grę wchodzi w tym wypadku trzy możliwości, ponieważ spójnik może podkreślać, że przedzielone nim terminy są wymienne, niewymienne lub wykluczające się. Ale spójnik „albo” może też określać stosunek włączny między składnikami wypowiedzi. Tu z kolei w grę wchodzi dwie możliwości, ponieważ spójnik może występować w szeregu synonimicznym lub w szeregu, w którym drugi człon objaśnia lub uściśla treść pierwszego członu.

<sup>17</sup> Por. np. D. Bostock, *Aristotle's Ethics*, Oxford–New York 2000, s. 39, przyp. 21.

<sup>18</sup> Por. EN VI.2 1139a31–32: „*proairesis* jest źródłem działania – [tym], skąd [zaczyna się] ruch”. Por. też *Metafizyka* V.1 1013a10–11.

<sup>19</sup> Por. np. K.M. Nielsen, *Deliberation as Inquiry ...*, *op. cit.*, s. 408.

<sup>20</sup> „I. Wybór nie jest jedno co rzecz dobrowolna. Wybór nie jest żądzą, gniewem, wolą; II. Wybór nie jest mniemaniem; III. Co jest wybór?”; S. Petrycy z Pilzna, [w:] Arystoteles, *Ętyka nikomachejska*, *op. cit.*, s. 205.

<sup>21</sup> Por. *Słownik Polszczyzny XVI wieku*, t. I, Wrocław–Warszawa–Kraków 1966, s. 100–114.

Należy też zaznaczyć, że czasami Petrycy umieszcza terminy „wybór” oraz „przedsięwzięcie” obok siebie, ale stosując inny zapis, niż „wybór albo przedsięwzięcie”. Przedziela je bowiem przecinkiem lub używa spójnika „i” lub stosuje spójnik „abo”, ale lokując oba terminy w odwrotnej kolejności. Z pierwszym przypadkiem mamy do czynienia w uwadze zamieszczonej w *Przydatkach* do *EN I*, która odnosi się bezpośrednio do I.1 1094a1. Petrycy wymienia obok siebie wybór i przedsięwzięcie jako przykłady tych rzeczy, które wskazują na to, że celem działania człowieka jest najwyższe dobro<sup>22</sup>. Z drugim i trzecim przypadkiem mamy do czynienia w uwadze zamieszczonej w *Przestrofach* do III.3, która odnosi się bezpośrednio do fragmentu 1113a2–5. Arystoteles stwierdza w nim, że obiekt namysłu i obiekt *proairesis* jest ten sam w tym sensie, że oba wskazują na to, co wchodzi w rachubę z punktu widzenia osiągnięcia powziętego celu<sup>23</sup>. Petrycy zauważa, że skoro rozum przeprowadził namysł i przedłożył to, co jest do zrobienia ze względu na zamierzony cel, to jego urzeczywistnienie staje się zawisłe od wyboru i przedsięwzięcia. Zaraz jednak dodaje, że obmyślona rzecz jest rzeczą przedsięwziętą albo wybraną<sup>24</sup>.

Nie jest zatem jasne, jak rozumieć określenie „wybór albo przedsięwzięcie”, i w jakiej relacji pozostaje ono do *proairesis* w ujęciu Stagiryty. Można jednak odnieść wrażenie, że Petrycemu zależy na tym, aby pokazać, że *proairesis* jest dla Arystotelesa rodzajem splotu „wyboru” oraz „przedsięwzięcia” i że „wybór” oraz „przedsięwzięcie” stanowią określone aspekty samej *proairesis*. Aby to wykazać, trzeba bliżej się jednak przyjrzeć, jak Petrycy charakteryzuje „wybór” oraz „przedsięwzięcie” z perspektywy *proairesis*.

<sup>22</sup> „Z wyliczenia tych rzeczy, w których się każdy człowiek musi bawić, jako są nauka, rzemieślnictwo, wybór, przedsięwzięcie, uczynki, daje się znać, iż nic innego nie jest koniec spraw ludzkich, jedno najwyższe dobro, jedno najwyższe dobro jego, dlatego iż te wyliczone wszystkie rzeczy do dobra jakiego usilnie się mają”; S. Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, t. I, *op. cit.*, s. 19. Biorąc pod uwagę pierwsze zdanie *EN* należałoby zasugerować, że „nauka” to *methodos*, „rzemieślnictwo” to *technē*, „wybór, przedsięwzięcie” to *proairesis*, „uczynki” to *praxis*. Por. jednak Petrycego tłumaczenie *EN* I.1 1094a1–2: „Wszelki wymysł, wszelki zamysłu postępek, wszelka sprawa i przedsięwzięcie zda się pragnąć jakiego dobra i końca”; S. Petrycy z Pilzna, [w:] Arystoteles, *Étyka nikomachejska*, *op. cit.*, s. 27.

<sup>23</sup> Por. III.3 1113a2–4 w tłumaczeniu Petrycego: „Namysł tedy i wybór jedno są, chyba iż wybór w namyśle postępkem rady naznaczony jest, bo nic innego nie jest obrana rzecz, jedno to, co z namysłu naprzód jest postanowiono i uradzono; *ibidem*, s. 215.

<sup>24</sup> „Rozum nasz jest królem i rządcą wszystkich spraw naszych i dusznych władz, które nie mają baczności, jako ten rozum uradzi z sobą; radę swoją przełoży wolej, jako rządcy pospólstwa, która zaś zgadzając się z rozumem, pozwala na to, co rozum uradził, a w tym wybór i przedsięwzięcie się zstaje. Stąd znać, iż co namyślona rzecz, to i przedsięwzięta albo wybrana”; *ibidem*, s. 217.

### 3. *Proairesis* jako „wybór”

W *Przestrofach* do EN III.2 Petrycy wskazuje na trzy typy istot żywych, które nie mają wyboru lub inaczej rzecz ujmując, które nie wybierają. Są to zwierzęta nieme, czyli zwierzęta nierozumne, a także dzieci i pewien typ osób dorosłych. Zwierzętom niemyim nie przysługuje wybór, ponieważ nie posiadają rozumu. Dzieci wprawdzie posiadają rozum, ale ponieważ nie czynią z niego użytku, więc również w ich przypadku nie ma miejsca na wybór. Przy czym, nieużywanie rozumu u dzieci nie jest spowodowane niekorzystaniem z przynależnej człowiekowi tej części duszy, która ma rozum i jest myśląca<sup>25</sup>. Jest raczej tak, że rozum u dzieci jest nie w pełni rozwinięty i wskutek tego nie dysponują one umiejętnościami przeprowadzania samodzielnych rozumowań praktycznych. Pewne osoby dorosłe nie wybierają, ponieważ podobnie jak dzieci, nie używają rozumu. Ale w ich przypadku rozum jest nieużywany nie dlatego, że jest nierozwinięty, lecz dlatego, że jego aktywność zostaje zablokowana przez reakcje afektywne. Chodzi więc o takie osoby, które są zdolne do namysłu, lecz wskutek swojej popędliwości lub słabości, kierują się emocjami w postępowaniu i w konsekwencji działają nierozważnie. Uwzględniając zatem powody, dla których trzy wymienione typy istot żywych nie wybierają, należy przyjąć, że wybór pozostaje w związku z praktykowaniem umiejętności praktycznego myślenia. Jeżeli więc *proairesis* jest wyborem, to *proairesis* jest powiązana z aktywnością duszy w funkcji kalkulatywnej.

Petrycy nie poprzestaje jednak na wykazaniu, którym istotom żywym nie przysługuje wybór, ponieważ zależy mu na tym, aby uwiarygodnić przypuszczenie o nierozzerwalnej więzi pomiędzy wyborem i praktycznym myśleniem. W tym celu problematyzuje zagadnienie i odwołuje się do faktów empirycznych, które zdają się potwierdzać, że w przypadku dzieci i zwierząt, wybór jednak zachodzi. Zauważa bowiem, że koń woli owies od słomy i gdy ma przed sobą jedno oraz drugie, sięga po owies, zamiast po słomę. Podobnie dziecko woli to, co słodkie od tego, co kwaśne i gdy ma przed sobą jedno oraz drugie, chwytą to, co słodkie, zamiast tego, co kwaśne. Zatem praktyka życiowa zdaje się potwierdzać, że wybór przysługuje również niemyim zwierzętom oraz dzieciom. Ale jeżeli faktycznie tak jest, to na jakiej podstawie Petrycy stwierdza, że nieme zwierzęta oraz dzieci nie mają wyboru? Rozwiązanie trudności dostarcza wypowiedź Petrycego, w której wyróżnia dwa typy wyboru.

<sup>25</sup> Por. EN I.7 1098a4–5. W EN VI.1 Arystoteles dzieli część duszy, która ma rozum i myśli, na rozum w funkcji kalkulatywnej oraz rozum w funkcji naukowej.



[...] wybór jest dwojaki: Jeden pospolity, który z zmysłów pochodzi, gdy według zmysłów domyślamy się jedną nad drugą rzecz być lepszą; taki wybór mają dzieci i zwierzęta. Drugi wybór własny, pochodzący z baczenia i rozumu, jaki tylko ludzie mają<sup>26</sup>.

### 3.1. Wybór pospolity

Czym jest wybór pospolity, który przysługuje niemym zwierzętom oraz dzieciom? Otóż wybór pospolity sprowadza się do „wzięcia” czegoś lub „zabrania się” do czegoś, ale wskutek reakcji afektywnych. Jest on bowiem konsekwencją pojawienia się pragnienia i związanego z nim odczutoego braku, który jest czymś przykrym. W gruncie rzeczy, wybór pospolity jest podporządkowany zaspokojeniu pragnienia i służy usunięciu braku. Podlega więc dyktatowi pragnień. Jednakowoż zaspakajanie pragnień jest czymś przyjemnym już choćby z tego powodu, że uwalnia od tego, co jest przykre. A skoro Arystoteles nie kwestionuje poglądu Eudoxosa, że każda żywa istota dąży do przyjemności<sup>27</sup>, więc wybieranie przyjemności może jawić się jako coś zwyczajnego.

Wydaje się zatem, że w kontekście wyboru pospolitego, kluczowe są „wzięcie” oraz „przyjemność”. Na to przynajmniej Petrycy kładzie nacisk, gdy zaznacza, że „woli dziecię wziąć słodkie, niżli kwaśne jabłko” ([2011] s. 208). Petrycy nie twierdzi, że dziecko wybiera słodkie jabłko zamiast kwaśnego, lecz że bierze słodkie jabłko zamiast kwaśnego. Takie zaś określenie wyboru pospolitego harmonizuje z uwagą etymologiczną dotyczącą *proairesis*, wyrażoną przez Arystotelesa w *Ętyce eudemejskiej* [EE] II.10, 1226b6–8. Stagiryta stwierdza w niej, że *proairesis* nie jest zwykłym wzięciem/wyborem, lecz takim wzięciem/wyborem, który implikuje kalkulowanie<sup>28</sup>. A zatem nie każdy wybór musi być spleciony z praktycznym myśleniem. Gdyby każdy wybór był taki, to Arystoteles nie czyniłby powyższego zastrzeżenia.

To, że wybór pospolity nie jest warunkowany przez praktyczne myślenie, nie implikuje, że w ogóle nie jest warunkowany. Dla Arystotelesa zasadą bycia wszystkich istot żywych jest dusza (*O duszy* I.1 402a6–7). Ta zaś jest ośrodkiem różnych funkcji życiowych i związanych z nimi aktywności. Obok podstawowych funkcji życiowych, czyli odżywiania, wzrostu i rodzenia, w które wyposażone są wszystkie istoty żywe, i obok funkcji rozumu,

<sup>26</sup> S. Petrycy z Pilzna, [w:] Arystoteles, *Ętyka nikomachejska*, op. cit., s. 208–209.

<sup>27</sup> Por. EN VII.13 1153b25–26 oraz X.2 1173a1–4.

<sup>28</sup> ἢ γὰρ προαίρεσις αἴρεσις μὲν ἐστίν, οὐχ ἀπλῶς δέ, ἀλλ' ἑτέρου πρὸ ἑτέρου· τοῦτο δὲ οὐχ οἷόν τε ἄνευ σκέψεως καὶ βουλήs; EE II.10 1226b6–9.

właściwych tylko dla człowieka<sup>29</sup>, są również funkcje odczuwania, pragnienia i percypowania, które są charakterystyczne dla wszystkich zwierząt, a więc zarówno nierozumnych jak i rozumnych. Skoro tak jest, to można przyjąć, że wybór pospolity jest warunkowany przez funkcje i aktywności typowe dla wszystkich zwierząt, a więc przez funkcje i aktywności właściwe dla duszy zmysłowo-orektycznej<sup>30</sup>. Na to też zwraca uwagę Petrycy w przytoczonej wypowiedzi, w której wyróżnia dwa typy wyboru. Zauważa bowiem, że w przypadku wyboru pospolitego *δὸ μὲν ἄλλο καὶ τὸ βέλτερον*, która rzecz jest lepsza, a która gorsza, czyniąc to według zmysłów. Zatem „domyślać się” z wyrażenia „według zmysłów domyślamy się” nie oznacza, że chodzi o rozważenie i przedłożenie rzeczy lepszej nad gorszą. Oznacza natomiast, że chodzi o percepcję czegoś lepszego lub jawiącego się jako lepsze, a więc o aktywność spostrzegania, lecz bez angażowania aktywności rozumu.

Mówiąc o wyborze pospolitym Petrycy nawiązuje do dystynkcji zarysowanej przez Arystotelesa pomiędzy *proairesis* oraz rzeczą dobrowolną (*ἐκούσιον*). Wprawdzie Arystoteles zauważa, że *proairesis* należy do zakresu tego, dobrowolne. Niemniej jednak dodaje, że *proairesis* nie jest tym samym, co dobrowolne, ponieważ zwierzęta i dzieci partycypują w drugiej z wymienionych rzeczy, nie mają natomiast udziału w pierwszej z nich<sup>31</sup>. A zatem warunki nałożone na rzecz dobrowolną, wydają się słabsze w porównaniu z warunkami nałożonymi na *proairesis*. To przypuszczenie znajduje swoje potwierdzenie, gdy Arystoteles operuje przyimkami *ἐν* oraz *ἐπὶ* w ramach charakterystyki związku pomiędzy działaniem i sprawcą.

Aby podmiot był sprawcą działania muszą być spełnione w szczególności dwa warunki: zasada działania musi znajdować się w podmiocie oraz od podmiotu musi zależeć, czy działa, czy nie (*ἐν αὐτῷ ἢ ἀρχὴ καὶ ἐπὶ αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μή*; III.1 1110a17–18). Aby natomiast działanie było dobrowolne, wystarczy spełnienie pierwszego warunku. W przypadku zwierząt oraz dzieci tak właśnie jest. Zasada działania tkwi w (*ἐν*) nich, ponieważ sprężyną ich postępowania jest dusza zmysłowo-orektyczna. Ale podmiot,

<sup>29</sup> Przypomnę, że na funkcje rozumu składają się aktywności rozumowe o charakterze kalkulatorywnym oraz aktywności rozumowe o charakterze czysto teoretycznym; por. przyp. 25. Ponieważ aktywność czysto teoretyczna jest aktywnością symptomatyczną dla Arystotelesowskiego boga, czyli nieporuszonego poruszciciela, więc wyrażenie „właściwe tylko dla człowieka” należy traktować jako skrót myślowy. Jego pełna forma to „spośród wszystkich istot żyjących w świecie przyrody, funkcje rozumu są właściwe tylko dla człowieka”.

<sup>30</sup> Gdyby wybór pospolity był warunkowany przez wegetatywne funkcje życiowe, to wybór pospolity mogłyby mieć również rośliny. Tego jednak nie twierdzi ani Petrycy, ani Arystoteles.

<sup>31</sup> Por. *EN* III.2 1111b6–9.

którego zasadą działania są jedynie reakcje afektywne oraz siły orektyczne, nie może być uznany za *auctor agendi*. Jest to szczególnie dobrze widoczne w przypadku tych osób dorosłych, które są wprawdzie zdolne do przeprowadzenia namysłu w celu ustalenia, jak postąpić w danej sytuacji, ale tego nie czynią lub jeśli nawet to czynią, to nie trzymają się tego, co obmyśliły. Chodzi więc o *akratyków*, a w terminologii Petrycego, o ludzi niepohamowanych, czyli tych, których charakteryzuje stan charakteru, zwany *akrazją*.

Ogólnie rzecz ujmując, *akrazja* jest brakiem samokontroli i skutkuje podporządkowaniem się alogicznym pobudkom do działania oraz robieniem tego, na co rozum by nie zezwolił, gdyby działał efektywnie. Zachowanie *akratyka* dowodzi, że są możliwe działania realizowane podług alogicznych poruszeń duszy, z równoczesnym zawieszeniem aktywności rozumu. *Akratyt* jest więc typem człowieka, który podąża nie za rozumem lub inaczej rzecz ujmując, nie za sobą jako istotą racjonalną, lecz za innym aspektem siebie, który jednakowoż nie spełnia funkcji autorytatywnego elementu w bycie ludzkim. A zatem *akratyt* nie może być uznany za *auctor agendi*, ponieważ źródłem tego, co robi, nie jest najbardziej miarodajny składnik jego struktury, czyli rozum<sup>32</sup>. Niemniej jednak *akratyt* działa dobrowolnie, ponieważ zasada działania znajduje się w nim – jest nią alogiczna pobudka. Jeżeli więc wybór pospolity realizuje się według zmysłowości, natomiast nie „pochodzi z baczenia i rozumu”, i jeżeli z jednej strony Petrycy stwierdza, że wybór pospolity jest czymś typowym dla zwierząt, dzieci i ludzi niepohamowanych<sup>33</sup>, a z drugiej podkreśla, że wybór nie przysługuje tym żywym istotom, to pozostaje sprowadzić lub ograniczyć wybieranie pospolite jedynie do działania

<sup>32</sup> W wielu miejscach *EN* Arystoteles podkreśla, że człowiek jest przede wszystkim rozumem; por. np. I.7 (argument z funkcji); IX.4 (charakterystyka człowieka najwyższej próby w kontekście okazywania oznak przyjaźni w stosunku do samego siebie); IX.8 (w kontekście aporii, czy bardziej trzeba miłować samego siebie, czy drugiego człowieka). Przypomnę, że w logicznej części duszy daje się wyróżnić: a) rozum w funkcji praktycznej, który odpowiada za kalkulację i namysł w dziedzinie aktywności praktycznej; b) rozum w funkcji teoretycznej, który odpowiada za myślenie naukowe i aktywność teoretyczną; por. przyp. 25.

<sup>33</sup> W istocie, Petrycy stwierdza, że „niepohamowany według wyboru, który ma, nie sprawuje się, bo postanowił z sobą dobrze czynić, ale postanowienie ono łamie dając się zwyciężyć żądzy”; S. Petrycy z Pilzna, [w:] Arystoteles, *etyka nikomachejska*, op. cit., s. 209. Czyli niepohamowany ma wprawdzie wybór, ale ponieważ nie „sprawuje się”, czyli nie rozporządza samym sobą, więc nie korzysta z przysługującej mu możliwości. A zatem Petrycemu chodzi w tym miejscu nie o to, że *akratyt* ma wybór pospolity, lecz o to, że jest w możliwości dokonywania wyboru własnego. Ale mimo, że może to robić, to jednak tego nie czyni, ponieważ jego wybieranie jest „zwyciężone i zatłumione przez żądze”; *ibidem*, s. 209. To dlatego wybór *akratyka* nie jest wyborem własnym i ogranicza się do wyboru pospolitego. W efekcie, chociaż to „od niego zależy, czy działa, czy nie”, to jednak wskutek braku samokontroli, *akratyt* nie jest *auctor agendi*.

dobrowolnego. Gdy więc Petrycy identyfikuje *proairesis* z wyborem, to nie może mu chodzić o wybór pospolicity.

### 3.2 Wybór własny

Czym jest wybór własny? Petrycy stwierdza, że wybór własny pochodzi „z baczenia i rozumu, jaki tylko ludzie mają”. A zatem w kontekście wyboru własnego, kluczowe są „baczenie” oraz „rozum”. Już wiadomo, że rozum jest najbardziej miarodajnym elementem w strukturze bytu ludzkiego i że człowiek jest przede wszystkim nim (por. przyp. 32)<sup>34</sup>. Rozum jest bowiem „królem i rządcą wszystkich spraw naszych i dusznych władz, które nie mają baczenia” ([2011] s 217). Czym jednak jest baczenie?

Petrycy zdaje się sugerować, że baczenie to po prostu *phronēsis* (φρόνησις), a *phronesis* jest dla Arystotelesa kwalifikacją rozumu w funkcji praktycznej. Wprawdzie nie dysponujemy *EN VI* w tłumaczeniu Petrycego i nie wiemy, jak Petrycy przełożyłby i skomentował stosowne fragmenty tej książki, której przewodnim tematem jest przecież *phronēsis*. Niemniej jednak zadanie nie jest beznadziejne, ponieważ Arystoteles używa terminów *phronēsis* oraz – utworzonego na mocy derywacji – *phronimos* (φρόνιμος) również w *EN I* oraz *II*, i to w różnych kontekstach. Można zatem sięgnąć do tych miejsc i sprawdzić, czy są faktycznie podstawy, aby twierdzić, że Petrycy oddaje *phronēsis* przez „baczenie”.

W I.8 1098b22–25 Arystoteles wykazuje, że jego rozumienie *eudaimonii* zgadza się z poglądami tych, którzy twierdzą, że jest ona fundamentowana przez *aretē* (ἀρετή) albo *phronēsis* (1098b24) albo *sophia* (σοφία) albo przez wszystkie wymienione doskonałości lub jedną z nich w połączeniu z przyjemnością. W tym miejscu Petrycy oddaje *phronēsis* przez „roztropność” ([2011] s. 81). A w *Przestroinach* do tego fragmentu napomyka o hipotetycznej wspólnotce, którą jeśliby tworzyli „ludzie dobrzy, baczni”, to panowałyby w niej zgoda i „co by jeden rzekł, to wszyscy, wszystko, wszystkim by się zawżdy podobało” ([2011] s. 85).

W I.5 1095b22–30 Arystoteles uzasadnia, dlaczego cnota charakteru ma większą wartość, niż cześć. Najpierw wykazuje, że posiadanie cnoty charakteru zależy od osoby, która ją w sobie wypracowała, nie zaś od innych osób. Cnota charakteru jest bowiem takim dobrem, które można otrzymać jedynie od samego siebie, czyli jego dostarczenie przez kogoś innego jest w ogóle niemożliwe. Natomiast dostarczenie czci nie zależy od osoby zasługującej na cześć, lecz od osób, które mogą ją okazać lub rozdy-

<sup>34</sup> Arystoteles określa też człowieka *dzōion logon* (ζῶον λόγον). Por. np. *Polityka* I.2 1253a9–10.

sponować. Jest tak między innymi dlatego, że cześć należy do klasy dóbr zewnętrznych (por. np. IV.3 1123b20–21), zaś cnota charakteru należy do klasy dóbr wewnętrznych, ponieważ jest kwalifikacją duszy. Tymczasem dobra wewnętrzne stoją najwyżej w hierarchii dóbr (por. np. I.8 1098b12–15). Jest zatem oczywiste, że cnota charakteru ma większą wartość, niż cześć. Po drugie, Arystoteles zauważa, że ludzie starają się o cześć, aby przekonać się o swojej dobroci, ale opartej na cnotcie charakteru. Zależy im jednak na obiektywnej ocenie i dlatego zabiegają o względy tych, którzy są *phronimoi* (1095b28). Stąd cześć spełnia dla nich funkcję niejako instrumentalną w stosunku do cnoty charakteru. Okazywana przez *phronimoi* ma bowiem służyć za oznakę posiadania i praktykowania przez nich cnoty charakteru. Jest zatem oczywiste, że ci, którzy traktują cześć jako potwierdzenie swojej dobroci, wyżej stawiają cnotę charakteru, niż cześć. W tym miejscu Petrycy oddaje *phronimoi* przez „baczni”<sup>35</sup>. Należy dodać, że Petrycy posługuje się terminem „baczni” w *Przestrogach* do tego fragmentu, choć używa tam również wyrażenia „persony roztropne”<sup>36</sup>.

W I.6 Arystoteles podważa pogląd Platona, że najwyższe dobro jest tożsame z ideą dobra i że to idea dobra jest źródłem oraz przyczyną dobroci wszystkich innych dóbr. W tym celu odwołuje się do argumentu z homonimiczności. Ponieważ dobro, podobnie jak byt, jest wielorako orzekane, więc nie ma jednej wspólnej natury dobra, która decydowałaby o tym, że wszystkie rzeczy, określane dobrami, są faktycznie dobre. Na przykład, definicje *phronēsis* (1096b23) i czci różnią się pod tym względem, pod jakim każda z tych rzeczy jest dobra. A zatem to, że *phronēsis* i cześć są dobre, nie jest implikowane przez to, że obie pozostają w relacji do idei dobra, lecz przez to, że mają różne zespoły własności, które decydują o ich dobroci. W tym miejscu Petrycy oddaje *phronēsis* przez „roztropność” ([2011] s. 61). Należy dodać, że w I.6 1096b17 Arystoteles używa również wyrażenia *to phronein* (τὸ φρονεῖν), które Petrycy oddaje przez „mądrym być” ([2011] s. 61). Z kolei w *Przestrogach* do I.6 Petrycy określa roztropność jako cnotę „która czyni doskonałą duszę” i dodaje, że „roztropność w tego mocy jest, kto ją ma” ([2011] s. 69):

<sup>35</sup> „Kto czci szuka, dla inszego końca szuka; tacy bowiem ludzie pragną czci, aby ich za dobre rozumiano, gdyż pragną od bacnych [...] ludzi dla cnoty poszanowania”; S. Petrycy z Pilzna, [w:] Arystoteles, *Ętyka nikomachejska*, *op. cit.*, s. 51.

<sup>36</sup> „Dlaczego od bacnych pospolicie [...] pragniemy poszanowania? Od bacnych pragniemy czci, iż wiedzą, co między ludźmi jest godnego poszanowania [...]. Gdy nas czczą persony roztropne [...], dają świadectwo prawdziwe o naszych sprawach i cnotie [...]. Pragniemy tedy czci [...] jako świadectwa tych ludzi, którzy lepiej i szczerzej o rzeczach sądzą”; *ibidem*, s. 54. Por. także *Przestrogi* do I.6: „Cześć też nie każda dobra i nie wszelkich czci mamy pragnąć, takich tylko, które nam oddają mądry i bacni ludzie”; *ibidem*, s. 68.

W II.6 1106b36–1107a2 Arystoteles formułuje definicję cnoty charakteru. Stwierdza, że cnota charakteru jest „dyspozycją umożliwiającą realizację *proairesis*, tkwiącą w środku, w tym w stosunku do nas, określonym przez kalkulację, czyli tak jak określiliby go *phronimos*”. W tym miejscu Petrycy oddaje *phronimos* przez „człowiek baczny”<sup>37</sup>.

Jak widać, Petrycy jest konsekwentny w swoim tłumaczeniu terminów *phronēsis* i *phronimos* oraz zachowuje stałość terminologiczną w uwagach komentatorskich do wyróżnionych miejsc – *phronēsis* oddaje przez „roztropność”, a *phronimos* przez „człowiek baczny”, „człowiek roztropny”. Stąd zasadne jest przypuszczenie, że *phronēsis* to baczenie w terminologii Petrycego. Można zatem przeformułować cytowaną wypowiedź i stwierdzić, że wybór własny pochodzi „z *phronēsis* i rozumu, jaki tylko ludzie mają”.

Dla Arystotelesa *phronēsis* jest doskonałością praktycznego rozumu, a jej główną funkcją jest ujmowanie ostatecznego celu życiowego i prowadzenie badania, jak ów cel można urzeczywistnić. Kompetencje *phronēsis* sprawiają, że podmiot w nią wyposażony potrafi nie tylko określić, na czym polega dobre życie właściwe dla człowieka, lecz również wskazać, co jest potrzebne, aby je prowadzić. Nie powinno więc dziwić, że podstawą *phronēsis* jest dobry namysł (εὐβουλία; por. np. VI.5 1140a25–28)<sup>38</sup> i że tego, kogo charakteryzuje *phronēsis*, jest dobrym doradcą w ocenie tego, co jest dobre dla człowieka. Jako dobry doradca umie kierować własnymi sprawami, ale też zna się na zarządzaniu wspólnotą polityczną. Jest więc optymalnym kandydatem na prawdziwego polityka, czyli eksperta w najwyższej spośród sztuk architektonicznych jaką jest polityka.

Trzeba jednak dodać, że człowiek, którego cechuje *phronēsis*, musi też posiadać cnoty charakteru. Arystoteles zwraca na to uwagę przede wszystkim w VI.13, gdzie przedstawia uzasadnienie na rzecz tezy o wzajemności cnoty charakteru i *phronēsis*. Teza podkreśla, że posiadanie cnoty charakteru implikuje posiadanie *phronēsis*, a dokładniej rzecz ujmując, że posiadanie *phronēsis* implikuje posiadanie struktury charakterologicznej, którą tworzą w pełni ukształtowane cnoty charakteru, czyli cnoty charakteru rozwinięte do postaci *kuria* (κέρια)<sup>39</sup> – dlatego też Petrycy określa *phronēsis*, ergo roz-

<sup>37</sup> Petrycy przekłada przytoczoną przez Arystotelesa definicję cnoty charakteru w następujący sposób: „Cnota tedy [zamykając rzecz, mówię,] jest nałóg rozmysłny zależący na środku wedle nas [nie wedle rzeczy samych,] których upatruje rozum człowieka baczny”; S. Petrycy z Pilzna, [w:] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, op. cit., s. 157.

<sup>38</sup> W *Przydatkach* do III księgi *EN*, w punkcie *O hetmanie spraw ludzkich: roztropności* Petrycy podkreśla, że „roztropność bawi się w tych rzeczach, które rady i namysłu potrzebują”; S. Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, t. I, op. cit., s. 217.

<sup>39</sup> Można zasugerować, że obecność *phronēsis* sprawia, iż poszczególne cnoty charakteru zostają wyniesione w okolice ich własnych maksimów, czego wyrazem jest to, że podmiot

tropność jako cnotę „która czyni doskonałą duszę” ([2011] s. 69)<sup>40</sup>. Z tego też powodu *phronimos* jest dla Arystotelesa miarą w dziedzinie spraw ludzkich<sup>41</sup>. Można to wyrazić również w ten sposób, że to, co zaleca *phronimos*, jest obiektem wartym chcenia i tym do czego warto dążyć<sup>42</sup> – temu z kolei Petrycy daje wyraz, gdy podkreśla, że „ludzie dobrzy, baczni [...] to, co jest miłego albo niemiłego, nie według wartogłownego mózgu, ale według przyrodzenia i prawdy sądzą” ([2011] s. 69). W istocie, *phronēsis* jest kwalifikacją, która umożliwia oszacowanie, co jest dobre dla człowieka i to niezależnie od tego, w jakiej relacji pozostaje oceniający do ocenianego dobra<sup>43</sup>. Z kolei cnota charakteru jest kwalifikacją, która z jednej strony gwarantuje przeprowadzenie niezakłóconego poszukiwania i odkrywania optymalnego planu działania dla osiągnięcia zamierzonego celu, z drugiej zaś gwarantuje trwanie przy realizacji obranego celu według strategii działania opracowanej przez *phronēsis*. Czyli *phronimos* jest nie tylko miarą tego, co dobre dla człowieka, lecz jest również kanoniczną postacią człowieka, który jest panem (κύριος) samego siebie (III.5 1114b31–32).

A zatem *phronimos* jest wzorcem człowieka, o którym Petrycy powiedziałby, że potrafi i realizuje wybór własny. Wszak jego wybór jest dokonywany nie pod dyktando pragnień, czyli tego, co alogiczne w strukturze bytu ludzkiego, lecz pod dyktando bacznego rozumu, który stanowi o tym,

w nie wyposażony, gdy je praktykuje, kieruje się w swoim postępowaniu pięknem (τὸ καλόν), czyli tym, co zaleca rozum w funkcji praktycznej.

<sup>40</sup> W *Przydatkach* do III księgi *EN*, w punkcie „Jako cnoty zwyczajne potrzebują roztropności”, Petrycy stwierdza, co następuje: „A choć z cnoty, na zwyczajnie zależącej, mnożą się poczciwe i przystojne chęci, jednak roztropność sama zna i przed się bierze, co jest poczciwego i do wykonania jego obraca się i przykłada [...]. Tedyć cnoty, na zwyczajnie zależące, nie są zacniejsze niżli roztropność”; S. Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, t. I, *op. cit.*, s. 219.

<sup>41</sup> W *EN* IX.4 1166a12–13 Arystoteles podkreśla, że *najlepszość* oraz *człowiek najwyższej próby* są miarą w każdej sprawie dotyczącej człowieka (μέτρον ἐκάστων ἢ ἀρετῆ καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι). Por. również *EN* III.4 1113a29–33 – fragment tłumaczony przez Petrycego w następujący sposób: „dobremu człowiekowi o każdej rzeczy dobrze sądzi i co jest w każdej rzeczy prawdziwie dobrego, łącznie upatrzy. Abowiem każdy nałóg ludzki ma swoje lubości i własności poczciwego i miłego, [i w czym jest ugruntowany, do tego się ciśnie,] albo do poczciwych spraw z chwałą, albo do miłych ze sromotą. A w każdej rzeczy rozeznananiu dobry człowiek barzo jest różny od złego, bo dobry człowiek jest jako jaka szniwaga wszystkich nałogów, która wymierza, co jest poczciwego, co nie; co dobre, co złe”; S. Petrycy z Pilzna, [w:] Arystoteles, *Étyka nikomachejska*, ..., *op. cit.*, s. 220.

<sup>42</sup> Por. np. *EN* III.4 1113a14–1113b2.

<sup>43</sup> W *Przydatkach* do III księgi *EN*, w punkcie *O hetmanie spraw ludzkich: roztropności* Petrycy określa roztropność jako „nałóg umysłu, którym o tych rzeczach, które człowiekowi zgoła dobre albo niedobre są, radziemy”; S. Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, t. I, *op. cit.*, s. 220.

że jesteśmy sobą i żyjemy podług samych siebie. Ten fakt odzwierciedla przyimek ἐπί, ponieważ jego użycie podkreśla, że podmiot, który dokonuje wyboru własnego, ma się we władzy swojej i jest rozumiany jako *auctor agendi*. W efekcie taki podmiot jest samo-dzielny, czyli autarkiczny<sup>44</sup>.

Jeżeli więc *proairesis* jest dla Petrycego wyborem, to musi to być wybór własny. W istocie, *proairesis* jest tego typu r z e c z ą w bycie ludzkim, o której można powiedzieć, że spaja w sobie to, do czego odnoszą się dwa przyimki. Z jednej strony *proairesis* jest wewnętrzną ἀρχή działania, na co wskazuje przyimek ἐν, z drugiej zaś implikuje klasę działań przemyślanych i wybranych, a więc zależnych tylko od nas samych, na co wskazuje przyimek ἐπί. Zakładając jednak, że *proairesis* jest wyborem własnym, należałoby również przyjąć, że *proairesis* jest zakładającym uprzedni namysł wyborem przedkładającym jedną rzecz nad inne, czyli preferencją tej, a nie innej opcji lub linii działania. W tym sensie *proairesis* może być rozumiana jako preferencyjny wybór, czyli wybór jednej spośród dwóch lub więcej rozważanych alternatyw<sup>45</sup>. Jednakże sam wybór jednej spośród przedkładających się możliwości, nie musi być czymś wiążącym dla *proairesis*, ponieważ nie musi być tak, że *proairesis* jest „wyborem jednej rzeczy z pominięciem innej lub innych rzeczy”. Aby więc rozwinąć charakterystykę *proairesis* w ujęciu Petrycego, trzeba rozważyć drugi człon z wyrażenia „wybór albo przedsięwzięcie”.

#### 4. *Proairesis* jako przedsięwzięcie

Petrycy rozumie termin „przedsięwzięcie” w zastosowaniu do *proairesis* głównie w dwojaki sposób. Przedsięwzięcie może bowiem oznaczać: a) wyznaczenie celu do realizacji; b) rozpoczęcie (i kontynuacja) działania prowadzącego do urzeczywistnienia wyznaczonego celu. Każdy z wymienionych sposobów wskazuje na odmienny stosunek przedsięwzięcia i wyboru. Przedsięwzięcie rozumiane jako a) jest wcześniejsze w stosunku do wyboru (strategii działania), przedsięwzięcie rozumiane jako b) jest późniejsze wobec wyboru (strategii działania). Oba rozumienia zdają się również dopuszczać, że dla Petrycego „przedsięwzięcie” oraz „wybór” mogą stanowić elementy składowe lub momenty *proairesis*. Należy też dodać, że są takie użycia terminu „przedsięwzięcie”, które sugerują, że przedsięwzięcie jest po prostu

<sup>44</sup> Termin αὐτάρκης kryje w sobie zaimek αὐτός i czasownik ἀρκέω. Zaimek podkreśla, że podmiot *działa sam*, tzn. jest autorem swojego działania. Natomiast czasownik podkreśla, że w mocy podmiotu jest dokonanie lub powstrzymanie się od działania.

<sup>45</sup> W *Przydatkach* do III księgi *EN*, w punkcie „Jeśli niepoohamowany z wyborem sprawuje” Petrycy zauważa, że „wybór jest wybierać lepsze z kilku dobrych rzeczy roztropność bawi się w tych rzeczach, które rady i namysłu potrzebują”; S. Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, *op. cit.*, s. 250.



wyborem. A zatem w pewnych kontekstach Petrycy dopuszcza wymienne lub synonimiczne zastosowanie obu terminów. Trzeba również podkreślić, że Petrycy bada „przedsięwzięcie” w ramach aporii „czy jest możliwa *proairesis* bez namysłu” i daje do zrozumienia, że w sytuacji, gdy namysł jest zbędny lub jego obecność dowodzi ignorancji namysławiającego się podmiotu, „przedsięwzięcie” oraz „wybór” stają się terminami niewymiennymi.

#### 4.1. Czy jest możliwa *proairesis* bez namysłu?

W *Przydatkach* do EN III, w uwadze otwierającej punkt „Jeśli wybór może być bez namysłu” Petrycy zaznacza, że Arystoteles uczy, iż wybór jest poprzedzony namysłem<sup>46</sup>. Zaraz jednak dodaje, że Stagiryta twierdzi, iż nie namyślamy się nad rzeczami, które są oczywiste. Jest to o tyle zrozumiałe, że namyślamy się wtedy, gdy nie mamy pewności jak w danej sytuacji mamy postąpić i gdy sytuacja, w jakiej się znaleźliśmy, daje nam czas na przeprowadzenie namysłu. Mimo to Petrycy zdaje się sugerować, że niekiedy dokonujemy wyboru oczywistych rzeczy. Daje też przykład, który pokazuje, że wybór takich rzeczy jest możliwy. Jeśli bowiem ktoś chce stać się mądrym, to powinien zrezygnować z zabiegania o przyjemności cielesne i zaangażować się w edukowanie siebie. Ale ktoś, kto chce stać się mądrym, nie może – o ile nie jest ignorantem – namyślać się jak stać się mądrym, ponieważ jest jasne, że aby stać się mądrym, trzeba pilnie się uczyć. Jeśli więc ktoś faktycznie chce stać się mądrym, to nie pozostaje mu nic innego, jak wybrać uczenie się, ponieważ chcieć celu to tyle, co chcieć niezawodnych środków potrzebnych do jego osiągnięcia. A zatem, są takie sytuacje, w których jest możliwy wybór niepoprzedzony namysłem. Zakładając więc, że *proairesis* jest wyborem, należałoby przyjąć, że jest jednak możliwa *proairesis* bez namysłu. To zaś rodzi problem, ponieważ Arystoteles utrzymuje, że nie ma *proairesis* bez namysłu (por. np. EN III.2 1112a15–16; EE II.10 1226b8).

Petrycy rozwiązuje trudność w następujący sposób. Zauważa, że w sytuacji, gdy nie ma pewności, co trzeba zrobić, aby osiągnąć wyznaczony cel, jednym z warunków jego realizacji jest przeprowadzenie namysłu i odkrycie środka lub środków, za pomocą których dojście do niego staje się możliwe dla namysławiającego się podmiotu. W takiej sytuacji o p o w i e d z e n i e się za odkrytym środkiem lub środkami, należy określić wyborem. Jeśli natomiast w grę wchodzić rzeczy jasne, a więc z góry wiadomo, co trzeba zrobić, aby

<sup>46</sup> S. Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, t. I, *op. cit.*, s. 252. Por. też *Przestrogi* do EN III.3, gdzie Petrycy stwierdza, że „wybór jest pewny, namysł niepewny; wybór rady słucha i za radą idzie, namysł uprzedza wybór”; S. Petrycy z Pilzna, [w:] Arystoteles, *Ętyka nikomachejska*, *op. cit.*, s. 218.

zrealizować wyznaczony cel, wówczas o powiedzenie się za środkiem lub środkami wiodącymi do jego osiągnięcia, należy określić przedsięwzięciem, nie zaś wyborem<sup>47</sup>. Zatem jeśli jest możliwa *proairesis* bez namysłu, a temu Petrycy nie przeczy, to należałoby przyjąć, że spójnik „abo” z wyrażenia „wybór abo przedsięwzięcie” podkreśla, iż przedzielone nim terminy są niewymienne. W związku z tym, w pewnych okolicznościach *proairesis* w interpretacji Petrycego może sprowadzać się do przedsięwzięcia, oznaczającego zabranie się do czegoś podług cnoty charakteru.

#### 4.2. *Proairesis* jako wyznaczenie celu do realizacji

Petrycy wykazuje – głównie w *Przestrogach* do III.3 – że przedsięwzięcie oznacza wyznaczenie celu do realizacji. Należy dodać, że chodzi o wyznaczenie takiego celu, który jest praktycznie osiągalny i leży w zasięgu możliwości dla życzącego go sobie podmiotu. Mogłoby się bowiem zdarzyć, że podmiot życzy sobie celu, który jest niemożliwy do osiągnięcia lub jego osiągnięcie wykracza poza możliwości życzącego go sobie podmiotu. Na tym też polega jedna z różnic pomiędzy *proairesis* i życzeniem.

W uwadze otwierającej *Przestrogi* do III.3 Petrycy zaznacza, że po wyjaśnieniu, czym jest „wybór abo przedsięwzięcie”, Arystoteles przechodzi do scharakteryzowania namysłu, którego zadaniem jest zbadanie i odkrycie, jak dojść do „przedsięwziętej rzeczy” ([2011] s. 216). Jest jasne, że w tym kontekście „przedsięwzięcie rzeczy” jest wcześniejsze od namysłu. Namysł zostaje wszczęty dopiero na skutek „przedsięwzięcia rzeczy” i pod warunkiem, że nie ma pewności, jak „przedsięwziętą rzecz” osiągnąć. Nie powinno więc dziwić, że „przedsięwzięta rzecz” to po prostu wyznaczony cel do realizacji. Dodatkowym potwierdzeniem przekonania, że przedsięwzięcie oznacza wyznaczenie celu do realizacji, jest przykład, za pomocą którego Petrycy wyjaśnia, dlaczego namysł w ujęciu Arystotelesa opiera się na strategii „cofania się”<sup>48</sup>. Przykład

<sup>47</sup> Propozycja Petrycego byłaby zarazem możliwym rozwiązaniem innej trudności. Jest bowiem oczywiste, że *phronimos* nie zawsze musi się namyslać, jak zachować się w danej sytuacji, aby jego działanie było działaniem *aretologicznym*. Są bowiem takie sytuacje, w których wie on od razu, co trzeba zrobić, i robi to.

<sup>48</sup> Por. *EN* III.3 1112b15–21: „Ten, kto wyznaczył sobie cel do realizacji, bada jak i dzięki jakim rzeczom będzie możliwe [jego osiągnięcie]. Jeśli wydaje się, że [wyznaczony do realizacji] cel może być osiągnięty na wiele sposobów, to [bada], który z nich jest najłatwiejszy i najpiękniejszy. Jeśli zaś można tego dokonać tylko przy pomocy jednego środka, to bada jak [wyznaczony do realizacji] cel można osiągnąć za pomocą tego środka i dzięki czemu ów środek można pozyskać, [i namysła się] dopóki nie dojdzie do pierwszej przyczyny, która jest ostatnia w procesie odkrywania. Kto bowiem namysla się, zdaje się poszukiwać i analizować w wyżej wspomniany sposób, jak gdyby miał do czynienia z diagramem” (ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι· καὶ διὰ πλείονων μὲν φαινομένου γίνεσθαι

dotyczy chęci zawarcia przez Polaków pokoju z Turkami. Petrycy zauważa, że „w radzie pierwszą przyczyną jest pokój, a na ostatku jest w skutku, przez pewne środki i sposoby przychodzimy na ostatku do pokoju, jako do celu, który naprzód przedsięwzięli” ([2011] s. 217). Ponieważ zawarcie pokoju jest przedsięwziętą rzeczą, a więc celem, który został uprzednio przedsięwzięty, więc twierdzenie, że przedsięwzięcie oznacza wyznaczony cel do realizacji, nie jest pozbawione racji<sup>49</sup>.

Ponieważ czasami Petrycy oddaje *proairesis* tylko przez „przedsięwzięcie”<sup>50</sup>, i ponieważ *proairesis* jest dla Arystotelesa czymś więcej, niż tylko wyznaczeniem celu do realizacji, więc wydaje się, że „wyznaczenie celu do realizacji” jest jedynie elementem składowym lub jednym z momentów konstytuujących *proairesis* w rozumieniu Arystotelesa.

#### 4.3. *Proairesis* jako rozpoczęcie [i kontynuacja] działania prowadzącego do urzeczywistnienia wyznaczonego celu

W *Przestrogach* do III.2 Petrycy daje do zrozumienia, że przedsięwzięcie może być też rozumiane jako przystąpienie do działania, którego realizacja prowadzi – o ile nie pojawiają się po drodze nieprzewidziane przeszkody – do urzeczywistnienia wyznaczonego celu. Chodzi o fragment wypowiedzi, która pojawia się w kontekście eksplikacji różnicy pomiędzy *proairesis* i mniemaniem, na którą Arystoteles zwraca uwagę w III.2 1111b33–34. Petrycy stwierdza, co następuje:

może kto mniemać, iż sprawiedliwość i męstwo jest dobre, ale iż nie bierze przedsię<sup>51</sup> co do sprawiedliwości i męstwa przynależy, nie może być sprawiedliwym i mężnym, bo myśli dobrze, źle czyni; [...] bo gdzie bierzemy przedsię sprawiedliwe rzeczy, zostajemy się sprawiedliwymi;

διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι, δι' ἐνὸς δ' ἐπιτελουμένου πῶς διὰ τούτου ἔσται κάκεινο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὐρέσει ἔσχατόν ἐστιν. ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὡσπερ διάγραμμα).

<sup>49</sup> Por. też *Przestrogi* do III.2: „Zda się być wybór końców, nie tylko środków, jako gdy młodym ludziom przekładamy do wybierania albo naukę, albo żołnierstwo, albo duchowny, albo świecki stan; a oni wybierają jedno z tych, co się im podoba, potym też i środki wybierają do końca przedsięwziętego, a taki bywa i końca, i środek wybór. Odpowiadam na to, iż końce jedne są średnie, jako są te wyliczone, a jeden jest ostatni, dla którego wszystkie są. Średnie końce środkami są względem ostatniego końca. Wybór tedy w tych końcach nie jest jako końców, ale jako środków, przez które możemy snadniej przyjść do ostatniego i prawdziwego końca, jako jest błogosławieństwo”; S. Petrycy z Pilzna, [w:] Arystoteles, *Ętyka nikomachejska*, *op. cit.*, s. 210.

<sup>50</sup> Por. np. tłumaczenie do EN I.4 1095a14.

<sup>51</sup> Wyrażenie „wziąć przedsię” jest synonimem wyrażenia „przedsięwziąć”; por. *Słownik Polszczyzny XVI wieku*, t. XXXI, Warszawa 2003, s. 281.

gdy bierzem przedsię niesprawiedliwe, zostajemy się niesprawiedliwymi ([2011] s. 210).

W przytoczonej wypowiedzi Petrycy mówi o osobie, która uważa cnoty charakteru za coś dobrego. Można więc założyć, że cnoty charakteru są według niej warte zachodu. Ale jej przekonania nie znajdują odzwierciedlenia w praktyce życiowej, ponieważ żywione przez nią poglądy nie wpływają na jej postępowanie – wprawdzie uważa cnoty charakteru za coś dobrego, niemniej jednak nie zabiega o to, aby je posiadać i w konsekwencji postępować podług nich. Myśli więc dobrze, ponieważ cnoty charakteru są kwalifikacjami, które są faktycznie niezbędne do tego, aby prowadzić *eudaimoniczne* życie. Ale nie postępuje dobrze, ponieważ nie przedsięwziętych rzeczy, które kształtują cnoty charakteru. Wszak formowanie cnót charakteru dokonuje się poprzez powtarzanie czynów podpadających pod ich zakres. Każda cnota charakteru jest bowiem nabytą kwalifikacją, powstałą w wyniku przyzwyczajania się do określonego typu zachowań. Nie powinno więc dziwić, że „przedsięwzięcie” oznacza w tym kontekście przystąpienie do działania, którego celem jest uformowanie cnoty charakteru. Można to też wyrazić w ten sposób, że ten, kto chce być sprawiedliwy, musi „brać przedsię sprawiedliwe rzeczy”, czyli musi postępować sprawiedliwie. Przedsiębranie sprawiedliwych rzeczy jest zatem równoważnikiem dokonywania sprawiedliwych czynów.

Ponieważ w przytoczonym fragmencie Petrycy odnosi się bezpośrednio do dystynkcji pomiędzy *proairesis* i mniemaniem, więc można przyjąć, że Petrycy oddaje *proairesis* przez „przedsięwzięcie”. A ponieważ „przedsięwzięcie” oznacza w tym kontekście przystąpienie do działania zmierzającego do urzeczywistnienia wyznaczonego celu lub nawet coś więcej – kontynuowanie zamierzonego działania<sup>52</sup> – to można zasugerować, że dla Petrycego *proairesis* zawiera w sobie moment czynnościowy, świadczący o tym, że aktywność *proairesis* rozciąga się również na działanie, które jest wyrazem podjętego starania zmierzającego do osiągnięcia wyznaczonego celu.

Dodatkowym potwierdzeniem wysuniętego przypuszczenia może być fakt, że są wypowiedzi, w których Petrycy posługuje się terminem „wybór” analogicznie do dopiero co przedstawionego sposobu użycia terminu „przedsięwzięcie”. W *Przestrogach* do III.3 Petrycy wyjaśnia między innymi, dlaczego namysł poprzedza wybór. Stwierdza, że „naprzód mamy się namyślać długo, potem czynić, co uradziemy, a ono czynienie jest wybór rzeczy

<sup>52</sup> Kontynuowanie rozpoczętego działania jest istotne z punktu widzenia formowania cnót charakteru, skoro nabywamy cnoty charakteru poprzez przyzwyczajanie się do pewnego typu zachowań.

postanowionej” ([2011] s. 218). Wypowiedź kładzie akcent na to, że wybór jest urzeczywistnianiem obmyślanej strategii działania. Nie chodzi jednak o to – lub nie tylko o to – że urzeczywistnianie obmyślanej strategii działania sprowadza się do jej zatwierdzenia, lecz o to, że wybór jest już czynieniem tego, co zostało określone i rozstrzygnięte w wyniku namysłu. Z kolei w *Przydatkach* do *EN* III, w punkcie „Jeśli niepodobnych rzeczy możemy chcieć”, Petrycy podkreśla, że „wybór jest już początkiem sprawy, już przezeń poczynamy się mieć do końca”<sup>53</sup>. Wypowiedź uwidacznia, że wybór przechyla się niejako na stronę działania zmierzającego do osiągnięcia wyznaczonego celu, ponieważ wybór jest też co najmniej jego rozpoczęciem.

### Zamiast zakończenia

Na koniec pozostaje stwierdzić, że Petrycy zwraca uwagę na różne aspekty *proairesis* w rozumieniu Arystotelesa, czego wyrazem jest oddawanie jej przez wyrażenie „wybór albo przedsięwzięcie”. Wyrażenie nie jest użyte przypadkowo, ponieważ *proairesis* w pełnym tego słowa znaczeniu tworzą: 1) przedsięwzięcie w sensie wyznaczenia celu do realizacji; 2)<sub>a</sub> wybór własny w sensie preferencyjnego wyboru, czyli wyboru jednej strategii działania zamiast innej; 2)<sub>b</sub> wybór własny w sensie decyzji o przystąpieniu do obranej strategii działania; 3) przedsięwzięcie w sensie rozpoczęcia (i kontynuacji) działania prowadzącego do urzeczywistnienia wyznaczonego celu<sup>54</sup>.

Taka interpretacja *proairesis* znajduje swoje potwierdzenie w tłumaczeniu tej części fragmentu II.4, w którym Arystoteles przedstawia trzy charakterystyki, jakie muszą przysługiwać podmiotowi, aby jego działanie było wykonywane podług cnoty charakteru<sup>55</sup>. Chodzi mianowicie o tłumaczenie charakterystyki II), a więc „p r z e d s i ę b r a n i a działania podług cnoty charakteru, czyli p r z e d s i ę b r a n i a działania z jego powodu”. Petrycy oddaje fragment z rzeczonym sformułowaniem w następujący sposób:


[...] ten, co czyni, potrzeba, aby wiedział, jako czyni: naprzód, jeśli umiejątnie; potem, jeśli z dobrym rozważeniem i rzęd-

<sup>53</sup> S. Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, t. I, *op. cit.*, s. 256.

<sup>54</sup> Należy podkreślić, że do *proairesis* w rozumieniu Arystotelesa dochodzi również wtedy, gdy nie wszystkie wymienione elementy zaznaczają swoją obecność. Nie jest na przykład konieczny element 2)<sub>a</sub>, ponieważ nie na każdą *proairesis* musi składać się preferencyjny wybór. Może bowiem być tak, że wyznaczony cel jest możliwy do osiągnięcia tylko w jeden sposób.

<sup>55</sup> Aby podmiot działał podług cnoty charakteru, musi: I) działać świadomie; II) *przedsiębrać* działania podług cnót charakteru, czyli *przedsiębrać* działania z ich powodu (ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά); III) działać z trwałej i głęboko zakorzenionej cechy charakteru (*EN* II.4 1105a31–33).

nie do końca prowadzi [podkreślenie – M.S.]; po trzecie, jeśli stały i stateczny jest w tym, co czyni” ([2011] s. 144).

Wprawdzie w podkreślonej frazie nic się nie mówi – przynajmniej wprost – o pierwszym (1) oraz drugim (2) wymienionym powyżej składniku *proairesis*, niemniej jednak dwie rzeczy zostają podkreślone. Po pierwsze, podmiot *proairetycznie* aktywny dobrze się namyśla – jest zatem *euboulos* (εὐβουλος). Po drugie, podmiot *proairetycznie* aktywny ma się we władzy swojej. Jest bowiem konsekwentny w swoim przedsięwzięciu – sprawuje pieczę nad całym przebiegiem działania i doprowadza do osiągnięcia zamierzonego celu. Obie zaś charakterystyki cechują człowieka roztropnego. A ponieważ człowiek roztropny jest kanoniczną postacią pana samego siebie, więc można przyjąć, że człowiek roztropny jest również miarą dla aktywności *proairetycznej*. To by zaś oznaczało, że aktywność *proairesis* u Arystotelesa w interpretacji Petrycego, rozciąga się również na działanie zmierzające do osiągnięcia celu przyjętego do realizacji. 

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

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