



MACIEJ SMOLAK

O przyjemności – rozdziały jedenaście do  
czternaście, siódmej księgi  
*Étyki nikomachejskiej*  
(*EN VII.11–14 1152a36–1154b34*)

Wprowadzenie

*About Pleasure – The Chapters Eleven to Fourteen of the Seventh Book  
of the Nicomachean Ethics (EN VII.11–14 1152a36–1154b34)*  
*Introduction*

ABSTRACT: In the *EN VII.11–14* Aristotle examines the question of pleasure criticizing three views regarding it. According to the first, no pleasure is good, either in itself or incidentally; according to the second, some pleasures are good, but most are bad; according to the third, it is not possible for the chief good to be pleasure. As the result of the study Aristotle concludes that pleasure is primarily the unimpeded activity of the natural state. In the introduction Author presents the analysis of the argument “from the restore of natural state” and shows that the argument undermines main assumptions which lie at the base of the three mentioned views, i.e. the assumption that every pleasure is a perceived process of coming to be in the natural state, and the assumption that pleasure is a process.

KEY WORDS: activity • good • natural state • pleasure • process

Wstęp

**W** *EN* Arystoteles poszukuje odpowiedzi na pytanie, „co jest celem ludzkiego życia?”. Aby znaleźć rozwiązanie problemu, przeprowadza badanie, które zmierza do ustalenia, czym jest najwyższe z dóbr możliwych do osiągnięcia przez ludzkie działanie (I.4 1095a16).

Co do nazwy owego dobra panuje powszechna zgoda, ponieważ zarówno ludzie prości, jak i wykształceni, określają je *eudaimonią* (1095a17). Nie ma już jednak takiej zgody, gdy chodzi o odpowiedź na pytanie, czym

jest *eudaimonia* (1095a20) i jaki sposób życia jest najbardziej *eudaimoniczny* (I.5 1095b15). Jedni widzą *eudaimonię* w przyjemności i w prowadzeniu życia hedonistycznego, inni upatrują ją w życiu skoncentrowanym na aktywności politycznej, jeszcze inni identyfikują ją z życiem zogniskowanym na aktywności teoretycznej (βίος ἀπολαυστικός, βίος πολιτικός, βίος θεωρητικός, 1095b16–19)<sup>1</sup>.

Arystoteles nie akceptuje pierwszej wykładni *eudaimonii* podkreślając, że ci, którzy zabiegają o przyjemności, mylnie interpretują naturę ludzką, ponieważ wybierają życie charakterystyczne dla istot niższych od człowieka (1095b20). Natomiast dwóch kolejnych wykładni *eudaimonii* nie odrzuca i w toku przeprowadzonych analiz w kolejnych partiach *EN*, dochodzi ostatecznie do wniosku, że oba sposoby życia mają charakter *eudaimoniczny*. Zastrzega jednak, że aktywność polityczna jest drugorzędną formą *eudaimonii* w stosunku do aktywności teoretycznej (X.8 1178a9–10), ponieważ ta druga jest najwyższą formą praktyki jako działalności mającej na celu samą siebie. W istocie, aktywność teoretyczna pozwala na partycypację w boskości, ponieważ jej spełnianie zakłada aktywizację rozumu (νοῦς), czyli elementu boskiego w nas (X.7 1177b27–31). Ale czy to oznacza, że Arystoteles jest krytyczny wobec przyjemności i podziela pogląd tych, którzy uważają, że przyjemność jest czymś złym, a w konsekwencji czymś, co stoi na przeszkodzie w prowadzeniu *eudaimonicznego* życia?

Ponieważ Arystoteles zaznacza, że „dla każdego to jest przyjemne, odnośnie do czego mówi sobie, że to miłuje”<sup>2</sup>, więc również aktywność polityczna lub aktywność teoretyczna może być czymś przyjemnym dla tych, którzy są ich miłośnikami<sup>3</sup>. Ponadto skoro postuluje, że *eudaimonia* jest najlepszą, najpiękniejszą oraz najprzyjemniejszą rzeczą, i że w jej przypadku, inaczej niż to sugeruje myśl zapisana na bramie świątyni Latony, wymienione atrybuty nie są od siebie oddzielone (1099a24–26), więc przyjemność powinna być nieodłączna od *eudaimonicznego* życia.

Arystoteles poddaje analizie zagadnienie przyjemności w dwóch miejscach *EN* – w VII.11–14 i w X.1–5. W księdze VII sugeruje, że przyjemność jest niezakłóconą aktywnością dyspozycji zgodnej z naturą (ἀνεμπόδιστος

<sup>1</sup> W *Etyce eudemejskiej* [EE] I.4 1215b34–1215b1 Arystoteles zaznacza, że są trzy największe ludzkie dobra – doskonałość, mądrość, przyjemność (ἀρετή, φρόνησις, ἡδονή) – i dlatego każdy człowiek, jeśli ma tylko sposobność wyboru, decyduje się na życie polityczne, filozoficzne lub hedonistyczne (πολιτικόν, φιλόσοφικον, ἀπολαυστικόν).

<sup>2</sup> ἕκαστω δ' ἔστιν ἡδὺ πρὸς ὃ λέγεται φιλοτοιοῦτος EN I.8 1099a8–9.

<sup>3</sup> Czasownik φιλεῖν podkreśla między innymi, że ktoś może mieć zamiłowanie do praktykowania określonej aktywności. Można więc φιλεῖν aktywność polityczną lub aktywność teoretyczną. Wydaje się jednak mało prawdopodobne, aby było możliwe wykonywanie danej aktywności z zamiłowaniem i równocześnie bez przyjemności.

ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, VII.12 1153a14–15, 12 1153b9–12), natomiast w księdze X przyjmuje, że przyjemność dopełnia aktywność (τελειοῦ τῆν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή, X.4 1174b23). Oba rozważania przedstawiają więc inną wykładnię przyjemności i w związku z tym powstaje pytanie, czy dają się one ze sobą pogodzić<sup>4</sup>.

Wydaje się, że charakterystyka przyjemności, zamieszczona w księdze VII, nie jest ostatecznym słowem Arystotelesa w kwestii przyjemności, ponieważ w VII.11–14 zależy mu przede wszystkim na tym, aby zobrazować relację, jaka zachodzi pomiędzy dobrem oraz przyjemnością, i aby wykazać, że w pewnych kontekstach dobro i przyjemność są ze sobą zbieżne. W tym celu przytacza poglądy, które łączą przyjemność z czymś złym lub odrzucają możliwość powiązania przyjemności z *eudaimonią*, oraz podejmuje z nimi polemikę. Ważne jest jednak to, że krytyka ma charakter immanentny, ponieważ argumenty wysuwane przez Arystotelesa są formułowane głównie z pozycji dyskutowanych poglądów.

Z kolei w X. 1–5 Arystoteles poszukuje odpowiedzi na pytanie, czym jest przyjemność i jaka jest jej relacja do aktywności, w szczególności, do aktywności *eudaimonicznej*. Ponieważ w tej części *EN* Arystoteles daje wyraźnie do zrozumienia, że przyjemność towarzyszy aktywności i ponieważ w obrębie całej *EN* Arystoteles wypowiada się na temat przyjemności w podobnym duchu, więc można wysunąć hipotezę, że rozważania w X. 1–5, stanowią ostateczną wykładnię przyjemności w ujęciu Arystotelesa<sup>5</sup>.

## 1. Zawartość treściowa *EN* VII.11–14 1152a36–1154b34

Arystoteles przeprowadza badanie na temat przyjemności w kolejnych rozdziałach według następującego porządku. W rozdziale 11 przytacza różne ἔνδοξα, czyli poglądy powszechnie akceptowane lub głoszone przez

<sup>4</sup> Komentatorzy w różny sposób starają się wykazać, że nie ma niezgodności pomiędzy jedną i drugą wykładnią przyjemności. Przykładowo, M.C. Ortiz de Landázuri (M.C. Ortiz de Landázuri, *Aristotle on Self-Perception and Pleasure*, „Journal of Ancient Philosophy”, 2012, vol. VI, Issue 2, s. 2–3), powołując się na propozycję A.J. Festugièra (A.J. Festugière, *Aristote. Le plaisir. Introduction, traduction et notes*, Vrin, Paris 1946, s. XXIV) sugeruje, że co innego interesuje Arystotelesa w obu księgach. W księdze VII przedstawia warunki, jakie muszą być spełnione, aby aktywność była przyjemna. W księdze X formułuje odpowiedź na pytanie, jaka jest natura przyjemności i jaka jest jej relacja do dobrego życia oraz do doskonałości (ἀρετῆ). W gruncie rzeczy, oba rozważania są zasadniczo zgodne, jak zauważa G.E.L. Owen (G.E.L. Owen, *Aristotelian Pleasures*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, 1971/2, 72, s. 152), choć sam uważa, że ich celem jest przede wszystkim wyjaśnienie, czym jest przyjemność.

<sup>5</sup> Przedstawienie uzasadnienia postawionej hipotezy wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

osoby godne szacunku<sup>6</sup>, w tym wypadku poglądy na temat przyjemności, oraz przedstawia założenia leżące u ich podstawy i zasadnicze racje formułowane przez ich zwolenników na ich potwierdzenie. W rozdziałach 12 i 13 poddaje krytyce przytoczone poglądy w oparciu o wysunięte przeciwko nim argumenty. Rozdział 14 jest natomiast w całości poświęcony analizie przyjemności cielesnych. Arystoteles podważa w nim przesady na ich temat i wykazuje, że ograniczanie zakresu przyjemności tylko do przyjemności cielesnych, jest oparte na nieprawomocnych przesłankach i nieuzasadnionych racjach.

## 2. Poglądy na temat przyjemności i argumenty na ich potwierdzenie – EN VII.11 1152b8–23

Arystoteles przytacza trzy poglądy na temat przyjemności i przedstawia argumenty formułowane przez ich zwolenników na ich potwierdzenie.

Pierwszy pogląd głosi, że „żadna przyjemność nie jest dobrem, ani w sobie ani przypadkowo, ponieważ dobro i przyjemność nie są tym samym” (1152b8–10). Najważniejszy argument na rzecz pierwszego poglądu opiera się na założeniu, że każda przyjemność jest postrzeganym procesem zmierzającym do naturalnego stanu<sup>7</sup> (1152b13). Tymczasem każdy proces ustaje w momencie przywrócenia lub doprowadzenia do naturalnego stanu – nie można równocześnie leczyć się i wyleczyć się lub jeść i zjeść. Ale ponieważ stan naturalny jest dobrem – gdyż jest on celem, do którego zmierza proces restytuujący stan naturalny – więc przyjemność nie może być tym samym, co dobro (1152b13–14).

<sup>6</sup> Por. *Topiki* I.1 100b21–23.

<sup>7</sup> Stan naturalny (φυσικὴ ἕξις) nie jest dany raz na zawsze i można go utracić. Dlatego jego zachowanie wymaga troski. Ale stan naturalny jest również tym, co realizuje się w wyniku rozwoju. Rozpatrywany z tej perspektywy jest nie tyle stanem przyrodzonym, lecz raczej stanem docelowym. Natura (φύσις) łączy w sobie dwa aspekty. Z jednej strony jest istotą rzeczy naturalnej, czyli jej formą, z drugiej zaś jest funkcją rzeczy naturalnej, czyli jej celem. Z kolei ἕξις, która pochodzi od czasownika ἔχειν (czasownik ἔχειν był używany jako czasownik nieprzechodni [mieć się, np. dobrze – εὖ ἔχειν] lub jako czasownik przechodni [mieć, posiadać]), ogólnie oznacza cechę posiadaną przez daną rzecz, która może być używana w szeroko rozumianym działaniu. Gdy więc rzecz naturalna znajduje się w naturalnym stanie, to jest to oznaką, że z jednej strony jest ona w dobrej kondycji, z drugiej zaś, że jest wyposażona w cechy, których używanie zapewnia jej dobre spełnianie się, czyli urzeczywistnianie pełni swojej natury. W *Etykach* Arystoteles posługuje się terminem ἕξις przede wszystkim na oznaczenie doskonałości charakteru (ἠθικὴ ἀρετή), które są kwalifikacjami nabywanymi w wyniku przyzwyczajania się, głównie w ramach dobrej edukacji (παιδεία). Posiadanie doskonałości charakteru jest jednym z warunków umożliwiających perfekcyjne spełnianie przez człowieka właściwej dla niego funkcji i w konsekwencji, jego samorealizację.

Drugi pogląd głosi, że „ pewne przyjemności są dobre, ale większość jest zła” (1152b10). Główny argument na rzecz drugiego poglądu opiera się na przekonaniu, że wśród przyjemności, wiele jest takich, które są hańbiące lub są przedmiotem obelg lub są szkodliwe dla zdrowia (1152b21)<sup>8</sup>.

Trzeci pogląd głosi, że „nawet jeśli każda przyjemność jest dobrem, to jednak jest niemożliwe, aby najwyższe dobro było przyjemnością” (1152b11–12). Zasadniczy argument na rzecz drugiego poglądu jest zbliżony do najważniejszego argumentu na rzecz pierwszego poglądu, ponieważ opiera się na założeniu, że przyjemność nie jest celem, lecz procesem (1152b22–23).

### 3. Krytyka poglądów – EN VII.12–13 1152b24–1154a7

Arystoteles podkreśla, że z argumentów wysuwanych przez zwolenników wymienionych poglądów nie wynika, że: i) przyjemność nie jest dobrem; ii) przyjemność nie jest dobrem najwyższym (1152b24–26).

Ponieważ dyskutowane poglądy opierają się na założeniu, że przyjemność jest procesem lub postrzeganym procesem zmierzającym do naturalnego stanu, a tymczasem proces jest czymś, co prowadzi do urzeczywistnienia dobra, więc jeżeli każda przyjemność jest procesem lub postrzeganym procesem zmierzającym do naturalnego stanu, to wydaje się, że przyjemność jest rzeczywiście czymś innym od dobra.

Podjmując krytykę pierwszego poglądu Arystoteles przeprowadza rozumowanie, w ramach którego wykazuje, że nie wszystkie przyjemności są procesami lub postrzeganymi procesami zmierzającymi do naturalnego stanu. Nie musi więc być tak, że wszystkie przyjemności są czymś różnym od dobra. Podjmując krytykę trzeciego poglądu argumentuje, że *eudaimonia* jest rodzajem aktywności, która ma na celu samą siebie.

Główny tok rozumowania Arystotelesa zmierza w tym kierunku, aby wykazać, że obok przyjemności procesualnych, są również przyjemności, które są aktywnościami autotelicznymi, czyli takimi czynnościami, które nie prowadzą do urzeczywistnienia celu, ponieważ ów cel zawierają w sobie od początku do końca swojego trwania<sup>9</sup>. Jeżeli więc wykładanie przyjem-

<sup>8</sup> Ponieważ w *etykach* Arystoteles często stosuje regułę, w myśl której uogólnienie jest prawomocne, gdy podpada pod nie większość przypadków, więc drugi pogląd może być sprowadzony do formuły „przyjemność jest zła”; por. M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge 2005, s. 301, przyp. 9. W rezultacie, argumenty służące obaleniu pierwszego poglądu mogą być wykorzystane do podważenia drugiego poglądu. Na marginesie, warto dodać, że owe argumenty mogą być też użyte w celu podważenia trzeciego poglądu.

<sup>9</sup> W *Metafizyce* [Met] IX.6 1048b18–35 Arystoteles stosuje kryterium temporalne, aby wyróżnić dwa typy działania (πράξεις) – ruch (κίνησις) oraz aktywność autoteliczną (ἐνέργεια).

ności jako aktywności autotelicznej jest zasadne, to: a) przyjemność może być dobrem, skoro dobro jest celem; b) przyjemność może być najwyższym dobrem, skoro najwyższe dobro jest formą praktyki, która ma na celu samą siebie.

#### 4. Argument „z przywracania naturalnego stanu” – EN VII.12 1152b33–1153a7

Arystoteles prezentuje siedem argumentów uzasadniających tezę, że przyjemność jest dobrem oraz trzy argumenty uzasadniające tezę, że przyjemność jest najwyższym dobrem. W tym miejscu ograniczam się do omówienia jednego argumentu, który określam argumentem „z przywracania naturalnego stanu”. Należy on do grupy argumentów uzasadniających tezę, że przyjemność jest dobrem. Wybór omówienia argumentu „z przywracania naturalnego stanu” nie jest przypadkowy, ponieważ podważa on również, przynajmniej pośrednio, pogląd drugi i trzeci.

Dane działanie spełnia kryterium temporalne, gdy można je równocześnie (*ἄμα*) określić przy pomocy czasu *perfectum* i czasu *praesens*. Ruch jest więc działaniem, które nie spełnia kryterium temporalnego, ponieważ użycie do jego opisu czasu *perfectum* wyklucza zastosowanie czasu *praesens*, natomiast użycie do jego opisu czasu *praesens* wyklucza użycie czasu *perfectum*. Jeżeli ktoś doszedł, to nie może równocześnie iść, ponieważ dotarcie do celu podróży jest równoznaczne z zakończeniem działania. Jeżeli natomiast ktoś idzie, to jest to równoznaczne z tym, że jeszcze nie doszedł do celu podróży. Aktywność autoteliczna jest natomiast działaniem, które spełnia kryterium temporalne, ponieważ jej opis jest możliwy przy równoczesnym użyciu czasu *perfectum* i czasu *praesens*. O ile czas *perfectum* podkreśla, że aktywność autoteliczna zawiera w sobie cel – i w tym sensie jest aktywnością *kompletną, perfekcyjną* (*τέλεια ἐνέργεια*) – o tyle czas *praesens* podkreśla, że aktywność autoteliczna równocześnie dzieje się i trwa. Jeżeli ktoś patrzy, to równocześnie zobaczył, ponieważ w przypadku patrzenia cel, czyli zobaczenie, jest osiągnięty od początku trwania patrzenia. Tę koincydencję czasu *perfectum* i czasu *praesens*, oraz nierozzerwalną więź celu i działania, podkreśla właśnie przysłówek *ἄμα*. Należy jednak dodać, że czasami Arystoteles określa ruch terminem *ἐνέργεια* z dodatkiem *ἀτελής* (por. np. *Fizyka* III.2 201b31–32), podkreślając w ten sposób, że ruch jest aktywnością *niekompletną* w dowolnej fazie swojego dziania się. Z kolei aktywność autoteliczną określa czasami terminem *ἐνέργεια* z dodatkiem *ἀπλῶς*, zwracając w ten sposób uwagę na to, że chodzi o aktywność tego, co osiągnęło swój ostateczny cel (ή δ' ἀπλῶς ἐνέργεια ἐτέρα, ἢ τοῦ τετελεσμένου, *O duszy* [DA] III.7 431a7). Ponieważ w *Ętykach* Arystoteles posługuje się często terminem *ἐνέργεια* na oznaczenie dowolnej czynności, więc w dalszej części artykułu oddaję *ἐνέργεια* przez „aktywność”, „czynność” lub „działanie”. Jeżeli jednak kontekst wskazuje, że Arystotelesowi chodzi o jeden z dwóch typów działania, wyróżnionych w *Met* IX.6 1048b18–35, wówczas dodaje do aktywności określenie „nieautoteliczna” lub „autoteliczna”. Na temat ruchu (aktywności nieautotelicznej) i aktywności autotelicznej, zobacz: M. Smolak, *Energeia i kinēsis a haplōs energeia i energeia atelēs w świetle rozważań Arystotelesa*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 2010, t. 38, z. 1, s. 123–144.

Argument „z przywracania naturalnego stanu” jest następujący:

Ponadto, jeżeli jednym typem dobra jest aktywność, drugim zaś jest stan, to procesy doprowadzające do naturalnego stanu, są przypadkowo przyjemne. Aktywność w przypadku pożądań należy przecież do pozostałej części stanu, tzn. natury, skoro są również przyjemności bez przykrości i pożądaniami – na przykład aktywności teoretyczne, gdy nie ma braku w naturze. Oznaką tego jest z pewnością fakt, że ludzie nie cieszą się tą samą rzeczą, gdy natura jest uzupełniania i gdy natura jest już przywrócona. Gdy natura jest przywrócona, cieszą się ich rzeczy przyjemne po prostu, natomiast gdy natura jest uzupełniana, cieszą się ich nawet rzeczy przeciwne, ponieważ cieszą się ich nawet rzeczy ostre i gorzkie. Ale żadna z tych rzeczy nie jest ani przyjemna z natury ani przyjemna po prostu. W konsekwencji, nie są to nawet przyjemności, ponieważ tak jak różnią się między sobą rzeczy przyjemne, tak też różnią się przyjemności, które od nich pochodzą<sup>10</sup>.

Argument wychodzi od wyróżnienia dwóch typów dobra, czyli ἔξις oraz ἐνέργεια (1152b33). Wyróżnienie nie jest nowe, ponieważ pojawia się w EN I.8 przy okazji charakterystyki najwyższego dobra, czyli *eudaimonii*. Arystoteles zaznacza, że jest zasadnicza różnica, czy ktoś upatruje najwyższe dobro w posiadaniu (κτῆσις), czy w używaniu (χρήσις), czyli w posiadaniu danej ἔξις<sup>11</sup>, czy też w wykorzystywaniu jej w formie właściwej dla niej ἐνέργεια (I.8 1098b31–33).

W argumentcie ἔξις odsyła przede wszystkim do naturalnego stanu, a więc do stanu, który wskazuje na to, że podmiot lub pewna jego część – na przykład pewna część jego ciała – jest w dobrej kondycji lub też inaczej rzecz ujmując, jest dobrym egzemplarzem w swoim rodzaju. Zatem każde odstępstwo od naturalnego stanu jest odchyleniem od normy i świadczy o tym, że dany podmiot lub pewna jego część, ma naruszoną równowagę lub też inaczej rzecz ujmując, znajduje się w stanie chorobowym i ma się źle<sup>12</sup>. Jeżeli

<sup>10</sup> ἔτι ἐπεὶ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μὲν ἐνέργεια τὸ δ' ἔξις, κατὰ συμβεβηκὸς αἱ καθιστᾶσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἔξιν ἡδέαι εἰσιν. ἔστι δ' ἐνέργεια ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς ὑπολοίπου ἔξεως καὶ φύσεως, ἐπεὶ καὶ ἄνευ λύτης καὶ ἐπιθυμίας εἰσὶν ἡδοναί, οἷον αἱ τοῦ θεωρεῖν ἐνέργειαι, τῆς φύσεως οὐκ ἐνδεούσης. σημεῖον δ' ὅτι οὐ τῷ αὐτῷ χαίρουσιν ἡδέει ἀναπληρουμένης τε τῆς φύσεως καὶ καθεστηκυίας, ἀλλὰ καθεστηκυίας μὲν τοῖς ἀπλῶς ἡδέειν, ἀναπληρουμένης δὲ καὶ τοῖς ἐναντίοις· καὶ γὰρ ὀξέσι καὶ πικροῖς χαίρουσιν, ὧν οὐδὲν οὔτε φύσει ἡδὲ οὔθ' ἀπλῶς ἡδύ. ὥστ' οὐδ' ἡδοναί ὡς γὰρ τὰ ἡδέα πρὸς ἄλληλα διέστηκεν, οὕτω καὶ αἱ ἡδοναὶ αἱ ἀπὸ τούτων, EN VII.12 1152b33–1153a7.

<sup>11</sup> Por. przyp. 7.

<sup>12</sup> Podmiot – lub pewna jego część – który ma się źle, również znajduje się w określonym stanie, lecz jest to stan chorobowy. W konsekwencji, ów podmiot – lub pewna jego część – jeśli odbiega od normy, nie może być uznany za dobry egzemplarz w swoim rodzaju.

więc rzecznicy pierwszego poglądu wiążą przyjemność z procesem, to o procesie, który przywraca naturalny stan, można orzec, że jest „dobry”, ponieważ doprowadza do urzeczywistnienia tego, co jest dobre. Na przykład, zabieg chirurgiczny, który usuwa stan chorobowy, jest procesem, który przywraca zdrowie i z względu na skutki, jakie przynosi, jest on czymś dobrym. Z tego rzecz jasna nie wynika, że zabieg chirurgiczny jest dobrem samym w sobie (καθ' αὐτό), choć można go zaliczyć do dóbr instrumentalnych, ponieważ jest on środkiem, który przyczynia się do przywrócenia utraconej równowagi lub odzyskania zdrowia. Nie mają więc racji ci, którzy utrzymują, że przyjemność nie jest w ogóle dobrem (VII.11 1152b12).

Nie takie jest jednak jądro argumentu, ponieważ, jak podkreśla Arystoteles, z wyróżnienia dwóch typów dobra wynika, że „procesy doprowadzające do naturalnego stanu są przyjemne κατὰ συμβεβηκός” (VII.12 1152b34). Jeżeli więc proces doprowadzający do naturalnego stanu jest przyjemny κατὰ συμβεβηκός, to przyjemność, która zdaniem rzeczników pierwszego poglądu jest postrzeganym procesem zmierzającym do naturalnego stanu (VII.11 1152b13), a której źródłem, jak zauważa Arystoteles, jest to, co przyjemne κατὰ συμβεβηκός (VII.12 1152b34), wydaje się, że jest przyjemnością z dookreśleniem κατὰ συμβεβηκός. Co jednak w tym kontekście oznacza określenie κατὰ συμβεβηκός?

W *Met* V.30, czyli w tej części dzieła, która pełni zarazem funkcję słownika i zawiera objaśnienia znaczeń różnych terminów, oraz w VI.2, Arystoteles wyjaśnia, jak rozumieć termin συμβεβηκός. W obu księgach termin συμβεβηκός jest rozumiany jako to, co występuje nie z konieczności (ἐξ ἀνάγκης, V.30 1025a15, VI.2 1026b30), czyli nie zawsze (ἀεί, VI.2 1026b32), ani nie zazwyczaj (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, V.30 1025a15, VI.2 1026b32). Można więc przyjąć, że podstawowym znaczeniem terminu συμβεβηκός jest „przypadek”. Potwierdza to również przykład, za pomocą którego Arystoteles obrazuje znaczenie terminu συμβεβηκός. Idzie bowiem o zdarzenie, które jest udziałem kogoś, kto dociera nie w to miejsce, do którego płynął, ponieważ statek, którym podróżował, został rzucony przez burzę ku wybrzeżom Eginy (V.30 1025a25–27). Opisane zdarzenie nie należy do grupy zdarzeń koniecznych, czyli zachodzących zawsze, a więc bez wyjątku. Nie należy też do grupy zdarzeń, które zachodzą przeważnie, czyli w większości wypadków. Jest natomiast zdarzeniem, które przytrafiło się podróżującemu, czyli zaszło przypadkiem (ἔτυχε καὶ κατὰ συμβεβηκός, VI.2 1027a17). Punktem docelowym żeglugi nie była bowiem wyspa Egina, lecz inne miejsce, lecz za sprawą gwałtownego wiatru zdarzyło się, że statek dotarł właśnie do Eginy<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Założmy, że był to kurs rejsowy z Aten do Syrakuz. Należy więc przyjąć, że statek, który wypływa z Aten i kieruje się do Syrakuz, przeważnie dopływa do celu swojej podróży. Ale



Czy Arystoteles ma na myśli to znaczenie terminu *συμβεβηκός*, gdy objaśnia, dlaczego procesy doprowadzające do naturalnego stanu są przyjemne *κατὰ συμβεβηκός*? Wydaje się, że tak, ponieważ proces doprowadzający do naturalnego stanu jest skorelowany z przykrością, cierpieniem lub bólem. Tymczasem przykrość, cierpienie lub ból nie są czymś typowym dla przyjemności. Tak się złożyło, że procesowi restytuującemu naturalny stan towarzyszy przykrość związana z brakiem w naturze. Gdyby owego doskwierającego braku nie było, prawdopodobnie ów proces nie byłby przyjemny.

W innym miejscu Arystoteles wyraźnie stwierdza, że przez rzeczy przyjemne *κατὰ συμβεβηκός* rozumie rzeczy, które leczą (EN VII.14 1154b17–18). Można więc założyć, że są to rzeczy, które są przyjemne, lecz tylko podczas leczenia. Zabieg chirurgiczny – na przykład operacja wyrostka robaczkowego – jest przyjemny, ponieważ uśmierza ból i usuwa źródło cierpienia, ale sam w sobie przyjemny nie jest. Przydarzyło się więc, że operacja wyrostka robaczkowego jest przyjemna. Ma to jednak miejsce w sytuacji, gdy operacja jest lub składa się na proces leczenia, którego wszak celem jest przywrócenie zdrowia choremu lub poprawa jakości jego życia.

Ale w takim razie nasuwa się przypuszczenie, że przyjemność, która jest postrzeganą rzeczą przypadkowo przyjemną, ma również znamiona przypadkowości. Tak się w gruncie rzeczy zdarzyło, że obiektem postrzeganym jest proces doprowadzający do naturalnego stanu, a więc to, co jest przypadkowo przyjemne. Z tego jednak nie wynika, że przyjemność pozostaje w związku z rzeczami jedynie przypadkowo przyjemnymi. Obiektem postrzeganym może być również to, co jest przyjemne z natury. Gdy jednak przyjemność jest wytwarzana przez rzeczy przyjemne z natury, to takiej przyjemności nie towarzyszy przykrość (1154b15–16). Zarazem przyjemność bez przykrości wydaje się czymś typowym lub inaczej rzecz ujmując, czymś, co zachodzi w większości wypadków, ponieważ większość ludzi znajduje się przeważnie w naturalnym stanie. Trudno się też nie zgodzić, że miarą tego, co jest przyjemne, powinien być bardziej człowiek zdrowy, niż chory. Wszak przyjemność ludzi zdrowych jest przyjemnością wywołaną przez rzeczy przyjemne z natury lub przyjemne po prostu (EN VII.12 1153a6). Jest więc przyjemnością naturalną, czyli bez dodatkowych warunków lub ograniczeń.

„przeważnie” nie oznacza „zawsze”, a ponadto dopuszcza wyjątki. To, że statek dopłynął nie do Syrakuz, lecz do Eginy, jest w tym kontekście czymś wyjątkowym, czyli przypadkowym. Na marginesie, być może przykład jaki Arystoteles przedstawia w *Met.* V.30 nawiązuje do zdarzenia, które przytrafiło się Platonowi, gdy ten płynął do Syrakuz, lecz w wyniku gwałtownego wiatru dotarł do Eginy, która notabene prowadziła w tym czasie wojnę z Atenami, por. R.A. Gauthier i J.Y. Jolif ([w:] Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, Commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, t. II, cz. 1, Louvain 1959, s. 172.

Poza tym, gdyby tylko przywracanie naturalnego stanu było przyjemne, to nie byłoby żadnych przyjemnych rzeczy, które byłyby wolne od przykrości, wynikającej ze stanu chorobowego. Zatem zasadniczy argument rzeczników pierwszego poglądu jest o tyle niewiążący, że nie musi być tak, iż każda przyjemność jest postrzeganym procesem doprowadzającym do naturalnego stanu lub inaczej rzecz ujmując, postrzeganym procesem leczenia, czyli procesem, który zakłada brak w naturze i stowarzyszoną z nim przykrość. W konsekwencji, nie musi być tak, że żadna przyjemność nie jest dobrem.

Ale stwierdzenie, że proces doprowadzający do naturalnego stanu jest przyjemny *κατὰ συμβεβηκός*, może wskazywać na jeszcze coś innego, ponieważ Arystoteles podkreśla, że „aktywność w przypadku pożądań należy do pozostałej części stanu, tzn. natury”<sup>14</sup>. Jak jednak rozumieć stwierdzenie, że aktywność w przypadku pożądań należy do pozostałej części natury. Wskazówki dostarcza wypowiedź, która pojawia się w VII.14. Arystoteles wyjaśnia, że „coś się leczy, gdy działa to, co pozostaje zdrowe”<sup>15</sup>. Można więc przyjąć, że o ile wystąpienie pożądania jest oznaką choroby pewnej części natury, to jednak jej zdrowienie jest możliwe dzięki aktywności tej części, która nie jest dotknięta chorobą. Jeżeli więc postrzegany proces doprowadzający do naturalnego stanu jest przyjemnością, jak twierdzą rzecznicy pierwszego poglądu, to należałoby przyjąć, że jest to przyjemność przypadkowa, ponieważ zdarzyło się, że proces doprowadzający do naturalnego stanu towarzyszy aktywności tej części, która jest wolna od braku. Ale jeżeli tak jest, to rzecznicy pierwszego poglądu powinni się zgodzić, że przyjemnością może być również postrzegana aktywność zdrowej części natury. A to nie wyklucza, że postrzegana aktywność części natury, która jest w dobrej kondycji, jest czymś dobrym. Choć należałoby dodać, że w przypadku braku w naturze, funkcjonowanie zdrowej części byłoby aktywizowane nie tyle przez rzecz

<sup>14</sup> ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς ὑπολοίπου ἕξεως καὶ φύσεως, EN VII.12 1152b35–36. W związku z przytoczonym zdaniem, należy poczynić dwie uwagi. Po pierwsze, jeżeli założymy, że ἐνέργεια ma w tym miejscu odniesienie do ἕξις, której posiadanie sprawia, że coś jest w dobrym stanie, to ἐνέργεια oznacza używanie owej ἕξις lub inaczej rzecz ujmując, dobre funkcjonowanie tego, co ową ἕξις posiada. Po drugie, wyrażenie ἐνέργεια ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις nie oznacza, że ἐνέργεια znajduje się w pożądaniach. Nie chodzi więc o to, że pożądanie jest zaktualizowane (καθ' ἐνέργειαν). Chodzi raczej o to, że gdy zachodzi brak w naturze, czego oznaką jest pożądanie, to za przywracanie stanu naturalnego odpowiada działanie tej części, która nie jest dotknięta odchyleniem od normy. Wyrażenie ἐνέργεια ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις podkreśla więc, że chodzi o aktywność, która ma miejsce w przypadku wystąpienia pożądań. W ten sposób tłumaczy wyrażenie na przykład Rowe ([w:] Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, transl. by Ch. Rowe, commentary by S. Broadie, Oxford 2002, s. 204: “the activity in the case of the appetites belongs to one's natural disposition”).

<sup>15</sup> ...ἀτρεῖσθαι τοῦ ὑπομένουτος ὑγιούσ πρᾶπτοιός τι...; EN VII.14 1154b18–19.

przyjemną z natury, lecz raczej przez obecność pożądania i przykrości, które są symptomem stanu chorobowego.

Ale argument „z przywracania stanu naturalnego” może być też rozumiany jako polemika z tymi, którzy utożsamiają przyjemność nie tyle z postrzeganym procesem doprowadzającym do naturalnego stanu, lecz z samym procesem, w szczególności, z procesem doprowadzającym do naturalnego stanu, czy też, jak Arystoteles wyraża się inaczej, z procesem uzupełniania lub napełniania natury (*ἀναπλήρωσις*, VII.12 1153a2; *τελέωσις*, 1153a12)<sup>16</sup>. Z tego punktu widzenia argument może być rozpatrywany co najmniej na dwa sposoby.

Po pierwsze, argument zakłada, że obok aktywności nieautotelicznych są również aktywności autoteliczne. Aktywności nieautoteliczne są działaniami, które mają cel poza sobą i są podejmowane ze względu na urzeczywistnienie owego celu, który jest ich efektem. Aktywności autoteliczne są działaniami, które mają cel w sobie i są podejmowane ze względu na nie same. Do pierwszych aktywności należą między innymi procesy przywracające zdrowie lub procesy zaspakajające potrzeby fizjologiczne. Przykładem takiego procesu jest jedzenie. Do drugich aktywności należą działania czysto intelektualne. Przykładem takiego działania jest oglądanie tego, co boskie (*θεωρία*). O ile więc jedzenie jest aktywnością użyteczną, ponieważ ma na celu zaspokojenie głodu i dostarczenie organizmowi niezbędnych składników pokarmowych, o tyle oglądanie tego, co boskie, jest aktywnością bezużyteczną, ponieważ nic z niej nie wynika, prócz oglądnięcia tego, co boskie (X.7 1177b2).

Skoro więc są dwa typy aktywności – aktywności nieautoteliczne i aktywności autoteliczne – to nie ma powodu, dla którego zwolennicy identyfikujący przyjemność z aktywnością nieautoteliczną, czyli procesem, nie mieliby się zgodzić, że przyjemnością może być również aktywność autoteliczna. Dodatkowym wzmocnieniem rozszerzenia dziedziny przyjemności i włączenia do jej zakresu aktywności autotelicznych, może być fakt, że cieszą nas inne rzeczy, gdy natura jest uzupełniana i gdy natura jest uzupełniona lub kompletna. W tym drugim wypadku cieszą nas rzeczy, które są przyjemne po prostu (VII.12 1153a4), czyli takie, którym nie towarzyszy przykrość, cierpienie, czy ból. Można więc dodać, co zresztą Arystoteles czyni, że aktywność autoteliczna jest przyjemnością pod warunkiem, że

<sup>16</sup> Wyrażenia „proces doprowadzający do naturalnego stanu”, „proces uzupełniania natury” oraz „proces napełniania natury” są równoważne i odsyłają do procesów leczniczych (*ιατρικαὶ γενέσεις*), na które składają się procesy przywracające zdrowie i procesy zaspokajające konieczne potrzeby organizmu. Termin *ιατρεία* oznacza „leczenie”, ale też „zaspokajanie”, związane z zaspokajaniem potrzeb fizjologicznych.

podmiot, który ją realizuje, nie odczuwa braku w swojej naturze (1153a1–2). Ale analogicznie, można też dodać, że aktywność nieautoteliczna jest przyjemnością pod warunkiem, że podmiot, który ją realizuje, usuwa brak w swojej naturze.

Po drugie, argument zakłada, że restytuowanie naturalnego stanu zachodzi dzięki uaktywnieniu i działaniu tej części natury, która pozostaje zdrowa<sup>17</sup>. Nie jest jednak jasne, co jest tą częścią, która pozostaje zdrowa i działa w trakcie przywracania naturalnego stanu. W grę wchodzi co najmniej dwie możliwości. Może bowiem chodzić o zdrową część ciała lub o duszę (ψυχή), czyli zasadę bycia wszystkich istot żywych (DA I.1 402a6–7) oraz siedlisko różnych zdolności i związanych z nimi czynności życiowych.

Zwolennikiem pierwszej możliwości jest na przykład G.E.L. Owen. Otóż Owen<sup>18</sup> podkreśla, że gdy zachodzi proces przywracający zdrowie, to przyjemnością jest prawidłowe funkcjonowanie zdrowej części chorującego podmiotu i że ową częścią jest zdrowa część ciała. Zatem w myśl tej interpretacji ci, którzy utożsamiają przyjemność z procesem doprowadzającym do naturalnego stanu zaniechawaliby fakt, że za zdrowienie odpowiada głównie prawidłowe funkcjonowanie zdrowej części ciała. Należałoby więc przyjąć, że przyjemnością jest nie tyle lub nie przede wszystkim proces doprowadzający do naturalnego stanu, lecz raczej działanie zdrowej części ciała. I nawet jeśli są takie sytuacje, w których stany chorobowe pobudzają do działania zdrowe części ciała, to z tego jeszcze nie wynika, że aktywizacja zdrowych części ciała jest zawisła od stanów chorobowych. Innymi słowy, funkcjonowanie zdrowych części ciała może przebiegać i zazwyczaj przebiega, gdy podmiot znajduje się w dobrej kondycji. Jeżeli więc funkcjonowanie zdrowej części ciała jest wyrazem odpowiedzi na występujący stan chorobowy i jeśli jej działaniu towarzyszy proces doprowadzający do zdrowia, to ta korelacja nie jest czymś koniecznym, ani zachodzącym w większości przypadków. Gdyby więc proces doprowadzający do naturalnego stanu był faktycznie przyjemnością, to należałoby dodać, że jest to przyjemność, ale z dookreśleniem κατὰ συμβεβηκός.

Za drugą możliwością opowiada się na przykład D. Bostock<sup>19</sup>. Jego zdaniem częścią<sup>20</sup>, która pozostaje zdrowa i działa w trakcie zachodzenia procesu przywracania naturalnego stanu, nie może być ciało, ponieważ to nie ciało się cieszy. W rezultacie, nie jest tak, że miejscem przyjemności

<sup>17</sup> Por. przyp. 15.

<sup>18</sup> G.E.L. Owen, *Aristotelian Pleasures ...*, *op. cit.*, s. 132–152.

<sup>19</sup> D. Bostock, *Pleasure and Activity in Aristotle's Ethics*, „Phronesis”, 1988, vol. 33, s. 251–272; *idem*, *Aristotle's Ethics*, Oxford–New York 2000, s. 143–166.

<sup>20</sup> D. Bostock, *Pleasure ...*, *op. cit.*, s. 268–269.

jest ciało. Gdzie zatem ulokować przyjemność? Na początku pierwszego rozdziału drugiej księgi *EE* Arystoteles podkreśla, że przyjemność jest w duszy (ἡδονὴ ἐν ψυχῇ, 1218a34)<sup>21</sup>. To, że przyjemność znajduje się w duszy, nie jest czymś zaskakującym, ponieważ ten, kto nie postrzega lub nie myśli, nie może wiedzieć, że się cieszy<sup>22</sup>. Tymczasem postrzeganie i myślenie są czynnościami życiowymi, których zasadą jest dusza. Pierwsza czynność jest funkcją zdolności postrzegania, natomiast druga czynność jest funkcją zdolności myślenia. Gdyby więc rzecznicy poglądu, że przyjemność jest procesem, zgodzili się na to, że nie ma przyjemności bez postrzegania lub myślenia, wówczas byliby zmuszeni dojść do wniosku, że sam proces przywracania stanu natury nie jest przyjemnością. Potwierdzeniem takiej konkluzji jest również fakt, że wiele procesów rozgrywających się w naszym ciele, które doprowadzają do naturalnego stanu, nie są przez nas percypowane<sup>23</sup>. W konsekwencji, takie procesy nie mogą być przyjemnościami. Ale w takim razie można rzecz uogólnić i przyjąć, że przyjemnością jest nie tyle proces przywracający stan równowagi, na przykład jedzenie zaspokajające głód, lecz raczej postrzeganie owego procesu. W rezultacie, to postrzeganie byłoby działaniem pozostałej części natury, a pozostałą częścią natury, umożliwiającą postrzeganie procesu restytuowania naturalnego stanu, byłaby jedna ze zdolności duszy, w tym wypadku zdolność postrzegania<sup>24</sup>.

W myśl tej interpretacji, należałoby przyjąć, że ἐνέργεια, o której wspomina Arystoteles w VII.12 1152b35, wskazuje na aktywność autoteliczną, ponieważ postrzeganie nie jest ruchem, lecz aktywnością, która zawiera w sobie cel od początku do końca swojego trwania. Postrzeganie, jeśli można tak powiedzieć, od razu postrzega. Jego celem jest postrzeganie tego, co afektuje zdolność postrzegania – również wtedy, gdy tym, co afektuje zdolność postrzegania, jest proces doprowadzający do naturalnego stanu.

<sup>21</sup> W *EN* Arystoteles wyraża podobną myśl: τὸ μὲν γὰρ ἡδεσθαι τῶν ψυχικῶν, I.8 1099a7–8.

<sup>22</sup> Por. *EN* VII.12 1153a12–15, por. także *Fiz* VII.3 247a8–17. Zwraca na to uwagę już Platon w *Filebie* 21c1–6. Ale w *Gorgiaszu* nie jest jeszcze zdecydowany co do lokalizacji przyjemności. Z jednej strony utrzymuje, że pożądanie, którego zaspokajanie jest przyjemnością, lokuje się w pewnej części duszy (493a2), z drugiej zaś zauważa, że nie ma dla niego różnicy, czy zaspokajanie pożądania, czyli przyjemność, zachodzi w duszy, czy w ciele (496e7–9). Zdaniem J.C.B. Goslinga i C.C.W. Taylora (J.C.B. Gosling, C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford 1982, s. 178) ta niekonsekwencja w *Gorgiaszu* może być spowodowana brakiem jasności, czy Platon prezentuje ogólną teorię przyjemności, czy ogranicza się do podania wyjaśnienia, czym są przyjemności cielesne.

<sup>23</sup> Zwraca na to uwagę również Platon w *Filebie* 43c4–6 podkreślając, że tylko silne zmiany (μεγάλοι μεταβολαί) zachodzące w nas, wytwarzają przykrości i przyjemności, natomiast łagodne i nieznaczne (μέτριαί τε καὶ μικραί), nie są źródłem ani jednych ani drugich.

<sup>24</sup> Por. np. D. Bostock, *Pleasure ...*, *op. cit.*, s. 269–272.

Gdy jednak zdolność postrzegania jest pobudzona przez obiekt postrzegania, to postrzeżenie nie może nie postrzegać.

Zgoda na to, że postrzeżenie – przykład aktywności autotelicznej – jest przyjemnością, stwarza możliwość zwrócenia uwagi na jeszcze inny odcień znaczeniowy określenia κατά συμβεβηκός w kontekście przyjemności rozumianej jako proces doprowadzający do naturalnego stanu. Arystotelesowi może bowiem chodzić o podkreślenie, że ci, którzy identyfikują przyjemność z tego typu procesem, mówią w gruncie rzeczy o czymś, co przyjemnością w zasadzie nie jest<sup>25</sup>. Otwiera się bowiem możliwość ułożenia proporcji pomiędzy procesem i postrzeganiem oraz budowniczym i lekarzem<sup>26</sup>. Zasugerowany człon porównujący, czyli stosunek budowniczego do lekarza, można odnaleźć w *Met* VI.2.

Arystoteles zauważa, co następuje: „że budowniczy kogoś wyleczył, to przypadek (συμβεβηκός), ponieważ zwykle robi to lekarz, a nie budowniczy, lecz zdarzyło się przypadkiem (συμβέβη), że budowniczy jest lekarzem” (1027a1–2). Zastosowanie powyższej wypowiedzi do procesu i postrzegania pozwala na otrzymanie następującej formuły: „że proces doprowadzający do naturalnego stanu jest przyjemnością, to przypadek, ponieważ zwykle jest nią postrzeżenie, a nie proces, lecz zdarzyło się przypadkiem, że proces doprowadzający do naturalnego stanu jest źródłem postrzegania”.

W świetle przytoczonych wypowiedzi przyjemność, identyfikowaną z procesem doprowadzającym do naturalnego stanu, można uznać za *alienans* przyjemności. To, że takie przypuszczenie nie jest pozbawione racji, potwierdza inna wypowiedź zamieszczona w *Met* VI.2: „przypadek okazuje się czymś bliskim nie-bytowi” (1026b21). I taką wykładnię procesu doprowadzającego do naturalnego stanu, a przynajmniej pewnych jego postaci<sup>27</sup>, daje Arystoteles w końcowej części argumentu „z przywracania naturalnego stanu”. Zauważa bowiem, że wtedy, gdy natura ludzi jest uzupełniana, cieszą

<sup>25</sup> Por. np. G.E.L. Owen, *Aristotelian...*, *op. cit.*, s. 144–145.

<sup>26</sup> Mapowanie mogłoby przyjąć następującą postać: proces ma się tak do postrzegania, jak budowniczy do lekarza.

<sup>27</sup> To, że procesy doprowadzające do naturalnego stanu, nie są przyjemnościami, znajduje swoje potwierdzenie w argumentacie „z dwojakiego rozumienia dobra”, który rozpoczyna polemikę z rzecznikami pierwszego poglądu. Arystoteles stwierdza bowiem, że przyjemności ludzi chorych (ἡδοναί τῶν καμνόντων) „nie są nawet przyjemnościami, lecz jawią się jako przyjemności” (VII.12 1152b31–32). Przy czym kwestią otwartą pozostaje, czy mówiąc o człowieku, który jest κάμνων Arystoteles ma na myśli jedynie człowieka, który jest chory i wymaga leczenia, czy bierze również pod uwagę człowieka, który odczuwa brak z powodu niezaspokojonej potrzeby fizjologicznej. Zdaniem Bostocka (D. Bostock, *Pleasure...*, *op. cit.*, s. 268), termin ὁ κάμνων powinien być tłumaczony w sposób bardziej swobodny, tzn. nie jako „chory człowiek”, lecz raczej jako „człowiek cierpiący” (*the sufferer*).

ich nawet rzeczy przeciwne do rzeczy przyjemnych po prostu, lecz uzupełnianie tego typu nie jest nawet przyjemnością (VII.12 1153a4–6).

### Zakończenie

Przedstawiona rekonstrukcja argumentu „z przywracania naturalnego stanu” pozwala na sformułowanie kilku uwag podsumowujących.

Po pierwsze, jeżeli przyjemność, której towarzyszy przykrość, cierpienie lub ból, nie jest typowym zjawiskiem, to nie jest tak, że źródłem przyjemności w większości wypadków jest proces leczniczy. Jeżeli jednak są takie sytuacje, w których źródłem przyjemności jest proces leczniczy, to taka przyjemność jest czymś przypadkowym, ponieważ u jej podstawy leży stan chorobowy, który nie jest czymś typowym dla człowieka. Trudno się więc zgodzić, aby miarą tego, co przyjemne, był człowiek chory. Zatem nawet jeśli rację mają ci, którzy utrzymują, że przyjemność jest postrzeganym procesem przywracającym naturalny stan, to z tego nie wynika, że źródłem każdej przyjemności musi być proces, który usuwa odchylenie od normy. Ponieważ w wypadku ludzi zdrowych, a zatem w większości wypadków, źródłem przyjemności są rzeczy z natury przyjemne, więc przyjemnością może być również postrzegana rzecz z natury przyjemna. Gdyby więc w toku dyskusji rzecznicy pierwszego poglądu zaaprobowali ogólniejszą wykładnię przyjemności w postaci „przyjemność jest postrzeganym ‘x’”, i zgodzili się, że to, co przyjemne z natury, jest czymś dobrym, to musieliby zweryfikować swój pogląd i zrezygnować ze stwierdzenia, że żadna przyjemność nie jest dobrem.

Po drugie, jeżeli przywracanie naturalnego stanu jest możliwe dzięki aktywności tej części natury, która pozostaje zdrowa, to nawet jeśli taka część jest pobudzana do działania przez obecność braku w naturze, to z tego nie wynika, że przyjemnością nie może być postrzegana aktywność zdrowej części natury. Ale taka aktywność może być zarazem czymś dobrym. Gdyby więc w toku dyskusji rzecznicy pierwszego poglądu przyznali, że proces przywracania naturalnego stanu zakłada aktywność części natury znajdującej się w dobrej kondycji i dopuścili, że przyjemnością może być również postrzeżenie takiej aktywności, to ich pogląd byłby narażony na podważenie.

Po trzecie, jeżeli są dwa typy aktywności – aktywności nieautoteliczne, czyli procesy oraz aktywności autoteliczne, czyli aktywności podejmowane ze względu na nie same – i jeżeli pierwsze mogą być przeciwne rzeczom z natury przyjemnym, natomiast drugie mogą być rzeczami z natury przyjemnymi, to zrównywanie przyjemności tylko z procesem, stoi pod znakiem

zapytania. Gdyby więc w toku dyskusji zwolennicy identyfikowania przyjemności z procesem zaakceptowali wyróżnienie dwóch typów aktywności, to ich wykładnia przyjemności stałaby się problematyczna.

Po czwarte, jeżeli nie ma przyjemności bez postrzegania lub myślenia, czyli aktywności autotelicznych, których źródłem są zdolności usytuowane w duszy, to procesy przywracające naturalny stan, które nie są percypowane, nie mogą być przyjemnościami. Gdyby więc w toku dyskusji zwolennicy identyfikowania przyjemności z procesem przywracania naturalnego stanu przyznali rację, że miejscem zjawiania się przyjemności jest dusza, to musieli by się zgodzić, że nie każdy taki proces może być przyjemnością.

Na koniec trzeba podkreślić, że argument „z przywracania naturalnego stanu” może być również wykorzystany do podważenia drugiego i trzeciego poglądu. Analiza argumentu pozwala bowiem na sformułowanie dwóch uwag. Po pierwsze, jeżeli w większości wypadków źródłem przyjemności są rzeczy z natury przyjemne, to nie sposób się zgodzić, że przyjemności pochodzące od rzeczy tego typu są złe. W konsekwencji, pogład, według którego większość przyjemności jest zła, nie harmonizuje z danymi (τὰ φαινόμενα). Po drugie, jeżeli najwyższą formą *eudaimonii* jest aktywność teoretyczna, w szczególności kontemplacja tego, co boskie, czyli paradygmatyczna aktywność mająca na celu samą siebie, i jeżeli aktywność tego typu jest przyjemnością pod warunkiem, że podmiot, który ją realizuje, nie odczuwa braku w swojej naturze, to pogład, według którego przyjemność nie może być najwyższym dobrem możliwym do osiągnięcia przez człowieka, staje się niewiarygodny. ∞

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

MACIEJ SMOLAK – PhD, woks 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.