



ARYSTOTELES

O przyjemności – rozdziały jednaście do
czternaście siódmej księgi
Ētyki nikomachejskiej
(*EN VII.11–14 1152a36–1154b34*)¹

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

ABSTRACT: In the *EN VII.11–14* Aristotle examines the issue of pleasure criticizing three views about it. According to the first, no pleasure is a 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.

KEYWORDS: activity • good • natural state • pleasure • process

[11 1152a36] Rozpatrywanie przyjemności i przykrości jest [1152b1] zadaniem filozofa polityki, ponieważ jest on architektem celu, na który patrzymy, gdy nazywamy jedną rzecz „złą po prostu”, a inną – „dobrą po prostu”. Ponadto badanie przyjemności i przykrości jest jednym z tych zadań, które musimy podjąć, ponieważ przyjęliśmy, że zaleta i [5] wada charakteru² dotyczą przykrości oraz przyjemności, i ponieważ większość ludzi twierdzi, że przyjemność jest nierozłączna z *eudaimonią*³. Dlatego

¹ Podstawą przekładu jest *Aristotelis Opera ex recognitione* I. Bekkeri, editio altera quam curavit O. Gigon, Berolini 1960.

² τὴν τε γὰρ ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν τὴν ἠθικὴν, 1152b4–5.

³ Dosłownie *eudaimonia* znaczy „być obdarzonym przez bóstwo” (εὐ-δαίμων), stąd w powszechnej opinii Greków *eudaimonia* jest łączona z powodzeniem lub pomyśl-

ludzie utworzyli nawet nazwę „błogosławiony” wyprowadzając ją od „cieszyć się”⁴.

Otóż jedni uważają, że żadna przyjemność nie jest dobrem, ani w sobie, ani przypadkowo, [10] ponieważ dobro i przyjemność nie są tym samym. Inni uważają, że pewne przyjemności są dobre, ale większość jest zła. Jest jeszcze trzeci pogląd: nawet jeśli wszystkie przyjemności są dobrem, to jest jednak niemożliwe, aby najwyższe dobro było przyjemnością.

Argumenty na rzecz poglądu, że przyjemność nie jest w ogóle dobrem, są więc następujące: każda przyjemność jest postrzeganym procesem, który zmierza do naturalnego stanu⁵. Żaden jednak proces nie jest tego samego rodzaju, co cel, do którego zmierza – na przykład, żadne budowanie nie jest tego samego rodzaju, co wybudowany dom. [15] Ponadto, człowiek umiarkowany unika przyjemności. Oprócz tego, człowiek roztropny dąży do tego, co jest wolne od przykrości, a nie do tego, co jest przyjemne. Nadto, przyjemności są przeszkodą dla praktycznych rozmyślań i to tym większą, im ktoś bardziej się cieszy: na przykład przyjemności seksualne – nikt bowiem nie może myśleć o czymkolwiek w czasie jej trwania. Ponadto, nie ma żadnej

nością, a więc z pewnym stanem, przypadającym w udziale w zasadzie niezależnie od osobistego wkładu i wysiłku. W filozofii greckiej, zwłaszcza w czasach Arystotelesa, sens etymologiczny traci jednak na znaczeniu i *eudaimonia* zostaje skorelowana z dobrym postępowaniem człowieka. Na oba wymiary *eudaimonii* Arystoteles zwraca uwagę w *EN* I.4 1095a19–20: τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτ' ὅλα μὲν οὐκ ἐστὶν ἐν τῷ εὐδαιμονεῖν. Wyrażenie εὖ πράττειν w idiomatycznym sensie jest oddawane przez „dobrze się mieć”, ale dosłownie znaczy „dobrze czynić”. Dwuznaczność zwrotu wykorzystuje już Platon; por. *Państwo*, 354a. Idiomatyczne znaczenie εὖ πράττειν akcentuje bierność i bardziej pasuje do *eudaimonii* rozumianej przez pryzmat etymologii wyrazu, dosłowne znaczenie kładzie natomiast nacisk na aktywność i bardziej pasuje do Arystotelesowskiej koncepcji *eudaimonii*. Na przykład w argumentcie z funkcji Arystoteles określa *eudaimonię* jako aktywność duszy realizowaną według przynależnej do niej doskonałości (*EN* I.7 1098a15–16). Należy jednak podkreślić, że chociaż aktywność odgrywa kluczową rolę w *eudaimonii* w ujęciu Arystotelesa, to jednak cechuje ją również stabilna rozciągłość. Można by więc określić *eudaimonię* jako trwałą, lecz dynamiczną *stan*, wypełniany ciągle na nowo ponawianymi i realizowanymi aktywnościami, spełniającymi kryteria aktywności *eudaimonicznych*. Na temat różnych tłumaczeń *eudaimonii* i nieadekwatności jej przekładu przez „szczęście”, zob. L. Skowroński, *Arystoteles o celu życia. Ku nowej interpretacji Etyki nikomachejskiej*, Lubicz 2015, s. 152–167.

⁴ Etymologia jest raczej osobliwa i nieprzetłumaczalna na język polski. Prawdopodobnie Arystoteles chce zasygnalizować, że nazwa μακάριος jest wyprowadzona z μάλα χαίρειν „cieszyć się bardzo”. Por. np. D. Ross Aristotle, *Ethica Nicomachea*, transl. W.D. Ross, London 1931, s. 89, przyp. 3. Warto podkreślić, że terminy μακάριος i εὐδαίμων Arystoteles używa zazwyczaj zamiennie. Tak jest na przykład w *EN* IX.9, gdzie bada stosunek przyjaźni do samowystarczalności na tle aporii „czy człowiek, który jest εὐδαίμων, będzie potrzebował przyjaciół?”. Por. jednak np. *EN* I.10 1101a7.

⁵ πᾶσα ἡδονὴ γένεσις ἐστὶν εἰς φύσιν αἰσθητῆς, 1152b13.

sztuki przyjemności, podczas gdy każde dobro jest wytworem pewnej sztuki. Poza tym, dzieci [20] i zwierzęta dążą do przyjemności.

Argumenty na rzecz poglądu, że nie wszystkie przyjemności są najwyższej próby, są następujące: są przyjemności haniebne i naganne, oraz przyjemności szkodliwe, ponieważ niektóre przyjemne rzeczy sprawiają, że ludzie chorują.

Argument na rzecz poglądu, że przyjemność nie jest najwyższym dobrem, jest następujący: przyjemność nie jest celem, lecz procesem.

Takie są więc mniej więcej poglądy wyrażane na ten temat.

[12 1152b24] Że jednak z tych argumentów [25] nie wynika, iż przyjemność nie jest dobrem, ani dobrem najwyższym, jest oczywiste na podstawie następujących rozważań.

Przede wszystkim, jeżeli dobro jest dwojakie – ponieważ jest dobro po prostu i dobro dla kogoś – to z tego wynika, że dwojakie są również natury i dyspozycje⁶. W konsekwencji dwojakie są również ruchy i procesy. Spośród tych, które wydają się złe, jedne są złe po prostu, [30] jednak złe nie dla kogoś, w każdym razie są wybierane przez niego, drugie nie są nawet wybierane przez kogoś, chyba że w określonych sytuacjach i przez krótki czas, więc nie są złe [po prostu]⁷. Ale nie są one nawet przyjemnościami, lecz jawią się jako przyjemności, o ile łączą się z przykrością i o ile zachodzą ze względu na leczenie. Są to na przykład przyjemności ludzi chorych⁸.

⁶ καὶ αἱ φύσεις καὶ αἱ εἴξεις, 1152b27. Wydaje się, że εἴξεις odnosi się w tym miejscu do pre-dyspozycji lub nabytych dyspozycji, których posiadanie decyduje o tym, czy dana natura jest dobra, czy zła; por. VII.14 1154a32–34.

⁷ <ἀπλῶς> δ'οὐ, 1152b31, emendacja Aspazjusza. Por. jednak Rasow, który wstawia w to miejsce ἀεί.

⁸ Wśród komentatorów panuje spór co do ilości typów przyjemności, wymienionych we fragmencie 1152b28–33. Na przykład Św. Tomasz z Akwinu ([w:] Aristoteles, *Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum*, S. Thomae Aquinatis, Cura et studio, Taurini 1949, s. 396) uważa, że w grę wchodzi trzy typy przyjemności: 1) te, które wydają się złe po prostu, jednak złe nie dla kogoś, ponieważ są wybierane przez niego z powodu pewnej konieczności, np. zażywanie leku przez chorego (*delectationes simpliciter videntur pravae, sed [...] ad aliquem [...] non sunt pravae, sed eligibiles alicui propter aliquam necessitatem, sicut infirmanti sumere medicinalia*); 2) te, które są wybierane niekiedy i przez krótki czas: np. kradzież jedzenia w chwili nadzwyczajnej konieczności (*semper eligibiles, sed aliquando et per paucum tempus: [...] sicut furami cibum in articulo extremae necessitatis*); 3) te, które nie są rzeczywistymi przyjemnościami, lecz jawią się jako przyjemności, z powodu uszkodzonych dyspozycji, np. te, którym towarzyszy przykrość lub ból, i które występują w trakcie łagodzenia bólu (*non sunt verte delectationes, sed apparenter propter corruptam dispositionem, sicut quaecumque delectationes sunt cum tristitia vel dolore, et assumuntur ut medicinae illius dolorris*). Innego zdania są np. 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. 2, Louvain

Ponadto, jeżeli jednym typem dobra jest aktywność, drugim zaś jest stan, to procesy doprowadzające do naturalnego stanu, są przypadkowo przyjemne. [35] Aktywność w przypadku pożądań należy przeciwieństwo do pozostałej części stanu, tzn. natury, skoro są również przyjemności bez przykrości i pożądania – [1153a1] na przykład aktywności teoretyczne, gdy nie ma braku w naturze. Oznaką tego jest z pewnością fakt, że ludzi nie cieszy ta sama rzecz, gdy natura jest uzupełniania i gdy natura jest już przywrócona. Gdy natura jest przywrócona, cieszą ich rzeczy przyjemne po prostu, natomiast gdy natura jest uzupełniania, cieszą ich nawet rzeczy przeciwne, ponieważ cieszą ich nawet rzeczy ostre i gorzkie. Ale żadna z tych rzeczy nie jest ani przyjemna z natury [5] ani przyjemna po prostu. W konsekwencji, nie są to nawet przyjemności, ponieważ tak jak różnią się⁹ między sobą rzeczy przyjemne, tak też różnią się przyjemności, które od nich pochodzą.

Poza tym, nie jest konieczne, aby coś innego było lepszego od przyjemności, jak niektórzy twierdzą, że cel jest lepszy od procesu. Nie wszystkie bowiem przyjemności są procesami lub [10] łączą się z procesem¹⁰, w każ-

1959, s. 791), którzy twierdzą, że w grę wchodzi dwa typy przyjemności. Znajduje to również wyraz w ich tłumaczeniu fragmentu 1152b28–33 ([w:] Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, Introduction et Traduction par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, Louvain, Publications Universitaires 1958, t. I, s. 278): 1) jedne przyjemności są złe po prostu, lecz nie dla kogoś, ponieważ są przez niego pożądane (*les uns seront mauvais purement et simplement, mais pour tel individu donné non pas; au contraire, ils seront désirables pour cet individu*); 2) inne przyjemności, przeciwnie, nie są nawet pożądane przez kogoś, chyba że przez krótki czas, lecz nie zawsze; nie są to jednak przyjemności, lecz jedynie jawią się jako przyjemności – są to przyjemności, którym towarzyszy przykrość i których celem jest odzyskanie zdrowia (*quelques-uns, par contre, ne seront même désirables pour un individu donné, si ce n'est à un instant donné, c'est-à-dire durant très peu de temps, et non pas toujours. Ces derniers ne sont pas plus des plaisirs qu'ils ne sont désirables, mais ils en ont l'apparence: ce sont tous les plaisirs qui sont accompagnés de peine et dont le but est la guérison*). Wydaje się jednak, że raczej mają ci komentatorzy, którzy opowiadają się za wyróżnieniem dwu typów złych przyjemności. Potwierdzać to może między innymi dalsza wypowiedź (EN VII.14 1154a31–1154b2), w której Arystoteles nawiązuje do obecnego rozróżnienia i przedstawia analogiczny podział, tym razem na tle przyjemności cielesnych.

⁹ διέσθηκεν w miejsce συδέσθηκεν; 1153a7, emendacja Bonitza.

¹⁰ οὐ γὰρ γενέσεις εἶσιν οὐδὲ μετὰ γενέσεως πάσαι; 1153a9–10. Większość komentatorów sądzi, że *πάσαι* dotyczy drugiej części zdania (por. np. W.D. Ross [w:] Aristotle, *Ethica*, *op. cit.*, s. 91): *for pleasures are not processes nor do they all involve process*). Ale np. Św. Tomasz z Akwinu ([w:] Arystoteles, *Ethicorum ...*, *op. cit.*, s. 395) uważa, że *πάσαι* dotyczy całego zdania: *non enim generationes sunt, neque cum generatione omnes*; a w komentarzu (s. 396–397): *non omnes delectationes sunt generationes aut cum generatione*. Por. także Rowe ([w:] Aristotle, *The Nicomachean ...*, *op. cit.*, s. 205.): *for not all pleasures are coming to be, or accompanied by coming to be, but rather they are activities, and an end*. Gdyby Arystoteles uważał, że nie każda przyjemność łączy się z procesem i równocześnie twierdził, że żadna przyjemność nie jest procesem, to dyskusja z rzecznikami krytykowanych

dym razie są przyjemności, które są aktywnościami, czyli celem, i nie są one wynikiem realizowania czegoś, lecz używania czegoś. Cel nie jest również czymś innym w przypadku wszystkich przyjemności, lecz w przypadku tych, które doprowadzają do napełnienia natury. Dlatego nie jest nawet słusznie twierdzić, że przyjemność jest postrzeganym procesem, lecz raczej należałoby powiedzieć, że przyjemność jest aktywnością dyspozycji zgodnej z naturą, i [15] powiedzieć „niezakłócona” zamiast „postrzegana”. Ale niektórym się wydaje, że to jest proces, ponieważ jest dobrem w pełnym tego słowa znaczeniu. Sądzą bowiem, że aktywność jest procesem, ale jest ona czymś innym.

Twierdzić zaś, że przyjemności są złe, ponieważ niektóre przyjemne rzeczy są niezdrowe, jest tym samym, co twierdzić, że zdrowe rzeczy są złe, ponieważ niektóre z tych rzeczy są złe dla robienia pieniędzy. Pod tym względem są więc obie złe, lecz przecież nie przez to są złe, [20] skoro nawet aktywność teoretyczna szkodzi niekiedy zdrowiu.

Ani roztropność, ani żadna inna dyspozycja nie jest zakłócana przez przyjemność pochodzącą od każdej z nich, lecz tylko przez obce przyjemności, skoro przyjemności pochodzące od aktywności teoretycznej i od uczenia się, będą sprawiały, że ktoś będzie bardziej aktywny teoretycznie i będzie więcej się uczył.

Ale że żadna przyjemność nie jest wytworem sztuki, okazuje się zasadne, ponieważ [25] sztuka nie jest żadną inną aktywnością, lecz możliwością. Chociaż wydaje się, że sztuka sporządzania pachnidła i kucharstwo są sztukami przyjemności.

To, że człowiek umiarkowany unika przyjemności, a człowiek roztropny dąży do życia bez przykrości, i że dzieci oraz zwierzęta dążą do przyjemności, wszystkie te argumenty są odpierane w ten sam sposób. Jeżeli bowiem zostało powiedziane, w jaki sposób przyjemności są [30] dobrami po prostu i w jaki sposób nie wszystkie przyjemności są dobrami, to dzieci oraz zwierzęta dążą do przyjemności, które łączą się z pożądaniami i przykrościami, czyli dążą do przyjemności cielesnych (ponieważ takie są przyjemności cielesne), a człowiek roztropny dąży do tego, aby być wolnym od przykrości, które towarzyszą przyjemnościom cielesnym. Są to przyjemności, w przypadku których dochodzi do nadmiaru, [czyli są to] przyjemności, w odniesieniu do których człowiek nieumiarkowany jest nieumiarkowany. Dlatego człowiek umiarkowany unika ich, [35] skoro są również przyjemności człowieka umiarkowanego.

poglądów byłaby bezprzedmiotowa, ponieważ ich rozumowanie opiera się na założeniu, że przyjemność jest postrzeganym procesem lub procesem. Wydaje się jednak, że Arystoteles nie tyle podważa główne założenie adwersarzy, lecz raczej wykazuje, że obok przyjemności procesualnych są również przyjemności, które są aktywnościami autotelicznymi.

[13 1153b1] Ale jest powszechnie przyjęte, że przykrość jest nie tylko czymś złym, lecz również czymś, czego warto unikać, ponieważ jedne przykrości są złe po prostu, inne zaś są złe dlatego, że przejawiają w jakiś sposób tendencję do zakłócania. Ale przeciwieństwem tego, co warto unikać – o ile jest czymś złym i wartym unikania – jest dobro. Jest zatem konieczne, aby przyjemność była czymś dobrym. To bowiem jak [5] Speuzyp rozwiązał problem – że jest tak jak w przypadku większej rzeczy, która jest przeciwna mniejszej i równej – nie jest żadnym rozwiązaniem, ponieważ nie może na tej podstawie twierdzić, że przyjemność jest istotnie czymś złym.

Nic też nie przeszkadza, aby pewna przyjemność była najwyższym dobrem, jeżeli niektóre przyjemności są złe, tak jak nic nie przeszkadza, aby pewna wiedza była najwyższa, jeżeli niektóre typy wiedzy są złe. Jeżeli w przypadku każdej [10] dyspozycji¹¹ są w ogóle niezakłócone aktywności, to prawdopodobnie jest nawet konieczne – bez względu na to, czy *eudaimonia* jest aktywnością wszystkich dyspozycji, czy jednej z nich – aby niezakłócona aktywność była najbardziej warta wyboru. Ale to jest przyjemność. W konsekwencji, pewna przyjemność może być najwyższym dobrem, nawet jeżeli zdarzyło się, że liczne przyjemności są złe po prostu.

Z tego też powodu wszyscy uważają, że życie *eudaimoniczne* jest przyjemne [15] i spletają przyjemność z *eudaimonią* – rozsądnie. Żadna bowiem perfekcyjna aktywność nie jest zakłócona, a *eudaimonia* jest utworzona z perfekcyjnych aktywności¹². Dlatego ten, kto jest *eudaimonem*¹³, potrzebuje nie tylko dóbr cielesnych, lecz również dóbr zewnętrznych, czyli powodzenia¹⁴, aby [brak] tych dóbr mu nie przeszkadzał. Ci jednak, którzy twierdzą,

¹¹ εἴπερ ἐκάστης ἔξέως, 1153b9–10. Ponieważ w *EN* VII.13 Arystoteles podważa trzeci pogląd, według którego najwyższe dobro, czyli *eudaimonia*, nie może być przyjemnością, i ponieważ czyni to w oparciu o rozumowanie, które nawiązuje do argumentu z funkcji (*EN* I.7), więc są uzasadnione powody, aby przyjąć, że ἔξις odsyła przede wszystkim do dyspozycji charakteru i dyspozycji intelektualnych, czyli kwalifikacji, których praktykowanie umożliwia człowiekowi prowadzenie *eudaimonicznego* życia.

¹² ἢ δ'εὐδαιμονία τῶν τελείων, 1153b16–17. Wprawdzie zdanie może podkreślać, że *eudaimonia* należy do rzeczy, które są τελεία, ale może też chodzić o to, że *eudaimonia*, zgodnie z wykładnią przedstawioną w *EN* I.7 1098a15–17, jest konstytuowana przez perfekcyjne aktywności (*genetivus materiae*) i to bez względu na to, czy *eudaimonia* jest aktywnością wszystkich dyspozycji, czy jednej z nich (*EN* VII.13 1153b10–11).

¹³ ὁ εὐδαιμόν, 1153b17.

¹⁴ Kwestią otwartą pozostaje, czy Arystoteles akceptuje podział na trzy typy dóbr – τὰ ψυχῆν (dobra duszy), τὰ σώμα (dobra ciała) i τὰ ἐκτός (dobra zewnętrzne) – czy też jest zwolennikiem podziału dóbr na dwa typy – τὰ ἐκτός i τὰ ἀθρώπων (dobra człowieka), gdzie drugie obejmują ψυχῆν i σώμα. Jak podkreślają np. R.A. Gauthier i J.Y. Jolif ([w:] Aristotle, *L'Éthique* ..., t. II, cz. 1, *op. cit.*, s. 63), pierwszy podział zakłada rozdzielanie duszy i ciała, co z kolei pozostaje w sprzeczności z teorią hylemorfizmu, wyłożoną w *DA*. Z drugiej strony R.A. Gauthier i J.Y. Jolif (tamże, s. 71) zauważają, że τὰ σώμα

że ten, kto jest torturowany lub kogo spotkała wielka [20] niepomyślność, jest *eudaimonem*, o ile jest dobrym człowiekiem, mówią, chcąc nie chcąc, od rzeczy. Ale ponieważ potrzebne jest również powodzenie, więc niektórym wydaje się, że pomyślność jest tym samym, co *eudaimonia*. Nie jest jednak tym samym, skoro nadmierna pomyślność jest nawet przeszkodą – i prawdopodobnie nie jest już czymś właściwym nazywanie *eudaimonii* pomyślnością, ponieważ [25] granicę pomyślności wyznacza jej stosunek do *eudaimonii*.

W rzeczy samej fakt, że wszystkie rzeczy, zarówno zwierzęta, jak i ludzie, dążą do przyjemności, jest jakąś oznaką, że przyjemność jest w pewnym sensie najwyższym dobrem:

żadna wypowiedź nie przepada zupełnie, którą wielu ludzi ...

Jeżeli jednak ani ta sama natura, ani ta sama dyspozycja, nie jest, [30] ani nie wydaje się najlepsza [dla wszystkich], więc nie wszyscy¹⁵ dążą do tej samej przyjemności, chociaż wszyscy dążą do przyjemności. Może jednak wszyscy dążą nawet do tej samej przyjemności, chociaż nie do tej, o której sądzą, lub o której mogliby powiedzieć, że do niej dążą. Każda bowiem rzecz z natury ma w sobie coś boskiego.

Ale przyjemności cielesne zawładnęły nazwą „przyjemność”, ponieważ ludzie kierują się najczęściej ku nim i [35] wszyscy mają w nich udział. Ponieważ są to jedyne przyjemności, które wszyscy znają, więc ludzie uważają, [1154a1] że tylko one są przyjemnościami.

Jest również jasne, że gdyby przyjemność, tzn. aktywność, która jest przyjemnością¹⁶, nie była dobrem, to ten, kto jest *eudaimonem*, nie będzie źył przyjemnie. Po co bowiem potrzebowałby przyjemności, jeżeli nie jest ona w ogóle dobrem? W każdym razie można nawet dopuścić, że jego życie jest przykre. Przykrość nie jest bowiem ani złem, ani dobrem, [5] jeżeli przyjemność nie jest w ogóle ani jednym, ani drugim. W konsekwencji, dlaczego miałyby unikać przykrości? Zatem życie człowieka najwyższej próby nie będzie przyjemniejsze, jeżeli nawet jego aktywności nie są przyjemnościami.

są τὰ ἐκτός w stosunku do τὰ ψυχῆν. Innymi słowy, w grę wchodzi dwie możliwości, ponieważ τὰ ἐκτός mogą być dobrami zewnętrznymi *sensu stricto* lub dobrami zewnętrznymi *sensu stricto* wraz z dobrami ciała. Drugą możliwość potwierdza np. fragment *EN* I.8 1099a31–1099b6, gdzie wśród dóbr składających się na powodzenie lub pomyślność, Arystoteles wymienia między innymi urodę.

¹⁵ πάντες, 1153b30.

¹⁶ ἡ ἡδονὴ ἀγαθὸν καὶ ἡ ἐνέργεια, 1154a1–2.

[14 1154a8] Otóż gdy chodzi o przyjemności cielesne, powstaje trudność, którą powinni rozważyć ci, którzy mówią, że są pewne przyjemności nader warte wyboru – na przykład piękne przyjemności [10] – lecz nie cielesne, tzn. nie te, którymi interesuje się człowiek nieumiarkowany. Dlaczego więc przeciwne do nich przykrości są złe? Przeciwieństwem zła jest bowiem dobro. Czy konieczne przyjemności są dobre w tym sensie, że to, co nie jest złe, jest również dobre? Czy też są one dobre, lecz do pewnego stopnia?

Ponieważ w przypadku pewnych stanów i ruchów, nie może być nadmiaru tego, co jest lepsze, więc nie może być również nadmiaru przyjemności. W tych zaś przypadkach, [15] w których może być [nadmiar tego, co jest lepsze], może być również nadmiar przyjemności. Jest jednak nadmiar w przypadku dóbr cielesnych i człowiek jest zły nie dlatego, że dąży do przyjemności koniecznych, lecz dlatego, że dąży do ich nadmiaru. Wszyscy bowiem cieszą się, w taki czy inny sposób, przysmakami, winem i stosunkami seksualnymi, lecz nie każdy cieszy się nimi tak, jak trzeba. Przeciwnie jest zaś w przypadku przykrości, ponieważ ludzie unikają nie nadmiaru przykrości, lecz przykrości w ogóle. [20] Przykrość nie jest bowiem przeciwieństwem nadmiaru, chyba że ktoś dąży do nadmiaru.

Jeżeli więc trzeba przedstawić nie tylko prawdziwy pogląd, lecz również przyczynę fałszu (ponieważ to pomaga wytworzyć przekonanie; kiedy bowiem rozsądne wyjaśnienie ukazuje, dlaczego fałszywy pogląd jawi się jako [25] prawdziwy, wtedy tworzy się większe zaufanie do prawdziwego poglądu) to trzeba w konsekwencji powiedzieć, dlaczego przyjemności cielesne jawią się jako bardziej warte wyboru.

Po pierwsze, jest więc tak dlatego, że przyjemność cielesna usuwa przykrość i ludzie dążą do nadmiaru przyjemności z powodu nadmiaru przykrości, i ogólnie rzecz ujmując, dążą do przyjemności cielesnej, w przekonaniu, że jest ona lekarstwem. [30] Te, które są lecznicze, mają zaś swoją intensywność, ponieważ jawią się na tle swoich przeciwieństw, i dlatego ludzie do nich dążą.

Faktycznie, są dwa powody, dla których przyjemność nie wydaje się rzeczą najwyższej próby, ponieważ – jak zostało powiedziane – pewne przyjemności są czynnościami, których źródłem jest zła natura (albo od urodzenia, jak u dzikich zwierząt, albo na skutek przyzwyczajenia, jak te u ludzi złych), inne natomiast są przyjemnościami leczniczymi, ponieważ usuwają braki, a „mieć” jest lepsze [1154b1] od „stawać się”. Te przyjemności przytrafiają się w trakcie napełniania, więc są przypadkowo najwyższej próby.

Oprócz tego, za przyjemnościami cielesnymi gonią – z powodu ich intensywności – ci, którzy nie mogą cieszyć się innymi przyjemnościami. W każdym razie, tacy ludzie wywołują w sobie różne pragnienia. Nie są one

naganne, kiedy nie szkodzą, [5] są złe, kiedy szkodzą. Nie mają bowiem niczego innego, co ich cieszy. Natura wielu ludzi jest również taka, że to, co nie jest ani przyjemne ani przykre, jest dla nich przykrością. Jest tak dlatego, że każda żywa istota zawsze się trudzi, jak poświadczają również fizjologowie¹⁷, ponieważ twierdzą, że patrzenie i słuchanie jest przykre, lecz przywykliśmy już [do tych czynności]. Podobnie, ludzie [10] w młodości, w wyniku wzrastania, znajdują się w sytuacji przypominającej odurzenie winem i w rezultacie, młodość jest przyjemna. Ludzie zaś z natury pobudliwi zawsze potrzebują środka leczniczego, ponieważ również ich ciało, w wyniku mieszaniny [humorów], jest stale podrażnione, zawsze też doznają intensywnego pragnienia. Przykrość zaś jest usuwana zarówno przez przyjemność przeciwną [do odnośnej przykrości], jak i przez przytrafiającą się przyjemność, jeżeli będzie wystarczająco silna. Z tych też powodów [15] ludzie stają się nieumiarkowani i źli.

Ale przyjemności, którym nie towarzyszą przykrości, nie mają nadmiaru. Są to jednak przyjemności, które pozostają w związku z rzeczami z natury przyjemnymi, a nie przypadkowo przyjemnymi. Przez rzeczy przypadkowo przyjemne rozumiem rzeczy, które leczą (dlatego taka rzecz wydaje się przyjemna, ponieważ przytrafia się, że ktoś jest leczony wtedy, gdy działa to, co pozostaje zdrowe). Przez rzeczy zaś z [20] natury przyjemne rozumiem rzeczy, które wytwarzają działanie zdrowej natury.


Ta sama rzecz nie zawsze jest jednak przyjemna, ponieważ nasza natura nie jest prosta. Znajduje się w niej również coś innego, co sprawia, że jesteśmy śmiertelni. W konsekwencji, jeżeli jedna z dwóch części jest czynna, to jest to wbrew naturze drugiej natury. Kiedy natomiast są one w równowadze, wówczas to, co jest robione, nie wydaje się ani przykre, ani przyjemne. Gdyby [25] jakaś natura była prosta, to zawsze jej działanie będzie [dla niej] najprzyjemniejsze. Dlatego bóg cieszy się jedną oraz prostą przyjemnością. Jest bowiem aktywność nie tylko ruchu, lecz również bezruchu¹⁸ i przyjemność jest bardziej w spoczynku, niż w ruchu. Według zaś poety „zmiana jest słodka we wszystkich rzeczach” z powodu jakiegoś zepsucia¹⁹. Jak [30] bowiem w przypadku człowieka, ten, kto jest zepsuty, łatwo ulega zmianie,

¹⁷ φυσιολόγοι w miejsce φυσικοί, 1154b7, emendacja Aspazjusza. Fizjologowie są filozofami, którzy zajmują się badaniem przyrody. Mówiąc o fizjologach, Arystoteles ma na myśli filozofów przedsokratejskich; por. np. *DA* III.2 426a20.

¹⁸ οὐ γὰρ μόνον κινήσεως ἐστὶν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινήσιος, 1154b26–27. W *Met.* XII.7 Arystoteles dowodzi, że bóg jest z jednej strony całkowicie nieruchomy, z drugiej zaś perfekcyjnie aktywny, ponieważ jego aktywnością jest myślenie. Tymczasem myślenie jest czystym aktem, czyli jedyną formą aktywności, która jest wolna od potencjalności.

¹⁹ διὰ ποιηρίαν τινα, 1154b29. Termin ποιηρία wskazuje na odchylenie od normy lub naruszenie stanu równowagi.

tak też natura, która jest zepsuta, potrzebuje zmiany, ponieważ nie jest prosta, ani odpowiednia.

Powiedzieliśmy więc o opanowaniu i nieopanowaniu oraz o przyjemności i przykrości, czym jest każda z tych rzeczy i w jaki sposób jedne z tych rzeczy są dobre, a inne są złe. Pozostaje nam omówienie przyjaźni. 

przeł. *Maciej Smolak*

ARYSTOTELES (384 p.n.e. – 322 p.n.e.) – nazywany Stagirytą (od miejsca urodzenia) lub po prostu Filozofem (w tekstach średniowiecznych i nowożytnych). Zapoczątkował nurt filozoficzny nazywany arystotelizmem, który miał wiele postaci w różnych epokach. Chrześcijańska odmiana arystotelizmu zwana tomizmem powstała w XIII wieku i jest do dziś uważana za oficjalną filozofię Kościoła katolickiego. Założyciel szkoły filozoficznej w ogrodach Lykeionu (od nazwy sąsiadującej z nimi świątyni Apollina Likejosa) – stąd wzięło się później słowo „liceum”. Oprócz filozofii Arystoteles położył ogromne zasługi w rozwoju logiki i nauk przyrodniczych, szczególnie astronomii, fizyki i biologii.

ARISTOTLE (384–322 BC) – was an ancient Greek philosopher and scientist born in the city of Stagira, Chalkidiki, in the north of Classical Greece. Along with Plato, he is considered the “Father of Western Philosophy”. Aristotle provided a complex and harmonious synthesis of the various existing philosophies prior to him, including those of Socrates and Plato, and it was above all from his teachings that the West inherited its fundamental intellectual lexicon, as well as problems and methods of inquiry. As a result, his philosophy has exerted a unique influence on almost every form of knowledge in the West and it continues to be central to the contemporary philosophical discussion.