

TOMASZ Z AKWINU

OBJAŚNIENIE *ETYKI*
KSIĘGI VI-X

TABLICA DO *ETYKI*

FUNDACJA PRO FUTURO THEOLOGIAE | INSTYTUT TOMISTYCZNY
WYDAWNICTWO W DRODZE

TOMASZ Z AKWINU
OBJAŚNIENIE *ETYKI*
KSIĘGI VI–X
TABLICA DO *ETYKI*

Przełożył Marcin Beściak

FUNDACJA PRO FUTURO THEOLOGIAE
INSTYTUT TOMISTYCZNY
WYDAWNICTWO W DRODZE
TORUŃ – WARSZAWA – POZNAŃ 2023

Tytuł oryginału: *Sententia libri Ethicorum, Tabula libri Ethicorum*

Przekład: MARCIN BEŚCIAK

© Copyright for this edition by Fundacja Pro Futuro Theologiae, 2023

Publikacja recenzowana

Komitet organizacyjny serii *Dzieła wszystkie Tomasza z Akwinu*

PIOTR PAWEŁ ORŁOWSKI, MATEUSZ PRZANOWSKI, JANUSZ PYDA, PIOTR ROSZAK



Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa” nr projektu NdS/529117/2021/2021 kwota dofinansowania 1 966 123,95 zł całkowita wartość projektu 1 966 123,95 zł.

Redaktor prowadzący – ELIZA LITAK

Redakcja naukowa – MIKOŁAJ OLSZEWSKI, MATEUSZ PRZANOWSKI

Konsultacja naukowa – JANUSZ PYDA, MICHAŁ MROZEK, KRZYSZTOF OŚKO,
ZBIGNIEW PAJDA

Redakcja językowa – ELIZA LITAK

Opracowanie przypisów – ELIZA LITAK

Indeks autorów i dzieł, indeks osobowy – ELIZA LITAK

Skład – PILCROW STUDIO

Korekta – MAGDALENA PABICH

ISBN 978-83-7906-624-7 (kolekcja)

ISBN 978-83-7906-768-8 (tom 42)

Fundacja Pro Futuro Theologiae

ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń

Instytut Tomistyczny

ul. Dominikańska 2, 02-738 Warszawa

Wydawnictwo W drodze

ul. Kościuszki 99, 61-716 Poznań

Strona internetowa projektu: www.akwinata.net

Spis treści

Skróty i oznaczenia	9
Nota od wydawcy	10
Wykaz odsyłaczy do <i>Etyki</i>	11

OBJAŚNIENIE ETYKI – KSIĘGI VI–X	43
KSIĘGA SZÓSTA [Cnoty intelektualne]	43
Rozdział pierwszy [Poprawny rozum. Podział części duszy]	45
Rozdział drugi [Zasady ludzkich działań. Właściwe działanie rozumu]	51
Rozdział trzeci [Wylczenie cnót intelektualnych. Sprawność wiedzy. Definicja sztuki]	57
Rozdział czwarty [Roztropność]	63
Rozdział piąty [Intelekt (cnota) i mądrość]	69
Rozdział szósty [Mądrość, najważniejsza z cnót intelektualnych]	73
Rozdział siódmy [Roztropność, najważniejsza cnota w odniesieniu do ludzkich spraw]	77
Rozdział ósmy [<i>Eubulia</i>].	83
Rozdział dziewiąty [<i>Synesis</i> i <i>gnome</i>]	87
Rozdział dziesiąty [Wątpliwość dotycząca pożyteczności mądrości i roztropności. Rozstrzygnięcie wątpliwości]	93
Rozdział jedenasty [Cnota moralna i roztropność].	99
KSIĘGA SIÓDMA [Powściągliwość i niepowściągliwość]	105
Rozdział pierwszy [Naganne dyspozycje moralne i ich przeciwstawienia]	107
Rozdział drugi [Wątpliwości dotyczące powściągliwości]	113
Rozdział trzeci [Rozstrzygnięcie wątpliwości]	119
Rozdział czwarty [Materia powściągliwości i niepowściągliwości]	127
Rozdział piąty [Rodzaje przyjemności i ich stosunek do powściągliwości i niepowściągliwości]	133
Rozdział szósty [Porównanie różnych rodzajów niepowściągliwości]	139
Rozdział siódmy [Powściągliwość i wytrwałość]	145
Rozdział ósmy [Nieumiarkowany jest gorszy niż niepowściągliwy].	151
Rozdział dziewiąty [Powściągliwy a uparty]	155
Rozdział dziesiąty [Roztropny a niepowściągliwy]	161
Rozdział jedenasty [Przyjemność i przykrość]	165
Rozdział dwunasty [Odparcie wcześniej przedstawionych argumentów]	169

SPIS TREŚCI

Rozdział trzynasty [Największą przyjemnością jest przyjemność szczęścia]	175
Rozdział czternasty [Przyjemności cielesne]	181
KSIĘGA ÓSMA [Przyjaźń]	187
Rozdział pierwszy [Przyjaźń przedmiotem filozofii moralnej]	189
Rozdział drugi [Dobro przedmiotem przyjaźni. Definicja przyjaźni]	193
Rozdział trzeci [Gatunki przyjaźni. Przyjaźń doskonała]	197
Rozdział czwarty [Porównanie przyjaźni opartej na tym, co przyjemne, z przyjaźnią opartą na tym, co użyteczne]	203
Rozdział piąty [Sprawność i akt przyjaźni]	207
Rozdział szósty [Przyjaźń w odniesieniu do podmiotu, którym są przyjaciele]	211
Rozdział siódmy [Przyjaźń między nierównymi]	217
Rozdział ósmy [Miłowanie, bycie miłowanym a przyjaźń]	221
Rozdział dziewiąty [Przyjaźń a różne wspólnoty, szczególnie wspólnota polityczna]	225
Rozdział dziesiąty [Przyjaźń a gatunki wspólnoty politycznej i ekonomicznej]	229
Rozdział jedenasty [Gatunki przyjaźni w odniesieniu do wcześniej wymienionych wspólnot]	233
Rozdział dwunasty [Dalsze podziały przyjaźni]	237
Rozdział trzynasty [Jak powstają oskarżenia lub narzekania w przyjaźni]	245
Rozdział czternasty [Oskarżenia w przyjaźni między równymi]	251
KSIĘGA DZIEWIĄTA [Właściwości przyjaźni]	255
Rozdział pierwszy [Zachowywanie przyjaźni, zakłócenia w niej i środki zaradcze przeciwko temu]	257
Rozdział drugi [Wątpliwości dotyczące obowiązków w przyjaźni]	263
Rozdział trzeci [Wątpliwości dotyczące rozwiązania przyjaźni]	267
Rozdział czwarty [Skutki lub akty przyjaźni]	271
Rozdział piąty [Życzliwość]	277
Rozdział szósty [Zgoda]	281
Rozdział siódmy [Czynienie dobra]	285
Rozdział ósmy [Miłość do samego siebie]	289
Rozdział dziewiąty [Miłość do samego siebie człowieka cnotliwego]	293
Rozdział dziesiąty [Wątpliwość, czy szczęśliwy potrzebuje przyjaciół]	299
Rozdział jedenasty [Dlaczego szczęśliwy i cnotliwy potrzebuje przyjaciół]	303
Rozdział dwunasty [Wątpliwość dotycząca liczby przyjaciół]	307
Rozdział trzynasty [Człowiek potrzebuje przyjaciół w pomyślnych i niepomyślnych zrządzeniach losu]	311
Rozdział czternasty [Przyjemność, którą przyjaciele czerpią z przebywania ze sobą]	315

SPIS TREŚCI

KSIĘGA DZIESIĄTA [Przyjemność i szczęście]	317
Rozdział pierwszy [Przyjemność jako przedmiot filozofii moralnej]	319
Rozdział drugi [Opinie na temat przyjemności jako dobra]	323
Rozdział trzeci [Według platoników przyjemność nie należy do rodzaju dóbr. Przyjemność nie jest dobrem przez się i powszechnie]	327
Rozdział czwarty [Czwarte rozumowanie platoników i jego odrzucenie]	333
Rozdział piąty [Przyjemność nie należy do rodzaju ruchu albo powstawania]	335
Rozdział szósty [Natura i właściwości przyjemności]	339
Rozdział siódmy [Przyjemności różnią się gatunkiem odpowiednio do różnicy między działaniami]	345
Rozdział ósmy [Moralność przyjemności]	349
Rozdział dziewiąty [Natura szczęścia. Szczęście jest działaniem zgodnie z cnotą]	353
Rozdział dziesiąty [Szczęście jest działaniem zgodnie z najlepszą cnotą. Kontemplacja, poznanie teoretyczne]	359
Rozdział jedenasty [Szczęście i wolność od zajęć]	365
Rozdział dwunasty [Szczęście i cnoty moralne]	369
Rozdział trzynasty [Szczęście i dobra zewnętrzne]	373
Rozdział czternasty [Aby człowiek stał się dobry, potrzebny jest nawyk dobrego życia. Sztuka stanowienia prawa]	377
Rozdział piętnasty [Konieczne jest, by człowiek posiadał sztukę stanowienia prawa]	383
Rozdział szesnasty [W jaki sposób można osiąść sztukę stanowienia prawa]	387
 Indeks autorów i dzieł	 393
 TABLICA DO ETYKI	 397
Łacińsko-polski wykaz haseł	399
Tablica do <i>Etyki</i> (A–Ż)	407
 Bibliografia	 491
Indeks osobowy	497
Spis tomów serii <i>Dzieła wszystkie Tomasza z Akwinu</i>	502

Rozdział pierwszy

806. 1138b 18–20 | **807.** 1138b 21–25 | **808.** 1138b 25–32 | **809.** 1138b 32–34

810. 1138b 35–1139a 3 | **811.** 1139a 3–4 | **812.** 1139a 5–8

813. 1139a 8–10 | **814.** 1139a 10–11 | **815.** 1139a 11–15

Po omówieniu cnót moralnych tutaj, w VI księdze, Filozof omawia cnoty intelektualne. I po pierwsze, w ramach wstępu mówi, co zamierza zbadać; po drugie, określa temat [811]. Co do pierwszego, robi trzy rzeczy: po pierwsze, mówi, że trzeba powiedzieć o poprawnym rozumie; po drugie, pokazuje, co należy o nim powiedzieć [807]; po trzecie, nawiązuje do tego, o czym mówił wcześniej [810]. Po pierwsze, mówi więc, że skoro wyżej, w II księdze [163–164; 195–201], powiedziano, iż w cnotach moralnych, o których mowa była wyżej, trzeba wybierać środek, a omijać nadmiar i brak, środek zaś – jak powiedziano w II księdze [161; 202] – określa się na podstawie poprawnego rozumu, to z tego wynika, że i to – czyli poprawny rozum i cnotę intelektualną, która jest poprawnością rozumu – musimy podzielić na dwa gatunki, tak jak wyżej podzieliiliśmy cnoty moralne [210–223; 352–805].

Następnie [807] pokazuje, co trzeba powiedzieć o poprawnym rozumie. I co do tego robi trzy rzeczy: po pierwsze, pokazuje, co można stwierdzić o poprawnym rozumie na podstawie tego, co zostało powiedziane wyżej; po drugie, pokazuje, że nie jest to wystarczające [808]; po trzecie, wyciąga wniosek o tym, co jeszcze trzeba powiedzieć [809]. A więc, po pierwsze, mówi, że we wszystkich omówionych dotąd sprawnościach, to znaczy w cnotach moralnych, podobnie jak i w innych rzeczach (na przykład w wytworach sztuki), jest coś, co odgrywa jak gdyby rolę znaku, na co ma wzgląd ten, kto ma poprawny rozum, i w ten sposób wyteża się i odpuszcza – to znaczy dodaje i zmniejsza – i w świetle tego znaku rozważa, jaki jest kraniec w stosunku do środków, to znaczy w jaki sposób w każdej cnocie należy określić środek. O tych środkach mówimy zaś, że są czymś środkowym między nadmiarem i brakiem, a to według poprawnego rozumu. A znakiem tym, który jest dla cnotliwego niczym reguła dla rzemieślnika, jest to, co stosowne i odpowiednie, czego nie należy ani uszczuplać, ani dodawać do tego niczego więcej – i to właśnie jest środek cnoty. Zostało to zaś wyjaśnione wyżej w II księdze [163–164; 194–201].

Następnie [808] pokazuje, że takie poznawanie poprawnego rozumu nie jest wystarczające. I mówi, że chociaż to, co zostało powiedziane, jest prawdziwe,

jednak nie jest dostatecznie jasne, tak jak tego wymaga używanie poprawnego rozumu. Bo to, co zostało powiedziane, jest pewną cechą ogólną, zachowującą swoją prawdziwość w odniesieniu do wszystkich ludzkich starań, w których ludzie działają zgodnie z wiedzą praktyczną, na przykład w służbie żołnierskiej, w medycynie i we wszelkiego rodzaju zajęciach. W nich wszystkich prawdziwe jest stwierdzenie, że nie należy ani czynić więcej, ani zaniedbywać mniej, ale należy robić to, co jest jakby środkiem, i zgodnie z tym, co określa poprawny rozum. Lecz ten, kto ma tę ogólną cechę, nie będzie przez to wiedział, jak dalej zabrać się do działania. Na przykład gdyby człowiekowi pytającemu o to, jakie środki należy podawać dla uzdrowienia ciała, ktoś odpowiedziałby, że należy podawać to, co przepisuje sztuka medyczna i ten, kto ją posiada, to znaczy lekarz, wówczas pytający nie dowie się dzięki temu, co należy podawać cho-remu. Tymczasem poprawny rozum roztropności jest w naukach moralnych tym, czym poprawny rozum sztuki w wytworach sztuki. Jasne jest więc, że to, co zostało powiedziane, nie wystarczy.

Następnie [809] wnioskuje, że z podobnego powodu również w odniesieniu do sprawności duszy nie wystarczy stwierdzić czegoś prawdziwego w sposób ogólny, ale trzeba wyraźnie określić, czym jest poprawny rozum i jaki jest kraniec, to znaczy definicja prawego rozumu, a także pod jakim względem poprawny rozum daje się określić.

Następnie [810] nawiązuje do poprzednich zagadnień. I mówi, że skoro wyżej, pod koniec I księgi [153], podzieliśmy cnoty duszy w taki sposób, że jedne z nich nazwaliśmy moralnymi, inne zaś intelektualnymi, to po omówieniu cnót moralnych pozostaje jeszcze omówić pozostałe, to znaczy intelektualne, które czynią rozum poprawnym. Zrobimy to jednak w taki sposób, że najpierw powiemy nieco o samej duszy, bez poznania której nie można poznać cnót duszy, jak już powiedziano wyżej pod koniec I księgi [139–140].

Następnie [811] Arystoteles zaczyna badanie obranego tematu. I po pierwsze, określa, co trzeba powiedzieć o duszy; po drugie, bada cnoty intelektualne [816]. Co do pierwszego, robi dwie rzeczy: po pierwsze, powraca do podziału części duszy przedstawionego wyżej pod koniec I księgi [142–152]; po drugie, przeprowadza dalszy podział jednego z członów [812]. A więc, po pierwsze, mówi, że już wcześniej powiedziano [142], iż są dwie części duszy: jedna mająca rozum i druga, która jest nierozumna. Powiedziano zaś wyżej [153], że to, co ma rozum przez istotę, doskonalą się przez cnoty intelektualne, podczas gdy to, co jest nierozumne, ale uczestniczy w rozumie, doskonalą się przez cnoty moralne.

Następnie [812] przeprowadza dalszy podział jednego z członów wspomnianego podziału. I co do tego robi trzy rzeczy: po pierwsze, przedstawia podział; po drugie, dowodzi go [813]; po trzecie, nadaje nazwy członom podziału [815]. Po pierwsze, mówi więc, że skoro zamierzamy teraz zbadać cnoty intelektualne, które doskonałą rozumną część duszy, to dla rozróżnienia cnót intelektualnych trzeba podzielić część mającą rozum w taki sam sposób, w jaki wyżej podzieliliśmy części duszy – nie w ramach głównego zamierzenia, ale tylko w tej mierze, w jakiej wystarczy to do omówienia obranego tematu. Przyjmijmy więc, że część rozumna dzieli się na dwie: jedną jest ta, przez którą poznajemy w sposób teoretyczny owe byty, mianowicie konieczne, których zasady nie mogą mieć się inaczej; drugą częścią jest zaś ta, przez którą w sposób teoretyczny poznajemy byty przygodne.

Następnie [813] dowodzi przedstawionego podziału za pomocą następującego rozumowania. Do przedmiotów, które różnią się rodzajem, z konieczności muszą się dopasować różne rodzaje części duszy. Jasne jest zaś, że to, co przygodne, i to, co konieczne, różnią się rodzajem, jak to powiedziano o zniszczalnym i niezniszczalnym w X księdze *Metafizyki*¹. Pozostaje więc powiedzieć, że te części duszy rozumnej, którymi poznaje ona to, co konieczne, i te części, którymi poznaje ona to, co przygodne, różnią się rodzajem.

Tutaj [814] dowodzi przesłanki większej. A robi to za pomocą następującego rozumowania. W częściach duszy poznanie znajduje się o tyle, o ile mają one pewne podobieństwo do rzeczy poznanych – nie w taki sposób jednak, że rzecz poznana jest w akcie w naturze poznającej ją władzy, jak to twierdził Empedokles, mówiąc, że ziemię poznajemy ziemią, ogień ogniem i tak dalej², ale przez to, że każda władza duszy jest w swoich właściwościach w proporcji do poznawania określonych przedmiotów (na przykład wzrok do poznawania barw, a słuch do poznawania dźwięków). Ale rzeczy, które są do siebie nawzajem podobne i w proporcji do siebie, rozróżnia się na podstawie tej samej zasady. A zatem jak rzeczy poznawane przez rozum różnią się między sobą rodzajem, tak też różnią się poszczególne części duszy rozumnej.

Następnie [815] nadaje wspomnianym częściom nazwy. I mówi, że spośród wspomnianych części duszy rozumnej jedną, która poznaje w sposób teoretyczny rzeczy konieczne, można nazwać naukowym rodzajem duszy, gdyż nauka dotyczy tego, co konieczne; inną część można zaś nazwać rozumującą – w tym sensie, w jakim rozumowanie ma to samo znaczenie, co namyślanie się, gdyż nazwa

¹ Zob. ARYSTOTELES, *Metaphysica*, X, 10 (1058b 26–1059a 14).

² Zob. ARYSTOTELES, *Metaphysica*, III, 4 (1000b 5–9).

„namysł” oznacza pewne nieokreślone jeszcze badanie, tak jak rozumowanie, a nie-
określoność ta dotyczy przede wszystkim rzeczy przygodnych, a tylko do takich
odnosi się namysł. Nikt nie namysla się bowiem nad czymś, co nie może mieć się
inaczej. Wynika więc z tego, że rozumujące jest jedną częścią duszy mającej rozum.

Wydaje się zaś, że to, co mówi tutaj Filozof, budzi pewną wątpliwość. Wszak
w III księdze *O duszy*³ dzieli on intelekt na dwie części, mianowicie na czynny
i możliwościowy, i mówi, że czynny to ten, przez który dusza wszystko czyni,
możliwościowy zaś to ten, przez który wszystkim się ona staje. A zatem zarówno
intelekt czynny, jak i możliwościowy zgodnie z własnym pojęciem odnosi się do
wszystkich rzeczy. Byłoby więc sprzeczne z pojęciem obu intelektów, gdyby inna
część duszy poznawała intelektualnie rzeczy konieczne, a inna – rzeczy przygodne.

Ponadto, prawdziwe konieczne i prawdziwe przygodne wydają się mieć do
siebie tak, jak to, co doskonałe, i to, co niedoskonałe, w rodzaju prawdziwego.
Tymczasem to, co doskonałe, i to, co niedoskonałe w jednym rodzaju poznajemy
tą samą władzą duszy – na przykład wzrokiem poznajemy i to, co jasne, i to,
co ciemne. Tym bardziej więc jedna i ta sama intelektualna władza poznawcza
poznaje rzeczy konieczne i rzeczy przygodne.

Ponadto intelekt odnosi się do przedmiotów poznawalnych intelektualnie
w sposób bardziej powszechny niż zmysł do przedmiotów poznawalnych zmysło-
wo. Bo im wyższa jest dana władza, tym bardziej jest zjednoczona. Tymczasem
zmysł wzroku postrzega i rzeczy niezniszczalne, jak ciała niebieskie, i niszczone,
jak ziemskie ciała, którym w proporcjonalny sposób zdaje się odpowiadać to, co
konieczne, i to, co przygodne. Tym bardziej więc jedna i ta sama intelektualna
władza poznawcza poznaje rzeczy konieczne i rzeczy przygodne.

Także dowód podany przez Arystotelesa wydaje się nie odnosić skutku. Nie
każda różnorodność rodzaju w przedmiotach wymaga bowiem istnienia różnych
władz (w przeciwnym razie jedną i tą samą władzą wzroku nie moglibyśmy
widzieć roślin i zwierząt), lecz tylko taka, która dotyczy formalnego pojęcia
przedmiotu – na przykład gdyby barwa albo światło różniły się rodzajem, mu-
siałyby istnieć również różne władze wzroku. Tymczasem właściwym przed-
miotem intelektu jest to, czym coś jest, co jest wspólne wszystkim substancjom
i przypadłościom, choć w niejednakowy sposób. A zatem również substan-
cje i przypadłości poznajemy tą samą intelektualną władzą poznawczą. Na tej
samej zasadzie różnorodność rzeczy koniecznych i przygodnych nie wymaga
zatem istnienia różnych intelektualnych władz poznawczych.

³ Zob. ARYSTOTELES, *De anima*, III, 5 (430a 10).

Wątpliwość tę łatwo rozwiązać, jeśli tylko weźmie się pod uwagę, że rzeczy przygodne można poznawać na dwa sposoby: po pierwsze, według pojęć powszechnych; po drugie, według tego, jak istnieją w poszczególnych przypadkach. Otóż ogólne pojęcia rzeczy przygodnych są niezmiennie i w tym sensie może ich dotyczyć dowodzenie, a ich poznanie należy do dziedziny nauk opartych na dowodzeniu. Bo nauka przyrodnicza dotyczy nie tylko tego, co konieczne i niezniszczalne, lecz także tego, co niszczone i przygodne. Jasne jest więc, że rozpatrywane w ten sposób rzeczy przygodne należą do tej samej części duszy intelektualnej, co rzeczy konieczne – mianowicie do tej, którą Filozof nazywa tutaj naukowym. I na tym opierają się przytoczone rozumowania. W inny sposób można pojmować rzeczy przygodne zgodnie z tym, jak istnieją one w poszczególnych przypadkach – i w ten sposób są one zmienne, a podpadają pod intelekt jedynie za pośrednictwem władz zmysłowych. Stąd też wśród zmysłowych części duszy przyjmuje się władzę zwaną rozumem szczegółowym bądź władzą kogitatywną, która zestawia ze sobą poszczególne intencje poznawcze. I w ten właśnie sposób Filozof mówi tutaj o rzeczach przygodnych, ponieważ tak właśnie podpadają one pod namysł i działanie. I dlatego mówi, że rzeczy konieczne i rzeczy przygodne – na przykład powszechniki podpadające pod poznanie teoretyczne i poszczególne rzeczy podpadające pod działanie – należą do różnych części duszy rozumnej.

Rozdział drugi

816. 1139a 15–17 | **817.** 1139a 17–18 | **818.** 1139a 18–20 | **819.** 1139a 21–22
820. 1139a 22–27 | **821.** 1139a 27–31 | **822.** 1139a 31–35 | **823.** 1139a 35–1139b 4
824. 1139b 4–5 | **825.** 1139b 5–11 | **826.** 1139b 12 | **827.** 1139b 13

Po wyróżnieniu – na tyle, na ile to konieczne dla omawianego tematu – części duszy mającej rozum tutaj **[816]** Filozof przystępuje do omówienia samych cnót intelektualnych, które doskonałą obie części duszy rozumnej. I po pierwsze, omawia kolejno poszczególne cnoty intelektualne; po drugie, porusza pewną wątpliwość dotyczącą pożytku z tych cnót **[903]**. Co do pierwszego, robi dwie rzeczy: po pierwsze, bada pojęcia, za pomocą których ujmuje się cnoty intelektualne; po drugie, przystępuje do ich omawiania **[828]**. Co do pierwszego, robi trzy rzeczy: po pierwsze, przedstawia ogólne pojęcie cnoty zgodnie z tym, co powiedziano w I księdze **[71]**, że cnotą kogoś jest to, co czyni jego dzieło dobrym; po drugie, bada, co jest dobrym dziełem duszy mającej rozum co do obu jej części **[817]**; po trzecie, wyciąga wniosek odnośnie do tego, jaka jest cnota bądź jakie są cnoty każdej z obu części **[827]**. A więc, po pierwsze, mówi, że skoro przyjeśliśmy dwie części duszy mającej rozum, której przypisuje się cnoty intelektualne, to należy ustalić, jaka jest najlepsza sprawność każdej z obu wymienionych części, ponieważ taka sprawność z konieczności musi być cnotą obu części. Powiedziano zaś wyżej, że cnotę każdej rzeczy określa się w odniesieniu do dzieła właściwego tej rzeczy, mianowicie dlatego, że dzięki cnocie dzieło to dobrze się doskonalą. Najlepszą sprawnością nazywa się zaś tę, przez którą dane dzieło najlepiej się doskonalą.

Następnie **[817]** docieka, co jest dziełem właściwym każdej z obu wspomnianych części. I co do tego, robi trzy rzeczy: po pierwsze, pokazuje, jakie są zasady aktów właściwych człowiekowi; po drugie, bada, co jest właściwym dziełem rozumu **[821]**; po trzecie, wyprowadza zamierzony wniosek **[826]**. Co do pierwszego, robi trzy rzeczy: po pierwsze, wymienia trzy rzeczy, które wydają się stanowić zasady ludzkich czynów; po drugie, wyklucza jedną z nich **[818]**; po trzecie, pokazuje, w jaki sposób dwie pozostałe dają się ze sobą uzgodnić **[819]**. Co do pierwszego, należy zauważyć, że właściwe człowiekowi wydają się dwa dzieła: poznanie prawdy i czyn, a to w tej mierze, w jakiej człowiek czyni coś, będąc panem własnego czynu, nie zaś będąc przedmiotem działania czy prowadzenia przez kogoś innego. Nad tymi dwoma dziełami wydają się więc mieć panowanie

i władzę trzy rzeczy, które są w duszy, to jest zmysł, intelekt i dążność. Bo te trzy wprowadzają zwierzęta w ruch, jak powiedziano w III księdze *O duszy*¹.

Następnie [818] z tego, co powiedział, wyklucza jedną rzecz, mianowicie zmysł. Co do prawdy jasne jest, że nie należy ona ani do zmysłu, ani do dążności. Dalej Arystoteles stwierdza zaś, że spośród trzech wymienionych rzeczy zmysł nie jest zasadą żadnego czynu, mianowicie w taki sposób, by dzięki zmysłowi możliwe było panowanie nad czynem. Widać to jasno stąd, że zwierzęta mają wprowadzić zmysł, ale nie mają udziału w żadnym czynie, gdyż nie mają panowania nad swoim czynem. Zwierzęta nic bowiem nie czynią same z siebie, lecz są wprowadzane w ruch przez instynkt natury.

Następnie [819] pokazuje, w jaki sposób dzieła dwóch pozostałych, to znaczy intelektu i dążności, dają się ze sobą uzgodnić. I po pierwsze, pokazuje w jaki sposób ich akty są proporcjonalne względem siebie nawzajem. Intelekt w sądzie- niu ma bowiem dwa akty, mianowicie twierdzenie, w którym zgadza się z tym, co prawdziwe, i przeczenie, w którym nie zgadza się z tym, co fałszywe. Tym dwóm w proporcjonalny sposób odpowiadają zaś dwa akty we władzy dążnościowej, mianowicie dążenie, którym dążność dąży ku dobru i doń przylega, oraz unikanie, w której odstępuje od złego i nie zgadza się z nim. I przez to intelekt i dążność mogą zgadzać się ze sobą, mianowicie w tej mierze, w jakiej dążność dąży do tego, o czym intelekt stwierdza, że jest to dobre, a ucieka od tego, o czym intelekt zaprzecza, że jest to dobre.

Po drugie [820], wnioskuję, w jaki sposób wspomniane akty intelektu i dążności zgadzają się ze sobą w cnotach moralnych. Jak bowiem powiedziano w II księdze [202], cnota moralna jest sprawnością zdolną do dokonywania wyboru. Wybór jest zaś dążnością z namysłem, mianowicie w tej mierze, w jakiej dążność przyjmuje to, co wynika z uprzedniego namysłu, jak powiedziano w III księdze [294; 319–322]. Natomiast namysłanie się jest aktem jednej części rozumu, jak o tym była mowa wyżej [815]. Skoro więc w wyborze zbiega się zarówno rozum, jak i dążność, to jeśli wybór ma być dobry – a tego wymaga pojęcie cnoty moralnej – zarówno rozum musi być prawdziwy, jak i dążność musi być poprawna, w taki mianowicie sposób, by dążność dążyła do tego, co rozum mówi, to znaczy twierdzi. Aby bowiem w akcie była doskonałość, żadna z jego zasad nie może być niedoskonała. Taki zaś umysł, to znaczy rozum, który w ten sposób zgadza się z poprawną dążnością, jest rozumem praktycznym, a jego prawda jest prawdą praktyczną.

¹ Zob. ARYSTOTELES, *De anima*, III, 10 (433a 9–12).

Następnie [821] pokazuje, co jest dziełem duszy mającej rozum, co do obu jej części. I po pierwsze, pokazuje, jak każda z obu części ma się do prawdy; po drugie, jak każda z nich ma się do aktu [822]. A więc, po pierwsze, mówi, że dobrze i źle umysłu, to znaczy intelektu albo rozumu, który jest teoretyczny, a nie praktyczny, polega w sposób bezwzględny na prawdzie i fałszu, w taki mianowicie sposób, że prawda jako taka jest jego dobrem, zaś fałsz jako taki jest jego złem. Mówienie, że coś jest prawdą albo fałszem, jest bowiem dziełem należącym do każdego intelektu. Natomiast dobrem intelektu praktycznego nie jest prawda jako taka, ale prawda mająca się w sposób wyraźny, to znaczy zgodny, do poprawnej dążności, tak jak zostało pokazane [820], że w ten sposób zgadzają się cnoty moralne.

Wydaje się zaś, że zachodzi tu pewna wątpliwość. Jeśli bowiem prawdę intelektu praktycznego określa się przez odniesienie do poprawnego pożądanego, a poprawną dążność określa się na podstawie tego, że współbrzmi ona z prawdziwym rozumem, jak już wcześniej powiedziano [806], to wynika z tego, że wymienione określenia tworzą pewnego rodzaju koło. Dlatego należy powiedzieć, że dążność dotyczy celu i środków do celu; cel jest zaś człowiekowi wyznaczony przez naturę, jak powiedziano wyżej, w III księdze [349]. Natomiast środki do celu nie zostały nam wyznaczone przez naturę, lecz podlegają badaniu przez rozum. Jasne jest więc, że poprawność dążności w odniesieniu do celu stanowi miarę prawdy w rozumie praktycznym. I zgodnie z tym prawdę rozumu praktycznego określa się wedle zgodności z poprawną dążnością. Sama prawda rozumu praktycznego stanowi zaś regułę poprawności dążności w odniesieniu do środków do celu. I dlatego mówi się, że poprawną dążnością jest ta, która dąży do tego, co mówi prawdziwy rozum.

Wydaje się, że wątpliwość zachodzi również co do tego, że Arystoteles mówi tu o intelekcie teoretycznym i praktycznym jako o dwóch wyżej wspomnianych częściach, mianowicie o naukowym i rozumującym, mimo że powiedział wyżej, iż naukowe i rozumujące stanowią odrębne części duszy, czemu w odniesieniu do intelektu teoretycznego i praktycznego sam zaprzecza w III księdze *O duszy*². Należy więc powiedzieć, że intelekt praktyczny ma swój początek w ogólnym rozważaniu i pod tym względem jest tożsamy co do podmiotu z intelektem teoretycznym, lecz jego rozważanie ma swój kres w szczegółowym przedmiocie działania. Dlatego Filozof powiada w III księdze *O duszy*³, że rozum powszechny

² Zob. ARYSTOTELES, *De anima*, III, 9 (433a 1); III, 10 (433a 14–15).

³ Zob. ARYSTOTELES, *De anima*, III, 11 (434a 16–21).

nie wprawia w ruch bez szczegółowego – i zgodnie z tym rozumujące uznaje się za część duszy odrębną od naukowego.

Następnie [822] pokazuje, jak jeden i drugi rozum ma się do aktu. I co do tego, robi trzy rzeczy: po pierwsze, pokazuje, że umysł jest zasadą aktu; po drugie, który umysł [823]; po trzecie, pokazuje, w jakich rzeczach umysł jest zasadą aktu [825]. A więc, po pierwsze, z tego, co zostało powiedziane wyżej [820], wyprowadza wniosek, że skoro wybór jest dążnością z namysłem, to wynika z tego, że jest on dla aktu zasadą pochodzenia ruchu, to znaczy jako przyczyna sprawcza, a nie zasadą dla której, to znaczy jako przyczyna celowa. W III księdze *O duszy*⁴ powiedziano bowiem, że dążność jest w zwierzętach tym, co wprawia je w ruch. Ale zasadami samego wyboru są dążność i ten rozum, który jest dla czegoś, to znaczy ten, który jest przyporządkowany do jakiegoś przedmiotu działania jako do celu. Wybór jest bowiem dążnością do środków do celu. Stąd rozum przedstawiający cel i na jego podstawie przechodzący do rozumowania oraz dążność dążąca do celu mają się do wyboru jak jego przyczyna. Dlatego właśnie wybór zależy zarówno od intelektu bądź umysłu, jak i od sprawności moralnej, która doskonali władzę dążnościową – w taki sposób, że bez obu tych rzeczy nie ma wyboru.

Arystoteles dowodzi tego, powołując się na pewną oznakę: jak już powiedziano, skutkiem wyboru jest działanie. A dobre działanie i jego przeciwieństwo w działaniu, to znaczy złe działanie, nie mogą mieć miejsca bez umysłu i bez obyczaju, to znaczy bez jakiejś moralnej dyspozycji należącej do dążności – a zatem również dobry lub zły wybór nie może mieć miejsca bez umysłu i obyczaju.

Następnie [823] pokazuje, który umysł albo który rozum stanowi zasadę aktu. I po pierwsze, przedstawia swoją tezę; po drugie, wyprowadza pewien wniosek poboczny z tego, co zostało powiedziane [824]. A więc, po pierwsze, mówi, że choć umysł jest zasadą aktu, to jednak umysł rozpatrywany sam w sobie w sposób bezwzględny, to znaczy rozum teoretyczny, niczego nie porusza, ponieważ niczego nie orzeka o rzeczach wartych naśladowania i unikania, jak powiedziano w III księdze *O duszy*⁵. Dlatego nie jest on zasadą żadnego aktu. Jest nią zaś tylko ten umysł, który jest dla czegoś, to znaczy ten, który jest przyporządkowany do jakiegoś szczegółowego przedmiotu działania jako do celu. Taki jest umysł albo rozum praktyczny, rządzący nie tylko działaniem czynnym, które nie przechodzi na materię zewnętrzną i pozostaje w działającym

⁴ Zob. ARYSTOTELES, *De anima*, III, 10 (433a 31–433b 1).

⁵ Zob. ARYSTOTELES, *De anima*, III, 9 (432b 28).

(jak na przykład pożądanie i gniew), lecz także działaniem wytwórczym, które przechodzi na materię zewnętrzną (jak na przykład palenie i cięcie).

Arystoteles dowodzi tego w ten sposób, że każdy tworzący (na przykład kowal albo budowniczy) czyni swoje dzieło dla czegoś, to znaczy ze względu na cel – i to nie ze względu na cel w ogóle, ale dla czegoś szczegółowego, co jest wytworzone, to znaczy utworzone w materii zewnętrznej (jak nóż albo dom). Celem nie jest coś zdziałanego, to znaczy coś, co jest przedmiotem działania, będąc w działającym, na przykład poprawne pożądanie albo poprawne gniewanie się. Ponadto każdy tworzący czyni ze względu na coś tworzonego, co jest do czegoś, to znaczy ma jakieś użycie – na przykład użyciem domu jest mieszkanie w nim. I taki jest cel tworzącego: mianowicie to, co wytworzone, a nie to, co zdziałane. Dlatego zaś nie może być nim to, co zdziałane, że w rzeczach podlegających działaniu celem jest samo dobre działanie, na przykład dobre pożądanie lub dobre gniewanie się. A jak umysł praktyczny jest dla tego celu albo celu tworzenia, albo działania, tak też dążność odnosi się do jakiegoś szczegółowego celu.

Następnie [824] wyprowadza pewien wniosek poboczny z tego, co zostało powiedziane. Skoro bowiem wybór jest zasadą aktu, a zasadami wyboru są dążność i rozum (albo intelekt, albo umysł), które za pośrednictwem wyboru są zasadami aktu, to wynika z tego, że wybór jest albo intelektem dążnościowym – mianowicie w taki sposób, że wybór jest z istoty aktem intelektu w tej mierze, w jakiej intelekt przyporządkowuje dążność – albo dążnością intelektualną, mianowicie w taki sposób, że wybór jest z istoty aktem dążności w tej mierze, w jakiej dążność jest kierowana przez intelekt. I to ostatnie jest bliższe prawdy, o czym można się przekonać na podstawie przedmiotów. Bo przedmiotem wyboru, podobnie jak przedmiotem dążności, są dobro i zło, a nie prawda i fałsz, które należą do intelektu. I taką zasadą jest człowiek – mianowicie taki, który działa, wybierając przez intelekt i dążność.

Następnie [825] pokazuje, w odniesieniu do jakich rzeczy umysł jest zasadą aktu przez wybór. I mówi, że przedmiotem wyboru nie jest nic dokonanego, to znaczy nic minionego – nikt na przykład nie wybiera tego, że Ilion, to jest Troja, został zdobyty. A jest tak dlatego, że – jak już powiedziano – wybór jest dążnością do tego, co uprzednio stało się przedmiotem namysłu. Nikt nie namyśla się zaś nad czymś dokonanym, to znaczy minionym, ale nad tym, co przyszłe. I Arystoteles dowodzi tego w następujący sposób: namysł dotyczy tylko czegoś przygodnego, jak już wyżej powiedziano [295–309], tymczasem dokonane, czyli przeszłe, nie jest czymś przygodnym, gdyż nie jest możliwe, aby się nie stało, to

znaczy aby nie było dokonane. Na poparcie tego Arystoteles przytacza słowa Agatona, który słusznie powiedział, że Bóg pozbawiony jest tylko tej jednej możliwości, aby uczynić to, co się stało, niebyłym, to znaczy takim, które się nie stało. I to powiedział trafnie, gdyż władzy każdej przyczyny musi podlegać wszystko to, co może zawierać się we właściwym przedmiocie jej mocy – na przykład ogień może ogrzewać wszystko to, co jest zdolne do bycia ogrzewanym. Ale moc Boża, która jest powszechną przyczyną bytów, rozciąga się na wszelki byt. Zatem boskiej władzy wymyka się tylko to, co sprzeciwia się pojęciu bytu, czyli co pociąga za sobą sprzeczność. A właśnie czymś takim jest to, aby coś, co się stało, nie stało się. Do tego samego pojęcia należy bowiem to, że coś jest, kiedy jest, i że było, kiedy było, oraz że to, co jest, nie jest, a to, co było, nie było.

Następnie [826] wnioskuje z tego, co zostało powiedziane, że poznanie prawdy jest dziełem właściwym obu części intelektu, to jest praktycznego i teoretycznego albo naukowego i rozumującego.

Następnie [827] wyciąga dalszy wniosek, że cnotami dla obu części intelektu są te sprawności, dzięki którym można mówić prawdę, będącą dobrem części intelektualnej.

Cena det. 94,90 zł

ISBN 978-83-7906-768-8

