



LESZEK SKOWROŃSKI

Dlaczego konieczne jest nowe polskie tłumaczenie *etyki nikomachejskiej* Arystotelesa?

Why is a New Polish Translation of Aristotle's Nicomachean Ethics Necessary?

ABSTRACT: The main reason is that the present translation (the only Polish translation) contains serious errors. The most important error concerns the conclusion of the treatise. In the present Polish translation the conclusion contradicts that of the original. The first part of this article explains why the translation is wrong and suggests the reason the mistake was made and the reason that it was not noticed for more than half a century. The second part presents the views of commentators criticising the traditional way of interpreting Aristotle's text. This kind of interpretation leads to a distortion of meaning of the original and the Polish translation is an example of an extreme case of such distortion.

KEYWORDS: Aristotle • *Nicomachean Ethics* • ethics • morality • eudaimonia • virtues, translation • interpretation

Powodów jest wiele. Po pierwsze, obecne tłumaczenie jest błędne i to błędne w sposób bardzo istotny – konkluzja polskiego tłumaczenia jest sprzeczna z konkluzją oryginału¹. Po drugie, pierwsze księgi zostały przetłumaczone jeszcze przed II wojną światową, całość została wydana w 1956 i jak dotąd przez nikogo nie była poprawiana. Tymczasem niezwykle rozwinięte studia nad *Etykami*² Arystotelesa – głównie w krajach anglosa-

¹ Przypomina się w tym momencie jedna z anegdot o Napoleonie. Na jego pytanie: „Dlaczego artyleria nie strzela?”, adiutant zaczyna tłumaczyć: „Po pierwsze, nie mamy armat...”. Napoleon miał przerwać: „Wystarczy!”.

² Istnieją trzy *Etyki* związane z imieniem Arystotelesa: *Etyka nikomachejska* uznawana powszechnie za najbardziej dojrzałą wersję poglądów Arystotelesa, *Etyka eudemejska* traktowana przez większość badaczy za dzieło wcześniejsze (najbardziej znanym wyjątkiem od tego poglądu jest Sir Anthony Kenny prezentujący swe stanowisko w: A. Kenny, *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemean and the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford: Clarendon Press 1978; idem, *Aristotle on the 'Perfect Life'*, Oxford: Clarendon Press 1992) oraz *Etyka wielka* (choć rozmiarem najmniejsza)

skich, we Włoszech i Francji – dokonały głębokiej rewizji naszego sposobu odczytywania *Étyk*. Polskie tłumaczenie i towarzyszący mu komentarz, nawet gdyby nie były błędne, są przestarzałe i wymagają uwspółcześnienia. Po trzecie, czytelnik nie znający języka oryginału powinien mieć do dyspozycji wybór tłumaczeń – z tej prostej przyczyny, że każde tłumaczenie jest zarazem (gdyż to nieuniknione) interpretacją. Kraj, który posiada tylko jedno tłumaczenie jest skazany na bardzo ograniczony dostęp do zawartości oryginału – poprzez interpretację jednego człowieka. Dla porównania podam, że *Państwo* Platona i *Étyka nikomachejska* Arystotelesa, dostępne dla czytelnika polskiego tylko w pojedynczych przekładach, można czytać w co najmniej dwudziestu trzech (*Państwo*) i szesnastu (*Étyka*) tłumaczeniach na język angielski.

W pierwszej części artykułu przedstawiam krótko, na czym polega błędność interpretacji zaprezentowanej w polskim tłumaczeniu, i sugeruję główną przyczynę tego błędu. W drugiej przytaczam opinie badaczy krytykujących tradycyjne podejście do odczytywania *Étyki nikomachejskiej*, którego ekstremalnym przykładem jest tłumaczenie na język polski.

I. Na czym polega błąd w polskim tłumaczeniu *Étyki nikomachejskiej*?

Étyka nikomachejska ma bardzo wyraźną strukturę³: pierwsza księga formuluje dychotomiczny problem – która z dwu aktywności⁴ X i Y definiujących ludzkie życie jest najbardziej fundamentalna? Księgi środkowe rozważają

przypisywana bądź to późniejszemu członkowi perypatetyckiej szkoły (większość badaczy), bądź samemu Arystotelesowi (mniejszość).

³ Przedstawienie jedności i spójności argumentów w *Étyce nikomachejskiej* jest głównym celem książki Francisca Sparshotta: „The purpose of this book is to display a continuity of thought in the text that has come down to us as Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”, F. Sparshott, *Taking Life Seriously. A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, Toronto: University of Toronto Press. 1994, s. XV. Również Michael Pakaluk zaznacza we wstępie do obszernego wprowadzenia do *Étyki nikomachejskiej* (wydanego w serii *Cambridge Introductions to Key Philosophical Texts*), że założenie o spójności argumentów i struktury *Étyki* jest dla badacza filozoficznie najbardziej owocne: „a student is to presume that the *Ethics* possesses great integrity and is skilfully and intelligently arranged”, bowiem takie podejście „can be philosophically fruitful”, M. Pakaluk, *Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press 2005, s. XIII).

⁴ Posługuję się tylko oznaczeniami literowym X i Y obu aktywności dla uwidocznienia logicznej struktury błędu tłumaczenia. X jest zastępstwem dla aktywności zgodnych z *aretai* (liczba mnoga od *arete*) charakteru (*ethikai aretai*). Y dla aktywności zgodnych z *aretai* intelektu (*dianoetikai aretai*). Termin grecki *arete* nie ma dobrego polskiego odpowiednika. Jest tłumaczony na język polski przez: dzielność, doskonałość, cnota, sprawność.

obie te aktywności i ich wzajemne relacje. Księga dziesiąta dokonuje ostatecznego wyboru pomiędzy X a Y. Arystoteles w tekście greckim przyznaje wyższość aktywności Y. Natomiast czytelnik polskiego przekładu dowiadyuje się, że Arystoteles wybrał X (ponieważ tłumaczenie polskie podaje, że Y jest jednak X, którego to „uzupełnienia” nie ma w tekście greckim, ani też w tłumaczeniach na inne języki). Nie jest to niestety prosty błąd dotyczący wyłącznie konkluzji, dający się łatwo zlokalizować i usunąć. Daniela Gromska, autorka przekładu, błędnie zinterpretowała intencje Arystotelesa i dlatego systematycznie przekładała oryginał na język polski w taki sposób, żeby uwiarygodnić swoje odczytanie konkluzji⁵. Nie jest możliwa obrona tłumaczki prawem do własnej interpretacji – oryginał nie dopuszcza bowiem jej interpretacji. Gdyby nawet jej interpretacja była dopuszczalna, to jej tłumaczenie dokonuje tak drastycznej zmiany sensu oryginału (i tłumaczeń na inne języki), że wymagałaby niezwykle mocnego uzasadnienia. Tłumaczka takiego uzasadnienia nie daje i nigdzie nie zawiadamia czytelnika, że jej przekład różni się w zasadniczy sposób od innych. Wynika z tego, że odmiennosc jej przekładu nie była rezultatem świadomej decyzji zaferowania tłumaczenia bazującego na nowej, sprzecznej z dotychczasowymi interpretacji, lecz fundamentalnego błędu.

Konkluzję *etyki nikomachejskiej* Gromska tłumaczy:

Jeśli szczęście jest działaniem zgodnym z dzielnością etyczną, to można przyjąć, że zgodnym z jej rodzajem najlepszym; tym zaś jest dzielność najlepszej części [w człowieku]. Czy jest nią rozum, czy coś innego, co zdaje się zgodnie z naturą rządzić i kierować nami i pojmować rzeczy piękne i boskie, czy jest ono samo też czymś boskim, czy też tylko najbardziej boskim naszym pierwiastkiem – [w każdym razie] czynność jego zgodna z właściwą mu swoistą dzielnością będzie doskonałym szczęściem. Że jest to czynność teoretycznej kontemplacji [czyli aktywność prowadzona zgodnie z *sofia* (mądrością teoretyczną) czyli najdoskonalszą *arete* (dzielnością) [intelektualną – L. S] – powiedzieliśmy już⁶.

⁵ Bardziej szczegółowo omawiam tłumaczenie Gromskiej w: *Zarzut systematycznego błędu interpretacyjnego w tłumaczeniu Etyki nikomachejskiej*. „Przegląd Filozoficzny” 1, 2007, s. 49–66. Podaję tam przykłady na to, jak jej błędna interpretacja wpływa na tłumaczenie innych fragmentów *Etyki*. Problemy polskiego tłumaczenia omawiam również w: *Jaki sens ma „dobro” w księdze 1 Etyki nikomachejskiej?*, „Przegląd Filozoficzny” 1, 2007, s. 67–82 oraz w: *Wstydlive strony mistrza zdrowego rozsądku, czyli o różnych sposobach odczytywania Etyk Arystotelesa*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 54, 2009.

⁶ *Etyka nikomachejska* X.7, 1177a12–18., *Etyka nikomachejska*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, przeł., opracowała i wstępem opatrzyła D. Gromska, [...], Warszawa: PWN,

Błędem tutaj jest dodanie przymiotnika „etyczna” w miejscu zaznaczonym w cytacie wytłuszczeniem, co powoduje, że sens tego akapitu jest sprzeczny z oryginałem. W oryginale greckim słowo *arete* występuje bez dodatku „etyczna”: *Ei d'estin he eudaimonia kat'areten energeia*⁷. Akapit powyższy stwierdza, że jeśli *eudaimonia* jest aktywnością zgodną z *arete*, to oczywiście, że z tą najlepszą (czyli mądrością teoretyczną – *sofia*), która jest dzielnością tego, co w nas boskie, albo najbardziej boskiego w nas pierwiastka. Nigdzie w tekście Arystotelesa nie ma cienia sugestii, że *sofia* – najwyższa z *aretai* intelektu, dzięki której człowiek jest w stanie naśladować aktywność boga – jest dzielnością etyczną. Przeciwnie, Arystoteles kpi sobie z takiego przypuszczenia uważając za absurdalne przypisywanie bogom aktywności wymagających od nich dzielności etycznych:

[...] jakie tedy trzeba im przypisać czynności? Czy dokonywanie czynów sprawiedliwych? lecz czyż nie będą wydawali się śmieszni wchodząc w stosunki, które rodzą zobowiązania i oddając depozyty, itp?

[...] niedorzecznością byłoby przypuszczać, że mają pieniądze [...]

Jeśli przejdziemy wszystkie rodzaje postępowania [wymagające dzielności charakteru – L. S.], okaże się, że wszystko co z nimi [tzn. z dzielnościami charakteru – L. S.] związane, jest małe i niegodne bogów⁸.

Rozumowanie, jakie Arystoteles przedstawia w *etyce nikomachejskiej*, jest następujące:

– Rodzaj aktywności, który przysługuje bogu, jest najwyższym i najbardziej pożądanym rodzajem aktywności dla wszelkich bytów,

1956, 2000, s. 290 (dalej jako: Gromska, podkreślenia rozstrzelonym drukiem autora artykułu). Tekst polski, w tym cytacie i pozostałych, przytaczam w tłumaczeniu Danieli Gromskiej dla podkreślenia, że nawet w jej tłumaczeniu zauważalne są sprzeczności z przyjętą przez nią interpretacją.

⁷ *Etyka nikomachejska* X.7, 1177a12. Jest prawdą, że Arystoteles w księgach dotyczących *aretai* charakteru (zwłaszcza w księgach II, III i IV) posługuje się często tylko terminem *arete*, bez uściślenia, że właśnie chodzi mu o te ostatnie, ponieważ kontekst czyni to oczywistym. Natomiast rozdziały 7 i 8 księgi X poświęcone są różnicom obu rodzajów *arete* i przeciwstawieniu ich sobie nawzajem. Dlatego pierwsze wystąpienie terminu *arete* w cytowanym akapicie ma sens ogólny, obejmujący oba typy *arete* i następnie Arystoteles wyjaśnia, o który rodzaj mu w tym momencie chodzi. Wymowa pierwszego zdania jest więc następująca: jeśli *eudaimonia* (szczęście w tłum. Gromskiej) jest działaniem zgodnym z *arete*, tzn. z jednym z dwu rozróżnionych przez Arystotelesa rodzajów i dlatego zaraz następuje doprecyzowanie, który to jest rodzaj: to można przyjąć, że zgodnym z jej rodzajem najlepszym, a takim jest *arete* tego, co w nas najlepsze, zaś najlepsze w nas jest to, co w nas najbardziej boskie, itd.

⁸ *Etyka nikomachejska* X.8, Gromska, s. 293.

a zwłaszcza dla tych, które są w stanie w takiej aktywności uczestniczyć.

- Człowiek jest w stanie w niej uczestniczyć.
- Byłoby czymś niedorzecznym dążyć albo ograniczać się do czegoś gorszego, jeśli ma się możliwość osiągnięcia tego, co najlepsze.
- Ponieważ człowiek jest w stanie w niej uczestniczyć, boska aktywność teoretycznej kontemplacji jest ostatecznym celem człowieka – jego *teleia eudaimonia*.
- Bóg, będąc czystą myślą, nie potrzebuje *aretai* charakteru (dzielności etycznych). Przypisywanie mu takich *aretai* jest czymś dla boga uwłaczającym.
- Najwyższa ludzka aktywność – kontemplacja teoretyczna, jako imitująca aktywność boga – nie jest „działaniem zgodnym z dzielnością etyczną”, wbrew tłumaczeniu Gromskiej.

Oczywiście, nie oznacza to, że człowiek jest w stanie oddawać się kontemplacji teoretycznej bez przerwy, jak to jest możliwe dla boga.

- Do fizycznego przeżycia i życia w społeczności potrzebuje „dzielności etycznych” – dzielności pomagających w osiągnięciu ostatecznej *eudaimonii: teleia eudaimonia*.
- Arystoteles wyraźnie pisze w pierwszym zdaniu rozdziału 8 księgi X, że działanie zgodne z dzielnością etyczną czyli „życie zgodne z cnotami” stoi „na drugim zaś miejscu” (po kontemplacji będącej aktywnością czysto intelektualną), ponieważ „czynności, w których się one iszczą, są ‘specyficznie’ ludzkie”⁹.
- To, jaka jest relacja pomiędzy dzielnościami intelektualnymi a etycznymi, jest przedmiotem sporu wśród komentatorów. Nikt jednak nie twierdzi (oprócz tłumaczenia Gromskiej), że najwyższa dzielność intelektualna *sofia* jest zarazem „rodzajem najlepszym” dzielności etycznej.

Warto przyjrzeć się powodom, dla których możliwe było popełnienie takiego błędu i dlaczego nie został on szybko zauważony. Choć podobny błąd, o ile mi wiadomo, nie pojawił się w innych tłumaczeniach (a na pewno nie ma go w tłumaczeniach i komentarzach, które Gromska konsultowała), niemniej jednak ton tłumaczenia polskiego jest bardzo zbliżony do tonu tłumaczeń na inne języki z pierwszej połowy XX wieku i jest on „przyjazny” popełnieniu błędu, jaki przydarzył się Gromskiej. Arystoteles zaraz na początku traktatu (ks. 1.5) wymienia trzy możliwe typy życia dostępne człowiekowi koncentrujące się odpowiednio na: przyjemnościach zmysłowych

⁹ Ibidem, s. 292.

(*bios apolaustikos*), aktywności politycznej utożsamianej tradycyjnie z moralną (*bios politikos*) i aktywności intelektualnej (*bios theoretikos*). Odrzuca natychmiast pierwszy rodzaj życia jako godny zwierząt i ludzi o niewolniczej naturze, a nie ludzi wolnych i resztę traktatu poświęca rozważaniu dwu pozostałych typów życia. Rozważania te nie rozkładają się równomiernie na *bios theoretikos* i *bios politikos*. Wręcz przeciwnie, w trakcie lektury współczesny¹⁰ czytelnik ma wrażenie, że Arystoteles koncentruje się prawie wyłącznie na życiu „moralnym”¹¹ człowieka z przerwą w księdze szóstej na rozważania o intelektualnych *aretai*. Dlatego jest pewnym (dla wielu czytelników – dużym) zaskoczeniem, że w końcowych rozdziałach (7 i 8) ostatniej, dziesiątej księgi, Arystoteles wraca do współzawodnictwa pomiędzy *bios politikos* a *bios theoretikos*, o którym to współzawodnictwie czytelnik zdążył już zapomnieć, i przyznaje zdecydowane pierwszeństwo *bios theoretikos*, o którym relatywnie mało co było *explicite* w tekście dotąd powiedziane. Różnie sobie próbowano z tym radzić: od ignorowania tego nieoczekiwanego „zgrzytu”, poprzez przypuszczenia, że nagle, przy końcu pisania *Ętyki nikomachejskiej*, Arystoteles wpadł w młodzieńczy, czyli platoński nastrój, któremu dał się ni stąd, ni zowąd ponieść¹², aż do posądzeń o fałszerstwo¹³. *Ętyka nikomachejska* jest interpretowana przez czytelników (zwłaszcza zaś tych czujących

¹⁰ Podkreślam tutaj, że to wrażenie odnosi się do współczesnego czytelnika (w tym również tłumacza i komentatora), ponieważ problematyka „moralna” jest tym, czego on oczekuje i szuka w dziele zatytułowanym *Ętyka*. Czytelnik średniowieczny, o dziwo, znajdował w tym dziele coś innego. W średniowieczu rozdział 7 księgi X nie wywoływał u komentatorów zażenowania, lecz był traktowany jako oczywista kulminacja poglądów Filozofa. Rozwijam szerzej ten temat w: *Wstydlive strony...*, op.cit. O tym, co znajdowali u Arystotelesa greccy komentatorzy, można przeczytać w: H. P. F. Mercken, *The Greek Commentators on Aristotle's Ethics*, [w:] R. Sorabji, (ed.) *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, Ithaca: Cornell University Press 1990.

¹¹ Terminy „moralność” i pochodne, kiedy przypisywane są Arystotelesowi, umieszczam w cudzysłowie dla zaznaczenia, że niniejszy artykuł właśnie kwestionuje oczywistość założenia, że Arystoteles w swych *Ętykach* zajmuje się moralnością.

¹² Argumentacja tego rodzaju ma źródło w teorii „rozwojowej” Jaegera, według której Arystoteles był w młodości platonikiem, ale w wieku dojrzałym odszedł od idealizmu platońskiego w stronę bardziej zdroworoządkowej filozofii. Ten pogląd na różnicę między dwoma filozofami ilustrują najlepiej ich wymowne gesty na obrazie Rafaela *Szkola ateńska*: Platon z *Timaiosem* w ręku wskazuje palcem na niebo a Arystoteles, trzymający *Ętykę*, ma palec skierowany ku ziemi. Końcówka pisania *Ętyk* notorycznie wydaje się wywoływać u Arystotelesa „platoński nastrój”, bowiem *Ętyka eudemejska* (również uznawana za autentyczne dzieło Arystotelesa) ma zakończenie w podobnym duchu. Więcej na temat poglądów Jaegera piszę w: *Zarzut systematycznego błędu...*, op.cit.

¹³ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1986, s. 373). Do poglądów Nussbaum i innych autorów usiłujących zminimalizować wagę rozdziałów 7–8 księgi dziesiątej ustosunkowują się w: *Wstydlive strony...*, op.cit.

zakłopotanie przy lekturze kontrowersyjnych rozdziałów 7 i 8) jako dzieło usadowione mocno w tradycji etycznej, której kulminacją jest deontologia Kanta twierdząca, że człowiek jest zasadniczo istotą moralną, wola moralna jest czymś najlepszym w świecie, a „nawet w ogóle poza jego obrębem”¹⁴, zaś bycie istotą moralną (a nie bycie istotą zdolną do posługiwania się rozumem teoretycznym) jest tym, co definiuje człowieka¹⁵. Arystoteles, koncentrując się głównie na „moralnych” aspektach życia ludzkiego, wydawał się przez więcej niż dziewięć i pół księgi (małe fragmenty księgi szóstej mogłyby wzbudzić pewne zaniepokojenie, ale tylko u kogoś przeczuwającego szok rozdziałów 7 i 8) utwierdzać czytelników z XIX i XX wieku, że podziela ich przekonanie o prymacie sfery „moralności” w życiu człowieka.

Dla człowieka współczesnego wymagania moralne „przebijają” wszelkie inne. Jeśli uważam, że jestem moralnie zobowiązany zrobić X raczej niż Y, to muszę zarazem przyznać, że zrobienie X jest czymś lepszym niż zrobienie Y, ponieważ za zrobieniem X stoi mocniejsza racja niż za zrobieniem Y¹⁶. Racje moralne cechuje najmocniejszy autorytet: są wystarczające, bezwarunkowe i przeważające nad wszystkimi innymi¹⁷. Dlatego współczesnemu czytelnikowi *Etyki nikomachejskiej* tak trudno dopuścić myśl, że Arystoteles mógłby w niej twierdzić, iż ostatecznym celem i dobrem człowieka jest aktywność „przebijająca” aktywność „etyczną”, która w konsekwencji zostaje zepchnięta do drugorzędnej (*Deuteros*¹⁸) roli. Ten ton przewija się w większym lub mniejszym nasileniu u wszystkich tłumaczy i komentatorów dwóch ostatnich stuleci. Podczas gdy inni tłumacze pozostawiali (choć zapewne niechętnie) ten, wydawałoby się, przykry dysonans rozdziałów 7 i 8 – Gromska usunęła go, zapewniając polskiego czytelnika, że *arete* intelektualna (*sofia*), zgodnie z którą możliwa jest kontemplacja teoretyczna, jest jak najbardziej „dzielnością etyczną” i to „jej rodzajem najlepszym”. Jak już było wyżej powiedziane, wpływ błędnej interpretacji nie jest ograniczony wyłącznie do konkluzji, ale przewija się przez całość tłumaczenia.

¹⁴ „Nigdzie w świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli”, I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, przekł. przejrzał R. Ingarden, Warszawa: PWN 1984, s. 11.

¹⁵ „Kant, who breaks once and for all with the primacy of theoretical reason and declares the moral will to be the highest thing in the world”, W. Jaeger, *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development*, Oxford: Clarendon Press 1955, s. 397.

¹⁶ R. G. Swinburne, *The Objectivity of Morality*, „Philosophy” vol. 51, no. 195, 1976, s. 16.

¹⁷ Ph. Stratton-Lake, *Moral Motivation in Kant*, [w:] Bird, G. (red.) *A Companion to Kant*, Oxford: Blackwell 2006, s. 324.

¹⁸ *Etyka nikomachejska* 1178a9.

II. Czy *etyka nikomachejska* dotyczy etyki?

W ostatnich kilkudziesięciu latach zaczęto kwestionować, wydawałoby się oczywistość, że *Etyka nikomachejska* jest traktatem moralnym. Już w 1958 roku Elisabeth Anscombe porównywała malowniczo:

jeśli ktoś twierdzi, że objaśnia Arystotelesa, mówiąc nowożytnym stylem o 'moralnym' tym-a-tym, musi być bardzo mało spostrzegawczy, jeżeli nie czuje się stale jak ktoś, komu szczęki ciągle się rozjeżdżają i zęby nie układają się w prawidłowym zgryzie¹⁹.

Współcześni komentatorzy etyki, zwłaszcza ci w krajach anglojęzycznych, podzielili się

- na tych, którzy twierdzą, że Arystoteles rozważa problemy, stawia pytania i odpowiada na nie w sposób zasadniczo odmienny od tego, jaki charakteryzuje współczesne teorie moralne; kto tego nie spostrzeża, zachowuje się jak ten, kto nie zauważa, że porównuje ze sobą jabłka i pomarańcze;
- i na tych twierdzących, że Arystoteles pracuje na tym samym polu co etycy współcześni, posługuje się tymi samymi pojęciami i analizuje je podobnie jak i oni; nie ma więc niebezpieczeństwa, że przechodząc od rozważań nad Arystotelesem do rozważań moralnych zmienia się w gruncie rzeczy przedmiot badań²⁰.

Artykuł niniejszy i przytoczona poniżej próbka wypowiedzi pojawiających się na ten temat w bieżącej literaturze zdecydowanie sympatyzują z poglądami pierwszej grupy i zgadzają się z tymi historykami idei, którzy łączą początek nowożytnej koncepcji moralności (w istotny sposób różnej od koncepcji filozofii praktycznej we wcześniejszych czasach, zwłaszcza przedchrześcijańskich) z filozofami siedemnastego stulecia²¹.

Rozpocznę rozważeniem analogicznego pytania w stosunku do innego dzieła Stagiryty: czy przedmiotem *Fizyki* Arystotelesa jest fizyka? Dla tłumaczy *Fizyki* i autorów ją komentujących zadanie tego pytania nie jest

¹⁹ G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy* (1958), przedruk w: Crisp i Slote (red.), *Virtue Ethics*, Oxford University Press 1997, s. 26. Artykuł ten jest obecnie sztandarowym tekstem rozwijanej ostatnio „etyki cnoty”. Cytaty z książek i artykułów w języku angielskim w przekładzie autora artykułu.

²⁰ T. M. Tuozzo, *Aristotle as Modern Moral Philosopher*, „Phronesis”, 1997, s. 335.

²¹ “It is an important feature of this period that the ideas referred to by terms like ‘morality,’ ‘moral law,’ and ‘moral agent’ came to have a distinctive shape that we might call the ‘modern conception of morality’”, S. Darwall, *The foundations of morality: virtue, law, and obligation*, [w:] D. Rutherford, (red.) *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press 2006, s. 222.

niczym absurdalnym, a wręcz koniecznym wydaje się im udzielenie na nie odpowiedzi już w pierwszych zdaniach swych wprowadzeń. Philip Wicksteed, tłumacz *Fizyki* w harwardzkiej The Loeb Classical Library (z tekstem oryginalnym i tłumaczeniem angielskim na przeciwległych stronach), rozpoczyna swój *Wstęp* rozdziałem zatytułowanym „Czego należy oczekiwać od *Fizyki*” natychmiastowym ostrzeżeniem: „Tytuł *Fizyka* jest mylący i czytelnik powinien liczyć się z tym, że znajdzie w tym traktacie mało albo nawet nic z tego, co ten tytuł sugeruje”²². Podobnie pisze we *Wstępie* W. Charlton, tłumacz i komentator ksiąg I i II *Fizyki* w oksfordzkiej serii wydawniczej *Clarendon Aristotle Series*: „Dwie pierwsze księgi Arystotelesowskiej *Fizyki* nie dotyczą problemów dziedziny zwanej dzisiaj fizyką”²³. Obaj przytoczeni powyżej autorzy, jak i prawdopodobnie wszyscy inni komentujący arystotelesowską *Fizykę* proponują bardziej adekwatne tytuły i szkicują tematykę i metodologię tego dzieła w opozycji do tematyki i metodologii dzisiejszej fizyki.

Bliska temu jest wymowa artykułu wstępnego Jonathana Barnesa do tłumaczenia *Etyki nikomachejskiej* wydanego przez wydawnictwo Penguin w serii „Classics”. Wstęp Barnesa ma już ponad 30 lat i czuje się, że autor zdawał sobie sprawę z ryzyka, jakie wtedy podejmował, kwestionując tradycyjne podejście do *Etyk* Arystotelesa. Tak się bowiem asekuruje: „być może wyda się czymś albo pedantycznym, albo idiotycznym zadać pytanie [...] czy *Etyka* jest dziełem z dziedziny filozofii moralnej, czy nie”²⁴. Ryzyka tego nie podjął Hugh Tredennick, autor rewizji tłumaczenia, do którego Barnes napisał wstęp. Choć zauważa wyzwanie artykułu Barnesa wobec tradycyjnej interpretacji, „pozostaje przy bardziej konserwatywnym poglądzie”²⁵. Barnes ostrzega więc czytelnika, by nie dał zmylić się tłumaczoną terminologią ani obfitością fraz zawierających słowo „moralne” w tłumaczeniach *Etyki*, ponieważ umieszczenie w tytule słowa „etyka” nie jest p r z e t ł u m a c z e n i e m greckiej frazy *ta ethika*, lecz jedynie jej t r a n s l i t e r a c j ą. *Ta ethika* tłumaczone powinno być raczej jako „sprawy związane z charakterem” albo

²² *Aristotle. The Physics*, tłum. i komentarz: Ph. H. Wicksteed, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1957, s. XV.

²³ W. Charlton, *Aristotle's Physics. Books I and II*, Oxford: Clarendon Press 1970, s. IX.

²⁴ „It may, perhaps, seem either pedantic or imbecile to ask [...] whether the *Ethics* is a work of moral philosophy or not”, J. Barnes, *Introduction w: The Ethics of Aristotle. The Nicomachean Ethics*, 1976, s. 26 (dalej jako: Barnes).

²⁵ „The new *Introduction* by Jonathan Barnes [...] challenges some of the traditional estimates of his [Aristotle's] theory, whereas the reviser adheres to a more conservative view”, H. Tredennick, *Preface [w:] The Ethics of Aristotle. The Nicomachean Ethics*, J. A. K. Thomson (tłum.), H. Tredennick (rewizja tłum. i komentarz), Harmondsworth: Penguin Books 1976, s. 7.

„zagadnienia dotyczące charakteru”²⁶. Tłumaczone traktaty pełne są wyrażen: „cnoty moralne”, „cnoty etyczne”, „dzielności etyczne”, „doskonałości moralne”, „doskonałości etyczne”. Wyrażenia te zastępują w językach nowożytnych bądź *ethike arete*, bądź po prostu *arete*, które powinny być raczej przekładane przez „doskonałość charakteru” albo „doskonałość”²⁷. Barnes konkluduje, że najlepsze zrozumienie intencji Arystotelesa jesteśmy w stanie uzyskać po zakwestionowaniu (*let us question the premise*) i porzuceniu (*if we were to drop it*) założenia, że *etyka nikomachejska* studiuje dobrego moralnie człowieka²⁸. Trzeba przyznać, że w najnowszych wprowadzeniach do tłumaczeń, książkach i artykułach o *etyce nikomachejskiej* bardziej lub mniej wyraźne ostrzeżenia są coraz częstsze. Przytaczam poniżej wypowiedzi kilku autorów sceptycznie nastawionych do bliskości powiązań *etyki nikomachejskiej* z etyką albo moralnością. Pochodzą one zarówno z prac specjalistycznych, adresowanych do stosunkowo wąskiego grona odbiorców, jaki i książek popularyzujących obecny stan badań nad Arystotelesem. Fakt, że nowa interpretacja pojawia się już w książkach przeznaczonych dla szerokiej rzeszy czytelników wskazuje, iż jej status nowego paradygmatu coraz bardziej się umacnia.

Francis Sparshott w obszernym studium z 1994 roku poświęconym spójności argumentacji *etyki nikomachejskiej* stwierdza:

Arystoteles nie zajmuje się ‘moralnością’, tak jak ją rozumieli filozofowie poczynając od Kanta. Teraz możemy zobaczyć dlaczego nie – ponieważ zajmuje się on po prostu problemem zawartym w pytaniu, jak przeżyć życie (*how to live a lifetime*), który to problem staje przed każdą istotą zdolną do postawienia tego pytania. Problem ‘moralności’ nie jest prostym problemem tego typu, ale jest problemem wydumany (*fancy*), opierającym się na wydumanych (*fancy*) pojęciach, które są trudne do wyjaśnienia, jeśli się je zakwestionuje. Poskarżyć się można by jedynie na to, że Arystoteles nie wyjaśnia dostatecznie jasno, jak

²⁶ Dla Danieli Gromskiej, autorki polskiego przekładu *etyki nikomachejskiej*, transliteracja tytułu była zarazem jego wiernym tłumaczeniem: nie miała żadnych wątpliwości co do tego, że jest to zbiór „rozważań na pokrewne tematy”, którego tytuł grecki znaczy „zgodnie z rzeczywistością [tego zbioru] zawartością – [...] *Zagadnienia etyczne*”, Gromska, s. 18. Interpretację „rzeczywistej zawartości” traktatu, która leży u podstaw jej przekładu, oceniam w przywoływanych już artykułach.

²⁷ „It is important not to be misled here by translated terminology [...] ‘*ta ethika*’: the title transliterates to ‘The Ethics’ but translates rather as ‘Matters to do with Character’ [...] translations abound with such phrases as ‘moral virtue’: but ‘moral virtue’ renders either *ethike arete* (properly: ‘excellence of character’ or else the plain *arete* (excellence)”, Barnes, s. 27, podkreślenia rozstrzelonym drukiem Barnes’a.

²⁸ Ibidem, s. 29.

daleko trzyma się od tego typu myślowych wygibasów [*contortions*: gwałtownych przekręceń, zniekształceń]²⁹.

Skarga Sparshotta jest oczywiście żartem – Arystoteles nie mógł napisać: „Moje wywody w niniejszym traktacie nie mają nic wspólnego z ‘moralnością’ pokantowską i proszę nie interpretować mojego tekstu w terminach, o których ja nie miałem pojęcia”.

J. A. Vella, autor wydanej w 2008 roku książki *Aristotle: A Guide for the Perplexed*, po streszczeniu głównych zasad arystotelesowskiej „etyki” pisze: „Można by zaoponować w tym momencie, że etyka Arystotelesa nie jest w ogóle filozofią moralną [...] Rozwijamy doskonałości charakteru nie dlatego, że są moralnie słuszne, ale ponieważ umożliwiają nam nasz ludzki rozkwit”, i następnie konkluduje:

wygląda na to, że terminy ‘etyka’ i ‘teoria moralna’ mają radykalnie inny sens w konwencjonalnej teorii moralnej i w etyce cnoty. Z powyższej dyskusji wydaje się oczywiste, że konwencjonalna teoria etyczna i etyka cnoty są teoriami, które wyjaśniają różne typy fenomenów. Niektórzy filozofowie utrzymywali nawet, że nie istnieje żadna rzeczywista sprzeczność pomiędzy konwencjonalną teorią moralną a etyką cnoty, ponieważ teorie te dotyczą odmiennych spraw. Teorie te używają tej samej terminologii, ale jest ona rozumiana w odmienny sposób. Konwencjonalna teoria moralna dotyczy tego, co słuszne, natomiast etyka cnoty tego, co prowadzi do sukcesu [...] Według Arystotelesa, powinniśmy unikać popełniania pewnych czynów nie dlatego, że są moralnie złe, ale dlatego, że szkodzą naszym szansom na sukces. Ten konflikt między konwencjonalną teorią moralną a etyką cnoty jest być może jednym z najtrudniejszych do rozstrzygnięcia (intractable) w całej filozofii. Gra się toczy o wysoką stawkę – czego powinna dotyczyć filozofia normatywna ludzkiego zachowania³⁰.

Przeznaczona dla początkujących miłośników filozofii Arystotelesa książka Velli ukazała się bardzo niedawno. Już jednak 10 lat wcześniej sze-roka grupa czytelników zapoznała się z tą zmianą sposobu odczytywania traktatów Stagiryty. Nigel Warburton, wykładowca The Open University i popularyzator filozofii, w bardzo przystępnie napisanym tomiku *Philosophy. The Classics* informował, że coraz więcej komentatorów zaczyna kwestionować pewnik, iż „*Etyka nikomachejska* jest dziełem z dziedziny filozofii moralnej w tym sensie, w jakim słowo ‘moralność’ jest teraz rozumiane. Moralność wiąże się dla nas z braniem pod uwagę interesu innych

²⁹ F. Sparshott, *Taking Life Seriously...*, op.cit., s. 9.

³⁰ J. A. Vella, *Aristotle. A Guide for the Perplexed*, London: Continuum 2008, s. 116–119.

ludzi”. Trudno byłoby nam zaakceptować, pisze Warburton, stwierdzenie: „stworzyłem sobie własną moralność, która jest całkowicie egoistyczna”. Zasadniczym zaś tematem u Arystotelesa nie jest nasza troska o dobro innych ludzi, ale to wszystko, co pomaga odnieść sukces w naszym własnym życiu³¹.

W artykule z 2006 roku znacząco zatytułowanym *Obywając się bez moralności: refleksje na temat sensu DEIN w Etyce nikomachejskiej Arystotelesa (Doing Without Morality: Reflections on the Meaning of DEIN in Aristotle's Nicomachean Ethics)*, jeden z głównych amerykańskich arystotelików Richard Kraut pisze: „Uważam, że Arystoteles nie posługuje się kategoriami moralnymi – to jest takimi pojęciami jak słusność moralna, zło moralne, obowiązek moralny i tym podobne”³².

Po zaakceptowaniu, że nie używa on moralnych ram, które stały się dla nas częścią zdrowego rozsądku, [jesteśmy w stanie rozpoznać, że – L. S.] Arystoteles daje nam wyrazisty przykład tego, jak może wyglądać system praktycznego myślenia, kiedy operuje się bez pojęć moralnej słusności, moralnego zła i tym podobnych³³.

Ponad 20 lat temu, Terence Irwin we wprowadzeniu do swego tłumaczenia *Etyki nikomachejskiej* przyznał, że Arystoteles nie zadaje pytań, które normalnie spodziewalibyśmy się znaleźć w traktacie etycznym ani nie podziela naszych moralnych zainteresowań – wystarczy rzucić okiem na spis treści *Etyki* i porównać go ze spisem treści jakiegokolwiek współczesnej książki o moralności, by zauważyć wyraźne różnice³⁴. Niemniej jednak Irwin opowiada się za zasadniczą ciągłością badań „etycznych” od Sokratesa do współczesności. Niniejszy artykuł jest napisany z przeciwnego punktu widzenia – bliższego koncepcji Schneewinda i „Cantabrigian” historii filozofii (by użyć określenia samego Irwina)³⁵ – że takiej ciągłości

³¹ N. Warburton, *Philosophy. The Classics*, London: Routledge 1998, s. 21. Przytaczam uwagi Warburtona, Velli i innych autorów sygnalizujących zmiany w interpretowaniu *Etyk* Arystotelesa, ponieważ podzielałam ich sceptycyzm co do zgodności tematyki dzieł Arystotelesa i nowożytnych dzieł etycznych. Nie znaczy to jednak, że w pełni podzielałam ich poglądy na różnice w tematyce tych dzieł.

³² R. Kraut, *Doing Without Morality: Reflections on the Meaning of DEIN in Aristotle's Nicomachean Ethics*, “Oxford Studies in Ancient Philosophy” 2006, s. 162.

³³ Ibidem, s. 163.

³⁴ Aristotle. *Nicomachean Ethics*, tłum., wprowadzenie, komentarz i słownik terminów: T. Irwin, Indianapolis: Hackett Publishing Company 1985, s. XIV.

³⁵ T. Irwin, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, Vol. 1, Oxford University Press 2007, s. 10, w przypisie. Irwin posługuje się wywiedzionym z łaciny słowem „Cantabrigian” mającym tutaj sens: „związany z Cambridge”, ponieważ wspomniana koncepcja historii filozofii i myśli politycznej związana jest z uniwersytetem w Cambridge. Reprezentują ją szczególnie prace Quentina Skinnera w historii myśli politycznej,

nie ma³⁶ i co więcej, że nie istnieje jeden przedmiot, który historia „etyki” miałyby badać³⁷.

Tego rodzaju wypowiedzi można z łatwością przytoczyć dużo więcej. Co charakterystyczne, są one coraz częstsze i dla wielu badaczy, zwłaszcza tych z młodszego pokolenia, pogląd o odmienności współczesnej etyki i problematyki *Etyki nikomachejskiej* staje się punktem wyjścia. Trzeba zdawać sobie sprawę i brać to pod uwagę, że sensy terminów zmieniają się. Przykładu takiej zmiany sensu dostarcza termin „etyka” i wszyscy piszący na temat „etyki” starożytnej powinni to uwzględnić i do tego się ustosunkować. Wprawdzie współczesne słowo „etyka” wywodzi się od greckiego *ethike*, ale nie oznacza to, że nasza e t y k a i arystotelesowskie *ethike* sprzed dwóch i pół tysiąca lat muszą mieć takie same czy choćby zbliżone znaczenia. Niezwykle pouczające są pod tym względem, analogiczne rozważania M. I. Finley’a na temat starożytnej ekonomii. Finley rozpoczął swoje wygłoszone w Berkeley w 1972 roku *The Sather Classical Lectures* właśnie od zwrócenia uwagi na zmiany sensów terminów wywodzących się z języka greckiego. Książka, w której opublikowane są wykłady, jest zatytułowana *Ekonomia starożytna (The Ancient Economy)*. W pierwszych zdaniach przedmowy autor informuje czytelnika nieco zagadkowo: „TYTUŁ tej książki jest precyzyjny. Choć przemiany są jej stale przewijającym się tematem i zawiera ona wiele chronologicznie uporządkowanych informacji, to nie jest to książka, którą można by nazwać ‘historią ekonomii’”³⁸. Na czym polega precyzyjność bardzo zwyczajnie, wydawałoby się, sformułowanego tytułu i dlaczego Finley sądzi, że pomimo treści tak wyraźnie umiejscowionej w historii książka nie dotyczy „historii ekonomii”, wyjaśnia od razu jej pierwszy rozdział – „Sta-

w historii etyki książka J. B. Schneewinda *The Invention of Autonomy. A history of modern moral philosophy* (1998), w historii filozofii praca zbiorowa zatytułowana *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (red. M. Ayers i D. Garber, 1998) obie opublikowane przez Cambridge University Press. Artykuł Emile Perreau-Saussine pt.: *Quentin Skinner in Context* (“The Review of Politics” 69, 2007, s. 106–122) daje dobry wgląd w „Cantabrigian” metodę studiowania historii filozofii.

³⁶ “Zacząłem uważać, że historia filozofii moralnej nie jest dywanem bez szwów rozciągającym się nieprzerwanie od Sokratesa do nas. Zauważyłem, że mógłbym zlokalizować miejsce w tej historii, od którego dałoby się sensownie powiedzieć – oto generalnie nowy zestaw spraw, z których wyrosły specyficzne problemy adresowane przez Sidgwicka”, J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy...*, op.cit., s. XIII).

³⁷ Por. T. S. Kuhn, *Dwa bieguny. Tradycje i nowatorstwo w badaniach naukowych*, przeł. i posłowiem opatrzył S. Amsterdamski, Warszawa, PIW 1985, s. 68–9; J. B. Schneewind *Kant and Stoic Ethics* [w:] Engstrom S. i Whiting J. (red.), 1996, *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press 1996, s. 298–9 oraz idem, *The Invention of Autonomy...*, op.cit., s. 534.

³⁸ M. I. Finley, *The Ancient Economy*, London: Chatto and Windus 1979, s. 9.

rożytni i ich ekonomia”. Sednem wyjaśnienia jest teza, że starożytny termin „ekonomia” nie odnosił się do tego samego, do czego odnosi się termin nowożytny. Książka jest słusznie i precyzyjnie zatytułowana *Ekonomia starożytna*, bowiem ma za temat to, jak starożytni (a nie my) rozumieli termin „ekonomia”³⁹, nie wnosi natomiast wkładu do „historii ekonomii” (tj. historii tego, co my rozumiemy przez ekonomię), ponieważ po prostu dotyczy czegoś innego. Finley usprawiedliwia poświęcenie prawie całego rozdziału na leksykografię⁴⁰ wskazując, że ma to podstawowe znaczenie dla metody badań: słownictwo i pojęcia ekonomii współczesnej, z którymi nawet nefachowcy są obecnie dobrze obeznani i oswojeni, użyte w kontekście gospodarki starożytnej będą nieuchronnie fałszowały jej obraz⁴¹. Nie tylko gospodarka starożytna różniła się od tej, która nam jest znana, ale i sposób, w jaki starożytni myśleli o niej, był inny. Starożytni nie mieli i nie posługiwali się naszym pojęciem ekonomii. Dlatego też odwieczne skargi na rzadkość i mierność starożytnych tekstów „ekonomicznych” wypływają z fundamentalnej pomyłki co do tego, czego te teksty naprawdę dotyczą i po co były pisane i czytane⁴². Ustosunkowując się do pytania, czy dystynkcje używane przez starożytnych w ich „ekonomicznych” analizach świadczą o ich słabości i niepowodzeniu, czy też o zasadniczej odmienności rzeczywistości, która była badana⁴³ – Finley zdecydowanie odrzuca wszelkie sugestie o ich intelektualnym fiasku⁴⁴.

Zaczyna przeważać pogląd, że podobne nieporozumienie co do samego przedmiotu dzieła zaszło i w przypadku *Ętyki nikomachejskiej*. Umieszczenie zatem przed jej tekstem parafraz ostrzeżeń tłumaczy arystotelesowskiej *Fizyki*: „Tytuł *Ętyka* jest mylący i czytelnik powinien liczyć

³⁹ „The word ‘economics’, Greek in origin, is compounded from *oikos*, a household, and the semantically complex root, *nem-*, here in its sense of ‘regulate, administer, organize’”. Ibidem, s. 17.

⁴⁰ Bardzo ciekawe i zaskakujące są między innymi jego uwagi o różnicach koncepcji tak podstawowej instytucji jak „rodzina” u Greków, Rzymian i współcześnie. Ibidem, s. 18–19.

⁴¹ „If I have taken so long over this introduction, with perhaps an excess of lexicography, that is because there is a fundamental question of method. The economic language and concepts we are familiar with, even the laymen among us, the ‘principles’, whether they are Alfred Marshall’s or Paul Samuelson’s, the models we employ, tend to draw us into a false account”. Ibidem, s. 23).

⁴² „[...] they in fact lacked the concept of an ‘economy’, and, *a fortiori*, [...] they lacked the conceptual elements which together constitute what we call ‘the economy’ [...] Hence, too, the perennial complaints about the paucity and mediocrity of ancient ‘economic’ writing rest on a fundamental misconception of what these writings were about”. Ibidem, s. 21.

⁴³ „Were these only distinctions (or failures) in analysis or were there fundamental differences in the reality under investigation?” Ibidem, s. 22.

⁴⁴ Ibidem, s. 23. Zaznaczenie Finley’a.

się z tym, że znajdzie w tym traktacie mało albo nawet nic z tego, co ten tytuł sugeruje”, oraz treść „arystotelesowskiej *Etyki nikomachejskiej* nie dotyczy problemów dziedziny zwanej dzisiaj etyką”, znacznie ułatwiłoby współczesnemu czytelnikowi lekturę i zwiększyło szanse na zrozumienie traktatu. Dzięki przestrodze oszczędzone byłoby mu irytowanie się co krok przez „mętny”, „nie na temat”⁴⁵ tekst. Tego zdania wydaje się być wyżej wspomniany amerykański specjalista od *Etyk* Arystotelesa – Michael Pakaluk. Zaznacza bowiem na samym początku swej książki, iż do lektury *Etyki nikomachejskiej* nie powinniśmy przystępować z założeniem, że Arystoteles zajmuje się w niej tym, co my uważamy za „moralność” i „etykę” (*we should not presume at the start that Aristotle is concerned with what we mean by “morality” and “ethics”*)⁴⁶. Zgadza się, że istnieje historyczna podstawa dla nazywania tego traktatu „etyką”, ponieważ Arystoteles analizuje w nim cechy charakteru, zaś greckim słowem, które oznacza „odnoszące się do cech charakteru” jest *ethike*, od którego też wywodzi się nasz termin „etyka” (*the Greek word which means “pertaining to traits of character” is ethike, the source of our word “ethics”*)⁴⁷. Współcześnie dużo lepiej treść *Etyki nikomachejskiej* oddałby, według Pakaluka, tytuł *O celu ludzkiego życia* albo *Do czego powinniśmy dążyć?* (*Why not call it instead a treatise on “the purpose of human life”, or “that we should all be striving for?”*)⁴⁸. Zrozumienie arystotelesowskiego traktatu jest dużo łatwiejsze, jeśli pójdzie się za rekomendacją Anscombe i całkowicie usunie z naszych umysłów współczesne pojęcie etyki (*as I should recommend – b a n i s h i n g e t h i c s t o t a l l y f r o m o u r m i n d s*)⁴⁹.


⁴⁵ H.A. Prichard w swym znaczącym artykule z 1912 roku zatytułowanym *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? (Czy filozofia moralna wyrasta z błędu?)* wyraża dosadnie swoje zniecierpliwienie lekturą *Etyk*: „Ten fakt, jeśli to jest fakt, że cnota nie jest podstawą dla moralności, wytłumaczy coś, co inaczej jest trudno wytłumaczyć, mianowicie poczucie ogromnego rozczarowania zrodzone przez uważne czytanie *Etyki*. Dlaczego *Etyka* tak rozczarowuje?”. I zaraz na swoje pytanie odpowiada: „ponieważ Arystoteles nie chce robić tego, co my jako filozofowie moralności chcielibyśmy, żeby robił”, H.A. Prichard, *Moral Obligation*. Oxford: Clarendon Press 1949, s. 13.

⁴⁶ M. Pakaluk, *Aristotle’s Nicomachean Ethics*, op.cit., s. 4, zaznaczenie Pakaluka.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy...*, op.cit., s. 40), zaznaczenie autorki. Teza Anscombe była znacznie radykalniejsza od wysuwanej w niniejszym artykule. Anscombe neguje w ogóle wartość współczesnej etyki z jej pojęciami moralnej powinności i moralnego obowiązku będącymi szkodliwymi (harmful) przeżytkami z innych epok (chrześcijaństwa i Oświecenia), które powinny być porzucone, jeśli to psychologicznie możliwe (s. 26). Postulatem niniejszego artykułu jest jedynie powstrzymanie się od przypisywania Arystotelesowi współczesnych pojęć etycznych, co daje szansę na odkrycie oryginalnego sensu traktatu.

Wynikająca z powyższego konstatacja, że nowe polskie tłumaczenie *Etyki nikomachejskiej*, uwzględniające i ustosunkowujące się w komentarzu do kształtującego się obecnie nowego paradygmatu badań w tej dziedzinie, byłoby wskazane, wyraża – jak by to powiedział Anglik – a grossly exaggerated understatement. 

LESZEK SKOWROŃSKI – magister filozofii (UJ), doktorant w IFiS PAN, pisze pracę doktorską na temat pojęcia *eudaimonii* w Etyce nikomachejskiej Arystotelesa. Zainteresowania badawcze: filozofia praktyczna Arystotelesa, etyka, historiografia filozofii.

LESZEK SKOWROŃSKI – M. A. in Philosophy (Jagiellonian University), is writing his doctoral thesis on the concept of *eudaimonia* in Aristotle's *Nicomachean Ethics* at IFiS PAN. Research interests: Aristotle's practical philosophy, ethics, the historiography of philosophy.