

ALFRED F. MACKAY

DYLEMAT ARYSTOTELESA¹

1. Wprowadzenie

Historyk muzyki dawnej Tom Kelly wyjaśniał niegdyś, w jaki sposób Joshua Rifkin dowodził, że Jan Sebastian Bach napisał niektóre ze swoich dużych kompozycji chóralnych na mały chór (teza Rifkina jest czasami przywoływana dzisiaj jako „jeden głos na jedną partię”²). Dolną granicą jest układ wykonany przez kilka głosów potrzebnych do wykonania wszystkich napisanych partii, zawierający partie solowe i chóry, śpiewające równocześnie. Dla Bacha *Msza h-moll* była wykonywana przez solistów śpiewających również partie chóralne, jeden głos na jedną partię.

Górna granica jest wywiedziona z jednego założenia: że Bach był geniuszem muzycznym – i z jednego następstwa – że geniusz muzyczny nie napisałby wskazań wykonawczych, aby osiągnąć efekty muzyczne, których słuchacze nie byłiby w stanie usłyszeć. Jednak znajdujemy np. takie wskazania w zapisie *Msza h-moll*, aby zmienić z bardzo głośnego (*forte fortissimo*) na spokojniejsze, ale nadal bardzo głośne (*fortissimo*) w sąsiadujących ze sobą rytmach. Z faktu, że wskazania te byłyby niesłyszalne, gdyby były wykonane przez duży chór, oraz założenia, że Bach był muzycznym geniuszem, wyprowadza się wniosek, że Bach napisał *Mszę h-moll* na podwójny kwartet wokalny.

W dalszej części tekstu zastosuję rozumowanie podobne do tego – przynajmniej co do ducha – do Arystotelesa. Będę chciał skupić się na zagadce, jawnej

¹ Oryginalna wersja angielska została opublikowana w “The Journal of Ethics” (2005), vol. 9, ss. 533-549. Druk za zgodą autora. Reproducer by permission Springer Science and Business Media. Alfred F. MacKay jest profesorem filozofii w Berlin College, Ohio; zajmuje się etyką, filozofią ekonomii oraz filozofią języka. Jego najgłośniejsza książka ukazała się pt. *Arrow's Theorem, The Paradox of Social Choice: A Case Study in Philosophy of Economics*, Yale University Press, 1980.

² Zob. A. Parrott, *The Essentials Bach Choir*, Woodbridge, The Boydell Press 2000.

anomalia, która jest zaskakująca, gdy znajduje się u filozoficznego geniusza, takiego jak Arystoteles i będę poszukiwał czegoś (analogicznego, *mutates mutandes*, do najmniejszego chóru Rifkina), co umożliwi nam jej wyjaśnienie. Anomalia, o której mowa, polega na tym, że Arystoteles wydaje się stosować krótki, elegancki argument podważający Platońską doktrynę dobra, który to argument można również zastosować do podważenia Arystotelesowskiej koncepcji dobra samego.

Rozważmy dwa pytania.

Pierwsze: Dlaczego Arystoteles odwraca sąd Sokratesa/Platona na temat: Co jest lepsze – rzeczy, które są (tylko) dobre w sobie, czy rzeczy, które są zarówno dobre w sobie, jak i dobre przez swoje konsekwencje?

Drugie: Dlaczego Arystoteles atakuje Platońską naukę, że idea dobra jest najwyższym dobrem, posługując się argumentem, który wydaje się zagrażać jego własnemu pogładowi, iż *eudaimonia* to najwyższe dobro?

Podaję, że istnieje związek pomiędzy tymi dwoma pytaniami, ale wróć do niego później. Natomiast teraz chcę rozpocząć od drugiego pytania.

2. Mocny argument Arystotelesa

O argumentacji etycznej Arystotelesa W.F.R. Hardie powiada, że:

„Istnieją [...] poważne różnice w strukturze argumentu, dotyczące wykończenia i opracowania poszczególnych kwestii. Pewne fragmenty są znacznie zagęszczone, a inne zbyt ogólnikowe. Mamy tu na przykład wykończony argument atakujący Platońską naukę o dobru, zawartą w *Etyce nikomachejskiej* I, 6: jednak [Idea Dobra] nie będzie już dobrem dla bytu wiecznego, odkąd to, co trwa długo nie jest bielsze aniżeli to, co trwa tylko jeden dzień.”³

Będę to nazywał **mocnym argumentem Arystotelesa**. Kontekst, w którym on występuje, jest następujący. Arystoteles przygotowuje się do zbadania innych poglądów dotyczących „najwyższego dobra” jako wstępu do rozwinięcia swoich własnych poglądów. Po przedyskutowaniu pewnych popularnych możliwości – przyjemności, zdrowia i honoru – powiada w końcu: „Niektórzy wreszcie wystąpili z poglądem, że oprócz owych wspomnianych wielu dóbr istnieje inne jeszcze dobro samo w sobie, które sprawia, że tamte wszystkie są dobrami” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1095a 26-28)⁴. Po usprawiedliwieniu się za skrytykowanie tego poglądu (wyznanego przez jego przyjaciela) Arystoteles rozwija **mocny argument**, jako decydujący argument zasłaniający odrzucenie przez niego poglądu Platona, że idea dobra jest „najwyższym dobrem”:

„Mógłby też ktoś mieć wątpliwości, co właściwie mają na myśli ci, którzy wprowadzili idee, mówiąc o »samej rzeczy«, skoro przecież jedno i to samo pojęcie, a mianowicie pojęcie człowieka, występuje zarówno w »samym człowieku«, jak

³ W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, second (enlarged) edition, Oxford, Oxford University Press 1980, s. 3.

⁴ Wszystkie cytaty w tekście pochodzące z *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa podaję w tłumaczeniu D. Gromskiej.

i w »człowieku«. O ile bowiem jeden i drugi jest »człowiekiem«, nie będą się niczym różnili od siebie, a jeśli tak, to niczym też (nie będą się od siebie różniły »samo dobro« i »dobro«), o ile oba są »dobrami«. Nie będzie też samo dobro dobrem w wyższej mierze dlatego, że jest wieczne, skoro przecież to, co trawa długo, nie jest też bielsze aniżeli to, co trwa tylko jeden dzień.” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1096a 34-b4)

Wydaje się, że Arystoteles nie jest w ogóle zainteresowany tym, czy niezależność stopnia białości w rzeczy białej od jej trwania jest w jakikolwiek sposób powiązana z jego twierdzeniem o niezależności stopnia dobra w idei dobra od jego wieczności. Powinien taki być, co sugeruje pogląd Jeremy’ego Benthama dotyczący dobra (i stopnia dobra), przyjemności i jej trwania:

Dla osoby rozważanej ze względu na nią samą wartość przyjemności lub przykrości rozważanych ze względu na nie same będzie większa lub mniejsza zależnie od czterech następujących okoliczności:

- 1) ich intensywności,
- 2) ich trwania,
- 3) ich pewności lub niepewności,
- 4) ich bliskości lub dalekości⁵.

Jest zatem co najmniej sporne, czy trwanie pewnych rzeczy (jak np. przyjemność) jest powiązane z ich dobrem. Zatem jeśli nawet uznamy, że trwanie rzeczy białej nie jest powiązane (co do stopnia) z jej białością, w jaki sposób może to pokazać, że trwanie (i dalej, wieczność) idei dobra nie jest powiązana (co do stopnia) z jej dobrocią?

W dalszej części tekstu badam ten szkicowo przedstawiony mocny argument. Chcę się zastanowić, dlaczego Arystoteles mógłby sądzić, że jest on słuszny i dlaczego nie uświadamiał sobie, że – przy odczytaniach, które stawały się skuteczne jako sprzeciw wobec poglądów Platona – jego m o c n y a r g u m e n t wydaje się również stosować do jego własnego poglądu, głoszącego, że e u d a j m o n i a jest najwyższym dobrem. To z tego powodu sytuację tę będę określał „dylematem Arystotelesa”:

„Jeżeli m o c n y a r g u m e n t jest interpretowany zbyt wąsko, jego sens dotyczący niezależności białości rzeczy białej od jej trwania, nie będzie się stosował do dobra tkwiącego w idei dobra. Jeśli zaś m o c n y a r g u m e n t jest interpretowany tak szeroko, by osłabić roszczenie idei dobra do bycia najwyższym dobrem, to będzie on również osłabiał roszczenie do e u d a j m o n i i.”

W końcu chcę przemyśleć pewne kwestie Platona i Arystotelesa mówiące o najwyższym dobru, oraz odnośne kwestie Kanta o w o l n e j w o l i. Nakreślę również kilka spekulatywnych konkluzji, koncentrujących się na ważności dla Arystotelesa dobra znajdującego się w najwyższym dobru.

⁵ J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, PIW, Warszawa 1958, rozdz. IV, sec. II.

3. Idee, doskonałe – własności i własności, które dopuszczają stopień

Jest powszechnie znane, że idee Platońskie mają uderzające własności. Przyjmuje się, że są one np. niezmiennie, wieczne i nie mają lub nie potrzebują mieć żadnego początku. Będę nazywał te własności „doskonałymi-własnościami”. Zwyczajne rzeczy, w odróżnieniu od idei, otrzymują swój byt, wzrastają, zmieniają się, doskonałą się, zanikają i ostatecznie przemijają, i giną. Ich doskonałe-własności pobudzają nas do następującego pytania: w jaki sposób doskonałe-własności oddziałują na zwyczajne własności rzeczy? Niektóre zwyczajne rzeczy np. dochodzą do pewnego poziomu lub dopuszczają to, co mniejsze i większe. Inne działają jako wzmacnianie/potęgowanie lub pomniejszanie/opóźnianie tego, co dochodzi do pewnego poziomu. Na przykład krotochwilny humor w pewnej mierze może być większy w sytuacji, która jest pogodna, prężna i serdeczna, a może być mniejszy w sytuacji posępnej, apatycznej i ciężkiej. Toteż lekkość i serdeczność może potęgować śmieszność, a posępność i ociężałość może ją powstrzymywać.

Pewien sposób sformułowania tego problemu podniesiony przez *m o c n y a r g u m e n t* Arystotelesa polega na zapytaniu, czy doskonałe-własności zawsze potęgują zwyczajnie występujące cechy: czy np. wieczność, która jest doskonałą-własnością, może uczynić białą rzecz jeszcze bielszą, dobrą rzecz jeszcze lepszą, ciężką rzecz jeszcze cięższą, zabawną sytuację jeszcze zabawniejszą itd. Przez wskazanie, że biała rzecz, która przez długi czas jest biała, nie jest bielsza aniżeli ta, która trwała tylko jeden dzień, Arystoteles mógłby argumentować, że wieczność nie zawsze jest cechą dostatecznie wzmacniającą. Ponieważ Arystoteles przedstawia tylko jeden kontrprzykład – białość – to przypuszczalnie myśli o nim, gdy podważa pewne ogólne twierdzenia. Może to wyjaśniać, dlaczego nie kłopotce się spodziewaną i oczywistą repliką, że podczas gdy trwanie (a zatem również wieczność) mogą nie czynić białej rzeczy bielszą, to czynią jednak dobrą rzecz lepszą. W tych stwierdzeniach można domyślać się *m o c n y c h a r g u m e n t ó w* Arystotelesa w odniesieniu do innych doskonałych-własności. Rozważmy np. niezmienność: „Ale znowu nie będzie też dobro w żadnym razie bardziej niezmiennie, aniżeli to, co nie mogąc się zmienić, nie jest bielsze od tego, co może się zmienić”. Albo rozważmy: nieposiadanie lub brak potrzeby początku: „ale znowu nie będzie dobro w żadnym razie nie posiadać początku lub nie mieć potrzeby początku, skoro to, co nie posiada lub nie ma potrzeby posiadać początku nie jest bielsze od tego, co posiada lub ma potrzebę początku”.

Wszystko to wskazuje, że – aby twierdzenie Arystotelesa dotyczące białości mogło odnosić się do twierdzenia o dobru – istnieje potrzeba większej ogólności twierdzenia o trwaniu i białości niż wydawało się to na wstępie. Istnieją oczywiście różne sposoby, na które trwanie mogłoby oddziaływać na pożądaną stopień takiej własności jak białość. I tak np.:

- (1) Zwyczajny stopień pożądania własności sam może być bezpośrednio w pewien sposób przywiązany do trwania, założmy np., że dźwięk jest drażniący, a zatem im dłużej trwa, tym bardziej staje się draż-

niący. Stąd własność „bycia drażniącym” będzie w pewien sposób bezpośrednio przywiązana do trwania, nawet jeżeli trwanie nie ma ogólnej mocy wzmacniania wszystkich własności, które dopuszczają stopień zmian. Przy tym (bezpośrednim połączeniu) odczytaniu żaden fakt dotyczący tego, czy białość jest czy też nie jest przywiązana do trwania, nie odnosi się z konieczności do tego, czy lub nie, jakaś inna własność (powiedzmy, dobro) jest w ten sposób powiązane, chyba że białość sama jest przywiązana w pewien sposób do drugiej własności.

- (2) Przy innej skrajności trwanie mogłoby mieć ogólną moc wzmacniania jakiejś zwyczajnej własności, która dopuszcza stopniowanie. W takim przypadku musiałoby wzmocnić białość na podstawie hipotezy głoszącej, że wzmacnia wszystkie własności w pożądanym stopniu. Nie czyniąc tak dla białości, potwierdzałoby też niemożliwość uczynienia tego dla dobra. Jeżeli istnieje powód do myślenia, że mogłoby czynić tak dla dobra, to przypuszcza się, że trwanie ma ogólną moc wzmacniania wszystkich własności w pożądanym stopniu.

Z tych dwóch skrajności myślenie Arystotelesa wydaje się bliższe drugiej, której innymi słowy odpowiada jego mocny argument. Wieczność nie czyni idei dobra w żadnym razie lepszą niż byłaby ona w przeciwnym razie, gdyż jedyny sposób, w jaki mogłaby to robić, jest taki, że wieczność wzmacnia każdą własność w pożądanym stopniu. Jednak trwanie nie wzmacnia białości, a zatem wieczność (ograniczając się do trwania) nie wzmacnia każdej własności w pożądanym stopniu. Stąd też wieczność nie zwiększa dobra.

Ta wersja mocnego argumentu może zagrażać Platónskiej doktrynie, że idea dobra jest najwyższym dobrem (jeżeli była ona wyznawana z tego powodu), ale w ogólniejszej wersji, argument ten wydaje się również zagrażać poglądom samego Arystotelesa.

4. Mocny argument i Arystotelesowskie wyjaśnienie „najwyższego dobra”

Poszerzona refleksja Arystotelesa dotycząca tego, „jakie jest najwyższe dobro osiągalne poprzez działanie” (*Etyka nikomachejska*, 1095a 16n.) jest znana z trudności uchwycenia zwartości, spójności i jasności. Nie podejmuję się rozjaśnienia tej kwestii, chcę tylko rozważyć, czy pewne cechy, widoczne w jego rozważaniach jako ważne dla jego wyjaśnienia *e u d a j m o n i i*, są jednocześnie wykorzystywane w sposób, który ujmuje je stosownie do jego *m o c n e g o a r g u m e n t u*. Zaczniemy od tego, co Arystoteles nazywa „zupełnością”. Oto jak wprowadza on to pojęcie:

„Wobec tego, że cele – jak się okazuje – są rozmaite i że niektóre z nich, jak np. bogactwo, flet i w ogóle wszelkie narzędzia, obieramy dla innych [celów], jasną jest rzeczą, że nie wszystkie są celami ostatecznymi: najwyższe jednak dobro zdaje

się czymś ostatecznym. Tak więc, jeśli istnieje jedna tylko rzecz, która jest czymś ostatecznym, to byłaby ona tym, czego szukamy; jeśli zaś takich rzeczy jest więcej, to ta z nich byłaby tym, czego szukamy, która jest najostateczniejsza. Owóż to, do czego dążymy dla niego samego, nazywamy czymś w wyższym stopniu ostatecznym aniżeli to, do czego dążymy dla czegoś innego; nazywamy też w wyższym stopniu ostatecznym to, do czego się nigdy nie dąży dla czegoś innego, aniżeli te rzeczy, do których się dąży zarówno dla nich samych, jak i dla czegoś innego. Bezwzględnie więc ostateczne jest to, do czego się dąży zawsze dla niego samego, a nigdy dla czegoś innego. Temu określeniu odpowiada najbardziej – wedle powszechnego mniemania – szczęście; do szczęścia bowiem dążymy zawsze dla niego samego, a nigdy dla czegoś innego, zaszczytów natomiast, przyjemności, rozumu i wszelkiej dzielności pragniemy wprowadzić także dla nich samych (pragnęlibyśmy bowiem każdej z tych rzeczy, nawet gdyby nam nic z nich nie przychodziło), czynimy to jednak również dla szczęścia, w przekonaniu, że dzięki tym rzeczom będziemy szczęśliwi. Szczęścia natomiast nikt nie pragnie dla wspomnianych rzeczy ani w ogóle dla niczego innego poza nim.” (*Etyka nikomachejska*, 1097a 25-b 7).

Arystoteles zaskakująco odwraca (bez komentarza) sąd Platona/Sokratesa z początkowej części II księgi *Państwa*. Deklaruje, że rzecz, która jest zarówno pożądana ze względu na siebie, jak i ze względu na jej konsekwencję, jest w mniejszym stopniu zupełna (a zatem mniej dobra) niż rzecz pożądana tylko ze względu na siebie, a nie na swoje konsekwencje. Najbardziej zupełne ze wszystkiego (zupełne bezwarunkowo) jest to, co jest zawsze pożądanym ze względu na siebie, a nigdy ze względu na coś jeszcze. Zwolennik mocnego argumentu mógłby prawdopodobnie powiedzieć, że zupełność nie implikuje bezpośrednio dobra, a zatem bycie zupełnym nie oznacza z konieczności bycia lepszym. Zupełność, jak prawdopodobnie on utrzymuje, jakkolwiek byłaby szczegółna (niezwykła, specyficzna), nie czyni z konieczności żadnego celu lepszym. Jak mógł Sokrates zrobić taką fatalną pomyłkę, aby sądzić, że jest najwyższym zaleceniem sprawiedliwości przypisać ją do kategorii, która uznawała ją za m n i e j s z e dobro (mianowicie rzecz, która jest pożądana zarówno ze względu na siebie samą, jak i na to, co do niej prowadzi), gdy w y ż e j oceniająca kategoria (mianowicie rzecz, która jest pożądana tylko ze względu na siebie samą) wydawała się bardziej słuszna w całym rozumowaniu?

Sprawy wydają się jeszcze bardziej skomplikowane, gdy zwrócimy się do pojęcia samowystarczalności. Arystoteles wprowadza to pojęcie w następujących słowach:

„To samo wynika też – jak się zdaje – z samowystarczalności [szczęścia]; bo to, co jest ostatecznym dobrem, zdaje się być samowystarczalne. [...] Samowystarczalne zaś nazywamy to, co samo przez się czyni życie godnym pożądaniam i wolnym od wszelkich braków: czymś takim zaś jest – zdaniem naszym – szczęście, które jest nawet ze wszystkiego najbardziej pożądanym godnym, nie będąc żadnym ze składników sumy poszczególnych dóbr. Bo gdyby było jakimś składnikiem owej sumy, stawałoby się bardziej pożądanym godnym po powiększeniu się o najmniejsze chociażby dobro. Albowiem przybytek oznacza przyrost ilości dóbr, a z dwu dóbr to jest zawsze najbardziej pożądanym godnym, które jest większe. Okazuje się tedy, że szczęście, będąc celem wszelkiego działania, jest czymś ostatecznym i samowystarczającym.” (*Etyka nikomachejska*, 1097b 8, 9, 15-22)

Jeśli zaś chodzi o samowystarczalność, to można zapytać, czy bycie samowystarczalnym z konieczności czyni coś *lepszym* niż byłoby to w przeciwnym razie? Albo: czy mocny argument Arystotelesa ma również tutaj swoje zastosowanie?

Część definicji Arystotelesa – „samowystarczalnemu zaś nazywamy to, co samo przez się czyni życie godnym pożądania i wolnym od wszelkich braków” – część, która dotyczy robienia czegoś przez rzecz „samo przez się”, zdaje się dotyczyć nie tyle wartości rzeczy, lecz bardziej jej metafizycznego statusu. Przypuśćmy, że zarówno B i C mogą czynić życie bardziej pożądanym, ale C mogłoby czynić tak „samo przez się”, a B nie mogłoby w ten sposób uczynić. Zarówno B, jak i C albo czynią życie bardziej pożądanym albo tego nie czynią. Jeżeli one to czynią, to zasługują na uznanie pochodzące z czynienia tego, jeżeli zaś tego nie czynią, to nie zasługują na żadne uznanie. Może wystąpić tutaj pewne pojęcie ryzyka. Przypuśćmy, że zarówno B, jak i C czynią to w tym samym stopniu, ale C czyni to z mniejszym ryzykiem, z większą pewnością, bezpieczeństwem i rzetelnością. Powrócę do pojęcia ‘ryzykowność’ *versus* ‘brak ryzyka rzeczy’ (dóbr), ale teraz przez chwilę porównajmy ponownie białość. Czy do tego efektu nie miałyby zastosowania mocny argument Arystoteles: (biała) rzecz, która jest mniej ryzykowna, nie jest w skutek tego bielsza niż ta, która jest bardziej ryzykowna. Spróbujmy sformułować to w taki sposób: (biała) rzecz, której białość zależy tylko od niej samej, nie jest wskutek tego bielsza niż ta, której białość jest zależna od innych rzeczy?

Pomijając ideę czegoś „wolnego od wszelkich braków”, rozważmy pozostające elementy Arystotelesowskiej dyskusji o samowystarczalności: „Zdaniem naszym – szczęście, które jest nawet ze wszystkiego najbardziej pożądanego godne, nie będąc żadnym ze składników sumy poszczególnych dóbr...”⁶. Argument jest oczywiście taki, że jeśli szczęście byłoby „składnikiem sumy poszczególnych dóbr”, to można by dodać do niego jakąś inną rzecz i rezultat „całości” byłby czymś lepszym. Konsekwentnie *e u d a i m o n i a* nie byłaby „najbardziej pożądana ze wszystkich rzeczy”, przynajmniej w porównaniu do tej powiększonej „całości”. Tutaj znowu nasuwa się pytanie, czy rzecz mogłaby być *lepsza* od tej, jaką była przed udoskonaleniem?

W związku z tym pojawia się pokusa myślenia, że jeśli rzecz jest niemożliwa do udoskonalenia, to może tak być tylko z tego powodu, że jest ona już – by tak rzec – w swym maksimum. Ale dlaczego coś, co nie jest w swym maksimum, np. coś, co było siódme w kolejności od najlepszego, nie mogłoby być udoskonalone?

⁶ W dalszej dyskusji poglądu, że przyjemność jest dobrem, Arystoteles powiada: „[Eudoksos] sądził, że przyłączając się do jakiegoś dobra, przyjemność czyni je jeszcze bardziej godnym wyboru – tak np., kiedy się przyłącza do postępowania sprawiedliwego lub umiarkowanego; wzrastać zaś może dobro tylko dzięki sobie samemu. Ten argument zdaje się dowodzić, że przyjemność jest jednym z dóbr, ale nie że jest nim bardziej niż każde inne; każde bowiem dobro dodane do innego jest bardziej godne wyboru aniżeli samo. Za pomocą takiego więc argumentu także Platon dowodzi, że najwyższe dobro nie jest przyjemnością; bo życie przyjemne w ołączeniu z rozsądkiem jest bardziej wyboru godne aniżeli bez rozsądku, jeśli więc owo połączenie jest lepsze, to przyjemność nie jest najwyższym dobrem; albowiem nie ma nic takiego, co przyłączając się do najwyższego dobra czyni je bardziej wyboru godnym.” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1172b 23-32)

Przypuśćmy, że jakaś rzecz jest siódma w kolejności licząc od najlepszej i nic nie może być do niej dodane, co mogłoby podwyższyć jej wartość. Powiedzmy, że to jest „czarna dziura” w odniesieniu do dodania innych dobrych rzeczy. Toteż fakt, że ta siódma w kolejności – licząc od najlepszej – nie może być udoskonalona, nie czyni jej z konieczności w żadnym razie lepszą (powiedzmy szóstą z kolei od najlepszej), niż byłaby ona w przeciwnym razie.

Zanim przejdziemy do Kanta, podsumujmy krótko nasze rozważania. Niezależnie od powodów, dla których Arystoteles krytykował Platona, to jednak nie rozważał możliwości bezpośredniego powiązania w bycie pomiędzy cechą bycia wiecznym i cechą bycia lepszym (takie powiązanie pozwoliłoby wieczności na zwiększenie swej wartości, choć nie wymagałoby, aby białość była zwiększana poprzez trwanie w czasie). Aby wyprowadzić sens dotyczący dobroci ze swego twierdzenia dotyczącego niezależności białości od jej trwania, mocny argument Arystotelesa wydaje się zakładać, że super-własności są ogólnie własnościami wzmacniającymi. W innym razie fakt, że białość jest niezależna od trwania w czasie, nie odnosi się do tego, czy dobro jest w podobny sposób niezależne. Kłopot w tym, dlaczego Arystoteles nie uświadomił sobie, że proponowane przez niego szczególne własności – np. zupełność i samowystarczalność – nie są tego samego rodzaju, tzn. nie są w taki sam sposób wrażliwe (bez ustanowienia bezpośredniego odniesienia do dobra) na jego mocny argument.

Oczywiście, ktoś mógłby pomyśleć, że wynalazca mocnego argumentu powinien zauważyć wynikające z niego dalsze zastosowania. Biała rzecz nie jest bielsza, ponieważ: albo nie zależy to od niczego poza nią, albo nie jest zagrożona zaciemnieniem, albo nie jest w stanie stać się czarną.

5. Kant: co jest tak szczególnego w dobrej woli?

Znana dyskusja Kanta o dobrej woli⁷, odnosząca się do tego, co jest wymagane, aby coś było „dobre-bez-ograniczenia”, zakłada hipotezę o potęgowaniu wartości, która może mieć swoje źródła u Platona oraz w Arystotelesowskim założeniu o istnieniu doskonałych-własności. Hipoteza Kanta wydaje się również podatna na mocny argument Arystotelesa.

W swej przesadnej pochwalie wolnej woli Kant ostro krytykuje dosadne (choć naprawdę nieśmiałe) wychwalanie tradycyjnej listy dóbr („rozsądek, dowcip, władza sądenia i jak tam się jeszcze mogą nazywać talenty umysłu”), które są „bez wątpienia pod niejednym względem dobre i pożądane”. Nawet ta ostrożna pochwała zmierza do stwierdzenia, że te rzeczy „mogą jednak stać się także nadzwyczaj złe i szkodliwe, jeżeli nie jest dobrą wola, która ma z tych darów przyrody robić użytek”⁸. Podobnie z innymi tradycyjnymi „kandydatami” do najwyższego dobra, które on nazywa „darami szczęścia”, takimi, jak: „władza, bogactwo,

⁷ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1971, ss. 11-13.

⁸ Ibidem, s. 11.

dobre imię, nawet zdrowie i cała pomyślność i zadowolenie ze swego stanu pod nazwą szczęśliwości”. Wszystko to, chociaż bez wątpienia jest na swój sposób godne pochwały „wytwarza śmiałość, a przez to często także zuchwalstwo, jeżeli nie ma dobrej woli, która ich wpływ na umysł prostuje [...]”⁹. Kant konkluduje następująco:

„Umiarkowanie w afektach i namiętnościach, panowanie nad sobą i trzeźwa rozważa są nie tylko pod różnymi względami dobre, lecz zdają się nawet stanowić część wewnętrznej wartości osoby; ale daleko do tego, abyśmy je mogli uznać za dobre (jakkolwiek starożytni bezwzględnie je uwielbiali). Albowiem bez zasad dobrej woli mogą się one stać w najwyższym stopniu złe, a zimna krew złooczyńcy robi go nie tylko daleko niebezpieczniejszym, ale także bezpośrednio w naszych oczach jeszcze wstrętniejszym, aniżeli wydawałby się nam bez niej.”¹⁰

Prowadzi nas to do zrozumienia, że dobra wola, w przeciwieństwie do wszystkich wymienionych pretendentów do najwyższego dobra, nie może „stać się także nadzwyczaj zła i szkodliwa”, nie może „wytworzyć śmiałości, a przez to często także zuchwalstwa”; nie może stać się nadzwyczaj zła pod pewnymi warunkami. Wedle Kanta, z tego właśnie powodu dobra wola „bez ograniczenia może być uważana za dobrą”. (Ponadto występuje dodatkowa sugestia, że spośród tych innych „kandydatów” do najwyższego dobra, ich dobro zależy od dobrej woli człowieka od zakorzenienia się w nas pociągu do zła. Może to pochodzić od Arystotelesowskiego twierdzenia o zupełności.) Kant sugeruje, że wśród wszystkich innych kandydatów do najwyższego dobra istnieje zawsze (w przeciwieństwie do dobrej woli) ryzyko ujemnego wpływu: mogłyby one skłonić się do zła, rozwinąć złe konsekwencje, stać się w pewien sposób skażone, stać się nadzwyczaj szkodliwe. Ale te specyficzne niezdolności nie mogą obrócić się w swoje przeciwności; nie mogą mieć przeciwnych konsekwencji – niezdolności te są Kantowską wersją doskonałych-własności. Są one z pewnością niezwykle, szczególne, być może nawet niepowtarzalne, ale czy czynią one jakąś rzecz lepszą, niż mogłaby ona być w przeciwnym razie? Zaświadczają one na swój własny sposób, o istnieniu czegoś wolnego od ryzyka. Dobre rzeczy, które mają te szczególne własności, nie są zagrożone utratą swego dobra w jakichś szczególnych okolicznościach. Jednak tutaj także można zastosować mocny argument Arystotelesa. Biała rzecz nie jest w żaden sposób bielsza dlatego, że nie jest w stanie utracić swej bieli lub skłonić się do czerni; ani nie jest ona bielsza dlatego, że nie jest w stanie wytworzyć ciemnego skutku.

Być może to pojęcie braku ryzyka, które jak sądzę znajduje się również w tym, co Platon i Arystoteles usiłują wyrazić w swych pojęciach samowystarczalności i zupełności – być może braku ryzyka ma pewien kierunek potęgowania wartości, powiązania z dobrem, którego brakuje białości. Jeżeli jednak tak jest, to winniśmy sformułować dalszy argument niż ten, który oferuje nam Platon, Arystoteles, czy Kant.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, s. 12.

6. Ryzyko, kiedyś i teraz

Bertrand Russell gdzieś¹¹ spekulował, że nasza potrzeba istnienia trwałej, nieefemerycznej r z e c z y może być uwarunkowana takimi kwestiami, jak odległość Ziemi od Słońca. Znając odnośne fakty, temperatura blisko powierzchni ziemi jest wystarczająco umiarkowana, aby umożliwić istnienie trwałych, nieefemerycznych rzeczy. Gdyby przydarzyło nam się żyć (zakładając, że moglibyśmy) znacznie bliżej Słońca, wszystko byłoby ognistym przepływem. Nie byłoby żadnych masywnych rzeczy w naszym doświadczeniu, a więc również żadnej potrzeby posiadania p o j ę c i a r z e c z y.

Kusząca jest perspektywa zajęcia się podobnymi spekulacjami dotyczącymi cen i walut w starożytnym świecie. Wczesną, prymitywną ekonomię mogła cechować trwała stabilność cenowa. Niekierowana potrzebą dostosowania się do gwałtownych innowacji technologicznych czy gwałtownych zmian preferencji konsumenckich mogła zakładać, że rzeczy kosztują tyle, ile zawsze kosztowały. To może być geneza rzeczy mającej „sprawiedliwą cenę”. To, co zaczęło się jako n o r m a l n a lub z w y c z a j o w a cena mogło stać się z czasem tym, co jest z a w s z e w a r t o ś c i ą rzeczy i c o z a w s z e b ę d z i e tyle samo kosztować. Ostatecznie może to prowadzić do myślenia o tym, ile rzecz p o w i n n a kosztować¹².

Postępując dalej w tym spekulatywnym nastroju, można powiedzieć, że ideały mogą pomóc w nadaniu sensu surowym doświadczeniom kupowania i sprzedawania, handlowania i wymiany; „rozwojowi, rozkręcaniu, dezorganizacji” rynku, na którym kupujący i sprzedający targują się o to, ile rzeczy są „warte”. Odwołując się do tego, ile dana rzecz kosztowała, gdy ostatnio została nabyta, ile kosztowała twojego ojca, a ile jego ojca itd., można być kierowanym przez ideał stabilności cenowej lub – bardziej abstrakcyjnie – niezmienności. Ten ideał niezmienności (stabilności) może wyłonić się w odpowiedzi na złudzenie (osobliwość) dotyczące cen. Doświadczenie może uczyć, że ceny mają skłonność do bycia stałymi. Odczucie, że to jest złudzenie, pojawia się wtedy, gdy ta stabilność (pozornie trwała) powstaje z powodu warunkowych faktów odnoszących się do wczesnej, prymitywnej ekonomii. Pierwotna rzeczywistość teoretyczna była całkowicie inna: ustawicznie działająca niewidzialna ręka powodowała przyrost ceny rynkowej, dostosowującej się do różnych czynników zmiany (takich, jak: innowacje technologiczne, zmiany preferencji konsumpcyjnych, itp.). Niezmiennność była ograniczona do pewnego stopnia przez wygodę, łatwość i podobieństwo tego, co zwyczajowe, do tego, co normalne.

Analogicznie do kwestii o naszej odległości od Słońca, można spekulować, że w niestabilnej ekonomii inflacyjnej, w której ceny (w nadzwyczajnych warunkach) zmieniają się codziennie i nic nie kosztuje tyle samo w odniesieniu do innych

¹¹ Sądzę, że to jest spekulacja Bertranda Russella, ale nie jestem w stanie tego udokumentować.

¹² Henry Sidgwick mówi o jednym z czynników naszego intuicyjnego pojęcia sprawiedliwości, polegającym na spełnieniu oczekiwań powstających z ustanowionego porządku społecznego. Zob. H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, New York: Dover Publications Inc., 1966, Seventh Edition, book III, chapter V, sect. 2, ss. 271-272.

rzeczy, pojęcie sprawiedliwej ceny mogłoby się nie pojawić ani nie rozwinąłby się ideał niezmienności. W takim inflacyjnym otoczeniu porównywalnym ideałem mógłby być ideał „naciągacza”, odnoszący się zarówno do pożyczającego, jak udzielającego pożyczki. Naciąganie kogoś w takim otoczeniu mogłoby angażować w ostrożnej równowadze pożyczanie i udzielanie pożyczki, po to, aby to, co inflacja zabiera, uzyskać z powrotem bezpośrednio. Zamiast niezmienności można by oczekiwać wyłonienia się ideału łatwości, bezmyślności, wyrównywania akomodacji do ustawicznej zmiany, a w efekcie złożonego rodzaju indeksacji.

Spekuluję tu na temat tego, dlaczego niektórzy dawni myśliciele mogli po prostu p r z e c e n i a ć stabilność: dlaczego nie doceniali, że samo ubezpieczenie ma swoją cenę. Istnieje przede wszystkim taka rzecz jak nabywanie zbyt wysokiego ubezpieczenia. Jeśli wyjdziemy od końcowego osiągnięcia poziomu zaufania, powiedzmy dwie trzecie, to możemy, jeżeli chcemy wystarczająco zapłacić, podnieść go do trzech czwartych, ale będzie to prawdopodobnie bardzo drogie. Można nawet przy dużych kosztach podnieść go do 90% przez różne zapobiegawcze zakupy, wyrównujące inwestycje, a nawet bardziej ubezpieczenie. Trzeba dodać, że ostatnie 3% będzie kosztować więcej niż cała poprzednia reszta razem wzięta. Stąd też prawdopodobnie będzie nieracjonalne, aby rozważać zakup 100% ubezpieczenia. Nawet jeśli jest to osiągalne, to byłoby to jednak rujnująco kosztowne. Dlatego zatem dawni myśliciele zdawali się myśleć o ryzyku w próżni, jak gdyby było ono całkowicie odłączone od jakiegokolwiek pojęcia kosztów i zysków.

W moim przekonaniu może to być związane z pewnym rodzajem złudzenia związanego z wartością-ceną-doświadczeniem. Istniało doświadczenie długoterminowej stabilności cenowej. Miało to prowadzić do pojęć takich jak sprawiedliwa cena oraz do ideałów niezmienności i założeń o wolnym od kosztów braku ryzyka. Rzeczywistość była taka, że doświadczenie to mogło być osobliwością, uwarunkowanym artefaktem prymitywnej ekonomii. Gdyby dawni myśliciele doświadczali długich okresów gwałtownych zmian cenowych zamiast stabilności wartości i ceny, to moglibyśmy dostrzec nadzwyczajne odejście od normy. Ale jeśli w ciągu długiego okresu nic się nie zmieniło, stabilność wydawała się normą. Stabilność, bezpieczeństwo, wiarygodność, wszystko to wydawało się tak normalne, rozpowszechnione i łatwe, że wydawało się b e z c e n n e .

Dla Platona, wbrew tej (pojęciowej) podstawie, mogło wydawać się oczywiste, że niezmiennosc jest ideałem, sposobem, w jakim rzeczy powinny być. Arystoteles, odrzucając wiele z Platońskiej metafizyki, nie był jednak wystarczająco wolny od pokus, które ona w tym zakresie stwarzała. Odkąd Platon i Arystoteles włączyli analizowane pojęcia do swoich systemów, Kant mógł je od nich przejąć.

7. Konkluzja

Powracając do dwóch pytań, od których rozpoczęliśmy – dlaczego Arystoteles odwraca sąd Platona i Sokratesa dotyczący tego, co jest najwyższą kategorią

dóbr (pyt. pierwsze) – odpowiadam, że sądził on, iż rzeczy, które są (tylko) dobre w sobie przewyższają rzeczy, które są zarówno dobre w sobie i dobre dla ich konsekwencji, ponieważ Arystoteles, bardziej systematycznie niż Platon, konstruuje *w e w n ę t r z n o ś ć*¹³ (a zatem brak ryzyka) bezpośrednio poprzez swoje pojęcie tego, co czyni rzecz lepszą:

„Ale czymże jest ta »wewnętrzność« [*internality*], o której tutaj mówimy? [...] Możemy w rzeczywistości zaproponować następującą definicję: Powiedzenie, że jakaś wartość jest »wewnętrzna« oznacza jedynie to, że pytanie czy jakaś rzecz ją ma oraz w jakim stopniu ją ma, zależy wyłącznie od wewnętrznej natury rzeczy, o której mowa [...]. Kiedy mówię, ze względu na jakiś szczególny rodzaj wartości, że pytanie czy i w jakim stopniu coś ma tę wartość zależy wyłącznie od wewnętrznej natury rzeczy, o której mowa, to chcę powiedzieć dwie różne rzeczy w tym samym czasie. Chcę powiedzieć (1), że to jest niemożliwe dla czegoś, co jest dokładnie jedną i tą samą rzeczą mieć ten rodzaj wartości w jednym czasie lub przy jednym zbiorze okoliczności, a nie mieć go w innym czasie; i jest również niemożliwe dla czegoś mieć ten rodzaj wartości w jednym stopniu w jednym czasie lub przy jednym zbiorze okoliczności, i mieć go w różnym stopniu w innym czasie, lub przy innym zbiorze okoliczności [...] (2) drugą rzeczą, którą chcę powiedzieć jest to, że jeśli dana rzecz ma jakiś rodzaj wewnętrznej wartości w pewnym stopniu, wówczas ta sama rzecz nie tylko musi mieć go we wszystkich okolicznościach w tym samym stopniu, ale również cokolwiek innego, co jest *całkowicie podobne* musi we wszystkich okolicznościach mieć ten sam rodzaj wewnętrznej wartości dokładnie w tym samym stopniu.”¹⁴

Dobro rzeczy, której (całkowite?) dobro zależy tylko od niej samej, *nie jest zagrożone* w porównaniu z dobrem rzeczy, której (całkowite?) dobro zależy częściowo od czynników zewnętrznych. To pierwsze dobro nie może być gorsze lub mieć swej wartości pomniejszonej bez swej zmiany, natomiast to drugie dobro może. Ten stan *nie bycia* w tak dużym zagrożeniu bezpośrednio czyni je lepszym.

Jeżeli idzie o pytanie drugie – dlaczego Arystoteles podważa argument Platona, który wydaje się zagrażać jego stanowisku? – to moja odpowiedź w tym względzie jest taka, że Arystoteles w dużej mierze, ale nie zupełnie, zbliża się do przekonania, że *w e w n ę t r z n o ś ć* (a zatem brak ryzyka) jest istotnym czynnikiem, i że ona jest bezpośrednio odniesiona do tego, co lepsze, a pośrednio przez pewne inne cele do cechy wzmacniającej moc idei pochodzących od doskonałych-własności. Arystoteles mógł sądzić, że *z u p e ł n o ś ć* i *s a m o w y s t a r c z a l n o ś ć* są aspektami *w e w n ę t r z n o ś c i*, które zapewniają *b r a k r y z y k a*. Musimy przypuszczać, że sądził on również, iż to oddziałuje na dobro bezpośrednio na różne sposoby, a trwanie lub wieczność nie oddziałuje w ten sposób. Pozostaje

¹³ Termin ten opisuje u G.E. Moore'a (*Philosophical Studies*, London, Routledge and Kegan Paul 1927, ss. 260-261) próbę wyjaśnienia tego, co wcześniej określał on jako własność „nie-naturalną” (*Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press 1903).

¹⁴ G. Moore, *Philosophical Studies*, ss. 260-261.

pytanie, dlaczego uważał, że samowystarczalność i kompletność dotyczy bezpośrednio dobra rzeczy (i jej stopnia), a wieczność i trwanie nie dotyczy?

W historii o Tytanie jego żona Eos przekonuje bogów, aby darowali nieśmiertelność jej mężowi, ale zapomina poprosić o wieczną młodość. Wskutek tego Tytan nie może umrzeć, ale postępuje w latach i podupada na zdrowiu. Może to sugerować, że Grecy uświadamiali sobie, iż zwykle trwanie nie może ochronić dobra rzeczy przed stanieniem się gorszą. Być może sądzili oni także, że skoro nie może to ochronić od pomniejszania się wartości w rzeczy dobrej, to nie może również stworzyć lub uruchomić wartości w neutralnej rzeczy ani spotęgować lub udoskonalić wartości w już dobrej rzeczy¹⁵. „Ponieważ rozum sam przez się nie może nigdy wywołać żadnego działania ani dać początku aktom woli, przeto wyprowadzam wnioski, że ta władza nie jest również zdolna zapobiec aktowi woli ani walczyć o przewagę z jakimś uczuciem czy wzruszeniem”¹⁶. Takie wnioski są wszelako niepewne. Kongres Stanów Zjednoczonych może uruchomić legislację, ale nie jest uprawniony do weta. Konkretna osoba nie może uruchomić legislacji, ale może ją powstrzymać, zahamować itd.

Mogłoby to (częściowo) wyjaśnić, dlaczego Arystoteles sądził, że zupełność i samowystarczalność odnoszą się bezpośrednio do wartości rzeczy. Odnoszą się one do braku ryzyka i niepowodzenia możliwości pomniejszania wartości w odniesieniu do (innych) zmieniających się rzeczy, a więc do całej sytuacji przemieniania się na gorsze. Być może Arystoteles sądził, iż rozważania ilustrowane przez przypadek Tytana ukazują, że trwanie dzięki sobie nie udaremnia możliwości pomniejszania wartości w odniesieniu do upływającego czasu. Ale mógł również sądzić, że posiadanie wartości zawartej w sobie – używając terminologii G.E. Moore’a – „wewnętrznie”, a zatem nie będąc w zagrożeniu z jakiegoś z e w n ę t r z n e g o powodu, było ważną cechą zachowania wartości. Mogłoby to wyjaśniać, dlaczego traktował on inaczej zupełność i samowystarczalność niż trwanie i wieczność w swoim m o c n y m a r g u m e n c i e. W tym kontekście można zacząć słuchanie małego chóru śpiewającego chorał Bacha.

Appendix: wszystko obejmujące dobra

Zhipostazowana iluzja stabilności wartości, która może (lub nie) mieć swe źródła w ekonomicznej naiwności (lub powodzeniu) dawnej prymitywnej ekonomii, nieodświadczającej regularnie zmiennej inflacji, może być odniesiona do tendencji w pewnych dyskusjach Arystotelesa, ukazujących zagadnienie wartości raczej w statycznych niż w dynamicznych terminach (oczywiście określenie tego w taki sposób brzmi nieco dziwnie).

Rozważmy ponownie, np., uwagi Arystotelesa o samowystarczalności:

¹⁵ Zawdzięczam tę uwagę Natanowi Greenbergowi.

¹⁶ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przekł. Cz. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 489.

„Zdaniem naszym – szczęście [...] jest nawet ze wszystkiego najbardziej pożądana godne, nie będąc żadnym ze składników sumy poszczególnych dóbr. Bo gdyby było jakimś składnikiem owej sumy, stawałoby się bardziej pożądana godne po powiększeniu się o najmniejsze chociażby dobro.” (*Etyka nikomachejska*, 1097b 17)

Pewna interpretacja – preferowana przez J.L. Ackrilla – dotycząca tego, co tu Arystoteles mógłby mieć na myśli, odwołuje się do pojęcia *eudamonia* i „obejmującej wszystkie” dobra, czegoś, co mieści w sobie i zawiera wszystkie inne dobre rzeczy¹⁷. Rozumowanie jest następujące: najlepszy/jedyny sposób nadania sensu twierdzeniu, że żadna dobra rzecz nie może być dodana do szczęścia, aby uczynić je lepszym, o ile szczęście (już) zawiera tkwiące w nim nieodłącznie dobre rzeczy (i przypuszczalnie, zawiera je w „słusznej ilości”). Zatem dodanie więcej, powiedzmy, słodkiej rzeczy, zakładając, że słodka rzecz jest dobra, nie uczyniłoby szczęścia czymś lepszym, ponieważ ono już zawierałoby (słuszną ilość) słodkiej rzeczy, a zatem również wszystkich innych dóbr. To pojęcie możliwości czegoś zawierającego totalność *w s z y s t k i c h d o b r y c h r z e c z y* wydaje się mgnieniem, pojedynczym momentem czasu, pojęciem, które należy raczej do statyki niż do dynamiki.

Nie jest jasne, w jaki sposób takie pojęcie mogłoby uporać się z odkryciem/wynalezieniem całkowicie nowej dobrej rzeczy. Pamiętajmy, że rozważamy możliwość dodania „nawet najmniejszego dobra”. Przypomnijmy np., że przed 1950 rokiem nikt z żyjących, bez względu na to, jak był poza tym szczęśliwy, nie miał doświadczenia używania video lub gier komputerowych, rodzaju aktywności, które teraz uważane są za jedne z ważnych do osiągnięcia szczęścia nie tylko przez nielicznych ludzi młodych. Czy nie było zatem w ogóle ludzi szczęśliwych przed 1950 rokiem? Z naszej perspektywy brakowało czegoś ich życiu. Czy powinniśmy zatem sporządzić indeks szczęścia odnoszący się do czasów i dat, po

¹⁷ J.L. Ackrill, „Aristotle on Eudamonia”, [w:] N. Sherman (ed.), *Aristotle's Ethics: Critical Essays*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 1999, s. 64.

Ponadto, według Arystotelesa, że *eudamonia*, będąc absolutnie ostateczna i prawdziwie samowystarczająca, jest bardziej pożądana niż cokolwiek innego, a zatem zawiera ona w sobie wszystko, co jest pożądane. Ona jest najlepsza i lepsza niż cokolwiek innego, nie w taki sposób jak boczek jest lepszy od jajek i od pomidorów (i dlatego najlepszym wyborem z tych trzech), ale w taki sposób, że boczek, jajka i pomidory są lepszym śniadaniem niż tylko boczek lub jajka, lub pomidory – i to jest w rzeczywistości najlepsze śniadanie bez zastrzeżeń.

Można przecenić ważność wymowy tej części rozdziału 7 w powiązaniu z wyjaśnieniem pojęcia *eudamonia* przez Arystotelesa. Nie bierze on tutaj pod uwagę popularnych konkurencyjnych poglądów na temat tego, co jest pożądane ani nie wypracowuje swojego własnego wyjaśnienia najlepszego życia. Wyjaśnia on tylko logiczną siłę słowa *eudamonia* i jego relacji do terminów „celu” i „dobra”. Jest to wszystko kwestia relacji i analizy, niezawierająca niczego, co mogłoby wywołać moralną lub praktyczną dyskusję. Arystoteles formułuje następujące dwie kwestie: (i) nie możemy powiedzieć o *eudamoni*, że poszukujemy jej ze względu na coś innego, chociaż możemy powiedzieć o czymś innym, że poszukujemy go ze względu na *eudamonię*; (ii) nie możemy powiedzieć, że moglibyśmy chcieć *eudamoni* i jeszcze coś ekstra poza *eudamonią*. Obie te kwestie są wzajemnie powiązane. Ponieważ jeżeli możemy powiedzieć, że wolimy mieć *eudamonię* i jeszcze coś ekstra poza *eudamonią*, to możemy powiedzieć, że poszukujemy *eudamoni* ze względu na coś jeszcze: mianowicie większy cel zawierający *eudamonię* i jeszcze coś więcej. Pierwsza kwestia jest taka, że *eudamonia* zawiera w sobie wszystkie wewnętrzne dobra, a jeśli tak jest na mocy definicji, to jest niezrozumiałe, aby sugerować, że *eudamonia* mogłaby być udoskonalona przez dodanie czegoś jeszcze.

to, aby można było mówić tylko o szczęściu (1968) i szczęściu (1926), i prawdopodobnie nie mieć możliwości porównywania szczęścia z różnych czasów? Czy istnieje możliwość nadania nowego wymiaru pytaniu Arystotelesa i Solona: „Czyż więc też nikogo innego z ludzi nie należy nazywać szczęśliwym póki żyje, lecz trzeba – w myśl powiedzenia Solona – baczyć na koniec?” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1100a 10) Czy musimy poczekać, aż wszystkie wynalazki, wszystkie nowości, wszystkie odkrycia nowych dobrych rzeczy w końcu się urzeczywistnią? Nie jestem pewien, jak rozwiązać te puzzle, ale podejrzewam, że mamy tutaj znowu do czynienia z długim cieniem wolnej od ryzyka Platońskiej fascynacji „niezmiennością”.

Przetłumaczył Ryszard Mordarski