

## Dobro: emanat czy cel?

Jako punkt wyjścia rozważań proponuję krótką dyskusję Tomasza z Akwinu z Pseudo-Dionizym Areopagita, pochodzącą z pierwszej części *Summa theologiae*.

### TOMASZA Z AKWINU DYSKUSJA Z PSEUDO-DIONIZYM

ARGUMENTUM: Bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur, quibus dicit quod <i>bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt</i> . Sed esse diffusivum importat rationem causae efficientis.	Dobro jest rozlewaniem się swojego istnienia, jak przyjmuje się to na podstawie słów Dionizego, w których mówi on, że <i>dobro jest tym, z czego wszystko pochodzi i ma bytowanie</i> . Lecz rozlewanie się istnienia wskazuje na przyczynę sprawczą.
RESPONSIO: <i>Dicendum quod bonum dicitur diffusivum sui esse, eo modo quo finis dicitur movere</i> .	Należy powiedzieć, że dobro nazywane jest rozlewającym swoje istnienie w ten sposób, że jest celem, który porusza.

*Summa theologiae*, I, q. 5, a. 4, arg. 2 et ad 2.

Stanowisko Pseudo-Dionizego:

1. Przyczyna sprawcza jest Dobrem;
2. Stwarzanie polega na udzielaniu się dobra;
3. „Mechanizm” stwarzania polega na przekazywaniu stworzeniom części tego dobra, którym jest przyczyna; nazwano to emanacją, *derivatio*, „duchowym rodzeniem” (w tym sensie, że obraz fizycznego rodzenia przeniesiono na rzeczy niefizyczne).

Stanowisko Tomasza z Akwinu:

1. Dobro jest celem poruszającym;
2. Poruszyć zaś może tylko to, co już istnienie;
3. Dobro zatem jest własnością bytu istniejącego.

Stanowisko to osadzone jest w realistycznej metafizyce Tomasza, w której:

1. Przyczyną sprawczą jest Samoistne Istnienie;

2. Stwarzanie polega na sprawieniu odrębnego aktu istnienia, który urealnia stwarzany byt jednostkowy;
3. Akt istnienia przejawia się w urealnionym bycie w postaci własności transcendentálnych: jedną z nich jest dobro.

Mieczysław Albert Krąpiec lapidarnie formułując tę podstawową aporię genezy i natury dobra<sup>1</sup>:

W tej kwestii w historii filozofii pojawiły się dwie wielkie interpretacje.  
(1) Według emanacyjnego systemu Plotyna wszystkie byty są pochodne od Prajedni. Ale pochodność ta i realne istnienie bytów jako pochodnych jest konieczne. Prajednia, dlatego że jest Dobrem, nie może nie udzielać się. Udzielając się „na zewnątrz” emanuje z siebie pierwszą hipostazę - LOGOS, który dalej emanuje z siebie tworząc coraz bardziej mnogie i coraz mniej doskonałe gradacje bytowe. Kresem procesu emanacji jest materia, która już nie ma żadnej siły emanowania z siebie i dlatego nie jest już ona dobrem, lecz złem. Wszystkie inne byty są dobre, gdyż mają zdolność udzielania się.  
(2) Później jednak - nie bez wpływu religii chrześcijańskiej - zwrócono uwagę, że Absolut, jeśli tworzy byty, to nie czyni tego z konieczności, lecz dlatego właśnie, że tak „chce”, czyli dlatego, że ma niczym nie ograniczoną wolność stwarzania. Jeśli zatem byty są pochodne, to są one dziełem jego wolnej woli, czyli jego miłości, jeżeli inklinację woli do dobra nazwiemy miłością. Jak zatem inteligibilność bytu świadczy o jego przyporządkowaniu do Intelaktu Absolutu, tak realne istnienie, czyli pochodność bytu od Absolutu, świadczy o związku bytu z wolą Absolutu.

A zatem pytanie, czym jest dobro: celem czy emanatem, odnosi nas do podstawowych pytań metafizyki: czy jest byt? Od rozstrzygnięcia tego pytania będzie zależała odpowiedź na pytanie, czym jest dobro? A do metafizyki prowadzą dwie drogi: Platonizm i arystotelizm.

Tytułowa kontrowersja jest zatem fragmentem dyskusji tych dwu wielkich tradycji.

W platonizmie przedmioty poznawalne zmysłowo właściwie nie istnieją, wyłącznie bowiem się stają, nieustannie doznając w sobie wzajemnego przelewania się bytu i niebytu, są wobec tego nieuchwytnie poznawczo, nie mają bowiem w sobie istoty, która odpowiadałaby intelektowi i byłaby, tak jak pojęcia intelektu, wieczna, niezmienna i idealna. Posiadanie jednak przez nasz intelekt takich pojęć – chociażby pojęcia dobra - wskazuje na istnienie rzeczywistości, która jest prawdziwie dobra, dobrem wiecznym, niezmiennym i idealnym, wprost będąca samym Dobrem. Fragment rozmowy z Platońskiego *Fedona* (65 D 4-10) nie pozostawia co do tego wątpliwości:

Powiemy, że jest czymś *sprawiedliwość sama*, czy niczym?  
Powiemy *przecież*, na Zeusa.

---

<sup>1</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995, s.146.

*I piękno czymś, i dobro?*  
Jakżeby nie.  
*A jużś kiedy którą z tych rzeczy oczyma oglądał?*  
Nigdy - powiada.

Idea Dobra w prawdziwym świecie nigdy nie oglądanym oczyma jest jak słońce w świecie zmysłowym: udziela zarówno życia jak i umożliwia poznanie. Każde więc szczegółowe dobro odsyła do niej, stanowi bowiem jej odbicie, jakiś jej cień, cień cienia lub tylko pamięć. Plotyn uporządkował platońskie światy idei i odbitek w hierarchiczną strukturę kolejno wynikających z siebie hipostaz, gdzie hipostaza wyższa emanuje niższą. Dobro jawi się jako stopień doskonałości: jednia jest napełnią dobra – ὑπεράγατον. Kolejne hipostazy charakteryzują się mniejszą doskonałością, czyli mniejszym dobrem, aż dochodzi się do materii, która już nie jest dobrem w jakimkolwiek stopniu.

W arystotelizmie przedmiotem analiz filozoficznych jest przedmiot dany w bezpośrednim poznaniu zmysłowym. Ten przedmiot jako kompozycja tego, co kształtujące i kształtowane, w sobie posiada to czym jest. Ta struktura go wyjaśnia i uzasadnia. Arystoteles odrzucił platońską teorię idei jak błędną w wyjaśnianiu bytu. Ostro skrytykował też platońską teorię dobra:

Owóz ci, co wprowadzili wspomniany pogląd, nie konstruowali idei (ιδέας) tych przedmiotów, o których orzekali poprzedzanie i następstwo (dlatego też nie tworzyli idei liczb); dobro jednakowoż orzeka się zarówno w [kategorii tego], czym coś jest, jak w [kategorii] jakości i stosunku, to zaś, co [istnieje] samo w sobie, co jest substancją, z natury swej idzie przed tym, co względne (to bowiem, co względne, jest w stosunku do tego, co istnieje samoistnie, jakby czymś pochodnym i czymś, co się doń przyłącza); tak więc nie mogłaby istnieć wspólna jakaś idea, obejmująca wszystkie te rodzaje [dobra].

— A dalej: wyraz „dobro” posiada tyle znaczeń, ile wyraz „byt” (mówi się o nim bowiem w [kategorii tego], czym coś jest, jak np.: bóg lub rozum; w [kategorii] jakości: zalety; ilości: właściwa miara; stosunku: to, co pożyteczne; czasu: chwila odpowiednia; miejsca: właściwe miejsce pobytu — i tak dalej), jasne więc, że nie może ono być czymś wspólnym, ogólnym i jednym; bo w tym wypadku nie mówiliby się o nim we wszystkich kategoriach, lecz tylko w jednej jedynej.

— Następnie: ponieważ o przedmiotach objętych jedną ideą istnieje też jedna nauka, więc musiałyby też istnieć jakaś jedna nauka dotycząca wszystkich dóbr; tymczasem jest ich wiele, i to nawet w odniesieniu do przedmiotów podpadających pod tę samą kategorię, jak np. w odniesieniu do odpowiedniej chwili: nauka bowiem, która się nią zajmuje w związku z wojną, jest umiejętnością dowodzenia, nauka zaś, która to czyni w związku z chorobą, jest medycyną; w odniesieniu zaś do właściwej miary: nauką, która się nią zajmuje ze względu na pożywienie, jest medycyna, umiejętnością zaś, która to czyni ze względu na ćwiczenia fizyczne, jest gimnastyka.

— Mógłby też ktoś mieć wątpliwości, co właściwie mają na myśli ci, którzy wprowadzili idee, mówiąc o „samej tej rzeczy”, skoro przecież jedno i to samo pojęcie, a mianowicie pojęcie człowieka, występuje zarówno w „samym człowieku”, jak 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 trwa długo, nie jest też bielsze aniżeli to, co trwa tylko jeden dzień (*Etyka nikomachejska*, 1096a-b).

W platonizmie przedmioty ujmowane zmysłowo były zarazem bytem i niebytem; były więc absurdem i takie według Platona miały być: niepoznawalne, nie wiadomo czy istniejące, wewnętrznie sprzeczne. W neoplatonizmie ta wewnętrzna sprzeczność dotykała już programowo każdej hipostazy: Jednia była niczym, bo była wszystkim, nie była nigdy czymś, bo zawsze stanowiła napełnię tego czegoś. Emanat – z kolei – był zarazem częścią wyższej hipostazy, bo z stanowił jej derywat, a zarazem był czymś innym niż ta hipostaza, stanowił bowiem kolejną, niższą hipostazę. Wyjaśnienie więc rzeczywistości w neoplatonizmie wymaga zgody na absurd, polegający na zanegowaniu zasady niesprzeczności już w punkcie wyjścia. Racjonalność poznania, na której tak zależało Platonowi, jest tu pogrzebana; sama bowiem rzeczywistość jest wewnętrznie sprzeczna i wobec tego wyjaśniać możemy ją dowolnie, byle oryginalnie, szokująco, nowatorsko. Tą propozycją Platon wprowadził w idealizm.

Mieczysław Gogacz ukazuje te punkty wyjścia refleksji filozoficznej jako „klucze” do idealizmu lub realizmu<sup>2</sup>:

Kierunki filozoficzne są albo realistyczne, albo idealistyczne. ...można wskazać na wyjściowe powody, wprowadzające w realizm lub idealizm. Te powody w ujęciu historyka filozofii to jakby „klucze”, otwierające na charakter ujęć filozoficznych. Oto te „klucze”:

- Tożsamość pojęć i rzeczywistości. Takie wyjściowe stwierdzenie przyjął Platon. Za Sokratesem uznał wyabstrahowane idee za realny cel działań i włączył ten cel w zespół realnych bytów.

- Proces wewnątrz całości. Pierwsza jest całość, a w niej są tylko etapy na linii odległości od najwyższego punktu do najniższego. Tak pojął rzeczywistość Plotyn i głoszą to neoplatonicy. Najgłośniej to dziś upowszechnia Hegel.

- Połączenie bytu z niebytem. Parmenides przeciwstawiał byt niebytowi. Eriugena uczynił z nich elementy rzeczywistości. Pod nazwą konieczności i możliwości Awicenna uczynił z nich „część” istot. Albert Wielki uznał byt i nicość naznaczoną bytem za naturę bytu. Hegel w strukturze z bytu i niebytu znalazł uzasadnienie stawania się. Według niego jest tylko stawanie się, tylko proces wewnątrz całości.

Te trzy „klucze” wprowadzają w idealizm, który jest przede wszystkim utożsamieniem pojęć i rzeczywistości. To utożsamienie więc niebytu z bytem wyklucza ustrukturywanie bytów jednostkowych i skłania do uznania procesu za naturę rzeczywistości. Jedynie czwarty „klucz” wprowadza w realizm.

---

<sup>2</sup> M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm. Dwie drogi do metafizyki*, edycja internetowa, [http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki\\_gogacz.htm](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki_gogacz.htm), s. 81-82.

- Akt i możliwość jako istnienie i istota są elementami strukturalnymi bytów jednostkowych. Intelkt rozpoznaje istnienie jako wewnętrzną w bycie przyczynę realności istoty, a tę realność istoty jako skutek istnienia. Intelkt przez odróżnienie przyczyn od skutków odczytuje w bycie istnienie jako akt, a istotę jako możliwość. Tworzy w ten sposób metafizykę, która staje się pierwszą nauką o rzeczywistości, bo nauką o pryncypiach jako pierwszych elementach struktury bytów. Metafizyka wyjaśnia, że byty są i czym są.

W tym miejscu można postawić uzasadnione pytanie, czy neoplatonizm, przynajmniej w zamyśle jego twórców, był teorią rzeczywistości? Tomasz z Akwinu miał co do tego poważne wątpliwości:

Dionizy wyróżnia nazwy Boga według tego, jak się odnoszą do Boga jako przyczyny. Nazywany bowiem Boga, jak sam mówi, od stworzeń, tak jak przyczynę od skutków. Dobro zaś, skoro ma powód tego, że może być pożądane, zawiera przystosowanie do przyczyny celowej, której przyczynowość jest pierwsza, ponieważ działający działa wyłącznie ze względu na cel, a od działającego materia porusza się do formy, dlatego cel nazywa się przyczyną przyczyn. I w ten sposób, w przyczynowaniu, dobro jest wcześniej niż byt, tak jak cel jest wcześniej niż forma. I z tego powodu, wśród nazw oznaczających Bożą przyczynowość, wcześniej przyjmuje się dobro niż byt. I dlatego także według platoników, którzy, nie odróżniając materii od braku, nazwali materię niebytem, do liczniejszych stosuje się partycypacja w dobru niż partycypacja w bycie. Albowiem materia pierwsza partycypuje w dobru, skoro go pożąda (wszystko zaś pożąda to, co mu odpowiada), nie partycypuje zaś w bycie, skoro przyjęto, że jest niebytem (*Summa theologiae*. I, q. 5, a. 2, ad 1).

Z wypowiedzi Tomasza wynika, że neoplatońską teorię dobra jako emanatu można pojmować jako teorię działania. Dobro bowiem jest istotnie pierwszą przyczyną działania – wywołuje bowiem pożądanie. Mieczysław Gogacz cały neoplatonizm proponował ująć jako teorię obecności. Kolejne hipostazy byłyby więc jedynie etapami naszego zaprzyjaźniania się z Bogiem, za każdym razem lepszymi, doskonalszymi, intensywniejszymi.

Tomasz zawsze konsekwentnie dobro ujmuje jako cel. Ten cel ma moc przyciągania naszego pożądania, zgodnie z tradycyjnym określeniem dobra jako tego, czego wszyscy pożądają. Emanat to nazwa tej mocy przyciągania, która jest immanentnie w dobru zawarta, oczywiście przy założeniu, że zgodzimy się na traktowania teorii emanacji dobra jako teorii działania. Jeśli się na to nie zgodzimy, pozostaje nam rozumienie dobra jako przyczyny sprawczej, rozlewającej się na niższe hipostazy, które są i zarazem nie są tym dobrem. W tym wypadku musimy zrezygnować z próby racjonalnego zrozumienia natury dobra, zrezygnować więc z intelektu, który przecież mamy, albo nawet zaprzeczyć temu, że go mamy. Pamiętać jednak warto – na co zwrócił uwagę Gilson – że irracjonalizm jest dziełem rozumu, a negowanie filozofii jest filozofią. Tak można zrozumieć irracjonalizm postmodernizmu. Zgodnie ze

znanym stwierdzeniem Brentany, po okresie irracjonalizmu następuje na nowo stawianie pytań filozoficznych. Wśród nich jest zawsze pytanie o dobro. Ujęcie dobra jako przyczyny celowej prowadzi do racjonalnego wyjaśnienia ludzkiego działania; ujęcie dobra jako przyczyny sprawczej prowadzi na manowce tej racjonalności. Taki wydaje się być wniosek tego doświadczenia filozoficznego, którego przedmiotem jest dobro.

## PROKLOS

### **IX. Wszelka stałość inteligencji oraz istota zależą (*fixio*) od czystej dobroci, która jest przyczyną pierwszą.**

#### *LIBER DE CAUSIS*

91. [przyczyna pierwsza] ... jest samym swoim nieskończonym bytowaniem oraz swoją niepodzielnością, jest czystą dobrocią, rozlewającą wszelkie dobra na inteligencję, a za pośrednictwem inteligencji na pozostałe rzeczy.

#### KOMENTARZ TOMASZA Z AKWINU

Po tym, jak autor przedstawił sposób, w jaki inteligencja poznaje ... w tym miejscu pokazuje, co znajduje się „ponad” nią samą, wprowadzając [to] twierdzenie w celu wykazania, że inteligencja zależy od przyczyny pierwszej. Jest ono następujące: Wszelka stałość inteligencji oraz istota pochodzą od czystej dobroci, która jest dzięki pierwszej przyczynie.

Twierdzenie to, tyle że w szerszej wersji, przyjmuje Proklos, mówiąc w twierdzeniu XII swojej księgi: Zasadą i pierwszą przyczyną wszystkich bytów jest dobro. W komentowanym właśnie twierdzeniu [wyrażenie] „dobroć czysta” oznacza to samo, co w twierdzeniu Proklosa nazywa się „dobrem”. Dobrocią czystą nazywa się bowiem dobroć, w której się nie uczestniczy, lecz samą istotą dobroci trwale istniejącą, którą platonicy nazywali „samym dobrem”. To natomiast, co istotowo, w sposób czysty oraz zasadniczo jest dobrem, bez wątplenia trzeba, żeby było pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy, ponieważ, jak dowodził tego Proklos, przyczyna zawsze jest lepsza od skutku. Dlatego trzeba też, żeby to, co jest pierwszą przyczyną, było najlepsze. To zaś jest tym, co sama istota dobroci. Dlatego też trzeba, żeby to, co jest istotowo dobrem, było pierwszą przyczyną wszystkiego. To właśnie twierdzi Dionizy w I rozdziale *O imionach Bożych*: Ponieważ więc Bóg jest samą istotą dobroci dzięki samemu swojemu bytowaniu, jest przyczyną wszystkich rzeczy istniejących. Dlatego trzeba, żeby inteligencje, które posiadają bytowanie oraz dobroć w czymś uczestniczącą, zależały od dobroci czystej, tak jak skutek od przyczyny.

I, q. 5, a. 2, ad 1.	Dionysius determinat de divinis nominibus secundum quod important circa Deum habitudinem causae, nominamus enim Deum, ut ipse dicit,	Dionizy wyróżnia nazwy Boga według tego, co jak się odnoszą do Boga jako przyczyny. Nazywany bowiem Boga, jak sam mówi, od stworzeń, tak jak
-------------------------	---	---

ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam, unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma, et hac ratione, inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens. Et iterum quia, secundum Platonicos, qui, materiam a privatione non distinguunt, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis. Nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum (nihil autem appetit nisi simile sibi), non autem participat ens, cum ponatur non ens.

przyczynę od skutków. Dobro zaś, skoro ma powód tego, że może być pożądane, zawiera przystosowanie do przyczyny celowej, której przyczynowość jest pierwsza, ponieważ działający działa wyłącznie ze względu na cel, a od działającego materia porusza się do formy, dlatego cel nazywa się przyczyną przyczyn. I w ten sposób, w przyczynowaniu, dobro jest wcześniej niż byt, tak jak cel jest wcześniej niż forma. I z tego powodu, wśród nazw oznaczających Bożą przyczynowość, wcześniej przyjmuje się dobro niż byt. I dlatego także według platoników, którzy, nie odróżniając materii od braku, nazwali materię niebytem, do liczniejszych stosuje się partycypacja w dobru niż partycypacja w bycie. Albowiem materia pierwsza partycypuje w dobru, skoro go pożąda (wszystko zaś pożąda to, co mu odpowiada), nie partycypuje zaś w bycie, skoro przyjęto, że jest niebytem.

## ARYSTOTELESOWSKA KRYTYKA IDEI DOBRA

Porzućmy więc ten temat; lepiej może zająć się rozważaniem dobra w ogóle i zbadać, co przez nie rozumieć należy, jakkolwiek by przykre były tego rodzaju dociekania wobec faktu, iż formy (ἰδ εφώρτι) prowadzili moi przyjaciele. Zdaje się chyba jednak, że może lepiej jest i że trzeba dla ocalenia prawdy poświęcić nawet to, co jest nam bardzo bliskie — zwłaszcza jeśli się jest filozofem; bo gdy jedno i drugie jest drogie, obowiązek nakazuje wyżej cenić prawdę [aniżeli przyjaciół]. Owóż ci, co wprowadzili wspomniany pogląd, nie konstruowali idei (ἰΣεαε) tych przedmiotów, o których orzekali poprzedzanie i następstwo (dlatego też nie tworzyli idei liczb); dobro jednakowoż orzeka się zarówno w [kategorii tego], czym coś jest, jak w [kategorii] jakości i stosunku, to zaś, co [istnieje] samo w sobie, co jest substancją, z natury swej idzie przed tym, co względne (to bowiem, co względne, jest w stosunku do tego, co istnieje samoistnie, jakby czymś pochodnym i czymś, co się doń przyłącza); tak więc nie mogłaby istnieć wspólna jakaś idea, obejmująca wszystkie te rodzaje [dobra]. — A dalej: wyraz „dobro” posiada tyle znaczeń, ile wyraz „byt” (mówi się o nim bowiem w [kategorii tego], czym coś jest, jak np.: bóg lub rozum; w [kategorii] jakości: zalety; ilości: właściwa miara; stosunku: to, co pożyteczne; czasu: chwila odpowiednia; miejsca: właściwe miejsce pobytu — i tak dalej), jasne więc, że nie może ono być czymś wspólnym, ogólnym i jednym; bo w tym wypadku nie mówiłoby się o nim we wszystkich kategoriach, lecz tylko w jednej jedynej. — Następnie: ponieważ o



przedmiotach objętych jedną ideą istnieje też jedna nauka<sup>36</sup>, więc musiałyby też istnieć jakaś jedna nauka dotycząca wszystkich dóbr; tymczasem jest ich wiele, i to nawet w odniesieniu do przedmiotów podpadających pod tę samą kategorię, jak np. w odniesieniu do odpowiedniej chwili: nauka bowiem, która się nią zajmuje w związku z wojną, jest umiejętnością dowodzenia, nauka zaś, która to czyni w związku z chorobą, jest medycyną; w odniesieniu zaś do właściwej miary: nauką, która się nią zajmuje ze względu na pożywienie, jest medycyna, umiejętnością zaś, która to czyni ze względu na ćwiczenia fizyczne, jest gimnastyka. — Mógłby też ktoś mieć wątpliwości, co właściwie mają na myśli ci, którzy wprowadzili idee, mówiąc o „samej tej rzeczy”, skoro przecież jedno i to samo pojęcie, a mianowicie pojęcie człowieka, występuje zarówno w „samym człowieku”<sup>38</sup>, jak 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 trwa długo, nie jest też bielsze aniżeli to, co trwa tylko jeden dzień.

Bardziej tedy przekonujący wydaje się w tej sprawie pogląd pitagorejczyków, którzy umieszczają jedność w rzędzie dóbr; za nimi to — jak się zdaje — poszedł i Speuzyp.

Powyższe jednak kwestie niechaj będą poruszone gdzie indziej; przeciwko temu natomiast, co wyżej powiedziano, mógłby się nasunąć zarzut, jakoby [platonicy] w wywodach swych mieli na myśli nie wszelkie w ogóle dobro, lecz nazywali dobrem ze względu na jedną formę to, do czego się dąży i co się ceni dla niego samego, to

natomiast, co wytwarza lub przyczynia się do zachowania rzeczy tego rodzaju czy też zapobiega ich przeciwnostwom — dobrem ze względu na owe rzeczy i w innym znaczeniu. Jasne więc, że w takim razie mówiliby się o tym, co dobre, w dwojakim znaczeniu, a mianowicie bądź jako o tym, co dobre samo w sobie, bądź też jako o tym, co dobre ze względu na tamto dobro. Odróżniwszy więc od rzeczy pożytecznych te, które są dobre same w sobie, zastanówmy się, czy też podpadają one pod jedną ideę. Jakiego jednak rodzaju rzeczy można uważać za dobre same w sobie? Czy te wszystkie, do których się dąży nawet dla nich samych tylko, jak rozsądek, widzenie,

niektóre przyjemności lub zaszczyty? Bo jeśli nawet dążymy do wspomnianych rzeczy także i nie dla nich samych, to jednak można je zaliczyć do tych, które same w sobie są dobre. Czy też można uważać za dobro samo w sobie samą tylko ideę [dobra]? W takim razie forma byłaby pusta. Jeśli natomiast wyżej wspomniane rzeczy należą do tych, które są same w sobie dobre, to trzeba będzie wykazać, że pojęcie dobra jest to samo we wszystkich tych rzeczach, tak jak pojęcie białości w śniegu i w bieli ołowianej. Pojęcia jednak zaszczytów, rozsądku i przyjemności różnią się między sobą całkowicie właśnie pod tym względem, pod którym one wszystkie są dobrami. A więc dobro nie jest niczym wspólnym {ani} podpadającym pod jedną ideę.