



PRZEMYSŁAW PACZKOWSKI

Czy dobro i zło są przeciwieństwami? „Paradoksalne” aspekty Arystotelesowskiej doktryny złotego środka¹

*Are Good and Evil Opposites?
„Paradoxical” Aspects of Aristotle’s Doctrine of the Mean*

ABSTRACT: I would like to analyze some aspects of Aristotle’s doctrine of the mean. It seems that this is one of the elements of ancient ethics best assimilated by popular culture: it is treated as a commonsensical theory sense and, if not universal, at least consistent with many common beliefs. A return to the sources, however, forces us to verify this colloquial assessment. The question „are good and evil opposites?” is illustrative – I am trying to show that Aristotle’s doctrine of the mean is based on assumptions that may seem „culturally alien” to the contemporary reader, shaped by the Christian-liberal tradition; that it leads to conclusions that contradict common beliefs; and that in its original form it is far from the popular interpretation.

KEY WORDS: Aristotle • ethics • doctrine of the mean

1. Arystotelesowska etyka cnót

Zacznijmy od uwagi, że Arystoteles kierował swoje rozważania etyczne do konkretnych odbiorców. I chociaż niewłaściwym byłoby twierdzenie, że głosił on jakąś odmianę relatywizmu kulturowego, to niewątpliwie uważał, że jego teoria cnót nie dotyczy wszystkich ludzi: nie dotyczy na przykład niewolników i kobiet, a spośród wolnych Hellenów – młodych wiekiem i niedojrzałych duchem². Ciekawe jednak, że etyka Stagiryty – mimo że społecznie i historycznie zdeterminowana – jest ciągle żywa i może być pouczająca dla współczesnego człowieka. Decydujące w tej kwestii jest to,

¹ Artykuł (pod tytułem: *Czy dobro i zło są przeciwieństwami? Refleksje wokół Arystotelesowskiej doktryny złotego środka*) opublikowany po raz pierwszy w: *Dziedzictwo Arystotelesa. Studia i szkice*, red. B. Krzych i P. Paczkowski, Siemianowice Śląskie 2017, s. 33–52. Niniejszy tekst został poprawiony i skrócony.

² Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1095a 3–14.

że Arystoteles sformułował ponadczasowy cel etyki: jak, będąc człowiekiem i żyjąc wśród innych ludzi, osiągnąć szczęście³. Również samo szczęście (*eudaimonia*) rozumiane tu jest ponadczasowo: mianowicie jako udane życie. Podkreślmy przy tym, że eudajmonię w rozumieniu Arystotelesa osiąga się w znacznej mierze (choć nie jedynie) własnym wysiłkiem, w przeciwieństwie do stanu określanego jako *makarion* (błogosławieństwo)⁴. Eudajmonię charakteryzuje samowystarczalność życia w zakresie jego celu – to, co czyni je godnym pożądania (lepszemu od śmierci) i wolnym od braków⁵. Arystoteles rozumie zatem szczęście nie jako wyróżnione chwile w życiu człowieka, lecz jako sposób, w jaki człowiek swoje życie wiezie (całe życie, a przynajmniej – całe dojrzałe), polegający na realizowaniu pełni ludzkiej doskonałości. Eudajmonia zabezpiecza nasze życie przed nieszczęściem nawet w obliczu złych wyroków losu⁶, choć, oczywiście, dobry los sprzyja jej bardziej.

Na początku swoich rozważań etycznych Arystoteles zastanawia się, co w ogóle czyni życie pożądanym. To ciekawe, bo nowożytne etyki traktują raczej pożądanie życia dla niego samego jako moralny aksjomat. Stagiryta wskazuje trzy (tylko trzy!) powody, dla których życie jest warte przeżywania: doskonałość (cnotę), która pozwala cieszyć się dobrą sławą we własnych i cudzych oczach; wiedzę, która pozwala czerpać przyjemność z kontemplowania prawdy; i przyjemność zmysłową⁷. Te trzy rodzaje życia – obywatelskie, filozoficzne i oddane rozkoszy – choć z różnych powodów, ludzie nazywają szczęśliwymi.

Można wskazać metafizyczny fundament Arystotelesowskiej teorii cnót – stanowią go kategorie działania i doznawania⁸. W rozważaniach nad charakterem, czyli w etyce, *poiein* i *paschein* to *modi* ludzkiej egzystencji. W rezultacie etyka Stagiryty nakierowana jest na to, aby nauczyć, jak dobrze działać i jak dobrze doznawać, to znaczy: jak wyrobić w sobie umiejętność podejmowania właściwych wyborów, i jak wyrobić zdolność do właściwego doznawania namiętności, aby osiągnąć ostateczny cel, czyli szczęście jako sukces w byciu człowiekiem. Jej celem jest wykształcenie cnót. Cnota zaś jest dyspozycją do właściwych działań i do doznawania emocji we właściwy sposób, można bowiem doznawać namiętności „w nadmiarze”, „w niedostatku”

³ Współcześnie to tylko jeden z celów etyki.

⁴ Zob. *Etyka nikomachejska*, 1099b 18.

⁵ *Etyka nikomachejska*, 1097a 15–1097b 21.

⁶ *Etyka nikomachejska*, 1100a 1–1101b 9.

⁷ *Etyka nikomachejska*, 1095b 14–1096a 10.

⁸ W *Metafizyce* (1017a 25) wymienione są one jako *modi* bytu, zaś w *Kategoriach* (11b 1–5) jako *modi* orzekania o bycie.

lub „we właściwej mierze”. Doktryna złotego środka prezentuje koncepcję doznawania emocji (strachu, pożądania, gniewu itp.) we „właściwej mierze”, bo tylko tak doznawane mogą się one składać na dobre życie. „Właściwa miara” w odniesieniu do afektów i namiętności nie jest jednak kwestią stopnia. Arystoteles, co prawda, używa określeń, które to sugerują – „za dużo” i „za mało” – należy je jednak rozumieć raczej w sensie częstotliwości („zbyt często”, „zbyt rzadko”), sposobu („zbyt gwałtownie”, „zbyt opieszale”) i okoliczności („w odpowiednich” i „nieodpowiednich sytuacjach”).

Przypuszczam, iż główne założenie Arystotelesowskiej etyki, mianowicie że możemy nauczyć się właściwego doznawania emocji, brzmieć musi paradoksalnie dla współczesnego czytelnika. Bo czy możemy mieć jakikolwiek wpływ na to, co i w jakich okolicznościach nas złości, budzi pożądanie albo miłość? Jednakże Arystoteles rzeczywiście twierdzi, że dzielność etyczna leży w naszej mocy, i że jesteśmy odpowiedzialni za to, jakimi ludźmi się stajemy – cnotliwymi czy niegodziwymi⁹. Cnoty, według Stagiryty, są *hexeis*, dyspozycjami, które możemy w sobie rozwijać dzięki procesowi uczenia, które Arystoteles nazywa *ethismos* (przyzwyczajanie)¹⁰. Nabywamy cnót przez przyzwyczajanie do dokonywania dobrych wyborów. Dla przykładu: stajemy się odważni przez przyzwyczajanie do odważnych czynów. Skutkiem procesu wychowawczego jest najpierw właściwe działanie, potem dopiero cnota jako cecha charakteru. Ponieważ działania, które podejmujemy (w dojrzałym życiu), są kwestią wolnego wyboru, i ponieważ wybierane działania kształtują nasz charakter, ten ostatni też okazuje się, w sposób pośredni, kwestią naszych wolnych wyborów. Proces edukacji moralnej jest zatem, według Stagiryty, bardzo podobny do kształcenia się w sztukach: mogę się stać sprawnym pianistą tylko wtedy, kiedy tego zechcę, kiedy podejmę trud nauki gry na pianinie. Moja wolna decyzja i trwanie przy niej przez codzienne podejmowanie ćwiczeń uczynią ze mnie pianistę. Jak dobrym – o tym w dużej mierze zadecyduje stałość moich wyborów, choć oczywiście, tak samo w sztukach, jak i w cnotach, pewną rolę odgrywają dyspozycje wrodzone (talent)¹¹. Człowiek jest zatem głównym twórcą swojego charakteru, twierdzi Arystoteles, i choć brzmi to tak radykalnie, że zbliża się do paradoksu, to wyznaczy kierunek całej grecko-rzymskiej etyki. Plotyn powie na przykład, że możemy kształtować swoje wnętrze jak rzeźbiarz, który tworzy swój własny posąg¹², a stoicy posługują się obrazem

⁹ *Etyka nikomachejska*, 1113b 5.

¹⁰ *Etyka nikomachejska*, 1103a 28.

¹¹ Platon w *Timajosie* (86d) przeprowadził analizę ludzkich charakterów ze względu na zdolność do cnoty.

¹² Plotyn, *Enneady*, I, 6, 9, 7.

cnoty jako warowni, którą budujemy wewnątrz siebie i która broni nas przed zewnętrznym złem¹³.

Arystoteles traktuje cnoty intelektualne i moralne jako to, co definiuje naszą naturę w odróżnieniu od innych istot żywych; a odróżnia je jako dwie odrębne strony tej natury¹⁴. Możemy realizować naszą doskonałość – a więc osiągać eudajmonię – zarówno jako istoty rozumne, jak i istoty społeczne. Czym są zatem cnoty moralne, których dotyczy doktryna złotego środka? Czym są ich przeciwieństwa – wady? Kontekst dla rozważań Arystotelesa nad cnotami moralnymi stanowią podejmowane przez człowieka działania, doświadczane przez niego emocje oraz przyjemność i cierpienie, jakie im towarzyszą. Działania są zasadniczo odzwierciedleniem emocji, takich jak pożądanie, gniew, strach, odwaga, zawiść, radość, przyjaźń, nienawiść, tęsknota, zazdrość, litość¹⁵. Napisałem: „zasadniczo”, ponieważ Stagiryta uznaje za możliwą sytuację, w której człowiek tak bardzo panuje nad swoimi emocjami, że potrafi działać wbrew nim, a więc pomimo strachu, gniewu, pożądania. Ten stan duszy nazywa się po grecku *enkrateia* – panowanie nad sobą. Stagiryta odróżnia jednak panowanie nad sobą od cnoty. Czyny człowieka opanowanego i cnotliwego mogą się, co prawda, nie różnić – w większości sytuacji postępują oni tak samo – jednakże właściwe działanie wypływa u nich z czego innego i tylko człowiek cnotliwy czerpie przyjemność z tego działania¹⁶. *Enkrateia* jest zdolnością doraźnego opanowywania i tłumienia emocji, *aretē* zaś – jako skutek długotrwałego treningu¹⁷ – jest trwałą zdolnością kontroli nad irracjonalną częścią duszy, wyrobionym nawykiem właściwego emocjonalnego reagowania na różne sytuacje oraz czerpania przyjemności z wyborów, które mogą być czasem przeciwne naszym naturalnym skłonnościom. Człowieka cnotliwego charakteryzuje brak wewnętrznego konfliktu między racjonalną a irracjonalną częścią duszy; między tym, co wie o dobru ta pierwsza, a tym, czego pożąda ta druga. Nie przeżywa zatem dylematu, który tak sugestywnie opisze później św. Paweł w Liście do Rzymian i św. Augustyn w *Wyznaniach*¹⁸. Cnota moralna pozwala, według Arystotelesa, wybierać dobro, ponieważ człowiek cnotliwy nauczył się go pożądać i nim cieszyć.

Istnieje wiele cnót moralnych: odwaga, szczodrość, umiarkowanie, wielkoduszość, ale niektóre z nich nie mają nazwy¹⁹; każda z nich jest od-

¹³ Cf. Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, VIII, 48.

¹⁴ Cf. *etyka nikomachejska*, 1103a 1 ff.

¹⁵ Cf. *etyka nikomachejska*, 1105b 21.

¹⁶ *Etyka nikomachejska*, 1099b 7 ff.

¹⁷ *Etyka nikomachejska*, 1103a 14 ff.

¹⁸ Rz 7, 15.

¹⁹ *Etyka nikomachejska*, 1108a 6. Arystoteles analizuje niektóre z nich w IV ks. *Etyki nikomachejskiej* oraz księgach III i VII *Etyki eudemejskiej*.

rębną doskonałością. O odrębności cnót decyduje ich istotowe powiązanie z odpowiednimi emocjami: dla każdej cnoty moralnej istnieje odpowiadająca jej emocja²⁰. Mimo to Arystoteles zgodziłby się z Sokratejską tezą o jedności wszystkich cnót: w *etyce nikomachejskiej* stwierdza, że posiadanie *phronesis* implikuje posiadanie wszystkich cnót²¹.

Cnota moralna jest dyspozycją duszy do doznawania danej emocji we „właściwej mierze” – ani „za dużo”, ani „za mało”. Odwaga jest zatem dyspozycją do odczuwania strachu we „właściwej mierze”, wielkoduszność jest dyspozycją do właściwego odczuwania żądzy czci, umiarkowanie – do właściwego odczuwania żądzy przyjemności, łagodność – gniewu itd.²² „Właściwa miara” nie oznacza tu jednak „umiarkowania” (umiarkowany strach nie jest odwagą), lecz: właściwy sposób, słuszne powody, właściwy czas itd. Doktryna złotego środka – którą się teraz bliżej zajmiemy – mówi, że cnota jest „środkiem” w odniesieniu do emocji, jednak nie w sensie średniej (gr. *metron*), lecz w sensie odpowiedniości, trafności, słuszności, czego wyrazem jest inny grecki termin – *mesotes*.

Doktryna złotego środka nie jest też praktyczną wskazówką czy ogólną regułą dotyczącą naszego postępowania; jest częścią definicji cnoty jako jej *differentia specifica*²³: cnota to „dyspozycja do pewnego rodzaju postanowień, polegająca na zachowaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum”²⁴.

To nie właściwe działanie, jak już wspomniałem, charakteryzuje człowieka doskonałego, lecz wewnętrzna dyspozycja, z której owo działanie wypływa. Człowiek może bowiem postąpić słusznie przymuszony do tego zewnętrznymi przyczynami (na przykład rozkazem); z własnej woli, ale wbrew własnym pragnieniom (na przykład kiedy decyduje się na coś przykrego ze względu na przyszły zysk), bądź wreszcie z własnej woli i z przyjemnością (kiedy dobry uczynek sprawia mu przyjemność). W pierwszych dwóch przypadkach działania prezentują „właściwą miarę”, ale tylko w ostatnim możemy podmiot działania nazwać „cnotliwym”. O cnocie decyduje bowiem właściwa miara zarówno w działaniach, jak i w emocjach.

Wychowanie moralne powinno zatem prowadzić do wykształcenia nawyku doznawania emocji w sposób, jakiego wymaga sytuacja, na przykład

²⁰ Por. D. S. Hutchinson, *Ethics*, w: *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. J. Barnes, Cambridge 1995, s. 208.

²¹ *Etyka nikomachejska*, 1145a 1 ff.

²² Cf. *Etyka nikomachejska*, 1107b 1 ff.

²³ Cf. J. O. Urmson, *Aristotle's 'Doctrine of Mean'*, w: *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. O. Rorty, Berkeley and Los Angeles 1980, s. 157.

²⁴ *Etyka nikomachejska*, 1107a 1–2.

unikania strachu, kiedy to właściwe, i odczuwania go, kiedy to właściwe. Bo odwagą jest strach doznawany we właściwej mierze (na przykład z powodu zagrożenia zdrowia lub życia osób nam bliskich, a ogólniej: strach o zachowanie dóbr najważniejszych w danej sytuacji); nie paraliżujący naszych działań, lecz stymulujący je (czasem nawet działania z narażeniem własnego życia, jeśli jest to strach o utratę większego dobra niż nasze życie). Cnota jest więc emocjonalną odpowiedzią duszy, prowadzącą do słusznych działań. Z kolei wady charakteru objawiają się w doznawaniu i okazywaniu emocji niewłaściwie: zbyt często lub zbyt rzadko; wobec zbyt wielu spraw – kiedy boimy się utraty rzeczy niewartych starania o nie – lub kiedy nie potrafimy docenić wartości rzeczy ważnych.

Emocje doznawane we właściwej mierze i właściwe działania, będące ich skutkiem, są wyrazem cnoty jako złotego środka między wadami „nadmiaru” i „niedostatku”. To odwaga jest środkiem między brawurą a tchórzostwem, konkretny odważny czyn natomiast jest jedynie jej przejawem. Należy to podkreślić, aby uniknąć powszechnego błędu interpretowania doktryny złotego środka jako teorii umiarkowania²⁵. Umiarkowanie jest w koncepcji Arystotelesa jedną z cnót, nie zaś zasadą kierującą wszystkimi naszymi działaniami. Doktryna złotego środka dotyczy zatem cnoty umiarkowania tak samo, jak dotyczy odwagi, szczodrości, uzasadnionej dumy itp.

2. „Paradoksy” doktryny złotego środka

Doktryna złotego środka opiera się na założeniach, które współczesnemu czytelnikowi mogą wydać się paradoksalne. Prowadzi też do wniosków, które kłócą się z potocznymi przekonaniem dotyczącymi sfery działań moralnych. O jednym już wspomniałem: według Arystotelesa człowiek ma decydujący wpływ na kształtowanie swojego charakteru. Przyjrzyjmy się teraz innym. Po pierwsze, Stagiryta przyjmuje, że cnoty moralne da się odróżnić, przyporządkowując im różne emocje – tak więc dla każdej cnoty istnieje odpowiadająca jej emocja²⁶. W odniesieniu do każdej emocji z kolei możliwe jest doznawanie jej we „właściwej mierze” (które jest cnotą właśnie). Dyspozycja do doznawania emocji w „nadmiarze” lub w „niedostatku” to wada charakteru, z czego wynika wniosek, że wad jest przynajmniej dwa razy więcej niż cnót. Uprawnione wydaje się też twierdzenie, że nie ma takich emocji, dla których nie można by wskazać „właściwej miary” (choć na pozór pewne sformułowania z *etyki nikomachejskiej* wydają się temu przeczyć)²⁷.

²⁵ Zwraca na to uwagę J. O. Urmson, *op.cit.*, s. 162.

²⁶ *Cf. ibidem*, s. 163.

²⁷ *Cf. Etyki nikomachejska*, 1107a 9n.

Wreszcie, owej właściwej miary czy złotego środka nie należy rozumieć na podobieństwo matematycznej średniej.

Te właśnie tezy wydać się mogą współczesnemu czytelnikowi paradoksalne, kłócą się one bowiem z następującymi przekonaniem:

1) Nie definiujemy dziś cnót przez odniesienie do odpowiadających im emocji, a raczej – w odniesieniu do ról i relacji społecznych²⁸: odwaga to cnota ratownika górskiego, strażaka, żołnierza, zaś szczodrość to cnota, jaką powinniśmy okazywać wobec potrzebujących. Oczywiście, Arystoteles nie zaprzeczyłby, że istnieją cnoty pożądane u pewnych osób czy w określonych sytuacjach, ale nie to je definiuje.

2) Jeżeli łączymy cnotę z pewną emocją, to raczej przez brak tej ostatniej albo przez jej pełnię, a to dlatego, że każdą cnotę przeciwstawiamy tylko jednej wadzie. Ponieważ przeciwieństwem umiarkowania jest dla nas rozwiązłość, umiarkowanie mylone jest często z unikaniem rozkoszy. Stagiryta uważa, że taka ocena wynika z przyzwyczajenia do przeciwstawiania cnocie akurat tej wady, która jest bliższa naszej naturze, a także z bliskości i pokrewieństwa w odniesieniu do samych dyspozycji. Z natury na przykład zuchwalstwo bliższe jest odwadze niż tchórzostwo, tak więc to, co bardziej odległe uważamy też za bardziej przeciwne²⁹.

3) Jesteśmy zatem skłonni uważać, że każdej cnocie przeciwstawia się jedna wada. To przekonanie ugruntowało się za sprawą etyki chrześcijańskiej, która z kolei w wielu elementach bazowała na tezach spopularyzowanych przez etykę stoicką. Stoicy, w sposób radykalny i uproszczony, przeciwstawiali cnocie – jej całkowity brak, dzieląc ludzi na mędrców i głupców³⁰. A ponieważ przyjęli podział cnót na cztery główne, przeciwstawili im cztery główne wady. W chrześcijaństwie cnoty kardynalne uzupełniono ewangelicznymi i przeciwstawiono siedmiu grzechom głównym. Cnoty i wady ujęto zatem w schemat skrajnych przeciwieństw na skali dobra i zła: odwaga i tchórzostwo są skrajnościami, pomiędzy którymi da się umieścić postawy pośrednie – bliższe odwadze lub bliższe tchórzostwu; podobnie jak szczodrość i skąpstwo, litość i nieczułość itd. Arystoteles natomiast na pytanie, czy dobro i zło są przeciwieństwami, odpowiedziałby, że pod pewnym względem są, ale pod innym nie są. Należy tutaj dodać, że Stagiryta twierdzi, iż pierwszym obowiązkiem badacza jest rozpoznanie natury badanego przedmiotu; jeżeli wyklucza ona jednoznaczne rozstrzygnięcia problemów lub twierdzenia

²⁸ Cf. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, rozdz. XIV–XVI.

²⁹ *etyka nikomachejska*, 1109a 1–7.

³⁰ Cf. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 409 ff., 435 ff.

ogólne (obowiązujące bezwarunkowo), to badacz musi to uszanować, inaczej popełni podstawowy błąd poznawczy³¹. W analizach cnót i wad Arystoteles odchodzi od binarnych schematów myślenia³². W pewnym sensie, twierdzi Stagiryta, wszystkie trzy dyspozycje (tj. wada nadmiaru, cnota, wada niedostatku) przeciwstawiają się sobie – kiedy je zestawić w pary. Odwaga zestawiona z zuchwalstwem nie jest środkiem, tylko niedostatkami w relacji do nadmiaru; zestawiona z tchórzostwem jest nadmiarem w stosunku do niedostatku; i podobnie zuchwalstwo – w relacji do tchórzostwa. Jednak bardziej przeciwstawne są dyspozycje bardziej od siebie oddalone, skrajne na całej skali – zuchwalstwo i tchórzostwo przeciwstawiają się sobie nawzajem bardziej niż każde z nich z osobna – odwadze. W dodatku, ze względu na wspomniane już pokrewieństwo przedmiotowe, zuchwalstwo jest mniej przeciwstawne odwadze niż tchórzostwo (tak jak – ze względu na naturę człowieka – wstrzemięźliwość jest mniej przeciwstawna umiarkowaniu niż rozwiązłość). Cnoty i wady pozostają zatem do siebie w o wiele bardziej skomplikowanej relacji niż skłonny byłby sądzić współczesny czytelnik. Jeśli cnotę zdefiniujemy w odniesieniu do emocji – jako właściwe jej doznawanie – to skrajnymi przeciwieństwami na skonstruowanej przez nas skali dobra i zła będą dwie wady, odnoszące się do tej emocji jako, odpowiednio, jej „nadmiar” (*hiperbolē*) i „niedostatek” (*elleipsis*). A cnota, jako *mesotes* w odniesieniu do tej emocji, a więc jako dobro, będzie „środkiem” między nimi.

4) Kolejne sprzeczne z potocznymi wyobrażeniami założenie – że każda emocja dopuszcza właściwą miarę – nie jest przez Stagirytę nigdzie wypowiedziane wprost. A ponieważ wprost Arystoteles mówi, że „nie każde postępowanie i nie każda namiętność dopuszcza średnią miarę”³³ i jako przykłady podaje emocje i sposoby postępowania, które już samą nazwą sugerują coś niegodziwego (radość z powodu niepowodzenia bliźnich, bezwstydnosć, zawiść oraz cudzołóstwo, kradzież, morderstwo), wielu interpretatorów odczytało to jako wyraźne zaprzeczenie tezy, że każda emocja dopuszcza „właściwą miarę”. Jednak dalsze wywody Arystotelesa wyjaśniają tę sporną kwestię. Stagiryta stwierdza, że nie istnieje umiar, nadmiar i niedostatek w niesprawiedliwości, tchórzostwie czy rozwiązłości, a dobro i zło w odniesieniu, na przykład, do cudzołóstwa, nie tkwi w tym, z kim, kiedy i w jaki sposób należy cudzołożyć, bo w każdej sytuacji czynić to jest czymś błędnym³⁴. Otóż właśnie: Arystoteles wymienia tu namiętności i zachowania,

³¹ Cf. *Etyka nikomachejska*, 1094b 11–25.

³² Cf. *Etyka nikomachejska*, 1108b 10 ff.

³³ *Etyka nikomachejska*, 1107a 10.

³⁴ *Etyka nikomachejska*, 1107a 12–20.

które są czymś błędnym same w sobie, a zatem w myśl jego definicji cnoty³⁵ są skrajnościami – nadmiarem lub niedostatkim pewnej innej namiętności czy innego sposobu postępowania. Radość z niepowodzenia drugich jest skrajnością w stosunku do słusznego oburzenia; przeciwną jej skrajnością jest zawiść³⁶. Odróżniają je przyjemność i przykrość, jakie odczuwamy z powodu tego, co przydarza się bliźnim. Człowiek cnotliwy oburza się (doznaje przykrości) z powodu powodzenia ludzi, którzy nie zasłużyli na nie, na przykład morderców, tyranów, złodziei. Niegodziwiec żywiący zawiścią przebiera miarę w tym uczuciu, martwiąc się powodzeniem tych, którzy na nie zasługują. I podczas gdy człowiek cnotliwy martwi się niepowodzeniem tych, którzy na to nie zasługują, niegodziwiec raduje się z każdego cudzego niepowodzenia. Podobnie możemy ocenić błędne sposoby postępowania, takie jak cudzołóstwo. Należy je zapewne traktować jako formę rozwiązłości – jako nieumiarkowane pożądanie tego, co przyjemne, i uleganie tej żądzy w takim stopniu, że owe przyjemne rzeczy przenosimy nad wszystko inne³⁷. Cnotą będzie tu umiarkowanie – znajdowanie przyjemności w zaspokajaniu żądz w sposób właściwy³⁸. Wniosek Arystotelesa z rozważań nad namiętnościami i czynami, które nie dopuszczają średniej miary, jest więc następujący: nie istnieje umiar w tym, co samo jest nadmiarem lub niedostatkim (czyli błędem, wadą), podobnie jak nie istnieje nadmiar ani niedostatek w umiarze (w cnocie)³⁹. Nie może istnieć umiar w odniesieniu do uczucia zawiści, ponieważ zawiść jest zdefiniowana jako nadmiar w stosunku do słusznego oburzenia. Nie istnieje „właściwa miara” dla cudzołóstwa, ponieważ cudzołóstwo jest błędem, jaki popełnia człowiek przedkładający pewne przyjemności nad rzeczy bardziej od nich wartościowe. Arystoteles zatem rzeczywiście twierdzi, że dla każdej namiętności istnieje właściwa miara, która jest cnotą. Natomiast nie każda zwyczajowa nazwa emocji (na przykład: „zawiść”, „zazdrość”, „bezwstyd”) oznacza odrębną namiętność.

5) Dla współczesnego odbiorcy oczywistym jest chyba interpretowanie złotego środka w sensie średniej. Możemy wnioskować, że takim było również dla większości słuchaczy wykładów Arystotelesa, skoro dostrzegł on potrzebę sprostowania takiej pomyłki⁴⁰. Średnia w sensie matematycz-

³⁵ „Średnia miara między dwoma błędami, tj. między nadmiarem a niedostatkim”. *Etyka nikomachejska*, 1107a 3–4.

³⁶ *Etyka nikomachejska*, 1108a 1 ff.

³⁷ Cf. *Etyka nikomachejska* 1119a 2–3.

³⁸ *Etyka nikomachejska*, 1118b 27. Nieumiarkowanie w odniesieniu do żądz objawiać się może również w znajdowaniu przyjemności w rzeczach, w których nie powinniśmy ich znajdować (bo są godne nienawiści), albo w stopniu wyższym niż należy.

³⁹ *Etyka nikomachejska*, 1107a 25–26.

⁴⁰ Cf. *Etyka nikomachejska*, 1106a 18 ff.

nym jest jednoznacznie określona: arytmetyczna średnia pomiędzy dwiema wielkościami musi o tyle przewyższać mniejszą, o ile sama jest przewyższana przez większą – sześć jest średnią między dziesięć a dwa. Dzielnosc etyczna jako „złoty środek” w namietnościach i postępowaniu podobna jest jednak do tego, co określamy jako właściwą miarę ze względu na kogoś. Jak w przypadku diety zawodnika: o ile dziesięć min to za dużo dla każdego, a dwie to dla każdego za mało, o tyle właściwa miara może być dla każdego inna⁴¹. Podobnie z cnotą; środek w odniesieniu do namietności związanej z daną cnotą nie oznacza umiarkowania, lecz doznawanie tej namietności „we właściwym czasie, z właściwych przyczyn, wobec właściwych osób, we właściwym celu i we właściwy sposób”⁴². Doktryna złotego środka nie zaleca więc emocjonalnego „wychłodzenia”, a wręcz przeciwnie – w pewnych sytuacjach gwałtowna namietność (na przykład gniew, brawura) jest „właściwą miarą”.

6) Doktryna złotego środka pozwala Arystotelesowi wyjaśnić także potoczne przekonanie, że trudno jest być człowiekiem cnotliwym; trudniej – niż niegodziwcem. Chrześcijaństwo (przynajmniej od czasów św. Pawła) tłumaczyć to będzie grzeszną naturą człowieka i w związku z tym głosić też będzie tezę o niemożliwości przezwyciężenia zła wyłącznie siłą ludzkiej woli; niezbędna jest tu pomoc Boga, czyli łaska⁴³. Stagiryta tłumaczył jednak ten powszechnie obserwowany fakt nie naturą człowieka, lecz naturą samych cnót. Cnota jest czymś trudnym do osiągnięcia, ponieważ „właściwa miara” w emocjach jest jedna⁴⁴, a niewłaściwych sposobów doznawania emocji jest wiele. Arystoteles przyrównuje czasem działanie moralne do strzelania z łuku⁴⁵: trzeba dobrze widzieć cel, chcieć w niego trafić i być dobrym łucznikiem, a sukces ma tylko jedną postać – trafienie w sam środek tarczy. Niepowodzenie zaś przydarzyć się nam może w każdym ze wspomnianych elementów i na wiele różnych sposobów. Rozwijając przywołane porównanie możemy powiedzieć, że cnotliwy czyn jest trudny, ponieważ jest rezultatem współdziałania rozumu praktycznego (*phronesis*), woli (*proairesis*, wybór) i wyrobionej cnoty charakteru.

⁴¹ *Ibidem*; to znaczy, że właściwa miara w tym przypadku nie równa się zawsze sześciu minom, ale zawsze mieści się gdzieś pomiędzy dziesięcioma a dwiema minami.

⁴² *Etyka nikomachejska*, 1106b 18–20.

⁴³ To teza związana z tradycją augustyńską w etyce chrześcijańskiej. Św. Tomasz wprowadzi jednak do niej antyczną etykę cnót.

⁴⁴ Z zastrzeżeniem, które wynika z wcześniej wspomnianego odróżnienia etycznego środka (*mesotes*) od matematycznej średniej (*metron*): właściwa miara jest dla każdego z nas jedna, ale nie dla każdego – taka sama.

⁴⁵ Cf. *Etyka nikomachejska*, 1094a 23. To porównanie zapożyczył Arystoteles od Platona; cf. Platon, *Państwo*, 439b; *Teajtet*, 192a; *Prawa*, 705a, 934b.

Analiza cnót i wad, szczególnie w kontekście relacji między pragnieniami irracjonalnej części duszy a wyborami części racjonalnej, a także – przyjemności lub przykrości, jakie tym wyborom towarzyszą, pozwala Arystotelesowi przeprowadzić klasyfikację charakterów, czyli możliwych stanów moralnych duszy⁴⁶. Moralna kondycja duszy, najprościej mówiąc, to sposób, w jaki doznajemy emocji. Zaczynając od najgorszego: bestialstwo, niegodziwość, nieopanowanie, panowanie nad sobą, cnota, doskonałość. Niegodziwość (wada) to taki stan duszy, w którym emocje żywione są niewłaściwie – w nadmiarze lub w niedostatku – nieopanowane żądze pchają nas do złych uczynków, a część racjonalna jest tak zdominowana przez irracjonalną, że nie mamy nawet świadomości zła i nie żywimy żadnej skruchy. W związku z tym, od wady wyżej stoi *akrasia* – nieopanowanie, słabość moralna, w której ulegamy, co prawda, namiętnościom, ale zdajemy sobie z tego sprawę, żałujemy tego, tak więc przyjemność z zaspokajania niskich pragnień zmieszana jest z przykrością, jaką powoduje świadomość zła. Jeżeli w tym konflikcie racjonalna część duszy zdoła zapanować nad irracjonalną i zmusimy się do dobrych czynów wbrew niskim pragnieniom i złym namiętnościom, okazemy *enkrateia*, zdolność, która nie jest jeszcze cnotą, ale w sferze działań daje takie same skutki, jak cnota. Posiadanie cnoty z kolei odróżnia się od *enkrateia* tym, że zadowoleniu ze zwycięstwa nad sobą nie towarzyszy przykreść, płynąca z niezaspokojonych pragnień. Cnota bowiem to również umiejętność czerpania przyjemności z dobrych czynów.

Ponieważ często w moich rozważaniach nad Arystotelesowską etyką cnót odwoływałem się do etyki chrześcijańskiej, na zakończenie także pozwolę sobie na pewien komentarz. Myśliciele chrześcijańscy utożsamiali grzeszność natury ludzkiej z zasadniczą niezdolnością do cnoty – z niemożliwością osiągnięcia stanu, w którym radości z dobra nie towarzyszy najmniejsze nawet pragnienie czegoś przeciwnego. Kiedy św. Paweł w Liście do Rzymian opisze swoją wewnętrzną walkę między miłością dobra a skłonnością do zła⁴⁷, to zaszczerpi chrześcijaństwu podejrzliwość w stosunku do moralnej czystości duszy – podobną do tej, jaką później będzie żywił Freud wobec naszej psychiki. Natura człowieka jest ułomna, określona przez dwojaką niezdolność. Jako stworzony przez Boga, człowiek nie jest zdolny do całkowitego zła; ale jako wolny i naznaczony grzechem pierworodnym – nie jest też zdolny do pełnego dobra. Ziemiska kondycja ludzkiej duszy rozciąga się zatem między *akrasia* a *enkrateia*; między panowaniem żądz

⁴⁶ Cf. *Etyka nikomachejska*, VII, 1.

⁴⁷ Cf. Rz, 8, 23. H. Arendt uzna to za fundament odkrycia woli jako odrębnej od rozumu i namiętności władzy duchowej; cf. H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa 1996.

a panowaniem nad żądzami; między grzesznymi przyjemnościami, którym towarzyszą wyrzuty sumienia, a pobożnym życiem, zakłócanym zawsze grzesznymi pragnieniami. Sprzecznych dążeń w duszy nie da się pogodzić, co sprawia, że cierpienie jest nieodłącznym elementem naszego życia. Tylko Bóg może nas od tego uwolnić.

W dziedzinie etyki to jest, moim zdaniem, zasadnicza różnica między chrześcijaństwem św. Pawła i św. Augustyna a antyczną filozofią. Platon i Arystoteles wierzyli w zdolność człowieka do zbawienia samego siebie – tu i teraz. Stan, w którym człowiek osiąga doskonałość, to cnota na podobieństwo Boga. Stagiryta mówi jak platonik, kiedy stwierdza, że ten, kto ją posiada, może rządzić całym państwem⁴⁸.

PRZEMYSŁAW PACZKOWSKI: dr hab., prof. Uniwersytetu Rzeszowskiego, kierownik Zakładu Historii Filozofii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego. Zainteresowania badawcze: filozofia antyczna, filozofia człowieka, filozofia kultury, etyka. Autor m.in.: *Filozoficzne modele życia w klasycznym Antyku* (Rzeszów 2005); *Jedność filozofii Platona* (Rzeszów 1998).

PRZEMYSŁAW PACZKOWSKI: Ph.D., D.Sc. – professor at the University of Rzeszów, Head of the Department of the History of Philosophy at the Institute of Philosophy of the University of Rzeszów. Research interests: ancient philosophy, philosophy of man, philosophy of culture, ethics. He has written, among others: *Filozoficzne modele życia w klasycznym Antyku* (*Philosophical Models of Life in Classic Antiquity*), Rzeszów 2005; *Jedność filozofii Platona* (*Unity of Plato's Philosophy*), Rzeszów 1998.

⁴⁸ *Etyka nikomachejska*, 1145a 15.