

- Różne typy a.
  - A. heroiczna
  - A. obyczajowa
  - A. pracownicza
  - A. polityczna
  - A. indywidualna
  - A. obywatelska
  - A. ludzi szlachetnych
  - A. ubóstwiona
  - A. jako piękno moralne
  - A. jako zdrowie duszy
  - A. zdemokratyzowana
  - A. moralna
- Funkcje A.
  - A. w ujęciu filozofów
  - Rola a. w poznaniu
  - Rola a. w działaniu
  - Określenie a.
  - A. w realizacji
  - A. w funkcji usprawnienia poznania praktycznego

**ARETÉ** (ἀρετή) — w antycznej grece określenie maksimum zdolności i możliwości działania (*optimum potentiae*); efektywności, sprawności człowieka w dobroci. W języku pol. jako odpowiednik przyjęto staropolski termin „cnota” lub „dzielność”. Problem a. był jednym z kluczowych zagadnień etyczno-pedagogicznych starożytności (Jaeger); jest traktowany jako podstawa ontologii platońskiej (Kraemer); etymologicznie rzeczownik odprzymiotnikowy: pochodzi od słowa ἄριστος [áristos] — stopnia najwyższego od ἀγαθός [agathós] — dobry, można go najwierniej przełożyć słowem „najlepszość”.

**Różne typy a.** — A. heroiczna. W poematach Homera *Iliada* i *Odyseja* dążenie do a. lub jej posiadanie jest cechą charakterystyczną ludzi przynależnych do arystokracji. Żyli w znakomitych rodzinach pod przewodnictwem miejscowego oligarchy, określanego słowem ἀγαθός (dobry); u Homera słowo to oznaczało ludzi zdolnych do walki — skutecznych wojowników. Musieli posiadać najlepszą broń i bogactwo gwarantujące jej jakość. Ludzie zdolni do efektywnej obrony grupy jednoczyli w sobie siłę, odwagę, bogactwo, dobre urodzenie i umiejętności bojowe. Z rzadka pojawiały się przy tym moralne lub duchowe wartości. A. przeważnie oznaczała siłę i zręczność wojownika lub zapaśnika, przede wszystkim zaś heroiczne męstwo. Nieodłączny był duch współzawodnictwa i duma, polegająca na poczuciu obowiązku i odpowiedzialności w stosunku do ideału a. Z czasem pojęcie a. rozszerzyło się o roztropność i przebiegłość — cechy szczególnie przydatne na wojnie. Chcieć zdobyć dla siebie wieniec a. to istota heroizmu.

A. obyczajowa. *Odyseja* akcentuje obyczaj i kulturę życia codziennego, mentalność i sposób życia „najlepszych” — ἄριστοι [áristoi]. Posiadali oni

świadomość swego uprzywilejowanego stanowiska i wyłączności, wyrafinowane obyczaje i umiejętność znalezienia się w każdej sytuacji, wielką gościnność, swobodę zachowania wobec wydarzeń niecodziennych, naturalność w codziennym życiu. Charakterystyczna była również nienaganna uprzejmość wobec niegodziwie postępujących: cierpliwość i wezwanie do opamiętania zawsze poprzedzały wymierzenie sprawiedliwej kary. Istotnym elementem obyczajowości była rola kobiety i rodzaj jej a. Stanowiło ją piękno, równie oczywiste jak ocena mężczyzny wg jego zalet umysłowych i fizycznych, czystość obyczajów i zapobiegliwa gospodarność. Wiązało się to ze społecznym i prawnym stanowiskiem kobiet jako pań domu, strażniczek wszelkiego dobrego obyczaju, krzewicielek tradycji i kultury. Kobieta ze swą specyficzną a. łagodząco wpływała na obyczaje mężczyzn.

A. pracownicza. *Prace i dni* Hezjoda stanowią kulturowe dopełnienie arystokratycznych ideałów Homera o przedstawienie życia prostego ludu. Podkreślają rolę a. ludzi nie będących posiadaczami bogactw, co warunkowało heroiczną odmianę a. Kluczowe miejsce zajmuje w poemacie praca jako jedyny właściwy środek prowadzący do bogactwa. W miejsce ambitnego współzawodnictwa rycerskich cnót męskich etyki szlacheckiej pojawia się ciche, lecz uparte współzawodnictwo w pracy. Jedynie za tę cenę można zdobyć a. Niesłuszny jest więc wstyd przed pracą. Haniebne okazują się beczynność i myślenie o nieuczciwych sposobach wzbogacenia się. Prawdziwe powodzenie wymaga uzgodnienia postępowania z panującym z woli bogów porządkiem świata (δικη [dike]). Praca we właściwej porze i wszystkie czynności rolnika związane są z rytmem przyrody.

A. polityczna. Obok kultury szlacheckiej i feudalnej na rozumienie a. zaznaczył się wpływ kultury miejskiej. Zasadniczy dla życia i rozwoju antycznej Grecji stał się fakt organizowania całego życia obywateli w obrębie miasta-państwa-πόλις (polis). Było ono centrum nie tylko życia państwowego, ekonomicznego czy ogólnie społecznego, lecz także duchowego obywateli. Wg Platona reprezentatywnymi typami πόλις, zawierającymi całokształt życia i kultury jego narodu, były: wojskowe państwo spartańskie i jońskie państwo prawa.

W tym kontekście pojawiła się po raz pierwszy myśl o a. obywatela. Walka o heroiczną a. dawniej była tylko walką o własną sławę, z czasem zastąpiona została przez motyw heroicznej miłości ojczyzny. Męstwo rozumiane jako sprawność wojenna stało się samą a. Miarą prawdziwej a. była πόλις i to, co jej przynosiło pożytek lub szkodę. Haniebna i potępiona byłaby odmowa poświęcenia swego zdrowia, majątku czy życia dla ojczyzny. Miejsce etyki szlacheckiej zajęła etyka państwowa. Proces ten uwyraźnił się jeszcze w kształtowaniu koncepcji sprawiedliwości i ideału praworządnego państwa.

Poczucie prawa rozszerzało się stopniowo na inne dziedziny życia związane nie tylko z dobrami materialnymi. Powstało określenie właściwości charakteru, dzięki którym człowiek unika przestępstw i znajduje się w granicach porządku społecznego: δικαιοσύνη [dikaiosýnē] — sprawiedliwość, która stała się nową, ogólną a. Prawo zwyczajowe oraz utrwalone dało obiektywną miarę tego, co prawe i dobre. Od czasów Homera uznawano bowiem ład społeczny za odbicie porządku panującego w świecie bogów i w kosmosie. Sprawiedliwość polegała na posłuszeństwie wobec praw państwowych. W ich strukturę zostały również

wcielone wcześniejsze ideały. Ta nowa a. polityczna umożliwiała obywatelowi zgodne i rozumne współdziałanie z innymi w πόλις. Obok życia prywatnego i nieodzownych w nim sprawności utrwaliło się życie obywatelskie w ramach wspólnoty na tle ładu politycznego. Potępiona została πλεονεξία [pleoneksía], oznaczająca jednostkową wolę zaspakajającą swe pożądanía bez względu na porządek społeczny. Odżyły ideały dawnej kultury: „być mówcą słów i działaczem czynów” V te dwie umiejętności stały się niezbędne w prowadzeniu życia politycznego (W. Jaeger, *Paideia*, Wwa 1962, I 130–133).

A. indywidualna. Rosnąca rola πόλις i wzrost jej wpływu na życie jednostki spowodowały naturalną reakcję: pojawiła się twórczość akcentująca przeżycia jednostki i konfrontująca je z ideałami cnót obywatelskich. U Archilocha ideałom została przeciwstawiona proza codziennego życia i wymagania natury: nawet najbardziej tragiczne przeżycia w końcu muszą ustąpić pod presją, np. zwyczajnego głodu. Poeta chwalił umiarkowanie, panowanie nad sobą i przestrzegał przed nadmiernym oddawaniem się uczuciom bólu i radości. Wzywał do rozpoznania ogólnego „rytmu”, jako czegoś porządkującego, nadającego strukturę i ograniczającego. Po raz pierwszy doszła do głosu forma kultury osobistej, opartej na poznaniu wynikających z natury, niewzruszonych i ostatecznych prawidłowości rządzących ludzkim życiem. Podobną treść pouczającą mają jamby Simonidesa z Amorgos i Mimnermosa z Kolofonu.

A. obywatelska. Poezja Solona łączy sferę życia obywatelskiego z indywidualnym i pokazuje ich wzajemne wpływy. Poematy przestrzegają przed niesprawiedliwym bogaceniem się i łamaniem zasad praworządności. Skutkiem tego nie jest nieurodzaj czy pomór (jak u Hezjoda) rozumiane jako kara bogów, lecz zakłócenie funkcjonowania organizmu πόλις. Dochodzi wtedy do waśni partyjnych i wojny domowej, na zgromadzeniach ludu panuje gwałt i niesprawiedliwość, rzesze nędzarzy zaprzędawane za długi w niewolę muszą opuszczać ojczyznę. Od takiego stanu rzeczy nie sposób wyizolować się i prędzej czy później skutki przestępstw osiągną samych sprawców. Upadek miasta nie jest zrzędzeniem boskim, to sami obywatele gubią je nierozsądnym postępowaniem. Solon zerwał z bezsilnością wobec zrzędzeń losu i wzywał obywateli do odpowiedzialnego postępowania.

A. ludzi szlachełnych. Wraz z rozwojem ekonomicznym straciło sens łącznie a. z bogactwem, które szybko przechodzi z człowieka na człowieka będąc łatwym do nabycia i stracenia. Prawdziwej a. nie można tak łatwo utracić. Jednak bez posiadania majątku nie sposób praktykować niektórych cnót. Ważny powód łączenia a. z bogactwem stanowiło także nastawienie społeczne mierzące wartość jednostki możliwościami swego wkładu w publiczne życie i wojnę. Jednak Teognis — poeta walczący o uwiecznienie dawnych ideałów — oddzielił bogactwo od a. W swym słynnym czterowierszu deklaruje, iż lepsza jest pobożność i odrobina dóbr niż bogactwo niesprawiedliwie nabyte i że całość a. zawiera się w sprawiedliwości. I odwrotnie: każdy sprawiedliwy mógł być słusznie uważany za arystokratę. Prawdziwym szlachectwem jest to, co pozostanie po usunięciu z pojęcia a. bogactwa: szlachectwo ducha.

A. ubóstwiona. Poezja Simonidesa z Kos stawia a. w perspektywie boskiej: tylko bóstwo jest doskonałe i może na trwałe posiadać a. Prawdziwa a. obejmuje całego człowieka — sferę duchową i cielesną, dlatego droga do niej jest

niezwykle uciążliwa, a nieuniknione nieszczęścia często uniemożliwiają osiągnięcie doskonałości. Łaskawość bogów i ich wpływ może pomóc człowiekowi w trudzie. Unikanie niegodziwości jest podstawowym warunkiem zdobycia a.: sprawiedliwi podobają się bogom.

Pindar jako poeta wzorca wskazywał, że podobnie jak posągi sportowców — zwycięzców w igrzyskach ucieleśniają wzór idealnej męskiej postaci, tak jego poezja przedstawia ideał człowieka. Hymny na cześć zwycięzców olimpijskich są nagradzającą chwałą dla bohatera, który przez swe zwycięstwo objawia najwyższą, boską a. Wielkie czyny są pochodzenia boskiego, podobnie szczęście i powodzenie rodu, tak też jest z a. Mimo że wiele dzieli ludzi od bogów, zdarza się — chociaż tylko przejściowo — upodobnić ludziom do bogów.

A. jako piękno moralne. Wraz z pojawieniem się wielkich tragiczków, koncepcja wzoru, ideału człowieka jest coraz dogłębniej opracowywana. Czasy Sofoklesa i Peryklesa zrodziły ideał ateński doskonałego moralnie człowieka — *καλοκάγαθία* [kalokagathía]. Jego zasadniczymi rysami były słuszność, stosowność i kryjący się za nimi element intelektualny, umożliwiający rozpoznanie właściwych przedmiotów dążeń, jak i właściwej miary, a także umiar, którego brak jest najczęstszą i główną przyczyną wszelkiego zła. Doskonałego człowieka charakteryzuje opanowanie w każdym działaniu. Źródłem takich sprawności był dla Sofoklesa porządek rzeczy: sprawiedliwość tkwiąca w rzeczach samych. Umiar, który w poezji objawia się w dźwięku i rytmie, miał również przejawiać się w czynach człowieka. Wtedy życie ludzkie byłoby nie tylko dobre, lecz także zdolne wywołać podobne wrażenie, jakie powstaje przy obcowaniu z pięknem natury czy dzieł sztuki. Ta pierwotna jedność dobra i piękna, czy lepiej — pięknego dobra, znalazła swą formę w słowie *καλοκάγαθία*.

A. jako zdrowie duszy. Medycyna gr. zaliczana była do elementów wchodzących w skład ogólnego wykształcenia i wzniosła się ponad poziom prostego rzemiosła, stała się, pod wpływem jońskiej filozofii przyrody, dyscypliną naukową. Jako wzorcowa sztuka dostarczała z kolei metod poznawczych i badawczych dla filozofii, której przedmiotem była „psychiczna” natura człowieka — *ψυχή* [psyché]. Pojęcie to powstało pod wpływem nauk medycznych. Podobnie jak zdrowie ciała miało swą naukę, tak nieodzowne stało się istnienie analogicznej nauki dotyczącej zdrowia psychicznego. Doktryny platońska i arystotelesowska o a. człowieka, wiedza lekarzy o właściwej terapii ciała i Sokratesa nauka o właściwej pielęgnacji i terapii duszy utworzyły całość wyższego rzędu: ludzka a. objęła zarówno sprawności ciała, jak i duszy. Platon całkowicie wcielił medycynę w swą antropologię: skojarzył trzy zalety ciała: zdrowie, siłę i piękność z zaletami duszy: pobożnością, męstwem, umiarkowaniem i sprawiedliwością w jeden wspólny chór głoszący harmonię wszechświata. Gr. człowiek kulturalny utożsamia się z człowiekiem wszechstronnie zdrowym.

A. z demokracji z o w a n a. W Atenach epoki Sokratesa panowała demokracja bezpośrednia, drogą losowania obsadzano niektóre urzędy, teoretycznie każdy obywatel miał szansę na ich sprawowanie. Toteż pojawiło się zainteresowanie umiejętnościami zapewniającymi sukces w tej dziedzinie: retoryką, przydatną do przekonywania na zgromadzeniach obywatelskich i pewnymi sprawnościami, zw. tradycyjnie polityczną a.

Pomysł jej nauczania i oparcia na podstawach intelektualnych wywodzi się od sofistów, którzy dostarczali wiedzy niezbędnej do brania aktywnej roli w życiu politycznym. Odżegnywali się jednak od pewnych rozstrzygnięć teoretycznych i rzeczowych, pozostawiając to swoim uczniom — przyszłym politykom. W ten sposób narazili się na zarzuty sceptycyzmu i relatywizmu z braku ukazania tego, co prawdziwie dobre i sprawiedliwe. Oskarżano ich o nauczanie krytycyzmu, bezbożność i kwestionowanie zastanego porządku społecznego dla doraźnych korzyści. Prawo w opinii sofistów straciło boską sankcję na rzecz woli większości, częste kontakty z innymi krajami potwierdzały pluralizm prawny. Zasadne więc stało się pytanie, który ustrój proponuje najlepsze rozwiązania. Jeśli pozostawi się je bez odpowiedzi lub zaneguje choćby jej możliwość, ostateczną konsekwencją będzie dowolność biorąca się z różnorodności opinii, co podważa same podstawy racjonalnego porządku. Jeśli zabraknie rozumu, pozostaje tylko ślepe chcenie, podatne na wieloraką manipulację. Stosownych technik i sposobów poruszania się w tym zaplanowanym chaosie można było nauczyć się od sofistów za określoną opłatą.

**A. moralna.** Na destrukcyjną politycznie i moralnie działalność sofistów odpowiedział Sokrates, pokazując podstawy racjonalnego porządku rzeczywistości. Wskazał on na duszę ludzką, nadał jej istotne dla życia ludzkiego znaczenie i przeniósł kosmiczny ład życia w πόλις w jej obręb — w sferę wewnętrznego życia człowieka. Jego działania zmierzały przede wszystkim do demaskowania pozorów wiedzy i a. Dążył do poznania istoty wiedzy samej w sobie i prawdziwej a. jako czynności duszy, która jest czymś boskim w człowieku, gdzie odzywa się głos daimoniona — wysłannika bogów. Troskę o duszę pojmował jako boskie posłannictwo. W niej bowiem odbywa się poznanie prawdy, zaś wiedza o dobru nadaje sens wszystkim innym dobrom. Prymat duszy zaowocował postulatem jej panowania nad naturą cielesną. Pojawiło się nowe pojęcie wolności wewnętrznej, która umożliwia rozumne życie, tj. opanowanie popędów i odruchów.

Sokrates utożsamiał a. i wiedzę, poddał analizie pojęcie wiedzy zarówno samej w sobie, jak i wiedzy w odniesieniu do zagadnień moralnych. Kwestia dobrego działania sprowadza się do wiedzy o dobru. Życie jako całość polega na rozpoznaniu i dążeniu do dobra, jako celu wszystkich rozumnych działań. To powinno być celem wychowania, zmierzającego do ukształtowania obywateli zdolnych do dobrego życia w πόλις a tym samym do odnowienia życia państwowego. Porządek w πόλις jest właściwie skutkiem wewnętrznego uporządkowania samych obywateli.

**Funkcje A.** — A. w ujęciu filozofów. Ludzka działalność (ἐργασία [ergasía]) może być trojakiego rodzaju: czysto poznawcza, kontemplatywna, teoretyczna (θεωρέω [theoreo] — oglądam); czynna, inaczej praktyczna (πράττω [pratto] — czynię); wytwórcza, zw. w starożytności pojetyczną (ποιέω [poieo] — robię), a dziś artystyczną i techniczną. Z kolei działalność praktyczna jest indywidualna, własna (czyli moralna, od ἦθος [ethos] — Cicero, *De fato*, 1, 1); domowa, gospodarska (οἶκος [óikos]); grodzka, polityczna (πόλις). Powyższe dziedziny uzupełnia religia jako swego rodzaju ogniskowa kultury. Ludzka a. wyrażać się będzie w wymienionych dziedzinach jako działania najlepsze z dostępnych człowiekowi. Funkcjom fizjologicznym przypisana jest a. naturalna, utożsamia-

na ze zdrowiem. Problem a. sprowadza się do pytania o człowieka działającego po ludzku, kulturalnego w pełnym tego słowa znaczeniu: uprawionego i usprawnionego. Posiadanie a. różni człowieka dobrze działającego od przypadkowo działającego.

Sokrates i Platon nadali a. sens ogólny (ἀρετὴ ἀνθρωπεύεια [areté anthropéia]): oznaczała ona zalety człowieka jako takiego, skuteczność, sprawność w życiu ludzkim. Polegała na spełnianiu swoistej czynności (funkcji — ἴδιον ἔργον [ídion ergon]), wykonywanej przez człowieka w możliwie najlepszy, najdoskonalszy sposób. Przedmiotem zainteresowania filozofii stało się więc życie najlepsze z możliwych, dostępne człowiekowi. Od razu wskazali oni, że niemożliwe jest być skutecznym i sprawnym życiowo, nie respektując wymagań sprawiedliwości, męstwa, roztropności, które tradycyjnie uchodziły za składniki a.

Rola a. w poznaniu. Życie ludzkie jest życiem racjonalnym. Racjonalność realizuje się przede wszystkim w dziedzinie poznania teoretycznego. Polega ono na poznaniu dla samego poznania, bezinteresownej kontemplacji rzeczywistości, zrozumienia jej i wyjaśnienia przez wskazanie na ostateczne racje jej istnienia i ukształtowania. Zależą od niego trzy pozostałe dziedziny poznania: praktyczna, niezbędna do prawidłowego i skutecznego działania, pojętyczna — związana z wytwarzaniem, i religijna czy mistyczna, która wiąże się z dziedziną religii, to zaś dla starożytnych było bardzo bliskie teorii.

Dla Platona i Arystotelesa czynność poznania kontemplacyjnego, teoretycznego (naukowego) była najdoskonalsza z możliwych czynności ludzkich, boska (bóg nie musi ani działać, ani tworzyć: posiada wszelką doskonałość, jego życie polega na kontemplacji), dlatego w niej upatrywali istotę szczęścia człowieka. Tylko w ten sposób może on zbliżyć się do stanu szczęśliwości, jaki stale jest udziałem bogów. „Co bowiem jest swoistą właściwością każdego, jest dlań z natury najlepsze i najprzyjemniejsze. Dla człowieka jest nim życie zgodne z rozumem, ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem. Takie więc życie jest też najszczęśliwsze” (*E. nic.*, 1178 a 5).

Arystoteles wskazał jednak, że życie nieustanną teorią byłoby życiem na miarę pierwiastka boskiego w nas, a nasza natura jest złożona i przekracza możliwości człowieka życia tylko na sposób boski. Człowiek musi więc żyć wg innej a. — κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν [katá ten allen aretén] (tamże, 1178 a 8) — zw. etyczną, realizującej się w życiu praktycznym, w działaniu. Jest ona druga w hierarchii, podporządkowana bowiem pierwszemu — teoretycznemu, które stanowi cel wszelkich praktycznych wysiłków (*Polit.*, 1338 a 4). Stąd u obydwu filozofów dowartościowanie życia praktycznego i zwrócenie szczególnej uwagi na zagadnienia wychowawcze i polityczne. Decydują one o całym życiu człowieka i stanowią jego codzienny kontekst. Moment poznawczy jest jednak stale obecny w życiu — tutaj praktycznym — zmienia się natomiast charakter poznania: w działaniu człowiek, wg Arystotelesa, posługuje się poznaniem praktycznym, które domaga się swoistego usprawnienia, podobnie jak np. poznanie naukowe jest usprawnieniem naturalnej zdolności do badania i dociekania.

Rola a. w działaniu. Droga do pełni a. rozpoczyna się dla człowieka bardzo wcześnie, bo już przed narodzeniem (właściwy tryb życia matki — tamże, 1335 b 12) i przebiega w dwojakim kontekście: wychowania oraz struktur społecznych. Wychowanie ma charakter społeczny, a jego organizacja staje

się podstawowym zadaniem polis (tamże, 1337 a 5). Uwyrażnia się to szczególnie na tle platońskich koncepcji politycznych, gdzie państwo ma stanowić — przeciwnie, jak stało się to w przypadku Sokratesa — przestrzeń umożliwiającą człowiekowi prawdziwe życie — miłośnika mądrości — prawdziwego filozofa. Zły ustrój, który doprowadził do skazania i śmierci „najmędrszego z ludzi” — Sokratesa — powinien zostać usunięty, a jego miejsce ma zająć ustrój sprzyjający wychowaniu, rozwojowi i życiu ducha, ponieważ człowiek to w istocie duch żyjący w świecie. Tylko prawdziwy filozof, znający ostateczne przeznaczenie człowieka, potrafi zaprojektować właściwy porządek życia w πόλις. Ustrój i prawodawstwo mają służyć przewyciężeniu materii oraz rozumnemu, na miarę prawdziwej istoty człowieka, zorganizowaniu jego życia. Toteż należy poddać ludzi wychowaniu — „drodze w górę”, wyprowadzaniu z pieczary błędnych mniemań i mroku ku światłu prawdziwej wiedzy. Dzięki uczestniczeniu w racjonalnie zorganizowanym życiu państwowym ludzie mogą już teraz żyć rozumnie, sami nie będąc jeszcze prawdziwymi filozofami.

Platon dostrzegął w człowieku trzy składowe ducha-duszy: rozumną (przeważa u filozofów-rządzących), gniewliwą (strażników-żołnierzy) i pożądlivą (rzemieślników- producentów). Poszczególne typy i charaktery ludzkie wyznaczają bieg rzeczy i kształt ustrojów w rzeczywistych państwach. Ideałem jest człowiek wewnętrznie zharmonizowany. Charakteryzuje się on jednością działań i uporządkowaniem trzech głównych czynników w duszy, a także innych, o ile takie występują. W swym postępowaniu ujawnia piękno wewnętrznego ładu. A. ludzka u Platona jest odzwierciedleniem τάξις [taksis] — porządku panującego we wszechświecie — w kosmosie. Jest on harmonijnym i proporcjonalnym rozłożeniem obecnych w nim sił i elementów, a przez to pięknym, uczynionym na wzór odwiecznych idei (*Tim.*, 29 a). Dzięki rozpoznaniu przez filozofa-polityka i jego działalności powinien się on następnie odwzorować w sensownie zorganizowanej πόλις, a w końcu także i w duszy ludzkiej. Człowiek wewnętrznie zharmonizowany staje się nie tylko dobrym obywatelem, przyjacielem ludzi, ale także ulubieńcem bogów, a przez sprawiedliwość prawdziwie pobożnym i religijnym (*Euthyp.*, 11 e).

Arystoteles zwracał uwagę, że πόλις stanowi konieczny moment ludzkiego bytowania i ostatni etap jego doskonalenia. Wskazał na fakt, że motywem ludzkiego działania jest dobro, pojęte jako cel wszelkiego dążenia. Człowiek jest bytem różnorodnie spotencjalizowanym i jako taki domaga się zrealizowania, urzeczywistnienia we wszystkich aspektach swego bytowania. To, dzięki czemu dokonuje się aktualizacja, realizacja jego możliwości (potencjalności), jest dobrem. Człowiek, podobnie jak każdy byt, jest przypisany do wielu dóbr koniecznych do życia i wielorako je doskonalących. Szczęście — εὐδαιμονία [eudaimonía] („spełnienie życia”) polegać będzie na osiągnięciu najwyższego z nich. Naczelne zadanie człowieka to poprawne rozpoznanie własnej natury i dóbr, które ją spełniają. Następnie takie kierowanie własnym życiem, aby osiągnąć najwyższe dobro-cel całego życia. Dokonuje się to przez dobór odpowiednich środków — działań cząstkowych jemu przyporządkowanych.

Do realizacji najwyższych rozumnych zdolności ludzkich, zgodnie z naturą boskiego pierwiastka w nas, potrzeba różnorodnych dóbr jako niezbędnych środków. Człowiek jako istota spotencjalizowana, a więc ograniczona przez wielorakie potrzeby, nie posiada ich sam z siebie. Dlatego domaga się innych

ludzi, jako naturalnego i koniecznego kontekstu życia, którzy po pierwsze dadzą mu życie (rodzina), po wtóre utrzymają i ukształtują je tak, aby stał się zdolny do samodzielnego życia. Ponieważ rodzina, a nawet gmina jako lokalna wspólnota rodzin jest niewystarczająca do zaspokojenia wszelkich potrzeb, toteż pojawia się konieczność wspólnoty wyższego rzędu — polis — dysponującej wszelkimi środkami do prowadzenia dobrego, tj. szczęśliwego życia wszystkich jej członków. Człowiek jawi się więc jako istota z natury społeczna (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον [ho ánthropos phýsei politikón dzóon], *Polit.*, 1253 a 2), czyli potrzebująca do pełnego rozwoju (tj. realizacji swych potencjalności) stałej obecności innych. Jednakże nie chodzi o jakąkolwiek obecność, ale o najlepszą jej postać — przyjaźń. Doskonała przyjaźń jest wzajemną życzliwością, a więc obopólnym pragnieniem dobra dla drugiego, zwł. dobra najwyższego, czyli pomocą w utwierdzaniu się w dobrym i pięknym życiu. Polega ono na życiu zgodnym z a.

Określenie a. Wszelkie działanie człowieka ma charakter wynikający z jego struktury bytowej, a więc potencjalny, zatem i ono domaga się usprawnienia, udoskonalenia, jeśli ma być działaniem najlepszym, zgodnym z a. Dopiero wtedy umożliwi ono osiągnięcie wszelkich dóbr. Dobre działanie jest wynikiem posiadania odpowiedniej dyspozycji (ἔξις [heksis] — „stan, pozysk”, to, co sobie człowiek zdobędzie). Naturalnym celem wszelkich sprawności są odnośne czynności, które dzięki tym sprawnościom są wykonywane w sposób możliwie najdoskonalszy. Arystoteles wskazuje, że a. istnieć może jako ἔξις — posiadana trwała dyspozycja, lub ἐνέργεια [enérgeia] — czynność, działanie (*E. nic.*, 1098 b 31).

Trwała dyspozycja (ἔξις) jest podstawą definiowania a. i wskazuje na rodzaj wyodrębniony z „trzech istniejących w duszy”, obok doznań (uczuć — πάθη [pathe]) i zdolności (δυνάμεις [dynaméis]). A. należy do trwałych dyspozycji, które są tym, „dzięki czemu odnosimy się do namiętności w sposób właściwy; np. do gniewu odnosimy się źle, jeśli czynimy to w sposób gwałtowny lub zbyt słaby, dobrze zaś, jeśli czynimy to z umiarem, i podobnie do innych namiętności” (tamże, 1105 b 25).

Podstawowe jest rozumienie ἔξις, mające za podstawę dyskusję z *Kategorii*: „[...] stanem nazywa się usposobienie (dyspozycję), dzięki któremu to, co jest usposobione, jest albo dobrze, albo źle usposobione, i albo samo przez się, albo względem czegoś innego; np. zdrowie jest pewnym stanem, bo jest taką dyspozycją. Wreszcie stanem nazywa się część takiej dyspozycji, dlatego też a. wszystkich części jakiejś rzeczy jest stanem tej rzeczy” (*Met.*, 1022 b 10–12).

Sama zaś „dyspozycja” (διάθεσις [diáthesis]) „oznacza wewnętrzny układ przedmiotu, który ma części, albo według miejsca, albo potencji (zdolności), albo według formy. Musi bowiem istnieć jakaś pozycja, jak właśnie wskazuje wyraz „dyspozycja” (tamże, 1022 b 1–3). „Stan różni się od dyspozycji tym, że jest bardziej trwały i stały [...]. Natomiast dyspozycją nazywa się stan łatwo podlegający zmianom i szybko oddający miejsce swym przeciwieństwom, na przykład ciepło i zimno, zdrowie i choroba i inne tego rodzaju” (*Cat.*, 8 b 27).

Można więc pojąć dyspozycję będącą podstawą a. jako swego rodzaju „wewnętrzne ułożenie człowieka” (platońska τὰξις). Jest on taki, że umożliwia dzięki odpowiedniej strukturze „elementów” — rozłożeniu sił duchowo-psychicznych

wykonywanie sobie właściwej funkcji w sposób najlepszy: „[...] wszelka a. jest źródłem doskonałości przedmiotu, którego jest zaletą, jak też i właściwej mu funkcji, [...] a. człowieka będzie trwałą dyspozycją, dzięki której staje się dobry i dzięki której spełnia należycie właściwe sobie funkcje” (*E. nic.*, 1106 a 15).

A. uzdalnia człowieka do właściwego odnoszenia się do doznawanych namiętności i do właściwego działania: „[...] każdej namiętności i wszelkiemu postępowaniu towarzyszy przyjemność lub przykrość, więc i z tego względu tyczyłaby się dzielność etyczna przyjemności i przykrości” (tamże, 1104 b 14). To byłoby podstawą właściwego wychowania, jako że przyjemność często staje się powodem złych czynów, a przykrość bywa powodem powstrzymywania się od czynów pięknych, dlatego „trzeba od wczesnej młodości być wdrażanym poniekąd, jak mówi Platon, do radości i zmartwienia z powodu tych rzeczy, którymi należy się cieszyć i martwić” (tamże).

A. w realizacji. W osiągnięciu a. istotną rolę pełnią świadome wysiłki podejmowane przez człowieka. Z natury jesteśmy zdolni do nabywania trwałych dyspozycji i rozwijania ich w sobie dzięki przyzwyczajeniu. One same nie są wrodzone, lecz tylko predyspozycje do ich nabywania, ponieważ czynności naturalne nie podlegają zmianie przez przyzwyczajenie, „cnót natomiast nabywamy dzięki uprzedniemu wykonywaniu czynów, jak to się dzieje także w dziedzinie innych sztuk” (tamże, 1103 a 31).

Niezwykle ważne, że „wszelka a. zanika skutkiem tych samych przyczyn i pod wpływem tych samych czynników, którym zawdzięcza swe powstanie”. Dlatego też „trzeba czynności swe ukształtować w pewien sposób, jako że za rozmaitymi czynnościami idą rozmaite dyspozycje” (tamże, 1103 b 23). Konieczne jest praktykowanie wszelkich cnót: „[...] nikt z tych, co nie postępują w ten sposób, nie ma żadnych nawet widoków osiągnięcia dzielności etycznej” (tamże, 1105 b 11).

Oczywiście, istnieje też i możliwość nabycia niewłaściwych dyspozycji zw. wadami. Będą to trwałe dyspozycje do złego działania powstające przy okazji dopuszczania się złych czynów. Nie mamy bezpośredniego wpływu na powstawanie i kształtowanie się w nas dyspozycji, nie możemy ich dowolnie wywoływać czy likwidować, ale mamy wpływ na własne czyny.

Pojawia się tutaj niebezpieczeństwo błędnego koła w rozumowaniu. Jeśli bowiem nabywamy dyspozycji do dobrego działania, to powstaje pytanie, skąd bierze się „pierwsze” działanie, tj. gdzie znajduje się początek procesu. Ostatecznie początkiem (w porządku genetycznym) wszelkich działań zdaje się być naśladowanie, bo wg Arystotelesa zdolności naśladowcze są człowiekowi wrodzone (*Poet.*, 1148 b 5–10). Ponadto wskazał on na: 1) powszechnie stosowaną w medycynie zasadę środka między skrajnościami; 2) sprawność słusznej oceny ( $\acute{\omicron}\rho\theta\acute{\omicron}\varsigma$  λόγος [orthós logos] w odniesieniu do  $\acute{\omicron}\rho\theta\grave{\eta}$  δόξα [orthé doksa] z *Men.*, 98 b). Różnica jednak polega na tym, że δόξα wskazuje na podmiotowy (subiektywny) charakter kryterium, a λόγος — na obiektywny, przedmiotowy; 3) fakt współwystępowania z trwałymi dyspozycjami przyjemności lub przykrości podczas spełniania odnośnych czynności (*E. nic.*, 1104 b 3). Informują one o charakterze działającego). W celu zachowania równowagi Arystoteles podaje regułę kierowania się w stronę przeciwną do tej, ku której skłania towarzysząca działaniom i sytuacjom namiętność.

Dyspozycje lub stany można zmieniać lub kształtować, mając na uwadze powyższe trzy reguły. Podstawowa jest reguła środka, przy czym Arystoteles rozróżnia między środkiem ze względu na przedmiot, a środkiem dla nas. Ten pierwszy jest jednakowy dla wszystkich i możliwy do ścisłego określenia lub wyliczenia. Natomiast „środek dla nas” określa się jako to, co „nie jest nadmiarem ani niedostatkim”. Przywołana zostaje tu medyczna zasada właściwego odżywiania się polegająca na tym, że różna ilość pokarmu będzie stosowna np. dla atlety, a różna dla człowieka początkującego w ćwiczeniach gimnastycznych. Zarówno nadmiar, jak i niedomiar są szkodliwe. W dążeniu do środka należy trzymać się z daleka od tego, co bardziej sprzeciwia się środkowi; ponieważ jedna ze skrajności jest zawsze bardziej szkodliwa. Konkretnie przypadki są przedmiotem wyczucia (αἴσθησις [áisthesis] — także „sposrzeżenie” lub „intuicja”). Na teorii środka oparł Arystoteles swoją klasyfikację cnót, pokazując je na tle odnośnych wad powstających w wyniku nadmiaru bądź niedostatku: np. w dziedzinie strachu i zaufania niewłaściwe są tchórzostwo z jednej strony, a z drugiej lekkomyślność i brawura, pożądana jest natomiast odwaga jako skutek a. usprawniającej działania w tym zakresie — męstwa. Każde działanie i dziedzina życia może mieć charakterystyczną a.

A. w funkcji usprawnienia poznania praktycznego. Ostatecznie a. określona zostaje u Arystotelesa jako ἕξις προαιρετική [hexis proairetiké] — stan (trwała dyspozycja) do postanowień (wyborów, decyzji), polegająca na zachowaniu środka dla nas, określonego przez λόγος i w taki sposób, jak określiliby go człowiek rozsądny: środek pomiędzy dwoma skrajnościami — nadmiarem i niedostatkim w działaniu i doznaniach. Wyjątkiem byłyby te działania, które nie dopuszczają średniej miary i same w sobie są złe: zazdrość, morderstwo, cudzołóstwo. Analogicznie nie dopuszczają miary działania same w sobie dobre, jak miłość Boga, rodziców czy ojczyzny.

Roztropność, będąca cechą ludzi rozsądnych, to związana z prawdziwym sądem dyspozycja do trafnego działania w tym, co dla nich dobre i pożyteczne. Dotyczy ona przede wszystkim sedna poznania praktycznego — namysłu, który służy wyborowi środków wiodących do celu. Nie dotyczy zaś faktów jednostkowych, gdyż o nich rozstrzygają sposrzeżenia (αἴσθησις). „Namysłamy się nad tym, co leży w naszej mocy i co jest wykonalne”. Namysł służy wyborowi (προαίρεσις [proáiresis]) pewnych rzeczy z pominięciem innych (*E. nic.*, 1112 a 16).

W konsekwencji takiego określenia a. okazuje się, że nie jest ona możliwa bez roztropności. Roztropność wiąże w jedno cnoty dianoetyczne — związane z poznaniem i myśleniem — z etycznymi związanymi z działaniem. Arystoteles stwierdził też zależność odwrotną: nie ma roztropności bez a. Poznanie praktyczne jest zależne od postawy moralnej człowieka. Uzasadnia to następująco: „Sylogizmy praktyczne mają jako przesłankę większą: ponieważ celem i tym, co najlepsze jest to a to, cokolwiek by nim było [...]. Tej jednak przesłanki nie dostrzega nikt, kto nie jest dzielny etycznie; niegodziwość bowiem odwraca od niej umysł i wprowadza go w błąd, gdy idzie o większe przesłanki praktycznych sylogizmów” (tamże, 1144 a 31–35).

Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa a. została wzbogacona o nowy wymiar cnót dotyczących religii i spełnienia się człowieka w perspektywie

Boga. Rewolucyjne wobec antycznych koncepcji szczęścia było stwierdzenie, że może się ono urzeczywistnić tylko wobec dobra transcendentnego — Boga. Wielką syntezę antycznego pojmowania a. z nauką chrześcijańską stworzył św. Tomasz z Akwinu, spajając w system dziedzictwo wielkich koncepcji starożytnych (arystotelesowskiej, stoickiej i neoplatońskiej) i treść Objawienia chrześcijańskiego.

**Bibliografia:** W. Jaeger, *Paideia*, I–II, B 1934, 1959<sup>4</sup> (*Paideia*, I–II, Wwa 1962); W. K. C. Guthrie, *The Greek Philosophers: from Thales to Aristotle*, Lo 1950 (*Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, Kr 1996); H. J. Krämer, *A. bei Platon und Aristoteles*, Hei 1959; J. Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lb 1960; E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, F 1970; A. W. H. Adkins, *Moral Values and Political Behavior in Ancient Greece*, Lo 1972; A. MacIntyre, *After Virtue*, Lo 1981, 1985<sup>2</sup> (*Dziedzictwo cnoty*, Wwa 1996); D. S. Hutchinson, *The Virtues of Aristotle*, Lo 1986; R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, St 1987 (*Szczęście a życzliwość*, Lb 1997); F. Wehrli, *Ethik und Medizin*, w: *Schriften zur Aristotelischen Ethik*, Hi 1988; K. Albert, *O platońskim rozumieniu filozofii*, Wwa 1991; Krąpiec Dz XV; W. Prior, *Virtue and Knowledge*, Lo 1991; Platon, *Biesiada*, Kr 1993; Arystoteles, *Dziela wszystkie*, I–V, VII, Wwa 1996–; Platon, *Dialogi*, Kęty 1999.

Zbigniew Pańpuch