

- **Ogólne rozumienie cnót i wad**
- **Cnoty rozumu (dianoetyczne)**
 - C. poznania naukowego
 - C. rozumienia
 - C. mądrości
 - C. rozumnego wytwarzania
 - C. roztropności
- **Cnoty etyczne**
 - C. umiarkowania
 - C. męstwa
 - C. sprawiedliwości

CNOTY I WADY (cnota — gr. ἀρετή [areté], łac. virtus; wada — gr. κακία [kakía], łac. vitium) — cechy osobowe człowieka; jakości władz duszy; czynniki wewnętrzne usprawniające w realizacji dobra lub zła moralnego; kwalifikacje moralnego działania ludzkiego; sprawności (usprawnienia) do działania w kierunku dobra albo zła.

Ogólne rozumienie cnót i wad. Problematyka c. i w. pojawiła się wraz z dostrzeżeniem istotnej dla człowieka zdolności do rozróżniania dobra i zła oraz towarzyszącej jej zdolności wyboru różnych sposobów działania, które określano mianem dobrych albo złych, gorszych lub lepszych, szlachetnych albo nikczemnych. Już pierwsze zachowane dzieła powstałe w kręgu cywilizacji gr.-łac. — *Iliada* i *Odyseja* — ukazują pierwotne konteksty użycia podstawowych terminów oceniających zachowania, postawy i cechy ludzi. W tych poematach najsilniejszymi słowami pozytywnie oceniającymi są przymiotniki: „ἀγαθός” [agathós] (dobry) i „ἑσθλός” [esthlós] (szlachetny, bogaty, szczęśliwy), z którymi związany jest rzeczownik „ἀρετή”. Oznaczały i pochwalały ludzi zdolnych do walki i skutecznych w niej, którzy bronili swych domostw w czasie wojny, a w czasie pokoju ochraniali je od nieszczęść losowych. Chociaż rozumienie natury c. i w. zmieniało się na przestrzeni wieków u poszczególnych myślicieli, to jednak stałe pozostawało rozumienie c. jako realnej racji (przyczyny), decydującej o dobroci człowieka („przez cnotę jesteśmy dobrzy” — *Men.*, 87 D 8: „Καὶ μὴν ἀρετῆ γ’ ἐσμὲν ἀγαθοί” [kai men areté g’esmén agathói]); i na odwrót — nieposiadanie c. czy posiadanie w. stanowiło o złu człowieka — niestosowności lub szkodliwości jego działań. Arystoteles wyraźnie podkreślał ten dwojaki aspekt c. — doskonalenia samego człowieka i jego działań: „Cnota człowieka jest pewną dyspozycją, przez którą człowiek staje się dobry i dzięki której dobrze wykonuje własne działania” (*E. nic.*, 1106 a 22: „[...] καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἢ ἡ ἕξις ἀφ’ ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ’ ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει” [kai he tou anthrópou areté eíe an he heksis aph’ hes agathós ánthropos gínetai kai aph’ hes eu to heautoú ergon apodósei]). Odpowiednio — w. jest określoną dyspozycją, przez którą człowiek staje się zły i dokonuje złych działań.

Każdy wysiłek i działanie człowieka zostawia na nim swój ślad. Podobnie jak ciało człowieka i jego władze cielesne noszą na sobie ślady wszystkich doznań i oddziaływań, tak i władze duchowe człowieka mają swoją historię i przechowują całą jego przeszłość. Doświadczenia te z biegiem czasu zaczynają stanowić coraz wyraźniejsze i coraz ważniejsze uposażenie wewnętrzne

każdego człowieka, swego rodzaju mienie (ἕξις [heksis]; habitus), przybierające formę różnorodnych dyspozycji. Powtarzające się doświadczenia prowadzą do utrwalenia się określonych dyspozycji; trwałe dyspozycje są właśnie podstawą definiowania c. Oprócz nich Arystoteles wskazywał na obecność w duszy doznań (uczuć — πάθη [pathe]) i zdolności — δυνάμεις [dynámeis]). Trwałe dyspozycje nie są jednak namiętnościami, bo te są nam wrodzone i nie czynią nas ani dobrymi, ani złymi. Nie są też zdolnościami, bo te umożliwiają nam doznawanie namiętności. Są natomiast tym, „dzięki czemu odnosimy się do namiętności w sposób właściwy; tak na przykład 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 n.).

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«” (*Met.*, 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 c., jako swego rodzaju „wewnętrzne ułożenie człowieka” (platońska τάξις [taksis]), umożliwiająca, dzięki odpowiedniej strukturze „elementów”, rozłożenie sił duchowo-psychicznych tak, aby wykonywać sobie właściwe funkcje w sposób najlepszy.

Tomasz z Akwinu zwrócił uwagę, że każda zdolność do działania wtedy wymaga odpowiedniego usprawnienia, gdy sama z siebie nie może działać w sposób doskonały w stosunku do swego przedmiotu („[...]indiget potentia aliquo superaddito ad operandum [...] ex parte autem potentiae, quando potentia est ad talia obiecta ordinata quorum nullatenus ex seipsa potest perfecte actum habere”, *De ver.*, q. 20, a. 2, resp.). Oczywiście jest, że ludzkie działania osobowe, zakładające świadome używanie rozumu i woli, wymagają usprawnień — człowiek musi uczyć się i wychowywać siebie przez całe życie. Dopiero wtedy, gdy zdolności ludzkie zostaną w odpowiednim stopniu usprawnione, działanie odbywa się z łatwością, przyjemnie i natychmiastowo („operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur”, tamże).

Określenie c. jako dyspozycji do określonego działania rodzi pytania o charakter dyspozycji, rodzaj i sposób tego działania. C. jest szczególną dyspozycją, mającą charakter trwałości, a wtedy staje się sprawnością, przy czym nie chodzi o jakąkolwiek sprawność, bo tych człowiek może mieć wiele; chodzi tu o sprawność do działania, w odróżnieniu od sprawności bytowania, jak zdrowie czy piękno. Ponadto działanie musi być zgodne z naturą działającego i prowadzić do realizacji naczelnego celu życia człowieka. Tym natomiast jest całkowite spełnienie własnej natury, bo naturą rzeczy zwie się to, co jest wypełnieniem procesu jej powstawania — to zaś jest czymś najlepszym (*Polit.*, 1252 b 32: „ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστὶν οἷον γὰρ ἕκαστον ἐστὶ τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φημὲν τὴν φύσιν εἶναι ἕκαστου [...], ἔτι τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον” [he de physis telos estin: hóion gar hékastón-esti tes genéseos telesthéises, táuten phamén ten physin éinai hekástou [...], eti to hoú héneka kai to telos béltiston]). Natura ludzka nie jest czymś już

spełnionym, doskonałym, lecz zawiera liczne potencjalności, które muszą zostać zaktualizowane. Owa aktualizacja dokonuje się przez działanie i w działaniu. Najwyższym dobrem człowieka będzie zatem spełnienie własnej natury, i to zwie się szczęściem. C. jest zatem sprawnością do działania zgodnego z naturą człowieka i prowadzącego do jej spełnienia; odpowiednio — w. jest swoistą sprawnością do działania wbrew własnej naturze, działania oddalającego od spełnienia tej natury, a nawet niszczącego człowieka.

Z działaniem nieodłącznie związane jest zagadnienie celu, wszelkie bowiem działanie odbywa się ze względu na cel, czego dowiódł już Arystoteles: „[...] cel jest tym, co nie jest już ze względu na coś innego, lecz ze względu na co jest wszystko inne. Jeśli więc jest coś ostatniego, to nie będzie bezkresu, ale jeśli nie będzie czegoś ostatniego, to nie będzie też tego, »ze względu na co« [...]. Przecież nikt nie podejmuje się niczego działać, jeśli nie miałoby to mieć swojego kresu” (*Met.*, 994 b 9–16). Cel, będąc kresem danego działania, jest zarazem dobrem, do którego owo działanie zmierza. Osiągnięcie danego celu jest równocześnie osiągnięciem odpowiedniego dobra. Zatem c. jest sprawnością do działania zmierzającego do osiągnięcia określonych dóbr, które spełniają naturę ludzką, czyli prowadzą do szczęścia. Przy czym chodzi tu o działanie najlepsze z możliwych, zgodnie z etymologią słowa „ἀρετή”, które znaczy „najlepszość” (rzeczownik pochodzący od słowa „ἄριστος” [áristos] — najlepszy, co w tradycji łac. określono jako „optimum potentiae” — szczyt potencjalności ludzkich).

Determinacja natury poszczególnych c. dokonuje się przez określenie natury człowieka i dóbr — celów działania. C. specyfikują się w zależności od rodzaju działań i dóbr, które można dzięki nim osiągnąć. W tym sensie c. są narzędziami, środkami do celu. Ze względu na osobową, tj. rozumną i wolną naturę człowieka rozrózniono sprawności dotyczące rozumu (dianoetyczne, poznawcze): mądrość, intuicja, nauka, roztropność i sztuka, oraz sprawności dotyczące woli (etyczne): sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo, które w połączeniu z roztropnością zyskały miano c. kardynalnych, ze względu na ich najogólniejszy charakter, doniosłość i decydujące znaczenie w życiu człowieka, które zawsze jest moralne — skierowane ku dobru albo złu.

Tomasz z Akwinu uważa, że liczba c. kardynalnych wynika z formalnych zasad (principia formalia) działania ludzkiego lub podmiotów tych c. Pierwszą zasadą formalną działania bytu rozumnego jest akt rozumu (w jego funkcji praktycznej), który wymaga roztropności; pozostałe zasady odnoszą się do ludzkich władz pożądanyczych: woli i uczuć, ponieważ funkcja c. polega na doskonaleniu zarówno działania, jak i samego człowieka. Najogólniejszą c. wprowadzającą rozumność w działanie jest sprawiedliwość, natomiast rozumne ustosunkowanie się do uczuć wymaga dwóch c. — umiarkowania, które przeciwdziała pożądanom pociągającym człowieka do czegoś różnego od nakazów rozumu, oraz męstwa, przeciwdziałającego uczuciom odciągającym go od nakazów rozumu, takim jak lęk czy strach przed niebezpieczeństwami lub trudnościami. Od strony podmiotów c., roztropność usprawnia rozum kierujący działaniem, sprawiedliwość — wolę, umiarkowanie — uczucia pożyteczne, a męstwo — gniewliwe (*S. th.*, I–II, q. 61, a. 2, resp.).

Osobowa natura człowieka ma także charakter społeczny, jest otwarta na inne osoby, bez których człowiek nie tylko nie rozwinąłby się jako osoba, ale

w ogóle nie zaistniałby w świecie i nie utrzymałby się przy życiu w początkowym okresie swego życia. Stąd już w starożytności akcentowano znaczenie przyjaźni dla życia ludzkiego, a Arystoteles uczynił ją zwornikiem swych koncepcji etycznych i politycznych. Tomasz z Akwinu miłość pojmuje w kategoriach przyjaźni z Bogiem (tamże, II–II, q. 23, a. 1). Wraz z ukształtowaniem się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa koncepcji osoby zwrócono uwagę na 3 c. wspomagające życie osobowe człowieka w odniesieniu do innych osób — wiarę, nadzieję i miłość, którym odpowiadają 3 c. teologiczne odnoszące się do życia religijnego w stosunku do osoby Boga.

Cnoty rozumu (dianoetyczne). Wg Arystotelesa natura człowieka wskazuje na poznanie jako istotną jej zdolność: „Wszyscy ludzie z natury pragną poznawać, czego znakiem miłość postrzeżeń: pomijając korzyści, są kochane dla nich samych, a szczególnie ze wszystkich te [dostarczane] przez oczy. Nie tylko aby działać, ale nawet nic nie mając do zdziałania widzenie jest wybierane, jak powiedziano, nad wszystkie. Powodem zaś to, że ten zmysł najwięcej daje nam wiedzieć i odkrywa wiele różnic” (*Met.*, 980 a 21). Na spostrzeżeniach zmysłowych nabudowuje się cała wiedza. To właśnie dane zmysłowe są początkiem, punktem wyjścia całej drogi poznawczej. Jednak świat wrażeń i doznań zmysłowych nie stanowi kresu ludzkich możliwości poznawczych. Po rozróżnieniu części duszy rozumnej i nierozumnej Arystoteles (*E. nic.*, 1139 a 3) zwrócił uwagę, że część rozumna również specyfikuje się ze względu na przedmiot, którego dotyczy. Jedna umożliwia poznawanie przedmiotów, których zasady są niezmiennie i nie mogą być inne, czyli są konieczne, druga dotyczy przedmiotów, których zasady mogą się zmieniać. Części te są z natury uzdolnione do spełniania swych charakterystycznych czynności, musi bowiem istnieć pewne podobieństwo części duszy, jej władz i ich charakterystycznych przedmiotów (tamże, 1139 a 8). Stąd różne są rodzaje poznania uzyskiwanego w wyniku spełniania tych czynności. Jedna „część” duszy odpowiada za poznanie naukowe (wiedzę), inna — za zdolności do namysłu i rady oraz kalkulowania. W ten sposób Arystoteles rozróżnił poznanie teoretyczne i praktyczne. Najlepsze z trwałych dyspozycji obu tych części duszy stanowią zarazem odpowiadające im c., wspólną zaś ich funkcją czy czynnością jest poznawanie prawdy (tamże, 1139 b 12). Filozof wyróżnił 5 trwałych dyspozycji prowadzących do poznania prawdy: sztuka (aczkolwiek ta jest omylna, pozostałe są nieomylnie), rozsądek, wiedza (nauka), mądrość i intuicja (tamże, 1139 b 15). Dwie pierwsze są domeną myślenia praktycznego, 3 dalsze składają się na myślenie teoretyczne.

C. poznania naukowego (ἐπιστήμη [episteme]; scientia). Usprawnia ona rozum do poznania ogólnego i posługiwania się pojęciami, które jednak nie są człowiekowi wrodzone czy w jakikolwiek sposób dane; musi on je sobie wypracować, uzyskać z danych dostarczanych przez zmysły (*An. post.*, 100 a 9). Proces ich powstawania w ludzkim umyśle Arystoteles (tamże, 100 a 3 n.) tłumaczył w swej teorii indukcji (ἐπαγωγή [epagogé]). Fakt ten wyjaśniał odwołując się do ludzkiej natury: dusza rozumna jest uzdolniona do takiego poznania. Intelpekt ludzki odkrywa ogół w tym, co jednostkowe (*Met.*, 980 b 28), to zaś polega na odczytaniu treści ogólnej z danych empirycznych, czego skutkiem jest ogół — pojęcie. Uzasadnieniem ontycznym opisanych procesów

poznawczych jest struktura rzeczywistości i ludzka natura. Ze względu na niematerialny charakter władzy poznawczej — intelektu — dusza jest w jakiś sposób wszystkim, co istnieje, czego skutkiem jest identyczność treściowa wiedzy z jej przedmiotami (*De an.*, 431 b 21). Władze umysłowa (intelekt) oraz zmysłowa są potencjalnie swymi przedmiotami w aspekcie postaci (formy, treści): to nie kamień jest w duszy, ale jego postać (εἶδος [éidos], tamże, 431 b 29). Intelekt jest jakby postacią wspólną dla wszystkich możliwych postaci umysłowych, a zmysł — dla zmysłowych (tamże, 432 a 2). Mimo iż to, co materialne, nie może aktualnie zawierać czegoś myślnego, które jest niematerialne, to jednak sam intelekt jest władzą niematerialną, a zatem to w nim, co jest poznawalne myślnie, może zaistnieć aktualnie jako wiedza (tamże, 430 a 6). Teoria dwóch intelektów dopełnia wyjaśnienie całego procesu poznawczego człowieka (tamże, 430 a 10 n.).

Utworzone pojęcia ogólne skupiają się na tym, co ważne (istotne) dla danego przedmiotu, a pomijają (abstrahują) to, co z jakichś względów wydaje się nieistotne. Abstrakcja rodzi pojęcia niewyraźne (mętne); ujmuje rzecz powierzchownie i przeważnie w aspekcie praktycznej użyteczności czy bezpieczeństwa (zagrożenia) dla człowieka. Dopiero indukcja, jako czynność metodyczna i świadomie kierowana, sprawia, że wytworzone w abstrakcji pojęcia stają się jaśniejsze, zorientowane na wybrany aspekt przedmiotu. Dalszym stadium poznawania rzeczy jest operowanie pojęciami — sążenie, oraz sądami (zdaniem) — rozumowanie. Sążenie i rozumowanie tworzą nowe, doskonalsze pojęcia i stanowią treść wiedzy naukowej (ἐπιστήμη [episteme]).

Począwszy od Sokratesa i Platona, rozwijało się pojęcie poznania naukowego jako najdoskonalszego rodzaju poznania ludzkiego. Przeciwstawiano mu poznanie doksalne, które dopuszcza fałsz, wiedza naukowa zaś i intuicja intelektualna są niepowątpiewalne, zawsze prawdziwe (*An. post.*, 100 b 5). Opinia, mniemanie (δόξα [doksala]), dotyczy świata stawania się i przemiany, a więc rzeczywistości zmiennej. Z tej racji sama jest zmienna, uzależniona od aktualnego poznania zmysłowego, które ujawnia jedynie szczegóły zdeterminowane w czasie i przestrzeni. Opinia nie opiera się na istotnych zasadach rzeczy, ale na codziennym ludzkim doświadczeniu. Nie może więc w pełni być wartościowym poznaniem, ponieważ nie zawsze jest prawdziwa, a zatem nie jest niezmienna i wieczna, lecz tylko prawdopodobna, jest jednak ona nieodzowna w życiu ludzkim i niezastąpiona w codzienności, która zawsze jest związana ze zmiennymi okolicznościami, konkretami i szczegółami.

Wg Arystotelesa (*Met.*, 1031 b 6 n.) poznać jakąś rzecz w sposób naukowy, to poznać jej istotę, czyli to, dzięki czemu rzecz jest tym, czym jest. Istota jest w niej czymś stałym, koniecznym dla istnienia tejże rzeczy, decydującym o jej tożsamości. Nadto i sama rzecz (przedmiot poznania) musi być wieczna i niezmienna (*Gen. et cor.*, 337 b 35; *E. nic.*, 1139 b 22), jej zniszczenie bowiem czy zaprzestanie istnienia czyniłoby posiadaną wiedzę o niej bezprzedmiotową i nie można już byłoby wtedy mówić sensownie o prawdziwości wiedzy (*Met.*, 1063 a 10). W rzeczach zniszczalnych tym, co jest konieczne, wieczne i niezmiennie, okazuje się forma substancjalna. Możliwa jest więc wiedza naukowa o charakterze koniecznym.

Charakterystyczną cechą poznania naukowego, związaną z jego ogólnością, jest wg Arystotelesa (*An. post.*, 88 a 5) przyczynowość: wiedza naukowa jest

poznaniem rzeczywistości przez odkrycie jej przyczyn; jest to zasadniczym jej celem, nieodłącznie związanym z poznaniem prawdy, ponieważ nie poznaje się rzeczywistości, nie poznając przyczyny (*Met.*, 993 b 19). W opinii Arystotelesa (*An. post.*, 79 a 23) najważniejszym celem poznania jest zrozumienie przyczyny, która musi być czymś koniecznym, od czego dany przedmiot czy fakt jest bezwzględnie uzależniony w bytowaniu. Poznanie naukowe ma wskazać taki czynnik realny (rację), dzięki któremu coś jest czymś (właśnie takim, jakim jest) z konieczności. Arystoteles twierdzi, że do pełnego poznania i wyjaśnienia czegoś potrzebne jest odkrycie wszystkich przyczyn; jednak ich liczba jest ograniczona do czterech: materialna, formalna, ruchu (sprawcza) i celowa (*Phys.*, 198 a 21). Coś niuewarunkowane przyczynowo byłoby albo absurdalne, albo samo stanowiłoby pierwszą przyczynę (zasadę). Natomiast pierwsze przyczyny czy zasady nie potrzebują już dalszego wyjaśnienia — są samozrozumiałe (*Top.*, 100 b 19) i samoistne (*Met.*, 1003 b 16), jak substancja (tamże, 1041 a 9). Tym samym stanowią granicę i kres poznania i bytowania.

Dokładne i ściśle poznanie domaga się wyliczenia przyczyn zarówno najbliższych — charakterystycznych dla danej rzeczy, a nie tylko podania ogólnego ich rodzaju (tamże, 1044 b 1) — jak i pierwszych (*Phys.*, 184 a 12), od których zaczynają się wszelkie zależności przyczynowo-skutkowe. Oczywiście przyczyna pierwsza istnienia pod względem ważności dla danej rzeczy może być nazwana ostateczną z racji przebiegu procesu poznawczego, który prowadzi do jej odkrycia (*An. post.*, 85 b 27), zazwyczaj bowiem łatwiej poznawane i odkrywane są przyczyny bliższe, te zaś są często ostatnie w ciągu przyczynowym, o ile taki ma miejsce.

Pytanie „dla-czego?” (διὰ τί [diá ti]) było podstawowym pytaniem naukowców u Arystotelesa i wyznaczało kształt całej aktywności teoretycznej człowieka. Poszukiwanie odpowiedzi na nie ma doprowadzić do wskazania na takie realne czynniki w rzeczy (lub w fakcie danym do wyjaśnienia), od których jest ona w sposób konieczny uzależniona w bytowaniu. Wtedy negacja takiego czynnika byłaby czymś absurdalnym, ponieważ czyniłaby daną rzecz (fakt, byt) niezrozumiałą poznawczo i bytowo. Poznanie polegające na wskazaniu przyczyn wyjaśnia to, co realne, ponieważ przyczyny to realnie działające czynniki w rzeczywistości, a ich związek ze skutkami jest konieczny. Dostrzeżenie tego związku to rozumienie rzeczy (M. A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia?*, 18). Dlatego już od początku swego powstania filozofia, jako synonim nauki, była poznaniem i wyjaśnianiem rzeczywistości przez odkrywanie jej przyczyn.

C. rozumienia (intuicja intelektualna — νοῦς [nous]; intellectus). Wyjaśniając sposób ludzkiego poznania i istnienia w nim myśli ogólnej, Arystoteles wskazał na rolę intuicji intelektualnej jako zasady, dzięki której w procesie indukcji (ἐπαγωγή [epagogé]) następuje swoisty ogląd (wizja) jakiegoś ogółu i jego rozumienie. Intuicja intelektualna, wg Stagiryty (*De an.*, 430 b 27), nigdy nie myli się co do tego, co w rzeczy było i jest (istoty rzeczy). Nadto jest ostatecznym źródłem i gwarantem prawdziwości ludzkiej wiedzy. Odnosi się ona do poznania w ogóle, a więc zarówno do ἐπαγωγῆς, jak i do ἐπιστήμης (poznania naukowego), stanowi bowiem jej podstawę, zasadę i umożliwia poznanie pierwszych zasad, na których opiera się wiedza. Wiedza jest poznaniem bazującym na dowodzeniu; dowodzenie nie może dowodzić wszystkiego, mianowicie — przesłanek

dowodu. Tych musi dostarczyć intuicja intelektualna, stąd jest ona ściślej i pewniejszym rodzajem poznania niż sama wiedza (*An. post.*, 100 b 7) — polega na bezpośrednim (niedyskursywnym) ujęciu tego, co istotne (istoty) w poznawanym przedmiocie, oraz daje wgląd w ogólne i konieczne relacje, dostarcza poznania pewnego i, jako taka, jest zawsze prawdziwa. Na jej podstawie intelekt tworzy definicje, które „dotyczą istotnej natury rzeczy będącej w każdym przypadku czymś ogólnym i twierdzącym” (tamże, 90 b 3). One to stanowią przesłanki w dowodzeniu (tamże, 90 b 24). Dzięki intuicji intelektualnej dokonuje się również ogląd (rozumienie) wyników rozumowania i dowodzenia oraz przechodzenie przez poszczególne jego etapy. Jest ona początkiem i końcem wszelkiego myślenia (*E. nic.*, 1143 b 9), dlatego stanowi podstawę wszelkiej wiedzy i mądrości. Dzięki tej c. znamy nie tylko oczywiste, pierwsze zasady myślenia teoretycznego, ale również praktycznego, dlatego obok roztropności jest ona nieodzowna dla dobrego działania (*S. th.*, I-II, q. 58, a. 4).

C. mądrości (*σοφία* [sophía]; sapientia). Mądrość jest wiedzą (*An. pr.*, 48 b 14) i podobnie jak wiedza, intuicja pierwszych zasad i roztropność jest nieomylna, jednak nie utożsamia się z wiedzą, ale jest raczej pewnym jej rodzajem, a mianowicie wiedzą najściślej, ponieważ zawiera w sobie naczelną wiedzę o sprawach najgodniejszych i poznanie samych najwyższych zasad oraz tego, co z tych zasad wynika (*E. nic.*, 1141 a 16 n.). Stąd jest niejako połączeniem wiedzy i intuicji intelektualnej i o tyle ma udział w każdej z nich, o ile dotyczy ich przedmiotów — mianowicie zasad i wyników dowodzenia (*Mag. mor.*, 1197 a). Jej ścisłość i precyzja pochodzą nie tylko od sposobu poznawania, ale także od jej przedmiotu: niezmiennego, stałego, koniecznego, wiecznego, w najwyższym stopniu poznawalnego (*E. nic.*, 1141 b 2), a więc przede wszystkim od Boga. Stąd też wynika wyższość mądrości nad roztropnością, która dotyczy tego, co zmienne, co może być takie czy inne, co może być korzystne dla człowieka (*Mag. mor.*, 1197 b).

Ze względu na uczestnictwo w wiedzy, mądrość zawiera w sobie z konieczności zdolność poznania przyczyn: ci są uważani za mądrzejszych, którzy znają przyczyny tego, czym się zajmują, jak np. architekci w stosunku do zwykłych rzemieślników. Chociaż poznanie zmysłowe i wrażenia są pierwsze i niezastąpione w dostarczaniu poznania rzeczy jednostkowych, to jednak nic nie mówią o ich przyczynach, dlatego nie można uznać ich wraz z wszelkim, jakkolwiek bogatym, doświadczeniem zmysłowym za mądrość (*Met.*, 981 b 10). Zgadza się to z powszechną opinią na temat mądrości, że posiadają ją ci, którzy mają wiedzę o pierwszych przyczynach i zasadach (tamże, 981 b 27 n.). Z tego też względu jest to wiedza o wszystkim, co można poznać, a nie tylko o rzeczach jednostkowych, łatwo poznawalnych zmysłowo — i stąd wynika jej trudność (tamże, 982 a 8). Ten, kto dokładniej zna przyczyny, ma też większą zdolność do nauczania. Mądrość jest celem wszelkiej wiedzy, stąd jest naczelną w stosunku do każdej z nauk; człowiekowi mądrymu nie przystoi słuchać jakichś nakazów, lecz sam powinien nakazywać. Jej nadrzędność wynika także stąd, że poznaje cel, dla którego należy czynić wszystko inne. Ponieważ celem każdego bytu i działania jest dobro, to przedmiotem poznania mądrości będzie najwyższe dobro w całej naturze (tamże, 982 b 5 n.). Ponadto jest wiedzą najcenniejszą: najgodniejszą i najbardziej boską, bo dotyczy rzeczy boskich, a Bóg jest pierwszą przyczyną

wszystkiego. Mądrość przysługuje Bogu i jeśli komukolwiek jeszcze, to Jemu w najwyższym stopniu. Choć wszystkie inne nauki są bardziej przydatne, to ona już niczemu nie służy, bo jest ich celem (tamże, 983 a 5 n.), a także szczytem możliwości poznawczych człowieka, pełnią ich realizacji; w niej realizuje się szczęście człowieka.

C. rozumnego wytwarzania (sztuka — τέχνη [techne]; ars). Przedmiotem poznania naukowego, rozumienia i mądrości były przedmioty niezienne, konieczne i wieczne. Dwie inne c. mają za przedmiot to, co może mieć się inaczej czy być inne: przedmioty niekonieczne i podlegające zmianie. Jedna z nich to trwała dyspozycja do opartego na trafnym rozumowaniu twórczenia (ars est recta ratio factibilium) zw. sztuką, a druga to trwała dyspozycja do opartego na trafnym rozumowaniu działania, zw. roztropnością (prudentia est recta ratio agibilium).

Tomasz z Akwinu zwrócił uwagę, że sprawność może być nazwana c. z dwóch powodów: sprawia dobroć (odpowiedniość, słuszność) czynności danej władzy działania oraz właściwe użycie tej czynności. W pełni dotyczy to tylko c. moralnych, ponieważ właściwe użycie wiąże się z działaniem władz pożądanyczych. Sprawności rozumu nie doskonają jednak władz pożądanyczych, lecz tylko czynności rozumu (*S. th.*, I-II, q. 57, a. 1), stąd niebezpieczeństwo ich nadużycia; zachodzi to zwł. w przypadku sztuki, która ma zasadniczo na względzie dobro (doskonałość) wytworów, ale nie zależy od ludzkich władz pożądanyczych, tylko od tego, jak zostało wykonane dzieło twórcy i jakie jest samo w sobie. U rzemieślnika nie jest ważne usposobienie woli, uczucia czy nastroj, z jakim wykonuje dzieło, ale jakość samego dzieła (tamże, a. 3).

Arystoteles, określając sztukę, zwrócił uwagę, że jest to dyspozycja do wytwarzania, oparta nie tylko na trafnym, ale i prawdziwym rozumowaniu (*E. nic.*, 1140 a 9: „ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικῆ” [tautón an éie techne kai heksis metá lógou alethoús poietiké]). Moment prawdziwości zaznacza się w adekwatności poznania materiału, z którego będzie wykonane dzieło, w zorganizowaniu czy przyporządkowaniu jego elementów, składników lub części do jego całości i w stopniu zgodności dzieła z celem, dla którego w ogóle istnieje sztuka: „natura nie naśladuje sztuki, lecz sztuka naturę i sztuka istnieje po to, by pomagać naturze i wypełniać luki przez nią pozostawione” (*Prot.*, 13, 2).

Ponieważ natura działa celowo, a sztuka naśladuje sposób działania natury, to zadaniem rzemieślnika czy artysty jest tak zorganizować, połączyć i dobrać elementy czy materiały, które składają się na wytwór, aby zestawiona w ten sposób całość faktycznie spełniała funkcję, dla której została pomyślana i wytworzona. Owa konkretna funkcja musi się mieścić w tym najogólniej i analogicznie określonym „dlaczego” sztuki: pomagać naturze i uzupełniać braki przez nią pozostawione. W przypadku danego dzieła ma to się dokonywać w jakimś konkretnym aspekcie, obszarze czy dziedzinie życia bądź działania człowieka. W tym sensie wszelkie wytwory sztuki są albo narzędziami służącymi do czegoś innego, i wtedy ich kryterium jest użyteczność, albo przedmiotami poznania i upodobania (kontemplacji), a wtedy ich kryterium jest piękno, które staje się kresem działania władz osobowych człowieka i doskonali je. W przypadku braku sztuki powstające wytwory są albo nieużyteczne, albo degradują

władze osobowe człowieka, wprowadzając w nie fałsz, chaos (bezsens, bezcelowość) i rozłam, utrudniający normalne ich funkcjonowanie. Arystoteles (*E. nic.*, 1140 a 21) określił to krótko: „brakiem sztuki (ἀτεχνία [atechnía]) jest trwała dyspozycja do wytwarzania opartego na fałszywym rozumowaniu (μετὰ λόγου ψευδοῦς [metá lógou pseudoús]) w odniesieniu do tych rzeczy, które mogą być tak lub inaczej [wykonane]”.

C. roztropności (φρόνησις [phrónesis]; prudentia). Naczelne miejsce wśród c. przypada roztropności, jako że stanowi podstawę funkcjonowania pozostałych i jest najbardziej zależna od c. dianoetycznych. Polega na harmonijnym połączeniu poznania teoretycznego z praktycznym i poinformowaniu władz pożądanyczych, prowadzącemu w efekcie do trafnego przebiegu procesu decyzyjnego: rozważenia środków prowadzących do celu, rozsądzenia ich, zaplanowania działania i kierowania nim. Stąd określono ją jako dyspozycję, związaną z prawdziwym osądem, do trafnego działania w kierunku, który dla człowieka jest dobry i pożyteczny w odniesieniu do należytego sposobu życia (tamże, 1140 a 25). Roztropność dotyczy zwł. namysłu jako sedna poznania praktycznego, służącego wyborowi środków wiodących do celu.

Ponadto roztropność polega nie tylko na dopasowaniu działania do jednostkowej sytuacji i wszelkich towarzyszących okoliczności, ale na samopoznaniu podmiotu i dopasowaniu działań do jego indywidualności; rozciąga się na życie rodzinne, społeczne i gospodarcze (roztropność rodzinna, polityczna i ekonomiczna). Tak usprawniony rozum w jego funkcji praktycznej określano mianem „recta ratio agibilium” (Krapiec Dz VII 45–47).

W odróżnieniu od poprzednich czterech c. intelektualnych, roztropność nie tylko czyni same czynności dobrymi, ale również ich użycie, dotyczy bowiem władz pożądanyczych, zakładając poprawność ich pożądań. Aby funkcjonować, wymaga cnót etycznych, bo te decydują o prawości pożądań (*S. th.*, I–II, q. 57, a. 4). Roztropność wiąże w funkcjonalną całość c. dianoetyczne — związane z poznaniem i myśleniem — z c. etycznymi — związanymi z działaniami, które bez niej nie zaistnieją.

Wyjątkowość tej c. i jej absolutna konieczność dla ludzkiego życia wynika z konieczności dobrego działania, które polega nie tylko na tym, co się czyni (jak w przypadku sztuki), ale także w jaki sposób się to czyni: działa się dobrze na podstawie właściwego wyboru, a nie np. z rozpędu czy namiętności. Taki wybór łączy się nie tylko z uprzednim poznaniem odpowiedniego celu (za co odpowiada mądrość) oraz nakierowaniem nań i trwaniem przy nim władz pożądanyczych (za co odpowiadają c. etyczne), lecz także z przyporządkowaniem do celu szczegółowych czynności, mających charakter środków umożliwiających osiągnięcie celu (tamże, q. 57, a. 5).

Podstawowym aktem roztropności jest nakaz (lub rozkaz), jednak przygotowanie do jego wydania wymaga szczegółowych sprawności, stąd można mówić o częściach roztropności.

Tradycyjnie wyróżniano części integralne (konieczne), subiektywne i potencjalne. Do integralnych (tamże, II–II, q. 49), dotyczących porządku zamierzenia (przygotowania działania), należą: a) pamięć (memoria); b) rozumienie (intellectus) zw. czasem zmysłem rzeczywistości — podobnie jak poznanie teoretyczne wychodzi od oczywistych, ogólnych zasad, tak w działaniu potrzebne jest roz-

poznanie pierwszych oczywistych, ale konkretnych zasad działania; c) zdolność przyjęcia pouczenia (*docilitas*), polegająca na zaufaniu starszym, autorytetom, nauczycielom, inaczej umiejętność korzystania z cudzych doświadczeń i mądrości; d) domyślność, bystrość (*solertia*) — trafne odgadnięcie brakujących, nie danych wprost elementów działania (terminów średnich sylogizmu), umiejętność określenia tego, co stosowne; e) zdrowy sąd (*ratio*) — prawidłowe rozumowanie w kwestiach praktycznych.

Do części integralnych dotyczących wykonania należą: przewidywanie (*providentia* — łac. nazwa roztropności), tj. planowanie i wpływanie na rzeczy przyszłe będące w ludzkiej mocy; oględność (*circumspectio* — dosłownie: rozglądanie się), tj. umiejętność uwzględniania w działaniu warunków, w jakich się ono odbywa; zapobiegliwość, tj. widzenie tego, co może szkodzić wykonaniu, rozpoznawanie zła (oraz pozorów dobra) i unikanie ich.

Części subiektywne (*S. th.*, II–II, q. 50) to roztropność rządząca, polityczna, ekonomiczna i wojskowa, potencjalne zaś (tamże, q. 51) to dobry namysł (*εὐβουλία* [*euboulía*]), właściwy osąd (*σύνεσις* [*sýnesis*]) w sprawach praktycznych wg ogólnych (wyższych) zasad działania, a także przemyślność (J. Woroniecki) (*γνώμη* [*gnome*]) — wg zasad konkretnych, szczegółowych (niższych).

W. przeciwna roztropności (tamże, q. 53) powstaje zasadniczo z jej braku (*imprudencia*) i braku starań o jej zdobycie — co jest głównym zadaniem każdego człowieka — albo z jej zaprzeczenia, tj. wykonywania działań pozbawionych jakiegoś istotnego jej składnika: lekkomyślnych (z braku namysłu), porywczych czy impulsywnych, niestałych (nagle skierowanie ku czemuś innemu i odrzucenie słusznie przyjętego sposobu działania). W. przeciwne roztropności, aczkolwiek podobne do niej, to skierowanie się ku niskiemu celowi (tzw. roztropność „ciała”); podstęp (użycie środków niezgodnych z ogólnie przyjętymi zasadami, pozornie dobrych w słowie lub czynie, udawanie); chytrość (obmyślanie takich środków); oszustwo (wykorzystanie ich tylko w czynie). W. związaną z nieroztropnością jest niedbalstwo, czyli brak troski i dbałości (*sollicitudo*); polega na powolności namysłu, a szybkości wykonania; pokrewną w. jest nadmierna dbałość o rzeczy przyszłe i o rzeczy nieistotne.

Cnoty etyczne. Chociaż rozum jest pierwszą zasadą dobrego działania człowieka, to jednak władze pożądawcze nie podporządkowują mu się w sposób bezwzględny. Dlatego c. rozumu nie wystarczają do dobrego życia (*S. th.*, I–II, q. 58, a. 2). C. etyczne usprawniają władze pożądawcze człowieka i uzdalniają go 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” (*E. nic.*, 1104 b 14). Są one 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 marnować” (tamże, 1104 b 11). C. etyczne różnicują się ze względu na rodzaje władz pożądawczych i ich przedmioty, ponieważ konkretne dobro w różny sposób się do nich odnosi i w różnym stopniu je angażuje (*S. th.*, I–II, q. 60, a. 5).

Do jego osiągnięcia wymagany jest pewien stopień aktywności c. etycznych, zależny od natury tego dobra i okoliczności towarzyszących działaniu. Dlatego dobre działanie wymaga określonej proporcjonalności, określonej miary w stosunku do danego dobra, uwzględniającej nie tylko naturę przedmiotu (środek w rzeczy), ale i podmiotu działania (środek dla nas — *E. nic.*, 1106 a 24 n.). Zarówno nadmiar, jak i niedomiar aktywności władz w stosunku do dobra uniemożliwia jego osiągnięcie i jest przyczyną powstawania w. Zachowanie miary polega na znalezieniu i zachowaniu środka pomiędzy skrajnościami, zarówno w działaniach, jak i w uczuciach. Funkcja roztropności polega właśnie na wynajdowaniu i określaniu tej miary. Oczywiście pewne działania ze względu na ich przedmiot nie dopuszczają średniej miary, ponieważ albo są niedopuszczalne (morderstwo, cudzołóstwo, kradzież), albo wymagają maksimum, jak miłość do Boga lub w pewnych warunkach miłość bliźniego czy ojczyzny. Ostatecznie c. etyczna określona zostaje jako trwała dyspozycja do postanowień (wyborów, decyzji), polegająca na zachowaniu środka dla nas, określona przez rozum: środek pomiędzy dwoma złymi — nadmiarem i niedostatkami w działaniu i doznaniach (tamże, 1106 b 36 n.).

C. umiarkowania (*σωφροσύνη* [sophrosyne]; temperantia). Zadanie tej cnoty polega na panowaniu rozumu, ocaleniu słusznego sądu i wprowadzeniu go w działanie władz pożądawczych oraz niewzruszone trwanie wśród różnych namiętności. Ponadto chroni człowieka przed odejściem od słusznego sądu rozumu i podjęciem decyzji pod wpływem pożądań najsilniejszych dla człowieka (*S. th.*, II, q. 141, a. 2), tj. związanych z odżywianiem i zachowaniem gatunku. Jest to sprawność dająca panowanie nad pożądaniem zmysłowymi. W. przeciwne do c. umiarkowania powstają przez niedomiar i nadmiar: niewrażliwość na przyjemności powoduje wstrzymywanie się od użycia przyjemności i spełniania związanych z nimi czynności, które są niezbędne do zachowania własnego zdrowia i życia oraz przedłużenia tego życia w potomstwie. Nieumiarkowanie z kolei wyklucza porządkującą moc rozumu i powoduje wzmaganie się pożądań. W skrajnej wersji prowadzi do rozwiązłości — niewolniczego podporządkowania rozumu zaspokajaniu rosnących pożądań.

Do części integralnych należą: wstydlivość (*verecundia* — lęk przed popełnieniem czegoś haniebnego) oraz godność (*honestas* — duchowe piękno) wynikająca z rozumnej, dobrze uporządkowanej natury ludzkiej. Do części subiektywnych należą: wstrzemięźliwość, trzeźwość i czystość. Wstrzemięźliwość (abstynencja) polega na rozumnym powstrzymaniu się od spożywania pokarmów w celu osiągnięcia czy ochrony dobra osobowego; religijnym i ascetycznym (pomoc w opanowaniu pożądań) wymiarem abstynencji jest post. W. powstającą z nadmiaru ilościowego jest żarłoczność, a z jakościowego — łakomstwo i wybredność — czyli pożądanie czegoś wyjątkowego lub specjalnie przyrządzonego; w. wynikające z żarłoczności (tamże, q. 148, a. 6) to otepienie umysłu, ordynarność, nieczystość, gadulstwo i niestosowna wesołość.

Trzeźwość dotyczy spożywania napojów, w tym zwł. alkoholowych i tych, które wpływają na pracę rozumu (umiarkowane ich spożywanie może być korzystne, natomiast nadmiar jest szkodliwy). Współczesną w. jest narkomania, która wywołuje stany euforyczne oderwane od realnego dobra i szczęścia, co prowadzi do wyizolowania się od świata i innych ludzi, do unicestwienia życia

duchowego, a w końcu często do śmierci. Podobne działanie odizolowujące od realnej rzeczywistości może mieć telewizja (medioholizm), gry komputerowe, nieumiejętnie używany Internet.

Czystość polega na panowaniu nad odruchami i pożądaniami płciowymi i dawaniu im ujścia tylko w sytuacjach dozwolonych przez moralność (uczciwe pożycie małżeńskie), wstydlivość (jako część czystości) dotyczy zewnętrznych znaków związanych z nimi. Dziewictwo oprócz aspektu materialnego zawiera aspekt formalny, którym jest postanowienie powstrzymywania się od przyjemności (czynności) związanych z życiem płciowym (tamże, q. 152, a. 1).

Do części potencjalnych należy opanowanie (powściągliwość), wyrozumiałość i łagodność oraz skromność. Opanowanie to stała uległość władz zmysłowych pożądanym wobec rozumu i woli, niepoddawanie się porywom zmysłów; pełni istotną rolę zanim pojawi się umiarkowanie, które wymaga czasu i usprawnia nie tylko władze zmysłowe, ale i wolę. W. jest niepowściągliwość i okrucieństwo. Wyrozumiałość powściąga żądze zemsty i kary, łagodność — gniew. Skromność dotyczy umiaru w innych sprawach niż wydawanie pieniędzy, a mianowicie gestów ciała, słów i czynów, ubioru, pożądaniami dóbr trudnych czy wiedzy. Rodzajami skromności są eutrapelia (c. dobrej zabawy) — jej przedmiotem pożądanie zabawy i wypoczynku (chodzi o właściwą proporcję między pracą i wypoczynkiem); pokora, która powściąga umysł przed nieumiarowanym dążeniem do dóbr trudnych, oraz pilność, czyli dążenie do poznania prawdy; w. im przeciwnymi są: nieumiejętność zabawy (nadmiar to bufonada) i wypoczynku, pycha (*S. th.*, II-II, q. 162) i ciekawość (tamże, q. 167).

C. męstwa (*ἀνδρεία* [andréia]; fortitudo). Zadaniem tej c. jest usuwanie przeszkód woli w podążaniu za rozumem i podtrzymywanie wysiłków i dążeń do dóbr oraz walka ze złem. Oznacza albo ogólną stałość umysłu (jako taka jest warunkiem wszelkich innych c.), albo szczególną sprawność znoszenia i wytrwania wobec wielkiego zła, w tym największego — niebezpieczeństwa śmierci. Szczególnie istotne jest, by opanować odruch ucieczki biorący się z lęku przed złem i trudnościami oraz atakować zło i pokonywać trudności oraz wytrwać w ich obliczu. Należy jednak miarkować również śmiałość, gdyż w nadmiarze może prowadzić do utraty zdrowia lub życia. Jest to zasadniczo c. wojskowa — potrzebna w sytuacjach, gdy człowiek może lub powinien narazić się na śmierć, lecz nie wolno tego czynić bez rozumnej racji.

Strach jest jednym z silniejszych determinantów naszego działania, związanym z instynktem samozachowawczym, dlatego potrzebne jest męstwo, aby nie dać się powodować odruchom. Oznakami posiadania lub braku męstwa są zachowania w niespodziewanych niebezpiecznych sytuacjach. Obecność przyjemności (a przynajmniej brak przykrości) przy pokonywaniu przeszkód, przeciwności i zła wskazuje na obecność c.; towarzyszy jej jednak smutek z powodu obecności niebezpieczeństwa, często ból fizyczny. Jej szczytem będzie męczeństwo — oddanie życia w obronie absolutnej prawdy czy dobra, śmierć za ojczyznę i jej ład, za innego człowieka.

W. powstającą przez brak jest tchórzostwo, wywołane strachem i lękiem; cofanie się przed wszelkim złem i unikanie wszelkich trudności. Może istnieć również pewna nieustraszonność, biorąca się z niedoceniaenia niebezpieczeństwa, a świadcząca o braku należytej miłości siebie, ponieważ lęk jest skutkiem

zagrożenia umiłowanego dobra. W. powstającą przez nadmiar jest zuchwalstwo, czyli porywanie się na zbyt duże zło (wynika często z próżności i z pychy) i upór (przeciwny wytrwałości), wynikający z nadmiaru wytrwałości przy tym, co nie zasługuje, aby pokonywać zbyt duże trudności. Cechą przeciwną do uporów jest zniewieściałość (miętkość).

Męstwo jest c. specyficzną — nie ma części subiektywnych (*S. th.*, II–II, q. 128, a. 1), ma natomiast integralne (jako niezbędne do swego funkcjonowania) i potencjalne (odnosząc się do wielkich niebezpieczeństw i trudności, może odnosić się też do mniejszych, związanych z codziennym życiem). Do części integralnych w sytuacji ataku zła należy zaufanie (*fiducia* — przygotowanie działania przez wzmocnienie nadziei na pokonanie zła) i wspaniałość (*magnificencia* — wykonanie czynów ważnych i godnych). Podłość (małość) jest w. przeciwną tej c., a polega na zaniedbaniu tego, na co wskazują wymagania rozumu. W warunkach naporu zła cierpliwość chroni przed załamaniem pod naporem smutku, a wytrwałość chroni przed znużeniem, trudnościami i bólem. Pewne pokrewieństwo wykazuje długomyślność — wytrwałość w dążeniu do odległego dobra. Wielkoduszność (*μεγαλοψυχία* [*megalopsychía*]; *magnanimitas*) to odpowiednik wspaniałości w odniesieniu do większych dóbr: jej przedmiotem jest największe dobro osobiste — honor (cześć) połączony z trudnościami, inaczej zdrowa ambicja. Posiadanie honoru polega na uznaniu przez innych godności osobowej i osobowościowej, pragnienie honoru to pragnienie wielkości duchowej i pragnienie pozyskania czci u ludzi przez zdobycie c. i dokonanie wielkich dzieł. Małoduszność to w. powstająca z niedomiaru, polegająca na wyrzeczeniu się czci i uznania oraz wyrzeczeniu się dzieł na miarę własnej wielkości. W. powstającymi z nadmiaru są: zarozumiałość — nadmierna wiara we własne siły, ambicja — żądanie czci bez zasługi lub przypisywanie ich tylko sobie, oraz próżność — poszukiwanie rozgłosu i sławy za wszelką cenę i zwracanie na siebie uwagi.

C. sprawiedliwości (*δικαιοσύνη* [*dikaiosyne*]; *iustitia*). Przedmiotem jest tu nie to, czego chce dla siebie człowiek, lecz to, co od niego należy się innym, zw. uprawnieniem, czyli racją, dla której coś się komuś od nas należy lub to, co się nam od innych należy; korelatem będzie obowiązek. Uprawnienie jest to coś, co się komuś należy na mocy prawa lub na mocy statusu ontycznego (natury ludzkiej). C. sprawiedliwości polega na usprawnieniu woli do liczenia się w postępowaniu z uprawnieniami innych względem nas oraz na wykonywaniu czynów sprawiedliwych. Powszechnie znana jest krótka definicja sprawiedliwości: „wola do oddawania każdemu tego, co mu się od nas należy” (wypowiedź Ulpiana w pierwszej księdze reguł, zamieszczonej w *Corpus iuris civilis* Justyniana: „*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*”).

Niesprawiedliwość wiąże się z żądzą posiadania większej porcji dóbr (*E.nic.*, 1129 b 1). Człowiek niesprawiedliwy chce czasem mieć mniej w stosunku do innych, mianowicie tego, co złe samo w sobie, jako że uniknięcie zła jest pewnym dobrem. Ludzie za wszelką cenę unikają czegoś, sądząc, że to jest złe, ale przecież nie zawsze jest to złe dla nich. Chcąc mniej, dopuszczają się nierówności (tym samym niesłuszności).

W znaczeniu szerszym, oznaczającym ogólną dobroć moralną, sprawiedliwość utożsamiano ze zgodnością z prawem lub posłuszeństwem wobec niego: jeśli prawo ułożone jest dla dobra i szczęścia wspólnoty, i ponieważ reguluje wszystko, i zawiera nakazy dotyczące wszystkich c., to posłuszeństwo takiemu prawu, zgodność z nim jest c. doskonałą, bo zawierającą wszystkie inne. Arystoteles nie traktował jej jednak jako c. indywidualnej, ale jako c. odniesioną do innych ludzi, jako że prawo dotyczy zasadniczo życia w społeczeństwie i postępowania względem innych ludzi. Sprawiedliwość jest c. społeczną, za którą muszą iść wszystkie inne (*Polit.*, 1283 a 39). Z tego też względu jest wyjątkową wśród wszystkich innych c., bo odnosi się do innych: najgorszy jest ten, który nie tylko w stosunku do siebie samego dopuszcza się niegodziwości, ale w stosunku do przyjaciół. Najlepszy zaś jest dobry nie tylko dla siebie, ale i innych, a to jest trudne. Tak więc sprawiedliwość jest nie częścią c., ale nią całą; jej przeciwieństwo nie jest częścią zła, ale samym złem.

W znaczeniu węższym sprawiedliwość oznacza szczegółową własność postępowania. Arystoteles wskazywał tu na poszczególne dziedziny związane z zawieraniem umów, prowadzeniem interesów, podziałem korzyści i strat, wyrównywaniem rachunków, a więc tymi wszystkimi sytuacjami, w których chodzi również o dobro drugiego. Dla potwierdzenia słuszności takiego podejścia do problemu wskazywał wiele sytuacji, w których zło moralne, podmiotowe (tchórzostwo, chciwość, brak opanowania, uleganie żądom) łączy się z krzywdą drugiego człowieka. Cudzej krzywdy nie da się zredukować do jakiejś w. osobistej, dlatego musi istnieć osobne określenie takiej w. postępowania i charakteru. Ta szczegółowa własność dotyczy określonych dziedzin, mianowicie czci, pieniędzy i bezpieczeństwa, i powstaje z powodu przyjemności związanej z zyskiem.

Sprawiedliwość jako ogólna właściwość postępowania dotyczy wszystkiego, co czyni człowiek prawy (*E. nic.*, 1130 b 1). Tak więc istnieją pewne części sprawiedliwości ogólnej, wiążące się z poszanowaniem dobra (korzyścią) drugiego w tych dziedzinach.

Sprawiedliwość rozdzielająca. Ten rodzaj sprawiedliwości określony zostaje jako środek między skrajnościami, jakich dopuszcza się człowiek niesprawiedliwy. Tym środkiem jest równość, tam bowiem, gdzie możliwe jest i mniej, i więcej, możliwy jest też środek. Sprawiedliwość będzie polegała tu na znalezieniu i zastosowaniu środka. Muszą zatem istnieć jakieś 2 elementy (czegoś mniej i czegoś więcej), między którymi znajdzie się środek. Relacja sprawiedliwości domaga się zatem co najmniej czterech członów: dwóch osób, których dotyczy, i owych dwóch elementów. Równość powinna tu dotyczyć zarówno osób, jak i przedmiotów, których dotyczy. Ilustracją braku równości jest sytuacja, kiedy ludzie równi otrzymują różne udziały lub różni ludzie jednakowe.

W tego typu rozdzielaniu to, co sprawiedliwe, powinno dokonywać się wg wartości (godności) dotyczącej zainteresowanych osób (tamże, 1131 a 24), ale różni ludzie wymieniają co innego jako wartości: demokraci — wolność, oligarchowie — bogactwo, szlachetnie urodzeni — c. Niezależnie od tego, istnieje tu pewnego rodzaju analogia (tamże, 1131 a 30 — proporcja), która jest racją (zasadą) równości, i to przynajmniej czterech elementów.

Sprawiedliwość będzie tu polegała na proporcjonalnym dopasowaniu składników proporcji, niesprawiedliwość na wykraczaniu przeciw niej, kiedy

jej elementy stają się zbyt duże lub zbyt małe. Pokrzywdzony ma mniej niż powinien, krzywdzący więcej niż wymaga tego proporcja.

Sprawiedliwość wyrównująca (prawna). Ten rodzaj sprawiedliwości dotyczy zobowiązań powstałych zależnie od woli zainteresowanych stron lub wbrew woli jednej z nich (tamże, 1131 b 26). Arystoteles ujmował to, co się ludziom przydarza bez ich woli czy wbrew niej (na skutek działań innych), jako swego rodzaju kontrakt, umowę czy przymierze stron. Chodzi tu o wszelkiego rodzaju przestępstwa (bo nikt nie jest przeciwny temu, aby inni wyświadczali mu przysługi), a więc o tzw. sprawiedliwość karną. Punktem wyjścia rozważania jest stan pierwotny, tj. przed powstaniem zobowiązania, celem zaś jego zachowanie. Mieć bowiem więcej, niż się miało na początku — to zyskać, mieć mniej — to stracić (tamże, 1132 b 13). Polega ona na tym, że zachowuje się pewną równość, ale nie na zasadzie analogii, proporcji geometrycznej, lecz arytmetycznej, która wiąże się z działaniami matematycznymi dodawania i odejmowania. W tym przypadku nie mają znaczenia różnice między osobami, których dotyczy relacja; traktuje się je jednakowo w tym znaczeniu, że przed sytuacją powodującą zobowiązanie każdy ma to, co jest jego własne, natomiast po zaistnieniu relacji można mówić o krzywdzie i korzyści lub zysku i stracie odpowiednio jednej i drugiej strony. Więszym dobrem niż złem jest zysk, strata — odwrotnie, skoro więc równość jest środkiem, ten nazywa się sprawiedliwym, a wyrównująca sprawiedliwość byłaby środkiem między zyskiem i stratą (tamże, 1132 a 16 n.).

Arystoteles nie wspominał o przywróceniu stanu sprzed zaistnienia zobowiązania, tzn. np. że ten, który coś zabrał, musi to oddać. Było to oczywiste z jednej strony, a z drugiej czasem jest to niemożliwe, bo zaszła zmiana nieodwracalna (śmierć, utrata zdrowia, czci), nawet więc po dokonaniu restytucji tam, gdzie to możliwe, istnieje nadal pewna nierówność w stosunku do stanu pierwotnego: przestępca oprócz zysku odniósł subiektywną korzyść ze swego czynu, poszkodowany zaś oprócz samej straty poniósł przykre konsekwencje. Zadanie sędziego (oprócz nakazu restytucji — przywrócenia stanu sprzed zaistnienia czynu) polega tu na odnalezieniu środka między tym, co na skutek przestępstwa stało się nierówne. Właściwa ocena sytuacji i przydział jednemu kary, a drugiemu stosownego zadośćuczynienia w odpowiedniej postaci jest zadaniem sędziego.

Zemsta (odpłata tym samym za doznaną krzywdę) w opinii Arystotelesa nie jest sprawiedliwa w żadnym z dwóch powyższych znaczeń, gdyż w rzeczywistości jest degeneracją sprawiedliwości karnej, nie potrzebuje bowiem żadnej proporcji ani sędziego, jest zaś równością pojętą w najprostszy z możliwych sposobów (tamże, 1132 b 21).

Sprawiedliwość wymienna. Problem zemsty stał się punktem wyjścia do rozważań na temat ogólniejszego zagadnienia — odpłaty (wzajemności). Ma to miejsce w relacjach dobrowolnie nawiązywanych przez strony, sama zaś dobrowolność wyrażać się będzie w umowie stron odnośnie tego, co będzie zyskiem i stratą dla każdej z nich oraz jak i czym wzajemnie się je wyrówna. W przypadku niedobrowolności relacji (niesprawiedliwości), sprawiedliwość musiałaby zostać przywrócona przez sędziego.

W normalnych stosunkach międzyludzkich polegających na wymianie, odpłata stanowi konieczny warunek utrzymywania się wspólnoty członków

społeczności. Również tutaj będzie miała miejsce pewna proporcjonalność (tamże, 1132 b 31 n.), ponieważ we wzajemnych świadczeniach usługi czy produkty jednych są często cenniejsze niż drugich, ponadto, sami wymieniający często nie są sobie równi. W przypadku braku proporcjonalności odpłaty, czyli krzywdy jednej ze stron nie ma podstaw do dokonywania wymiany i tym samym — do istnienia wspólnoty.

Warunkiem dokonywania wymiany jest porównanie wartości usług czy towarów. Temu służy pieniądz, który ma także spełniać rolę czynnika pośredniczącego w wymianie; realnym miernikiem ich wartości jest potrzeba — pożytek (tamże, 1133 a 26) — która łączy wszystkie strony wymiany. Proporcję w wymianie należy ustalić przed dokonaniem transakcji, ponieważ wtedy jeszcze jej uczestnicy są sobie równi i mogą jej dokonać sprawiedliwie, natomiast po wymianie ktoś może mieć przewagę w tym sensie, że uzyska więcej, niż dał w stosunku do wartości przedmiotów.

Inny element rozważań Arystotelesa antycypuje współcześnie badane i opisywane przez ekonomię zjawiska: zmiany wartości pieniądza (tamże, 1133 b 11) oraz umowność jego wartości, realną niewspółmierność tak bardzo różniących się towarów i usług, jak np. nauczanie i produkcja mebli, aczkolwiek jest to poza zainteresowaniem ekonomistów, którzy chcieliby wszystko ujednoczyć ze względu na wartość materialną.

Konieczność c. słuszności (ἐπιείκεια [epiíkeia]). Równość czy słuszność będąca podstawą sprawiedliwości nie jest jednoznaczna (ta jej forma zostaje wykluczona jako najpełniej realizująca się w zemście), ale ma charakter analogiczny w zależności od dziedziny i rodzaju relacji, w jakie wchodzi jej podmioty. Sprawiedliwość jako c. jest dyspozycją do działania na podstawie postanowienia zgodnego z tak pojętą słusznością w odniesieniu do innych osób i rzeczy. Słuszność ta polega na zachowaniu środka, czyli unikaniu niesprawiedliwości polegającej na posiadaniu zbyt wiele lub doznawaniu czy otrzymywaniu zbyt mało.

Uzupełnieniem koncepcji sprawiedliwości Arystotelesa wydaje się słuszność, która dopełnia niedomagania sprawiedliwości, szczególnie tej określonej przez prawo, prawo jest bowiem ogólne, a konkretne przypadki postępowania szczegółowe, dlatego prawo nie wystarcza do szczegółowego określenia poprawności działania i domaga się czasem uzupełnienia, a czasem skorygowania. Słuszność nie różni się od sprawiedliwości rodzajem, jest jednak od niej czymś lepszym, ponieważ omija błędy i niedoskonałości wywołane ogólnym charakterem prawa (tamże, 1137 b 26).

Wspólnotowe aspekty sprawiedliwości. Współcześnie klasyczne rozróżnienia poczynione przez Arystotelesa z punktu widzenia jednostki uzupełniają się, dodając społeczny, wspólnotowy punkt widzenia. Z tego powodu można mówić o tzw. sprawiedliwości społecznej, aczkolwiek sprawiedliwość ze swej istoty jest społeczna, ponieważ dotyczy bądź relacji człowieka do innych ludzi, bądź jednych grup czy wspólnot do innych. Nie ma więc innej sprawiedliwości niż społeczna.

Ze względu na fakt życia człowieka w społeczeństwie, wyróżniano 3 odmiany sprawiedliwości: współdzielczą, rozdzielczą i wymienną.

Sprawiedliwość współdzielcza polega na respektowaniu uprawnień wspólnoty czy grupy przez jednostkę i jest naczelną odmianą sprawiedliwości. Sprawiedliwość rozdzielcza, zw. czasami sprawiedliwością społeczną, dotyczy

uprawnień jednostek względem grupy, której jednostki są częścią. Sprawiedliwość wymienna ma za przedmiot uprawnienia jednostek względem siebie lub grup czy wspólnot względem siebie; potocznie nazywana jest uczciwością. Każdorazowe uwzględnianie we wszelkich działaniach tych uprawnień jest warunkiem dobrego i uporządkowanego życia społecznego.

Sprawiedliwość współdzielcza w odniesieniach indywidualnych do wspólnoty politycznej polega na liczeniu się z wymogami prawa. Coś należy się wspólnocie (a więc coś musi dać z siebie jednostka na rzecz naczelnej wspólnoty ludzkiej, w której żyje), aby mogła ona realizować za pośrednictwem państwa (jako organizacji służebnej) swe podstawowe cele, takie jak zapewnienie bezpieczeństwa, porządku i sprawnego funkcjonowania, a także do pewnego stopnia opieki nad członkami społeczności w sytuacjach wyjątkowych (klęski, wypadki). Należy zasygnalizować tu pewną szkodliwą sytuację, kiedy państwo jest wrogię wspólnocie powołującej je do istnienia, czyli kiedy nie służy ono członkom społeczności. Zakładając wszakże, że organizacja państwowa służy dobru wspólnoty, to należą się jej w części pieniądze — trzeba płacić podatki, które nie mogą jednak być zbyt wysokie; należy się jej własne życie (w wyjątkowych sytuacjach, np. obrony ojczyzny); należy się jej jakiś wysiłek — praca, bo z wyników pracy korzysta cała społeczność, nie tylko podmiot w formie zapłaty. Ważny jest też jej podział i równomierne obciążenie nią.

Poważną w. jest prywatą — przedkładanie korzyści własnych nad dobro wspólne — nieświadoma z powodu obojętności, niewiedzy, negacji roli społeczeństwa; bądź świadoma w postaci anarchizmu, nihilizmu czy liberalizmu, posuwająca się nawet do ataków na społeczeństwo.

Sprawiedliwość współdzielcza ma też miejsce w odniesieniu do innych wspólnot, zwł. wspólnoty małżeńskiej (właściwa proporcja w relacjach do dzieci i współmałżonka; cześć dla rodziców — nie sposób oddać im tyle, na ile zasługują — oraz opieka nad dziećmi). Miłość do rodziców zostaje z kolei przeniesiona na ojczyznę — i to jest patriotyzm, który polega na miłości obyczaju, języka, zabytków, symboli, kultury i przedstawicieli własnego narodu. W odniesieniu do członków społeczności istotnymi składnikami sprawiedliwości współdzielczej są: szacunek dla innych (jego racją jest rozumna natura ludzka), dopiero potem inne osobiste wartości; posłuszeństwo, wymagające stosowania się do nakazów prawa; tu trzeba jednak zachować umiar — być posłusznym w granicach kompetencji prawodawcy i nakazodawcy, a w innych przypadkach zasadne będzie odmawianie posłuszeństwa; wdzięczność, polegająca na pamięci cudzej przyjaźni lub usługi i chęci odwzajemnienia się.

Sprawiedliwość rozdzielcza, zw. czasem sprawiedliwością społeczną, dotyczy uprawnień jednostek względem grupy, której są częścią. Aby ludzie mogli coś wnieść do wspólnoty, muszą coś od niej otrzymywać. Zazwyczaj ci, którzy mają większy wkład, więcej otrzymują od wspólnoty. Nieuprawniony udział w dobrach i zbyt małe zasługi są zawsze powodem rozkładu społeczności. Inną przyczyną nierówności może być słabość niektórych jednostek. Typowe przewinienia to faworyzowanie niektórych osób (np. w formie protekcjonizmu, niesprawiedliwie nałożonych podatków), korupcja.

Zasadnicze elementy tej odmiany sprawiedliwości to: a) równomierność wkładu i udziału w dobrach i w obciążeniach: problem łapownictwa i korupcji, tworzenia się monopolii (niezgodne z prawem ułatwianie); b) dbałość o słabsze

osoby, niemogące z różnych powodów przyczyniać się do dobra wspólnoty. Tu obowiązywać może zasada, że: „sprawiedliwe jest pomóc maksymalnie temu, kto najmniej może” („iustum est, quod maxime prodest qui minime potest”). Poważnym problemem jest demoralizacja ludzi spowodowana zasiłkami, dotacjami i ulgami — wytwarza się mentalność biorcy żyjącego na garnuszku państwa, czyli de facto innych obywateli płacących podatki. Jałmużną na większą skalę i na dłuższą metę nic się nie uzyska (Woroniecki KEW II/2 370); c) problem kontroli dochodów przez państwo oraz wielkość aparatu urzędniczego. Tu obowiązuje zasada pomocniczości państwa — powinno ono pomagać tam, gdzie sprawa jest tak wielka, iż przekracza możliwości prywatnej inicjatywy obywateli (tamże, I 200 n.); d) rozumne zarządzanie majątkiem własnym i wspólnym (kwestia społecznej użyteczności własności) — najlepsze efekty przynosi zarządzanie jednostkowe, ale powinno ono liczyć się z dobrem ogółu. Istotne są tu z jednej strony pracowitość i oszczędność, a z drugiej strony hojność, ofiarność i wspaniałomyślność właściciela; e) sprawiedliwość karna (inaczej surowość) — zło należy ukarać, ale dokonuje tego tylko właściwy organ; zdrowe sumienie charakteryzuje się tym, że na widok przestępstwa pojawia się pragnienie, aby zostało ono ukarane. Bezkarność przestępców powoduje cierpienie słabszych, gdyż mają oni wtedy słabszą opiekę prawną.

Sprawiedliwość rozdzielcza obowiązuje tych, którzy rozdzielają to, co wspólne: zarówno korzyści, jak i ciężary, natomiast wszystkich innych, w tym sensie, aby byli zadowoleni z tego, co im przypada z dóbr i ciężarów wspólnych. Tendencje wywrotowe w polityce często żywią się niezadowoleniem mas. Etyka klasyczna podkreśla kwestię zadowolenia z tego, co się ma, ale z drugiej strony wyklucza nieczułość na krzywdę.

Sprawiedliwość wymienna, potocznie nazywana uczciwością; jej przedmiotem są wzajemne uprawnienia jednostek, relacje między członkami społeczności, odmiennymi grupami, narodami. Dotyczy takich dziedzin, jak życie i zdrowie — wolność rozporządzania swą osobą i pracą; małżeństwo — obowiązki, podział pracy; majątek — własność prywatna i jej ochrona, umowy, stosunki pracy i płacy, wyzysk i lichwa; język i mowa — dyskrecja, kłamstwo, obmowa, plotki, prawdomówność, szczerłość. Ludzi sprawiedliwych cechuje c. praworządności — chęć życia w ładu społecznym i odraza do wszystkiego, co go podkopuje lub niszczy.

C. przyjaźni (φιλία [philía]; amicitia) jest c. konieczną do życia, bo bez przyjaźni nikt nie pragnąłby żyć (*E. nic.*, 1155 a 3 n.) i nie byłoby żadnej korzyści nawet z wszelkiej pomyślności. Arystoteles podał następujące skutki przyjaźni: stanowi ostoję w nieszczęściu, pomaga w unikaniu błędów lub w ich naprawieniu, pomaga w trudnych przedsięwzięciach, roztacza opiekę nad starcami, dostarcza pomocy w tym, co ponad siły, pobudza do większych czynów, ponieważ do myślenia i działania ludzie są bardziej zdolni we dwójkę, łączy państwa, prawodawcy zabiegają bowiem o nią bardziej niż o sprawiedliwość: ludziom w przyjaźni nie potrzeba sprawiedliwości, gdyż najwłaściwszą formą sprawiedliwości jest przyjazne nastawienie.

Przyjaźń zachodzi tam, gdzie można ją odwzajemnić (tamże, 1208 b 20 n.), polega na wzajemności i życzeniu dobra dla drugiego, na wzajemnej życzliwości (pragnienie dobra bez względu na wzajemność), przy czym jej uczestnicy życzą sobie wzajemnie dobra ze względu na to, co stanowi powód przyjaźni:

dobro godziwe i osoba przyjaciela, przyjemność albo pożytek czy korzyść. Te przyjaźnie, które oparte są na przyjemności i korzyści okazują się przypadkowe i nietrwałe, jako że korzyści i przyjemności zmieniają się z upływem lat. W przyjaźni warunkiem jest przebywanie ze sobą, w tych natomiast przypadkach bycie ze sobą następuje o tyle, o ile występuje korzyść lub przyjemność i o ile ludzie są dla siebie mili. Ma to miejsce przede wszystkim u ludzi młodych: motywem ich działania jest zwł. przyjemność, gdyż kierują się w życiu namiętnościami. Toteż ich przyjaźń szybko wybucha i gaśnie.

Doskonała przyjaźń może mieć miejsce tylko między ludźmi etycznie dzielnymi, ci bowiem podobnie sobie życzą, ze względu na nich samych i ich prawdziwe dobro. Są oni dobrzy w bezwzględnym znaczeniu słowa, ale także korzystni i przyjemni. Wtedy przyjaźń jest trwała, bo i sama c. jest trwała, i taka jest najbardziej godna pochwały, lecz zdarza się rzadko, ponieważ prawdziwie dobrych osób jest mało. Jest trudna z uwagi na to, że każdy człowiek jest indywidualnością i nie można tu podać ogólnych standardów postępowania. Ponadto wymaga czasu dla dobrego poznania się, nie każde zatem przebywanie ze sobą czy związek to przyjaźń. Ludzie źli wiążą się dla korzyści lub przyjemności, więc ich wspólnota staje się zła.

Jeśli można i trzeba wybierać to, co najlepsze, to człowiek etycznie dzielny i cnotliwy jest najbardziej godny wyboru. Przedmiotem miłości mogą być przedmioty martwe lub niższe gatunkowo, natomiast przyjaźń to wzajemna miłość, wynik wyboru, a wybór wynika z trwałej dyspozycji. Człowiek dobry, stając się przyjacielem, staje się dobrem dla drugiego i vice versa. Przyjaźń jest więc koniecznym warunkiem szczęścia, bo w wersji doskonałej jest najwyższym dobrem człowieka. Jednak nie można mieć wielu przyjaciół, tak jak nie jest się zakochanym w wielu osobach, bo nie można współżyć z wieloma.

W życiu psychicznym występuje wzajemny wpływ i współpraca c. (oprócz oczywistej roli roztropności, bez której żadna nie istnieje).

Tomasz z Akwinu podkreślił rolę miłości, która stanowi formę wszystkich c. i sama jest podstawową c. (*S. th.*, II–II, q. 23, a. 8), i wskazał, że wszelkie etyki upatrujące spełnienia się człowieka (*εὐδαιμονία* [eudaimonía]) w perspektywie empirycznej, na drodze różnych działań (c.) czy praktyk mistycznych są ograniczone, natomiast tylko transcendentny Byt jest ostatecznym kresem dążeń ludzkich i źródłem ich spełnienia. Stąd każda c., zyskując wymiar transcendentny, staje się swoistym środkiem (drogą) do ostatecznego spełnienia, natomiast każda w. przeszkodą, a zatem grzechem wobec osoby Boga.

Tradycyjna etyka c. zyskuje u św. Tomasza dodatkowy wymiar relacji osobowych w stosunku do osoby Boga. Nabywanie określonych sprawności, przyporządkowane dobru osoby, to kształcenie wolności woli i rozumu do wyboru prawdziwego dobra. Prawdziwa wolność człowieka to zdolność do przekraczania determinacji natury — wewnętrznej i zewnętrznej. Przejawia się to w uszlachetnianiu natury, działania rozumu i woli są bowiem zapodmiotowane w strukturze cielesnej człowieka, która je determinuje. Człowiek może tego dokonać dzięki mocy rozumu i woli, jaką dysponuje. C. polega na wyzwaniu i rozwijaniu tej mocy; dotyczy ona zwł. woli jako źródła i początku każdej c.

Dzięki nabywaniu c. wola człowieka staje się prawa, tzn. zdolna do kierowania się dobrem rzeczy. Najważniejszym dobrem ze względu na swą wyjątkowość jest druga osoba. Wszystko inne, jako niższe bytowo, może być

tylko środkiem do niej. Właściwe działanie człowieka zależy od właściwej decyzji. Wola jako taka reaguje na dobro, nie rozpoznaje jednak jego natury. By mogła podjąć wolny i właściwy akt decyzji, musi zostać pokierowana rozumem. Usprawniony rozum ukazuje woli naturę dobra, zdobyte zaś c. etyczne sprawiają, że wola dokonuje właściwych aktów wyboru i staje się właśnie prawą (w opozycji do zdeprawowanej, zniewolonej).

Dzięki temu prawdziwa ludzka wolność realizuje się przez prawą wolę, czyli wolę pokierowaną prawdziwym dobrem rzeczy. Jej działanie staje się wtedy w pełni dobrowolne, gdy wola, której rozum przedstawia dobro, wybiera je niczym nieprzymuszona: ani ignorancją, ani nałogiem, ani jakąś inną siłą zewnętrzną czy wewnętrzną. Musi się to dokonywać w kontekście rozumienia ostatecznego celu życia ludzkiego, którym jest dobro najwyższe — Bóg. Brak perspektywy dobra ostatecznego jest poważnym ograniczeniem wolności woli, jak i możliwości doskonalenia się.

Bibliografia: É. Gilson, *Le thomisme*, Str 1919, P 1965⁶ (*Tomizm*, Wwa 1960, 1998²); W. Jaeger, *Paideia*, I–II, B 1934, 1959⁴ (*Paideia*, I–II, Wwa 1962); G. Ermecke, *Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik*, Pa 1941, 1986²; S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, w: *Opera omnia Sancti Thomae Aquinatis*, Tn-R 1948–1967; Woroniecki KEW; M. Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, Z 1950; J. Keller, *Etyka*, I: *Zagadnienia etyki ogólnej*, Wwa 1954; H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Hei 1956; A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Ox 1960; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kr 1960, Lb 1986⁴; Platon, *Meno* (oprac. R. S. Bluck), C 1961; R. Guardini, *Tugenden*, Wü 1963, Mz 1992⁴; Krąpiec Dz VII; D. von Hildebrand, *Heiligkeit und Tüchtigkeit. Tugend heute*, Rb 1969; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kr 1969, Lb 1994³; Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae De veritate*, I–III, R 1970–1976; A. W. H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, NY 1972; J. Pieper, *Über die Liebe*, Mn 1972, 1992⁷ (*O miłości, nadziei i wierze*, Pz 2000); T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kr 1974, 1984²; W. T. Schmid, *The Emergence of Virtue. A Study in Aristotle's Practical Philosophy*, Ann Arbor 1980; B. Sutor, *Die Kardinaltugenden, Erziehungsziele politischer Bildung?*, Mn 1980; P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, P 1981, 1993³ (*Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Wwa 1992); A. MacIntyre, *After Virtue*, Lo 1981, 1996²; M. A. Slote, *Goods and Virtues*, Ox 1983; G. C. Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue*, Notre Dame 1984; A. E. Horner, *Ancient Values*, Ann Arbor 1986; D. S. Hutchinson, *The Virtues of Aristotle*, NY 1986; Y. R. Simon, *The Definition of Moral Virtue*, NY 1986; *Virtue — Public and Private*, Grand Rapids 1986; L. M. Marlow, *The Concept of Tugend*, NY 1988; N. Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Ox 1989; Arystoteles, *Kategorie*, w: *tenże, Dzieła wszystkie*, Wwa 1990, I 32–63; *tenże, Metafizyka*, w: *tamże*, Wwa 1990, II 615–857; *Human Virtue and Human Excellence*, NY 1991; Krąpiec Dz XV; *On Virtue and Vice*, NY 1991; *Virtue*, NY 1992; J. L. Kvanvig, *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind*, Savage 1992; Ch. Millon Delsol, *Le principe de subsidiarité*, P 1993 (*Zasada pomocniczości*, Kr 1995); J. Günther, *Die alten Tugenden*, Lahnstein 1995; J. Kekes, *Moral Wisdom and Good Lives*, It 1995; U. Wickert, *Das Buch der Tugenden*, H 1995; Arystoteles, *Etyka nikomachejska, Etyka eudemejska, Etyka wielka*, w: *tenże, Dzieła wszystkie*, V, Wwa 1996; Arystoteles, *Metafizyka*, I–II, Lb 1996; R. Darge, *Habitus per actus cognoscuntur*, Bo 1996; O. O'Neill, *Towards Justice and Virtue*, C 1996; J. D. Charles, *Virtue amidst Vice*, Sheffield 1997; M. A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia?*, Wwa 1997; C. M. Martini, *Die Tugenden*, Mn 1997; J. Pieper, *Ist die Tugend noch zu retten?*, Mz 1997; Platon, *Państwo, Prawa, Kęty* 1997; J. Schuster, *Moralisches Können*, Wü 1997; G. Schultze-Rhonhof, *Wozu noch tapfer sein?*, Gräfelfing 1997, 1998²; M. Baur, *Virtues and Virtue Theories*, Wa 1998; M. J. Lutz, *Socrates' Education to Virtue*, Albany 1998; W. Müller, *Was taugt die Tugend?*, St 1998; E. F. Paul, *Virtue and Vice*, C 1998; A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Lo 1999; A. Maryniarczyk, *Człowiek — istota otwarta na prawdę i dobro*, CzK 11 (1999), 185–201; Platon, *Dialogi*, I–II, Kęty 1999; S. Seubert, *Gerechtigkeit und Wohlwollen*, F 1999; *Virtue Ethics and Moral Education*, Lo 1999; Arystoteles, *Polityka*, w: *tenże, Dzieła wszystkie*, Wwa 2001, VI 25–226.

Zbigniew Pańpuch