

Żelazna, Jolanta

Problem zła w filozofii Arystotelesa

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 13 (234), 127-139

1991

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Zakład Etyki

Jolanta Żelazna

PROBLEM ZŁA W FILOZOFII ARYSTOTELESA

Kwestie dotyczące postępowania i tego, co pożyteczne, nie dopuszczają żadnych statych określeń, podobnie jak zagadnienie tego, co jest zdrowe.

Arystoteles

Zarys treści. Szkic jest próbą wyodrębnienia z systemu filozoficznego Arystotelesa tych zagadnień, które ogniskują się wokół pojęcia zła w różnych jego aspektach. Etyka „złotego środka” osadza prezentowany problem w sferze rozważań epistemologicznych i ontologicznych — zło jawi się tu jako fałsz zawarty w poznaniu, a nawet jako swoista wada bytu — nietrwałość złożenia materii i form. Zło towarzyszące działaniu znajduje z kolei uzasadnienie w duchowej strukturze człowieka, w jego stanach i dyspozycjach psychicznych. Problematyka zła i próby usprawiedliwienia jego obecności w świecie stanowią najczęściej rodzaj kamienia probierczego różnorodnych systemów filozoficznych. Umiejscowienie i rozwiązanie tej kwestii w systemie myślowym Arystotelesa zmusza raz jeszcze do postawienia pytania o etykę złotego środka: czy jej propozycje leżą jeszcze w obszarze umiarkowanego realizmu, czy już w sferze dążeń perfekcjonizmu etycznego?

Stanowisko Arystotelesa wobec problemu zła, z którym spotykamy się w jego trzech wielkich traktatach etycznych, rysuje się najbardziej klarownie na gruncie poglądów przyrodniczych i psychologicznych. Na wstępie należałoby przypomnieć podstawowe założenia traktatu *O duszy*, ponieważ rozstrzygnięcia, jakie w tej dziedzinie pochodzą od Arystotelesa, zasadniczo różnią go od poprzedników. O ile Platon rozważał przede wszystkim kwestię duszy ludzkiej, a właściwie jej miejsce w świecie, pochodzenie i przeznaczenie, o tyle Arystotelesa interesuje dusza pojmowana jako „forma ciała naturalnego posiadającego w możliwości życie”¹, jako „przyczyna i zasada”² życia, jego „przyczyna celowa”³, „siła jednocząca”⁴ substancję nieożywioną i przekształcająca ją w organizm. W traktacie *O duszy* znajduje się również stwierdzenie, że „dusza jest w jakiś sposób wszystkim, co istnieje”⁵, na tej zasadzie, iż „wszystko, co istnieje, może być przedmiotem postrzeżeń lub myśli: wiedza jest w jakiś sposób identyczna z przedmiotami wiedzy, a postrzeżenie

¹ Arystoteles, *O duszy*, PWN, Warszawa 1972, 412 a.

² Ibid., 415 b.

³ Ibid.

⁴ Ibid., 416 a.

⁵ Ibid., 431 b.

z przedmiotami postrzeżeń”⁶. W przekonaniu tym pobrzmiewają jeszcze echa prastarych wierzeń greckich, przypisujących duszę wszelkim twórcom przyrody, ale obok elementów religijnych znajduje się w nim również tak specyficzna dla Arystotelesa wskazówka metodologiczna: „duszą” będziemy nazywać ten element naszego świata, który w chaosie postrzeżeń pozwoli wyodrębnić przedmiot postrzeżenia, skupiony wokół „siły jednoczącej”, wokół swej „przyczyny celowej”. Ten jednorodny element wydobywa z postrzegania spostrzeżenie, a jednocześnie umożliwia nam uformowanie zdania o nim. Przekonanie, że „wiedza jest w jakiś sposób identyczna z przedmiotami wiedzy, a postrzeżenie z przedmiotami postrzeżeń”, nie ma, być może, na pierwszy rzut oka związku z interesującą nas kwestią, jednak — jak się wkrótce okaże — odgrywa dużą rolę w naszych rozważaniach, wiąże się bowiem bezpośrednio z jedną z postaci zła, jaką jest niewątpliwie fałsz.

Naczelną wartością, do osiągnięcia której zmierza poznanie ludzkie, jest prawda, rozumiana przez Arystotelesa jako zgodność (adekwatność) rzeczy (postrzeżenia) i opisującego ją zdania (wiedzy). W jaki sposób zgodność ta mogłaby być osiągnięta, gdyby przedmiot poznający i świat poznawany nie były z natury obiektami jednorodnymi? Problem ten, tak charakterystyczny dla wszelkich teorii poznania, wykracza poza ramy przyrodoznawstwa i staje się pytaniem metafizycznym. Metafizyczne założenie jedności podmiotu i świata pozwala na optymizm teoriopoznawczy; stanowiska przeciwne traktują z reguły poznanie jako proces beznadziejnego oddalania się od założonego celu.

Arystotelesowe określenie duszy jako „wszystkiego, co istnieje”, „formy ciała naturalnego” czy „siły jednoczącej” ukazuje bardzo silny związek podmiotu poznającego i jego postrzeżeń, identycznych „w jakiś sposób” z przedmiotami tych postrzeżeń. Jest to związek ontologiczny.

Teoria bytu, wyłożona w *Metafizyce*, wychodzi od nazwania „rzeczą” treści wszelkich ludzkich postrzeżeń. „Rzecz”, „substancja” — to podstawowe znaczenie określenia „byt”. W teorii tej na podkreślenie zasługuje fakt, że Arystoteles wyróżnia dwie grupy „rzeczy”, „dwa rodzaje materii, jedną zmysłową, a drugą jako przedmiot myśli”⁷. W obiektach postrzegalnych zmysłowo

...najbliższa materia [w sensie materiału, z którego rzecz powstała — J.Ż.] i forma są jednym i tym samym, jedna potencjalnie, druga aktualnie, tak iż poszukiwanie przyczyny jedności potencji i aktu sprowadza się do pytania, w jaki sposób to, co jest jedno [rzecz — J.Ż.], jest jednym. Każda bowiem rzecz jest jakąś jednością i to, co jest potencjalne, i to, co aktualne, są w pewien sposób jednym i tym samym. A zatem nie ma tu innej przyczyny jedności prócz czegoś, co powoduje ruch od potencji do aktu⁸.

⁶ Ibid.

⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, PWN, Warszawa 1983, ks. VII, 1037 a.

⁸ Ibid., ks. VIII, 1045 b.

Przyczyną tą jest entelechia, dążenie do realizacji pełni możliwości danego bytu. W obiektach empirycznych postrzegamy ją jako „formę” rzeczy, wiedzę o formie zamykamy w definicji istoty. Uwagi wcześniejsze wskazują, że istotą rzeczy jest jej przyczyna celowa, entelechia. Wszystko, co istnieje, jest złożeniem materii i formy — zarówno poznający podmiot, jak i przedmiot postrzeżenia. Na zasadzie takiej jednorodności możliwe jest sformułowanie kryterium prawdziwości poznania: ma nim być zgodność, przystawalność sądu, wydanego przez rozumną duszę ludzką, z istotą, formą, czyli entelechią poznawanego obiektu. Wobec ontologicznej jednorodności podmiotu i przedmiotu możliwe jest w świecie poznanie prawdy. Entelechia, dusza, forma czy też istota (teoriopoznawczo są to u Arystotelesa pojęcia niemalże synonimiczne) i rzecz „są jednym i tym samym i ta identyczność nie jest akcydentalna”⁹, ponadto należy pamiętać o tym, że „istnieje istota tylko tych rzeczy, których pojęcie jest definicją”¹⁰. Świat dzieli się więc na sferę obiektów, których nazwy mają już swoje definicje, ich istoty zostały poznane teoretycznie, znana jest „prawda” ich entelechii, oraz na sferę rzeczy, których nazwy nie zostały zdefiniowane, a tym samym możliwe jest popełnianie błędów w ich poznawaniu. Ta druga dziedzina obiektów poznania ludzkiego zawiera w sobie, oprócz pojęć jeszcze nie zdefiniowanych, także i takie pojęcia, co do których z dużą dozą prawdopodobieństwa można zakładać, że są z natury niedefiniowalne. Należą do nich m.in. pojęcia dobra i zła¹¹.

Logika Arystotelesowa i jego teoria poznania zakładają, że poznać (tzn. posiadać wiedzę prawdziwą) można jedynie obiekty definiowalne, czyli te, których nazwy są terminami ścisłymi, a nie nieostryimi pojęciami funkcjonującymi w języku potocznym. Zgodnie z jego przekonaniami prawda i fałsz to wartości specyficzne dla poznania teoretycznego. Potoczne „mniemania”, o ile nie dotyczą postrzeżeń, których pojęcie ma ściśle — tj. definicyjnie — określone znaczenie, nie mogą być w ogóle prawdziwe czy fałszywe. „Definicja zatem, w której nie występuje sam wyraz, lecz wyrażone jest jego znaczenie, jest właśnie definicją istoty każdej rzeczy”¹². Prawidłowo zbudowana definicja daje wobec tego gwarancję prawdziwego nazwania istoty rzeczy, jej entelechii.

Skąd jednak bierze się w procesie poznania takie zło, jakim jest niewątpliwie fałsz? Arystoteles rozstrzyga problem następująco: „Fałsz bowiem leży zawsze w łączeniu [pojęć]; bo nawet gdy ktoś twierdzi, że rzecz biała nie jest biała, złączył »nie-białe« [z białym]”¹³. Pojęcie, za pomocą którego podmiot, rozumna część duszy, opisuje treść postrze-

⁹ Ibid., ks. VII, 1031 b.

¹⁰ Ibid., 1030 a.

¹¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, PWN, Warszawa 1956, ks. II, 1104 a.

¹² Idem, *Metafizyka...*, ks. VII, 1029 b.

¹³ Idem, *O duszy...*, 430 b.

żenia, powinno zawierać się w definicji obok znaczenia, jakie na podstawie postrzegania przypisuje się temu pojęciu. W ten sposób definicja, będąca dziełem entelechii człowieka, jego „duszy rozumnej”, wyraża istotę, formę rzeczy, jej entelechię. Fałszem w poznaniu jest błąd umysłu polegający na zestawieniu pojęcia istoty rzeczy, której to postrzeżenie nie dotyczy, z treścią pojęcia nazywającego przedmiot postrzeżenia.

Fałsz jako źródło zła ma zgubny wpływ nie tylko na działalność poznawczą człowieka, z niej bowiem zwykle przenosi się na sferę działalności praktycznej. Błędnie wybrane środki mogą zniweczyć najszlachetniejszy cel¹⁴; za błąd w ich wyborze odpowiedzialne jest poznanie, które wychodząc zwykle od fałszywego określenia, źle zbudowanej definicji, prowadzi w efekcie do nieoczekiwanych skutków praktycznych. Jednak nie całe zło w postępowaniu ludzkim pochodzi z błędów poznania. Aby scharakteryzować inne możliwe źródła zła, zwłaszcza zła moralnego, trzeba przypomnieć pokrótce Arystotelesowskie wyobrażenie istoty człowieka, jego duszy. Na gruncie filozofii moralnej nie można bowiem — i to jest cechą specyficzną tej teorii — oczekiwać od każdego człowieka spełniania jakiegoś powszechnego, jednolicie rozumianego obowiązku, podporządkowania się powszechnemu systemowi norm i wartości moralnych. Każda dusza ludzka złożona jest z dwóch części, rozumnej i nierozumnej; obydwie one mieszczą w sobie zróżnicowane dyspozycje. Nierozumna część duszy jest siedzibą cnót i zalet etycznych; część ta zasługuje na pochwałę, gdy służy części rozumnej¹⁵. W niej również mieszczą się trwałe dyspozycje, mogące wpływać na aktywność części rozumnej, i to niekiedy w sposób wywołujący negatywne oceny moralne. Niekiedy działania podejmowane na zasadzie irracjonalnych impulsów dają w efekcie nadspodziewanie dobre rezultaty, wówczas jednak mówimy o przychylności losu, pozostawiając je poza zasięgiem ocen moralnych.

Jest więc powodzenie „dziełem” bezrozumnej natury. Bo człowiek obdarzony pomyślnością losu to taki, który bez udziału rozumu czuje popęd ku dobru i je osiąga. A to jest sprawą natury. W duszy bowiem znajduje się z natury coś takiego, dzięki czemu bez udziału rozumu dążymy do tego, co zapewnia nam powodzenie¹⁶.

A jakie są źródła działań ocenianych jako moralnie złe?

Przyczyna główna to naturalne, wrodzone, dziedziczne dyspozycje, w jakie wyposażona jest nierozumna część duszy. Dyspozycjami etycznymi, których bezwzględnie należy unikać, są nikkzemność, nieopano-

¹⁴ „Błąd powstaje podczas wyboru dóbr, a nie tyczy się celów [...] lecz odnosi się on do środków wiodących do celu”, Arystoteles, *Etyka wielka*, PWN, Warszawa 1977, 1190 a.

¹⁵ *Ibid.*, 1185 b.

¹⁶ *Ibid.*, 1207 a—1207 b.

wanie i bestialstwo¹⁷, bezpośrednim źródłem zła jest nieopanowanie i słaba wola. Każdą z tych wad opisuje Arystoteles w jej postaci czyściej: nieopanowanie np. to pogoń za nadmiarem przyjemności, dokonująca się wbrew postanowieniu i rozumowi¹⁸, rozwiązłość — dążenie do nadmiaru przyjemności bez ich pożądania, przy jednoczesnym unikaniu niezbyt silnych przykrości¹⁹, bestialstwo — zachowanie zwierzęce, mające swe źródło w chorobie albo złym nawyku²⁰. Jednocześnie obok definicji tych wad napotykamy istotne zastrzeżenie: jeśli „przyczyny złych skłonności tkwią w naturze, to tych, co są nią obarczeni, nikt nie może nazywać nieopanowanymi”²¹ — ludzie tacy nie podlegają po prostu ocenie moralnej.

Oprócz zrządzeń losu i przypadłości dziedzicznych może zaistnieć jeszcze jedna okoliczność, decydująca o konieczności powstrzymania się od ocen moralnych nawet wówczas, gdy postępowanie ludzkie jest jawnie sprzeczne z obowiązującymi normami. Taką sytuacją zdaje się być działanie pod przymusem, tj. wtedy, gdy „przyczyna zmuszająca do działania znajduje się na zewnątrz”²². Wszystkie pozostałe działania, zmierzające do określonych celów, mogą ocenom moralnym podlegać.

*

*

*

Arystotelesowską etykę uważa się powszechnie za system zalecający umiarkowanie, zarówno w postępowaniu, jak i ocenach moralnych. Tymczasem ten filozof-realista w swych ostatnich wykładach zawarł przekonanie, że praktycznie nie sposób sprostać wymaganiom etyki. Czy może w ogóle zdarzyć się, że łucznik zawsze będzie trafiał wyłącznie w środek tarczy, czy można spodziewać się, że unikniemy i nie spowodujemy zła w świecie, w którym

...błądzić można w sposób rozmaity (zło bowiem należy do tego, co jest nieograniczone, jak to już przypuszczali pitagorejczycy, dobro zaś do tego, co ograniczone), właściwie natomiast postępować można tylko w jeden sposób; dlatego pierwsze jest łatwe, drugie zaś trudne; łatwo jest chybić celu, trudno zaś w cel ugodzić. I dlatego należą nadmiar i niedostatek do tego, co złe, umiar zaś do dzielności²³.

Postępowanie złe jest łatwe, toteż zdarza się najczęściej; działanie właściwe musi wybrać dla swego celu jeden jedyne środek, skuteczny

¹⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, ks. VII, 1145 a.

¹⁸ Ibid., 1148 a.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., 1148 b.

²¹ Ibid.

²² Arystoteles, *Etyka wielka...*, 1188 b.

²³ Idem, *Etyka nikomachejska...*, ks. II, 1106 b 30.

i zarazem moralnie nienaganny — dlatego zdarza się tak rzadko, o ile w ogóle może zaistnieć. W swoich rozważaniach etycznych Arystoteles porusza się najczęściej między skrajnościami, które chyba najlepiej charakteryzują jego osobisty pogląd na powszednią ludzką zdolność osiągania celu moralnego, jakim ma być postępowanie szlachetne. Kiedy rozważa błędy, wady i dyspozycje odpowiedzialne za postępkę szczególnie karygodne, używa dla ich unaocznienia przykładów wziętych z życia, operuje imionami słynnych złoczyńców i opisem ich zbrodni, gdy zaś chodzi o postępkę jak najbardziej godną naśladowania — przykładów „żywych” jakby mu nie starczało i czuje się zmuszony odwoływać się do literatury czy wręcz mitologii. Dość często w rozważaniach tych powtarza się sformułowanie „doskonałość” bądź „doskonałość etyczna”, rozumiana jako szczęście, najwyższa przyjemność, entelechia gatunku ludzkiego. Jak wyobraża sobie Arystoteles cel ludzkiego życia? W *Metafizyce*²⁴ i *Etyce nikomachejskiej*²⁵ cel wszystkich rzeczy, w tym i człowieka, precyzuje jako dobro i szczęście: „szczęście, będąc celem wszelkiego działania, jest czymś ostatecznym i samostarczalnym [dobrem samym w sobie]”²⁶. Tego rodzaju szczęście łączy się „chyba” — jak to zastrzega Arystoteles — z przyjemnością²⁷.

Do osiągnięcia przyjemności dążą wszelkie istoty żywe. Ludzkie poszukiwanie szczęścia, przyjemności i dobra stanowi wspólny a jednocześnie jeden jedyny cel właściwy całemu gatunkowi ludzkiemu. Posługując się jeszcze raz alegorią łuczника, można byłoby powiedzieć, że działanie ludzkie przypomina trening strzelców, z których każdy ma wyznaczone miejsce, każdy wyposażony jest w sobie tylko właściwe zdolności i dyspozycje, a ponadto każdy usiłuje trafić w ten sam, wspólny wszystkim cel. W etycznym systemie Arystotelesa trudność polega na tym, że łucznicy nie mierzą do tarczy, na której wszystkie pola są wartościowe, a środek ma wartość najwyższą, lecz są w swej grze zupełnie tarczy pozbawieni. Ich celem jest punkt, w który musi bezbłędnie „trafić” uczynek ludzki, by mógł być nazwany uczynkiem zgodnym z zasadą moralną. Zasadą tą jest entelechia, osiągnięcie pełni samorozwoju. Działania moralne nie układają się w koncentryczne kręgi o malejącej wartościowości — działania niemoralne dają się zhierarchizować. Arystotelesowa zasada entelechii nie rozróżnia moralności za osiem, sześć czy za trzy punkty na tarczy uczynków moralnych, bowiem działanie ludzkie albo jest, albo nie jest moralnie „trafne”, albo osiąga się dobro, szczęście i przyjemność, albo pewnego rodzaju zło. Aby do celu trafić, trzeba umieć skoncentrować się na nim przed podjęciem działania. Łucznikami powodują namiętności, najczęściej

²⁴ I d e m, *Metafizyka...*, ks. V, 1013 b.

²⁵ I d e m, *Etyka nikomachejska...*, ks. I, 1094 a.

²⁶ Ibid., 1097 b 20.

²⁷ Ibid., 1099 a 20—25.

utrudniająca taką koncentrację. Opanowanie uczuć jest jednak wstępnym warunkiem możliwości dokonania właściwego wyboru; nosi ono nazwę dzielności etycznej, umiaru w namiętnościach. By działać skutecznie, człowiek „musi zachować umiar w każdym uczuciu”²⁸. Jednostka działająca zgodnie z nakazami etyki może się spodziewać najlepszego efektu swych uczynków — osiągnięcia etycznej doskonałości.

Co ciekawe — w Arystotelesowskim systemie etyki „złotego środka” nie jest tak, że o doskonałości moralnej decyduje rozum: Arystoteles często polemizuje z poglądami platońskimi i sokratejskimi, uważając, że wiedzieć nie wystarczy, by móc czynić zgodnie z wiedzą²⁹. W *Etyce wielkiej* czytamy:

...nie jest to tak, [...] że przyczyną doskonałości i jej przewodnikiem jest rozum, ale raczej uczucia. Bo musi się najpierw pojawić jakieś nie wyrozumowane pragnienie piękna moralnego (i to się zdarza), a dopiero później zatwierdza to i o tym rozstrzyga rozum. [...] u dzieci i istot pozbawionych rozumu [...] wcześniej pojawia się namiętne pragnienie piękna moralnego bez rozumu, a dopiero później pojawia się rozum i dawszy przyzwolenie, sprawia, że urzeczywistnia się rzeczy moralnie piękne. Lecz nie dzieje się tak, jeśli uczucia swój początkowy impuls do piękna otrzymują od rozumu; wtedy namiętności zgodnie z nim nie postępują, tylko często się sprzeciwiają. Dlatego jest prawdopodobne, że bardziej uczucie, jeżeli jest w dobrym stanie, daje początek doskonałości, aniżeli rozum³⁰.

Zatem sztuki postępowania moralnego nie można się nauczyć tak, jak tabliczki mnożenia czy jak wyplatania koszyków — jest ona umiejętnością opanowywania emocji i harmonizowania ich z rozumem. Według Arystotelesa sztuka ta polega na

...zachowaniu właściwego środka, i to środka pomiędzy dwiema wadami, z których jedna pochodzi z nadmiaru, druga zaś z niedostatku. [...] Dlatego to jest rzeczą trudną osiągnąć wysoki poziom etyczny; trudno bowiem we wszystkim utrafić w środek, tak jak znaleźć środek koła jest rzeczą, którą nie każdy potrafi, lecz tylko ktoś, kto się na tym rozumie. Tak też jest rzeczą łatwą i dla każdego możliwą gniewać się lub dawać pieniądze czy je na coś łożyć; nie jest natomiast rzeczą ani dla każdego możliwą, ani łatwą czynić to w odniesieniu do właściwych osób, we właściwym stopniu, czasie, celu i sposobie; dlatego to, co jest dobre, jest rzadkie, chwalebne i moralnie piękne³¹.

²⁸ Arystoteles, *Etyka wielka...*, 1186 b.

²⁹ Idem, *Etyka nikomachejska...*, ks. VII, 1145 b: Sokrates twierdzi, że nie jest możliwe w ogóle nieopanowanie: „nikt, kto trafnie osądza, co jest najlepsze, nie może postępować wbrew temu, lecz postępuje tak tylko z niewiedzy”. Na to Arystoteles odpowiada: „Takie jednak rozumowanie sprzeciwia się najwidoczniej doświadczeniu [...]. Oczywiście jest bowiem rzeczą, że człowiek postępujący w sposób nieopanowany nie uważa [postępowania tego rodzaju] za słuszne, zanim nie straci panowania nad sobą”.

³⁰ Idem, *Etyka wielka...*, 1206 b.

³¹ Idem, *Etyka nikomachejska...*, ks. II, 1109 a 20—30.

*

*

*

Ostatecznym celem doskonałości jest piękno moralne³². Osiągnąć je można, wybierając bezbłędnie sposób działania i środki pozwalające na jego realizację. Błąd spowoduje zło, trafienie w cel da przyjemność i szczęście. Czy można zbłądzić, wybierając za cel doskonałość? Z pewnością nie³³, zatem zło pochodzi ze złych sposobów realizacji celu, błędnie dobranych środków — inaczej mówiąc, z fałszu ukrytego w poznaniu.

Jeśli jednak wszyscy ludzie razem i każdy z nas z osobna mierzy do jednego celu, niezmiennego i przypisanego ludzkiej istocie *ex definitione*, skoro celem tym jest szczęście, wiążące się z przyjemnością, dające w efekcie doskonałość osobową, to dlaczego osiągnięcie go jest tak trudne? Dlaczego nie wyspa wiecznej pogody, a raczej morze występków, uchybień, niegodziwości i zbrodni jest efektem ludzkiego działania?

Jaka jest natura zła: czy jest ono substancjalnością, bytującą gdzieś w świecie, czy raczej przypadkową cechą, zdarzającą się od czasu do czasu na styku postrzegania i przedmiotowości? W systemie metafizycznym Arystotelesa, gdzie nie ma miejsca na dwa światy, antywartości, złu nie odpowiada żaden rodzaj bytu będący kwintesencją czy pierwowzorem tej cechy, odwrotnie aniżeli u Platona, zakładającego, że „dwa pierwowzory w bycie się znajdują: z jednej strony to, co boskie i najszczęśliwsze, z drugiej strony to, co bezbożne i najnędzniejsze”³⁴. W *Kategoriach* czytamy:

Zło jest z konieczności przeciwieństwem dobra [...]. Ale przeciwieństwem zła jest czasem dobro, a czasem zło; bo przeciwieństwem niedostatku będącym złem jest zbytek, który również jest złem; podobnie też i umiarkowanie będące dobrem jest przeciwieństwem jednego i drugiego³⁵.

Do natury zła należy także i to, że jest ono zawsze aktem, a nie możliwością rzeczy, jeszcze do końca nie zrealizowaną:

Również w przypadku rzeczy złych cel i aktualizacja muszą być gorsze od potencji; bo to, co „może”, jest zarówno jednym, jak i drugim przeciwieństwem. Jasne więc, że zło nie istnieje poza rzeczami złymi, bo zło jest z natury swej późniejsze od potencji. Można więc również powiedzieć, że w rzeczach pierwotnych i wiecznych nie istnieje nic złego ani wadliwego, ani zepsutego (bo zepsucie jest czymś złym)³⁶.

³² Idem, *Etyka wielka...*, 1190 a.

³³ Ibid.

³⁴ Platon, *Teajtet*, PWN, Warszawa 1986, 176 E.

³⁵ Arystoteles, *Kategorie*, PWN, Warszawa 1975, 13 b 36.

³⁶ Idem, *Metafizyka...*, ks. IX, 1051 a.

Zło towarzyszy nieodłącznie rzeczom — choć trudno w tekstach Arystotelesa spotkać praktycznie fragmenty określające, o jakiego rodzaju „złe rzeczy” chodzi. Zarówno traktaty *O duszy*, *Metafizyka*, *Kategorie*, jak i etyki: „nikomachejska”, „eudemejska” i „wielka” łączą zło z działaniem lub dyspozycjami (trwałymi cechami) duszy, a nie z konkretnymi rzeczami, w których w jakiś sposób — metafizyczny? — byłoby ono zakorzenione. Przedmiotowość, przyroda, o ile osiąga przez rzeczy w niej się zawierające stan swoistego zrealizowania, aktualizacji, bycia-w-pełni-uformowaną, o tyle też osiąga swój cel, entelechię, a więc postać najwyższego dostępnego rzeczom dobra. Czymś złym zawierającym się w rzeczach jest stan degradacji, rozpadu czy choroby w przypadku organizmów żywych. Tego rodzaju stany można określić jako „złe” jedynie przez ich porównanie ze stanem pełnej doskonałości, apogeum rozwoju, osiągniętym już uprzednio (czy też w ogóle osiągalnym) przez obiekt, podlegający aktualnie degeneracji. Innego rodzaju zła „mieszkające” w rzeczach można sobie wyobrazić pozostając w zgodzie z Arystotelesowską koncepcją ostatecznego celu, tj. entelechii do wolnego tworu przyrody, jako nieosiągnięcie celu — np. kwiat opadły z drzewa wskutek przymrozków, amfora, niezdalna do użycia w efekcie wadliwego jej wypalenia w piecu ceramicznym itp. Warto jednocześnie zauważyć, że w przypadku tworów przyrody cel, do którego zmierzać powinny w swym rozwoju wszystkie egzemplarze danego gatunku, jest im wspólny tylko w pewnych granicach. Każdy obiekt jest złożeniem formy i materii — forma, czyli istota (a więc definicja) rzeczy to ogólny zarys jej celowości, materia ze swej strony wnosi pewną korektę tego celu, wyznaczając konkretne granice realizacji danej rzeczy, jej własną, możliwą do urzeczywistnienia entelechię. Ona właśnie jest najwyższą postacią dobra, jaką rzecz może osiągnąć. Jak widać, założenia Arystotelesowskiej koncepcji dobra różnią się zdecydowanie od pomysłu platońskiego, zgodnie z którym rzecz jest zła ze swej natury, tylko dlatego, że nie jest czystą idea. Arystotelesowy świat realizuje dobro we wszelkich jego postaciach i odmianach; leżące u jego podstaw określenie bytu jest żywsze i bogatsze od jednostajnie muzealnego bytu platońskich idei.

Pozostaje jeszcze kwestia zła przydarzającego się człowiekowi, który działa bądź od działania się powstrzymuje. Zło przede wszystkim „jako takie nigdy nie może być przedmiotem pożądania: jeżeli się go pragnie, to dlatego, że się je uważa za dobro”³⁷. Źródłem zła jest w tym przypadku fałsz poznania, podobnie jak wówczas, gdy chodzi o działanie człowieka występnego: „nie zdaje on sobie sprawy z tego, co należy czynić, a czego zaniechać i z powodu tego to braku ludzie stają się niesprawiedliwi i w ogóle źli”³⁸.

³⁷ *I d e m*, *O duszy...*, 433 a, przyp. 150.

³⁸ *I d e m*, *Etyka nikomachejska...*, ks. III, 1110 b 25—30.

Obydwa cytaty ukazują dwa zasadnicze źródła zła, realizującego się w świecie przez człowieka. Są nimi rozum, którego „zły stan” daje w efekcie fałsz w miejsce prawdy, i nierozumna część duszy, której „zły stan” cnotę przeradza w występki. Harmonia obu wymienionych części duszy, znajdujących się w stanie rozkwitu, daje spełnienie się konkretnego podmiotu w najwyższej fazie dostępnego mu człowieczeństwa. Zewnętrznymi oznakami samorealizacji są szczęście, przyjemność i dobro, wynikające z uczynków człowieka etycznie doskonałego. Tego rodzaju perfekcjonizm etyczny realizuje się jednak rzadko, bowiem nie wszyscy ludzie osiągają pełnię swego możliwego rozwoju. Przeważnie jedna z części duszy jest w stanie gorszym, druga w lepszym — nie ma więc między nimi harmonijnej równowagi; równie często zdarza się, że nierozumna część obarczona jest słabą wolą bądź nieopanowaniem, nie pozwalając tym samym części rozumnej na dłużej dojść do głosu. Słaba wola i nieopanowanie to wady, którym Arystoteles poświęca w swych rozważaniach etycznych najwięcej uwagi; zdawać by się mogło, że oprócz błędów czysto rozumowych te dwie cechy są źródłem zła we wszelkim działaniu ludzkim, mającym początek w afektywnej części świadomości.

Nieopanowanie rodzi mniej zła, aniżeli rozwiązłość, stwierdza często Arystoteles. Jest ono wynikiem niestałości lub pobudliwości³⁹, zdarza się wbrew powziętemu rozumnie postanowieniu. Człowiek nieopanowany podobny jest

...do państwa, w którym uchwała się wszystko potrzebne i które ma dobre prawa, ale nie robi się z nich żadnego użytku [...] człowiek zaś zły podobny jest do państwa, które wprowadzie trzyma się praw, lecz trzyma się złych⁴⁰.

Nieopanowanie jako dyspozycja ogólna może się odnosić do wielu elementów psychiki ludzkiej, jednak Arystoteles koncentruje swą uwagę na nieopanowaniu gniewu i żądź zmysłowych. Mniejszym złem i zarazem łatwiejszym do naprawienia jest nieopanowanie gniewu, ponieważ „gniew służy w pewnej mierze rozumowi”⁴¹, jest czymś spowodowany, mówi się nawet niekiedy o słusznym gniewie. Z nieopanowania nie można sobie nie zdawać sprawy, gdyż nieopanowanym jest się wbrew postanowieniu. „Ludzie nieopanowani nie są źli — pisze Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* — ale postępują źle”⁴². Ich wada czyni z nich ludzi etycznie „śpiących”⁴³; wprowadzie mogą posiadać wiedzę etyczną, ogólną i szczegółową, ale nie są w stanie zrobić z niej

³⁹ Ibid., ks. VII, 1152 a.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., 1149 a 26, 1149 b.

⁴² Ibid., 1151 a 9—10.

⁴³ Arystoteles, *Etyka wielka...*, 1201 b.

użytku, powoduje nimi nieopanowany gniew lub nieopanowana żądza⁴⁴. Nieumiejętność poskramiania gniewu nie jest, zdaniem Arystotelesa, nieopanowaniem w ścisłym znaczeniu tego słowa, to bowiem wiąże się raczej z kwestią przyjemności i przykrości fizycznych⁴⁵. Nieopanowanie gniewu karze siebie samo, bowiem gniew jest doznaniem przykrym,

...natomiast wywołane pożądliwością wiąże się z przyjemnością. Dlatego bardziej je trzeba ganić, albowiem nieopanowanie, które powstało na podłożu przyjemności, wiąże się najwidoczniej z rozwiązłością⁴⁶. [...] Rozwiązły to taki człowiek — próbuje określić Arystoteles w *Etyce wielkiej* — który sobie wyobraża, że to, co on czyni, jest dla niego najlepsze i bardzo korzystne, a nie ma rozumu, który byłby zdolny przeciwstawić się temu, co jemu osobiście wydaje się przyjemne⁴⁷.

Rozwiązłością więc należy nazwać brak opanowania wobec przyjemności i przykrości w połączeniu z tzw. „złym stanem” rozumnej części duszy — tu konkretnie — z głupotą. Rozwiązłość bywa niekiedy utożsamiana z nikczemnością, czyli czynieniem zła zgodnie z postanowieniem dla zaspokojenia żądzy zmysłowej. Jest to dyspozycja etyczna, której należy najbardziej się wystrzegać, bardziej, aniżeli bestialstwa, które Arystoteles zalicza raczej do stanów patologicznych, aniżeli do normalnych, podlegających ocenom moralnym postaw⁴⁸. Przyczyną, dla której popełnia się czyny nikczemne, niegodziwe, jest chęć czynienia zła w imię przyjemności lub w celu uniknięcia niewielkiej przykrości.

[Człowiek] ...rozwiązły posiada zatem złą przyczynę [postępowania — J.Ż.]. Z jej powodu dokonuje złych czynów i rozum na to się zgadza, i jemu wydaje się, że powinien to robić, a przyczyna, która się w nim znajduje, nie jest w porządku. Dlatego może uchodzić nieopanowany za człowieka lepszego aniżeli rozwiązły

— konkluduje Arystoteles⁴⁹. Wydawać się może, że nieopanowanie jest pewnego rodzaju nawykiem, albo — jak można sądzić — brakiem nawyku powściągnięcia gniewu lub żądzy, defektem nabytym w procesie wychowania. Łatwiej go zatem usunąć, aniżeli rozwiązłość, której podstawą jest wada „natury”, „niedorozwój” rozumnej części duszy, słabo rozwinięta wola i jednocześnie pobudliwość. W przypadku takiej kom-

⁴⁴ Ibid., 1202 a.

⁴⁵ Ibid., 1202 b.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid., 1203 a.

⁴⁸ „Bestialstwo jest mniejszym złem aniżeli nikczemność, choć jest od niej straszniejsze, gdyż u zwierząt nie mamy do czynienia, jak u człowieka, z zepsuciem pierwiastka szlachetnego, lecz z jego brakiem [...]. Zły człowiek może stokroć więcej zła wyrządzić niż zwierzę” — Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, ks. VII, 1150 a.

⁴⁹ Idem, *Etyka wielka...*, 1203 a.

binacji wad „wrodzonych” duszy, nie bardzo wiadomo, jak powinno się je korygować. Pobudliwość i silna wola (w miejsce słabej) dają w efekcie nieopanowanie, które jest od rozwiązłości lepsze, ponieważ zawiesza działalność rozumu, ale jej nie znosi całkowicie. Ćwiczenie silnej woli jest jednak możliwe pod warunkiem aktywnego nadzoru rozumu, którego człowiekowi rozwiązłemu — brak. Wrodzoną cechą ludzi rozwiązłych jest „zły”, jak pisze Arystoteles, rozum⁵⁰, czyli wprost — głupota. Tej jednak leczyć się nie da, dlatego w *Etyce wielkiej* znajdujemy taki oto smutny wniosek:

...jest prawdopodobne, że człowiek nieopanowany jest zły z powodu przyzwyczajenia, a rozwiązły z natury. Stąd wynika, że trudniej wyleczyć człowieka rozwiązłego. Bo przyzwyczajenie można zastąpić innym przyzwyczajeniem, a natury niczym innym zastąpić się nie da⁵¹.

Tym jednak, co w człowieku może być najnikczemniejsze, co powoduje jednocześnie najwięcej zła, jest brutalność, będąca wręcz

...nadmiarem zła. Bo ilekroć widzimy, że ktoś jest absolutnie zły, nie mówimy, że on jest człowiekiem, ale bydłem, ponieważ brutalność jest pewną formą zła, [które — J.Ż.] przekracza ludzką miarę⁵².

Tej dyspozycji, jako całkowicie skrajnej, nie poświęca Arystoteles więcej uwagi.

Zarówno człowiek nieopanowany, nikczemny, jak i brutalny jest człowiekiem „złym”, ponieważ nie realizuje pełni swego człowieczeństwa, jest tworem nie-celowym. Będąc „chybionym” dziełem natury, nie przestaje jednak siebie kochać. Dlaczego — zastanawiamy się nad tekstem *Etyki wielkiej* — nie ma on przecież

...żadnego powodu, dla którego miałby siebie miłować, jak np. z powodu jakiegoś piękna moralnego, tylko bez tego będzie siebie miłował, ponieważ jest samym sobą. Dlatego można go nazwać samolubnym w ścisłym tego słowa znaczeniu⁵³.

*

*

*

Są w świecie zaledwie trzy skażone źródła, zatruwające nasze działania złem: natura bytu, który jest złożeniem materii i formy, i tak jak powstając zmierza do swego celu, tak też po osiągnięciu go lub zbliżeniu się do niego musi ulec rozpadowi. Przemijanie, rozkład rzeczy na materię i formę budzi w nas strach: jest on w bezwzględny tego słowa znaczeniu czymś złym lub oczekiwaniem czegoś złego⁵⁴.

⁵⁰ Ibid., 1203 b.

⁵¹ Ibid., 1204 a.

⁵² Ibid., 1200 b.

⁵³ Ibid., 1212 b.

⁵⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, ks. III, 1115 a.

Złem, dokonującym się przez człowieka, jest kłamstwo⁵⁵, fałsz, błąd spowodowany wadą lub złą dyspozycją rozumu, jest nim również krzywda, wyrządzana i doznawana z powodu nikczemności nierozumnej części duszy. Tylko trzy są źródła zła, ale kiedy przyjrzeć się ich niestrużonej aktywności, widzimy rozlewający się wokół ocean rozpadu i zanikania, a na nim nieliczne — w stosunku do wszystkich zaistniałych — twory doskonałego piękna, rozkwitu i celowości. Tak jest w świecie przyrody, a w świecie ludzkim? Tu o doskonałość jeszcze trudniej, bowiem entelechią istoty ludzkiej jest zharmonizowanie czysto biologicznego rozkwitu ciała z doskonałością etyczną duszy, czyli harmonia w pełni ukształtowanego i sprawnego rozumu z uczuciami, które będą mu posłuszne. „Życie szczęśliwe zdaje się być zgodne z dzielnością etyczną; takie zaś życie polega na poważnym wysiłku, a nie na zabawie”⁵⁶. Najszczęśliwe jest życie, w którym realizuje się istota tego, kto żyje. W przypadku człowieka istotą tą jest rozumność. W przypadku tego oto, konkretnego człowieka — jest nią on sam.

Arystotelesowym „złotym środkiem”, zalecanym dla wszelkiego działania „umiarem”, okazuje się być punkcik pobłyskujący złotawo na tle szaroczarne rozlewiska mniejszych i większych niegodziwości. Jest nim doskonałość. Kto, stojąc u szczytu organicznej doskonałości ciała, zjednoczy w sobie tyle mądrości i opanowania, by w ten punkt trafić, ilekroć ma łuk w rękę?

*

*

*

Owóż niektórzy przyjmują, że etycznie dzielnymi stają się ludzie dzięki swej naturze, inni — że z przyzwyczajenia, jeszcze inni, że dzięki nauce. Co się więc tyczy wrodzonej dzielności etycznej, to jasne, że nie leży ona w naszej mocy, lecz dzięki jakimś zrządzeniom boskim przysługuje ludziom, którzy są prawdziwymi wybrańcami losu⁵⁷.

DAS PROBLEM DES BÖSEN BEI ARISTOTELES

(Zusammenfassung)

Die hier präsentierte Skizze stellt die Hauptthesen des philosophischen Systems von Aristoteles vor, die im Hinblick auf das Problem des Bösen herausgezogene worden sind. Die kurze Präsentation der ontologischen, epistemologischen, psychologischen und ethischen Aspekte des Problems des Bösen, die in der Doktrin von Aristoteles zu finden sind, bildet die Grundlage für die Frage nach der Möglichkeit der Rechtfertigung der Anwesenheit des Bösen in der Welt und für die Bestimmung der aristotelischen Ethik: ist sie als ethischer Realismus oder Perfektionismus zu betrachten?

Tłumaczenie: *Jolanta Żelazna*

⁵⁵ Ibid., ks. IV, 1127 a 25—30.

⁵⁶ Ibid., ks. X, 1177 a.

⁵⁷ Ibid., 1179 b 20.