

# Dobrochna Dembińska

---

## Moja krótka historia filozofii starożytnej (III)

---

Studia Redemptorystowskie nr 13, 27-52

---

2015

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dobrochna Dembińska  
UW – Warszawa

## MOJA KRÓTKA HISTORIA FILOZOFII STAROŻYTNEJ (III)

**Słowa kluczowe:** metafizyka, substancja, istota, przypadłości, forma, materia, akt, możliwość, *Nous*, dusza, dobro, szczęście, cnota, kontemplacja

**Keywords:** metaphysics, substance, essence, conditions, form, matter, act, possibility, *Nous*, soul, good, happiness, virtue, contemplation

**Schlüsselwörter:** Metaphysik, Substanz, Lebewesen, Unpässlichkeiten, Form, Materie, Akt, Möglichkeit, *Nous*, Seele, Gute, Glück, Tugendhaftigkeit, Kontemplation

### Arystoteles

„W jednej ze swych ostatnich prac Arystoteles opowiada, jak to pewnemu korynckiemu rolnikowi zdarzyło się przeczytać platońskiego *Gorgiasza* i »natychmiast porzucił swoją ziemię i winnice, a duszę powierzył Platonowi; i obsiewał ją odtąd i uprawiał platońską filozofią«<sup>1</sup>. Arystoteles rolnikiem wprawdzie nie był, dość jednak prawdopodobne, że miał na myśli siebie, siedemnastolatka czytającego Platona w odległej prowincjonalnej Stagirze, opuścił ją bowiem i udał się w podróż do Aten, aby tam wstąpić do Platońskiej Akademii. Pozostał w niej przez lat dwadzieścia, aż do śmierci Platona w roku 347<sup>2</sup>. Z zachowanego fragmentu elegii, w której opiewa mistrza, wynika, że kochał go i szczerze podziwiał: „Którego złym i chwalić nawet nie przystoi./ Bo jedyny lub pierwszy wśród ludzi wykazał/ Przykładem swego życia i ścisłym wywodem,/ Że równocześnie jest się dobrym i szczęśliwym./ [I nikt nam

<sup>1</sup> Cyt. za: J. Barnes, *Arystoteles*, tłum. M. Siury, Warszawa 1995, s. 24; tekst nieznacznie zmieniony.

<sup>2</sup> Tak się powszechnie przyjmuje, chociaż wspomnieć można, że według Diogenesa Laertiosa opuścił on Akademię jeszcze za życia Platona; zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1968, V, 1, 2.

już tej prawdy odebrać nie zdoła]”<sup>3</sup>. Niemniej podziw i serdeczne uczucia nie oznaczają biernego przyjmowania poglądów Platona.

## 1. Akademia Platońska

Akademia, do której wędrował młodzieńcy Arystoteles, nazwana, jak napisze Diogenes Laertios, „od imienia jakiegoś herosa Hakademos”<sup>4</sup>, mieściła się w nabytym przez Platona gaju na przedmieściu Aten. Będąc w pewnej mierze wzorcem dla współczesnych instytucji odwołujących się do jej nazwy, stawiała sobie jednak inne niż one cele. Owszem, jej działalność skupiała się na życiu naukowym prowadzonym wspólnie w gronie uczonych (różnych specjalności, w tym matematyków, astronomów, lekarzy) oraz uczniów, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, studentów. Nade wszystko była jednakże pewną wspólnotą życia, wychowującą do pełnego ukształtowania siebie: intelektualnego i etycznego, zgodnie z wyrażonym w *Liście VII* Platońskim przekonaniem o koniecznej dla osiągnięcia poznania najwyższej rzeczywistości, i w ostatecznym wymiarze samego Dobra, jedności walorów poznawczych i moralnych<sup>5</sup>. I mimo że wychowanie to odbywało się poprzez kształcenie w określonych naukach, należy pamiętać o odmiennym od współczesnego podejściu starożytnych do nauczania: o wychowawczym aspekcie trudu zdobywania wiedzy. Był o tym mocno przekonany i Platon<sup>6</sup>, i przed nim pitagorejczycy<sup>7</sup>, a później Arystoteles i wielu innych.

Wiadomo, że z biegiem czasu Arystoteles stał się w Akademii postacią znaczącą. Był niewątpliwie najzdolniejszym z uczniów, a jednak nie został scholarchą po śmierci mistrza; stanowisko to objął siostrzenic Platona, Speuzyp. Stagiryta opuścił wówczas Ateny, aby powrócić tam dopiero po wielu latach. Sama Akademia natomiast wraz ze śmiercią Platona utraciła znaczenie. Następcy wielkiego filozofa nie unieśli ciężaru jego dzieła i bądź zatarcili wizję świata inteligibilnego, pogrążając się w badaniach *stricte* matematycznych i czyniąc liczby – ale już nie idealne, bo tym odmówili istnienia – pierwszymi zasadami rzeczywistości, według np. Speuzypa podzielonej na dziesięć sfer, bądź też skłaniali się w kierunku rozważań religijnych, w których nawet fizycznym elementom świata przyznawali wymiar boski, jak głosił następca Speuzypa, Ksenokrates. Różne i dziwne rzeczy będą miały miejsce w Platoń-

<sup>3</sup> M. Plezia, *Okruchy ze stołu Arystotelesa i Cyserona*, Warszawa–Kraków 2000, s. 30.

<sup>4</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., III, 7.

<sup>5</sup> Zob. „Studia Redemptorystowskie” 12 (2014), s. 50.

<sup>6</sup> Por. program kształcenia przedstawiony w Platońskim *Państwie* i jego rolę w wychowaniu filozofów-władców; zob. „Studia Redemptorystowskie” 12 (2014), s. 53 n.

<sup>7</sup> Zob. „Studia Redemptorystowskie” 11 (2013), s. 30 n.

skiej szkole w ciągu wieków; swoje znaczenie odzyska ona dopiero u schyłku starej ery wraz z działalnością tzw. średnich platoników i ich ideami wydatnie zasili ostatni z wielkich systemów starożytności, neoplatonizm.

## 2. Osoba i twórczość

Arystoteles urodził się w 384 roku w dalekiej, położonej na północy Stagirze, zmarł w Chalkis na Eubei w roku 322. Ojciec jego Nikomach, lekarz związany z dworem króla macedońskiego, wcześniej go odumarl<sup>8</sup>. Postać filozofa wyłania się z cienia dopiero wraz z jego przybyciem do Aten. Wiemy, że w Akademii interesował się retoryką: napisał poświęcony jej dialog *Gryllos*, zaczepny wobec poglądów sławnego wówczas retora Isokratesa; w tych też czasach powstał platoński w duchu *Protreptyk* (*Zachęta do filozofii*). Można się zastanawiać, czy i na ile dyskusje z Arystotelesem zaważyły na zmianach, jakie dokonały się w Platońskiej wizji idei, ta bowiem w okresie ostatnim znacznie odbiega od swojej wczesnej postaci<sup>9</sup>. Należy również dodać, że zdarza się spotkać opinię, iż był Stagiryta „najbardziej nieodrodnym” z uczniów Platona<sup>10</sup>, i nie jest ona bezzasadna.

Po wyjeździe z Aten Arystoteles udał się na Assos (towarzyszył mu tam Ksenokrates), by po dwóch–trzech latach przenieść się do Mityleny na Lesbos. Ten okres w jego życiu okazał się nadzwyczaj płodny<sup>11</sup>: przyjmuje się, że prowadzone wówczas badania przyrodnicze, którym z niesłychaną docieklivością się poświęcił, w zasadniczy sposób zaważyły na kształcie jego koncepcji filozoficznej. Spokojne, poświęcone nauce życie przerwało zaproszenie na dwór Filipa Macedońskiego: król powierzył Stagiryście wychowanie swojego syna Aleksandra, zwanego później Wielkim. Jaki był wpływ wychowawczy filozofa na trzynastoletniego wówczas ucznia, trudno dzisiaj oceniać; związek ten opiewa zbyt bogata legenda, żeby można było dociec prawdy. Arystoteles przebywał na dworze prawdopodobnie do 336 roku, to znaczy do czasu objęcia władzy przez Aleksandra<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Często łączy się przyrodnicze zainteresowania Arystotelesa z profesją jego ojca; wobec wczesnej śmierci tego ostatniego trudno jednoznacznie w tej kwestii wyrokować.

<sup>9</sup> Por. „Studia Redemptorystowskie” 12 (2014), s. 39 n.

<sup>10</sup> Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 2, Lublin 1996, s. 375.

<sup>11</sup> Warunki do pracy miał znakomite dzięki życzliwej opiece miejscowego tyrana Hermiasza. Już w Assos Arystoteles założył szkołę filozoficzną. W tym też czasie nawiązał współpracę z Teofrastem, który po jego śmierci zastąpił go w kierowaniu szkołą.

<sup>12</sup> Być może nieco krócej. Zachowały się budujące opowiadania o wielkiej wdzięczności i pamięci, jaką królewski uczeń darzył mistrza, przysyłając mu ponoć ze swoich wypraw ciekawe okazy do zbiorów; mało są one jednak prawdopodobne.

W latach 335–334 filozof powrócił do Aten i tam założył własną szkołę w pobliżu świątyni poświęconej Apollinowi z przydomkiem Lykios, Likejos, stąd wzięła się nazwa szkoły – Likejon (łac. Liceum). Nazwano ją też perypatetyką (*peripatos* – przechadzka), od Arystotelesowego zwyczaju prowadzenia wykładów podczas spacerów w ogrodzie<sup>13</sup>. Pobyt w Atenach trwał do śmierci Aleksandra w 323 roku, która ujawniła w *polis* silne nastroje antymacedońskie, co skłoniło filozofa do wyjazdu; udał się do majątku matki na Eubegę, gdzie wkrótce zmarł.

Spuścizna Arystotelesesa, ogromna<sup>14</sup>, dzieli się na dwa zasadnicze zbiory: pisma egzoteryczne, czyli przeznaczone dla szerokiego kręgu odbiorców, pisane jeszcze podczas pobytu w Akademii, i pisma ezoteryczne, co jednak nie oznacza żadnej wiedzy tajemnej – inaczej można by je nazwać szkolnymi, stanowiły bowiem rezultat pracy badawczej Arystotelesesa, były też pomocą w jego działalności nauczycielskiej. Pierwsze zaginęły niemal w całości, drugie mają wprawdzie za sobą burzliwe koleje losu<sup>15</sup>, lecz zachowały się do dzisiaj i to one ukazują wielkość myśli Stagiryty oraz rozległość jego dzieła. W wielkim *Corpus Aristotelicum* wyodrębnia się następujące grupy pism: logiczne (przez następców określone mianem *Organon*, narzędzie)<sup>16</sup>; z zakresu filozofii przyrody<sup>17</sup>,

<sup>13</sup> Także Perypat, a członkowie szkoły – perypatetycy. Podobnie jak Akademia, tak i Likejon stanowił wspólnotę uczonych i uczniów, zajmowano się w nim jednak mniej naukami matematycznymi, a przede wszystkim badaniami empirycznymi i łączono nauczanie z pracą badawczą; szkoła miała też bogaty księgozbiór i równie bogate zbiory, np. przyrodnicze, ale też zestaw konstytucji miast greckich.

<sup>14</sup> Diogenes Laertios wymienia ok. 150 tytułów, wśród których znajdują się jako jedna pozycja *Konstytucje 158 miast, w ich publicznym i prywatnym zastosowaniu...* A jest to wykaz niekompletny, nie obejmuje ksiąg określanych dzisiaj mianem *Metafizyki* oraz *Etyki Nikomachejskiej*; por. tenże, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., V, 1, 21–27. Według opinii Barnesesa (*Arystoteles*, dz. cyt.), pisma zebrane, opublikowane według dzisiejszych standardów, liczyłyby ok. 50 woluminów.

<sup>15</sup> Po śmierci Teofrasta zostały ukryte w jakiejś piwnicy, następnie zakupione przez pewnego bibliofila, by wreszcie, jako zdobycz Sulli z jego najazdu na Grecję, znaleźć się w Rzymie. Dopiero w I wieku przed Chr. wydał je, odpowiednio przepisane i opracowane, dziesiąty po Arystotelesie scholarcha Likejonu, Andronikos z Rodos. Odtąd były nieustannie czytane i komentowane: przez Greków, następnie Arabów, wreszcie myślicieli średniowiecznych, i poprzez nich dotarły do współczesności jako jeden z najważniejszych elementów starożytnej spuścizny. Klasyczne nowożytne wydanie jest dziełem I. Bekkera (*Aristotelis Opera*, Berlin 1831); według niego cytuje się Stagirytę po dzień dzisiejszy, np. lokacja '996a' oznacza numer strony w opracowaniu Bekkera, w którym kolejne tomy zachowują numerację ciągłą, zaś litera wskazuje kolumnę na stronie ('a' lewą, 'b' prawą). Polskie wydanie: *Dzieła wszystkie Arystotelesesa*, t. 1–7, PWN, Warszawa 1990–2001.

<sup>16</sup> Należą do nich: *Kategorie*, *Hermeneutyka*, *Analityki pierwsze*, *Analityki wtóre*, *Topiki*, *O dowodach sofistycznych*.

<sup>17</sup> *Fizyka*, *O niebie*, *O powstawaniu i ginięciu*, *Meteorologika*, monumentalna *Historia zwierząt* w dziesięciu księgach (w polskim wydaniu zatytułowana *Zoologia*, którą powinien wziąć do ręki każdy, kto chciałby mieć jakieś wyobrażenie o sposobie pracy Arystotelesesa i ogromie jego dzieła), *O częściach zwierząt*, *O poruszaniu się przestrzennym zwierząt*, *O rodzeniu się zwierząt*, oraz szereg traktatów o rozmaitych zagadnieniach szczegółowych.

a wśród nich traktaty z obszaru psychologii<sup>18</sup>; zbiór czternastu ksiąg znany jako *Metafizyka*<sup>19</sup>; dzieła z filozofii moralnej<sup>20</sup> i politycznej<sup>21</sup>; wreszcie dotyczące sztuki poetyckiej i retorycznej<sup>22</sup>.

### 3. Metafizyka

Zakres rozważań Arystotelesa jest bardzo szeroki: obejmuje całość ówczesnej wiedzy, w której ramach Stagiryta wyodrębnił nauki teoretyczne, praktyczne i wytwórcze (poietyczne). Teoretyczne charakteryzuje według niego autoteliczność, to znaczy uprawia się je dla nich samych, bowiem odkrywana przez nie prawda sama w sobie stanowi cel podejmowanych badań<sup>23</sup> – a był Arystoteles przekonany, że „wszyscy ludzie z natury dążą do poznania”<sup>24</sup>. Inaczej nauki praktyczne, których cel leży poza nimi samymi; dzięki nim człowiek doskonali swoje życie<sup>25</sup>. Podobnie nie są autotelicznymi nauki poietyczne; ich celem jest wytwór<sup>26</sup>. Poza sferą nauki, chociaż co do tego Arystoteles wykazuje pewne wahanie, pozostaje logika stanowiąca niezbędny warsztat badacza<sup>27</sup>.

Wobec tak obszernych zainteresowań i mocnego przekonania Arystotelesa, że dociekanie prawdy jest naturalnym pragnieniem człowieka, a także przy jego zdecydowanie empirycznym podejściu do badanego przedmiotu, można zastanawiać się, czy i na ile przeświadczenie o paideutycznym i ascetycznym charakterze filozofii starożytnej, któremu dawałam wyraz w poprzednich częściach mojej krótkiej historii, znajduje potwierdzenie w jego poglądach. Jak wyżej wspomniano, Stagiryta jest głęboko przekonany, że prawdy szuka się dla niej samej, „po nic” – po prostu żeby wiedzieć; jednakże ten trzon wiedzy stanowi pewien fundament, niezbędny do rozważań o człowieku, jego naturze, życiu i działaniu, moralności, powinnościach i celu, dla którego żyje.

<sup>18</sup> Wśród nich najważniejszy *O duszy*.

<sup>19</sup> Tytuł ten, nadany w starożytności mechanicznie na oznaczenie ksiąg następujących po pismach przyrodniczych (fizycznych) – *ta meta ta physika*, łączy księgi obejmujące problematykę określaną przez Arystotelesa mianem filozofii pierwszej, bardzo różnorodnej i o niejednoznacznej proveniencji, zawierające też rozliczne powtórzenia. Były to zapewne konspekty wykładów i być może notatki uczniów. Nadany formalnie tytuł stał się z czasem pojęciem oznaczającym określoną rzeczywistość i dociekania na jej temat.

<sup>20</sup> *Etyka Nikomachejska, Etyka Eudemejska*.

<sup>21</sup> Wśród nich najważniejsza *Polityka*.

<sup>22</sup> *Poetyka, Retoryka*.

<sup>23</sup> Zaliczał do nich: fizykę (raczej należałoby powiedzieć, że rozważania dotyczące *physis*, natury – *ta physika*), określaną też mianem filozofii drugiej, matematykę i teologię, inaczej filozofię pierwszą. Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, 980a.

<sup>25</sup> Należy do nich etyka (raczej rozważania etyczne – *ethike*) i polityka.

<sup>26</sup> O tym traktują *Poetyka* i *Retoryka*.

<sup>27</sup> Logika jest dziedziną bardzo dla Arystotelesa ważną. W swoich pismach rozważa podstawowe kategorie języka i rodzaje zdań, zagadnienie definicji, problem aksjomatów i wnioskowania, ustala podstawowe figury sylogizmu.

I choć fizyczną stronę ludzkiej natury Arystoteles omawia w rozprawach biologicznych, niemniej bardzo mocno podkreśla w nich wyjątkowość człowieka: „Albowiem tylko człowiek ze zwierząt nam znanych ma w sobie coś boskiego, albo przynajmniej najwięcej tego ma w sobie spośród nich wszystkich (...) tylko u człowieka części naturalne są rozłożone w porządku ściśle naturalnym: górna jego część jest zwrócona ku górnej stronie wszechświata. Istotnie, spośród wszystkich zwierząt tylko człowiek trzyma się prosto”<sup>28</sup>, a także: „Jedynym zwierzęciem zdolnym do refleksji jest człowiek”<sup>29</sup>. Zatem wnikliwe badania empiryczne doprowadziły Arystotelesa do przekonania o szczególnym miejscu człowieka we wszechświecie, co więcej i co bardzo ważne – do przyznania mu pewnej wspólnoty z tym, co w świecie boskie. Do tego przyjdzie jeszcze powrócić, tu chciałam zwrócić uwagę na wtopienie człowieka w świat z jednej strony, a z drugiej – na jego szczególną w nim wyjątkowość, która wyznaczać będzie ludzkie działania, powinności i moralność. Aby jednak można było o tym wszystkim mówić, trzeba uprzednio choćby w zarysie przedstawić cały, bardzo ważny dla Stagiryty, gmach wiedzy, na nim wspierają się bowiem wszelkie dalsze rozważania.

A więc! W obrębie nauk teoretycznych Arystoteles rozróżnia filozofię pierwszą oraz drugą, czyli fizykę (w greckim sensie *ta physika*): naukę najbardziej ogólną oraz nauki szczegółowe. „Jest taka wiedza, która rozważa byt jako byt (*to on he on*) oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny (*kath'hauto*). I nie utożsamia się ona z żadną z tak zwanych nauk szczegółowych”<sup>30</sup>. Tą wiedzą jest właśnie filozofia pierwsza<sup>31</sup> – nazywana też przez Arystotelesa teologią, jako że rozważanie zagadnienia bytu prowadzi do pierwszych zasad, a ostatecznie do najpierwszej, najwyższej, jedynej. Inaczej nauki szczegółowe, z których każda zajmuje się pewnym określonym rodzajem bytu. Należy zaznaczyć, że wyrażenie „byt jako byt” nie oznacza jakiegś ogólnej zbiorczej kategorii, a tym bardziej odrębnej rzeczywistości; odnosi się natomiast do wszystkiego, co jest, o ile właśnie jest bytem.

Wielki fresk Rafaela *Szkoła Ateńska*<sup>32</sup> w centralnym miejscu ukazuje postaci Platona i Arystotelesa: piękna postać starca (Platon) wymownym gestem kieruje wskazujący palec ku niebu, podczas gdy stojący obok niego dojrzały mężczyzna (Arystoteles) trzyma dłoń zwróconą ku ziemi. Plastyczny obraz przedstawiać ma dwie przeciwne postawy badawcze i czyni Arystotelesa swojego rodzaju symbolem odrotu od Platońskiego idealizmu.

<sup>28</sup> Arystoteles, *O częściach zwierząt*, tłum. P. Siwek, 656a, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992.

<sup>29</sup> Tenże, *Zoologia*, tłum. P. Siwek, 488b, w: tamże.

<sup>30</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, T. Żeleźnik, Lublin 1996, 1003a.

<sup>31</sup> Zob. przyp. 19.

<sup>32</sup> Reprodukowany m.in. na okładkach *Historii Filozofii* G. Realego; Platon i Arystoteles zdobią okładkę drugiego tomu tego dzieła.

Tę wizję potwierdzać zdaje się sam Stagiryta, który w *Etyce Nikomachejskiej*, rozważając zagadnienie dobra i odrzucając koncepcję dobra jako idei, wypowiada słynne zdanie: „(...) trzeba dla ocalenia prawdy poświęcić nawet to, co jest nam bardzo bliskie – zwłaszcza jeśli się jest filozofem; bo gdy jedno i drugie jest drogie, obowiązek nakazuje wyżej cenić prawdę [aniżeli przyjaciół]”<sup>33</sup>. Ta kusząco prosta opozycja nie jest jednak tak oczywista, co postaram się ukazać w dalszej części tekstu.

### 3.1. Substancja, istota i przypadłości

Zastanawiając się nad zagadnieniem bytu, stwierdza Arystoteles, że choć pojmuje się go różnorodnie<sup>34</sup>, to jednak zawsze „w relacji do czegoś jednego, ze względu na jakąś jedną naturę, a nie całkiem różnoznacznie”<sup>35</sup>. Tym czymś jednym, będącym fundamentem dla wszelkich innych sposobów bycia, jest substancja (*ousia*)<sup>36</sup>. Istnieje ona oddzielnie, jako odrębny byt jednostkowy, jakieś konkretne coś, *tode ti*, i sama nie przysługuje już niczemu – przeciwnie, wszystkie inne rodzaje bytu odnoszą się do niej jako jej własności bądź stany<sup>37</sup>: „Zatem to, co istnieje przed wszystkim innym i co nie jest własnością niczego, lecz po prostu istnieje, powinno być substancją”<sup>38</sup>. Zarazem też *ousia* nie orzeka o niczym, a wszystko inne o niej jest orzekane. Paralelność sfery bytu i dziedziny orzekania, charakterystyczna dla myśli greckiej<sup>39</sup>, jest ważna także dla Arystotelesa i znacząco zaważy na jego koncepcji substancji.

Pierwszeństwo substancji wobec innych kategorii nie oznacza jednak, że może ona istnieć bez nich: zawsze coś, co jest, jest zarazem jakieś; jej nadrzędność wyraża się natomiast w szczególnej relacji tego, co jest bytem ‘w sobie’ (*kath’hauto*): sobą niezmiennym w całym swoim trwaniu, do bytu przypadłościowego (*kata symbebekos*): tego, co może się zmieniać, powstawać i ginąć, a co w substancji jest niejako „zapodmiotowane”. Tak więc substancja stanowi wprawdzie pewną całość bytu jednostkowego, niemniej można ujmować ją zarazem jako element istotowy, istotę, określaną przez Arystotelesa złożonym

<sup>33</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, 1096a. Fraza ta znana jest w łacińskiej formie: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*.

<sup>34</sup> Wyróżnia Arystoteles cztery możliwości rozumienia bytu: byt według przypadłości, byt jako prawda, a niebyt jako fałsz, byt podzielony na kategorie, wreszcie byt w możności i byt w akcie (*Metafizyka* 1026a–b).

<sup>35</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 1003a.

<sup>36</sup> Chociaż łacińskie tłumaczenie (*substantia*) nie jest w pełni adekwatne, powszechnie się jednak przyjęło.

<sup>37</sup> Arystoteles wyodrębnia dziesięć kategorii (w dziełach logicznych, a w *Fizyce* i *Metafizyce* osiem), wyrażających zarazem tryb orzekania i sposób istnienia: substancji, jakości, ilości, relacji (stosunku), działania, doznawania, miejsca, czasu, posiadania, położenia.

<sup>38</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, 1028a.

<sup>39</sup> Por. „Studia Redemptorystowskie” 12 (2014), s. 37, 46.



wyrażeniem *to ti ēn einai*, co można przetłumaczyć jako „coś, co jest tym, czym było”, i co bardzo mocno akcentuje jej trwałość i niezmienność. „Istotą każdej rzeczy jest to, dzięki czemu rzecz jest rzeczą samą przez się”<sup>40</sup>. Inaczej pozostałe kategorie, które mogą substancji przysługiwać bądź nie, a także zmieniać się w czasie jej trwania<sup>41</sup>.

Ujmując z kolei istotę w aspekcie poznawczym, powie Arystoteles, że jest ona tym, co wyraża się w definicji. Powraca problem paralelności bytu i poznawania, a tym samym problem prawdziwego orzekania o indywiduach: zmiennych i przemijających, któremu już Sokrates, a nade wszystko Platon starali się stawić czoło. Platon rozwiązanie znalazł w przyjęciu istnienia niezmiennego, ogólnego bytu – idei. Arystoteles jednak idee odrzucił i przyjął jednostkowość substancji, a tym samym stanął przed starym pytaniem: jak można prawdziwie orzekać o czymś, co się zmienia? Jak można wypowiadać sąd ogólny o jednostkowym przedmiocie? Rozwiązanie przynosi właśnie jego koncepcja istoty. Jeżeli bowiem rozważać problem *ousia* na poziomie istoty, okazuje się, że ujmuje ona to tylko, co niezmiennie, i więcej, to, co jest czymś różnym od jej jednostkowych własności. Nie jest bowiem istotą Jana zbiór jego poszczególnych cech, nie wyraża jej także jego imię; istotę stanowi to, że jest on człowiekiem, jego bycie człowiekiem, człowieczeństwo. Ono jest niezmiennie i trwa od narodzin do śmierci, ono też łączy Jana z innymi ludźmi; istota jest tym, co takie samo dla wszystkich indywiduów w obrębie gatunku; i tylko ona mieści się w formule klasycznej Arystotelesowej definicji.

Skoro tak, to można powiedzieć, że Arystotelesowa koncepcja istoty jest „w istocie” bardzo Platońska. I tak rzeczywiście jest. Z jego przyrodniczym usposobieniem Arystotelesowi trudno było przyjąć odrębną rzeczywistość uniwersaliów, zniósł zatem dualizm rzeczywistości i za jedynie istniejące uznał byty jednostkowe. Niemniej, Platońskie idee, które określały, czym coś jest, i „dawały rzeczom nazwanie”, same w sobie niezmiennie oraz ogólne, to znaczy uobecniające się we wszystkich indywiduach w nich uczestniczących, zostały przez niego niejako sprowadzone do rzeczy, jako ich istota. Stąd zasadnicze Platońskie rozróżnienie na to, co jest prawdziwie bytem i zawsze sobą (idee), oraz to, co tylko ma byt, dzięki uczestnictwu w rzeczywistym bycie (indywidua), Arystoteles przenosi do „wnętrza” jednostkowej substancji, czyniąc ją samą złożeniem niezmiennej istoty i zmiennych przypadłości.

<sup>40</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 1029b.

<sup>41</sup> Jest to pewne uproszczenie, inaczej ma się rzecz z tzw. cechami istotnymi.

### 3.2. Forma i materia, akt i potencia

W konsekwencji Arystoteles wyodrębnił w substancji dwa elementy: ten, który wyraża jej istotę, tożsamościową dla wszystkich jednostek w obrębie gatunku – formę (*morphe, eidos*), oraz drugi, stanowiący podłoże dla jej cech jednostkowych, będący przyczyną zmiany i skończoności – materię (*hyle*). W najprostszym ujęciu forma stanowi ukształtowanie bytu, materia natomiast jego tworzywo: Arystoteles posługuje się tu przykładem spizowej kuli, której kształt jest formą, a spiz materią. Zbytne to jednak uproszczenie, bowiem ważne jest nade wszystko to, że forma indywidualna pozostaje zawsze w odniesieniu do formy gatunkowej, którą ma możliwie najdoskonalej urzeczywistnić w materii. (Należy jednak bardzo mocno podkreślić, że owa forma gatunkowa, podobnie jak ogólne pojęcie: kula [człowiek, zwierzę itp.], są – według Arystotelesa – tylko konstrukcjami umysłu i nie przysługują im odrębne istnienie). Tak więc to forma (indywidualna) określa, co powstaje, i stanowi wewnętrzną rację tożsamości rzeczy. W tym sensie jest ona nie tylko – i nie tyle – ukształtowaniem bytu, co przede wszystkim jego urzeczywistnieniem, natomiast materia stanowi podłoże, z którego on powstaje. Trzeba też jeszcze zaznaczyć, że sama forma nie powstaje i zasadniczo nie istnieje bez materii: jest zawarta w jej potencjalności i w niej się urzeczywistnia. „Nie istnieje stawanie się formy ani istoty; jest ona bowiem tym, co powstaje w czymś innym albo przez sztukę, albo przez przyrodę, albo przez jakąś zdolność”<sup>42</sup>. Tak więc zasadniczo oba elementy, choć nie bez wyjątku, występują łącznie: zawsze powstaje coś (substancja), z czegoś (materia) i dzięki czemuś (forma); pogląd ten nosi miano hylemorfizmu.

Z kolei materia jest tym, z czego coś powstaje, i stanowi podłoże dla jednostkowych własności bytu – przypadłości; jako taka jest więc zasadą jednostkowania. Sama nie bytuje w oddzieleniu, nie można jej wskazać jako „coś oto”, bowiem „coś” jest zawsze określane przez istotę, a tę urzeczywistnia forma. Arystoteles rozróżnia materię pierwszą i wtórą. Pierwsza, całkowicie pozbawiona formy, to absolutny substrat, nieokreślone i nieukształtowane podłoże, z którego może powstać wszystko; jest to jednak tylko pewne wyobrażenie, do którego umysł dochodzi, cofając się w wysiłku oddzielania formy od materii: nie istnieje bowiem „nie coś”. O istnieniu „czegoś” można mówić dopiero w przypadku pierwszych uformowań materii, a tymi są tradycyjnie przyjmowane przez Greków od czasów Empedoklesa cztery elementy, będące pierwszymi „cegiełkami” świata materialnego<sup>43</sup>. Tak zatem, w świecie

<sup>42</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 1033b. Arystoteles rozważa wprawdzie (1028b–1029b), że w pewnym sensie można mówić o substancji w odniesieniu do materii, tym bardziej do formy, substancją jest jednak przede wszystkim złożona z nich całość.

<sup>43</sup> Por. „Studia Redemptorystowskie” 11 (2013), s. 28, przyp. 20 oraz „Studia Redemptorystowskie” 12 (2014), s. 41.

istnieje zawsze tzw. materia druga (wtóra), czyli jakieś podłoże już określone przez formę: jakieś drewno, marmur, ciało; bytuje ona zawsze w złożeniu z formą, zawsze w postaci konkretnej substancji, którą niemniej można ujmować w aspekcie czegoś innego, nowego, co może z niej powstać<sup>44</sup>. Uformowanie materii stanowi jednak zarazem jej ograniczenie: o ile materia pierwsza mogła stać się wszystkim, o tyle wtóra ma ograniczony zasób form, które jest zdolna przyjąć, a mówiąc bardziej precyzyjnie: które mogą zostać urzeczywistnione, ponieważ zawarte są w jej potencjalności.

Można wszakże powiedzieć, że wyodrębnione elementy, to jest forma i materia, są w jakiejś mierze statyczne; nie wyjaśniają zagadnienia ruchu, zmiany, działania, stawania się. Arystoteles ujmuje je przeto w aspekcie: aktu (*energeia*, *entelecheia*) – kojarzonego z formą, oraz potencji (*dynamis*) – właściwej materii<sup>45</sup>. Wraz z nimi problem staje się jaśniejszy. Materia nie istnieje wprawdzie samodzielnie, jednakże nie jest też niczym: jest bowiem pewną możliwością stania się bytem; można powiedzieć, że zawiera się w niej pewna zdolność bycia, także zmiany<sup>46</sup>. Zostaje ona urzeczywistniona dzięki jakiemuś aktowi/działaniu – natury albo wytwórcy, albo artysty – które wydobywa tkwiącą w potencjalności materii formę; i tylko taką. Zauważmy, że substancja materialna, z uwagi na swoją materialność/możność, nigdy nie jest ostatecznie skończona, jest zawsze w możności do czegoś: do zmiany, także do stania się czymś innym – w przypadku sfery nieorganicznej, i do jakiegoś działania, również do dania początku nowemu istnieniu – w przypadku natury<sup>47</sup>. Kamienny blok, sam w sobie już będący pewną substancją, obejmuje w możności jakiś zasób form, które mogą w nim/z niego zostać urzeczywistnione: np. posągu, progę, ławy; powstanie wówczas nowa substancja, w której ów kamień będzie pełnił funkcję materii<sup>48</sup>. Warto też zwrócić uwagę na fakt, że dopiero Arystotelesowa koncepcja substancji jako złożenia materii/możności i formy/aktu wyjaśnia problem zmiany, tak dotąd trudny dla Greków<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Na przykład bryła marmuru jest pewną substancją, jednakże dla rzeźbiarza, który zamierza z niej wykuć posąg, jest tylko pewnym materiałem – materią.

<sup>45</sup> Te łacińskie kalki są powszechnie przyjęte, można jednak powiedzieć, że *energeia* to tyle co działanie, a *dynamis* to pewna możność, zdolność.

<sup>46</sup> Najkrócej można powiedzieć, że możność to jest coś, co może być, a nie jest, oraz może nie być, a jest.

<sup>47</sup> W organizmach Arystoteles wyróżnia potencje wrodzone, np. zdolność postrzegania, i nabyte, pochodzące z praktyki, np. gra na flecie, a także potencje rozumne (znajdujące się w bytach żywych) i nierozumne (znajdujące się zarówno w bytach żywych, jak i nieożywionych).

<sup>48</sup> Michał Anioł miał powiedzieć, że rzeźbienie jest uwalnianiem od nadmiaru materii posągu znajdującego się już w kamieniu. Bardzo trafnie obrazuje to koncepcję Arystotelesa.

<sup>49</sup> Na przykład Parmenides, eleata, uznając powstawanie i zmianę za „nieracjonalne” (coś jest i zarazem nie jest sobą), określił byt jako coś wiecznego i niezmiennego, a tym samym odmówił miana bytu rzeczywistości zmysłowej; por. „Studia Redemptorystowskie” 11 (2013, s. 28 n. Podobnie niezmienny był byt (idee) według Platona, przynajmniej w klasycznej postaci teorii idei.

Z kolei akt jest przyczyną, przez którą materia staje się czymś, jest ruchem, działaniem, czynnikiem sprawczym (*energeia*) doprowadzającym do aktualizacji bytu, urzeczywistnienia właściwych mu możliwości. Ważne, że wszelkie działanie, wszelkie powstawanie i tworzenie dokonuje się, według Arystotelesa, „ze względu na cel” (*Met.* 1050a), a tym jest pełne urzeczywistnienie (*entelecheia*<sup>50</sup>) formy, istoty. W przypadku powstawania w naturze forma jest przekazywana przez rodziców<sup>51</sup> potomstwu: „Z potencjalnie istniejącego bowiem powstaje zawsze aktualnie istniejące za pomocą aktualnie istniejącej rzeczy, na przykład człowiek z człowieka”<sup>52</sup>. Inaczej w działaniu wytwórczym i twórczym, gdy tkwiąca potencjalnie w materiale forma łączy się niejako z zewnętrzną formą/ideą pochodzącą od twórcy i urzeczywistnia dzięki jego działaniu. Tu zarówno forma – cel, jak i działanie pochodzą z zewnątrz, inaczej niż w przypadku powstawania naturalnego<sup>53</sup>. Należy mocno podkreślić rolę przyczyny celowej w Arystotelesowskiej metafizyce. Wszystko dokonuje się zawsze z uwagi na cel, zarówno w perspektywie całości wszechświata, jak również w aspekcie natury. „Natura niczego nie czyni na próżno”<sup>54</sup> – tę frazę można często spotkać w pismach Arystotelesa, zwłaszcza w jego dziełach z zakresu filozofii przyrody, ale nie tylko: na tym przekonaniu wspiera się cała jego metafizyka.

Zatem w świetle metafizyki Arystotelesa powstawanie dokonuje się dzięki działaniu/aktowi i jest nakierowanym na cel urzeczywistnianiem zawartych w materii możliwości. W wyobrażeniu filozofa wszechświat jest wieczny i stanowi ciąg tworzących hierarchię istnień. Mają one swój początek w rozumowo tylko wyodrębnionej i oddzielonej czystej możliwości materii pierwszej, zawierającej potencjalnie pełnię form, które urzeczywistniają się w kolejnych stopniach bytu: od żywiołów, poprzez rośliny, zwierzęta i człowieka, po sfery niebieskie. Należy zwrócić uwagę na fakt, iż w wyobrażeniu Arystotelesa nie ma miejsca na żaden ewolucjonizm: formy są niezmiennie i niezmiennie przekazywane kolejnym jednostkom w obrębie gatunku. Arystotelesowy obraz świata uwidacznia też coraz bardziej narastające znaczenie elementu for-

<sup>50</sup> Ciekawe to pojęcie wskazuje na osiągnięcie celu (gr. *telos*, cel).

<sup>51</sup> Według Arystotelesa przez ojca.

<sup>52</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, 1049b.

<sup>53</sup> Arystoteles wyodrębnia cztery przyczyny: materialną, formalną, sprawczą i celową. Wszystko, co powstaje, powstaje zawsze z czegoś, jako coś, dzięki czemuś i dla czegoś (*dia ti*). Nietrudno zauważyć, że sprowadzają się one do dwóch zasadniczych, jako że przyczyna formalna, sprawcza i celowa łączą się ze sobą.

<sup>54</sup> Między innymi *O częściach zwierząt*, 658a; w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992. Myślę, że nie można docenić wnikliwości badawczej Arystotelesa, ani też zrozumieć w pełni roli tzw. przyczyny celowej, bez znajomości jego pism z zakresu zoologii (zwłaszcza *Zoologii* i *O częściach zwierząt*); trzeba je choćby przejrzeć, aby się dowiedzieć, dlaczego np. kaczka ma błony pomiędzy palcami?, jakie są konsekwencje posiadania rogów?, itp.

malnego, a hierarchia substancji prowadzi ku pełni urzeczywistnienia: samej formie, czystemu aktowi jako pierwszej przyczynie sprawczej i zarazem ostatecznemu celowi rzeczywistości. Świat jest rozpięty pomiędzy wyobrażeniem czystej możliwości a pełnym istnieniem czystego aktu.

### 3.3. Czysty Akt – *Nous*

Powyższy długi wywód doprowadza do centralnej idei Arystotelesowej metafizyki: „Jest (...) więc byt konieczny i jako konieczny jest dobrem i w tym sensie jest zasadą. (...) Od takiej (...) zasady zależą niebiosa i natura”<sup>55</sup>. Empiryczne, analityczne nastawienie Stagiryty, znajdujące wyraz w prowadzonych przezeń szczegółowych badaniach przyrodniczych<sup>56</sup>, oraz mocne przekonanie o prawdziwości zmysłowo postrzegalnego świata odwiodły go wprawdzie od Platońskich idei, lecz doprowadziły do przeświadczenia o istnieniu jedyne-go pierwszego bytu: początku i zarazem celu wszelkiego istnienia<sup>57</sup>, najpierwszej zasady (*arche*), której nie wahał się nazwać b/Bogiem (*theos*).

„Substancje są spośród bytów pierwsze i jeśliby wszystkie były niszczone, to wszystko uległoby zniszczeniu. Ale jest niemożliwe, żeby zaczął się albo ustał ruch (...) a tak samo i czas”<sup>58</sup> – na tym fundamentalnym przekonaniu wspiera się Arystoteles pewność co do koniecznego istnienia substancji niezniszczalnej. Ruch pojęty jest jako wszelka zmiana, a więc i przejście od możliwości do aktu. W takim wypadku, to oczywiste, że jeśli wiecznie istnieje świat i wszystkie rzeczy w nim, zatem, skoro zgodnie z Arystotelesowym wyobrażeniem powstawania potencjalność materii jest urzeczywistniana dzięki jakiemś działaniu (ruchowi!), to zawsze musi istnieć ruch<sup>59</sup>. Można jeszcze rozważyć ewentualność jego początku, jakiś pierwszy impuls, dla Arystotelesowi oznaczałby on jednak sytuację, w której substancja zdolna przyjąć ruch jest w możliwości, podobnie jak ta, która ma zdolność jego udzielenia; a wszakże możliwość jest zawsze również możliwością niebycia i wówczas nie mniej uzasadnione byłoby nieistnienie świata niż jego istnienie. Takie rozwiązanie niczego więc nie wyjaśnia, podobnie jak przyjęcie nieskończonego ciągu przyczyn. Owszem, świat stanowi zespół substancji, znajdujących się w takim

<sup>55</sup> Arystoteles, *Metafizyka* 1072b.

<sup>56</sup> Nie tylko przyrodniczych; wiadomo np., że w Likejonie znajdował się pokaźny zbiór konstytucji greckich *poleis*; por. przyp. 13 i 14.

<sup>57</sup> Bardzo ważna uwaga: ów początek nie ma sensu chronologicznego, będzie o tym mowa w dalszym ciągu tekstu.

<sup>58</sup> Arystoteles, *Metafizyka* 1071b. W VIII księdze *Fizyki* Arystoteles broni i dowodzi wieczności ruchu i czasu. Najkrócej, czas jest wieczny, bo gdyby miał początek, istniałoby przed czasem jakieś „przedem”, a po nim jakieś „potem”. Z kolei „czas jest liczbą ruchu, albo nawet jakimś rodzajem ruchu” (251b). Z wieczności czasu i ruchu wynika wieczność świata. Dwa zasadnicze teksty zawierające rozważania na temat Pierwszego Poruszyciela to XII księga *Metafizyki* i VIII księga *Fizyki*.

<sup>59</sup> W ten sposób wieczność ruchu znajduje uzasadnienie w Arystotelesowej metafizyce.

czy innym rodzaju ruchu, będących zatem pewnym ciągiem kolejnych przyczyn ruchu, jednakże ciąg ten nie może postępować w nieskończoność; filozof stwierdza więc mocno: „należy koniecznie się zatrzymać (*ananke de stenai*; 1070a)!” Musi istnieć pierwsza przyczyna wszelkiego ruchu.

Arystoteles jest przekonany, że poza substancjami zmysłowymi, znajdującymi się w ruchu i niszczalnymi, a także poza substancjami zmysłowymi, które są wprawdzie wieczne<sup>60</sup>, ale również znajdują się w ruchu (ciała niebieskie), musi istnieć jakaś substancja wieczna i nieruchoma jako początek i cel wszelkiego ruchu, zmiany i działania – wszelkiego istnienia. Nieruchoma, więc wolna od jakiegokolwiek możności, będąca samym aktem. Dotykamy tu szczególnego paradoksu: akt, przeto samo działanie (*energeia*), pełne urzeczywistnienie (*enetelecheia*), jest bytem nieporuszonym, a zarazem przyczyną wszelkiego ruchu. Jak to możliwe? Arystoteles odwołuje się do znanych obrazów: „W ten sposób też poruszają przedmiot pożądania (*orekton*) i przedmiot myśli (*noeton*); poruszają, nie będąc w ruchu”<sup>61</sup>. To, czego się pożąda, i to, co zostaje poznane, samym swoim istnieniem wyzwala działanie: pragnienie bądź akt poznawczy. Dla Arystotelesusa nie są to jednak dwa odrębne szeregi; stwierdza, że w obu przedmiot jest ten sam: jest nim dobro (piękno, *kalon*), dobro prawdziwe, jako takie rozpoznane; tak więc „początkiem jest myśl (*arche gar he noesis*)”. I myślenie właśnie, najwyższą jego formę – kontemplację (*theoria*), przypisuje filozof pierwszemu bytowi: jego działanie polega na trwaniu w kontemplacji, a ta nie pociąga za sobą zmiany, bowiem przedmiotem kontemplacji jest on sam. Nieruchoma *arche* to samomyślący się umysł, *nous*, myślenie myślące myślenie (*noesis noeseos noesis*)<sup>62</sup>. Ten rodzaj działania uznany zostaje za najlepszy, a trwanie w nim za najszcześniejsze, toteż „Bóg znajduje się zawsze w tym stanie szczęśliwości, w jakim my się znajdujemy tylko czasem”<sup>63</sup>. Przysługuje mu też życie, „bo życie jest aktem rozumu” (1072b). „Można więc powiedzieć, że Bóg jest żywym bytem, wiecznym i najlepszym, przysługuje mu też wieczne i nieprzerwane trwanie; bo to właśnie jest Bóg”<sup>64</sup>. Arystotelesowego b/Boga określa się często mianem Pierwszego Poruszyciela.

Należy jeszcze powrócić do zagadnienia „wprawiania” świata w ruch i mocno podkreślić, że *Nous* porusza, pozostając nieporuszony, jak porusza do działania coś, czego bardzo się pragnie. Porusza jako przyczyna celowa,

<sup>60</sup> Zbudowane są bowiem z jednorodnej materii – eteru, piątej substancji (materia innych bytów złożona jest z czterech elementów).

<sup>61</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, 1072a.

<sup>62</sup> Tamże, 1072b, 1074b.

<sup>63</sup> Tamże, 1072b. Warto zapamiętać to stwierdzenie – wyznacza ono wyraźnie cel ludzkiego życia i określa jego szczęście. Powróćmy do tego przy okazji rozważań etycznych Arystotelesusa.

<sup>64</sup> Tamże.

nie sprawcza. W tej Arystotelesowej teorii powraca piękna Sokratejsko-Platońska tradycja, zgodnie z którą rzeczywistego dobra nie można nie pragnąć. *Nous* jest takim właśnie dobrem, pełnią doskonałości: jest bytem koniecznym, a „o ile jest bytem koniecznym, jego sposobem istnienia jest Dobro”<sup>65</sup>. I jako taki wzbudza pożądanie (*oreksis*), budzącą tęsknotę namiętność (*epithymia*) i chcenie (*boulesis*), którymi poruszony świat sam dźwiga się do ruchu, zapoczątkowanego przez miłosny pościg/krażenie najwyższej ze sfer niebieskich, pierwszego nieba<sup>66</sup>. Przyrodnicze badania Arystotelesa i jego rozważania z zakresu filozofii pierwszej znalazły swoje zwieńczenie we wzniosłej wizji najwyższego Dobra, ku któremu nakierowane nieodparte pragnienie utrzymuje cały wszechświat w istnieniu. Podniosły styl księgi lambda (XII) *Metafizyki* niedaleko odbiega od stylistyki Platońskiej *Uczty*.

#### 4. Człowiek jako substancja psychofizyczna

Człowiek, jak inne substancje, jest jednością materii i formy, ale też złożeniem ciała i duszy. Jednakże nie samo posiadanie duszy decyduje o jego wyjątkowym miejscu wśród istnień organicznych. Arystoteles przejmując bowiem tradycyjne greckie wyobrażenia o duszy (*psyche*) jako przyczynie życia i przypisuje ją wszystkim bytom żyjącym: „Jestestwo posiadające duszę różni się życiem od jestestwa, które jest jej pozbawione”.

##### 4.1. Dusza

Skoro ciało stanowi bez wątpienia materię, dusza jest jego formą; nie każdego jednak ciała, a tylko tego, które posiada życie w możności: jest zdolne do życia. „Dusza jest »pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możności życie«, czyli ciała obdarzonego organami”<sup>67</sup>, inaczej, „ciała naturalnego organicznego” (412b); pierwszym aktem, czyli tym, który decyduje

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Arystoteles wyodrębnił w świecie dwie sfery: pod- i nadksiężycową. Pierwszą stanowią substancje, których materia jest czteroelementowa i którym właściwy jest ruch prostoliniowy (są więc podatne na rozpad, jest to świat powstawania i giniecia). Sferę nadksiężycową stanowią ciała niebieskie, ułożone w pięćdziesięciu pięciu sferach (Stagiryta rozważa też problem odrębnych poruszycieli każdej z nich), ich materią jest eter, a właściwym ruchem ruch kolisty (łączy początek z końcem!), są więc wieczne i w wiecznym ruchu. Najwyższa z tych sfer, pierwsze niebo, niebo gwiazd stałych, uprawia się w ruch obrotowy w pragnieniu Dobra-*Nous*, i udziela ruchu kolejnym sferom; najniższa z nich przekazuje go sferze podksiężycowej. Ów Arystotelesowski obraz świata przetrwał do czasów nowożytnych. Warto przeczytać na ten temat, poza literaturą przedmiotu, piękną książkę autora *Opowieści z Narnii*, C.S. Lewisa: *Odrzucony obraz*.

<sup>67</sup> Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972, 412a. W pierwszej księdze tego dzieła filozof daje przegląd różnych, poprzedzających jego własną, koncepcji duszy, co stanowi cenne źródło do ich poznania.

o samym fakcie życia danego organizmu, bo przecież każde późniejsze działanie danego istnienia, zgodnie z Arystotelesową metafizyką, będzie jakimś rodzajem aktu. Dusza przysługuje więc wszystkim istnieniom żyjącym: roślinom, zwierzętom i ludziom, na każdym poziomie przejawia się we właściwych funkcjach życiowych. W roślinach stanowi zasadę władzy odżywiania, rozmnażania i wzrostu, w zwierzętach ponadto władzy zmysłowej, pożądaną i ruchu (choć ta ostatnia niektórym zwierzętom może nie przysługiwać), a w człowieku władzy intelektualnej. Arystoteles mocno podkreśla, że bardziej skomplikowane funkcje życiowe warunkowane są posiadaniem też funkcji niższych, prostszych, tak więc władza zmysłowa obejmuje sobą także funkcje wegetatywne, a intelektualna – wegetatywne i zmysłowe. W uproszczeniu można wprawdzie mówić o duszy wegetatywnej, zmysłowej i intelektualnej, jednakże z mocnym zastrzeżeniem, iż w odniesieniu do duszy – formy/aktu należy unikać wszelkiego jej substancjalizowania, które prowadziłoby np. do wyodrębniania w człowieku trzech dusz. Dusza jest formą ciała, zawsze jest jedna i stanowi zasadę wszystkich władz właściwych danemu organizmowi. Wszakże uznanie duszy za akt ożywiający to a nie inne ciało prowadzi do określonych konsekwencji, w tym do kategorycznego odrzucenia metempsychozy, a także do zaprzeczenia nieśmiertelności duszy, choć tutaj ze znamionym wyjątkiem: „Co się jednak tyczy rozumu i władzy teoretycznej [myślenia], (...) jest to (...), jak się zdaje, zgoła inny rodzaj duszy, który sam jeden jest w stanie istnieć po oddzieleniu [od ciała] jako istota wieczna od rzeczy niszczałnej”<sup>68</sup>. Piękny ten wyjątek stanowi w myśli Arystotelesa problem nader skomplikowany i przyjdzie do niego jeszcze powrócić.

#### 4.2. Poznanie

Zgodnie z Arystotelesowym przekonaniem, poznanie, jak wszelkie inne działanie, jest urzeczywistnieniem – dzięki aktowi – pewnej możliwości<sup>69</sup>. „Dusza jest w jakiś sposób wszystkim, co istnieje. Wszystko bowiem, co istnieje, może być przedmiotem postrzeżeń lub myśli”<sup>70</sup>. Może! A zatem organ poznawczy: zmysły i tak samo rozum, musi być w możliwości poznania, powie więc Arystoteles, że „rozum jest formą form, a zmysł formą przedmiotów podpadających pod zmysły” (432a).

Wyodrębnia Stagiryta pięć zmysłów, z których za podstawowy uznaje dotyk. Każdy z nich ma swój przedmiot właściwy, postrzegany tylko prze-

<sup>68</sup> Tamże, 413a.

<sup>69</sup> Bardzo ważne, aby o tym pamiętać. Jest to klucz do zrozumienia Arystotelesa, nie tylko metafizyki, ale też jego teorii poznania, kwestii nieśmiertelności duszy, rozważań etycznych.

<sup>70</sup> Arystoteles, *O duszy*, 431b.



zeń i wówczas bezbłędnie<sup>71</sup>; istnieją ponadto przedmioty wspólne postrzegane przez kilka zmysłów (np. ruch, spoczynek, wielkość, kształt). Ważną rolę w poznaniu zmysłowym odgrywa też element pośredniczący, którym przykładowo dla wzroku jest światło, a dla słuchu powietrze. Przypomnijmy, że „władza zmysłowa nie znajduje się w akcie, lecz tylko w możności” (417a). Spostrzeżenie zmysłowe polega zatem na zaktualizowaniu, poprzez spotkanie z przedmiotem (ujrzenie, usłyszenie, dotknięcie), który w tej sytuacji odgrywa rolę bytu w akcie, istniejącej w zmyśle możności i przyjęciu przezeń postrzegalnej zmysłowo formy przedmiotu. „Co posiada władzę zmysłową, jest w możności takiej, jaki w akcie jest sam przedmiot zmysłowy” (418a). Wyodrębnia też Arystoteles zmysł wspólny, który postrzega przedmioty wspólne, jak również rozróżnia i porównuje przedmioty.

Wrażenia zmysłowe stanowią podstawę wyobraźni, która tworzy obraz przedmiotu, będący wyabstrahowaną z materii formą zmysłową, oraz pamięci, która obrazy te przechowuje.

### 4.3. Umysł

Mechanizm poznania umysłowego jest analogiczny: polega na przyjęciu przez umysł form pojmwalnych intelektualnie, które obecne są potencjalnie w obrazach zmysłowych (wyobrażeniach). Mimo tej analogii problem samego umysłu jest nader skomplikowany; więcej, podobnie jak idea *Nous*-Poruszciciela, i on dotyka obrazu rzeczywistości innej niż tylko przyrodnicza, i skrywa w sobie trudne do jednoznacznego wyjaśnienia intuicje.

„Rozum jest w pewnym prawdziwym sensie potencjalnie tym wszystkim, co stanowi przedmiot myśli, chociaż aktualnie nie jest niczym z tego wszystkiego, zanim o czymś pomyśli”<sup>72</sup>. Z tego Arystotelesowego stwierdzenia wynika bardzo ważna konsekwencja: jeżeli umysł ma mieć zdolność poznawania wszystkiego, to nie może być czymś, musi być całkowicie „czysty”: „nie mieć żadnej innej natury oprócz tej: być możnością [do poznania]”<sup>73</sup>. Stąd kolejny ważny wniosek – w odróżnieniu od zmysłów on musi być całkowicie oddzielony od ciała!<sup>74</sup> Powstaje jednak zasadniczy problem: możność zmysłów urzeczywistnia się dzięki spotkaniu z przedmiotem, podczas gdy umysł „pracuje” na wyobrażeniach, niematerialnych obrazach, i do urzeczywistnienia możności poznania potrzebuje czynnika sprawczego. Arystotelesowa teo-

<sup>71</sup> Zmysły myślą się wówczas, gdy wykraczają w poznaniu poza swój przedmiot właściwy.

<sup>72</sup> Arystoteles, *O duszy*, 429b.

<sup>73</sup> Tamże, 429a. Arystoteles przywołuje tu przekonanie Anaksagorasa odnośnie do jego *Nous* poruszającego mieszaninę cząstek: jeżeli *Nous* ma władać wszystkim, musi być od wszystkiego różny.

<sup>74</sup> „Nie można rozumnie twierdzić, że jest on zmieszany z ciałem” (tamże).

ria umysłu zaczyna się komplikować. Filozof przypomina podstawową ideę swojej metafizyki, że w całej naturze istnieją dwie zasady: jedna możnościowa, stająca się wszystkim – materia, druga będąca przyczyną i czynnikiem sprawczym; oraz że to zróżnicowanie musi też istnieć w duszy. Jednakże przeniesienie tej reguły do wyobrażenia umysłu prowadzi do trudnej do rozwiązania zagadki.

„W samej rzeczy istnieje [w niej (duszy – DD)] jeden rozum, który odpowiada materii – bo staje się wszystkim – i drugi [który odpowiada przyczynie sprawczej] – bo tworzy (*poiein*) wszystko” (430a). Ów drugi, zwany rozumem czynnym: *nous poietikos*, działa, według Arystotelesa, na podobieństwo światła, które „sprawia, że barwy potencjalne stają się barwami aktualnymi”. Dzięki niemu więc umysł może ujmować („widzieć”) formy intelektualne obecne potencjalnie w zmysłowych obrazach, one zaś mogą stać się widziane.

Przytoczone powyżej zdanie łączy się z drugim, bardzo znamienym: „I ten rozum jest oddzielony (*choristos*), odporny na wpływy zewnętrzne (*apathes*) i niezmienny (*amiges*), ponieważ jest ze swej natury aktem (*energeia*)”, i dalszym: „Dopiero gdy jest odłączony, jest tym, czym w rzeczywistości jest; i to jedynie jest nieśmiertelne i wieczne” (tamże). Inaczej umysł bierny: *nous pathetikos*, który jest podległy zniszczeniu.

Można powiedzieć, że wszystko w tych zdaniach stanowi zagadkę. Dodatkowa uwaga, wtrącona *en passant* w traktacie *O rodzeniu się zwierząt*, jeszcze bardziej ją pogłębia: „Sam tylko rozum (...) wchodzi do niego [człowieka – DD] od zewnątrz i (...) on sam jeden jest boski, bo fizyczne działanie nie ma nic wspólnego z rozumem”<sup>75</sup>. Należy też przypomnieć przytoczone już stwierdzenie, iż rozum jest zupełnie innym od pozostałych władz rodzajem duszy i tylko on „jest w stanie istnieć po oddzieleniu [od ciała] jako istota wieczna od rzeczy niszczonej”.

Stwierdzenie Arystotelesa o całkowitym oddzieleniu umysłu czynnego dało początek dyskusji trwającej od czasów starożytnych, poprzez zwłaszcza średniowiecze, aż po współczesność, bo i dzisiejsi autorzy interpretują je różnie<sup>76</sup>. Niemniej, z odwołania się Arystotelesa do Anaksagorasa<sup>77</sup> należy wnosić, że owo oddzielenie i niezmięszanie dotyczy ciała; umysł nie może być czymś, bo nie byłby wówczas zdolny do poznania wszystkiego: uformowanie, zaktualizowanie oznacza zawsze ograniczenie możliwości<sup>78</sup>. Przekonuje

<sup>75</sup> Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1979, 736b.

<sup>76</sup> Stanowiska rozciągają się, najogólniej rzecz ujmując, od przekonania, że rozum czynny jest ponadindywidualny, wspólny wszystkim i że człowiek za życia tylko w nim partycypuje, po interpretacje neoplatonizujące (średniowieczne, arabskie), przyjmujące emanację inteligencji z *Nous/Boga* i czyniące umysł najniższą z nich.

<sup>77</sup> Zob. wyżej, przyp. 73.

<sup>78</sup> Zob. wyżej.

mnie więc idąca tym tropem interpretacja św. Tomasza, podobnie jak mocne podkreślenie faktu, iż umysł znajduje się w duszy, jest zatem indywidualny, przynajmniej za życia człowieka, i nie można go utożsamiać z *Nous*<sup>79</sup>. Co do kwestii jednostkowej nieśmiertelności, tu rzecz się bardziej komplikuje; skłonna byłabym sądzić, że Arystoteles tego pytania nie zadaje<sup>80</sup>. Ważny jest dla niego fakt, że umysł jest czymś zupełnie innym od pozostałych władz duszy i nie jest przekazywany poprzez nasienie ojca, jak one. Nie jest cielesny i przekracza cielesność; co więcej, ciało go ogranicza, skoro dopiero po rozłączeniu się z nim „staje się tym, czym w rzeczywistości jest”. I wówczas jest nieśmiertelny i boski: upodabnia się do boskiego *Nous* swoim pozacielesnym działaniem – czystym myśleniem.

Pięknym uzupełnieniem Arystotelesowskiej teorii umysłu są stwierdzenia filozofa zawarte w jego rozważaniach etycznych, gdzie uznaje on człowieka za istnienie obdarzone pierwiastkiem boskim, a ten czyni jego istotą. „Ten właśnie pierwiastek boski (*theion*) w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego, skoro jest jego pierwiastkiem lepszym i istotnym”<sup>81</sup>. Troska o niego powinna stać się celem życia człowieka – uczy Stagiryta w swoich *Etykach*; bardzo podobnie przekonywał Platon w *Timajosie*<sup>82</sup>. A jednak, nie umysł jest ostateczną przyczyną działania duszy. Zastanawiając się nad aktem myślenia, stwierdza Arystoteles, że nie jest jego początkiem ani myśl, ani umysł, a coś doskonalszego: „a od wiedzy i od rozumu cóż może być lepszego z wyjątkiem boga?”<sup>83</sup>. Podobnie jak w metafizyce, tak i w rozważaniach nad powinnościami człowieka oraz nad jego szczęśliwością filozof dochodzi do ostatecznej zasady – b/Boga.

Mimo nierozwiązanych ciągle kwestii, jakie rodzi Arystotelesowa koncepcja *nous*, trzeba – myślę – pogodzić się z faktem, że pewnych pytań on po prostu nie zadawał i pewnych wyjaśnień nie rozwijał. Niemniej, choć nie na gruncie rozumu teoretycznego, znajdowały one swoje głębokie dopełnienie w rozważaniach o życiu mądrym i szczęśliwym.

<sup>79</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do De anima*.

<sup>80</sup> Aby przyjąć jednostkową nieśmiertelność, potrzebna jest wiara w zmartwychwstanie ciał. Stąd nie był to problem Greków; nawet na Platońskiej gwieździe czy Wyspach Szczęśliwych przebywają dusze po przejściu kolejnych wcieleń i osiągnięciu najdoskonalszego z nich. Łączność z bóstwem, obecność w człowieku boskiego elementu, upodobnienie się do Boga – to były problemy Greków, raczej etyczne niż eschatologiczne.

<sup>81</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, 1178a.

<sup>82</sup> Zob. „*Studia Redemptorystowskie*” 12 (2014), s. 54.

<sup>83</sup> Arystoteles, *Etyka Eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, 1248a, w: tenże, *Etyka Wielka, Etyka Eudemejska*, Warszawa 1977.

## 5. Człowiek jako istota społeczna

Przypomnijmy: Arystoteles rozróżnia nauki teoretyczne i praktyczne. W tych ostatnich umysł nie skupia się na poszukiwaniu bezwzględnej prawdy; filozof dowcipnie stwierdza, że – zważywszy na różnorodność poglądów na temat dobra, sprawiedliwości i szczęścia – poszukiwanie prawdy w tej dziedzinie byłoby równie sensowne jak oczekiwanie od matematyka wywodów tylko prawdopodobnych. „Jest bowiem cechą człowieka wykształconego żądać w każdej dziedzinie ścisłości w tej mierze, w jakiej pozwala na to natura przedmiotu”<sup>84</sup>. Celem rozważań etycznych jest przede wszystkim wskazanie człowiekowi, jak ma żyć; tu Arystoteles spotyka się z całą poprzedzającą go grecką tradycją. Nie oznacza to bynajmniej deprecjacji nauk uznawanych za praktyczne, przeciwnie: w pierwszej księdze *Etyki Nikomachejskiej* Stagiryta nazwie politykę, czyli naukę o państwie, nauką naczelną (*kyriotates*), jako że jej przedmiotem jest dobro państwa, a jako takie dobro najwyższe. „Jeśli bowiem to samo jest najwyższym dobrem i dla jednostki, i dla państwa, to jednak dobro państwa zdaje się być czymś większym i doskonalszym”<sup>85</sup>. Tym samym rozważania etyczne są, według Arystotelesa, częścią nauki o państwie. I tu jednak trzeba powiedzieć, że – jak w całej Sokratejsko-Platońskiej tradycji – przekonaniu, iż nie można stać się człowiekiem doskonałym poza państwem, towarzyszy drugie: że państwo, jako instytucja, ma stworzyć człowiekowi jak najlepsze warunki do tego, aby tę doskonałość mógł osiągnąć.

„Kto (...) nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje (...), jest albo zwierzęciem, albo bogiem”, i jeszcze: „który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą”<sup>86</sup>. Powyżej była mowa o pewnych cechach wyróżniających człowieka w aspekcie biologicznym; te mocne zdania dobitnie wyrażają Arystotelesowe przekonanie, że „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie”, i szerzej – do życia we wspólnocie, także rodzinnej: rodzina stanowi bowiem, zdaniem filozofa, podstawową formę, w której kształtuje się i dokonuje jego życie. I w tym przejawia się zasadnicza różnica pomiędzy istotą ludzką a innymi stworzeniami. Niemniej, nie sama skłonność do bycia razem cechuje człowieka; Stagiryta zauważa, że wspólnoty tworzą także pewne owady (mrówki, pszczoły), ale człowiek jako „jedyny z istot żyjących jest obdarzony mową (*logosem*)”. *Logos* wszakże nie oznacza dla Arystotelesa samej zdolności mowy, filozof wyjaśnia bowiem dalej, że poprzez nią ludzie wyrażają swoje uczucia, określają, co jest pożyteczne i co sprawiedliwe. I to właśnie moralna świadomość

<sup>84</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1094b.

<sup>85</sup> Tamże.

<sup>86</sup> Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, 1253a.

jest najbardziej charakterystycznym ludzkim rysem: „To bowiem jest własnością człowieka odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra (*agathon*) i zła (*kakon*), sprawiedliwości (*dikaion*) i niesprawiedliwości (*adikon*)” (tamże)<sup>87</sup>! Arystoteles zwraca też uwagę na niebezpieczeństwo rozziemu pomiędzy zdolnościami umysłowymi (*phronesis*) i moralnymi (*arete*), ostrzega przed sytuacją, w której te pierwsze są nadużywane. Powie, że gdy zabraknie moralnego rozeznania, człowiek staje się „najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem” (tamże)<sup>88</sup>. To przekonanie wydaje się dobrze uzasadniać włączenie etyki do nauki o państwie, rozważań o dobru i *arete* do dociekań na temat życia publicznego: wszak doskonałe moralne ukształtowanie obywateli jest warunkiem pomyślności całej wspólnoty.

## 5.1. Etyka

Badając zagadnienie dobra, Arystoteles stwierdza, że jest ono celem wszelkiego dążenia, i w każdym działaniu, nauce i sztuce dobrem jest coś innego. To prowadzi go do zdecydowanego odrzucenia Platońskiej Idei Dobra, jak już powyżej wspomniano.

### 5.1.1. Najwyższe dobro i szczęście

Poszukując w tej wielkiej różnorodności dobra najwyższego, filozof powołuje się na powszechny osąd, który mieni nim szczęście (*eudaimonia*), choć stwierdza, że i ono jest pojmowane różnie, w zależności od tego, czego człowiek w życiu poszukuje, jaki rodzaj życia wybierze: polegające na używaniu przyjemności czy życie obywatelskie (*politikos*), bądź też *bios theoretikos* – poświęcone kontemplacji. Wyróżniając dobra zewnętrzne, cielesne i duchowe, stwierdza, że dobro najwyższe nie może być tylko jakimś wśród innych, musi stanowić dobro ostateczne, bezwzględne, upragnione ze względu na nie samo, „a nigdy dla czegoś innego”. Są bowiem dobra względne, których poszukuje się dla jakiegoś innego celu, i jest dobro bezwzględne – autoteliczne; nim właśnie jest dobro najwyższe. Jako takie jest więc ono dobrem swoistym człowieka, zgodnie z grecką tradycją *arete*, będącej zawsze doskonałością czegoś, kogoś. Nie może być przeto dzielone z innymi istnieniami: nie jest nim życie, bo mają je i rośliny, ani też życie zmysłowe, „które wspólne jest człowiekowi (...) z koniem, wołem i wszelką istotą żyjącą”<sup>89</sup>. Wywód, wsparty poszukiwaniem swoistej funkcji (*ergon*)

<sup>87</sup> Interesujące opracowanie zagadnienia stanowi książka: W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Toruń 1992.

<sup>88</sup> Por. Platon, *Państwo*, 491E–492, 495B.

<sup>89</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1097b–1098a.

człowieka<sup>90</sup>, prowadzi do znanej Arystotelesowej definicji najwyższego dobra: „Jeśli swoistą funkcją człowieka jest działanie duszy (i postępowanie) zgodne z rozumem (...) i jeśli (...) dobrze wykonywana jest każda rzecz, która jest wykonywana w sposób zgodny z wymogami swoistej dzielności (*arete*) (...) to najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy zgodne z wymogami jej dzielności”<sup>91</sup>. A swoistością człowieka, jego doskonałością, jest życie rozumne! Arystoteles mówi przy tym o szczególnie dobrym wykonywaniu owego człowieczego *ergon*; tak jak można wskazać różnicę pomiędzy zwykłym cytrzystą a wirtuozem tego instrumentu, tak można też wyodrębnić człowieka szczególnie doskonałego moralnie (*spoudaios*).

Skoro zatem, zgodnie z rozumowaniem Arystotelesa, szczęście jest najwyższym dobrem, i z kolei najwyższe dobro człowieka wyraża się w jego swoistej doskonałości (*arete*), a tą jest życie rozumne, skoro więc tak jest, to szczęście jest równoznaczne z życiem rozumnym. Piękne jest przekonanie Stagiryty, że owo życie według *arete* jest nie tylko dobre samo w sobie, ale też sprawia przyjemność ludziom moralnie pięknym, tak więc „szczęście jest najwyższym dobrem (*kalliston*) i tym, co moralnie najpiękniejsze (*dikaioaton*), i najwyższą rozkoszą (*hediston*)”<sup>92</sup>. Zauważmy, że szczęście nie oznacza tu jakiegось doraźnego stanu, ulotnej emocji, jak często mylnie zwykło się sądzić. I bardzo ważna uwaga: szczęście żadną miarą nie jest dziełem przypadku czy zewnętrznych okoliczności, a choć należy do rzeczy najbardziej boskich, „nie jest darem niebios, lecz zdobywa się je dzięki dzielności (*arete*) i jakiejś nauce czy ćwiczeniu”<sup>93</sup>. Owszem, nie można wprawdzie przyjąć zupełnej niezależności od powodzenia lub jego braku, od pomyślności swojej i bliskich, od trosk codziennych, jednakże, mimo pewnych niekonsekwencji i wahania wobec roli tych wszystkich okoliczności, jest Arystoteles przekonany, że posiadanie szczęścia cechuje trwałość i człowiek szczęśliwy będzie szczęśliwy przez całe życie. Tej konstatacji towarzyszy niepodważalny argument: „jeśli istotnie (...) rozstrzygające dla życia jest działanie, to nikt ze szczęśliwych nie może stać się nieszczęśliwym, bo nigdy nie popełni nic haniebnego ani niegodziwego” (1100b)! Bardzo to mądra i piękna nauka<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> Skoro dobro wyznacza cel każdego działania, to należy też szukać celu swoistego działania, jakim jest „bycie człowiekiem”.

<sup>91</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1098a. D. Gromska oddaje *arete* słowem ‘dzielność’, bywa też ona tłumaczona jako cnota; ja będę konsekwentnie mówić o ‘doskonałości’. Cytat został nieco przeze mnie zmodyfikowany.

<sup>92</sup> Tamże, 1099a. Można też nieco inaczej: najpiękniejsze, najsprawiedliwsze, najrozkoszniejsze.

<sup>93</sup> Tamże, 1099b.

<sup>94</sup> Gorąco polecam lekturę choćby I księgi *Etyki Nikomachejskiej* – tekst nie tylko nie stracił na aktualności, ale wiele jeszcze można się od starego filozofa dowiedzieć.

### 5.1.2. Doskonałości etyczne – *Aretai*

Szczęście jest przeto pewną wewnętrzną postawą, którą się wypracowuje, a zdobytej nie można już utracić, toteż filozof zastanawia się nad tym, jak można je zdobyć, a mówiąc dokładniej – jak można się do szczęścia wyćwiczyć. Trzeba przypomnieć kluczową Arystotelesową zasadę: osiągnięcie czegokolwiek wymaga stanu bycia w możności oraz aktu/działania, dzięki któremu owa możność się urzeczywistni. Człowiek jest w możności doskonałego życia i osiągnięcia najwyższego dobra, jakim jest szczęście. Urzeczywistnia je natomiast w „działaniu” swojego życia, poprzez ćwiczenie się w doskonałości.

Odniesienie dla rozważań etycznych Arystotelesa stanowi jego teoria duszy; z jej trzech władz wyróżnia on w aspekcie moralnym nie tylko samą rozumną, ale też przyznaje doniosłą rolę władzy zmysłowej, uznając ją za mającą pewien udział w rozumie i zdolną do podporządkowania się mu. Odpowiednio do nich wyodrębnia dwa rodzaje doskonałości: dianoetyczne – intelektualne, oraz etyczne – moralne<sup>95</sup>. Wśród dianoetycznych należy wymienić zwłaszcza mądrość (*sophia*), spełniającą się ostatecznie w kontemplacji, oraz rozsądek (*phronesis*), wyrażający się w umiejętności rozróżniania tego, co dobre i co złe. Natomiast doskonałości etycznych, często zwanych krótko cnotami, jest wiele, bowiem każde moralne działanie ma właściwą sobie doskonałość. Cnoty nie są wrodzone, Arystoteles uznaje je za trwałą dyspozycję, nawyk (*hexis*) właściwego działania. I jak doskonałości dianoetyczne zdobywa się drogą nauki, tak etyczne drogą ćwiczenia w dokonywaniu moralnie właściwych wyborów. Etyce Arystotelesowej przydaje się miano złotego środka, bowiem „dzielność [doskonałość – DD] etyczna dotyczy doznawania przyjemności i postępowania, w których nadmiar jest błędem, niedostatek – przedmiotem nagany, środek zaś przedmiotem pochwał i czymś właściwym” (1106b). I tak np. cnota hojności sytuuje się pomiędzy rozrzutnością a skąpstwem, męstwa zaś pomiędzy zuchwałością a tchórzostwem; podobnie jest w odniesieniu do niemal wszelkich czynów i zachowań<sup>96</sup>. Nie jest to jednak prosta sprawa: „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” (1109a). Właściwy środek jest określany przez rozum, a nawyk dobrego wyboru nabywa się poprzez niezbędne ćwiczenie w spełnianiu czynów etycznie wartościowych – aż do wyrobienia w sobie trwałej dyspozycji takiego działania. Arystoteles, dobry znawca ludzkiej natury, nie umniejsza wagi namiętności i skłonności do wybierania tego, co przyjemne, a unikania przykrości. Jednakże uważa, że człowiek zwa-

<sup>95</sup> *Dianoia* – rozumowanie, *ethos* – obyczaj.

<sup>96</sup> Niemal wszystkich, bowiem trudno np. szukać nadmiaru w przypadku cnoty sprawiedliwości.

zający na osąd rozumu i podejmujący wysiłek życia doskonałego moralnie jest zdolny do opanowania namiętności i osiągnięcia stanu, w którym to, co moralnie piękne, będzie uważał za przyjemne i tego tylko pragnął, a tego, co złe, będzie unikał: „dla cnót najważniejszą jest rzeczą cieszyć się tym, czym należy, i nienawidzić tego, co nienawiści godne” (1172a).

Warto jeszcze wspomnieć o szczególnej cnocie, swoistej kulminacji innych: wielkoduszności (*megalopsychia*). Słowo źle się przekłada na polski, bowiem dosłowne jego rozumienie jest bardzo mylące. *Megalopsychia* to doskonałość bardzo grecka i daleka od postawy mającej źródło w chrześcijaństwie. Jest ona właściwie rozumianym poczuciem dumy i własnej wartości, charakteryzuje człowieka, który zasługując na cześć, domaga się jej. Nadmiarem w jej przypadku jest zarozumiałość, a brakiem przesadna skromność (1123a–1125a).

Arystoteles rozważa zagadnienie doskonałości etycznych bardzo szczegółowo i w kolejnych księgach *Etyki Nikomachejskiej* drobiazgowo analizuje różne sytuacje, zachowania i okoliczności oraz adekwatne do nich cnoty. Na uwagę zasługuje jego głęboki namysł nad zjawiskiem przyjaźni (*philia*), którą uważa za cnotę lub coś z cnotą związanego<sup>97</sup>: „przyjaźń jest (...) czymś moralnie pięknym”. Nie są, zdaniem filozofa, przyjaźnią związki zawierane z uwagi na korzyść lub też dla przyjemności, nie ma więc przyjaźni wśród ludzi zbyt młodych, nader często szukających przyjemności, ani zbyt starych, którzy myślą bardziej o korzyści; nie sprzyja również przyjaźni sytuacja nierówności, np. społecznej czy etycznej, a także nie ma według niego miejsca na przyjaźń pomiędzy ludźmi złymi. Za przyjaźń uznaje uczucie, które spełnia się najdoskonalej pomiędzy ludźmi doskonałymi moralnie: przyjaźń ma miejsce wówczas, gdy przyjaciele wzajemnie dobrze sobie życzą, każdy z uwagi na dobro drugiego (1156b); więcej – gdy mają jeden do drugiego stosunek taki, jak do samego siebie, jest bowiem przyjacielem drugim „ja” (*esti gar ho philos allos autos*; 1166a).

### 5.1.3. Ideał życia kontemplacyjnego

Życie zgodne z cnotami, chociaż jest bardzo ważne i stanowi podstawę życia szczęśliwego, nie jest jednak z nim równoznaczne. Spełnia się bowiem w życiu publicznym, wymaga wysiłku oraz dóbr zewnętrznych, zatem tego, co mniej waży w odniesieniu do najwyższego dobra: bezwzględnego, autonomicznego. Nie na nim polega więc szczęście będące, zgodnie z wyżej cytowaną definicją, działaniem zgodnym ze swoistą ludzką doskonałością etyczną. Arystoteles precyzuje, że z jej najdoskonalszym rodzajem, i stwierdza, że dosko-

<sup>97</sup> Problemowi przyjaźni poświęcone są księgi VIII i IX *Etyki Nikomachejskiej*. Warto je przeczytać, mądre uwagi Arystotelesa w większości zachowują wagę po dziś dzień.



nałym szczęściem jest „czynność teoretycznej kontemplacji” (*theoria*; 1177a). Warto przytoczyć tu jego sąd: „I sądzimy, że szczęśliwość (*eudaimonia*) musi mieć domieszkę przyjemności [więcej nawet: rozkoszy – *hedone*; DD], a najprzyjemniejszą z czynności zgodnych z dzielnością etyczną jest bezsprzecznie czynność, w której się iści mądrość filozoficzna (*sophia*); w każdym razie zdaje się filozofia (*philosophia*) dawać rozkosze przedziwne w swej czystości i trwałości” (tamże)! Arystoteles wskazuje tu na dwie ważne dla posiadania szczęścia cechy: jego czystość i trwałość (dalej doda: trwałość nieprzerwana); wymienia też dalsze: samowystarczalność, autoteliczność<sup>98</sup> i *schole* – trudna do przekładu, oznaczająca czas wolny, wypoczynek, neutrudzenie zajęciami. Przy owej nieprzerwanej trwałości znajduje się jednak znamienna uwaga: o ile jest to możliwe dla człowieka.

Dochodzimy do najpiękniejszych fraz/wyznań, jakie można znaleźć w ezoterycznych pismach Arystotelesa; ich wzniosłość przypomina fragmenty poświęcone *Nous-Theos*. Streszczenie byłoby tu swoistą profanacją; proszę wybaczyć długość, ale dla właściwego odczytania poglądów filozofa są to wypowiedzi bardzo ważne. „Takie życie [w stanie *theoria*; DD] przechodziłoby jednak możliwości człowieka; żyłby bowiem w ten sposób nie o tyle, o ile jest człowiekiem, ale o tyle, o ile jest istotą obdarzoną pierwiastkiem boskim, w niej tkwiącym (...). Jeśli więc rozum (*nous*) jest czymś boskim (*theion*) w stosunku do człowieka, to i życie zgodne z nim jest boskie w porównaniu z życiem człowieka” (1177b). Słów tych nie należy bynajmniej rozumieć jako zwątpienia w możliwość ludzkiego życia na boską miarę. Dalszy nakaz wyjaśnia ich sens jednoznacznie: „Nie trzeba jednak dawać posłuchu tym, co doradzają, by będąc ludźmi, troszczyć się o sprawy ludzkie i będąc istotami śmiertelnymi – o sprawy śmiertelników, należy natomiast ile możności dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze” (tamże)! Myśl Arystotelesa jest prosta: człowiek, istota żyjąca w ciele, w świecie i wśród innych, nie jest zdolny do nieprzerwanej kontemplacji. Ona mu się zdarza. Niemniej jest najpiękniejszym celem i stanem najpełniejszego szczęścia, do którego trzeba dążyć i jemu podporządkować swoje życiowe wybory. „A zatem jakikolwiek wybór i posiadanie dóbr naturalnych – czy cielesnych, czy materialnych, czy przyjaciół [*sic!* – DD], czy innych dóbr – wywoła przede wszystkim kontemplację b/Boga, ten wybór jest najlepszy, a kryterium najpiękniejsze”<sup>99</sup>. „Tak więc szczęście jest pewnym rodzajem teoretycznej kontemplacji” (EN 1178b).

<sup>98</sup> „[Czynność ta (czyli kontemplacja – DD)] jest też, jak się zdaje, jedyną rzeczą, którą się miłuje dla niej samej” (1177b)! Oto piękne wyznanie filozofa – intelektualisty poprzez kontemplację sięgającego ku nieśmiertelności.

<sup>99</sup> Arystoteles, *Etyka Eudemejska*, 1249b.

#### 5.1.4. Uwagi o życiu wspólnotowym

Tak przeto życie zgodne z rozumem (*kata ton noun*) jest najlepsze, najprzyjemniejsze i najszcześniejsze. Z kolei życie publiczne, zgodne z cnotami (*kata ten areten*), stanowi wprawdzie podstawę życia wspólnotowego, jednakże w perspektywie szczęścia zajmuje w Arystotelesowej hierarchii dopiero miejsce drugie. Niemniej to państwo<sup>100</sup> tworzy wspólnotę niezbędną dla szczęśliwego życia<sup>101</sup>. W literaturze przedmiotu często przeciwstawia się Arystotelesową koncepcję państwa Platońskiej: jakoby Arystoteles mniej podporządkowywał jednostkę wspólnocie. Opinia o Platonie jako piewcy totalitaryzmu waży także na interpretacji poglądów jego ucznia. Wydaje się jednak, że w samym określeniu celu, jaki powinien kształtować wspólnotę, poglądy obu filozofów są bardzo podobne. Staralam się ukazać Platoński ideał państwa jako wspólnoty niezbędnej dla doskonałego ukształtowania jego członków: poznawczego i moralnego, a życie w nim jako swoistą drogę do prawdy<sup>102</sup>. Nie inaczej głosi Arystoteles: uznając państwo za twór natury, stwierdza, że jego celem jest zapewnienie obywatelom życia szczęśliwego i doskonałego moralnie<sup>103</sup>. Obaj filozofowie różnią się natomiast całkowicie w kwestii rodziny. U Platona, uznana za czynnik osłabiający, rozłamujący państwo, była ona zbędna<sup>104</sup>, tymczasem Arystoteles, zdecydowanie odrzucając Platońskie w tej materii poglądy, czyni rodzinę podstawową, najmniejszą wspólnotą, na której wspiera się *polis*. Jej rolę podkreśla zwłaszcza w rozważaniach etycznych, gdzie można nawet znaleźć sąd o jej wyższości nad wspólnotą państwową: „Między mężem a żoną uczucia miłości zdają się czymś naturalnym; z natury swej bowiem człowiek jest istotą stworzoną do życia we dwoje raczej niż do życia w społeczności państwowej – o tyle, o ile dom jest czymś wcześniejszym i konieczniejszym niż państwo”<sup>105</sup>. Jednakże państwo, zapewniając obywatelom szczęście, musi też troszczyć się o ich rozwój moralny, dlatego też jemu Arystoteles powierza wychowanie dzieci i młodzieży, a jego drobiazgowo wskazania w tej kwestii bardzo często przypominają Platońskie. „Nie ma żadnej wątpliwości, że prawodawca powinien się zająć w pierwszym rzędzie wychowaniem młodzieży (...) całe państwo ma tylko jeden cel, więc oczywiście i wychowanie musi być jedno i to samo dla wszystkich (...) zarazem nie trzeba sądzić, że ktoś z obywateli do siebie samego należy, przeciwnie, wszyscy na-

<sup>100</sup> Państwo, czyli *polis*; to nie jest to samo. *Polis* jest przede wszystkim wspólnotą życia, nie instytucją: nadrzędną, skłonną do alienacji, jak często dzisiaj bywa.

<sup>101</sup> Zob. powyżej o naturalnym ukształtowaniu człowieka do życia we wspólnocie.

<sup>102</sup> Zob. „Studia Redemptorystowskie” 12 (2014), s. 51 n.

<sup>103</sup> Warto przeczytać zwłaszcza I, VII i VIII księgę Arystotelesowej *Polityki*.

<sup>104</sup> Choć nieco inaczej przedstawiał to Platon w *Prawach*.

<sup>105</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1162a.

leżą do państwa<sup>106</sup>. Bardzo to greckie, wyrastające z całej wcześniejszej tradycji, nie tylko Platonijskiej, lecz sięgającej jeszcze czasów Solona i Pitagorasa. Podobnie ugruntowany w tradycji jest Arystotelesowski patriarchalizm i stosunek do niewolników, z czego, niesłusznie, bo ahistorycznie, czyni mu się czasami zarzuty.

Zwrócić należy uwagę i na to, że – podobnie jak Platon – Arystoteles także widzi analogię pomiędzy jednostką a *polis*, toteż mówi o koniecznej potrzebie odznaczania się przez państwo właściwymi cnotami, w tym zwłaszcza cnotą sprawiedliwości. Warte zastanowienia są mądre i ciągle aktualne słowa o właściwym ukształtowaniu rządzących, którzy nade wszystko winni być ludźmi doskonałymi moralnie i władzę sprawować w interesie poddanych, a także powinni umieć słuchać: „Bo ten, kto ma dobrze władać, musi (...) nauczyć się wprawdzie słuchać”<sup>107</sup>!

## Summary

### My brief history of ancient philosophy (III)

The purpose of this text was a presentation of the views of Aristotle's ethics and his concept the highest good and happiness, and also of the ideal of the life: devoted to contemplation as well as perfect morally. These views were presented against a background of the philosopher's considerations in the area first philosophy, with particular attention paid to the role of *Nous-Theos*, and concept of man in his biological and social determinants.

**Dobrochna Dembińska** – absolwentka studiów historycznych i filozoficznych na Uniwersytecie Warszawskim. Tam uzyskała stopień doktora, doktora habilitowanego oraz tytuł profesora. Przedmiot jej zainteresowań stanowi filozofia starożytna, zwłaszcza zagadnienie początków filozofii, nurt platonizmu i neoplatonizmu oraz czasy spotkania filozofii greckiej z myślą chrześcijańską.

<sup>106</sup> Tenże, *Polityka*, 1337a.

<sup>107</sup> Tamże, 1333a.