

Czupryn, Bogdan

Aktualność aretologii Arystotelesa

Studia Płockie 37, 125-134

2009

Artykuł został zdigitalizowany i 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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Bogdan Czupryń

AKTUALNOŚĆ ARETOLOGII ARYSTOTELESA

W zamieszaniu aksjologicznym, z jakim mamy do czynienia współcześnie, coraz częściej pojawiają się głosy o trwałe punkty odniesienia. Stałość zasad i postaw ma być swoistym antidotum na rozpedzony świat, który wszystko relatywizuje. Wobec tego typu wyzwań dobrze byłoby powrócić do źródeł kultury europejskiej, a więc filozofii greckiej i zapytać, na ile zaproponowane wówczas rozwiązania mogą być odpowiedzią na współczesne problemy. Tego typu pytanie warto odnieść zwłaszcza do aretologii Arystotelesa, która na wiele wieków wyznaczyła kierunek moralnego rozwoju Europy. Należałoby zatem rozstrzygnąć, czy wystarczy jej literalne przeniesienie na współczesność, czy też konieczna jest swoista reinterpretacja, odwołująca się do pogłębionej refleksji nad istotą człowieka.

Aby na powyższe pytanie odpowiedzieć, trzeba najpierw pokazać, w jakim kontekście poznawczym i systemowym powstawała. Dalej, właściwie zidentyfikować ewentualne jej niedostatki i określić ich przyczyny. Dopiero po takim przygotowaniu, można będzie określić warunki rzeczywistej aktualności omawianej aretologii.

1. Realistyczny kontekst powstania aretologii

Pytanie o dobro pojawiło się w filozofii, w ramach szerszej refleksji nad sensem ludzkiego życia. Nieomal od zawsze dostrzegano integralny związek między rozumieniem dobra dla człowieka a koncepcją jego istoty i rozwoju.

W starożytności greckiej wyodrębniły się dwa sposoby poszukiwania istoty dobra, analogicznie do dwóch zasadniczych typów uprawiania filozofii w ogóle: idealizm i realizm. Za twórców idealizmu filozoficznego uznaje się Sokratesa i Platona, natomiast realizm przypisuje Arystotelesowi. Według idealizmu, do poznania dobra dochodzimy poprzez analizę ludzkich przekonań; inaczej idei, jakie człowiek posiada, stąd też nazwa, idealizm. Realizm proponuje inne rozwiązanie. Najpierw, należy rozpoznać, kim jest człowiek, by następnie określić, co jest obiektywnie dobre dla niego. Warto podkreślić, że te dwa sposoby refleksji nad dobrem kształtowały rozwój myśli etycznej w kulturze europejskiej i są aktu-

alne również współcześnie. Idealizm wydaje się być drogą bardziej bezpośrednią i krótszą, ale czy również bardziej skuteczną, czy faktycznie prowadzi do rozpoznania obiektywnego dobra. Czy subiektywny z natury, świat ludzkich przekonań, może być źródłem obiektywnej wiedzy? Z tym problemem zmierzli się już twórcy idealizmu. Według Sokratesa, wiedza, którą człowiek odnajduje w sobie, ma charakter wrodzony i pochodzi ze świata obiektywnych wzorów rzeczy, czyli ze świata idei, dlatego też jest obiektywna, choć ujawnia się na co dzień w postaci subiektywnych przekonań. Aby odkryć jej obiektywny charakter, aby poprzez subiektywność wyrazu dojść do jej obiektywnego jądra, trzeba zastosować ściśle określoną metodę. Sokrates poświęca wiele czasu, aby taką metodę opracować i jeszcze więcej, by z niej skutecznie korzystać. Rozliczne dialogi, jakie prowadzi z napotkanymi ludźmi miały pokazać, że każdy człowiek, odpowiednio prowadzony przez mędrca, jest w stanie wydobyć z siebie obiektywną wiedzę o istocie rzeczy i w ten sposób rozpoznać niezmienne dobro. Platon zasadniczo powtarza rozwiązanie swojego mistrza dodając jedynie, że nie wszyscy są jednakowo predysponowani do rozeznania obiektywnego dobra w sobie. Niektórzy nigdy tego nie osiągną. Największe możliwości ujęcia dobra mają natomiast filozofowie – i to oni powinni wskazywać, co jest obiektywnie dobre. A zatem nie współpraca i dialog z każdym – jak chciał Sokrates, ale swoisty dyktat filozofów stanowi drogę do odkrycia powszechnego dobra. Mamy tu zatem do czynienia z elitaryzmem etycznym, który już u samego Platona przerodził się, na poziomie koncepcji państwa, w totalitaryzm. Konsekwentnie, subiektywne przekonania władcy czy władców (słynne rządy filozofów!) stają się jedyną miarą legalnych zachowań. W tym kontekście specjalnie nie dziwi, dlaczego Platon z taką stanowczością opowiada się za aborcją i eutanazją, dlaczego ogranicza rolę rodziców wobec dzieci na rzecz wychowania państwowego. W oderwanym od obiektywnej rzeczywistości człowieka, a jedynie w świecie myśli, tego typu rozwiązania znajdują „pełne” uzasadnienie. Dlatego też Platon nie waha się twierdzić, że aborcja i eutanazja są dobre dla duszy tych ludzi, którzy na mocy decyzji władzy państwowej muszą jej podlegać. Doświadczenie Platona należy potraktować jako bardzo jednoznaczne ostrzeżenie przed skrajnymi konsekwencjami dyktatury etycznej, która – niestety – znajduje swoje uzasadnienie w idealizmie. Historia, również ta ostatnich dziesięcioleci, wystarczająco jasno pokazuje, do czego prowadzą, wymyślane z pominięciem obiektywnej prawdy o człowieku, tak zwane standardy zachowań.

Wyraźne niedostatki idealizmu zauważył wieloletni uczeń i współpracownik Platona, Arystoteles. Odrzucając idealizm na płaszczyźnie ogólnej teorii bytu, zakwestionował również jego przydatność na poziomie etyki. Według niego świat ludzkich myśli nie stanowi rzeczywistości wrodzonej, lecz powstaje w dialogu z obiektywną rzeczywistością. Jako taki, nie może być uznany za reprezentanta obiektywnego i niezmiennego świata idei, zresztą nie ma wystarczających argumentów, że taki świat w ogóle istnieje. A jeśli nawet gdyby istniał, to twierdzenie, jakoby był wzorem dla zmiennego świata rzeczy należy uznać za wewnętrznie sprzeczne. Pomny, dlaczego Platon przyjął istnienie świata idei, Arystoteles podkreśla, że wystarczającym wyjaśnieniem faktu wiedzy ogólnej i niezmiennej, czyli

wiedzy pojęciowej jest sposób istnienia rzeczy. Dualistyczna struktura bytu wskazuje taki obszar treściowy (formę), który sam niezmienny stanowi źródło tożsamości rzeczy i wyraża jej istotę. Szeroko rozumiana myśl, a więc również wiedza o niezmiennym dobru, pochodzi z obiektywnego świata rzeczy. I dlatego jest ona wtórna wobec niego; to nie myśl kształtuje rzeczywistość, lecz odwrotnie. W poszukiwaniu istoty rzeczy, należy zatem, przede wszystkim skupić się na niej samej, a nie na myśli o niej. Przenosząc to na płaszczyznę etyczną, Arystoteles podkreślał, że trzeba najpierw, poprzez analizę faktycznych zachowań człowieka, rozpoznać właściwą mu istotę, by następnie pokazać, co jest dla niego obiektywnie dobre. Od obiektywnej prawdy o człowieku do obiektywnego dobra dla człowieka – tak najkrócej można scharakteryzować realizm etyczny Arystotelesa.

Zarówno pierwsi idealisci, jak też Arystoteles zmierzili się również z innym, niezwykle ważnym dla etyki pytaniem, a mianowicie, po co dobro. Pytanie wciąż aktualne. Czy rzeczywiście człowiek chce być obiektywnie dobry, a może wystarczy mu – powszechnie propagowana dziś – skuteczność? Ojcowie etyki odpowiadali zgodnie, że osiągnięcie niezmiennego dobra, to jedyna droga do szczęścia, którego przecież każdy pragnie. Nie spotkałem człowieka – miał mawiać Sokrates – który nie chciałby być szczęśliwy, choć niewielu wie, co powinni mieć, by osiągnąć szczęście. Dodawał przy tym, że do trwałego stanu zadowolenia, a to stanowi istotę szczęścia, dochodzi się tylko poprzez dobro powszechne i niezmienne¹. Dobro zmienne, koniunkturalne, czy sytuacyjne daje tylko chwilową radość i nie prowadzi do trwałego zadowolenia. Konsekwentnie, w drodze do szczęścia trzeba kształtować postawę stałego nastawienia na dobro. Taka postawa została nazwana cnotą. I w ten sposób refleksja nad dobrem powszechnym i niezmiennych doprowadziła do odkrycia cnoty, jako jedynej postawy, która prowadzi do rzeczywistego szczęścia. Skoro zaś szczęście stanowi naturalny wyraz sensownego życia, można powiedzieć, że człowiek żyje sensownie, gdy osiąga cnotę. Podobnie twierdził Arystoteles: osiągnięcie cnot to najpewniejsza droga do szczęścia².

Aretologia Arystotelesa pojawia się zatem w kontekście realistycznej refleksji nad sensem ludzkiego życia. W Etyce Eudemejskiej znajdujemy wykaz następujących cnot: łagodność jako środek pomiędzy porywcznością i nieczułością; męstwo jako środek pomiędzy zuchwałością i tchórzostwem; wstyd jako środek pomiędzy bezwstydem i skrajną nieśmiałością; umiarkowanie jako środek pomiędzy nieumiarkowaniem i niewrażliwością na przyjemności; oburzenie jako środek między

¹ Sokratesowi przypisywano różne powiedzenia. On sam nie pozostawił po sobie zwartego dzieła, w którym całościowo przedstawiałby swoją koncepcję, stąd trudno zidentyfikować, jakie poglądy pochodzą wprost od niego, a jakie zostały mu później przypisane. Zob. na ten temat: Diogenes Laertios, Żywoty i poglądy słynnych filozofów, PWN 1984, s. 86-104; I. Krońska, Sokrates, Warszawa 1989, s. 7-18.

² Dla Arystotelesa najwyższym dobrem, do którego dąży każdy i które nadaje sens życiu jest właśnie szczęście. Stąd też, rozumienie jego istoty stanowi podstawowe zadanie dla filozofii. Zob. G. Reale, Historia filozofii starożytnej, T. II, Tł. E. Zieliński, RW KUL Lublin 1996, s. 476-485.

zawiścią i przeciwstawną skrajnością, dla której nie ma określenia; sprawiedliwość jako środek między zyskiem a stratą; hojność jako środek między rozrzutnością a sknerstwem; szczerść jak środek między chępliwością a udawaniem głupiego; przyjaźń jako środek pomiędzy pochlebstwem a wrogością; godność jako środek pomiędzy służalczością a zarozumiałością; wielkoduszność jako środek między próżnością a małodusznością; szczodrość jako środek pomiędzy marnotrawstwem i skąpstwem³

Analizując propozycję Arystotelesa, warto przede wszystkim zapytać, czy są to wskazania aktualne, czy o tego typu postawy warto zabiegać? Podstawowe doświadczenie moralne każe nam zgodnie odpowiedzieć, tak. Rzeczywiście chcielibyśmy otaczać się ludźmi sprawiedliwymi czy szczodrymi. Od siebie też oczekujemy męstwa, roztropności, itp. Czy użyte przez Arystotelesa określenia opisujące krańcowe zachowania ludzi są wystarczająco czytelne dla współczesnego odbiorcy? Tutaj pojawiają się wątpliwości. Wydaje się jednak, że można je rozwiać przez dokładniejszą analizę znaczeniową użytych sformułowań, typu, zazdrość, zawiść, czy sknerstwo. Największy problem z akceptacją zaproponowanego rozwiązania ujawnia się na płaszczyźnie motywacji. Powstaje bowiem pytanie, czy tak rozumiane cnoty (postawy) wystarczająco mocno i jednoznacznie ukazują się jako droga do szczęścia? Konsekwentnie, czy ich osiągnięcie należy potraktować jako cel sam w sobie? Oczywiście pełna odpowiedź na to pytanie domaga się wcześniejszego rozstrzygnięcia, czym jest szczęście. Pomijając jednak refleksję nad jego istotą, warto odwołać się do pewnych przednaukowych, a więc powszechnych doświadczeń, które rzeczywistość szczęścia ujawniają. W tym kontekście nie sposób nie zapytać, czy rzeczywiście unikanie skrajności, to najlepsza droga do rozwoju moralnego i szczęścia. Żyjemy w czasach promocji zachowań radykalnych. Sukcesy odnoszą ludzi, których stać na krańcowe ryzyko, którzy odrzucają kompromis i stawiają wszystko na jedną kartę. Gdybyśmy nawet uznali tego typu tendencje za niewłaściwe, co w jakiejś mierze jest słuszne, bo ekscentryczność zachowań nie powinna być miarą ich wartości, to jednak nie sposób zaprzeczyć, że postawę całkowitego zaangażowania, traktując się, jako szczególnie pożądaną, jako przejaw heroizmu. Nie sposób przecież oceniać zachowanie Matki Teresy z Kalkuty w kategoriach kompromisu, tym bardziej wymyka się takiej kwalifikacji „Totus tuus” Największego z Rodu Polaków. Wspomniane postawy odkrywają i ucieleśniają rzeczywistość miłości. Niezależnie od tego, jak będziemy ją szczegółowo opisywać i wyjaśniać, na pewno kategoria kompromisu nie ma tu żadnego zastosowania; zresztą, jakie skrajności miałyby odsłaniać jej istotę. Pamiętać przy tym należy, że w odbiorze powszechnym, to właśnie miłość jest swoistą gwarancją autentycznego szczęścia. Czy zatem postępowanie zgodnie z zasadą złotego środka prowadzi do prawdziwego szczęścia? Czy przy takim ujęciu, szczęście nie kojarzy się bardziej z biernym doznawaniem, niż dynamicznym osiągnięciem? Trudno nie uznać zasadności tych wątpliwości. Uwyraźniają one konkretne niedostatki koncepcji Arystotelesa. Gdzie zatem popełniono błąd i czy można go w jakiś sposób naprawić?

³ Wykaz cnót został przytoczony za jw., s. 488

Aby na to pytanie odpowiedzieć należy uświadomić sobie, że zgodnie z duchem realizmu, prezentowana aretologia wyrasta z określonej bazy antropologicznej⁴. A zatem tam właśnie trzeba szukać przyczyn ewentualnych niedostatków. Czego zatem brakuje tej koncepcji? Dla Arystotelesa człowiek, to, co prawda zwierzę rozumne, ale za to, byt tylko przyrodniczy, który na poziomie działania ujawnia się jako swoiście rozumiana synteza inklinacji zwierzęcych i umysłowych. Konsekwentnie obiektywnie dobre dla niego, będzie to wszystko, co owo harmonijne współdziałanie wyraża i pomnaża. Nie trudno zauważyć, że w tym ujęciu brakuje zdecydowanego podkreślenia indywidualnej podmiotowości, która w sposób istotny odróżniałaby człowieka od świata przyrody⁵. Czy w świetle, realistycznie ujętej, osobowej koncepcji człowieka, aretologia Arystotelesa zachowuje swoją wartość? A może, prezentowane przez konsekwentny realizm, głębsze rozumienie istoty bytu ludzkiego, jeszcze bardziej podkreśla jej aktualność? Aby ten problem rozstrzygnąć trzeba w pewien sposób zestawiać zaproponowane rozwiązanie z osobową wizją człowieka.

2. Personalistyczne dopełnienie aretologii

Pełna prezentacja realistycznej koncepcji osobowego istnienia człowieka nie jest konieczna, aby osiągnąć zamierzony cel. Wystarczy przytoczyć kilka istotnych wniosków, by w ich świetle, w miarę szeroko odpowiedzieć na sformułowane wcześniej pytanie⁶. Przede wszystkim należy przypomnieć, że osobowa wyjątkowość człowieka została jednoznacznie podkreślona dopiero w kontekście objawienia chrześcijańskiego. W perspektywie Boga człowiek jawi się jako byt szczególny, niesprowadzalny do innych stworzeń. Bóg osobiście go stwarza na swój obraz i podobieństwo. Oferuje swoją przyjaźń. A gdy człowiek ją odrzuca, woła go po imieniu. Kierując się miłością do człowieka przygotowuje plan zbawczy. Ostatecznie, aby przywrócić mu utraconą godność poświęca swojego Jednorodzonego Syna. W takim kontekście człowiek jawi się jako indywidualny podmiot zdolny do dialogu z Bogiem. Takie usytuowanie człowieka nie mogło pozostać bez wpływu na kształtowanie refleksji nad istotą jego bytu. W tej perspektywie nie sposób było ujmować człowieka, wyłącznie jako twór przyrody, po-

⁴ G. Reale wskazuje jeszcze bardziej precyzyjnie, że rozumienie cnoty zależy od koncepcji duszy i dlatego stwierdza: „(...) każde dalsze pogłębienie pojęcia cnoty, zależy od pogłębienia pojęcia duszy” jw., s. 484.

⁵ Na ten mankament koncepcji Arystotelesa zwraca uwagę M. Krąpiec, pokazując zarazem, że tego typu ujęcia nie można w żaden sposób uzgodnić z personalizmem chrześcijańskim. „Jednak ostre podkreślenie – mówi Krąpiec – że człowiek jest tworem przyrody, powstałym według praw przyrody, przy interpretacji tego stwierdzenia w świetle myśli chrześcijańskiej /.../ musiało zostać ograniczone a nawet odrzucone” M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 133.

⁶ Wszechstronne opracowanie realistycznej koncepcji człowieka jako osoby znajdziemy choćby u takich autorów, jak Krąpiec, czy Wojtyła. Szczególnie warto wskazać dwie prace. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, jw., K. Wojtyła, *Osoba i czyn* (wydanie dowolne).

zostający jedynie na wyższym – w stosunku do innych bytów – stopniu rozwoju. Szczególne, choć nie zawsze wystarczająco podkreślane, znaczenie dla głębszego rozumienia osobowego istnienia człowieka miały tak zwane spory trynitarne⁷. Dociekania nad naturą jedyne, ale w trzech osobach, Boga uwrażliwiały na właściwe rozumienie źródeł osobowego istnienia oraz podstaw osobowej odrębności. To z kolei, pozwalało doprecyzować koncepcję samej osoby. Tak więc, perspektywa zbawcza oraz refleksja nad naturą Boga tworzyły szczególny klimat dla pogłębionej refleksji nad indywidualną podmiotowością człowieka.

W tym klimacie, zwrócono uwagę na fakt, że zarówno przednaukowa obserwacja porównawcza, jak również podstawowe samopoznanie ukazują człowieka jako świadomy siebie dynamiczny podmiot, który poprzez faktycznie powodowane działania kształtuje siebie oraz otaczającą go rzeczywistość. Na określenie świadomości siebie, Krąpiec używa nazwy „jaźń”, aby już na poziomie nazwy odciąć się od kartezjańskiego rozumienia świadomości⁸. A odnosząc się do koncepcji boecjańskiej, przyjmuje, że osoba, to jaźń natury rozumnej. W tym ujęciu być świadomym siebie, to bezpośrednio stwierdzać własne obiektywne istnienie, jako „ja”. To pozornie mało znaczące przesunięcie akcentu w rozumieniu świadomości, ma istotne znaczenie, gdy chodzi o rozumienie faktycznego sprawstwa. W kartezjańskim ujęciu świadomości człowiek, jawi się bardziej jako obserwator tego, co w nim i z nim się dzieje. Natomiast poprzez świadomość siebie jako obiektywnego „ja” człowiek przedstawia się sobie jako faktyczny podmiot: jestem jako ten, który działa. Już na tym poziomie odkrywa się dynamizm osoby – o czym bardzo szeroko pisał K. Wojtyła⁹.

Wspomniany dynamizm uzasadnia samostanowienie, które stanowi podstawowy wymiar bycia osobą, a które dokonuje się poprzez aktualizowanie obiektywnych dyspozycji. To podkreślenie „obiektywnych” jest szczególnie ważne w kontekście sartrowskiej koncepcji samostanowienia, gdzie przyjmuje się absolutną kreację. Człowiek, niczym Bóg, może uczynić siebie na swój własny obraz. Będzie takim, jakim chce być pod jednym wszakże warunkiem, odrzuci Boga. Filozofia realistyczna podkreśla, że kształtowanie siebie, dokonuje się w ramach obiektywnych dyspozycji, które człowiekowi jako osobie przysługują. Wynikająca z natury indywidualność, która ujawnia się przede wszystkim na poziomie płciowości, nie może być zatem oceniana w kategoriach fatum dziejowego czy też zagrożenia, ale jako dar. Człowiek nie tworzy od zera – jeśli można tak powiedzieć – swojej indywidualności, ale poprzez aktualizację, tego co obiektywnie po-

⁷ Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek ... jw.*, s. 114-116

⁸ Zob. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1979, s. 364 i nn.

⁹ K. Wojtyła wyodrębnia dynamizm podmiotowania od dynamizmu branego całościowo, który ogarnia również fizjologię człowieka. Nie oznacza to jednak, że ten pierwszy nie ujawnia się już w podstawowym doświadczeniu siebie. Wspomniane wyodrębnienie ma na celu dokładniejsze określenie charakteru dynamizmu na poziomie wolnego sprawstwa. Generalnie chodzi o to, aby precyzyjnie odróżnić sytuację „działam” od sytuacji „coś się we mnie dzieje”. Zob. tegoż autora, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 78 i nn.

siada, po prostu ją kształtuje. Przy takim rozumieniu, stawać się bardziej osobą, to w ramach posiadanych dyspozycji bardziej siebie rozumieć, bardziej siebie kształtować, bardziej sobą dysponować i bardziej za siebie odpowiadać. Tak ujęty rozwój osiąga się poprzez właściwe wykorzystanie dyspozycji poznawczych, wolitywnych, dyspozycji do działań niepraktycznych i działań bezinteresownych.

Wykorzystanie właściwe polega na działaniu zgodnym z naturą dyspozycji. A zatem człowiek właściwie wykorzystuje posiadane możliwości, a więc kreuje osobowy rozwój, gdy osiąga obiektywną prawdę, faktyczne dobro, autentyczne piękno i rzeczywistą miłość. Szczególną rolę w osobowym rozwoju spełnia miłość. Z jednej strony stanowi swoiste podsumowanie drogi poprzez prawdę, dobro i piękno. Z drugiej daje szczególny impuls do pełniejszego ujęcia prawdy, dobra i piękna. W tym sensie miłość bardziej otwiera niż wieńczy, i w ten sposób odsłania swoją dynamiczną naturę. Miłość to ciągłe „bycie dla” poprzez prawdę, dobro i piękno. Ten, kto potrafi autentycznie kochać nie ogranicza się jedynie do pielęgnowania tego, co było, ale stale widzi dobro, które można osiągnąć i rzeczywiste piękno, którego można doświadczyć. I to właśnie daje trwałe zadowolenie, czyli szczęście.

Jak w kontekście tak ujętej wizji osobowego istnienia człowieka jawi się aretologia Arystotelesa? Wydaje się, że nie może być traktowana jako cel sam w sobie. Literalnie brana nie doprowadzi do tej sytuacji szczęścia, która wyżej została opisana. Trzeba jednak pamiętać, że osiągnięcie miłości to określona droga, to swoście rozumiane budowanie na fundamentach prawdy i prawdziwości. Kategorię prawdy odnosimy do poznania, natomiast prawdziwość do sposobu istnienia. Od różniamy zatem prawdziwe poznanie, a więc sąd zgodny z rzeczywistością do której się ono odnosi, od bycia prawdziwym, na przykład, prawdziwym mężczyzną, prawdziwym Polakiem, czy prawdziwym księdzem. Być prawdziwym, oznacza postępować zgodnie z ideałem, czy też wzorem określającym istotne wymiary konkretnej postawy. Miłość wyrasta z prawdy poznawczej, choć oczywiście domaga się również prawdy ontycznej. Zafałszowany obraz drugiego człowieka oraz nieprawdziwe widzenie siebie, sprawia, że nawet najbardziej spektakularne samodarowanie może przynieść więcej szkody niż pożytku. Podobnie, bycie „nie – prawdziwym”, a więc zaniechanie indywidualnego rozwoju, a ten przecież dokonuje się poprzez osiągnięcie określonych wzorów, w praktyce czyni człowieka niezdolnym do prawdziwej miłości. Porzucając troskę o dorastanie do prawdziwego ojcostwa czy macierzyństwa nie sposób właściwie realizować miłość rodzicielską. Rzeczywista miłość, która na sposób trwały ogarnia i wyraża całego człowieka domaga się fundamentu prawdy. Aby autentycznie kochać trzeba prawdziwie rozpoznawać siebie i osobę kochaną oraz stawać się prawdziwym, czyli – jak wielokrotnie przypominał Jan Paweł II – dorastać do miary daru. Podstawowym warunkiem osiągnięcia prawdy jest roztropny dystans zarówno do siebie, jak również do poznawanego przedmiotu. Wszelkie przejawy jednostronności, w tym zwłaszcza uleganie krańcowym emocjom, praktycznie uniemożliwiają prawdziwe rozpoznanie; wykluczają również skuteczną pracę nad sobą.

W kontekście tych ustaleń, proponowana przez Arystotelesa aretologia ujawnia swoje znaczenie i aktualność. Postawa równowagi, na której Stagiryta opiera swoje rozwiązanie, stwarza szczególnie przyjazny klimat, przede wszystkim klimat moralny, dla osiągnięcia prawdy. Kierując się zasadą złotego środka, a więc unikając skrajności łatwiej nam osiągnąć prawdę i tym samym uczynić z siebie autentyczny dar dla innych. W tym też sensie mamy prawo potraktować aretologię jako ważny, a pewnie można powiedzieć bardziej zdecydowanie: integralny, etap w drodze do miłości, a więc również w drodze do autentycznego szczęścia.

Z powyższego wynika, że aretologia Arystotelesa, to bardziej droga do prawdy niż do szczęścia. Czyżby wielki Arystoteles był niekonsekwentny upierając się przy szczęściu? Bliższa analiza jego poglądów każe jednoznacznie odrzucić to podejrzenie. Według Arystotelesa prawdziwe szczęście polega na kontemplacji prawdy. Konsekwentnie, droga do prawdy prowadzi również do szczęścia. Utożsamienie prawdy i szczęścia wynika z przyjętej koncepcji człowieka, a mówiąc dokładniej, z charakteru relacji, jaka zachodzi między nim a Bogiem. Zajęty sobą, kontemplujący własną doskonałość Absolut nie nawiązuje żadnego dialogu ze światem. Jako przyczyna celowa wszystkiego, co poprzez ruch się doskonali, sprawia, że świat staje się sensowną całością, dzięki czemu może być obiektywnie rozpoznawany; tylko bowiem to, co sensowne a więc wewnętrznie niesprzeczne, może być przedmiotem obiektywnego poznania. W tej sytuacji rozpoznawanie prawdy o świecie staje się jedynym przedmiotem stałej nobilitacji człowieka, stałego zadowolenia, czyli szczęścia.

W perspektywie personalizmu chrześcijańskiego sprawa wygląda inaczej. Bóg przede wszystkim stwarza człowieka i pozostaje z nim w stałym osobowym dialogu. Dzięki temu, nie tylko ujęcie pełnej prawdy staje się możliwe, ale przede wszystkim osiągnięcie miłości. Poznanie świata, zwłaszcza poznanie siebie, pozwala odkryć miłość Boga i tym samym usprawnić siebie do miłości. Prawda zatem jest drogą do miłości. A prawdziwa miłość daje autentyczne szczęście. Bardzo znamienne w tym względzie są słowa Chrystusa „poznanie prawdę a prawda was wyzwoli”. Przy pozytywnym rozumieniu wyzwolenia, pytamy, do czego prawda ma nas wyzwolić. Oczywiście do różnych wartości, ale przede wszystkim do miłości. W przeciwnym razie wyzwolenie byłoby niepełne, nie skutkowałoby autentycznym szczęściem. A w posłannictwie Chrystusa przecież chodzi o to, „aby żyć mieli i mieli je w obfitości”.

Z powyższych rozważań wynika, że personalizm chrześcijański w gruncie rzeczy nobilituje rozwiązanie Arystotelesa. Pokazuje bowiem istotną rolę, jaką osiągnięcie cnoty pełni w realizacji osobowego rozwoju przez miłość. Dodać wypada, że w kontekście rozwiązań Stagiryty zyskuje również – jeśli można tak powiedzieć – sama miłość. Wiadomo skądinąd, jak wiele skrajnych jej koncepcji istnieje. Włączenie zasady złotego środka do rozumienia i budowania miłości zabezpiecza w pewnym sensie przed traktowaniem jej, jedynie jako emocji chwili, czy przelotnego uczucia. Na marginesie warto wspomnieć, że przytoczone przed chwilą ujęcia mają dzisiaj, niestety, wielu zwolenników i są przyczyną rozlicznych nieporo-

zumień a nawet dramatów. Kształtowanie przekonania, że poprzez cnotę dojdziemy do prawdziwej miłości jest dziś szczególnie potrzebne. Uświadamia bowiem, że tylko człowiek cnoty, a więc łagodny, szczodry, sprawiedliwy, etc. potrafi autentycznie kochać; to znaczy stawać się prawdziwym darem.

Powracając do postawionego na wstępie pytania, należy stwierdzić, że aretologia Arystotelesa może być skuteczną odpowiedzią na wyzwania współczesności o ile zostanie osadzona na fundamencie obiektywnej prawdy o istocie osobowego istnienia i rozwoju człowieka. Konieczne jest zatem dopełnienie jej, tą wizją człowieka, która została wypracowana w ramach personalizmu chrześcijańskiego. Bez tego dopełnienia może okazać się niewystarczająca a momentami, również niezrozumiała dla współczesnego człowieka, tak bardzo uwrażliwionego – przynajmniej na poziomie oczekiwań – na przysługującą mu, jako osobie, indywidualną podmiotowość i wypływającą zeń własną godność.

Mając na uwadze wspomnianą wyżej nobilitację konkretnego rozwiązania realistycznej filozofii greckiej przez myśl chrześcijańską, mamy prawo do nieco ogólniejszej refleksji. Otóż, kultura chrześcijańska, nie tylko ocalała od zapomnienia dorobek myśli greckiej, ale pogłębiła jej realistyczne rozwiązania. Dzięki temu znalazły one swoje trwałe miejsce w kulturze europejskiej i nadal inspirują odkrywanie obiektywnej prawdy o człowieku. Realizm, bowiem ma to do siebie, że nie zamyka się w hermetycznym systemie paradygmatów myślowych, co jest charakterystyczne dla wyjaśniania idealistycznego i powiązanej z nim ideologii. Przeciwnie, bazując na solidnych fundamentach „bycia przy rzeczy” dalej wnika w obiektywną rzeczywistość człowieka, odkrywając kolejne wymiary właściwej mu egzystencji. Postawa otwarcia na faktyczną rzeczywistość, ma szczególne znaczenie dla etyki, która niemal na co dzień musi się mierzyć z nowymi rzeczywistymi wyzwaniami; ostatnia dyskusja nad zapłodnieniem in vitro, byłaby tego potwierdzeniem. Dlaczego właśnie chrześcijaństwo stanowi szczególny impuls dla realizmu? Wynika to z samej jego istoty. Rzeczywisty Bóg przemawia do rzeczywistego człowieka, wobec rzeczywistego, w swej indywidualności człowieka realizuje posłannictwo zbawcze. Bóg nie przemawia do idei człowieka czy też bliżej nieokreślonej ludzkości, ale do konkretnego człowieka tu i teraz. Ten realistyczny fundament chrześcijaństwa sprawia, że staje się ono szczególnym miejscem kulturowym dla rozwoju realizmu. Niejako chroni realizm i zarazem zachęca do jego rozwoju. Warto o tym przypominać zwłaszcza dzisiaj, gdy trwa dyskusja nad ideowym kształtem zjednoczonej europy. Odcinając się od chrześcijańskich fundamentów kultury europejskiej nie tylko fałszuje się historię, ale przede wszystkim uderza w realistyczne rozumienie rzeczywistości człowieka. A bez realizmu trudno budować rzeczywiście lepszy świat dla rzeczywistego człowieka.

SUMMARY

The concept of a virtue, as a permanent tendency to goodness, has already occurred in a Greek philosophy. The most well-known catalog of virtues has been left by Aristotle. In the face of an increasing relative moral attitudes, the question arises of whether the proposed solution may be an effective response to the problems of modern times. In the analysis, it appears that in the case of Aristotle's aretologii, we are dealing with a realistic solution, though incomplete.

Realistic nature of the proposed solution causes that it can be successfully completed by the created, in the context of Christian personification, concept of the person. Thanks to this (completion) aretologii acquires special timeliness as an indispensable preparation for love, through which a man reaches an exact maturity and experienced lasting satisfaction with life, meaning happiness. The real love demands, the truth and veracity, and the behavior, in accordance with the principle of balance, leads to such an attitude. At the same time, a combination of love with aretologii let us avoid the marginal interpretation of love itself.

The completion of the above shows the general regularity: the Christian culture, not only saved from forgetfulness to a realistic solution to Greek thoughts, but also enable us to extract from them what is the most valuable. At the same time, it still inspires a realistic reflection of the man, as a good reminder to all those who seek for axiological foundations for a united Europe.