

Piotr Jaroszyński

Kalokagathia

Człowiek w Kulturze 2, 31-42

1994

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Piotr Jaroszyński

Kalokagathia

"Człowiek w kulturze", 1994 nr 2, s. 31-42

Kalokagathia jest jedną z cenniejszych perełek, jaką znaleźć możemy w skarbcu kultury greckiej. Niestety, dziś już zapomniana. Złożyło się na to wiele przyczyn i trudno byłoby wszystkie tutaj wymienić. Taką najogólniejszą jest z pewnością coraz dalej idące odcinanie się Europy od korzeni grecko-rzymskich, natomiast bardziej szczegółowa ma swoje źródło w pewnej nauce, która powstała mniej więcej 250 lat temu i która początkowo pretendowała do tego, by być nauką o pięknie — jest nią estetyka. To właśnie estetyka oderwała piękno najpierw od rzeczywistości-bytu, później od natury, następnie od moralności i przypisała je wyłącznie sztuce. Ale nie koniec na tym, z naczelnej kategorii estetycznej piękno stało się jedną tylko z takich kategorii, a nawet pojawiły się postulaty, by piękno z estetyki w ogóle wyrzucić. W ten sposób piękno dzięki zabiegom wielu uczonych specjalistów wypadło z orbity naszej kultury.

Jest natomiast rzeczą zadziwiającą, że starożytni niewiele mówili na temat piękna sztuki, więcej zaś o pięknie rzeczywistości. Szczególną zaś predylekcją cieszyła się *kalokagathia*, czyli jakbyśmy powiedzieli — piękno moralne. Bo rzeczywiście, czy to Platon czy Arystoteles pięknu moralnemu poświęcają bardzo wiele uwagi. Wystarczy tu wymienić takie dzieła jak *Państwo*. *Etyka Nikomachejska* czy *Polityka*. A ponieważ mamy tu do czynienia z nie byle jakimi głowami, więc nie powinniśmy się zrażać, gdy słyszymy, że było to nadużycie słowa „piękno”, że to jest wieloznaczność, którą dla dobra nauki trzeba wyeliminować, bo ta jest głównym powodem różnych nieporozumień. Ale my, pamiętając, jakie są źródła współczesnej es-

tetyki, na jakim gruncie filozoficznym ona powstała — a była to filozofia idealistyczno-epistemiczna, gdzie przedmiotem filozofii nie była już rzeczywistość, ale nasze pojęcia — tym bardziej musimy odżegnać się od takiej właśnie filozofii, jeśli chcemy zrozumieć, czym było piękno dla starożytnych. A pojawiły się tam teorie znacznie ciekawsze i głębsze od współczesnych, estetycznych. Jedną z takich koncepcji była właśnie koncepcja piękna moralnego.

Samo słowo *kalokagathia* jest zbitką dwóch słów — „Piękno” i „Dobro” — *kalos kai agathos*, tyle że w odczuciu Greka było to jedno słowo, choć złożone, dla nas zaś są to ciągle dwa słowa, które bez odpowiednich interpretacji nie mają jakiejś jedności semantycznej. Czasem zresztą w kontekście rozważań moralnych pojawia się słowo *kalos*, i tłumaczone jest wówczas jako piękno moralne. Z kolei *kalokagathia* tłumaczona jest też jako doskonałość moralna, co oczywiście jest już interpretacją. Etymologia więc nie prowadzi nas zbyt daleko.

Historycy, i to wybitni, kultury, jak np. W. Jaeger, podkreślają, że *kalokagathia* jest jednym z bardziej specyficznych rysów kultury greckiej datującej się właściwie od Homera. Tam bowiem po raz pierwszy pojawia się połączenie piękna i dobra (*Iliada*, XXI V, 52), później widzimy je u Solona (frg. 39-40), a także u Tukidydesa (VIII, 4K, 6). Ale niewątpliwie taką pełną teorię znajdujemy dopiero u Platona i Arystotelesa. Ten fakt obecności *kalokagathii* już u zarania kultury greckiej jest o tyle ważny, że świadczy o tym, iż *kalokagathia* nie jest jakimś wymysłem filozofów, jakimś sztucznym konstruktem systemowym, ale jest to słowo żywe, które filozofowie próbowali tylko lepiej naświetlić i wyjaśnić. Tym bardziej więc zagadka *kalokagathii* wydaje się być interesująca.

Pojawia się tu kilka pytań: dlaczego starożytni nie zadowolili się po prostu terminem „dobro moralne”, a mówią o „pięknie moralnym”? Bo przecież dziś mówi się albo o dobru moralnym, albo, co się zdarza jeszcze częściej, o wartościach moralnych. Tam natomiast mowa jest o pięknie. Dlaczego? Przecież był chyba jakiś powód. Oczywiście, ponieważ sami sobie takiego pytania nie zadawali, to odpowiedź musi być jakoś zrekonstruowana.

Dalej, jeśli piękno jest rzeczywiście związane z moralnością, to na jakiej podstawie mówią o pięknie w innych porządkach, czy to gdy chodzi o rzeczywistość, czy też sztukę. Sztuka i moralność to przecież coś innego. I wreszcie, jeśli samo dobro przypisujemy moralności, to dlaczego z kolei o dobru mówiono w porządkach pozamoralnych?

Jak widzimy, sprawa jest dość skomplikowana i wymaga głębszego namysłu. Bo na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że mamy tu do czynienia z wieloznacznością, czyli takim zjawiskiem, które od czasów pozytywizmu jest w sposób nieubłagany z różnych stron śledzone i piętnowane. Ale znowu i Platon, i Arystoteles znali to zjawisko i wiedzieli, że użycie w rozumowaniu terminu wieloznacznego jest poważnym błędem logicznym. Mało jest więc prawdopodobne, żeby sami takie błędy popełniali. Musi być wobec tego jakiś realny powód, dla którego mówią jednak o pięknie moralnym. Ten powód to nic innego jak sam fakt takiego piękna. Fakt zarówno kulturowy, jak i fakt moralny.

Próbując teraz odpowiedzieć na sformułowane pytania, możemy — zaczynając od końca — stwierdzić, że, po pierwsze, dobro nie jest związane tylko z moralnością, ponieważ dobro jest po prostu *celem* zarówno działania, jak i wytwarzania, a także poznania. Mówi o tym Arystoteles na początku swej *Etyki*: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”.

W zasadniczym więc sensie dobro jest pewnym celem, do którego na różne sposoby można zmierzać i dążyć; może to być chęć poznania czegoś, może to być chęć zrobienia butów lub statku, może to być wreszcie chęć zachowania zdrowia lub życia. To są różne dobra, ale ciągle dobra.

Po drugie, piękno, jak daje temu świadectwo Platon w *Uczcie*, jest czymś, co przysługuje nie tylko sztuce, ale i nauce, i pięknym prawom, i pięknemu zachowaniu, i pięknym ciałom, a wreszcie samej Idei. Ale znowu nie chodzi tu o wyjaśnienie, dlaczego piękno tak wielu „rzeczom” przysługuje, bo to jest już inne zagadnienie, ale o fakt, że o tych rzeczach Grecy mówili, iż są piękne.

I po trzecie, jeśli mowa jest o pięknie moralnym, a nie po prostu o dobru moralnym, to z tej racji, że musi tu być coś szczególnego, coś. czego samo dobro formalnie nie sygnalizuje ani jako dobro, ani jako dobro moralne. Nie jako dobro, ponieważ, jak widzieliśmy, dobro jest też w innych porządkach, nie jako dobro moralne, ponieważ są takie dobra moralne, które nie zasługują na miano pięknych. I tu jest klucz do całego problemu. Musimy wobec tego zobaczyć, jakie są dobra moralne, by wyłowić z nich to, co moralnie piękne.

Niech nam tu przyjdzie z pomocą sam Arystoteles. W ks.II *Etyki Nikomachejskiej* tak powiada: „(...) ponieważ trojaki są rzeczy, które się wybiera, i trojaki, których się unika: to. co moralnie piękne, co pożyteczne i co przyjemne (podkr. P.J.), oraz ich przeciwieństwa — to, co moralnie szpetne, co szkodliwe i co przykre, przeto cnotliwym człowiekiem jest ten, kto się do tego wszystkiego ustosunkowuje w sposób właściwy, złym zaś ten, kto w tym ustosunkowaniu błądzi” (1104b). A zatem człowiek może do czegoś dążyć albo dlatego, że jest moralnie piękne, co w tradycji łacińskiej określano mianem *bonum honestum*, albo dlatego, że jest to użyteczne — *bonum Mile*, albo dlatego, że jest przyjemne — *bonum delectabile*. Różnica między tymi dobrami zasadza się na tym, że ostatniego pragniemy ze względu na przyjemność, jaką nam sprawia, drugiego z uwagi na to, że ono służy czemuś innemu, zaś pierwsze jest celem samym w sobie, pragniemy go dla niego samego. Ale moralność nie ogranicza się do samego *bonum honestum*, lecz dotyczy każdego z tych dóbr. zaś zadaniem człowieka cnotliwego jest umiejętnie odnoszenie się do nich. Chodzi więc o to, by to, co jest *bonum honestum*, traktować jako cel sam w sobie, natomiast *bonum delectabile*, czyli dobro przyjemne, nie będąc realnym celem moralności musi być mierzone miarą realnego związku z dobrem samym w sobie, zaś *bonum utile*, czyli dobro użyteczne, nie tylko nie może stać się celem, ale ponadto, jako środek do dobra, musi być samo godziwe (cel nie może uświęcać środków).

Jest więc jasne, że we właściwym sensie pięknym moralnie jest tylko dobro-cel. Pozostałe zaś dobra są dobrami moralnymi, ale nie są moralnie piękne. Ale to nie wszystko. Tak bowiem wygląda rzecz

od strony przedmiotowej, czyli od strony tego, do czego nasze działanie się odnosi. Na to działanie spojrzeć również można od strony samego podmiotu działającego, a wówczas okaże się, że moralnie pięknym będzie działanie odnoszące się do jakiegokolwiek z tych dóbr pod warunkiem, że będzie ono właściwe. Dlatego Arystoteles powie, że moralnie pięknym jest działanie zgodne z wymogami cnoty (EN 1099a 22). W ten sposób ujawnia się dwojaka strona piękna moralnego: obiektywna i subiektywna, tym zaś, co łączy obie te strony, jest bezpośrednio lub pośrednio przyporządkowanie do *bonum hor. estum*, pośrednie, oczywiście, w przypadku dobra przyjemnego lub użytkowego.

A co w takim razie jest owym *bonum honestum*? Takim dobrem jest sam człowiek. To człowiek jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem moralności. Sens moralności sprowadza się zasadniczo do właściwego odnoszenia się do człowieka, człowieka do samego siebie jak i do innych ludzi. Co to dokładniej znaczy?

Człowiek jest bytem złożonym. Posiada przecież mnóstwo najrozmaitszych „części” materialnych, takich jak ręce, nogi, narządy wewnętrzne etc. Posiada też coś, co nazwać można sferą życia psych i czno-uczuciowego, a więc różne typy poznania zmysłowego jak i odpowiadających mu uczuć. To nic wszystko, ponieważ w człowieku dostrzec można szereg czynności, które w swej strukturze są niematerialne, jak np. pojęcia, sądy, refleksja czy akt duchowej miłości. Obecność tych ostatnich suponuje, że i władze, z których one wypływają, też są niematerialne, więcej, że władze te należąc przecież do tego samego człowieka, są zapodmiotowane w czymś niematerialnym, a co w tradycji greckiej i łacińskiej nazywano duszą. Te różne, niejednorodne, „części” człowieka są z jednej strony częściami jednego bytu, a z drugiej zaś nie są przecież sobie równe, zachodzi między nimi *h i e r a r c h i a*. O ile bowiem części materialne i życie wegetatywno-psychiczne odnajdujemy również w przyrodzie, to tylko człowiek posiada życie duchowe. To dzięki życiu duchowemu dokonującemu się na mocy aktów intelektu i woli człowiek zarówno transcenduje cały świat przyrody, jak też jest obecny dla siebie samego i dla innych ludzi na sposób ludzki, duchowy. Nic więc dziwnego.

że wewnętrzna hierarchia różnych „części” człowieka posiada swoje oparcie w ludzkim duchu. Człowiek istnieje po to, by mógł owego ducha uaktywniać, pozostałe zaś części i ich czynności muszą więc duchowi być przyporządkowane. Jeśli zatem mówimy, że moralność bazuje na *bonum honestum*, czyli na człowieku, zaś sam człowiek jest złożony i zhierarchizowany, to ostatecznie nasze działanie tylko wówczas jest moralnie piękne, jeśli zarówno w stosunku do podmiotu działającego, jak i do innych ludzkich podmiotów respektowana jest ta wewnętrzna hierarchia. Dopiero wówczas bowiem działanie nasze ma rzeczywiście na uwadze dobro-cel.

Ale na tym nie koniec. Pojawia się jeszcze pytanie, co może być najlepszym przedmiotem dla naszych aktów duchowych? Pytanie to nie doczekało się u Arystotelesa w miarę jednoznacznej odpowiedzi, natomiast wcześniej Platon doszedł do wniosku, że takim przedmiotem może być tylko Idea Piękna. Później zaś, w chrześcijaństwie, na tle zupełnie nowej wizji rzeczywistości, miejsce Idei Piękna zajął osobowy Bóg. Ta ostatnia perspektywa poszerzyła pole moralności, albowiem nie tylko relacje między ludźmi noszą znamiona moralne, ale również moralnością objęty został stosunek człowieka do Boga. Stąd uczynki, które pozwalały człowiekowi zbliżyć się do Boga, nazywane były uczynkami pięknymi.

Reasumując przedstawione tu wywody możemy zauważyć, że pojawia się trojokie nałożenie się na siebie celowości w sobie. Raz celem jest sam człowiek jako działający podmiot, po raz drugi celem są czynności duchowe, a więc akty poznania intelektualnego i duchowej miłości, po raz trzeci wreszcie celem jest byt osobowy, już nie tylko człowiek, ale i sam Bóg. Celowość ta nie jest rozbita, ona może być wewnętrznie sprzężona. To ja wyłaniam akt miłości w stosunku do kogoś. Jako cel zwracam się ku komuś, kto również jest celem, te akty więc nie wymagają, abym zrezygnował z własnej podmiotowości. Nawet bowiem, jeśli oddam za kogoś życie, to i tak z tego powodu nie staję się środkiem działania. Czynię to bowiem na mocy własnej decyzji, a więc z zachowaniem swojej autonomii: ja tak chcę. Decyzja taka jest znakiem transcendencji człowieka nawet w stosunku do własnego życia. Akt taki nie niszczy

czy więc ani naszej podmiotowości, ani tego, że jesteśmy celem działania.

I właśnie działanie wyzwolone ze względu na cel sam w sobie to nic innego jak dobro szlachetne, zwane też pięknem. Gdyż jak powiada Arystoteles w *Retoryce*: „Pięknem jest to, co zasługuje na uznanie dzięki temu, że jest samo przez się godne wyboru”(1366a 33). Ta definicja piękna, cytowana często przez estetyków, nie ma bezpośrednio odniesienia do piękna estetycznego, lecz przede wszystkim odnosi się do piękna moralnego.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej moralności w kontekście życia osobistego i społecznego. Sama moralność, jak łatwo można już odgadnąć, nie jest celem w sobie, ona jest dla celu, ona jest po to, by człowiek mógł uaktywnić swe najwyższe władze w odniesieniu do najwyższego przedmiotu. Ale droga do takiego celu jest długa i żmudna. Człowiek bowiem w odróżnieniu od świata natury rodzi się jako nie przystosowany do życia, a tym bardziej do osiągnięcia właściwego celu życia. Jest tutaj pęknięcie, które religia chrześcijańska tłumaczy działaniem grzechu pierworodnego. Aby rozwinąć to, co w nim najbardziej ludzkie, człowiek musi nauczyć się życia, które będzie na jego miarę. Ponieważ nie dzieje się to samoczynnie, potrzebuje pomocy. Uzyskać zaś ją może dzięki właściwemu wychowaniu (*paideia*) nie jest niczym innym jak właściwym udysponowaniem człowieka do właściwego działania. Takie trwale dyspozycje nosiły miano *aretai*, czyli cnót, stając się jakby drugą naturą. *Paideia* to właśnie kultura, czyli dopełnienie natury tam, gdzie ona kuleje, a nie wymyślanie światów wartości. Kultura, i to zdrowa kultura, jest potrzebna człowiekowi w pokonaniu pękniętego przejścia od natury do osoby na poziomie działania. A co pozwala istotnie człowiekowi na zespolenie owego pęknięcia? Pozwala mu na to rozum, który dostrzegając owo pęknięcie, musi odnaleźć odpowiednie spoiwo, a więc podać właściwe środki, które umożliwią życie autentycznie osobowe. W dynamizmie ludzkiego życia, jakże zróżnicowanego, chodzi o to, żeby najrozmaitsze inklinacje czy skłonności popychające nas w różnych kierunkach skierować ku naczelnemu dobru osobowemu, zaś dzięki wychowaniu i cnotom nakierowanie to przybierze trwale for-

my. Stąd moralność określano jako *habitus quae dam et recta ratio agibilium*, czyli cnotę lub cnoty wyrastające z właściwego uporządkowania życia za pomocą rozumu.

Jakie są sfery naszego życia, które muszą być uporządkowane? Najpierw jest to sfera samego rozumu, który sam musi być zdolny do właściwego czytania dobra, hierarchii z nim związanej i odpowiednich środków, jakie do dobra prowadzą. Takie usprawienie rozumu nazywane było *r o z t r o p n o ś c i ą*. Musi być też uporządkowane życie uczuciowe zarówno w zakresie pożądania (przyjemność, przykreść) — *u m i a r k o w a n i e*, jak i w zakresie uczuć bojowych (strach, gniew) — *m ę s t w o*. A wreszcie uporządkowane być muszą nasze stosunki z innymi ludźmi jak i ze społecznością jako taką — a tu jest miejsce na trojaką *s p r a w i e d l i w o ś ć* (rozdzielcza, współdzielcza i wymienna).

Nietrudno zauważyć, że właściwe postępowanie w każdym z tych porządków nie jest rzeczą prostą, i to w dosłownym sensie, bo, jak zauważa Arystoteles, czyny zgodne z cnotą wymagają spełnienia wielu warunków, i to tym większej ich ilości, im większe i moralnie piękniejsze być mają (EN 1178b In). A każdy z nas doświadcza przecież na sobie, ile to rzeczy trzeba brać pod uwagę, jak np. czas, miejsce, miarę i mnóstwo innych okoliczności, jeśli zależy nam, by dokładnie trafić w dobro. I tutaj właśnie natykamy się na drugie określenie piękna moralnego. A choć jest ono pięknem w sensie partycypatywnym, dlatego że jest pięknem ze względu na odniesienie do *bonum honestum*, to jednak jest pięknem, gdyż jest naczelnemu pięknu przyporządkowane. Takie piękno to właśnie *h a r m o n i a*. Jest to harmonia najrozmaitszych czynników jako przyporządkowanych do naczelnego celu, jest to żywa i swoicie ludzka harmonia, przenikająca nas i nasze działanie aż do rdzenia naszego jestestwa. I jeśli do tej harmonii podejmiemy bardzo realnie, to od razu widać, że ani wytwór sztuki, czy to będzie sztuka piękna czy rzemiosło, ani nawet harmonia jakiejś teorii naukowej nie jest tak bogata, tak żywa i tak ludzka jak właśnie harmonia wynikająca ze skoordynowania siebie przy podejmowaniu słusznej moralnie decyzji. Bo tu nie tylko musimy uporządkować pracę intelektu, nie tylko woli, wyobraźni i uczuć, ale dosłow-

nie cali musimy się uporządkować. Musimy cali zebrać się w sobie, a jest to realne zebranie się z uwagi na realny cel. W takim zaś razie, czyż dalej będziemy się dziwić, idąc śladem uczonych estetyków, że tak pojęte życie moralne nazwano pięknem? Byłoby to zaiste dziecinne i śmieszne. Przecież to właśnie ta harmonia scala nas z nami samymi, naturę z osobą, scala nas ze światem, w tym głównie światem innych osób. Ta harmonia ani nie jest jakimś wymysłem i abstraktem, ani bytem intencjonalnym jak dzieło sztuki. To od niej w akcie decyzji zależy być albo nie być, ona ostatecznie dosięga porządku egzystencjalnego. Bo gdy mówię: „tak”, to zmieniam układ rzeczy i samego siebie, podobnie gdy mówię: „nie”. Rozstrzelać? Tak. I nie ma człowieka.

Nic więc dziwnego, że jeśli na harmonię moralną spojrzymy głębiej, a więc poprzez tok naszego realnego życia osobowego, a nie na kanwie abstrakcyjnie analizowanych definicji, to łatwo zrozumiemy, dlaczego dla starożytnych w żadnym wypadku analogatem głównym i miarą piękna nie mogło być dzieło sztuki i piękno estetyczne. Przeciwnie, to właśnie ta harmonia moralna musiała być niedościgłym wzorem dla sztuki. Sztuka bowiem bazuje na bycie intencjonalnym, a ponadto korzysta ze znacznie mniejszej ilości elementów. Ale właśnie harmonia moralna, realnie pojęta, leżała u podstaw związku sztuki greckiej z moralnością, związku, który później został przez „genialnych” artystów spłycony, a przez uczonych autorów ośmieszony pod postacią tzw. moralizmu. Nikt jednak, kto zna tragedię grecką, nie ośmieli się wysuwać takich bzdurnych zarzutów.

Od właściwie uporządkowanego życia moralnego zależy jeśli nie wszystko, to prawie wszystko, gdyż wszelkie dobra bez takiego uporządkowania bardzo łatwo obrócić się mogą na zło. Cóż z tego, że ktoś jest świetnym ekonomistą, jeśli swoje umiejętności wykorzysta w ten sposób, że będzie okradał innych? Cóż po genialnym polityku, który dla własnej kariery oszuka społeczeństwo? Zaiste, nic po nim dla innych, a i on sam wcześniej czy później, jeśli starczy mu na tyle rozumu, okryje się wstydem i hańbą. Człowiek musi więc być dobrze wychowany. A właśnie Platon podkreślał, że wychowanie dokonuje się za pośrednictwem wyczulenia na harmonię: „Bo najbardziej w głąb

duszy wnika rytm i harmonia i najmocniej czepia się duszy przynosząc piękny wygląd; potem się człowiek pięknie trzyma, jeżeli go dobrze wychowano. A jeżeli nie, to przeciwnie" (*Państwo*, 401E). I tu znowu widzimy, że podstawą piękna jest harmonia duszy, czyli piękno moralne, wtórnie zaś piękno wyglądu, czyli w jakimś sensie piękno estetyczne.

Kalokagathia ma swoje miejsce nie tylko w życiu osobistym, ale również społecznym. Dziś, gdy otacza nas nie kultura i nie cywilizacja, ale raczej subkultura i subcywilizacja, niełatwo jest to zrozumieć. A przecież społeczność, jeśli jest społecznością, a nie gromadą, musi być zorganizowana, a więc uporządkowana. Porządek zaś suponuje nie tylko jakiś typ jedności, ale więcej, musi tu być hierarchia, hierarchia dóbr. Musi więc być jakieś dobro naczelne, zwane dobrem wspólnym, które daną społeczność jednoczy. Tymczasem w naszej subkulturze nastąpiła parcelacja dobra, na plan pierwszy wysunęły się tzw. dobra konsumpcyjne, które mają wypełnić całe życie człowieka, rozbudzając pragnienie w nieskończoność. Ułatwia to szalony postęp techniki i siła oddziaływania mass-mediów. Tym samym celem społeczności stało się albo dobro użytkowe, albo dobro przyjemne, zagubiono zaś piękno moralne. Jakże prymitywnie wyglądać by musiał taki cel w oczach Arystotelesa, który powiada: „Celem państwa jest życie szczęśliwe, a reszta to środki do tego celu wiodące. Państwo zaś jest wspólnotą rodów i miejscowości dla doskonałego i samowystarczającego bytowania. To znów polega, jak powiedziałem, na życiu szczęśliwym i pięknym. Trzeba tedy przyjąć, że wspólnota państwowa ma na celu nie współzycie, lecz piękne uczynki" (*Polityka* 1281a). Tego ostatniego fragmentu nie można wyrwać z kontekstu i przypisywać państwu cele estetyczne. Owszem, jest miejsce i na sztukę, ale zasadniczy sens wypowiedzi Arystotelesa jest taki: urzeczywistnienie piękna to urzeczywistnienie pięknych moralnie czynów, które pozwalają z jednej strony na powstanie społeczności ludzi sobie życzliwych, z drugiej zaś umożliwiają uaktywnienie w człowieku aktów czysto duchowych. Ostatnie zaś obejmują zarówno naukę, jak i sztukę, a w pewnej mierze, z perspektywy chrześcijaństwa, również religię. Te trzy dziedziny, będąc dziedzictwem kulturowym danej społecz-

ności (narodu), są równocześnie jednoczącym dobrem wspólnym. Dopiero w takim klimacie istnienie razem (społeczność) ma naprawdę sens, inaczej jest to horda utworzona według zasad filozofii Hobbesa (*homo homini lupus*), a przecież to właśnie te ostatnie zasady wyznaczają w dużej mierze kształt współczesnych społeczeństw, okraszonych hasłami równości i wolności. Tyle że nie ma tu już miejsca na piękno moralne w sensie społecznym.

Piękno moralne zawiera więc dwa oblicza, jest to piękno jako cel sam w sobie i piękno jako harmonia. A czy jest jeszcze jakieś kolejne oblicze? Oczywiście, że jest. Jest to takie oblicze, którego estetycy jakoś nie umieją dostrzec. Wiadomo, że obok koncepcji piękna-formy czy piękna-harmonii zawiązała się myśl już u Platona, a potem w neoplatonizmie, że *pulchra sunt quae visa placent* (św. Tomasz z Akwinu): piękne są te rzeczy, które podobają się jako oglądane. Czy takie określenie piękna da się zastosować do piękna moralnego? Dlaczego by nie? Człowiek przecież nie jest ślepy na piękno moralne, widzi, jak sam postępuje, jak postępują inni, widzi, jakie są prawa i czy pomagają one w zorganizowaniu się społeczności czy też przeciwnie, dezorganizują. To nie była metafora, gdy Platon w *Uczcie* mówił o pięknych prawach i o pięknym postępowaniu. Bo to przecież człowiek może lub nie realnie postępować w zgodzie z celem nadrzędnym, to społeczność jest dobrze lub źle zorganizowana dzięki prawom, a widać to gołym okiem. A jeśli stykamy się z pięknym postępowaniem, jeśli są sprawiedliwe prawa, to nie tylko lepiej żyjemy, ale i budzi to nasz zachwyty. W ten sposób podziwiamy prawo rzymskie, a z odrazą patrzymy na prawo komunistyczne, z którego Polska do tej pory, niczym z siideł szatańskich, nie może się wyplątać. To wszystko człowiek widzi, i na zewnątrz, gdy obserwuje innych, i od wewnątrz, gdy patrzy na samego siebie. Widzi szczegółowo, lepiej niż naturę, lepiej niż dzieła sztuki. W takiej zaś perspektywie również piękno pojęte relacjonistycznie nie jest wtórne wobec piękna estetycznego. Tak mogą twierdzić tylko uczeni estetycy, którzy za bazowe przyjmują sobie piękno pojęte jako wartość estetyczna. Tyle że to *a priori* zamyka im oczy na rzeczywistość, w tym rzeczywistość piękna moralnego, o którym jako estetycy niewiele mają do powiedzenia.

Widzimy więc, że grecka *kalokagathia* to nie jest jakiś anachronizm wydumany przez filozofów, to jest coś, co powinno regulować nasze życie. W innym wypadku owa dysharmonia, ślepa na cel nadrzędny, powoduje nieustannie, że człowiek czuje jakiś niesmak, i to życia osobistego i międzyludzkiego, i społecznego. A stało się to w naszej subkulturze europejskiej tak, że wydumany sceptycyzm zaraził zdrowy rozsądek, wskutek czego człowiek traci przekonanie, że może poznawać prawdziwie, zaś prymitywny cynizm zraził nas do realnego dobra, a wreszcie „genialna” twórczość nieodpowiedzialnych artystów odebrała nam wiarę i radość piękna. Na skutek tych właśnie przyczyn człowiek, i społeczność, jest chory, czyli, mówiąc w duchu kultury greckiej, jest szpetny i brzydki. Może więc należałoby podjąć to ryzyko i wrócić jednak w edukacji do tego, co nosiło miano *kalokagathia*!

Piotr Jaroszyński

ZUSAMMENFASSUNG

Kalokagathia

In der Kultur des klassischen Altertums erfreute sich das moralisch Schoene besonderer Vrliebe. Weshalb wurde das Gute — und welches Gute wurde — als Schoenes bezeichnet? Ein solches, indem sich ein durch drei Dinge definiertes Schoenes verwirklicht findet: als etwas, das sein Ziel in sich traegt, als Harmonie und als das, was Bewunderung ausloest, wenn es betrachtet wird. In der Neuzeit, als das Gute und das Schoene vom Sein getrennt wurden, ging das kulturelle Gewicht der Kalokagathia verloren, und heute ist sie nicht mehr (ohne weiteres) verstaendlich. Infolgedessen wurde gleichfalls die Moral ihrer „schoensten” Seite entledigt.

Uebersetzer: Klaus-Peter Friedrich