

Stanisław Łojek

Kim jest megalopsychos?

Etyka 40, 115-129

2007

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.

KIM JEST *MEGALOPSYCHOS*?

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie tajemniczej i kontrowersyjnej cnoty *megalopsychii* („wielkoduszności”), którą Arystoteles opisuje w czwartej księdze *Etyki nikomachejskiej*. Badając jej rodowód (sięgający *ethosu* starohelleńskiej szlachty) oraz etyczny kontekst, w jakim może ona mieć doniosłość, staram się wykazać, iż dostarcza ona alternatywnego ujęcia cnoty w porównaniu z jej rozumieniem „klasycznym”. A ponieważ to ostatnie opiera się na metafizycznych założeniach, które w dzisiejszych czasach utraciły wiarygodność, właśnie cnota „wielkoduszności” — odwołująca się do znacznie nam bliższych poglądów na naturę rzeczywistości i naturę ludzką — może okazać się pomocna przy rozważaniu możliwości przywrócenia pojęciu cnoty jej etycznego znaczenia.

W trzecim rozdziale czwartej księgi *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles szczegółowo omawia pewną cechę charakteru, która począwszy od Homera niezmiennie budziła podziw Greków i którą on sam określa mianem *megalopsychia* (dosłownie: „wielkość duszy”)¹. Ponieważ on sam nazywa ją „okrasą cnót”, to należałoby przypuszczać, że właściwe zrozumienie jego etycznego nauczania bez jej uwzględnienia jest niemożliwe. Dlatego wydaje się dość dziwne, że wielu, zwłaszcza współczesnych, komentatorów i interpretatorów Arystotelesa — często gorących zwolenników jego etycznych analiz — bądź to pomija milczeniem, bądź też otwarcie krytykuje zarówno samą „wielkoduszność”, jak i ucieleśniającą ją postawę². W niniejszej pracy nie zamierzam co prawda dociekać przyczyn zapomnienia i/ lub odrzucenia wychwalanej w *Etyce* cnoty, lecz koncentruję się na jej omówieniu oraz ustaleniu jej pochodzenia i etycznego kontekstu, w jakim może być ona uznana za godną pożądaną. Sądzę jednak, a raczej mam taką nadzieję, że wnioski płynące z tego omówienia pozwolą zrozumieć — choćby tylko częściowo i tylko pośrednio — dlaczego człowiek współczesny nie znajduje dla niej (choć być może powinien) żadnego „zastosowania”.

¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, IV 3, 1123 a 34 — 1125 a 35, przeł. D. Gromska. Tłumaczka *Etyki* rezygnuje z dosłownego przekładu greckiego terminu *megalopsychia*, argumentując, iż określenie „słuszna duma” lepiej oddaje intencje Arystotelesa niż „wielkoduszność”. Przytaczając w dalszej części fragmenty Arystotelesowskiego opisu, nie stosuję już odnośników.

² Alasdair MacIntyre, na przykład, widzi w opisie *megalopsychii* „odpychający obraz, przedstawiający szczyt cnotliwego życia” [*Krótką historią etyki*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1995, s. 119], Giovanni Reale zaś nazywa ją „ciężką hipoteką, którą duch czasu obciąża naukę Arystotelesa” [*Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. Zieliński, Lublin 1996, t. II, s. 489].

I

„Owóż, kto słusznie żywi dumę, jeśli jest godzien tego, co największe, musi być etycznie najdzielniejszy; im kto bowiem więcej cnót posiada, tym większych godzien jest rzeczy, człowiek zaś najwięcej cnót posiadający godzien jest rzeczy największych. /.../ Dlatego trudną jest rzeczą być w całym tego słowa znaczeniu słusznie dumnym; nie jest to bowiem możliwe bez doskonałości etycznej”.

Duma wymaga usprawiedliwienia: słusznie dumnym może być jedynie ten, kto osiąga etyczną doskonałość. Warunek ten „wyjaśnia” rzadkość *megalopsychos* i pokazuje, iż uprawiana przezeń dzielność etyczna oraz osiągnięta doskonałość nie mogą, z natury rzeczy, stać się powszechnym udziałem. Co więcej, osiągnięcia wybitnej jednostki upoważniają ją nie tylko do słusznej dumy, lecz także do czci oraz poczucia wyższości, które, pozostając w ścisłym związku z dumą, jeszcze wyraźniej uwidaczniają arystokratyzm tego typu cnoty.

Z punktu widzenia dzisiejszych poglądów na moralność, podkreślanie zarówno rzeczywistej — i w pełni siebie świadomej — wyższości człowieka „słusznie dumnego”, jak i wynikającego z niej uprawnienia do odpowiedniego traktowania, może się wydać niezbyt stosowne. Co jednak bardziej zastanawiające, nie jest ono również oczywiste w obrębie teorii etycznej samego Arystotelesa.

Arystoteles pragnie być — jak to ujmuje MacIntyre — „racjonalnym głosem najlepszych obywateli i najlepszego państwa-miasta; uznaje bowiem, że państwo-miasto jest jedyną trwałą formą polityczną, w której cnoty ludzkiego życia mogą uzyskać autentyczny i pełny wyraz”. To zaś oznacza, że „przedmiotem filozoficznej teorii cnót jest [...] przedfilozoficzna teoria, zawarta już w najlepszej z ówczesnych form praktykowania cnót — i przez nie zakładana”³. Oparcie filozoficznej teorii cnót na takim fundamencie zdaje się nadawać jej lokalny, partykularny wymiar. Jednakże ambicją Arystotelesa było filozoficzne ujęcie norm czy też wzorców postępowania, których przestrzeganie pozwalałoby stać się nie tyle dobrym Ateńczykiem czy Spartaninem, ile — „dobrym człowiekiem”. Rezultatem tych poszukiwań było ściśle powiązanie teorii etycznej z metafizyczną koncepcją rzeczywistości oraz natury ludzkiej. Rolę zwornika między tymi dwiema dziedzinami pełniło u Arystotelesa pojęcie *telos*: „Istoty ludzkie — podobnie jak członkowie innych gatunków — mają sobie właściwą naturę; w ich naturze leży, że mają pewne cele i dążenia, że z natury swej dążą ku określonemu *telos*. Dobro jest definiowane za pomocą charakterystycznych tak właśnie pojmowanych celów”⁴. Ponieważ jednak dobro tak definiowane posiada z konieczności wymiar uniwersalny, trudno pogodzić je z partykularnym dobrem definiowanym przez praktyki określonej społeczności.

Pojawienie się w tejże teorii cnoty wielkoduszności wprowadza nowy „konfliktogenny” element, który jeszcze bardziej komplikuje sytuację. Oto bowiem w już

³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 271.

⁴ Tamże.

i tak partykularnej koncepcji dobra określonej wspólnoty dokonuje się dalsze zawężenie moralnych wymagań oraz przywilejów, tym razem do stosunkowo nie-licznych jej członków. Moralna wyższość *megalopsychos* jest zdaniem Arystotelesa czymś rzeczywistym, co w pełni uprawnia go do słusznej dumy z samego siebie oraz żądania odpowiedniego traktowania. Realność oraz świadomość tej wyższości musi jednak utrudniać uzgodnienie właściwego mu sposobu pojmowania oraz praktykowania dobrego życia ze wspólnotową, a tym bardziej — uniwersalistyczną koncepcją dobra.

Niespójność etycznej teorii Arystotelesa, jak zauważa MacIntyre, w dużej mierze wynika stąd, iż jest on „niewdzięcznym” spadkobiercą i kontynuatorem swoistej tradycji, „której istnienia on sam nie uznawał i uznawać nie mógł”⁵. Filozoficzne przedsięwzięcie Arystotelesa (kontynuującego w tym względzie dzieło Sokratesa i Platona), zmierzające ku etycznemu zrjonalizowaniu rzeczywistości, z pewnością przyczyniło się do zasadniczego przekształcenia tejże tradycji, lecz jednocześnie zaowocowało pojawieniem się nieznanych dotychczas napięć związanych z obecnością w niej tych elementów, które opierały się tak pojmowanej racjonalizacji. Współwystępowanie dwóch rozbieżnych, jak się wydaje, koncepcji dobra jest zdaniem MacIntyre’a doskonałym tego przykładem.

Również Werner Jaeger zauważa, iż docenienie znaczenia cnoty wielkoduszności w teorii etycznej Arystotelesa nie jest możliwe bez uświadomienia sobie ogromnego wpływu, jaki wywierała na jego myśl wcześniejsza tradycja: „Nic nie naświetla nam lepiej dostojnej szlachetności tego sposobu myślenia niż przedstawienie człowieka mającego poczucie własnej wartości, czyli słusznie dumnego (*megalopsychos*) w *Etyce* Arystotelesa. Myśl etyczna Platona i Arystotelesa opiera się w wielu punktach na starohelleńskiej etyce szlacheckiej...”⁶. U podstaw moralnego arystokratyzmu człowieka wielkodusznego odnajdujemy to samo zasadnicze przekonanie, które utwierdzało przedstawicieli starohelleńskiej szlachty w dumnym poczuciu, że ich wyższość opiera się na rzeczywistych dokonaniach oraz że naturalną jej konsekwencją są nie tylko wyższe przywileje, lecz także — wyższe zobowiązania⁷.

Moralne znaczenie pojęcia cnoty (*arete*), której posiadanie uprawnia do szlachectwa i stanowi jego znamię, jest w dziełach Homera dość ograniczone. O byciu cnotliwym decyduje siła i sprawność, a nade wszystko heroiczne męstwo, które najpełniej ujawniają się w fizycznej walce (wojownika lub zapaśnika)⁸. Jaeger uważa jednak, iż „etyczny” sens tego pojęcia już tam jest obecny oraz że oparty na nim kodeks postępowania stał się źródłem „wszystkich [późniejszych] wyższych norm szlachetnego postępowania”⁹.

⁵ Tamże, s. 269.

⁶ W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 60.

⁷ Tamże, s. 55.

⁸ Tamże, s. 53.

⁹ Tamże, s. 54–55.

Tak daleko idące uogólnienie wydaje się dość ryzykowne. Niewątpliwie jednak postępowanie naszkicowanej przez Arystotelesa postaci *megalopsychos* jest wzorowane na tymże kodeksie. Otwarcie powołując się na Homerowych bohaterów, Arystoteles dokonuje umoralnienia ich cnoty, ściśle wiążąc ją z dzielnością etyczną: „Podczas gdy wzory Homera były przede wszystkim wzorami wojowników, człowiek «słusznie dumny» Arystotelesa spełniał pewne dyrektywy ważne zarówno w czasie wojny, jak i pokoju»¹⁰.

II

Można się zastanawiać, czy takie połączenie może się dokonać bez niespójności i napięć. Ale też niespójność charakteryzowała moralno–polityczne poglądy społeczności ateńskiej *polis*, która była inspiracją i wzorem dla teorii etycznej Arystotelesa. Jednym z istotnych źródeł toczących się w V i IV wieku sporów moralnych było przemożne oddziaływanie homeryckiej tradycji, która z trudem dawała się pogodzić z nowymi wymogami życia społecznego ówczesnego miasta–państwa¹¹. Sprzeczności te ujawniały się między innymi we współwystępowaniu dwóch rodzajów cnot, które A. W. H. Adkins¹² (na którego powołuje się MacIntyre) określił jako rywalizacyjne oraz kooperatywne i przypisał, odpowiednio, dziedzictwu Homerowemu oraz społecznemu światu ateńskiej demokracji.

Odmienność tych zbiorów cnot jest wyraźnie widoczna w motywacji tych, którzy biorą udział w wojennych zmaganiach. Achilles nie walczy za „Grecję” i nie poczuwa się do lojalności ani wobec naczelnego wodza, ani pokrzywdzonego Menelaosa. Powodem, dla którego przybywa pod Troję, jest pragnienie zdobycia honoru i sławy. „Uzasadnieniem jego heroicznego męstwa jest ojcowskie pouczenie Peleusa, «aby walecznym był zawsze i innych męstwem przewyższał»”¹³. To pragnienie pierwszeństwa i osobistej czci często bierze górę, a nawet jawnie przeciwstawia się potrzebom i interesom grupy: znieważony przez Agamemnona Achilles wycofuje się z boju i prosi matkę, żeby wybłagała u Zeusa wsparcie Trojan przeciwko tym, którzy urazili jego honor; bojąc się utraty twarzy, Hektor staje do walki z Achillesem, mimo iż wie, że jego decyzja sprowadzi klęskę na mieszkańców Troi.

W motywacji Achillesa nie odnajdujemy odwołania do wartości i ideałów, które wykraczałyby ponad czysto indywidualne dążenia i aspiracje. A właśnie tego rodzaju wartości stanowią niezbędne uzasadnienie oraz określają kształt cnot kooperatywnych. W przypadku greckiej *polis*, owym wyższym ponadjednostkowym dobrem było dobro całej społeczności, któremu, jak zakładano, winny być podporządkowane wszystkie indywidualne cele. „*Polis* — pisze Jaeger — jako wspólnota wszystkich obywateli daje wiele, ale też stawia bardzo wysokie wymagania. Z całą

¹⁰ Maria Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 2000, s. 38.

¹¹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. 243–244.

¹² A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford 1960.

¹³ Homer, *Iliada*, 11, 784; przeł. K. Jeżewska, Wrocław 1986.

bezwzględnością forsuje swoje żądania w stosunku do jednostki i wyciska na niej swą pieczęć. Ona staje się teraz źródłem wszystkich obowiązujących norm postępowania dla swoich obywateli”¹⁴.

Z punktu widzenia etyki cnót kooperatywnych, postępowanie Achillesa czy Hektora, którzy w imię osobistych ambicji narażają dobro całej wspólnoty, musi być odbierane jako naganne. Uporanie się Ateńczyków ze swym „Homerowym rodowodem” wydaje się więc bardzo trudnym zadaniem. Jednakże próby jego realizacji — co stanowczo podkreśla Jaeger — nie zmierzały na ogół do wykorzenia dawnej *arete*, lecz raczej do takiego jej przekształcenia, które pozwoliłoby wprzęgnąć ją w służbę wyższych, publicznych celów¹⁵. Idealny obraz takiej syntezy odnajdujemy w mowie pogrzebowej Peryklesa (w Tukidydesowej *Wojnie peloponeskiej*)¹⁶, który powiada o swych braciach Ateńczykach, że „są jedynym narodem, który jednostkę nie interesującą się życiem państwa uważa nie za bierną, ale za nieużyteczną”, przypisując zarazem tym, którzy polegli w wojnie za ojczyznę, motywację jak najbardziej zrozumiałą dla bohaterów Homera:

Oddając bowiem życie dla dobra wspólnej sprawy zyskiwali nieprzemijającą sławę i najwspanialszy pomnik — [...] pamięć ludzką, dzięki której żyje ich sława, ilekroć słowa lub czyny dadzą do tego sposobność. Grobem sławnych mężów jest cała ziemia, sławę ich głoszą nie tylko napisy na stelach w ich ojczystym kraju, lecz nawet na obczyźnie żyje o nich pamięć nie pisana na pomniku lecz w duszach ludzkich. [...] Dla męża dumnego bolesniejsza jest [...] niesława związana z tchórzostwem, niż śmierć, której nie czuje, gdy zastaje go w pełni sił, ożywionego nadzieją i wiarą we wspólne dobro.

Kreśląc postać *megalopsychos*, Arystoteles dokonuje umoralnienia Homerowego bohatera: spaja jego heroiczne męstwo i umiłowanie chwały z dzielnością oraz doskonałością etyczną. Przedsięwzięcie to wymaga odnalezienia takiego etycznego kontekstu, w którym wymienione cechy mogłyby znaleźć należne im miejsce oraz uznanie. Napięcia występujące w teorii etycznej Arystotelesa mogą świadczyć o tym, jak trudne jest to zadanie. Niemniej jednak sama obecność w niej człowieka „słusznie dumnego” — prawego dziedzica starohelleńskiej *arete* — skłania do przypuszczenia, iż przynajmniej niektóre z zawartych w niej koncepcji pozwalają na bliższe określenie specyficznej dlań moralności.

Zapewne nie każda teoria moralna — odzwierciedlająca rzeczywistość lub postulowaną praktykę — jest w stanie „pomieścić”, a tym bardziej afirmować, opartą na *uzasadnionym* poczuciu własnej wyższości dumę. Arystokratyzm człowieka wielkodusznego nie jest jednak jego jedyną problematyczną cechą. Obok słusznej dumy pojawia się bowiem u niego pewien znaczący rys charakteru, który, mimo

¹⁴ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 178.

¹⁵ Tamże, s. 181.

¹⁶ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, II 36–46; przeł. K. Kumaniecki, Warszawa 1953.

iż mocno z dumą związany, zasługuje na odrębne potraktowanie. Tym bardziej że — jak zauważa Krokiewicz — w Arystotelesowym opisie wielkoduszności ten właśnie element wybija się na plan pierwszy:

Wielkość, o której mówi Arystoteles, należy rozumieć kwantytatywnie i kwalitatywnie: idzie o *rzeczywiście* potężną indywidualność. Taka indywidualność, świadoma swej mocy, ma — mówiąc obrazowo — swój własny wymiar kwantytatywny i kwalitatywny, swą własną inicjatywę oraz normy postępowania, narzuca swą wolę otoczeniu i nie uznaje żadnych nacisków zewnętrznych, nawet choćby im podlegała i choćby w końcu musiała im ulec¹⁷.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że powyższe słowa mógłby równie dobrze wypowiedzieć, na przykład, Nietzsche. Wydaje się to o tyle zaskakujące, że jego nadczłowiek jest z całą pewnością postacią post-chrześcijańską i post-nowoczesną. Być może należałoby zatem zadać sobie pytanie, czy *tego rodzaju* indywidualność mogła w ogóle pojawić się w świecie starożytnej Grecji (w którymkolwiek okresie jej dziejów). Jeśli jednak się pojawiła, to warto pokusić się o zbadanie jej pochodzenia oraz specyficznego charakteru. Sądzę, iż idące w tym kierunku rozważania pozwolą nam lepiej ocenić możliwości jej *moralnego* „wykorzystania”.

III

Zdaniem MacIntyre’a (i wielu innych badaczy), wyłącznym źródłem wartości, przywilejów oraz obowiązków wszystkich członków homeryckiego społeczeństwa była ich własna wspólnota, wywierająca determinujący wpływ na sposób życia i myślenia wszystkich jednostek pozostających w jej obrębie, przypisując im z góry określony status i rolę społeczną¹⁸. Czy jednak w społeczności, która całkowicie oraz niepodzielnie określa i kształtuje tożsamość swoich członków, będąc dla nich wyłącznym źródłem najwyższych wartości i przekonań, w ogóle możliwa jest jakakolwiek indywidualność? A jeśli tak, to jaki miałby być „mechanizm” jej powstawania? Jaki *typ* indywidualności mógłby on stwarzać?

Wydaje się, iż w obrębie tak zdecydowanego heteronomicznego „systemu moralności” nie jest możliwe pojawienie się jednostki, która przykłada do siebie własną miarę, mniej lub bardziej niezależną od społecznego uznania. Lecz jak w takim razie należałoby rozumieć postawę Achillesa, wyrażającą się w jego myślach i czynach, którą wedle opinii Krokiewicza — zgodnej, jak sądzę, z odczuciem wielu czytelników Homera — charakteryzuje nade wszystko niezwykle dumna pewność siebie?

Czy można [...] wyobrazić sobie choćby przez chwilę Achillesa, zabiegającego o cześć u innych, ażeby się upewnić o własnej wartości? Przecież jest o niej tak głęboko przeświadczony, iż właśnie z powodu tego przeświadczenia żąda czci i uważa zniewagę wyrządzoną mu przez Agamemnona

¹⁷ A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959, s. 37.

¹⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. 227–243.

za krzywdę, wołającą o pomstę do nieba. Nie cześć rodzi wiarę w siebie, lecz — wprost przeciwnie — wiara w siebie, poczucie własnej potęgi domaga się czci zasadniczo, na co zresztą Arystoteles zwraca wyraźnie uwagę jako na jedną z cech „wielkodusznego człowieka”¹⁹.

Kiedy mówimy o „heteronomiczności” etyki archaicznej Grecji, warto pamiętać, że była ona również etyką „rywalizacyjną”: „Określenie *aristoi* przysługuje co prawda większej liczbie osób, lecz w obrębie tej grupy, wyniesionej ponad szerokie masy, panuje znowu usilne współzawodnictwo o wieniec *arete*”²⁰. Warto też zastanowić się, czy owo specyficzne połączenie nie skrywa w sobie odpowiedzi na postawione wyżej pytanie. Choć bowiem wszyscy uczestnicy rywalizacji zgadzają się bezwzględnie przestrzegać reguł ustanowionych przez innych, każdy z nich przystępuje do niej po to, by udowodnić własną, wyjątkową wartość²¹. Jedną z funkcji publicznych i heteronomicznych reguł jest więc stworzenie wolnego pola gry dla jednostkowych osiągnięć i aspiracji. Również cel oraz wynik każdej rywalizacji — zwycięstwo najlepszego — potwierdza, iż tym, co liczy się najbardziej, jest indywidualna, wyższa od wszystkich innych i przez to odmienna, doskonałość: „Walka i zwycięstwo stanowią wedle pojęć rycerskich prawdziwą próbę ogniwą cnót męskich. Oznaczają one nie tylko fizyczne pokonanie przeciwnika, lecz także dowód w twardym trudzie zdobytej *arete*”²².

Nietzsche określa „homerycką” zasadę rywalizacji jako źródło wielkości „człowieka greckiego”²³. Samo pragnienie wielkości było motywowane chęcią przewyższenia „przeciwnika”, przyćmienia jego dokonań i sławy własnymi. Przy czym rywalizacja rozgrywała się nie tylko między żyjącymi, lecz obejmowała również tych, którzy odeszli i których wielkość trwała w pamięci o ich słowach i czynach. Dlatego też dzieje greckiej cywilizacji układają się w ciąg następujących po sobie, i ze sobą rywalizujących, geniuszy: „Każdy z wielkich Hellenów przekazuje dalej pochodnię rywalizacji, przy każdej wielkiej cnocie rozpala się nowa wielkość”²⁴.

Rywalizacja tkwiła u podstaw całego systemu greckiego wychowania, co umożliwiło pogodzenie indywidualnych aspiracji i osiągnięć z ponadjednostkowymi celami. Najwyższe osiągnięcia greckiej kultury oraz polityki były owocem tej syntezy. „Dzieło Ksenofanesa — powiada Nietzsche (powołując się na Arystotelesa) — zrodziło się z zażartej rywalizacji” z Homerem; również wielkość Platona, dodaje, nie byłaby możliwa, gdyby nie „ogromne pragnienie, by samemu zastąpić strąconego z piedestału poetę i odziedziczyć jego sławę”²⁵. Zasada ostracyzmu jest dla

¹⁹ A. Krokiewicz, *Moralność Homera*, dz. cyt., s. 34.

²⁰ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 55.

²¹ Zob. B. Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, s. 100–101.

²² W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 55.

²³ F. Nietzsche, *Rywalizacja Homera*, [w:] *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 87.

²⁴ Tamże, s. 88.

²⁵ Tamże.

Nietzschego dowodem na to, iż Grecy mieli świadomość (lub też tylko przecucie), że podtrzymywanie rywalizacji jest koniecznym warunkiem trwałości i zdrowia ich państwa²⁶. Ci bowiem, którzy przystępowali do współzawodnictwa w obrębie *polis*, bez namysłu ofiarowywali własną doskonałość i chwałę pomyślności i chwale miasta:

Dla starożytnych [...] celem aktywnego wychowania była pomyślność państwa, jego społeczności. Każdy Ateńczyk np. winien w współzawodnictwie rozwijać swą jaźń do tego stopnia, by być Atenom możliwie najbardziej użytecznym i przynosić jak najmniej szkód²⁷.

Ateny Peryklesa są dla Nietzschego doskonałym przykładem społeczności, w której panowała nadzwyczajna i pomyślna harmonia między jednostką a państwem, potęgą indywidualności a potęgą *polis*, między osobistą doskonałością i szczęściem a doskonałością i szczęściem miasta. Ale ta równowaga mogła trwać tak długo, jak długo Grecy pozostawali wierni podtrzymującej ją zasadzie. Proces, który doprowadził do rozkładu *polis* i, równocześnie, zaniku greckiej indywidualności, został zapoczątkowany wystąpieniem przeciwko świętej i naturalnej zasadzie rywalizacji²⁸.

W *Rywalizacji Homera* Nietzsche kilkakrotnie powołuje się na Arystotelesa. Nic w tym dziwnego, skoro głównym źródłem inspiracji dla jego filozoficznej koncepcji cnót była rzeczywistość, lokalna forma praktykowania cnót w ateńskiej *polis* (z czasów jej rozkwitu). Jeśli pozostawimy na boku uniwersalne, oparte na teleologicznej metafizyce „dopełnienie” tejże koncepcji, to będziemy mogli oczekiwać, że znajdzie się w niej miejsce zarówno dla „zasady” rywalizacji — co stwierdza w swoim tekście Nietzsche — jak i dla będącej jej wytworem indywidualności.

W postaci *megalopsychos* odnajdujemy najbardziej jednoznaczne potwierdzenie tych oczekiwań. Choć wiele cech jego charakteru jest niewątpliwie „home-ryckiego” pochodzenia, to wydaje się, iż całość, w jaką się układają, czyniąc zeń określony typ osobowości, została ukształtowana w odmiennym kontekście społeczno-kulturowym. Etyczna dzielność człowieka wielkodusznego jest niejako rozwinięciem i dopełnieniem dzielności Achillesa. Jest jednak charakterystyczne, że w społecznym procesie „umoralniania” bohatera Homerowego jego potężna świadomość własnej wartości oraz związane z nią poczucie dumy pozostały w niemal nienaruszonym stanie.

IV

„Człowiek słusznie dumny — pisze Arystoteles — nie naraża się na niebezpieczeństwa ani chętnie, ani dla drobiazgów, ponieważ do niewielu tylko rzeczy przy-

²⁶ Tamże, s. 89.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 92.

wiązuje wagę; stawia natomiast czoło niebezpieczeństwom, kiedy idzie o rzeczy ważne, a czyniąc to nie szczędzi życia, w przekonaniu, że nie za wszelką cenę warto żyć²⁹.

W hierarchii wartości człowieka wielkodusznego samo życie odgrywa niezbędną co prawda, lecz podrzędną rolę tła dla tego, dla czego „żyć warto”. W etyce Arystotelesa kwestia właściwego stosunku do samego siebie oraz odpowiedzialności za kształt i jakość własnego istnienia wysuwa się zdecydowanie na plan pierwszy. Dzielność etyczna jest tam nieodłącznym elementem, oraz pożądanym rezultatem, „sztuki życia”, którą uprawia się nie ze względu na jakikolwiek zewnętrzny cel, lecz wyłącznie dla niej samej. Pisząc o człowieku „etycznie wysoko stojącym” Arystoteles stwierdza co prawda, iż „wiele rzeczy uczyni ze względu na przyjaciół i ojczyznę, a nawet, jeśli trzeba, umiera za nich”, lecz zaraz potem dodaje wielce wymowne wyjaśnienie jego pełnego poświęcenia postępowania: „wyrzeknie się bowiem i majątku, i zaszczytów, i w ogóle wszelkich dóbr, o które ludzie walczą, a będzie usiłował uzyskać to, co moralnie piękne; bo wolałby krótką a intensywną radość od długiej, lecz słabej, i życie piękne przez jeden rok niż byle jakie przez długie lata, i jeden czyn piękny i wielki niż wiele nic nie znaczących³⁰”.

Do osiągnięcia etycznej dzielności nie wystarcza umiejętność rozpoznawania tego, co etycznie słuszne. Co więcej, nawet jeśli będziemy postępowali wedle rozpoznanych wcześniej zasad, to suma naszych słusznych uczynków nie przekształci się jeszcze w etyczną doskonałość. Jej osiągnięcie wymaga bowiem czegoś więcej niż poznania zasad i zgodnego z nimi postępowania: konieczna jest odpowiednia motywacja, właściwie wyćwiczona i ukształtowana dyspozycja charakteru do czynienia tego, co słuszne. Liczy się nie tylko to, w jaki sposób żyjemy oraz postępujemy, lecz również, i przede wszystkim, *dlaczego* żyjemy i postępujemy tak a nie inaczej.

W *Etyce eudemejskiej* Arystoteles mówi o dwóch różnych typach ludzi cnotliwych: o człowieku „dobrym” oraz człowieku „szlachetnym”. Ponieważ człowiek „dobry” postępuje cnotliwie ze względu na „dobra naturalne” (przede wszystkim bogactwo i zaszczyty), jego „piękne czyny” są zupełnie „przypadkowe”. Aby osiągnąć „szlachetność”, człowiek, który jest tylko „dobry”, musiałaby przekształcić przypadkowość swych pięknych czynów w żelazną konieczność. Człowiek „szlachetny” dokonuje pięknych czynów z konieczności, ponieważ „istnieje w nim dobro, które samo jest moralnie piękne” i ponieważ dokonuje ich „dla nich samych” („do rzeczy pięknych zaś należą cnoty i czyny, wynikające z doskonałości³¹”).

O tym, czy dana jednostka rzeczywiście zasługuje na miano etycznie doskonałej, decyduje charakter jej stosunku do dobra, które realizuje w swym postępowaniu. O etycznej doskonałości możemy mówić jedynie wtedy, gdy oba człony

²⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, IV 3, 1124 b.

³⁰ Tamże, IX 8, 1169 a 9–25.

³¹ *Etyka eudemejska*, VIII 3, 1248 b 34 — 1249 a 16; przeł. W. Wróblewski.

tej relacji — przedmiotowy i podmiotowy — są „piękne moralnie”. Dobra piękne moralnie to dobra samowystarczalne: warte tego, by wybrać je dla nich samych. Aby jednak człowiek mógł dokonywać takiego właśnie wyboru, on sam musi stać się piękny moralnie. Chcąc osiągnąć etyczną doskonałość, powinien dążyć do takiego ukształtowania swego charakteru, aby taki wybór — dobra ze względu na nie samo — stał się dlań czymś naturalnym. Skoro jednak człowiek „etycznie wysoko stojący” usiłuje uzyskać to, co „moralnie piękne”, i to ze względu na nie samo, to kiedy dokonuje czynu cnotliwego „ze względu” na przyjaciół i ojczyznę, to dokonuje go przede wszystkim lub wyłącznie dlatego, że czyn ten jest sam w sobie piękny moralnie.

Oryginalność tego poglądu staje się szczególnie widoczna, kiedy porównujemy go z innymi możliwymi uzasadnieniami naszych moralnych przekonań. Kiedy człowiek „szlachetny” w sposób „naturalny” skłania się ku szlachetnemu postępowaniu, to nie kieruje się przede wszystkim uczuciem wobec innych ludzi, nawet jeśli są to jego przyjaciele lub rodacy (ani miłość bliźniego, ani lojalność nie są więc dla niego zasadniczymi motywami, a tym bardziej nie jest takim motywem współczucie, które według Arystotelesa nie posiada żadnej wartości moralnej); dokonywanie czynów zgodnych z etyczną doskonałością nie wypływa również z poczucia obowiązku przestrzegania zasad określających normy postępowania, które są wiążące dla wszystkich członków danej społeczności lub też dla wszystkich przedstawicieli rodzaju ludzkiego; człowiek szlachetny nie spodziewa się wreszcie żadnych nagród za swe cnotliwe życie i szlachetne postępowanie, ani tych przyziemnych, jak zaszczyty lub bogactwo, ani bardziej wysublimowanych: nieśmiertelna pamięć i sława czy też szczęśliwość w tym lub innym życiu. Choć wymienione „korzyści” mogą towarzyszyć cnotie lub też wprost wynikać z cnotliwego postępowania, choć człowiek cnotliwy w pełni na owe dobra zasługuje, to o jego etycznej doskonałości możemy mówić jedynie wtedy, gdy dokonuje szlachetnych czynów wyłącznie ze względu na nie same, ze względu na „rzeczy piękne”, do których należą „cnoty i czyny, wynikające z doskonałości”³².

Umieszczanie słowa „piękno” w kontekście moralnym jest w teorii Arystotelesa jak najbardziej usprawiedliwione. Estetyzacja dobra, cnoty oraz doskonałości etycznej bardzo dobrze objaśnia to, że są one samowystarczalne, że człowiek cnotliwy nie ma z nich żadnych „korzyści”. Nie jest zatem przypadkiem, że wśród wymienionych przez Arystotelesa cech charakteru człowieka „słusznie dumnego”, który z pewnością cechuje się dzielnością etyczną, odnajdujemy skłonność do posiadania raczej rzeczy pięknych (moralnych i „amoralnych”), „a nie przynoszących pożytku, aniżeli rzeczy przynoszących pożytek i korzyść”. Tak jak nie jest przypadkiem, że owo zamiłowanie do piękna „cechuje kogoś, kto sam sobie wystarcza”. Człowiek słusznie dumny, jako „etycznie wysoko stojący”, jest bowiem samolubem: „chce uzyskać dla siebie to, co moralnie najpiękniejsze i najlepsze,

³² Tamże, VIII 3, 1248 b 34–37.

i ulega temu, co w nim jest najistotniejsze, i we wszystkim jest mu posłuszny³³ oraz „przeznacza sobie, jak się zdaje, większy udział w pięknie moralnym”³⁴.

O etycznej doskonałości możemy mówić jedynie wtedy, gdy szlachetnemu postępowaniu towarzyszy szlachetne odczuwanie, gdy czyn, uczucie oraz wola stanowią nierozłączną jedność, ponieważ wypływają z tego samego źródła: „aby człowiek był etycznie dzielny — pisze Arystoteles — trzeba, aby wszystkie jego postęпки wynikały z jego charakteru, tj., by były dokonywane na podstawie postanowienia i dla samych owych uczynków”³⁵. Drogą ku etycznej doskonałości jest więc szczególnego rodzaju moralne wychowanie, które, idąc za MacIntyre’em, należałoby określić mianem *éducation sentimentale*³⁶. Cnota nie jest bowiem naturalną, przyrodzoną „własnością”. Jednakże, aby w pełni zasługiwała na miano cnoty, musi *stać się* czymś naturalnym, przekształcić się w naszą drugą naturę: „Cnoty nie stają się udziałem naszym ani dzięki naturze, ani wbrew naturze, lecz z natury jesteśmy tylko zdolni do ich nabywania, a rozwijamy je w sobie dzięki przyzwyczajeniu”³⁷.

Najważniejsza „technika” tej „metody” wychowawczej polega na praktykowaniu cnoty, działaniu zgodnym z jej nakazem („stajemy się sprawiedliwi postępując sprawiedliwie, umiarkowani przez postępowanie umiarkowane, mężni przez mężne zachowywanie się”³⁸). Jednakże właściwym celem ćwiczenia się w cnotie ma być wyrobienie w sobie stałej skłonności do cnotliwego postępowania, przemiana osobowości, umożliwiająca osiągnięcie takiego stanu istnienia, w którym dokonuje się czynów cnotliwych ze względu na nie same.

To, kim jesteśmy, w sposób decydujący określa nie tylko nasze postępowanie, lecz również myślenie: o świecie, o innych ludziach, o nas samych. Charakter, jak zauważa Heraklit, jest przeznaczeniem człowieka. Etykę Arystotelesa można zatem odczytywać jako opis określonego sposobu czy też stanu istnienia. Ponieważ jednak nie jest to stan przyrodzony, ponieważ moralne wychowanie jest niezbędne dla jego osiągnięcia, wydaje się, iż dopiero dzięki zapoznaniu się z zalecanymi technikami *kształtowania* charakteru będziemy mogli właściwie zrozumieć, na czym polega specyfika tegoż istnienia.

V

„Człowiek tedy, który jest słusznie dumny, jest nim przede wszystkim ze względu na swój sposób odnoszenia się do czci i niesławy i cieszy się w sposób umiarkowany zaszczytami wielkimi i pochodzącymi od ludzi szlachetnych — [w przekonaniu], że przypada mu w udziale to, co mu się należy, albo nawet mniej niż to:

³³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, IX 8, 1168 b 30.

³⁴ Tamże, IX 8, 1169 a 35.

³⁵ Tamże, VI 12, 1144 a 15–20.

³⁶ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. 274.

³⁷ Tamże, II 1, 1103 a 20–26.

³⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II 1, 1103 b 1–4.

wszak nie można żywić dość wielkiej czci dla doskonałości etycznej; niemniej jednak przyjmie to, ponieważ ludzie nie rozporządzają większymi objawami czci, którymi mogliby go obdarzyć; lekceważyć natomiast będzie zaszczyty pochodzące od byle kogo i z powodu czynów bez znaczenia (nie takich bowiem zaszczytów jest godzien), a podobnie i objawy niesławy (ponieważ w odniesieniu do niego nie będą sprawiedliwe). Człowiek żywiący uzasadnioną dumę [...] nawet do objawów czci nie tak się odnosi, jakby były czymś najważniejszym [...]; jeśli więc dla kogoś nawet objawy czci są pozbawione znaczenia, to są nimi dlań i wszystkie inne rzeczy”³⁹.

Charakteryzując „słuszny” stosunek *megalopsychos* do okazywanej mu czci, Arystoteles wskazuje na cel, ku któremu, jego zdaniem, winien zmierzać proces „umoralniania” starohelleńskiego arystokraty. Cześć, jak przypomina nam Jaeger, stanowiła dla człowieka Homerowego naturalną miarę jego własnej wartości, której jedynym i ostatecznym potwierdzeniem było uznanie ze strony innych członków społeczności⁴⁰. Arystoteles nie zamierza bynajmniej pomniejszać znaczenia czci i oznajmia wprost, iż jest ona „największym z dóbr zewnętrznych” i właściwą „nagrodą za najszlachetniejsze czyny”. Ale jednocześnie zauważa, że człowiek żywiący uzasadnioną dumę, człowiek, dla którego „nic nie jest zbyt wielkie”, *zdaje się gardzić* objawami czci, podobnie zresztą jak i wszystkimi pozostałymi dobrami zewnętrznymi.

Jego pogarda jest skierowana w pierwszym rzędzie na zaszczyty pochodzące od ludzi, którzy nie dorównują mu szlachetnością i tym samym nie są w stanie sprawiedliwie ocenić jego etycznej dzielności. Ale *megalopsychos*, podobnie jak Homerowy Achilles, potrafi też przeciwstawić się opinii tych, którzy wraz z nim należą do elity. Posiada zatem i wielce sobie ceni tę indywidualność, którą w świecie homeryckiej arystokracji zrodziła wewnętrzna rywalizacja o wieniec cnoty. Jednakże jego stosunek do samego siebie i poczucie własnej wartości ulegają znaczącemu przekształceniu, które uwidacznia się w charakterystycznym dlań sposobie reagowania na „objawy niesławy”. Achilles wybucha gniewem, kiedy inni odmawiają mu uznania, podczas gdy *megalopsychos* pozostaje w takiej sytuacji niewzruszony, mimo iż obaj są przeświadczeni, że odmowa ta jest z gruntu niesprawiedliwa. Spokój człowieka „słusznie dumnego” wynika z głębokiego przekonania, że „nie można żywić dość wielkiej czci dla [osiągniętej przezeń] doskonałości etycznej”. Dzięki temu zatem, że *stał się* człowiekiem „szlachetnym”, jest teraz w stanie właściwie rozpoznać znaczenie oraz wartość samej cnoty i, w konsekwencji, nabrać „należnego” stosunku do „zaszczytów”, które, jak powiada Arystoteles w innym miejscu *Etyki nikomachejskiej*, ze względu na swą „zewnętrzność” nie mogą być traktowane jako dobro ostateczne:

³⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, IV 3, 1124 a.

⁴⁰ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 57.

[Zaszczyty] zdają się bowiem zależeć raczej od tych, co ich udzielają, aniżeli od tego, kto ich dostępuje, dobro zaś samo przez się jest przypuszczalnie czymś, co tkwi w posiadającym je osobniku i niełatwo może mu być wydarte. — Ponadto zdaje się, że ludzie ubiegają się o zaszczyty, aby nabrać przekonania, że są dzielni; starają się tedy otrzymywać zaszczyty od ludzi rozsądnych, którym są dobrze znani i otrzymywać je dzięki swej dzielności; a zatem jasną jest rzeczą, że — przynajmniej ich zdaniem — dzielność stoi wyżej [aniżeli zaszczyty]⁴¹.

Jednym z najważniejszych elementów moralnego wychowania ma być więc wykształcenie w jednostce przekonania, iż jej własna *arete* stoi wyżej aniżeli zewnętrzne dla niej uznanie. Jaeger, jak pamiętamy, uważa, iż to swoiste przesunięcie akcentów przy formułowaniu oceny należnego stosunku do objawów czci było rezultatem moralno-filozoficznego przedsięwzięcia, które zostało zapoczątkowane przez takich myślicieli jak Sokrates, Platon czy Arystoteles i zmierzało do zasadniczego przekształcenia etyki starohelleńskiej szlachty. Główną miarą wewnętrznej wartości, zgodnie z nowym jej ujęciem, należało poszukiwać we własnym sumieniu, nie zaś — jak to było w przypadku człowieka Homerowego — w sądach równych sobie członków społeczności, do której się należy.

Tak zdecydowane przeciwstawienie „późniejszej myśli filozoficznej” stanowemu etosowi homeryckiej arystokracji nie jest chyba do końca uzasadnione. Jaeger zdaje się zakładać, iż to, co nazywa „indywidualnym sumieniem”, może zaistnieć jedynie dzięki uwewnętrznieniu norm absolutnych i uniwersalnych. Ale nie wyjaśnia, dlaczego lokalne normy danej społeczności miałyby być szczególnie „odporne” na proces internalizacji. Na szczęście, w naszych rozważaniach nad etycznym „uzasadnieniem” *megalopsychii* możemy pominąć tę sporną kwestię. Bez względu bowiem na to, czy „należny” stosunek do objawów czci był charakterystyczny dla sposobu bycia bohatera Homerowego, czy też jest dopiero rezultatem jego „umoralnienia”, istotne dla nas jest to, że „człowiek wielkoduszny”, osiągając ten poziom etyczny, zachowuje w pełni wyróżniające cechy swego „pierwotnego” wzoru. Co więcej, jego dumne poczucie własnej wartości oraz wyjątkowości, arystokratyczne dążenie do przewyższania innych (a także świadomość rzeczywistej wyższości) nie tylko nie ulegają złagodzeniu, lecz, wręcz przeciwnie, zostają wzmocnione właśnie dzięki ich etycznemu „uprawomocnieniu”.

Zdolność do słusznego odnoszenia się do czci i niesławy nie jest z pewnością wrodzoną dyspozycją. Z drugiej jednak strony, dla tych nielicznych „etycznie dzielnych” jednostek, które zdołały wejść w jej posiadanie, staje się ona drugą naturą. Ta zaś, jak pamiętamy, jest rezultatem długotrwałego procesu moralnego wychowania. Arystoteles jest przy tym przekonany, że istotnymi elementami tego procesu są i powinny pozostać największe, jak powiada, z „dóbr zewnętrznych”, czyli... cześć i zaszczyty.

⁴¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, IV 3, 1095 b 24–26.

Jeśli oceniamy reguły rządzące przyznawaniem czci lub niesławy z punktu widzenia ich społecznej użyteczności, to niewątpliwie powinniśmy uwzględnić możliwość ich powszechnego obowiązywania oraz konieczność społecznego przymusu — wspartego realnymi sankcjami (groźbą odmowy uznania lub ściągnięcia na siebie niesławy) — którego oddziaływanie ma skłonić *każdą* jednostkę do zgodnego z nakazami cnoty postępowania. Jednakże według Arystotelesa, postępowanie, które jest tylko zgodne z nakazami cnoty, nie świadczy jeszcze o moralnej doskonałości. Do tego bowiem, by dokonywać czynów uznawanych za cnotliwe, często wystarcza samo „opanowanie”, to zaś nie jest bynajmniej tożsame z „dzielnością etyczną”⁴². Choć człowiek opanowany wie, że należy czynić rzeczy słuszne i zazwyczaj też zgodnie z tą wiedzą postępuje, to musi jednak wyteżać wolę, by móc zapanować nad tymi skłonnościami, które w nim samym przeciwstawiają się podjęciu, oraz zrealizowaniu, słusznej decyzji. Natomiast w pełni cnotliwy człowiek nie przeżywa już tego rodzaju moralnych dylematów, nie musi zwalczać w sobie przeciwstawnych cnotliwemu postępowaniu pragnień. „Jego zdecydowaniu, by postępować słusznie — pisze jedna z komentatorek *Etyki* Arystotelesa — nic się nie przeciwstawia, ponieważ przeciwne pragnienia bądź to nie zdołały się rozwinąć, bądź też zostały tak ukształtowane, by wspierać cnotę, nie zaś występować przeciwko niej”⁴³.

Człowiek „etycznie dzielny” nie przykładą zbyt wielkiej wagi ani do tego, w jaki sposób inni oceniają jego postępowanie, ani też do, ewentualnych, sankcji, które mogłyby być wobec niego zastosowane w następstwie takiego oceniania: „Dalszą cechą człowieka słusznie dumnego jest niemożność stosowania się w życiu do kogoś innego, chyba, że do przyjaciela; takie bowiem stosowanie się ma w sobie coś niewolniczego”. Nie jest również skłonny do tego, by czyniąc rzeczy słuszne powoływać się przede wszystkim na ich społeczną użyteczność. Nie oznacza to wszakże, iż odmawia on wartości i znaczenia wywiedzionym z niej zasadom. Od siebie samego wymaga jednak czegoś więcej niż to, czego, jego zdaniem słusznie, wymaga „się” od wszystkich. Człowiek ten postępuje zgodnie z zasadami, ponieważ dzięki temu może skutecznie kształtować własne istnienie; i czyni tak nie po to, by stało się ono jak najbardziej użyteczne, lecz — możliwie najpiękniejsze.

Motywowane szlachetnym egoizmem dokonania człowieka „etycznie dzielnego” — pragnącego *dla siebie* tego, co najdoskonalsze i najpiękniejsze (cnoty) — mogą zaowocować osiągnięciem przezeń takiego *stanu istnienia*, który słusznie napawa go dumą, upoważnia do odczuwania własnej wyższości oraz żądania uznania jej przez innych i odpowiedniego ze względu na nią traktowania. Jedynym uzasadnieniem dumy może być — rzadko występująca — dzielność etyczna, jednak niezbędnym warunkiem jej osiągnięcia jest odczuwanie pragnienia, będą-

⁴² Tamże, VII 1, 1145 a 16–18.

⁴³ J. Annas, *Aristotle on Virtue and Happiness*, [w:] *Aristotle's Ethics*, ed. by N. Sherman, Rowman & Littlefield Publishers, s. 35–55.

czego zarazem zobowiązaniem: pragnienia posiadania cnoty dla niej samej, zobowiązania do wysiłku samodoskonalenia ze względu na piękno własnego istnienia. Arystokratyzm cnoty, w ujęciu Arystotelesa, ujawnia się zatem nie tylko w sferze osiągnięć, lecz również, i bardziej źródłowo, w odniesieniu do samej etycznej motywacji. Arystokrata cnoty, podobnie jak jego Homerowy pierwowzór, posiada dumne poczucie własnej wartości i przewyższania innych, ponieważ pragnie i jest w stanie przyjmować na siebie obowiązki, które daleko wykraczają ponad to, czego słusznie wymaga się od wszystkich.

Who is the *Megalopsychos*?

The aim of this paper is to describe the mysterious and controvential virtue of *megalopsychia* which Aristotle discusses in book 4 of the *Nicomachean Ethics*. By examining its origin (which can be traced back to the *ethos* of the Homeric aristocracy) and the ethical context in which it could become significant, I try to present the underpinnings of this virtue as an alternative to the “classical” view of virtue. Since the latter is based on the metaphysical assumptions which have lost their credibility in our days, I argue that it is the virtue of “greatness of soul” — much closer to our views on both reality and human nature — that could help us restore the moral significance to the notion of virtue.