

MACIEJ SMOLAK*

O ODPOWIEDZIALNOŚCI MATERIALNEJ U ARYSTOTELESA

Słowa kluczowe: cnota charakteru, człowiek najwyższej próby, funkcja, odpowiedzialność, roztropność, szczęście

Keywords: virtue of character, man of the highest order, function, responsibility, prudence, happiness

Wstęp

Można odnieść wrażenie, że Arystoteles porusza problematykę odpowiedzialności z perspektywy odpowiedzialności formalnej. Świadczyć o tym może między innymi podjęte przez Stagirytę badanie, którego celem jest wyjaśnienie, pod jakimi warunkami człowiek jest sprawcą działania i może być za nie pociągnięty do odpowiedzialności¹.

Ogólnie rzecz ujmując, człowiek jest sprawcą czynu, gdy zasada działania znajduje się w nim (ἐν αὐτῷ ἢ ἀρχή) i od niego zależy, czy działa,

* Maciej Smolak – doktor w Zakładzie Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, obecnie zajmuje się filozofią praktyczną u Arystotelesa, a także dydaktyką filozofii i interaktywnymi metodami nauczania filozofii.

Address for correspondence: Jagiellonian University, Institute of Philosophy, Grodzka 52, 31-044 Kraków. E-mail: m.smolak@iphiles.uj.edu.pl.

¹ Na temat zagadnienia odpowiedzialności u Arystotelesa zobacz: Arnold (2001), Bondeson (1974), Bostock (2000), Irwin (1980), Kenny (1998), Meyer (1993, 2006).

czy nie (ἐπ' αὐτῷ τὸ πράττειν καὶ μή; *Etyka nikomachejska* [EN] III.1). Pierwsze wyrażenie podkreśla, że zasada działania znajduje się wewnątrz człowieka, a nie poza nim, na co wskazuje użycie przyimka ἐν. Samo jednak umiejscowienie zasady działania w człowieku nie wystarcza, aby wyjaśnić, na czym polega więź zachodząca między działaniem i sprawcą. Aby człowiek był sprawcą działania, musi ono podlegać jego kontroli. Dlatego wyrażenie „od niego zależy, czy działa, czy nie” jest koniecznym dopełnieniem charakterystyki owej więzi².

Wyrażenie „od niego zależy, czy działa, czy nie” wskazuje na dwa czynniki. Pierwszy czynnik podkreśla, że przebieg wydarzeń, w których uczestniczy człowiek, jest warunkowy – podmiot znajduje się w okolicznościach, które dopuszczają różne możliwe przebiegi wydarzeń. Drugi podkreśla, że znajduje się w mocy człowieka dokonanie lub niedokonanie czynu – człowiek jest w stanie zmienić bieg wydarzeń. O ile pierwszy czynnik akcentuje, że człowiek stoi w obliczu przedkładających się możliwości działania, o tyle drugi czynnik akcentuje, że człowiek nie tylko ma możliwość wyboru, lecz również ma moc sprawienia czegoś w świecie. Gdy więc człowiek znajduje się w sytuacji, która wyklucza możliwość wyboru lub gdy jest on pozbawiony mocy sprawienia czegoś, wówczas nie od niego zależy, czy działa, czy nie.

Tym, co łączy oba wyrażenia, jest decyzja (προαίρεσις)³. Z jednej strony decyzja jest wewnętrzną zasadą działania (EN VI.2 1139a31), z drugiej zaś dotyczy tylko tego, co zależy od nas (III.2 1111b30). W rezultacie, ten, kto działa na podstawie decyzji, jest od początku do końca panem działania (III.5 1114b31–32). I ten fakt podkreśla przyimek ἐπί. Dlatego każdy ponosi odpowiedzialność za podejmowane decyzje i wynikające z nich czyny.

Ale obok odpowiedzialności formalnej, czyli odpowiedzialności po czynie, należy wyróżnić odpowiedzialność materialną, czyli odpowiedzialność przed czynem⁴. Drugie pojęcie odpowiedzialności koncentruje się nie tyle na przypisaniu człowiekowi dokonanych czynów i rozliczeniu go za to,

² W *Etyce eudemejskiej* [EE] II.8 1225a27–30 Arystoteles zauważa, że nie przypisujemy ludziom natchnionym i prorokom sprawstwa działania, ponieważ nie od nich zależy wypowiedzanie tego, co powiedzieli i robienie tego, co zrobili, mimo że to, co z nich wyszło, jest efektem pracy ich myślenia.

³ Na temat decyzji zobacz: Smolak (2013, pkt 2.4.2).

⁴ Na temat rozróżnienia na odpowiedzialność formalną i materialną zobacz np. Jonas (1996, s. 167–172).

co zrobił, lecz na tym, co ma on do uczynienia. Odpowiedzialność materialna obliguje do działania i zobowiązuje do zaangażowania się w powierzoną sprawę. O ile więc odpowiedzialność formalna jest negatywna, ponieważ nie wyznacza żadnych celów, lecz ogniskuje się na tym, co było, o tyle odpowiedzialność materialna jest pozytywna, ponieważ ustanawia cele i tym samym kieruje się w przód. I to drugie rozumienie odpowiedzialności jest również obecne u Arystotelesa.

Należy zauważyć, że filozofia praktyczna Arystotelesa ma charakter teleologiczny. Jest tak dlatego, że człowiek ma do wykonania pewne zadanie. Ma on bowiem spełniać właściwą funkcję dla człowieka. Człowiek jest więc zobowiązany do odpowiedzialności za powierzone mu zadanie spełniania właściwej dla niego funkcji. Można więc zasugerować, że Arystoteles przedstawia człowieka jako tego, na którym spoczywa obowiązek troski o to, zostało mu powierzone.

Funkcja człowieka

Próbując wyjaśnić, na czym polega zadanie nałożone na człowieka, nie sposób nie zastanowić się nad tym, co jest funkcją człowieka⁵. Arystoteles zajmuje się funkcją człowieka w *EN* I.7 w kontekście badania mającego na względzie dostarczenie treściowego określenia niebudzącej sprzeciwu, ale w istocie formalnej konstatacji, że szczęście (*εὐδαιμονία*) jest ostatecznym celem ludzkich dążeń. Przed wyjaśnieniem, co jest funkcją człowieka, konieczne jest jednak naświetlenie, czym jest funkcja (*ἔργον*).

Ogólnie rzecz ujmując, funkcją danej rzeczy jest charakterystyczna dla tej rzeczy aktywność lub to, co ona wykonuje. W *Politei* (*Resp*) I 352e–353a Platon podkreśla, że można określić funkcję danej rzeczy, jeżeli weźmie się pod uwagę to, co może wykonywać tylko typ rzeczy, do którego ona należy lub to, co ten typ rzeczy może wykonywać najlepiej w stosunku do rzeczy należących do innego typu⁶. Przykładowo, funkcją piły ramówki jest przerywanie kłody na deski, co jest jej określoną czynnością, którą może wykonywać tylko piła ramówka. Co prawda można zaoponować

⁵ Na temat funkcji człowieka zobacz: Smolak, Łacina (2015, s. 37–63).

⁶ εἰ οὐ τοῦτο ἐκάστου εἶη ἔργον ὃ ἂν ἡ μόνον τι ἢ κάλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζεται; *Resp* I 353a7–8.

i zasugerować, że kłodę da się podzielić na deski przy pomocy innego narzędzia, na przykład siekiery. Ale nawet gdyby to było możliwe, to piła ramówka wykona to zadanie lepiej niż siekiera⁷.

Arystoteles akceptuje Platonską wykładnię funkcji, a zatem uchwylenie funkcji człowieka staje się możliwe poprzez wytropienie tego, co może wykonywać jedynie człowiek lub tego, co człowiek może wykonywać najlepiej spośród istot żywych należących do innego gatunku niż gatunek „człowiek”. Arystoteles daje temu wyraz, gdy stwierdza, że poszukuje czegoś, co jest właściwe (ἴδιον)⁸ dla człowieka (EN I.7 1097b34).

Ponieważ dla wszystkich istot żywych „być” oznacza „być żywym” (*O duszy* [DA] II.4 415b13) i ponieważ zasadą bycia wszystkich istot żywych jest dusza (DA I.1 402a6–7), która jest siedliskiem różnych zdolności i związanych z nimi aktywności życiowych, wyjaśnianych przy pomocy pojęcia funkcji, więc Arystoteles przystępuje do uchwycenia funkcji człowieka, poszukując zdolności i aktywności życiowej właściwej dla niego.

Na drodze eliminacji Arystoteles odrzuca zdolności duszy, które odpowiadają za podstawowe aktywności życiowe, czyli odżywianie, wzrost i rodzenie, ponieważ dusza w funkcji żywiennej (τὸ θρεπτικόν)⁹ jest wspólna dla roślin, zwierząt i ludzi. Odrzuca też zdolności duszy, które odpowiadają za aktywności życiowe związane z odczuwaniem, pragnieniem i percypowaniem, gdyż dusza w funkcji zmysłowo-orektycznej (τὸ αἰσθητικόν-ὄρεκτικόν) jest wspólna dla zwierząt i ludzi. Ponieważ jednak człowiek nie dzieli z roślinami i zwierzętami zdolności duszy, która odpowiada za aktywność życiową związaną z pracą rozumu, więc Arystoteles

⁷ Por. np. Pakaluk (2005, s. 4–5).

⁸ W *Topikach* (*Top*) I.4 101b19–20 Arystoteles zauważa, że εἰ οὐ τοῦτο ἐκάστου εἴη ἔργον ὃ ἂν ἢ μόνον τι ἢ κάλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζηται; niekiedy wskazuje na istotę rzeczy i wówczas oznacza jej definicję, niekiedy zaś wskazuje na jej własność. W drugim przypadku chodzi o taką własność, która przysługuje rzeczy i jest o niej orzekana odwracalnie (por. *Top* I.5 102a18–19). Można więc zasugerować, że ἴδιον jako własność wskazuje na to, co jest specyficzne lub swoiste tylko dla danej rzeczy. W przypadku ἴδιον wskazującego na istotę rzeczy tak być nie musi, ponieważ nie wszystko, co specyficzne lub swoiste dla danej rzeczy, wchodzi w zakres jej istoty. Przykładowo, do istoty człowieka należy zdolność do działań dobrotliwych, ale nie należy już zdolność do korumpowania. Z drugiej strony na istotę człowieka składa się również to, co jest charakterystyczne, lecz nieswoiste dla człowieka. Przykładem tego, co wchodzi w zakres istoty człowieka i nie jest dla niego swoiste, może być zdolność do kontemplowania.

⁹ Na temat duszy w funkcji żywiennej zob. Wesoły (2012).

dochodzi do wniosku, że właściwą funkcją człowieka jest określone czynne życie (πρακτική τις) tej części duszy, która ma rozum (EN I.7 1098a3).

Uzyskany rezultat wymaga jednak doprecyzowania, ponieważ Arystoteles dodaje, że z tego, co ma rozum, jedna część ma go, ponieważ go słucha, natomiast druga część ma go, ponieważ myśli (1098a4–5). Nie jest zatem jasne, czy „określone czynne życie” ogranicza się do aktywności rozumnych, czyli przemyślanych działań podjętych na podstawie decyzji, i aktywności rozumowych o charakterze kalkulatywnym, czy też obejmuje również aktywności rozumowe o charakterze czysto teoretycznym.

W *Polityce (Pol)* VII.3 1325b14–23 Arystoteles zaznacza, że myślenie w ramach czynnego życia (βίος ὁ πρακτικός) nie musi ograniczać się do kalkulowania i delibrowania na temat tego, jaką przyjąć strategię działania, aby osiągnąć to, co zostało zamierzone. Na czynne życie może składać się również myślenie czysto teoretyczne, na przykład θεωρία, czyli oglądanie tego, co boskie. Można zatem przyjąć, że właściwą funkcją człowieka jest podejmowanie i realizowanie aktywności rozumnej lub rozumowej, gdzie pierwsza obejmuje działania *proairetyczne*, natomiast druga odsyła do szeroko pojętego myślenia, na które składa się aktywność rozumu w funkcji kalkulatywnej (τὸ λογιστικόν) i aktywność rozumu w funkcji naukowej (τὸ ἐπιστημονικόν)¹⁰.

Do czego człowiek jest zobowiązany?

Badanie, które ma wyjaśnić, do czego człowiek jest zobowiązany, nie może kończyć się na wykazaniu, co jest właściwą funkcją człowieka, ponieważ Arystoteles wiąże pojęcie funkcji z pojęciem ἀρετή.

¹⁰ Należy podkreślić, że o ile aktywność rozumna i aktywność rozumowa o charakterze kalkulatywnym jest swoista dla człowieka, to aktywność rozumowa o charakterze czysto teoretycznym taka już nie jest. Gdyby więc ἴδιον w argumente z funkcji odsyłało do tego, co jest specyficzne lub swoiste tylko dla człowieka, to aktywność rozumowa o charakterze czysto teoretycznym, a przynajmniej pewna jej postać, mianowicie θεωρία, nie należałaby do funkcji człowieka. Z drugiej strony, gdyby funkcja człowieka obejmowała również θεωρία, to wątpliwe byłoby stwierdzenie, że człowiek wykonuje ten typ aktywności najlepiej. W gruncie rzeczy θεωρία jest realizowana w najdoskonalszy sposób przez Nieporuszonego Poruszydca.

ἄρετή – jak zauważa Arystoteles – jest czymś relatywnym w stosunku do właściwej funkcji (*EN* VI.1 1139a16–17). Nie ma więc ἄρετή tam, gdzie nie ma jakiejś funkcji, ale nie ma też dobrze wykonywanej funkcji, jeśli nie ma przynależnej do niej ἄρετή. Oznacza to, że ἄρετή jest terminem względnym, a jej posiadanie i praktykowanie gwarantuje „bycie dobrym w czymś”. Czym jednak jest ἄρετή?

Otóż ἄρετή jest określoną kwalifikacją, która sprawia, że wyposażona w nią rzecz spełnia swoją funkcję perfekcyjnie. Arystoteles wskazuje w ten sposób na związek, jaki zachodzi między funkcją, przynależną do funkcji ἄρετή i perfekcyjnym spełnianiem funkcji, czyli byciem dobrym w czymś.

Rzecz, która działa według ἄρετή przynależnej do funkcji, czyli rzecz, która jest dobra w spełnianiu właściwej dla niej funkcji, jest równocześnie dobrą rzeczą w swoim typie¹¹. Przykładowo, jeśli funkcją piły ramówki jest przerywanie kłody na deski, to aby piła ramówka była dobrą rzeczą w swoim typie, musi posiadać stosowną kwalifikację, która gwarantuje perfekcyjne spełnianie funkcji. Może się bowiem zdarzyć, że daną piłą ramówką źle się przeryzna kłody na deski, ponieważ jest tępa lub nieporęczna.

Ponieważ człowiek nie jest pozbawiony funkcji i ponieważ jego funkcją jest aktywność tej części duszy, która ma rozum, więc również z tą funkcją sprzężona jest przynależna do niej doskonałość, która sprawia, że wyposażony w nią człowiek spełnia swoją funkcję perfekcyjnie. Człowiek, który będzie działał według doskonałości przynależnej do właściwej funkcji człowieka, będzie więc nie tylko dobry w jej spełnianiu, lecz równocześnie będzie w tym najlepszy, co bynajmniej nie wyklucza, że również inni ludzie mogą być w tym najlepsi¹². Człowiek jest więc ostatecznie zobowiązany nie tyle do spełniania właściwej dla niego funkcji, lecz przede wszystkim do spełniania jej w sposób perfekcyjny. W konsekwencji jest zobowiązany do tego, aby był jak najlepszym człowiekiem.

To zobowiązanie daje się wywieść z ogólnej reguły, w myśl której, każda rzecz funkcjonalna dobrze się spełnia według przynależnej do funkcji

¹¹ W *Metafizyce* V.16 Arystoteles podaje trzy podstawowe znaczenia terminu τέλειον. Jedno z nich pozostaje w związku z ἄρετή i podkreśla, że dana rzecz jest τέλειον, ponieważ ma właściwą dla siebie ἄρετή, która sprawia, że w danym typie nie może już być nic lepszego (1021a15). W dalszej części artykułu rezygnuję z zapisu terminu w wersji oryginalnej i oddaję ἄρετή przez „doskonałość”.

¹² Por. np. Irwin (1995).

doskonałości¹³. Reguła głosi, że rzecz osiąga swój cel dopiero wtedy, gdy posiadana przez rzecz doskonałość, która jest przynależna do właściwej dla tej rzeczy funkcji, jest praktykowana. W przypadku człowieka byłby to pełny rozwój tkwiących w nim potencjalności, czyli osiągnięcie przez niego celu w samorozwoju. Z racji tego, że człowiek jest miejscem, w którym toczy się nieusuwalna gra pomiędzy możliwością i aktualnością (*δύναμις-ἐνέργεια*), jest on przy tym niejako zobowiązany do ciągłego postępu w procesie własnego rozwoju. W istocie jego zadaniem jest ciągle ponawianie próby bycia sobą, które poprzez podejmowanie i realizowanie aktywności rozumnych lub rozumowych, praktykowanych według przynależnych do nich doskonałości, staje się zarazem rodzajem spełnienia, choć nie w sensie nieodwołalnego stanu.

Doskonałości przynależne do funkcji właściwej dla człowieka

Stwierdzenie, że człowiek dobrze się spełnia, gdy wykonuje właściwą dla niego funkcję według przynależnej do niej doskonałości, jest zbyt ogólne, ponieważ nie zdaje sprawy, co kryje się pod pojęciem „doskonałość”.

W *EN VI.13* Arystoteles zdaje się sugerować, że pod doskonałością, dzięki której człowiek może realizować właściwą dla siebie funkcję w sposób perfekcyjny, kryje się przede wszystkim zespolenie roztropności (*φρόνησις*), czyli kwalifikacji cechującej duszę rozumną w funkcji kalkulatywnej, oraz cnót charakteru (*ἠθικαὶ ἀρεταί*), czyli kwalifikacji cechujących duszę w funkcji zmysłowo-orektycznej. Na to zespolenie wskazują dwie komplementarne tezy – teza o wzajemności cnoty charakteru i roztropności oraz teza o wzajemności cnót charakteru.

Pierwsza teza podkreśla, że posiadanie cnoty charakteru jest równoznaczne z posiadaniem roztropności, druga zwraca uwagę, że posiadanie jednej cnoty charakteru jest równoważne z posiadaniem wszystkich lub tych cnót charakteru, które są znaczące z punktu widzenia perfekcyjnego spełniania właściwej dla człowieka funkcji. Na pierwszy rzut oka obie tezy wydają się nieintuicyjne¹⁴.

¹³ ἕκαστον δὲ εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται – *EN I.7 1098a14–15*.

¹⁴ Za odrzuceniem tez opowiada się np. Geach (1977, s. 164–5).

Pierwszą tezę zdaje się podważać definicja cnoty charakteru, sformułowana przez Arystotelesa w *EN* II.6 1106b36–1107a2. Definicja dopuszcza, że można być sprawcą działania spełniającego wymogi teorii środka. Można więc być sprawcą rozumnego działania, które jest wprawdzie określone przez roztropność, ale roztropność niebędącą kwalifikacją rozumu w funkcji praktycznej osoby działającej. Może bowiem być tak, że osoba działająca postępuje trafnie w danych okolicznościach dlatego, że jej działanie jest efektem dostosowania się do rady udzielonej przez człowieka roztropnego¹⁵. W tym sensie można posiadać i praktykować cnotę charakteru, czyniąc to nie w oparciu o własną roztropność.

Drugą tezę zdaje się podważać fakt, że jedna cnota charakteru może być praktykowana niezależnie od posiadania innych cnót charakteru. W *EE* VIII.3 1248b37–38 Arystoteles wspomina o dyspozycji obywatelskiej (τις ἕξις πολιτικῆ), którą posiadają Lacedemończycy, a którą identyfikuje z męstwem obywatelskim (ἀνδρεία πολιτικῆ – por. np. *EN* III.7). W *Polityce* II.9 Stagiryta krytykuje jednak Lacedemończyków za ich jednostronny system wychowania, który zogniskowany jest na kształtowaniu jedynie cnoty militarnej (τὴν πολεμικὴν; 1271b3). W efekcie zarzuca Lacedemończykom, że wprawdzie potrafią zachować się na polu walki, lecz nie mają rozeznania, jak postępować w czasie pokoju. Brakuje im bowiem innych cnót charakteru, regulujących zachowanie w pozamilitarnej sferze życia. W tym sensie można posiadać i praktykować jedną cnotę charakteru, w tym wypadku cnotę męstwa, nie mając pozostałych cnót charakteru.

Mimo to sformułowane tezy nie są pozbawione podstaw¹⁶. Za tezą o wzajemności cnoty charakteru i roztropności może przemawiać to, że Arystoteles dopuszcza różne stopnie ucieleśnienia cnót charakteru. W *EN* VI.13 rozróżnia cnotę miarodajną (κυρία ἀρετή) i cnotę naturalną (φυσικὴ ἀρετή). Pierwsza wskazuje na cnotę charakteru w pełnym tego słowa znaczeniu (κυρίως ἀρετή). Druga odsyła nie tylko do wrodzonej predyspozycji charakterologicznej, lecz również do cnoty charakteru w formie wyuczonego nawyku, przy czym cnota charakteru w postaci predyspozycji charakterologicznej jest w tym kontekście mało interesująca, ponieważ człowiek, który jest jej beneficjentem, nie ma żadnego udziału w jej powstaniu.

¹⁵ Por. np. św. Tomasz z Akwinu (w: Aristoteles, 1949, s. 346–347).

¹⁶ Na temat tezy o wzajemności cnoty charakteru i roztropności oraz tezy o wzajemności cnót charakteru zob. Smolak (2013, s. 120–132).

O tym, że rozróżnienie na cnotę charakteru w pełnym tego słowa znaczeniu i cnotę charakteru w formie wyuczonego nawyku, ma sens, może świadczyć dystynkcja w obrębie cnoty męstwa. W *EN* III.7 Arystoteles mówi o męstwie w pełnym tego słowa znaczeniu i o najbardziej podobnym do niego, męstwie obywatelskim. Różnica między jednym i drugim męstwem polega na tym, że człowiek działający według męstwa w pełnym tego słowa znaczeniu decyduje się na walkę, czyniąc to ze względu na piękno (τοῦ καλοῦ ἕνεκ)¹⁷, a więc ze względu na to, co nakazałby rozum w funkcji praktycznej cechujący się roztropnością (*EE* III.1 1229a2). Człowiek zaś działający według męstwa obywatelskiego decyduje się na walkę powodowaną wstydem (δι' αἰδῶ). O ile pierwszy wywiązuje się z obowiązków żołnierskich, ponieważ uważa, że takie postępowanie jest warte wyboru z powodu niego samego (*EN* II.6 1105a31–32; VI.12 1144a16–20), o tyle drugi wprawdzie wywiązuje się z nałożonych obowiązków żołnierskich, ale czyni tak, ponieważ uważa, że dzięki takiemu postępowaniu zasłuży na szczyty. Postępowanie męznego obywatelsko jest wprawdzie piękne, ponieważ jest zgodne z cnotą charakteru, lecz jest piękne tylko przypadkowo, ponieważ jest dokonywane z powodu dóbr naturalnych (*EE* VIII.3 1249a15–16). Można więc wysunąć przypuszczenie, że męstwo w pełnym tego słowa znaczeniu jest odpowiednikiem cnoty miarodajnej, natomiast męstwo obywatelskie jest odpowiednikiem cnoty naturalnej w formie wyuczonego nawyku.

Posiadanie męstwa w pełnym tego słowa znaczeniu implikuje współwystępowanie roztropności, ponieważ człowiek w nią wyposażony pragnie tego samego, co sam trafnie ujmuje jako właściwy obiekt ludzkiego dążenia. Aby więc faktycznie dobrze się spełniać, trzeba mieć nie tylko cnotę charakteru, która reguluje funkcjonowanie duszy zmysłowo-orektycznej, lecz również roztropność, która ujmuje właściwy obiekt ludzkiego dążenia. Tak więc teza o wzajemności cnoty charakteru oraz roztropności nie jest pozbawiona sensu.

Za tezę o wzajemności cnot charakteru może przemawiać to, że aktywność roztropności nie ogranicza się tylko do wąskiej dziedziny praktyki życiowej, lecz rozciąga się na nią całą. Stąd za roztropnego może uchodzić dopiero ten, kto jest *znawcą* praktycznego działania i kto nie tylko doradza

¹⁷ Na temat tego, co to znaczy decydować się na dane działanie ze względu na piękno, zob. Smolak (2017, s. 67–88).

innym, jak postępować w każdych okolicznościach życiowych, lecz również sam postępuje podług tego, co doradza. Tak więc obecność roztropności pociąga za sobą współwystępowanie poszczególnych cnót charakteru¹⁸.

Dodatkowym potwierdzeniem słuszności tezy o wzajemności cnót charakteru może być również charakterystyka sprawiedliwości ogólnej. Sprawiedliwość ogólna jest bowiem szczególną cnotą, ponieważ jest całością, na którą składają się poszczególne cnoty charakteru¹⁹. Sprawiedliwość ogólna nie jest więc partykularną cnotą, lecz całościową strukturą aretologiczną, przy czym zachodzi pewna różnica, gdy rozpatrujemy tę strukturę jako cnotę i jako sprawiedliwość. Obie są wprawdzie tą samą dyspozycją, „ale *być* cnotą nie jest tym samym, co *być* sprawiedliwością” (EN V.1 1130a11–12). Owa dyspozycja jest sprawiedliwością, gdy jest rozważana z perspektywy drugiego człowieka, zaś cnotą, gdy jest rozważana po prostu. Jak powie Arystoteles, sprawiedliwość ogólna jest kompletną cnotą, choć nie po prostu, lecz w relacji do innego człowieka (1129b26–27). Można więc zasugerować, że między partykularnymi cnotami charakteru i sprawiedliwością ogólną zachodzi obopólne warunkowanie. Sprawiedliwość ogólna pobudza do praktykowania poszczególnych cnót charakteru w odniesieniu do drugiego człowieka, natomiast podbudowujące ją cnoty charakteru stanowią jej fundament ontyczny. Niemożliwe jest bowiem praktykowanie sprawiedliwości ogólnej bez praktykowania poszczególnych cnót charakteru. I również z tego punktu widzenia teza o wzajemności cnót charakteru nie jest pozbawiona sensu. Spełnianie właściwej dla człowieka funkcji w sposób perfekcyjny będzie więc zależało od posiadania przez niego stosownych kwalifikacji, na które składają się cnoty charakteru oraz roztropność. Można zatem dodać, że człowiek jest zobowiązany do pozyskania stosownych kwalifikacji i osiągnięcia pełni człowieczeństwa, czyli stania się całkowicie dobrym człowiekiem (ἀπλῶς ἀγαθός – EN VI.13 1145a1). Kim jednak jest człowiek całkowicie dobry?

Arystoteles uważa, że człowiek całkowicie dobry to człowiek najwyższej próby (σπουδαῖος). Konstytucja człowieka najwyższej próby sprawia, że zgadza się on sam ze sobą, czyli dąży do tych samych rzeczy

¹⁸ Por. np. Kenny (1978, s. 193).

¹⁹ Arystoteles mówi o podobnej całości złożonej z poszczególnych cnót charakteru w EE VIII.3, przy czym nie chodzi mu w tym miejscu o sprawiedliwość ogólną, lecz o cnotę, którą określa przy pomocy terminu καλοκάγαθία.

całą swoją duszą (*EN IX.4 1166a13–14*). Stagiryta podkreśla, że człowiek najwyższej próby osiągnął poziom pełnej integracji, czego wyrazem są podejmowane przez niego decyzje, które są najwyższej próby. Są takie, ponieważ w jego przypadku: a) stwierdzenie będące efektem deliberacji jest prawdziwe, gdyż to, co myśl w wymiarze praktycznym uznaje za cel, faktycznie jest najwyższym dobrem możliwym do osiągnięcia przez człowieka; b) pragnienie jest trafne, gdyż to, na co jest nakierowane, pokrywa się ściśle z tym, co jest stwierdzone (*EN VI.2 1139a22–26*). Innymi słowy, to, co człowiek najwyższej próby ujmuje roztropnością i to, czego pragnie, w wyniku posiadanych cnót charakteru, jest tym samym. Dlatego też Arystoteles podkreśla, że człowiek najwyższej próby jest punktem odniesienia i miarą dla tego wszystkiego, co dobre, piękne i przyjemne dla ludzi. Że jest taką miarą, potwierdza między innymi fakt, że w każdych okolicznościach potrafi ocenić, co jest dobre, piękne i przyjemne dla ludzi, niezależnie od tego, w jakiej relacji pozostaje do tego, co ocenia (*EN III.3 1113a31–33*).

Człowiek dobrze się spełnia w politycznej wspólnocie

Czy człowiek może się spełniać poza πόλις, czyli poza wspólnotą polityczną? Arystoteles daje jednoznaczną odpowiedź, że nie może. Ponieważ człowiek jest z natury istotą obywatelską (ζῶον πολιτικόν), więc jego pełny rozwój jest możliwy tylko w ramach wspólnoty politycznej²⁰. W istocie wspólnota polityczna jest horyzontem, w którym toczy się całe życie człowieka i rozstrzygają się wszystkie ludzkie sprawy²¹.

Już wiadomo, że człowiek stoi w obliczu zadania, którego realizacja polega na podejmowaniu aktywności rozumnych lub rozumowych, praktykowanych według przynależnych do nich doskonałości. Wiadomo też, że do sprostania temu zadaniu potrzebne są stosowne kwalifikacje. Ale nabywanie tych kwalifikacji, na które składają się między innymi cnoty charakteru, może odbywać się podczas procesu dobrej edukacji (παιδεία).

²⁰ Człowiek z natury jest istotą polityczną; ten, kto z natury żyje poza wspólnotą polityczną, a nie przez przypadek, jest albo biednym osobnikiem, albo nadludzką istotą (*Pol I.2 1253a1–4*).

²¹ Por. Pańpuch (2015, s. 213).

Ponieważ celem wspólnoty politycznej jest stworzenie optymalnych warunków dla osiągnięcia szczęścia przez jej obywateli i ponieważ szczęście polega na perfekcyjnym spełnianiu właściwej dla człowieka funkcji, więc prawdziwy polityk będzie pracował nad rozwijaniem doskonałości potrzebnych do perfekcyjnego spełniania zadania powierzonego człowiekowi i będzie koncentrował swoje wysiłki na tym, aby obywatele byli dobrzy i przestrzegali prawa (*EN I.13 1102a8–10*)²². Dlatego jednym z przedmiotów jego szczególnej troski będzie organizacja dobrej edukacji.

Arystoteles wskazuje na dwa etapy wychowania. Pierwszy etap zogniskowany jest na przyzwyczajaniu wychowanka do pewnego typu zachowań i wyrabianiu w nim cnót charakteru. Jego celem jest ukształtowanie osobowości wychowanka do takiej postaci, aby piękne zachowanie sprawiało mu przyjemność, a haniebne wzbudzało w nim odrazę. Celem drugiego etapu wychowania jest rozpoznanie przez wychowanka, na czym polega prowadzenie *eudaimonicznego* życia oraz doprowadzenie go do osiągnięcia kwalifikacji potrzebnych do zarządzania gospodarstwem domowym i wspólnotą polityczną. Jak podkreśla Arystoteles, słowa i przyzwyczajania ojca odgrywają kluczową rolę w procesie wychowawczym w *oikos*, natomiast w *polis* taką rolę odgrywają przepisy prawne opracowywane przez prawodawców (*EN X.10 1180b3–5*). Stan gospodarstwa domowego i jakość życia jego członków oraz stan wspólnoty politycznej i jakość życia jej obywateli, będą więc zależały od stopnia posiadanej wiedzy o rzeczach dotyczących najważniejszych spraw ludzkich przez tych, którzy sprawują władzę na polu prywatnym i państwowym.

W efekcie zadanie powierzone człowiekowi zobowiązuje go nie tylko do przejawiania troski o własne szczęście, lecz również o szczęście innych.

Podsumowanie

Ponieważ człowiek nie jest samowystarczalny, potrzebuje pomocy innych ludzi, aby mógł realizować pełnię swojego człowieczeństwa. Dlatego zadanie

²² Należy podkreślić, że człowiek najwyższej próby jest optymalnym kandydatem na prawdziwego polityka. Jak zauważa Arystoteles w *EE VIII.3 1249b16–19*, człowiek najwyższej próby stosuje najpiękniejsze kryterium przy określaniu tego, co jest potrzebne człowiekowi z punktu widzenia osiągalności szczęścia.

powierzone człowiekowi nie sprowadza się tylko do samodoskonalenia siebie, lecz obejmuje również troskę o dobro najbliższych oraz dbałość o dobro wspólnoty politycznej i jej obywateli. Pomiedzy wspólnotą polityczną i obywatelem zachodzi przy tym szczególna relacja. Co prawda dobro wspólnoty politycznej i dobro każdego obywatela mają tę samą naturę – jest nim szczęście – jednak pierwsze zdaje się ważniejsze, większe i pełniejsze niż drugie²³. Nie należy tego jednak rozumieć w ten sposób, że pojedynczy człowiek pełni rolę instrumentalną w stosunku do wspólnoty politycznej. Dobro wspólnoty politycznej jest większe i pełniejsze ze względu na jego osiągnięcie i zachowanie, ponieważ łatwiej jest spełnić się pojedynczemu człowiekowi niż wszystkim pełnoprawnym członkom danej wspólnoty politycznej. Mimo to człowiek, jako istota obywatelska i z natury skłonna do życia z innymi (συζήν πεφυκός; *EN IX.9 1169b18–19*), nie może urzeczywistnić pełni swojego człowieczeństwa w oderwaniu od instytucji *społecznych*. Wspólnota polityczna stanowi naturalne środowisko rozwoju człowieka, chociaż możliwości jego rozwoju zależą od stanu i stopnia jej doskonałości. W tym sensie dobro wspólnoty politycznej jest ważniejsze, ponieważ dobrze zarządzona πόλις stwarza optymalne warunki dla spełniania się pojedynczego człowieka.

Wspólnota polityczna powinna więc być tak zaprojektowana, aby poszczególni obywatele mogli zmierzać do osiągnięcia dobrego życia wraz z drugim człowiekiem i w ramach sprawiedliwych instytucji²⁴. Dlatego zadanie powierzone człowiekowi nie ogranicza się tylko do troski o własne szczęście, lecz obejmuje również troskę o dobro drugiego człowieka i dobro wspólnoty politycznej, w której żyje. W tym sensie, obok odpowiedzialności formalnej, w rozważaniach Arystotelesa obecna jest również odpowiedzialność materialna.

²³ „Nawet jeśli dobro jest tym samym dla pojedynczego człowieka i dla wspólnoty politycznej, to w każdym razie dobro wspólnoty politycznej wydaje się czymś większym i czymś pełniejszym nie tylko do osiągnięcia, lecz również do zachowania; mimo że osiągnięcie i zachowanie tego dobra jest faktycznie cenne dla pojedynczego człowieka, to jednak piękniejsze i bardziej boskie jest dla narodu i wspólnoty politycznej” (*EN I.2 1094b7–10*).

²⁴ Por. Ricouer (1990, s. 202).

Bibliografia

- Aristoteles (1949). *Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum*. Cura et studio S. Thomae Aquinatis. Taurini: Marietti.
- Aristoteles (1960). *Aristotelis Opera* ex recognition I. Bekkeri, edition altera quam curavit O. Gigon: Berolini.
- Arnold, D.G. (2001). Coercion and Moral Responsibility. *American Philosophical Quarterly*, 38, 59–67.
- Bondeson, W. (1974). Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change. *Phronesis*, 19, 59–65.
- Bostock, D. (2000). *Aristotle's Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Filek, J. (2003). *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Kraków: Znak.
- Geach, P. (1977). *The Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, T.H. (1980). Reason and Responsibility in Aristotle. W: *Essays on Aristotle's Ethics*, red. A.O. Rorty (s. 117–155). Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- Irwin, T.H. (1995). Prudence and Morality in Greek Ethics. *Ethics*, 105, 284–295.
- Jonas, H. (1996). *Zasada odpowiedzialności*. Tłum. M. Klimowicz. Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Kenny, A. (1978). *The Aristotelian Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Kenny, A. (1998). Moral Responsibility: Aristotle and After. W: *Ethics: Companions to Ancient Thought*, vol. 4, red. S. Everson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meyer, S.S. (1993). *Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Meyer, S.S. (2006). Aristotle on the Voluntary. W: *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, red. R. Kraut. Oxford: Blackwell Publishing.
- Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pańpuch, Z. (2015). *Szczęście a polityka. Aretologiczne podstawy politologii Platona i Arystotelesa*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ricouer, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Editions du Seuil.

- Smolak, M. (2013). *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Smolak, M. (2017). O sprawcy działania i odpowiedzialnym działaniu u Arystotelesa. *Analiza i Egzystencja*, 38, 67–88.
- Smolak, M., Łacina, K., (2015). Argument z funkcji – Etyka nikomachejska, 1.7, 1097b22–1098a17. W: *Filozoficzne rozważania o człowieku, wolności i wartościach*, red. K. Bałkowski, K. Maciąg (s. 28–49). Lublin: Wydawnictwo Naukowe Tygiel.
- Wesoły, M. (2012). Dusza żywiczna (wegetatywna) zwierząt w koncepcji Arystotelesa. W: *Człowiek w świecie zwierząt – zwierzęta w świecie człowieka*, red. K. Iłski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

ABOUT MATERIAL RESPONSIBILITY IN ARISTOTLE

Summary

It may seem that Aristotle considers the problem of responsibility from perspective of formal responsibility. It should, however, to bear in mind that practical philosophy of Aristotle has teleological dimension. The human being has the task to do which consist of fulfill the proper function of the man. Thus, he is responsible for entrusted role. In this sense, material responsibility is also present in ethical considerations of Aristotle. The article is devoted to demonstrating that talking about material responsibility in Aristotle is not unfounded.