

Ks. WŁADYSŁAW ZUZIAK (Kraków)

ARYSTOTELESA FILOZOFIA SPRAW LUDZKICH

CZYM JEST „FILOZOFIA SPRAW LUDZKICH”?

Świat pojęć greckich intryguje dzisiejszego badacza przemieszaniem wątków i znaczeń niemal wszystkich podstawowych kategorii. Dziedziny, które dzisiaj stanowią odrębne przedmioty badań, jawiły się Grekom jako jednorodne kontinuum. Podobnie było z filozofią praktyczną Arystotelesa, czy jak on sam ją nazwał, „filozofią spraw ludzkich” (Etyka X 9, 1181b, 15). Nauka ta zawarta w księgach *Etyki nikomachejskiej* i *Polityki* dotyczyć miała całokształtu życia ludzkiego i była próbą określenia, w ramach jednej normatywnej nauki, tego, co dla człowieka istotne, tego wszystkiego, do czego powinien dążyć, oraz środków prowadzących do właściwego celu. Wychodząc z założenia, że „nie można dbać należycie o własne sprawy, nie troszcząc się o sprawy domu i państwa” (Etyka VI 8, 1142a, 10), Arystoteles bardzo szeroko zakreślił granice dla swojej nauki.

Tak rozległe rozumienie interesu człowieka było zresztą bliskie duchowi greckiej filozofii od samych jej początków, a sięgało literackich wzorców stworzonych przez Homera, Hezjoda i Musajosa. Człowiek dla Greków był elementem kosmicznego porządku, podporządkowanym prawom, wyznaczanym przez kosmiczny Rozum — *logos*. Także państwo, stanowiące ogniwo pomiędzy porządkiem świata i porządkiem duszy, miało swoje wyznaczone miejsce w strukturze kosmosu, zaś prawa państwowe stanowiły przejaw mądrości urządzenia świata i gwarantowały (lub miały gwarantować) zachowanie harmonijnego porządku wspólnoty ludzkiej w jej życiu oraz we współistnieniu z pozostałymi sferami działania *logosu*. Taka wizja świata obowiązywała w pismach Platona, a wiele jej elementów odnajdujemy również w poglądach Arystotelesa, pomimo zupełnie odmiennego podejścia obu myślicieli do świata i do metod jego poznawania.

* W tekście artykułu zastosowano dwa skróty, odnoszące się do dzieł Arystotelesa:

Etyka — *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa 1982.

Polityka — *Polityka*, tł. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.

Przed filozofią spraw ludzkich, opartą przez Arystotelesa na doświadczeniu, postawione zostały te same problemy praktyczne, jakie wcześniej próbowali rozwiązywać filozofowie greccy co najmniej od Heraklita. Na pytania, jakie jest miejsce człowieka na ziemi, co jest celem życia człowieka, jak człowiek powinien żyć i jaki jest sens ludzkiej egzystencji, poszukiwali odpowiedzi wszyscy filozofowie. Powszechnie sens ludzkiego życia widziano w osiągnięciu szczęścia oraz w życiu zgodnym z prawami boskimi. Nie było jedynie zgody na to, jakie są te prawa, jakie są drogi do osiągnięcia szczęścia oraz co można uważać za szczęście. Szerokie, wieloznaczne i nieprecyzyjne rozumienie problemów związanych z podstawowymi sferami działalności człowieka wymuszało rozszerzenie dziedziny badań nie tylko do bezpośrednich zagadnień dotyczących życia jednostkowego człowieka, ale równocześnie do rozpatrzenia wszystkich zagadnień związanych z problematyką dotyczącą pytania o miejsce jednostki we wspólnocie oraz w porządku świata.

Dla Arystotelesa nie ulegało wątpliwości, że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie i tylko dzięki państwu jest możliwa jego egzystencja oraz osiągnięcie szczęścia. W swojej filozofii praktycznej, przy założeniu niezbędności państwa dla życia człowieka, rozpatrywał łącznie problemy dotyczące powinności moralnych jednostki, jej zobowiązań wobec wspólnoty oraz celów państwa i jego obowiązków wobec obywateli, i to zarówno tych dotyczących zapewnienia przez państwo obywatelom odpowiednich warunków życia we wspólnocie, jak i polegających na odpowiednim przygotowaniu i wychowaniu obywateli do tego życia.

Rozumienie państwa i jego obowiązków wobec obywateli znacznie odbiegało od naszych dzisiejszych poglądów na to, czym państwo jest i czego można od niego oczekiwać. Odmienne niż dzisiaj dla nas, dla Arystotelesa „państwo nie jest [podkr. W. Z.] zespoleniem ludzi na pewnym miejscu dla zabezpieczenia się przed wzajemnymi krzywdami i ułatwienia wymiany towarów” (Polityka III 3, 1280b, 13), nie jest żadnym związkiem ludzi opartym na umowie społecznej, lecz jest tworem natury (Polityka I 1, 1253a, 9), a więc również tworem stosującym się do jej praw. Czym innym musiało być w takim państwie prawo, wychowanie, inne znaczenie musiał mieć porządek państwowy, niż w dzisiejszym państwie liberalnym. Również inne, znacznie szerzej zakreślone problemy wobec takiego rozumienia istoty państwa musiała rozwiązywać polityka. W sposób niejako naturalny musiała się ona zajmować problemami z zakresu etyki i pedagogiki, równocześnie etyka stawiać musiała przed sobą problemy z dziedziny teorii państwa. Tak w Arystotelesowskim ujęciu tworzyła się jednolita nauka o tym, jak powinien żyć człowiek. Pomocne było tu stosowanie odpowiednio pojemnych pojęć, jak

sprawiedliwość, jedność, rozum, natura, prawo. Pojęcia te stanowiły łączniki, dzięki którym obie sfery mogły być, nieustannie się ze sobą przenikając, porównywane, a nawet utożsamiane.

Tak nakreślona dziedzina badań musiała zawierać w sobie szerokie spektrum zjawisk i problemów i ujmować życie ludzkie w wielu perspektywach. „Filozofia spraw ludzkich” objęła swoim zakresem badania dziś zarezerwowane dla wielu odrębnych specjalistycznych dyscyplin naukowych: etyki, psychologii, socjologii, politologii itp. Jednakże nie wydaje się to jej wadą. Wobec kryzysu, w jakim znajdują się dzisiaj specjalistyczne dziedziny nauk, ambitny program Arystotelesowa zawarcia w jednej zintegrowanej nauce całej wiedzy o człowieku i jego sprawach wydaje się godny rozważenia, jakkolwiek byśmy nie cenili poszczególnych rozwiązań. Cenne jest tu całościowe podejście do zagadnień, z którymi nasze analityczne metody badań nie mogą dać sobie rady.

SZCZĘŚCIE JAKO POJĘCIE KONSTYTUUJĄCE DZIEDZINĘ „FILOZOFII SPRAW LUDZKICH”

Poszukiwanie celu ludzkiej egzystencji, jak to już zauważyliśmy w poprzednim rozdziale, było jednym z motywów przewodnich filozofii greckiej, także filozofii Arystotelesowa: „taki cel jest chyba dobrem samym przez się i dobrem najwyższym. Czyż więc poznanie tego celu nie jest rzeczą wielkiej wagi także dla życia i czyż [dzięki niemu] nie jest nam łatwiej utrafić w to, co należy [...]?” — i dalej — „[...] trzeba starać się określić w głównych przynajmniej zarysach, czym jest to najwyższe dobro i jakich nauk czy umiejętności jest przedmiotem [...]. Skoro zaś ta nauka używa do swego celu wszystkich innych umiejętności praktycznych, a ponadto rozstrzygać ma o tym, co należy czynić, a czego zaniechać, to cel jej musi obejmować cele wszystkich innych [umiejętności], tak że cel ten musi być najwyższym dobrem człowieka. Jeśli bowiem to samo jest najwyższym dobrem i dla jednostki i dla państwa, to jednak dobro państwa zdaje się być czymś większym i doskonalszym, zarówno gdy idzie o osiągnięcie, jak też o zachowanie go” (Etyka I 2, 1094a, 22 — 1094b, 9).

Dla Arystotelesowa nie ulegało żadnej wątpliwości, że najwyższym dobrem godnym życia rozumnego (a więc swoiście ludzkiego) jest osiągnięcie szczęścia (*eudajmonia*). W tej koncepcji nie tylko człowiek zasługuje na szczęśliwe życie, również, zdaniem filozofa, na szczęście zasługiwało państwo jako całość. Można było taki wniosek wysnuć już z poprzedniego cytatu, ale żeby nie było wątpliwości co do intencji filozofa, zacytujmy jeszcze raz jego własne słowa już z *Polityki*, gdzie wpły-

wy Platona są znacznie mniej widoczne: „Pozostaje nam odpowiedzieć na pytanie, czy szczęście każdego człowieka i szczęście państwa należy uznać za to samo, czy też nie. Nie może tu jednak być wątpliwości, bo wszyscy chyba zgodzą się na to, że to jest to samo” (Polityka VII 2, 1324, 1).

Możliwość rozumienia szczęścia w tak szerokim zakresie wynikała ze wspomnianego już wcześniej całościowego rozumienia przez Greków świata i zachodzących w nim zjawisk. W tym ujęciu szczęście wiązało się nierozłącznie z rządzącym światem boskim *logosem* i było w dużej mierze utożsamiane z działalnością zgodną z wymaganiami tego kosmicznego Rozumu. Było więc także pewnym dążeniem do doskonałości — skoro życie człowieka ujmowano jako część kosmicznego porządku. „Szczęście uważamy za cel i za coś ze wszech miar zupełnie doskonałego” (Etyka I 10, 1101a, 18) — pisał Arystoteles, określając jeden z podstawowych atrybutów szczęścia, a w innym miejscu tak go uściśla: „[szczęście] polega na doskonałości w rozwijaniu działalności i uprawianiu cnoty, przy czym doskonałość rozumie się bezwzględnie, a nie w zależności od pewnych okoliczności” (Polityka VII 12, 1322a, 3).

Szczęście jako dążenie do doskonałości odbiega znacznie od współczesnego rozumienia tego pojęcia: staramy się je zazwyczaj tłumaczyć przez inne określenia jako przyjemność, jako powodzenie czy jako osiągnięcie stanu upojenia etc. Dla Arystotelesa było ono wartością związaną z powołaniem człowieka, z jego misją polegającą na życiu zgodnym z porządkiem ustalonym przez kosmiczny *logos*.

Podobnie jak dla Platona, rozum był dla niego tym pierwiastkiem w duszy człowieka, który, łącząc go z rozumem kosmicznym, wyróżniał człowieka spośród innych istot żyjących. Posiadanie rozumu stanowiło podstawę do uzasadnionej dumy i podnosiło wartość ludzką. Skoro więc rozum stanowił najcenniejszą część człowieka, należało postępować zgodnie z jego postulatami, a poszukując drogi do osiągnięcia szczęścia, dbać o zaspokojenie jego wymagań i potrzeb. Zgodnie z takim tokiem myślenia to rozum powinien określać, do czego i jakimi drogami powinien dążyć człowiek, „co bowiem jest swoistą właściwością każdego, to jest dlań z natury najlepsze i najprzyjemniejsze. Dla człowieka tedy jest nim życie zgodne z rozumem, ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem. Takie więc życie jest też najszcześniejsze” (Etyka X 7, 1178a, 5).

Arystoteles w swoich analizach stawiał pojęciu szczęścia najwyższe wymagania. Powinno być więc ono ostatecznym celem ludzkich dążeń i jako takie dla Arystotelesa „jest [...] najwyższą zasadą działania; dla niego bowiem czynimy wszyscy wszystko inne” (Etyka I 12, 1102a, 2—3). Powinno również być samowystarczalne, gdyż „samowystarczalnemu na-

zywamy to, co samo przez się czyni życie godnym pożądaną i wolnym od wszelkich braków, czymś takim zaś jest szczęście” (Etyka I 7, 1097b, 15). W tym miejscu dochodzimy chyba do głównego uzasadnienia „społecznego” rozumienia charakteru szczęścia, otóż: „to, co jest ostatecznym szczęściem, zdaje się być samowystarczającym. A mamy tu na myśli samowystarczalność nie dla jednego tylko człowieka żyjącego życiem samotnika, lecz także dla jego rodziców, dzieci, żony i w ogóle dla jego przyjaciół i współobywateli, skoro przecież człowiek z natury swej jest istotą przeznaczoną do życia życiem społecznym” (Etyka I 7, 1097b, 8—12). Postawienie przed szczęściem najwyższych wymagań, takich jak konieczność jego samowystarczalności, doprowadziła w konsekwencji do uznania, że szczęście musi mieć charakter dobra wspólnego, ponieważ tylko we wspólnocie można uzyskać samowystarczalność.

Dotychczas referowane poglądy Arystotelesa miały, jak to już podkreślano, tradycyjne dla Greków, ogólne założenia, dotyczące porządku panującego w świecie. Nowym rysem w tej nauce było „zdemokratyzowanie” możliwości ludzkich. Dotychczas człowiek wydawał się całkowicie niemal zdeterminowany przez konieczność oraz swoje ograniczone możliwości, dane raz na zawsze z urodzeniem. Arystoteles jednakże, stawiając przed szczęściem maksymalne wymagania, musiał uznać równocześnie jego, przynajmniej potencjalną, powszechność, stąd, chyba jako pierwszy wśród filozofów greckich, uznał niemal bez ograniczeń powszechną dostępność szczęścia: „jest też szczęście czymś powszechnie dostępnym; bo może dzięki pewnego rodzaju nauce i staranności stać się udziałem wszystkich, którzy nie są, skutkiem jakby kalectwa jakiegoś, niezdolni do dzielności” (Etyka I 9, 1099b, 18—19).

Wydaje się że, pomimo szerokiego omówienia, pojęcie szczęścia w dalszym ciągu wymyka się naszym wyobrażeniom. Dalej jeszcze nie wiadomo, czym miałyby ono być, będąc zarazem ostatecznym celem, samym działaniem, „najwyższą zasadą działania”, i jeszcze czymś, jak to z poprzedniego akapitu wynika, związanym z dzielnością czy zdobywanym „dzięki dzielności i jakiejś nauce czy ćwiczeniu” (Etyka I 9, 1099b, 15).

Pojęcie szczęścia wielokrotnie przez Arystotelesa omawiane i przywoływane wymyka się jednak precyzyjnym określeniom i nie daje możliwości przetłumaczenia go na inne pojęcia. Pozostaje pojęciem możliwym wyłącznie do intuicyjnego rozumienia i jedynie odsyła do innych pojęć, takich jak dobro, cel, działanie, mogących przybliżyć jego zakres. Przy czym wprost o nim samym niewiele można powiedzieć ponad to, że „zdaje się być czymś najlepszym i boskim, i błogosławieństwem” (Etyka I 9, 1099b, 17).

SPRAWIEDLIWOŚĆ W DUSZY LUDZKIEJ I W PAŃSTWIE

Sprawiedliwym jest to, „co we wspólnocie państwowej jest źródłem szczęśliwości i przyczynia się do jej utrzymania i do utrzymania wszystkiego, co się na nią składa” — pisał Arystoteles łącząc osiągnięcie szczęścia z działaniem sprawiedliwym (Etyka V 1, 1129b, 17—18).

Pojęcie sprawiedliwości (*dikaiosúne*) jest w „filozofii spraw ludzkich” jednym z pojęć kluczowych i przysparza równie wielu trudności badaczowi myśli Filozofa, jak pojęcie szczęścia. Sam Arystoteles zdawał sobie sprawę z jego wieloznaczności i przeprowadził szereg rozróżnień, według których sprawiedliwość występuje co najmniej w pięciu znaczeniach różniących się stopniem ogólności lub zakresem. W najogólniejszym zarysie sprawiedliwość występuje tutaj jako pewien stan pośredni, jakiś rodzaj umiaru. Arystoteles w swoich rozważaniach dotyczących sprawiedliwości nie pyta, czym ona jest, albo też, jaka jest jej natura, zadaje jedynie pytania o to, „jakim umiarem jest sprawiedliwość” i „między jakimi skrajnościami jest to, co sprawiedliwe” (Etyka V 1, 1129a, 4—5). Wydaje się, że pojęcie sprawiedliwości w takim ujęciu bliskie jest tradycji pitagorejsko-platońskiej, poszukującej kosmicznego porządku, związanego z działaniem boskiego rozumu, będącego jedynym możliwie sprawiedliwym porządkiem we wszystkich sferach rzeczywistości. Ten kosmiczny ład miał zgodnie ze wspomnianymi poglądami każdemu działaniu wyznaczać jego „właściwą” miarę. Każde zaś wystąpienie przeciwko owej mierze stanowiło *hybris*, najcięższy grzech wobec powszechnych praw kosmicznych. Występek taki musiał być karany najsrożej, gdyż był zagrożeniem dla istniejącego porządku. Takie rozumienie sprawiedliwości — jako pewnego zachowania właściwego środka pomiędzy skrajnościami — odnajdujemy już w filozofii Anaksymandra, gdzie stosuje się ono do żywiołów. Sprawiedliwość polega na działaniu *logosu*, wyrównującego wszelkie odstępstwa od przypisanej normy czterech podstawowych żywiołów. U Arystotelesa taka kosmiczna sprawiedliwość wiąże się z pojęciem sprawiedliwości przyrodzonej, będącej wyrazem istnienia boskiego rozumnego pierwiastka w duszy ludzkiej, sprawiedliwość przyrodzona „jest ta, która ma wszędzie ten sam walor, a nie dopiero dzięki czyjemuś takiemu czy innemu mniemaniu” (Etyka V 7, 1134b, 19—20), jest więc sprawiedliwością w sensie absolutnym, bliskie jej znaczeniowo jest również pojęcie prawości, która „jest korekturą sprawiedliwości stanowionej” (Etyka V 10, 1137b, 13). Jak z tego ostatniego wynika, Arystoteles za sofistami przyjmował podział sprawiedliwości na przyrodzoną oraz na stanowioną. Sprawiedliwość w sensie absolutnym, (*aplōs*) boska, w której udział swój ma również człowiek, stanowiła podstawę dla konstruowania mądrego porządku państwowego, którego domeną jest

sprawiedliwość stanowiona. Sprawiedliwość w takim rozumieniu była również powiązana z wymogiem osiągania przez człowieka doskonałości moralnej, dzięki czemu człowiek mógł uczestniczyć w doskonałości kosmosu. Niekiedy wręcz Arystoteles utożsamia sprawiedliwość tak pojętą z samą doskonałością czy dzielnością etyczną: „ta sama trwała dyspozycja, ale występująca pod inną postacią: rozważana ze względu na stosunek do bliźnich, jest sprawiedliwością, rozważana zaś w znaczeniu bezwzględnym, jest dzielnością etyczną” (Etyka V 1, 1130a, 12—13). Sprawiedliwość stanowioną dzielił Arystoteles na dwa rodzaje: „jeden jej rodzaj odnosi się do rozdzielania zaszczytów lub pieniędzy, lub innych rzeczy, które mogą być przedmiotem rozdziału [...]. Drugi rodzaj sprawiedliwości w znaczeniu ciaśniejszym ma funkcję wyrównującą w rozdających zobowiązania stosunkach między ludźmi” (Etyka V 2, 1130b, 33; 1131a, 1).

Zarówno sprawiedliwość przyrodzona, jak i stanowiona w powyższym ujęciu wymagały określenia pewnej właściwej miary. Wiele miejsca poświęcił Arystoteles w swoich pracach rozstrzygnięciu starego greckiego sporu o naturę „miary” sprawiedliwości. Gdyby nie wiedza o dwustu-letniej przeszłości dyskusji zwolenników arystokracji i demokracji dotyczącej właściwego rozumienia tego, czym jest miara sprawiedliwości, nie zrozumielibyśmy problemu roztrząsanego w księdze V, czy należy rozumieć sprawiedliwość jako równość czy jako proporcjonalność. Arystoteles we właściwy sobie sposób wyszukuje dla tego sporu kompromisowe rozwiązanie. Sprawiedliwość ma w jego ujęciu charakter zarówno wyrównujący, jak i proporcjonalny, choć, jak podkreśla (Etyka V 4—7, 1132a—1135a), wyrównywanie powinno mieć charakter proporcjonalny. Właściwa miara nie zostaje tutaj ustalona w sposób nieodwołalny i ostateczny, a jedynie zostaje określona jako pewien umiar — właściwy środek.

W szczegółowych rozważaniach *Etyki nikomachejskiej* i *Polityki* sprawiedliwość przyrodzona, będąca dziedziną rozumu, pozostaje w tle głównych rozważań skupiających się na problemach praktycznych. Sprawiedliwość absolutna i jej niezmiennie zasady, będąc wzorcem doskonałym, stanowi punkt odniesienia dla określenia ogólnych zasad postępowania człowieka, ale główny nacisk kładzie Arystoteles na rozstrzygnięcie problemów dotyczących stanowienia praw. Toteż rodzajem sprawiedliwości, jakim zajął się przede wszystkim, była sprawiedliwość polityczna. Sprawiedliwość polityczna „dotyczy osobników, współżyjących z sobą, aby wytworzyć całość samowystarczalną, osobników wolnych i równych wedle proporcji bądź geometrycznej, bądź arytmetycznej” (Etyka V 6, 1134a, 26—27). W jej ramach obok sprawiedliwości stanowionej dotyczącej państwa, jego ustroju i praw, jest miejsce również dla sprawiedliwości bę-

dącej dziedziną działalności człowieka. Ta sprawiedliwość jest w mniemaniu Filozofa najwyższą z cnót człowieka, albo inaczej to ujmując, samą dzielnością etyczną albo doskonałością etyczną, gdzie „postępowanie sprawiedliwe jest środkiem pomiędzy popełnianiem niesprawiedliwości a jej doznawaniem” (Etyka V 5, 1133b, 30). Taka sprawiedliwość jest „cudzym dobrem”, „ponieważ obejmuje też stosunek do innych osób, jako że czyni to, co jest pożyteczne dla innych” (Etyka V 1, 1130a, 4) i jako taka, stanowi podstawowy warunek właściwego funkcjonowania wspólnoty. Równocześnie sprawiedliwość jest ważna także z tego względu, że „jest właściwością człowieka odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych (Polityka I 1, 1253a, 11), wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa”.

Sprawiedliwość jednostkowa musi być podporządkowana temu co zostało ustalone jako sprawiedliwe dla państwa, „całość bowiem musi być pierwiej od części” (tamże). Przy takim założeniu jednostka ma bezwzględny obowiązek podporządkowania się prawom będącym wyrazem sprawiedliwości państwa. Sprawiedliwość ta przejawia się w dobrym uporządkowaniu, takim, w którym członkowie wspólnoty mogą w zgodzie z celami państwa rozwijać swoją dzielność i wspólnie dążyć do szczęścia.

Sprawiedliwość państwa przejawia się również w odpowiednio ustalonym systemie prawnym, gdzie prawo „jest ustaleniem pewnego porządku, dobre prawa zatem muszą być równoznaczne z dobrym porządkiem” (Polityka VII 4, 1326a, 5). Dobrze zestrojone prawa muszą uwzględniać całość porządków państwowych oraz jego celów ostatecznych, bowiem jedynie „te ustroje, które mają na celu dobro ogólne, są według zasady bezwzględnej sprawiedliwości właściwe” (Polityka III 4, 1279a, 7).

Sprawiedliwość polityczna w każdym z przytoczonych tu znaczeń jest ideą regulującą i porządkującą stosunki między jednostką a państwem. Całość tych regulacji powinna być ujęta w system prawny, (*nomós*), który z kolei powinien być bezwzględnie przestrzegany przez człowieka. Państwo, będąc całością mogącą osiągnąć samowystarczalność, nakłada na jednostkę obowiązek absolutnego przestrzegania prawa. Jednostka, oprócz przestrzegania prawa, ma w ramach państwa moralny obowiązek doskonalenia swojej cnoty, bo „sprawiedliwość jest podstawową cnotą życia społecznego, za którą muszą iść wszystkie inne” (Polityka III 7, 1283a, 8).

Sprawiedliwość i prawa są tu różnymi stronami tego samego problemu, dotyczącego zgodnego z rozumem uporządkowania życia ludzkiego. Sprawiedliwość jawi się tutaj jako dziedzina podporządkowana bezpośrednio rozumowi, natomiast prawo i problemy związane z jego stanowieniem tworzą dziedzinę rozsądku, który w oparciu o zasady odkryte

przez rozum oraz nabyte w praktyce doświadczenie tworzyć ma prawa dla wspólnoty. To, w jaki sposób miałyby się odbywać takie tworzenie praw, tak aby mogły być one jedynie sprawiedliwe i najlepsze z możliwych, nie jest jasne nawet dla samego Arystotelesa; „prawa z konieczności są złe i dobre, sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Tyle tylko jest jasne, że prawa winny być dostosowane do właściwego ustroju. Jeśli zaś tak, to oczywistą jest rzeczą, że prawa dostosowane do właściwego ustroju będą z konieczności sprawiedliwe, a przystosowane do zwyrodniałego ustroju niesprawiedliwe” (Polityka III 6, 1282b, 13). Zgodnie z tą logiką bezwzględnie sprawiedliwe powinny być prawa doskonałego ustroju i rzeczą filozofa jest pokazać najlepszy ustrój oraz drogę do niego.

PRAWO I WYCHOWANIE — OBOWIĄZKI PAŃSTWA WOBEC OBYWATELI

Jak wynika z poprzednich rozdziałów, celem państwa nie jest tylko utrzymanie życia, ale raczej dobre jego urządzenie. Taki cel zobowiązuje państwo do jak najlepszego zestrojenia wszystkich elementów życia państwowego, a w głównej mierze do takiego kierowania obywatelami, aby mogli ze sobą zgodnie współżyć i pracować dla osiągnięcia wspólnego dobra. Jak wyraził to Arystoteles — „ponieważ państwo jest wielością, należy je przez wychowanie ukształtować jako wspólnotę i jedność” (Polityka II 2, 1263b, 10). Państwo, które ma podjąć takiemu zadaniu, musi nie tylko dysponować systemem prawnym opartym na idei sprawiedliwości, ale również powinno w czynny sposób zajmować się wdrażaniem obywateli do życia sprawiedliwego. Innymi słowy „państwo, które naprawdę zasługuje na tę nazwę, a nie jest nim tylko z imienia, musi się troszczyć o cnotę” (Polityka III 5, 1280b, 11). Cnota (*areté*) albo dzielność etyczna jest bowiem źródłem doskonałości człowieka, jego sprawiedliwości, oraz szczęścia jego i całego państwa. Cnota jest pewną trwałą dyspozycją do odpowiedniego postępowania, jednakże niestety ludzie najczęściej nie są wyposażeni w umiejętność rozróżniania tego, co dobre i złe, co odpowiednie, słuszne, sprawiedliwe, „dlatego trzeba od wczesnej młodości być wdrażanym [...] do radości i zmartwienia z powodu tych rzeczy, którymi należy się cieszyć i martwić; na tym bowiem właśnie polega należyte wychowanie” (Etyka II 3, 1104b, 11—13). Dopiero dzięki właściwemu wychowaniu człowiek może nabyć przyzwyczajenia do postępowania zgodnego z dzielnością etyczną. W rozumieniu Arystotelesa wychowanie przez państwo nie ogranicza się jedynie do wieku młodzieńczego; opieka państwa powinna obejmować całe życie człowieka: bowiem „nie dość może jest otrzymać w młodości właściwe wychowanie i odpowiedniej doznać opieki, lecz i w wieku dojrzałym trzeba dbać o te rzeczy

i przyzwyczajając się do nich, tak, że potrzebowalibyśmy praw dotyczących się również tego wieku i w ogóle całego życia; szeroki bowiem ogół ulega raczej konieczności aniżeli argumentom i kieruje się względem na karę raczej aniżeli na to, co moralnie piękne” (Etyka X 9, 1180a, 1—5). Podsumowując rozważania dotyczące wychowania, możemy uznać, że wychowanie powinno polegać w państwie na wykształceniu i utrwalaniu w obywatelach odpowiednich cnót oraz rozwijaniu w nich trwałych dyspozycji — czyli umiejętności odnoszenia się we właściwy sposób do namiętności. Celem wychowania powinno być wychowanie obywatela dzielnego etycznie i prawnego, który w sposób naturalny będzie postępował z umiarem wobec przyjemności i przykrości i to nie ze względu na ewentualne kary, ale dla samego piękna czynów sprawiedliwych. Jedynie odpowiednio wychowany człowiek, „kulturalny i wolny tak będzie się zachowywał, jak gdyby sam dla siebie był prawodawcą” (Etyka IV 8, 1128a, 33).

Na państwie i obowiązujących w nim prawach spoczywać ma obowiązek czynienia ludzi lepszymi. Aby państwo mogło podołać temu zadaniu, należy przed ustanowieniem najważniejszych dla niego praw zgłębić wiedzę dotyczącą z jednej strony natury człowieka — jego możliwości i trwałych dyspozycji, z drugiej zaś dotrzeć do wiedzy dotyczącej najogólniejszych, niezmiennych zasad, które kierują sprawiedliwym uporządkowaniem świata, i to zarówno jako kosmicznej całości, jak i jej poszczególnych części, z uwzględnieniem jednej z najistotniejszych — państwa. Tej wiedzy może i powinna dostarczyć „filozofia spraw ludzkich”. Jednakże sama wiedza, która jest domeną rozumu, nie może być wystarczająca dla mądrych i sprawiedliwych praw, tutaj potrzebna jest jeszcze wiedza praktyczna, zdobywana dzięki wieloletniemu doświadczeniu. Ta wiedza jest domeną rozsądku — umiającego docierać do zjawisk jednostkowych i rozsądzać je. Arystoteles oddziela praktyczną dziedzinę rozsądku, zdolnego do rozwiązywania problemów działania człowieka, rodziny i państwa od dziedziny rozumu, którego przedmiotem badań są prawdy ogólne. Przy takim rozróżnieniu filozofia spraw ludzkich jest dziedziną badającą ogólne zasady dotyczące prawideł ludzkiego postępowania a więc jest nauką ogólną dotyczącą wszystkich aspektów działania rozsądku.

Dostrzeżenie ważnej roli rozsądku (*phrónesis*) jest wyłomem wobec platońskiej koncepcji państwa i człowieka, i ważnym krokiem w kierunku stworzenia realistycznej filozofii państwa. Prawodawcą w tej koncepcji nie jest filozof, ale mąż stanu, korzystający z wiedzy filozofa oraz wykorzystujący własne doświadczenie. Powinien on znać najlepszy ustrój i tworzyć prawa najlepsze spośród możliwych.

Prawa panujące w państwach greckich w małym jedynie stopniu były podobne do postulowanych przez Arystotelesa praw opartych na ro-

zumnych zasadach i dogłębnej wiedzy dotyczącej natury człowieka, państwa i porządku kosmicznego. Jednak były przecież wyrazem jakiegoś *porządku*. Ponieważ w każdym przypadku zadaniem obywatela jest dobro wspólnoty, a takim dobrem w państwie jest wszak przestrzeganie prawa, dlatego też Arystoteles postulował, aby pomimo widocznej niesłuszności prawa obywatel podporządkowywał się jego wymogom. Rozbieżność pomiędzy właściwymi prawami a prawami panującymi we współczesnej Grecji była, jak się wydaje, jednym z powodów stworzenia całej filozofii spraw ludzkich i poddania w jej ramach wszechstronnej analizie wszystkich istniejących ustrojów państwowych. Zostało to zawarte w *Polityce*. Arystoteles sformułował w niej zasady, na których powinien się opierać idealny ustrój państwowy.

PRZYJAŹŃ W PAŃSTWIE

Do właściwego funkcjonowania dobrze urządnego państwa nie wystarczy ani wspólny cel, jakim jest szczęście, ani mądre prawa dające obywatelom poczucie ładu i sprawiedliwego życia, ani odpowiednie wychowanie. Niezbędne jest również zgodne współzycie obywateli, przy czym zgoda w państwie nie powinna być jedynie oparta na wzajemnym się tolerowaniu członków społeczności, ale przede wszystkim chyba na poczuciu więzi. Dla Arystotelesowi spoiwem tworzącym ze wspólnoty „będącej wielością jednostek” prawdziwą jedność państwową, „istotą węzłów łączących państwa jest przyjaźń” (Etyka VIII 1, 1155a, 21). Przyjaźń (*philia*) jest czymś do życia najkonieczniejszym, czymś nawet ważniejszym od sprawiedliwości, gdyż „ludziom, którzy żyją w przyjaźni, nie trzeba wcale sprawiedliwości, ludzie natomiast, którzy są sprawiedliwi, potrzebują mimo to jeszcze przyjaźni” (Etyka VIII 1, 1155a, 28). Przyjaźń pomiędzy ludźmi opiera się na wzajemnej życzliwości i głównym zadaniem państwa jest takie harmonijne ułożenie stosunków między obywatelami, aby byli oni do siebie życzliwie nastawieni i aby istniały warunki powstawania pomiędzy nimi więzów przyjaźni. Ideałem byłoby państwo, którego wszyscy obywatele mogliby być przyjaciółmi.

Taką idealną sytuację można według Arystotelesowi stworzyć w przypadku wychowania wszystkich obywateli zgodnie z zasadami poprzednio opisanymi. Tylko bowiem ludzie mający dzięki wychowaniu jednakowy system wartości mogliby być trwale i prawdziwie przyjaciółmi: „Doskonałą formą przyjaźni jest przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi i podobnymi do siebie w dzielności etycznej” (Etyka VIII 3, 1156b, 6). Przyjaźń oparta na dzielności, wzajemnym szacunku i wspólnych celach jest najtrwalsza i najbardziej wartościowa i tylko taka może być trwa-

łym fundamentem dobrych wzajemnych stosunków pomiędzy członkami wspólnoty.

Przyjaźń, jakkolwiek cenniejsza od sprawiedliwości, w wielu miejscach jest jednak z nią zbieżna: „wszak zdaje się istnieć jakaś sprawiedliwość między każdym człowiekiem a każdym, kto może uczestniczyć w jakimś prawie czy w jakiejś umowie; a tak samo [może też istnieć] przyjaźń [z każdym] o tyle, o ile jest człowiekiem” (Etyka VIII 11, 8—9). Równocześnie „we wszelkiej wspólnotcie istnieje według powszechnego mniemania jakaś forma przyjaźni, jak też jakaś sprawiedliwość, nazywa się tedy przyjaciółmi [...] towarzyszy wszelkich wspólnych poczynań, a wspólnota, która ich łączy, jest miarą ich przyjaźni, gdyż jest i miarą sprawiedliwości” (Etyka VIII 9, 1159b, 26—30). Przyjaźń jednak, ponieważ odnosi się do ludzi sobie bliskich, jest bardziej wymagająca wobec przyjaciół, niż sprawiedliwość wobec obywateli, rodzi też znacznie wyższe zobowiązania, w takim stopniu, w jakim tworzy i wzmacnia między przyjaciółmi poczucie jedności.

Niestety postulaty oparcia państwa o przyjaźń równych w dzielności i doskonałości obywateli napotykały na przeszkody natury praktycznej. Sam Arystoteles zdawał sobie sprawę z niemożności takiego wychowania ludzi, aby osiągnęli oni jednakową wartość. Widoczne jest tu zmaganie pomiędzy tendencją filozofa do poszukiwania idealnych rozwiązań a chęcią realisty odnalezienia jakiegoś „złotego środka” mogącego pogodzić te najlepsze rozwiązania z nie poddającą się schematom rzeczywistością. Daleko posunięta analogia pomiędzy sprawiedliwością a przyjaźnią wydaje się czymś sztucznym i odbiega znacznie od naszych odczuć oraz intuicyjnego rozumienia tego, co należy do istoty przyjaźni. Wydaje się, że tę trudność dostrzegł również Arystoteles i starał się ją osłabić, wprowadzając rozróżnienie na przyjaźń „bądź natury moralnej, bądź prawnej” (Etyka VIII 13, 1162b, 24). W przypadku tej pierwszej nie było specjalnych problemów z definicją, zbliżoną do potocznego rozumienia tego pojęcia. „Jeśli przyjaźń ma charakter zobowiązania moralnego, to nie formułuje się wyraźnie żadnych warunków, lecz to, co się w niej ofiarowuje jako dar, czy jako cokolwiek innego, ofiarowuje się przyjacielowi jako takiemu” (Etyka VIII 13, 1162a, 33). Filozof w żadnym miejscu nie definiuje dokładnie, na czym miałyby polegać przyjaźń natury prawnej. Z toku wywodów można by jedynie wnosić, że taka przyjaźń, odnosząca się do wzajemnych korzyści, opierałaby się na ustalonej mierze, według której każdy powinien we właściwy sposób odplacać przyjaciołom za świadczone sobie dobrodziejstwa. Tak rozumiana przyjaźń zasługiwałaby raczej na miano skrupulatności niż przyjaźni i wydaje się jednym ze słabszych punktów koncepcji Arystotelesa. Interesowne poczucie więzi oparte na rachunku dobrodziejstw i odpłat mieści się lepiej w liberal-

nych koncepcjach państwa niż w całości rozważań dotyczących „spraw ludzkich”.

Przyjaźń „natury moralnej” chyba lepiej odpowiada założeniu, że w państwie nie chodzi o to, by życie utrzymać, ale raczej, aby je dobrze urządzić. Przyjaźni w tym znaczeniu bliskie znaczeniowo wydaje się pojęcie solidarności, zakładające jakąś równość wszystkich ją odczuwających oraz poczucie wspólnej więzi oparte na wspólnych doświadczeniach i wspólnych celach. Jednakże, jak to zauważył sam Arystoteles, taka przyjaźń nie jest możliwa do utrzymania przy nadmiernej liczbie ludności państwa. Aby można było ją wcielić w życie, konieczne jest jej ograniczenie. „Liczba przyjaciół jest ograniczona — może do największej ilości, z którą może ktoś współżyć, [...] a to niełatwo może się zdarzyć wśród wielkiej ilości ludzi” (Etyka IX 10, 1171a, 3—5). Także w tej kwestii Arystoteles nie zapomina, że wszelkie zasady muszą mieć swoją konkretną, ograniczoną do ludzkich możliwości miarę. Zasady dotyczące przyjaźni w państwie, tak samo jak każde inne nie mogą tej miary przekroczyć, gdyż przerodziłyby się w niemożliwą do zrealizowania abstrakcję.

Przyjaźń, będąca „pewną cnotą lub czymś z cnotą związanym” (Etyka VIII 1, 1155a, 2), miała w rozumieniu Arystotelesa cementować jedność państwową, stwarzając warunki dla rozwoju jak najlepszych relacji pomiędzy członkami wspólnoty dla wzajemnego wspomaganie się przez obywateli w doskonaleniu cnoty. Przyjaźń tak pojęta miała więc do spełnienia zarówno w życiu człowieka, jak i w państwie te same role, które wyznaczone zostały dla prawa i wychowania. Prawa w tym ujęciu tworzą konstytucyjne ramy dla działalności człowieka, wychowanie odpowiedzialne jest za wytworzenie w człowieku odpowiednich potrzeb do zachowania się w każdej sytuacji w sposób zgodny z interesem wspólnoty, efektem wychowania jest system wartości, podpowiadający w sposób niejako naturalny, co jest właściwe a co nie, natomiast przyjaźń ma za zadanie cementować we wspólnocie trwałe i zgodne związki.

*

*

*

Jak to zostało powiedziane na wstępie, „filozofia spraw ludzkich” była próbą ujęcia w jednej dziedzinie naukowej wszystkich istotnych, zdaniem Arystotelesa, aspektów życia człowieka. Większość rozważań, którym poświęcone są *Etyka nikomachejska* i *Polityka*, dotyczy rozważań etycznych, antropologicznych i społecznych, jednakże głównie w aspektach związanych z życiem człowieka we wspólnocie. Ma to związek z założeniem Arystotelesa o „społecznej naturze” człowieka.

Człowiek, ujmowany jako jednostka niesamodzielna, w perspektywie kosmicznej czy społecznej jawi się głównie jako element większych całości. Życie ludzkie zostaje włączone w porządek państwowy i w porządek natury. Główne problemy egzystencji ludzkiej zostają ograniczone do pytania o to, jak najmądrzej i najskuteczniej urządzić życie człowieka we wspólnocie, tak aby powstały porządek w sposób trwały zachować i aby mógł on być oparty na zasadach zgodnych z wymogami Rozumu kosmicznego.

Arystoteles omówił w ramach „filozofii spraw ludzkich” sprawy tak, zdawałoby się różne, jak ogólne i szczegółowe zasady, którymi powinien się kierować człowiek, wszystkie cnoty ludzkie, istotę duszy ludzkiej, wszelkie relacje zachodzące pomiędzy ludźmi, dobre i złe dla ludzi prawa oraz ustroje, i co ciekawe — w tej potężnej konstrukcji myślowej nie ma miejsca na problemy tzw. egzystencjalne, dotyczące na przykład sensu życia człowieka. Jak gdyby pytania takie nie były ważne, albo też odpowiedzi na nie nie były dla Arystotelesa jasne i oczywiste.

Już przed Arystotelesem Heraklit wyznaczył program dla przyszłych filozofów: należy odkryć w sobie *logos* — pierwiastek wspólny dla wszystkiego i równoznaczny z prawami Kosmosu i następujący po nim myśliciele poszukiwali tego porządku. Arystoteles, ostatni z wielkich greckich filozofów, w swoich pismach, podobnie jak poprzednio Platon, tak formułuje zagadnienia i rozwiązuje je, jak gdyby właśnie odkrył w sobie *logos* i teraz odkrywa go przed innymi.

Arystoteles był ostatnim greckim filozofem, dla którego porządek kosmiczny nie był jedynie naukową abstrakcją. On odnajdywał ten porządek zarówno w prawach państwowych, jak i we własnej duszy. Podkreślam to ostatnie, ponieważ Arystoteles był rzeczywiście ostatnim filozofem, który znał i rozumiał ideę *polis*, tego specyficznego greckiego państwa-miasta, którego właściwości w dużej mierze odcisnęły się na kształcie kultury greckiej. *Polis* jawiło się Grekom jako „duży przykład” sprawiedliwości w duszy ludzkiej i jako naturalny twór, będący ziemskim przejawem kosmicznych praw. *Polis* było państwem konkretnym, jego instytucje miały realną dla obywatela postać, władza państwowa miała widoczny kształt i odczuwalną moc. Pomiędzy rządzącymi i rządzonymi nie istniała zasłona w postaci anonimowych instytucji, wszyscy znali się nawzajem i mieli możliwość bezpośredniej wzajemnej oceny. Ustrój państwowy był dla człowieka zrozumiały, choć czasem mógł się wydawać niesprawiedliwy. Zupełnie innego znaczenia niż dziś nabierało w takim państwie pojęcie ojczyzny, skoro ojczyzna dawała się objąć wzrokiem, a nie jedynie abstrakcyjną nazwą. Także inny musiał być stosunek do praw.

Grecy szanowali swoje państwa i panujące w nich porządki, gdyż mądre ich urządzenia, które sprawdziły się na przestrzeni wieków, dawały powód zarówno do dumy, jak i do wiary, że prawa rządzące tymi państwami mają jakiś udział w prawach wyznaczanych przez *logos*.

Dzieło Arystotelesa powstało w okresie schyłku *polis*. Dotychczasowe prawa okazały się niewystarczające bądź nie dość doskonałe. Państwa greckie traciły swoje znaczenie, trzeba więc było znaleźć lepszy ustrój i lepiej urządzić współzycie w społeczności państwowej. Filozofia spraw ludzkich jest kolejną, po *Państwie* i *Prawach* Platona, próbą naprawy instytucji *polis*.

Dla naszych rozważań nie jest istotne, że program Arystotelesa z historycznego punktu widzenia był niemożliwy do zrealizowania. Nas interesuje w tej próbie głównie samo przypomnienie, że można inaczej rozpatrywać wspólnotę niż jako pewną instytucję, której celem jest pilnowanie porządku, a człowieka inaczej niż jednostkę, której jedynym sensem życia jest przetrwanie w mniej lub bardziej wygodnych warunkach. Ukazanie życia ludzkiego w szerszej perspektywie otwiera inne możliwości rozwiązywania problemów dotyczących egzystencji ludzkiej i w tym właśnie szerokim rozumieniu życia człowieka należy szukać prawdziwej wartości filozofii spraw ludzkich Arystotelesa. W pokazaniu, że jedynie poprzez odniesienie do wiecznych i niezmiennych praw, które odnaleźć możemy zarówno w ruchach gwiazd, jak i w duszy człowieka, życie ludzkie nabiera znaczenia. W tym ujęciu także inne znaczenie uzyskuje życie społeczne, które w procesie życia i doskonalenia się człowieka staje się ważnym elementem wspomagającym bądź hamującym jego rozwój. Nową rangę uzyskuje prawo państwowe, które w wyznaczonej mu przez Arystotelesa roli ma obowiązek czynnie ingerować w proces wychowania obywateli i kształtowania ich przyzwyczajzeń oraz wzorców postępowania.

Państwo w tej koncepcji to wspólnota ludzi dążących do szczęścia i chyba największą wartością „filozofii spraw ludzkich” może być przypomnienie tej prostej prawdy, że żaden człowiek w pojedynkę szczęścia osiągnąć nie może, że na jego osiągnięcie i utrzymanie musi pracować całe społeczeństwo i że szczęście może być jedynie „dobrem wspólnym”. Każde inne szczęście nie może być ani trwałe, ani pełne.

ARISTOTLE'S PHILOSOPHY OF HUMAN AFFAIRS

S u m m a r y

Aristotle's *Nicomachean Ethics* and his *Politics* have an intentionally complementary nature: together they form what their author called „the philosophy of human affairs”. The two works present a practical and integrative approach to the philosophy of man and his affairs, treating the subject from the psychological, the sociological, the ethical and the political aspects, though these respective viewpoints on man are not handled in isolation from each other. The fact that Aristotle assumes a hypothesis on man's social nature precludes any other approach to matters concerning him other than the observation of man through the community in which he lives. In Greek tradition man, the state, and the universe (*κόσμος*) all shared the same nature, defined by the Divine Wisdom, *Logos* (*Λόγος*). The laws governing the state were a reflection of the cosmic laws, hence the mutual intermingling of the questions of ethics with those of politics. The author shows how certain ideas were common to both disciplines: concepts from ethics such as justice, law, and friendship could be found, with the appropriate qualifications, in the field of politics, too, as civil amity, political justice, or statutory law. The concept of happiness was also a feature shared by the two disciplines, since happiness was regarded as the objective both of man and of the state. In his discussion of the successive component parts contributing to the subject the author shows how in Aristotle's view of the question the two constituents, ethics and politics, were united in an integral „philosophy of the affairs of man”.