

Małgorzata Matuszak

**SZCZĘŚCIE JAKO (NAJWYŻSZY) SPOSÓB BYCIA
CZŁOWIEKA
(Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1098 a 7–18)**

**Happiness as the (Highest) Human Way of Being
(Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1098 a 7–18)**

Słowa kluczowe: szczęście, eudaimonia, Arystoteles, działanie, ergon, funkcja, sposób życia.

Key words: happiness, eudaimonia, Aristotle, activity, ergon, function, way of living.

S t r e s z c z e n i e

Według Arystotelesa szczęście jest osiągalne, bo jest dziełem człowieka; takim działaniem, którego „po co” osiągnane jest równocześnie z nim samym: wtedy, gdy działanie jest właśnie dokonywane. Odpowiedź natomiast na pytanie, jakie to jest działanie, związane jest z ontologią życia człowieka, ze sposobem, w jaki winno być dokonywane, aby było sobą. I by sobą był człowiek. Związane jest zatem z odpowiedzią na pytanie, kim jest człowiek i jakie jest jego miejsce wśród innych bytów, a przede wszystkim jakie jest jego odniesienie z jednej strony do innych istot żyjących – roślin i zwierząt, z drugiej – do Boga. Usytuowanie człowieka w pewnego rodzaju „pomiędzy” określa sposób jego życia, a więc także działanie, które ów sposób bycia (życia) najlepiej charakteryzuje. Problematyka szczęścia człowieka najlepiej zaś owo „pomiędzy” wyraża i naznaczona jest jego ambiwalencją, dźwiga jej brzemię.

A b s t r a c t

According to Aristotle happiness can be achieved, because – it is an act and activity of human being; such sort of activity the purpose of which is achieved together with the very fact of realizing this activity: at the time of its fulfilling. The answer to the questioning about what kind of action it is, seems to be connected with the ontology of human life, with the way it should be lived to become itself. And for human being to be himself. Thus it is connected also with the question who a man is, what is his place among and between other beings, first of all what is his relation on one hand to other living creatures – plants and animals – on the other, what is his relation to God. Situating man in a sort of “between” determines his way of life, and thus determines also his activity and action, which that way of being (of living) characterizes best. Problematic of human happiness expresses this “between” character in the fullest way and is marked with its ambivalence. It carries its burden.

Szczęście sytuuje się na szczycie ludzkich starań, jest tym, o co zabiegają ludzie najbardziej, dokładając wszelkich starań, by je osiągnąć. Jest celem, który spina w jedno wszystkie ludzkie działania mające na względzie to właśnie, by być szczęśliwym. I o ile istnieje powszechna zgoda co do tego, że jest ono najwyższym dobrem, najwyższym celem, o który warto i trzeba zabiegać, to trudno o nią względem tego, *czym* szczęście w istocie swej jest. Stąd też Arystoteles, stając w obliczu wielości odpowiedzi na to pytanie, zaczyna swój namysł nad szczęściem od określenia, w czym wyraża się funkcja człowieka, przekonany o tym, że odpowiedź na pytanie o dzieło-działanie (*ἔργον*) swoiste dla człowieka ukierunkuje właściwie również poszukiwanie odpowiedzi na pytanie – dla człowieka, a stąd też dla etyki, dotyczącej właśnie ludzkich spraw – najważniejsze: pytanie o szczęście. Wzgląd na naturę jako istotę bytu zdaje się być tu względem zasadniczym, jako że z natury wypływa jego doskonałość. Natura, dążąc do tego, co najlepsze, powierzając człowiekowi właściwe dlań zadanie, powierzyła także zdolność jego spełniania. Dlatego, pytając o szczęście, pyta Arystoteles najpierw o taką właśnie, właściwą człowiekowi, *naturalną* funkcję i o to, co ją spełnia. Wszak w przypadku wszystkich rzeczy, które pełnią jakąś funkcję, dobre spełnienie tej funkcji jest rzeczy tej dobrem, możemy stąd nazwać rzecz dobrą lub złą w zależności od tego, czy dobrze lub źle spełnia to, co do niej należy. Jako że i ludzie nie mogą być bezczynni i „stworzeni do próżniactwa (*ἀργὸν πέφυκεν*)”¹, także im przypadać musi w udziale pewna funkcja (*ἔργον*); dobre zaś spełnianie tej funkcji sprawia, że również życie człowieka staje się dobre. Co jest jednak funkcją, tj. naturą człowieka?

Tym, co określa człowieka, jest rozum: *λόγος*. Działanie więc – podług niego bądź nie bez niego – wykorzystujące ową istotną zdolność człowieka wyznacza również jego funkcję, charakteryzuje właściwe i jako zadanie mu powierzone działanie. Te bowiem dwa sposoby rozumienia *ἔργον* przekładają się na dwa sposoby jego tłumaczenia: jako „funkcja” bądź jako „charakterystyczne działanie”. Można jednak działać i można działać dobrze, podobnie jak można – przywołuje w tym miejscu Arystoteles porównanie z kitarzystą – grać na kitarze i można grać na niej pięknie. I tylko tego kitarzystę, który robi to, co do niego należy, dobrze, rzecz można – z wirtuozerią, gdy robi to „podług cnoty”, określić możemy mianem *σπουδαῖος*. Cnota daje przewagę dobremu kitarzyście. Gdy bowiem do działania przyłącza się, jak tłumaczy słowa *Etyki nikomachejskiej* Daniela Gromska, ów „wyższy stopień powodowany dzielnością”, działanie dokonywane jest dobrze. Cnota udoskonala działanie, doprowadzając je do swego spełnienia, sprawiając, że ma ono wszystko to, co doskonałe działanie mieć powinno: nie tylko więc to, że jest dokonywane, ale że jest dokonywane dobrze i pięknie.

¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1097 b 30 (dalej jako *Et. nik.*).

Człowiek *σπουδαῖος* jest w swym działaniu skuteczny, przykłada się do tego, co robi, robiąc to gorliwie, starannie; dokłada trudu, starań i powagi do wykonywanej czynności, a zarazem dokonuje jej skwapliwie i szybko, bez ociągania się, z chęcią doprowadzenia swego działania do pomyślnego końca. Jest człowiekiem dostojnym, potrafiącym to, co robi, robić pięknie. W słowie *σπουδαῖος* słyszymy zatem pewnego rodzaju łatwo-trudność działania według cnoty: trud, który włożyć trzeba w dobre wykonanie działania, ale też umiejętność takiego działania, która czyni je – na ile to możliwe – łatwym i skutecznym.

Jeśli zaś jest cnota „pewnego rodzaju doskonałością, wykończeniem rzeczy”², która jest tym, czym miała być, jeśli działający może zaś dopiąć celu, może wyglądowni jego działającej cnoty niczego nie brakować³, jeśli można określić go mianem *σπουδαῖος*, to dlatego, że działający jest tym, kim jest. Że to najpierw on, działający, jest tym, co do doskonałości, do kresu jest doprowadzone; za sprawą działania, które jego bycie-u-celu wyraża. Potrafi działać skutecznie i nie ma w nim żadnego braku. Pisze wszak Arystoteles w *Metafizyce*, że jeśli nie można czegoś zrobić łatwo i pięknie, możemy tę trudność bądź niełatwość uznać za pewien brak, tak jakby nieumiejętność zrobienia czegoś dobrze i z łatwością równoznaczna była z nieumiejętnością – czy też wręcz: niemożnością – tego zrobienia⁴. Sama już greka zwraca naszą uwagę na łatwość szczęścia: to, że dobro (*τὸ εὖ*) jest trudne, poprzedzone najsamopierw jest tym, że jest łatwe (*εὔ*). Łatwość zakłada zaś pewną tendencję, nadaje kierunek. Porywa człowieka ku sobie samemu. Ku swemu szczęściu zatem, ku temu, co najbardziej jego bycie-sobą wyraża. Stając się, staje się szczęście trudem przychodzenia tego, co przychodzi łatwo. Najłatwiej. Najtrudniej? Bo też tkwi w owej wykładni szczęścia pewna trudność dla filozofa: jak może bowiem opuścić człowieka, skoro zawsze-już go w sposób najistotniejszy określa?

Porównanie do kitarzysty wyjawia istotną cechę dzielności – przejawia się ona poprzez i w samym wykonywaniu działania, do którego usposabia. I nie inaczej. Jak bowiem inaczej wyjawić swą szczególną umiejętność gry na kitarze, jeśli nie poprzez piękne na niej granie? Nie będzie też dobrym kitarzystą ktoś, komu granie sprawia (jeszcze) trudność, ale ten, kto wykonuje utwór z łatwością. By zaś biegiłość gry osiągnąć, długo trzeba wprzódę ćwiczyć. Nabierać wprawy. Cnota – jak i umiejętność – by mogła rosnąć, wymaga wielokrotnego powtarzania tego samego, niestrudzenie, nawet jeśli natura kogoś do jakiegoś działania szczególnie uzdolniła. Dopiero wtedy dodaje do działania to, co najpierw do niej samej dodawane być musiało, oddaje działającemu trud, który w rośnięcie jej włożył, poprzez łatwość wedle siebie czynienia. Czy można stąd

² Arystoteles, *Metafizyka* 1021 b 20–21 (dalej jako *Met.*).

³ Por. *Met.* 1021 b 23–25.

⁴ I tak na przykład za nie do przecięcia uważamy nie tylko to, czego nie można przeciąć, ale i to, czego nie można przeciąć łatwo i pięknie. Por. *Met.* 1023 a 2–4.

powiedzieć, skoro doskonałość intensyfikuje się w byciu-u-celu, że kiedy się u celu już jest, łatwiej do niego zmierzać? Czy może jednak łatwość i trudność rosnać wtedy pospół? Czyż to nie ich współistnienie, wyrażające się łatwością wykonywania tego, co najtrudniejsze, nazywamy mistrzostwem? Doskonałością działania?

Podobnie jest z ludzką cnotą. Jeśli funkcją człowieka jest życie wypełnione czynnościami duszy i działaniami z rozumem, to funkcją człowieka szlachetnego – życie polegające na spełnianiu tych działań w sposób szczególnie dobry i piękny. Wtedy to, powiedzieć można, życie takiego człowieka jest życiem doprowadzonym do swej doskonałości, bo doskonałym jest ten, kto życiem tym żyje. Jest zaś doskonały, *bo* działa podług cnoty doskonałość życia określającej. Tłumaczeniu Danieli Gromskiej zarzucić można, że przesądza o sposobie odczytywania tego fragmentu⁵, przekładając *σπουδαῖος* jako „człowiek etycznie wysoko stojący”; można bowiem zapytać: czy Arystoteles istotnie ma tu na myśli dzielność *etyczną*? A nawet w pytaniu iść jeszcze dalej: czy o „etyczności” w *Etyce nikomachejskiej* w ogóle jest mowa? Tym samym wszak przymiotnikiem określa dobroć człowieka i kitarzysty, a trudno przecież rozpatrywać grę na kitarze w kontekście jej etyczności, a za chwilę też powie o cnotcie „najlepszej i najdoskonalszej” – bądź cnotcie zawierającej w sobie wszystkie cnoty, o czym za chwilę – którą niewątpliwie jest w człowieku cnota *myślenia*. Kiedy jednak przywołuje Stagiryta porównanie do *σπουδαίου κίθαριστοῦ*, odwołuje się do działania, którego podejmuje się kitarzysta – do działania charakteryzującego istotę bycia kitarzystą i przynależne mu zadanie, które nie tylko wykonuje, ale wykonuje dobrze, jeśli jest kitarzystą dobrym. Na „dobroci” kitarzysty zasada się bowiem możliwość dobrego grania. I dotąd też wydaje się sięgać ta analogia: funkcją *σπουδαίου κίθαριστοῦ* jest „dobre granie na kitarze” (*τὸ εὖ κίθαρίζειν*), funkcją zaś *σπουδαίου ἀνθρώπου* jest „dobre życie” (*τὸ εὖ ζῆν*). I jeśli na rozum, i wraz z nim czy nie bez niego działanie, wskazuje Arystoteles jako na to, co określa człowieka w swoistości jego działania, w człowieku *σπουδαῖος* dostrzega kogoś, kto robi to dobrze. Kto robi to podług cnoty⁶. I tak jak mówimy o cnotcie kitarzysty, tak też możemy mówić o cnotcie człowieka jako człowieka. Jak jednak rozumieć tę analogię, skoro czynnością, która wyraża człowieka jako człowieka, jest samo jego życie? I jaką cnotę określającą funkcję człowieka ma Arystoteles na myśli, skoro *σπουδαῖος* to ktoś, kto ją posiada?

⁵ Zob. artykuł Leszka Skowrońskiego, *Zarzut systematycznego błędu interpretacyjnego w tłumaczeniu „Etyki nikomachejskiej”*, „Przegląd Filozoficzny” (Nowa Seria) 2007 (16), nr 1(61), s. 49-66.

⁶ W (Pseudo)Platońskich *Definicjach* znajdujemy również takie właśnie określenie „*σπουδαῖος*”: *Σπουδαῖος ὁ τελείως ἀγαθός, ὁ ἔχων τὴν αὐτοῦ ἀρετὴν* – to ktoś, kto jest doskonale dobry, posiadający swoją [przynależną sobie] cnotę. Zob. Pseudo-Platon, *Definicje* 415 e 1.

Szczęście – jako spełnienie *ἔργον* – staje się celem nam zadany, zadaniem nie tyle do wykonania, co do wykonywania. Nie możemy się stąd zastanawiać się nad tym, czy mamy być szczęśliwi, tylko nad tym, jak szczęście osiągnąć, choć i tutaj nie samo zastanawianie się jest właściwym celem etycznych rozważań, ale to, byśmy szczęśliwymi się stawali. Nie możemy nie pragnąć szczęścia, tak jak nie możemy nie pragnąć urzeczywistnienia pełni swej natury, stając zatem zawsze-już przed obowiązkiem bycia tym, kim jesteśmy, stajemy przed swoim *ἔργον* jako czymś najpełniej obowiązkiem ten wyrażającym, będącym czymś, co stoi poza i ponad obowiązkami szczegółowymi: stajemy przed obowiązkiem, jaki posiadamy wobec samych siebie, i którego wypełnienie polega na prowadzeniu „życia doskonałego”⁷.

Musimy jednak w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że z jednej strony wiąże Arystoteles funkcję z naturą człowieka, z drugiej zaś na to – nie sposób nie zgodzić się w tym miejscu z Tugendhatem – że odwoływanie się w tym względzie do natury wymaga dużej ostrożności, ażeby nie „wyczarowywać” z natury czynników normatywnych jako moralnych konsekwencji⁸. Zauważmy jednak, że pewnego rodzaju normatywność w *ἔργον* jest wpisana. Określając, czym jest funkcja człowieka, odwołuje się Arystoteles do tego, *kim* jest człowiek. Chodzi więc raczej Stagiryście o ontologię życia, o odpowiedź na pytanie, czym charakteryzować się winno życie człowieka, aby można je było uznać za udane, za piękne – za spełniające zatem swoją funkcję. Chodzi mu o sposób bycia człowieka, który dochodzi do pełni siebie wtedy, gdy działa rozumnie. Ów *λόγος*, który umożliwia człowiekowi rozumną aktywność i – równocześnie – bycie pośród innych, przysługuje zaś człowiekowi z natury, natura z kolei nie jest czymś, co przeciwstawiane być mogło ludzkiej umowie czy obyczajowi; jakaś normatywność związana byłaby zatem z teleologicznym jej planem, bo przecież „wszystkie na świecie rzeczy, do swego końca, do którego są od natury postanowione, mają się”⁹.

Jak jednak najwłaściwiej określić *ἔργον* człowieka, skoro spełnia dusza ludzka wiele funkcji? Z tej problematyczności określenia, jakim działaniem spełnia się funkcja człowieka, czyli z tzw. argumentu *ἔργον* biorą swój początek dwa sposoby odpowiedzi na pytanie, co jest według Arystotelesa szczęściem człowieka. Można bowiem ów spór o sposób połączenia życia kontemplacyjnego i praktycznego człowieka sprowadzić do pytania o to, czy gatunek określany jest przez swoje najlepsze działanie, czy też zakres działań, które są urzeczywistnianiem naturalnych jego dyspozycji¹⁰, czy zatem *ἔργον* spełnia się w całości funkcji

⁷ Zob. P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Kraków 2004, s. 70.

⁸ E. Tugendhat, *Wykłady o etyce*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2004, s. 257–258.

⁹ S. Petrycy, *Przydatki do Etyki Arystotelesowej*, opracował W. Wąsik, wstępem poprzedził K. Grzybowski, [w:] idem, *Dzieła wybrane*, t. I, Kraków 1956, s. 18.

¹⁰ Por. T. Nagel, *Aristotle on Eudaimonia*, „Phronesis” 1972, nr 17, s. 252–259.

i działań, jakie zdolny jest podejmować człowiek, czy też tylko w jego funkcji najlepszej. I do pytania o to, co oznacza określenie *ἀρίστη καὶ τελειοτάτη ἀρετή* w dalszej części „argumentu *ἔργον*”: jak tłumaczyć, jak określić zatem, ową cnotę. Arystoteles określa dobro, a więc i *ἔργον* człowieka, jako działanie duszy wedle jej cnoty, jeśli zaś cnót tych było więcej, jako działanie wedle cnoty *ἀρίστη καὶ τελειοτάτη*, najlepszej i najdoskonalszej, dzielności zarazem *οἰκεία*, doskonałości własnej, właściwej, przynależnej – takiej, która pozwala człowiekowi dochodzić do swego końca-doskonałości. Czy zatem byłoby to działanie podług jednej jedynej cnoty – tej, która jest najbardziej *τέλεια*-doskonała? Czy też byłoby to działanie podług cnoty najbardziej *τέλεια*-kompletnej, czyli działanie, które obejmowałoby sobą wszystkie te działania, które na ową kompletność się składają? W tych dwu kierunkach idą dwie zasadnicze interpretacje „argumentu *ἔργον*”: „intelektualna”, zwana też „dominującą”, i „inkluzywna”¹¹.

W interpretacji „inkluzywnej” dobro człowieka jest dobrem złożonym, zasadzającym się na działaniu etycznym i kontemplacji, w myśl zaś „intelektualnej” czy też „dominującej” interpretacji tego fragmentu istnieje tylko jedno działanie, które jest dobrem człowieka i jest nim kontemplacja. „Intelektualiści” mówią więc, że wyrażenie *ἀρίστη καὶ τελειοτάτη ἀρετή* sugeruje, iż istnieje pewna hierarchia doskonałości, a działanie podług tej spośród nich, która jest właśnie *ἀρίστη καὶ τελειοτάτη*, podług jednej jedynej doskonałości, pierwszej wśród wszystkich doskonałości, stanowi o dobru człowieka; odczytując w taki sposób ten fragment, w kontemplacji, działaniu podług dzielności najlepszej i najdoskonalszej upatrują szczęścia człowieka, również najlepszego i najdoskonalszego, najlepsza cnota może być bowiem cnotą najlepszej części duszy. „Inkluzywiści” twierdzą zaś, że ten końcowy fragment argumentu *ἔργον* jest tylko powtórzeniem wcześniejszego – opisanego przez Arystotelesa w siódmym rozdziale I księgi *Etyki nikomachejskiej* – kryterium kompletności; według nich dzielność *τελειοτάτη* obejmowałaby zatem sobą wszystkie dzielności, podług których działanie składałoby się na szczęście, i dopiero ta złożoność jej z cnót poszczególnych sprawiałaby, że staje się cnotą „najbardziej kompletną”.

Rozbieżności w stwierdzaniu, czym jest szczęście, wynikają bowiem z różnych interpretacji kryteriów szczęścia wyrażonych przez Arystotelesa w 7 rozdziale księgi I i w rozdziałach 6–8 księgi X, wzajemnego ich związku i różnicach między nimi, a z kolei trudność wykazania, jak dalece kryteria te się różnią, związana jest właśnie z dwojaką interpretacją fragmentu I, 7.

¹¹ Zob. na ten temat choćby artykuł H. J. Curzera, *Criteria for happiness in “Nicomachean Ethics” I 7 and X 6–8*, „Classical Quarterly” 1990, nr 40, s. 421–432. Wyróżnia się *inclusivist interpretation (comprehensivist interpretation)* i *intellectualist interpretation*, która nazywana jest także *dominant (dominant end interpretation)*, bo rozumie się w niej szczęście jako konkretną czynność, którą jest działanie-kontemplacja. Według tzw. inkluzywistów szczęście jest zaś nazwą najlepszego „kompleksu” działań spośród tych, które są dostępne człowiekowi w czasie życia.

Porównać można duszę człowieka do pięciokąta¹²: tak jak w nim wirtualnie zawarty jest trójkąt i kwadrat, nie w taki jednak sposób, że pięciokąt jest równocześnie trójkątem i kwadratem, ale tak, że pięciokąt zawiera w sobie to, co zawiera trójkąt i kwadrat i coś jeszcze, a to „coś jeszcze”, charakterystyczne tylko dla pięciokąta, sprawia, że jest on właśnie pięciokątem, tak też ludzka dusza działa to, co sprawia dusza wegetatywna i zmysłowa, i „coś jeszcze”, co powoduje, że jest ona duszą formującą człowieka – *jedną*, odpowiadającą za wzrost, za postrzeganie i za myślenie, wszelako obecność w niej pierwiastka rozumnego, owo „coś jeszcze”, odróżnia człowieka od roślin i zwierząt niemyślących.

W różnicy tej wyraża się istota człowieka, funkcja zatem różnicę tę wyrażająca i podejmująca byłaby też funkcją właściwą człowiekowi. Jeśli więc życie w odniesieniu do każdej istoty żywej oznacza życie w *określony* sposób, co określa sposób życia *człowieka*? Władze, które posiada, są zależne od kontekstu jedności funkcyjnej, której nie pojmuje Arystoteles jako struktury warstwowej czy ustopniowanej. Władze nie leżą jedna na drugiej jako samodzielne warstwy, z których każda wykonuje swoją funkcję niezależnie od władz pozostałych, ale pozostają względem siebie w relacji aktu i możliwości. Funkcja wyższa każdorazowo zawiera w sobie funkcje niższe, które – jako realne możliwości – podnoszone są w jedną jedyną rzeczywistość: dusza rozumna przejmuje możliwość działania duszy zmysłowej i wegetatywnej, podnosząc ją w jedną jedyną rzeczywistość, jaką jest możliwość działania rozumnego – życie życiem rozumnym. Jest dusza substancjalną formą ciała, którego jest życiem¹³; stan czuwania ma się zaś do duszy tak, jak ma się aktualne widzenie do zdolności widzenia, jak ma się czynność do spoczynku.

Człowieka odróżnia od innych istot żywych nie tylko więc to, że posiada *dodatkową* możliwość działania, że dysponuje władzą, której nie posiadają zwierzęta i rośliny, ale to, że owa dodatkowa władza specyfikuje ich sposób bytowania – określa w całości sposób jego życia. W ten sposób to, co działane, odbija swój kształt na życiu, formuje je – życie przeżywane rozumowo dochodzi do swej formy, która jest rozumna; tylko działając według rozumu, spełnia dusza *swoją* funkcję. Tak więc na przykład ludzkie widzenie nie jest procesem, który dokonuje się jedynie na poziomie zmysłów; człowiek patrząc, nie tylko odbiera wrażenia, ale odbiera je w określony, rozumny sposób. Podobnie rzecz się

¹² Por. Arystoteles, *O duszy* 414 b 28–32.

¹³ Pisze Inciarte: „Jeśli wymienię duszę, wymienię tym samym ciało, tzn. jednak, że wymienię obydwie, ale nie jako duszę i ciało (wymienię wszakże tylko duszę), lecz wymienię obydwie (1) jako to samo i (2) wymienię »jedno i to samo«, które jest obiema, nie w jakikolwiek sposób, lecz w sposób najwyższy, w który mogą nazywać oba jednocześnie”. F. Inciarte, *Forma formarum. Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*, Freiburg 1970, s. 48. Tłum. za: B. Wald, *Jedność osoby i pojęcie duszy u Arystotelesa*, przeł. A. Kruszewicz i R. Otsason, [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 7: *Analogia w filozofii*, red. nauk. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Lublin 2005, s. 402.

ma z jedzeniem i picciem – tylko człowiek może być pod tym względem nieumiarkowany i może być cnotliwy, tak jakby jedzenie i picie były w jego przypadku także *działaniem*. Działaniem, w którym ukazuje się *jedna* rzeczywistość bytu człowieka¹⁴.

W jaki sposób określić możemy więc szczęście jako pewien sposób bycia człowieka? Odwołuje się Arystoteles, zastanawiając się nad tym, co jest szczęściem, do powszechnej zgody co do tego, że jest ono „najwyższym ze wszystkich dóbr, które można osiągnąć za sprawą działania”, i że „być szczęśliwym to to samo, co dobrze żyć i dobrze się mieć”¹⁵. Jeśli zaś „życie dla istot żyjących jest istnieniem”¹⁶, szczęście określić można jako dobre istnienie: τὸ εὖ εἶναι, jako dobroć istnienia przejawiającą się w dokonywaniu pewnego rodzaju działań przyczyniających się do dobrego-mienia-się, wszak εὖ πράττειν dla starożytnych oznaczało zarazem „dobrze działać” i „dobrze się mieć”, jak byśmy tyle mieli (z) siebie, ile potrafimy zdziałać. Zdolny jest zatem człowiek, mocą swego działania, określać swoje istnienie: w byciu-w-działaniu (ἐνέργεια) na sposób szczęścia wyjawia się doskonałość bycia tego, kto owego działania dokonuje. Wszak „istniejemy wszyscy dzięki swemu działaniu, dzięki temu bowiem, że żyjemy i działamy”¹⁷, żyjemy – działaniem, w działaniu. Istnienie polega na działaniu i to w dwojakim sensie: w samym jego dokonywaniu, a także – zdając się niejako na to, co w swym przebiegu działanie wytwarza, wraz z sobą. Działanie i byt stają się wręcz jednością.

Chociaż więc działanie i istnienie przysługują czemuś żywemu w zgoła odmienny sposób, istnienie jest wszak czymś, co się zastaje i czego się nie ustanawia, działanie zaś zależy od działającego, staje się jego dziełem, w działaniu na sposób szczęścia działanie i istnienie związują się ze sobą tak ściśle, iż przez działanie wyraża się doskonałość istnienia. Wyraża się doskonałość tego, kto żyje doskonałym życiem. Owo doskonałe istnienie, szczęście, przysługujące działającemu tak jak życie, a zarazem przemożnie zależne od niego samego, nie przestaje być przezeń czymś dokonywanym. Dokonując zaś, podejmując się trudu dopełnienia tego, co doskonałe, staje się działający dla siebie zadaniem, które ma dokonać. Wypełniając je, spełnia siebie, ujawnia doskonałość swego istnienia, które jest przecież nim samym. Człowiek, zastając siebie jako istotę o właściwym sobie sposobie istnienia, poprzez swoje działanie może swe istnienie dopełnić bądź roztrwonić, nie pozwalając mu wydarzać się, przez co – jak gdyby – odmawiać sobie siebie. Chodzi bowiem o to, by nie tylko żyć, ale

¹⁴ B. Wald, op. cit., s. 404–406.

¹⁵ τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν [...] τὸ εὐδαιμονεῖν (Et. nik. 1095 a 19–20).

¹⁶ τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν (O duszy 415 b 13).

¹⁷ ἐσμὲν δ' ἐνεργεῖα· τῷ ζῆν γάρ καὶ πράττειν (Et. nik. 1168 a 6–7). O tej ważnej różnicy między ἐνέργεια (w *nominativie*) a ἐνεργεῖα (w *dativie*) zob.: T. Scaltsas, *Substratum, Subject, and Substance*, [w:] A. Preus, J. P. Anton (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy V: Aristotle's Ontology*, New York 1992, s. 192.

– „żyć pięknie (τὸ εὖ ζῆν)”¹⁸. Skoro cnota jest przede wszystkim stanem charakteru, z którego wypływa określone działanie, to kwestia szczęścia dotyczy wyboru, czy i jak kształtować charakter, skoro ma on wpływ na całość naszego życia¹⁹. Wydaje się stąd, że różnica między człowiekiem dzielnym a niegodziwym sięga nie tylko ich charakterów, ale sposobu ich istnienia. W ten sposób właśnie etyka staje się ontologią życia.

Życie jest *byciem* człowieka. Istnieć wszak znaczy to samo, co żyć. Nie jest zaś życie cechą czy własnością, którą możemy orzekać o byciu jako raz mu przysługującą, innym razem – nie. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że dusza, która jest przyczyną istnienia-życia, w nie taki sam sposób leży u podstaw różnych czynności człowieka. Można wręcz powiedzieć, że jeśli chodzi o czynności życiowe, życie przysługuje człowiekowi póty, póki żyje, jeśli zaś weźmiemy pod uwagę życie rozumne – a takie przecież *określa* człowieka – to żyje on wtedy tylko, gdy z rozumu swego korzysta. Bo chociaż na pytania, dlaczego człowiek żyje i dlaczego postrzega i myśli, udzielić można tej samej odpowiedzi: za sprawą duszy, to jednak odpowiedź ta nie oznacza w obu przypadkach tego samego; dusza nie jest przyczyną istnienia i przyczyną postrzegania i myślenia w tym samym sensie. Funkcje życiowe nie dopuszczają przerw – byt ożywiony żyjąc, żyje; życie nie może zaś być nieciągłe. Dlatego też przyczynowanie duszy musi być w tym wypadku bezpośrednie i ciągłe, bo takim też musi być życie. Inaczej rzecz się ma z postrzeganiem i myśleniem: te akty charakteryzują się z kolei nieciągłością. Za aktami widzenia stoi na przykład odpowiednia władza, będąca funkcją duszy, jednakże nieciągłość procesu widzenia, jego przeplatanie się z niewidzeniem, wskazuje na pośrednią formę aktualizacji tej władzy – widzenie nie jest wszak zależne tylko od odpowiedzialnej za nie władzy duszy, ale także od niezależnych od tej władzy innych czynników, na przykład od odpowiedniego oświelenia. Można więc powiedzieć, że moc władzy (*δύναμις*) przynależna jest naturze bytu ożywionego, jej natomiast użycie (*ἐνέργεια*), aktualizacja władzy, następuje za sprawą tego, kto władzę tę posiada, a także zależna jest jeszcze od innych czynników. Dlatego też nie zawsze aktualnie trwa. Może się nawet tak zdarzyć, że władza nigdy nie będzie miała możliwości urzeczywistnienia działania, jeśli nie będzie człowiek z niej korzystał²⁰. Ta nieciągłość działania uwidacznia się jeszcze bardziej w przypadku działania rozumnego, które przecież *określa* człowieka.

W pismach Arystotelesa zauważyć można współistnienie dwóch koncepcji człowieka: w pierwszej o człowieku stanowi jego rozum, w drugiej – jest czło-

¹⁸ Arystoteles, *Polityka* 1257 b 41–1258 a 1. „Nie dosyć jest człowiekowi, aby na świecie był, ale aby dobrze był i żył”: S. Petrycy, *Przydatki do Etyki Arystotelesowej...*, s. 25.

¹⁹ T. Irwin, *Cnoty w filozofii greckiej*, [w:] *Etyka a charakter*, wybrał i przełożył J. Jaśtał, Kraków 2004, s. 79–81.

²⁰ Por. B. Wald, op. cit., s. 399–400.

wiek połączeniem duszy i ciała²¹. Dlatego wydaje mi się, że sporu o najwyższe szczęście nie da się rozstrzygnąć na płaszczyźnie, na jakiej się go toczy. I że obie interpretacje usiłują rozstrzygnąć ostatecznie coś, co nie jest rozstrzygalne, i co sam Stagiryta wołał w nierozstrzygnięciu, w zawieszeniu niejako pozostawić, przeczuwając jakby, że w owym nierozstrzygnięciu wyraża się także istota etyki. Każda ze stron przytacza wiele argumentów, słusznych zresztą, dla poparcia swego stanowiska, obie jednak cechuje to samo: usiłują domknąć to, co Arystoteles chce pozostawić otwartym, usiłują zatem rozwiązać nierozwiązywalne. Dotykamy tu bowiem aporii, na której zasadza się etyka, chroniąc w człowieku to, co stanowi jego *ἡθoς*. Chcąc bowiem jednoznacznie określić, na czym polega według Arystotelesa szczęście człowieka, musielibyśmy najpierw znaleźć w jego pismach jednoznaczną odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek. A tej nie znajdujemy. Stagiryta szukał wciąż odpowiedzi na to pytanie, odpowiedzi coraz lepszej, bo też taki był sposób jego filozofowania: patrzeć na problem z wielu perspektyw.

Dotykamy tu sedna etyki Arystotelesa i aporii, które, jak się wydaje, tkwią u samych jej podstaw. Dotykamy nierozstrzygalnego. Jednoczesności możliwości i niemożliwości. Chronieniem jedności z bogami i z nimi nieprzekraczalnej różnicy. Czyż nie tym *też* jest etyka?

²¹ Raz bowiem Arystoteles pisze, że „rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem” (*Et. nik.* 1178 a 6–7), innym razem – że jest człowiekiem połączeniem duszy i ciała (*Et. nik.* 1177 b 29).