ROZDZIAŁ II

Eudajmonizm teleologiczny: Arystoteles

NACISK, JAKI PLATON położył na doskonałość życia jednostki, był kontynuowany, a nawet jeszcze wzmocniony w myśli etycznej jego ucznia Arystotelesa. Jednak eudajmonizm etyki Arystotelesowskiej jest teleologiczny: akcentuje celowość natury ludzkiej. Według Arystotelesa, człowiek osiąga cel życia moralnego wtedy, gdy rozwija swe władze poznawcze i pożądawcze tak, że staje się usposobiony do działania zgodnego z cnotami moralnymi. Bez wątpienia wczesne studia Arystotelesa w zakresie biologii wpłynęły na jego koncepcję dojrzałości jako fazy doskonałej w rozwoju każdej istoty żywej. Jego ojciec Nikomach był lekarzem i służył na dworze króla macedońskiego w Stagirze, w północnej Grecji. Tam urodził się Arystoteles w 384 roku przed Chr. Po studiach odbywanych pod kierunkiem ojca, mając osiemnaście lat przybył do Aten i pracował w Akademii Platona przez około dwadzieścia lat. W końcu Arystoteles założył w Atenach swą własną szkołę, w której nauczał od roku 335 przed Chr. prawie aż do swej śmierci w roku 3zz.

Pisma filozoficzne Arystotelesa są liczne i obszerne. Obejmują prawie wszystkie dziedziny filozofii klasycznej: logikę, filozofię przyrody, psychologię, metafizykę, etykę, politykę, retorykę i poetykę. Co więcej, same te nazwy, jak i wiele innych, które weszły do dziedzictwa filozofii, zawdzięczamy w znacznej mierze Arystotelesowi. Ponadto ukuł on wiele terminów do dziś używanych w dyskusjach etycznych. Arystotelesowi przypisuje się kilka pism etycznych, wizerunek zaś jego filozofii moralnej zmienia się w zależności od tego, które z nich wysuniemy na plan pierwszy. Z okresu młodzieńczego [ok. 355 przed Chr.] pochodzą trzy rozprawy o charakterze etycznym przeznaczone dla szerokiej publiczności. Protreptyk był poćhwałą filozofii jako drogi życia, podkreślającą, że eudaimonia polega na kontemplacji intelektualnej.i W dialogu Eudem Arystoteles rozważał, posługując się terminologią platońską, naturę, pochodzenie i przeznaczenie duszy. Treść innego wczesnego dialogu, O sprawiedliwości,

nie jest obecnie znana. Posiadamy jedynie fragmenty tych wczesnych pism oraz pośrednie o nich relacje.

Dwa główne dzieła Arystotelesa z zakresu etyki to: Etyka eudemejska oraz Etyka nikomachejska. Księgi IV, V i VI Etyki eudemejskiej są identyczne z księgami V, VI i VII Etyki nikomachejskiej. Choć w sprawie tej wciąż toczą się pewne dyskusje, większość znawców Arystotelesa uważa obecnie, że Etyki eudemejskg napisał Arystoteles we wczesnym okresie swej twórczości, później zaś użył części zgromadzonego materiału do opracowania Etyki nikomachejskiej.2 Jest również możliwe, że pierwsza z tych prac jest kompilacją sporządzoną dla lub przez kogoś zwanego Eudemosem, druga zaś została dedykowana ojcu lub synowi Arystotelesa, obaj bowiem nosili imię Nikomach. Etyka nikomachejska jest najpełniejszym i z pewnością najdoskonalszym dziełem Arystotelesa z zakresu etyki. Na niej też głównie będą się opierać nasze rozważania o etyce Arystotelesa.

Trzecia wersja etyki Arystotelesa jest drukowana pod tytułem Etyka wielka. Liczy ona sobie tylko dwie księgi [obie bardzo długie], które powtarzają treści zawarte w Etyce eudemejskiej i w Etyce nikomachejskiej. Panuje powszechna zgoda co do tego, że Etyka wielka jest kompilacją sporządzoną po śmierci Arystotelesa i że nie dodaje nic nowego do jego myśli. To samo można powiedzieć o krótkiej rozprawie O cnotach i wadach, którą znajdujemy wśród dzieł zebranych Arystotelesa. Również inne spośród autentycznych pism Arystotelesa [jak Retoryka, Polityka, O duszy i Metafizyka] zawierają ustępy rzucające światło na jego stanowisko etyczne.

Zanim zajmiemy się zasadniczymi kwestiami etyki Arystotelesa, nie od rzeczy będzie uczynić kilka wstępnych uwag na temat jego koncepcji natury ludzkiej. Jako wieloletni uczeń i asystent Platona, Arystoteles był pod głębokim wpływem platonizmu. Dwa ważne przejawy tego wpływu to: kluczowa rola przyznana eudajmonii [eudaimonia] oraz koncepcja podporządkowania niższych władz duszy władzom racjonalnym. Istnieją także inne zbieżności: określenie cnót moralnych, wyobrażenie ideału moralnego jako ateńskiego arystokraty, jak i, rzecz jasna, zasadniczo intelektualistyczne ujęcie życia moralnego.

Jednakże Arystoteles jest również bardzo krytyczny w stosunku do pewnych aspektów myśli platońskiej. Ogólnie mówiąc, jest on mniej oderwany od świata, a bardziej naturalistyczny niż Platon. Ukazuje się to bardzo jasno w jego krytyce teorii idei. Według Arystotelesa, świat rzeczy poznawalnych zmysłowo jest światem realnym i nie istnieje żadna sfera bytów poznawalnych intelektualnie. Arystoteles zamiast o ideach tworząrych jakoby inny, wyższy świat, mówi o formach jako o czynnikach współkonstytuująrych wraz z materią wszelkie substancje materialne. Pies nie jest psem na mocy platońskiej partycypacji w idei esowatości, ale raczej każdy konkretny pies posiada stanowiącą jego formę i decydującą o gatunku naturę esowatości w sobie samym. Natura taka jest źródłem różnych czynności specyficznych dla danego gatunku. Drzewa rosną i rozmnażają się, ale nie widzą, psy między

innymi postrzegają zmysłowo i poruszają się, ludzie czynią to wszystko, a ponadto mogą poznawać rozumowo. Natury rzeczy są dynamiczne, to znaczy, że są wyposażone w rozmaite władze [dynameis] przyporządkowane działaniu lub doznawaniu. Czynności te są działaniem czy też funkcjonowaniem owych władz, przejściem z możności do aktu. Właściwe czynności zmierzają do udoskonalenia władz, z których się wyłaniają, poprzez doprowadzenie ich do stanu sprawności [hexis], co z kolei doskonali same byty będące podmiotami danych władz. Użytek, jaki pies czyni ze swych władz zmysłowych i motorycznych, na ogół doskonali działająry podmiot. To samo można powiedzieć o aktywności ludzkiej. Jest więc sprawą jasną, że etyka wyrastająca z takiej wizji natur dynamicznych będzie dążyła w kierunku jakiegoś rodzaju naturalistycznego perfekcjonizmu.

Psychologia zaprezentowana w traktacie Arystotelesa O duszyjest zastosowaniem tego, co właśnie powiedziano, do analizy działania specyficznie ludzkiego. Dusza [psyche człowieka jest zasadą lub źródłem jego czynności życiowych: wzrostu, przyswajania pokarmu, rozmnażania się, ruchu lokalnego, poiądania, poznania zmysłowego i intelektualnego. Arystoteles nigdy nie określił dość jasno, czym jest ludzka dusza. Niektórzy z jego bezpośrednich uczniów sądzili, że uważał on psyche jedynie za uporządkowane rozmieszczenie [harmonia] części ciała ożywionego, zanikające w chwili śmierci. Inni komentatorzy [zwłaszcza średniowieczni chrześcijanie] zwrócili uwagę na to, że księga III traktatu O duszy mówi o ludzkim intelekcie jako 0 oddzielonym, nie podlegającym doznaniom, nie zmieszanym, który «dopiero gdy jest odłączony, jest tym, czym w rzeczywistości jest; i to jedynie jest nieśmiertelne i wieczne» [III 5; ~3o a y-Zq.]. Jednak bez względu na to, co Arystoteles osobiście myślał o nieśmiertelności, w swej etyce nie uczynił on żadnego użytku z tego pojęcia. Życie moralnie dobre, jakie próbował opisać, jest życiem człowieka na ziemi. W przeciwieństwie do Sokratesa i Platona nie nauczał niczego o nagrodach i karach w życiu przyszłym.

Ważny jest tutaj jeszcze inny rys Arystotelesowskiej wizji natury ludzkiej. Wszystkie natury są pojęte jako wyposażone w pewną dążność, nakierowane w stronę pewnego optimum działania, przyporządkowane celowi. Na rym właśnie polega arystotelesowski teleologizm. Arystoteles, jako biolog, myślał zasadniczo kategoriami odnoszącymi się do istot żywych i był przekonany, że istoty te zawsze dążą ku pewnemu celowi czy też kresowi [telos]. Każda istota żywa rodzi się z zasobem nie uaktywnionych i nie rozwiniętych możności. W miarę realizowania swego cyklu rozwojowego zmierza ona ku dojrzałości i reprodukcji w obrębie tego samego gatunku. Proces ten zakiada pojęcie wewnętrznego finalizmu; przyczyną celową (celem] czynności każdego człowieka jest ciągła, doskonała aktywność jego władz. Cel ten nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do natury konkretnego człowieka, jest to stan oentelechii», czyli osiągnięcia przez jednostkę pełnej doskonałości swego telos. Tak pojęta doskonałość osobista nie jest oczywiście sprzeczna z dobrobytem i doskonałością ludzkiego gatunku i społeczeństwa.

nistona eryxi . ~zęsc pierwsza

Trzeba mieć na uwadze to, co dotąd powiedziano, aby właściwie zrozumieć słynne zdanie wprowadzające Etyki nikomachejskiej: «Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia». Arystoteles wskazuje następnie, że niektóre z tych celów czy dóbr są zewnętrznymi wytworami, inne zaś są czynnościami immanentnymi. Panuje powszechna zgoda co do tego, że najwyższym celem człowieka jest eudajmonia, której koncepcja implikuje pojęcia dobrego życia i dobrego działania. Jak zauważyliśmy w odniesieniu do terminologii sokratejsko-platońskiej, greckie słowo eudajmonia często bywa tłumaczone jako «szczęście». Dosłownie znaczy ono r<posiadanie dobrego ducha», jednak Arystoteles nadaje mu znaczenie o wiele bardziej dynamiczne. Według niego, eudajmonia nie jest stanem lub możliwością radowania się, ani nawet doskonałości. Jest ona doskonałym działaniem [energeia] wykonywanym dla samego działania.3 Nie pojmiemy istoty etyki Arystotelesowskiej, jeśli nie uchwycimy sensu twierdzenia, że czynność immanentna jest celem sama dla siebie. Tym, czego każdy człowiek pragnie, nie jest, według Arystotelesa, jakiś wytwór czy skutek działania ani jakoś pojęta zgodność działania z prawem moralnym lub poczuciem obowiązku, ani nawet jakaś w najwyższym stopniu satysfakcjonująca przyjemność. Arystotelesowska eudajmonia jest: I. tym, czego wszysry ludzie pragną jako spełnienia, z,. ciągłą i doskonałą aktywnością oraz 3. całym ludzkim życiem urzeczywistniającym ową aktywność w sprzyjająrych okolicznościach posiadanych dóbr i przyjaciół.4

Oczywiście tylko specjalnego rodzaju aktywność może stanowić spełnienie ludzkiego życia. Liczni komentatorzy etyki Arystotelesowskiej ograniczają się do utożsamienia jej z kontemplacją intelektualną. Nie ma wątpliwości co do tego, że Arystoteles przypisywał wielkie znaczenie poznaniu intelektualnemu, lecz jedynie w specyficznym znaczeniu stanowi ono eudajmonię. Większa część księgi X Etyki nikomachejskiej jest poświęcona opisowi człowieka prawdziwie dobrego i szczęśliwego. Arystoteles ponownie podkreśla, że ludzkie szczęście jest pewną czynnością a nie stanem usprawnienia [hexis]. Z kolei dowodzi, że jest to czynność pojmowania intelektualnego [nous], ciągia, sprawiająca przyjemność, samowystarczalna. Lecz nagle zauważa: «Takie życie przechodziłoby jednak możliwości człowieka; żyłby bowiem w ten sposób nie o tyle, o ile jest człowiekiem, ale o tyle, o ile jest istotą obdarzoną pierwiastkiem boskim w niej tkwiącym».S Winniśmy, rzecz jasna, rozwijać w sobie ten «boski» czynnik i zmierzać do nieśmiertelności. Lecz w tym miejscu Arystoteles, jak się zdaje z żalem, przechodzi do opisu pośledniejszej postaci dobrego życia: obejmuje ona rozmaite działania pozostające w zgodzie z cnotą. Oczywiście ciągle czymś zasadniczym dla tych działań zgodnych z cnotą jest używanie rozumu.

Jednak nacisk, jaki Arystoteles kładzie na cnotę w ostatniej księdze Etyki nikomachejskiej, jest punktem szczytowym dociekań zawartych w tym dziele. Chociaż Arystoteles uznawał wagę obowiązku [to deon],~ jego etyka nie jest deontologizmem.

Rozdział II . Eudajmonizm teleologiczny: Arystoteles ~r

Nie jest ona również etyką legalistyczną, choć akcentował on zarówno sprawiedliwość przyrodzoną, jak i stanowioną. W rzeczywistości kluczem do etyki Arystotelesa jest właśnie teoria cnót. Wyróżnia on w ludzkiej duszy trzy czynniki: uczucia [patbe~, władze [dynameis] oraz sprawności [hexeis], i twierdzi, że cnoty są dobrymi sprawnościami. Wady są oczywiście złymi sprawnościami.

Zmusza to Arystotelesa do wyjaśnienia, czym różnią się sprawności dobre od złych. Czasami [Etyka nżkomachejska III3 a 25-30] sugeruje on, że aby rozpoznać dobro moralne, powinniśmy zwrócić uwagę na to, co pochwala i do czego dąży «człowiek szlachetny», filar społeczności [to spoudaios]. Koncepcja człowieka mądrego czy też roztropnego jako miary dobra moralnego przypomina późniejsze systemy intuicjonizmu etycznego, jednak Arystoteles jest daleki od intuicjonizmu w jego dojrzałej postaci. Etyka Arystotelesa z pewnością nie jest systemem dedukcyjnym, który wychodząc z pewnej definicji człowieka, zmierza do określenia reguł rządzących ludzkim postępowaniem.g Arystoteles nie zgadza się również z Platonem, że istnieje tylko jedno dobro i że traktuje o nim jakaś jedna wszechogarniająca nauka czy też mądrość.

Ważną rolę w Arystotelesowskiej koncepcji cnót moralnych gra doktryna środka [mesotes]. Jak zauważyliśmy, według pitagorejczyków większość ludzkich nastawień emocjonalnych dopuszcza uczucia, które mogą wykraczać bądź w kierunku nadmiaru, bądź niedomiaru. Na przykład uczucie głodu może na mocy nawyku stać się zbyt wielkie lub zbyt małe. Nawyk nadmiernego odczuwania głodu będzie wadą łakomstwa. Analogicznie nawyk niechęci do jedzenia będzie wadą niedomiaru. Stan pośredni, środek, nie stanowi jednego ściśle określonego punktu pomiędzy tymi skrajnościami, lecz przybiera różne wartości dla różnych osób i w różnych okolicznościach. Co jest umiarkowane dla atlety, może takim nie być dla osoby prowadzącej siedząry tryb życia. Wyznaczenie w konkretnym przypadku środka cnoty dokonuje się raczej na drodze intuicyjnego osądu niż ściśle pojętego rozumowania.

Arystoteles wnikliwie analizuje wiele postaw moralnych za pomocą swojej teorii środka. Wiele późniejszych katalogów cnót i wad w klasycznych, średniowiecznych i wczesnonowożytnych rozprawach etycznych nawiązuje do drugiej księgi Etyki, tak nikomachejskiej, jak i eudemejskiej.I° Poniższa tabela jest zestawieniem głównych cnót stanowiących środki pomiędzy odpowiadającymi im skrajnościami wad:

NADMIAR ŚRODEK NIEDOMIAR

zuchwałość męstwo tchórzostwo rozwiązłość umiarkowanie niewrażliwość rozrzutność hojność chciwość marnotrawstwo wielki gest sknerstwo pycha wielkoduszność małoduszność wygórowana ambicja (zdrowa ambicja] inercja

porywczość łagodność niezdolność do gniewu chełpliwość szczerość fałszywa skromność

Historia etyki ~ Część pierwsza

kpiarstwo poczucie humoru mrukliwość uniżoność uprzejmość szorstkość lękliwość skromność bezwstydność zawiść słuszne oburzenie niechęć

Należy zauważyć, że «środki» wymienione powyżej oznaczają te cnoty, które są związane z ludzkim życiem emocjonalnym. W średniowiecznych rozprawach etycznych jest to dziedzina «namiętności». Jest to pole, na którym doktryna środka znajduje swe najbardziej skuteczne zastosowanie. Wszak umiar jest jak najbardziej oczywistym ideałem w odniesieniu do ludzkich uczuć. Arystoteles posługuje się koncepcją środka także w rozważaniach nad cnotami intelektualnymi, szczególnie zaś nad moralną cnotą sprawiedliwości. Ponieważ chodzi tu o relacje między ludźmi, sprawiedliwość jest sprawnością dobrowolnego czynienia drugim tego, co dobre oraz unikania czynów przynoszących im szkodę [Etyka nżkomachejska, mz9 a z - m38 b iz]. Według Arystotelesa, istnieją róźne rodzaje sprawiedliwości i odpowiadają im różnego rodzaju «środki». Przede wszystkim istnieje owa zwyczajna postać sprawiedliwości, która jest nabytym usposobieniem do działania zgodnego z rozpoznanym prawem. Jest to tzw. sprawiedliwość legalna. Ma ona na celu dobro ludzi zrzeszonych w społeczność, które w późniejszym arystotelizmie zostanie nazwane «dobrem wspólnym» czy też dobrem publicznym. Sprawiedliwość legalna odnosi się do tego, co słuszne w większości przypadków i w normalnym biegu rzeczy. Jednak zdarzają się przypadki niezwykłe, gdy niewolnicze trzymanie się litery prawa byłoby czymś krzywdzącym. Potrzeba więc specjalnej cnoty, która uzdalniałaby do osądzenia i uczynienia tego, co słuszne w wyjątkowych okolicznościach. Zwie się ona słusznością [epieikeia] i jest najdoskonalszą postacią sprawiedliwości [Etyka nikomachejska m3~ 6 9]. Środek w przypadku sprawiedliwości legalnej i słuszności polega na takim dobrowolnym działaniu, które zachowuje rozsądną równowagę w stosunkach z innymi.

Arystoteles rozpatruje również sprawiedliwość, o ile odnosi się ona do dobra poszczególnych osób [sprawiedliwość szczegółowa], przy czym opisuje dwie jej postaci. Pierwsza polega na sprawiedliwym rozdziale wspólnych zysków [lub strat] między poszczególne jednostki. Ten rodzaj sprawiedliwości [rozdzielczej] uznaje uprawnione nierówności między osobami i zmierza ku takiemu rozdziałowi zaszczytów i pieniędzy pochodzących ze wspólnych zasobów, że realizuje się swego rodzaju proporcja geometryczna. Środek w tego typu operacjach jest złożonym stosunkiem pomiędzy wartością dla społeczności osoby otrzymującej a wartością dóbr jej udzielanych. Drugi typ sprawiedliwości szczegółowej dotyczy prostych transakcji między poszczególnymi osobami [sprzedaż, pożyczka, obietnica, depozyt itd.]. W tego rodzaju transakcjach osoby prywatne traktuje się jako równe, natomiast właściwa tym transakcjom postać sprawiedliwości [wymiennej] dokonuje się wedle proporcji arytmetycznych.ii

W powyższych rozważaniach nad koncepcją środka wielokrotnie użyliśmy terminu «dobrowolny». Arystoteles poprzez swe analizy tego, co dobrowolność zakła

Kozdział II ~ Eudajmonizm teleologiczny: Arystoteles

3i

da, wniósł istotny wkład do historii etyki. Chociaż potoczne słownictwo angielskie sugeruje związek pojęcia dobrowolności z pojęciem woli [voluntas] [ang. voluntariness - will], w rodzimym języku Arystotelesa sprawa ma się inaczej. Arystoteles mówi, iż pewne działania człowieka są hekousia, to znaczy, że są uświadomione i zaakceptowane przez podmiot działający. Działania takie określamy w języku angielskim mianem dobrowolnych [voluntary]. Inne z kolei działania człowieka, choć są wykonywane świadomie, to jednak nie bez pewnego oporu. Te działania określa Arystoteles mianem akousia [czyli nie wyłaniające się z wnętrza przedmiotu działającego, niesamorzutne] i o tych mówimy jako o mimowolnych [involuntary]. Działania mimowolne mogą być oczywiście częściowo dobrowolne. Jednakowoż inne jeszcze działania człowieka dokonują się całkowicie poza kontrolą [na przykład te, które są skutkiem zupełnej niewiedzy] i te nazywa Arystoteles niedobrowolnymi [not-voluntary].I2 Czyn moralny musi być oczywiście w jakimś stopniu dobrowolny. Arystotelesowską definicję działania dobrowolnego jako «tego, co uczynione nie pod przymusem i nie na skutek niewiedzy» uznaje się we współczesnej etyce za wciąż wartościowe podejście do określenia odpowiedzialności moralnej.

Etyka Arystotelesa nie wykazuje żadnej tendencji do legalizmu. Nie naucza on, jakoby istniał jakiś kodeks przykazań moralnych, których wszyscy ludzie zobowiązani są przestrzegać. Późniejsi arystotelicy, ulegając wpływom obcym myśli Arystotelesa, rozwinęli rozmaite teorie naturalnego prawa moralnego. Etyka nikomachejska nie mówi o prawie naturalnym nic poza wyrażeniem fundamentalnej sugestii, iż istnieje pewna droga postępowania słusznego na mocy natury; chodzi tu o dikaion z księgi V. Czymś specyficznym dla etyki arystotelesowskiej jest raczej teoria cnót. O cnotach, jak zauważyliśmy, mówią księgi III, IV i V Etyki nikomachejskiej. Księgi VI i VII traktują o cnotach intelektualnych oraz koncepcji słusznego osądu.

Arystoteles analizuje pięć cnót intelektualnych. Wszystkie one są sprawnościami intelektu, który, jak zauważa traktat O duszy [43o a z5], może stać się poniekąd wszystkim, co poznawalne. Trzy z tych sprawności mają charakter teoretyczny i spektakularny. Są to: mniej lub bardziej wrodzona sprawność intuicji pierwszych zasad, nabyta sprawność rozumowania dowodowego oraz mądrość filozoficzna, czyli sprawność rozważania przedmiotów wiedzy na drodze swoistej fuzji rozumienia intuicyjnego i rozumowania dowodowego.i3 O mądrości w porządku teoretycznym [to znaczy, o ile zmierza do czystego poznania] traktuje Arystotelesowska Metafizyka. Szósta księga Etyki nżkomachejskiej podejmuje inny aspekt mądrości. Gdy jest ona mianowicie sprawnością namysłu nad tym, jak postępować dobrze i słusznie, staje się mądrością praktyczną, roztropnością [phronesis]. Jeśli mówimy o phronesis jako roztropności, należy pamiętać, że nie chodzi tu o samolubną przebiegłość [jak w bardziej współczesnym znaczeniu tego słowa], ale o sprawność rozwagi i osądu w odniesieniu do problemów osobistego postępowania moralnego. W przeciwieństwie do etyki, roztropności arystotelesowskiej nie można się nauczyć; jest ona umiejętno

ścią, która może być nabyta, jeśli w ogóle, jedynie osobistym wysiłkiem. Po części arystotelesowska roztropność dotyczy wiedzy, jak działać jako istota ludzka, lecz zarazem jest ona zaangażowana w kierowanie dobrowolnymi aktami człowieka, w naprowadzanie ich na to, co słuszne. W rym drugim znaczeniu roztropność kieruje działaniem i jest cnotą moralną.

Roztropność jako sprawność rozumowania praktycznego umożliwia dochodzenie do sądów mówiących, że pewne działania są dobre, a inne złe. Arystoteles przyjmuje, że dzieci przychodzą na świat wyposażone w pewne naturalne skłonności do cnotliwego działania. Nabyta roztropność jedynie rozwija owe skłonności tak, że stają się one świadomymi elementami życia moralnego.I4

Przyjemność uważa Arystoteles za swego rodzaju zadowolenie towarzyszące doskonałemu działaniu władz danego podmiotu. Istnieje przyjemność, która towarzyszy postrzeganiu zmysłowemu i taka, która wiąże się z kontemplacją spraw najwznioślejszych. Przyjemności te nie są tożsame z czynnościami, którym towarzyszą, jednakże są, wraz z doskonałością tych czynności, czynnikami konstytuująrymi stan doskonałości [eudaimonia]. Dowodzono, że etyka Arystotelesa była w swych początkach hedonizmem [uważając przyjemność za najwyższe dobro człowieka], natomiast w swych późniejszych sformułowaniach posunęła się w kierunku eudajmonizmu.Is Istotnie, w VII księdze Etyki nikomachejskiej obserwujemy większy nacisk na przekonanie, że przyjemność jest najwyższym dobrem, niż w księdze X. Nie wiemy jednak dostatecznie dużo na temat chronologii tych ksiąg, aby na tej podstawie formułować jakąkolwiek teorię ewolucji myśli Arystotelesa. Wystarczy stwierdzić, że Arystoteles zawsze uważał pewien stopień przyjemności za coś z natury rzeczy towarzyszącego owej doskonałości ludzkiego działania, na której polega eudaimonia.

Dziesiąta i ostatnia księga Etyki nikomachejskiej próbuje ponownie przedstawić koncepcję życia dobrego moralnie. Najwyższą i najbardziej uszczęśliwiającą aktywnością człowieka jest ciągła kontemplacja intelektualna. Tego rodzaju aktywność jest posługiwaniem się «najbardziej boskim pierwiastkiem w nas». Jednak Arystoteles waha się przed przyjęciem konkluzji, że kontemplacja intelektualna sama przez się stanowi dobro moralne: «Takie życie przechodziłoby jednak możliwości człowieka; żyłby on bowiem w ten sposób nie o tyle, o ile jest człowiekiem, ale o tyle, o ile jest istotą obdarzoną pierwiastkiem boskim w niej tkwiącym».I6 Z kolei więc przytacza argumenty na rzecz tezy, że być może eudaimonża polega na działaniu zgodnym z cnotą moralną, lecz nie bez pewnej dozy powodzenia materialnego, wolności od zagrożeń i pocieszeń płynących z posiadania dobrych przyjaciół. Tego rodzaju «dobre życie» jest oczywiście zastrzeżone dla nielicznych uprzywilejowanych i ogranicza się do życia na ziemi.

W końcowych zdaniach Etyki eudemejskiejzauważamy nieco inny akcent. Mówi się tutaj, że wszystkie dobra, jakich człowiek mógłby szukać, są tylko środkami, które mają nas uzdolnić do wzniesienia się do dobra dla człowieka najwyższego. Ostateczne

zaś szczęście człowieka polega na «służeniu Bogu i jego kontemplacji».I~ Niektórzy interpretatorzy przypuszczają, że ostatni ustęp Etyki eudemejskiej jest dodatkiem jakiegoś późniejszego kopisty o chrześcijańskich poglądach na przeznaczenie człowieka.

Po Arystotelesie na czele szkoły perypatetyckiej stanął Teofrast [ok. 375 - z.88 przed Chr.], który również pozostawił pewne pisma etyczne. Oprócz Charakterów napisał on rozprawę 0 eudajmonii. Jak zaświadczył Cyceron [De finibus V, V, z2], Teofrast kładł nacisk na pomyślność fortuny i zasobność materialną jako konieczne warunki życia moralnie dobrego. Niektórzy historycy utrzymują, że Teofrast krytykował teleologiczną orientację etyki Arystotelesa.IB Również pewien Andronikos z Rodos [nie wiadomo, czy jest to Andronikos z Rodos żyjący w I w. przed Chr.] ogłosił krótką rozprawę w duchu arystotelesowskim 0 uczuciach. Być może napisał on także traktat o różnych r<częściach» czy też poddziałach czterech głównych arystotelesowskich cnót: roztropności, umiarkowania, męstwa i sprawiedliwości. Grecki lekarz Klaudiusz Galen [ok. i3o - zoo po Chr.] ogłosił rozprawę O obyczajach znaną za pośrednictwem jej arabskiego streszczenia pochodzącego z XII wieku. Rozprawa ta była dla uczonych muzułmańskich jednym z pierwszych źródeł informacji o niektórych elementach etyki Arystotelesa.i9 Podczas wieków średnich szeroko rozpowszechnionym źródłem wiedzy o etyce arystotelesowskiej był łaciński traktat pod tytułem Liber de bona fortuna. Była to kompilacja fragmentów Etyki eudemejskiej i Etyki wielkiej.

W ciągu pierwszych piętnastu stuleci ery chrześcijańskiej powstały greckie parafrazy pism etycznych Arystotelesa i komentarze do tych pism. Do grupy tej należą pisma Aspazjosa [fl. i2s po Chr.], Pseudo-Aleksandra z Afrodyzji, anonimowego komentatora [pierwsze wieki ery chrześcijańskiej], biskupa Eustratiosa z Nicei [fl. I052 - II20 po Chr.], Michała z Efezu [fl. io7o po Chr.] i Pseudo-Heliodora [wiek XIV do XVI, dokładne dary nieznane]. Autorzy ci byli mało czytani i wydają się nie mieć większego wpływu na historię etyki.

Łacińskie komentarze do Etyki nikomachejskiej zaczynają ukazywać się w XII wieku. W latach czterdziestych XII wieku Robert Grosseteste sporządził kompletny przekład łaciński Etyki nikomachejskiej i napisał objaśniające go Notuhe.2° W następnych dekadach XIII i XIV stulecia wielu autorów chrześcijańskich [Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Siger z Brabantu, Idzi Rzymianin, Antoni z Parmy] ogłosiło ściśle pojęte komentarze do Etyki nikomachejskiej lub zestawy kwestii dotycząrych poruszanej w niej problematyki. W tej mierze, w jakiej modyfikują oni arystotelizm, należą do historii etyki średniowiecznej. Wpływ arystotelizmu na etykę współczesną widać w niektórych pracach tomistycznych oraz, w szczególności, w myśli W. D. Rossa i Henry'ego B. Veatcha.