

Arystoteles ze Stagiry

Etyka

Wielka

KSIĘGA I

1. Krytyka poglądów poprzedników na cnotę i dobro najwyższe. Przedstawienie stanowiska autora

Skoro zamierzamy mówić o problemach etycznych¹⁸¹", należy najpierw zastanowić się, jakiej <nauki> częścią jest moralność. Krótko mówiąc, wydaje się ona częścią nie innej nauki, jak tylko polityki². W polityce bowiem nie może niczego dokonać ten, kto nie posiada określonej cechy, tzn. kto nie jest moralnie wartościowy. A być człowiekiem moralnie wartościowym znaczy: posiadać cnoty. Wobec tego, jeżeli ktoś zamierza czynnie uczestniczyć w życiu politycznym, musi być moralnie wartościowym człowiekiem. Rozważania nad moralnością są zatem, jak się wydaje, częścią i punktem wyjścia nauki o państwie i w ogóle sądzę, że słusznie te rozważania nazywa się politycznymi, a nie etycznymi.

Powinno się zatem, jak się zdaje, najpierw powiedzieć^{182 a} o cnotcie, czym ona jest i z czego powstaje. Nie ma bowiem chyba żadnego pożytku, kiedy posiada się wiedzę o cnotcie, ale nie rozumie się, w jaki sposób i dzięki czemu po wstaje³. Należy wszak rozważać, czym ona jest, nie tylko po to, żeby to wiedzieć, ale trzeba pomyśleć, co powoduje jej powstanie.

Jednocześnie bowiem chcemy ją poznać i sami zostać cnotliwymi, a nie zdołamy tego osiągnąć, jeżeli nie dowiemy się, dzięki czemu i w jaki sposób się pojawia. Koniecznie trzeba więc wiedzieć, czym jest cnota, bo nie jest łatwo dowiedzieć się, z czego będzie się składać i w jaki sposób powstanie, jeżeli się nie wie, czym ona jest, tak jak w umiejętnościach praktycznych (TCOV

Nie może więc ujść naszej uwagi to, co już niektórzy poprzednio o tych sprawach mówili. Pierwszy Pitagoras³ zaczął mówić o cnotcie, ale niesłusznie. Sprowadzając bowiem cnoty do liczb, stworzył niewłaściwą teorię cnot; nie jest przecież sprawiedliwość liczbą podniesioną do kwadratu.

Po nim zaś Sokrates więcej i lepiej mówił o tych rzeczach, ale i on też nie miał racji, ponieważ uważał, że cnoty są rodzajem wiedzy. To jest jednak niemożliwe. Bo każda wiedza oparta jest na rozumowaniu, a rozumowanie zachodzi w myślącej części duszy⁶, stąd wszystkie cnoty, według niego, po wstają w tej właśnie części duszy⁷. W konsekwencji zatem, jeżeli uważa cnotę za wiedzę, musi usunąć nierozumną część duszy, a czyniąc tak usuwa uczucia i charakter (TOŚ&OI; xal ^j&o?)⁸. Toteż ten sposób traktowania cnot nie był poprawny.

Potem Platon trafnie podzielił duszę na część posiadającą rozum i na część nierozumną, przydzielając każdej z nich odpowiednie cnoty⁹. Aż do tego momentu pięknie; co jednak ponadto głosił, było już nieprawdziwe. Włączył bowiem cnotę do rozważań nad dobrem, a to oczywiście nie było słuszne, gdyż nie należało do tematu. Nie mógł bowiem, mówiąc o bytach i prawdzie, mówić równocześnie o cnotcie. Te dwa zagadnienia nie mają ze sobą nic wspólnego¹⁰.

Tak więc oni tyle i w taki sposób zajmowali się tymi problemami. Z kolei trzeba by przedstawić, co my sami mamy w tych sprawach do powiedzenia. c l Przede wszystkim należy wiedzieć, że każda umiejętność czy zdolność (&iiva(ju?) posiada jakiś cel, a jest nim dobro¹¹. Bo nie ma żadnej umiejętności, ani zdolności zorientowanej na zło. Jeżeli zatem celem każdej zdolności jest dobro, to jest rzeczą oczywistą, że celem naj-U82 b lepszej zdolności byłoby najwyższe dobro. A najwyższą zdolnością jest nauka o państwie, tak iż jej celem byłoby dobro. \ Wydaje się, że najpierw musimy powiedzieć o dobru, i to nie w ogóle o dobru, ale o takim, które jest dobrem

dla nas. Nie chodzi o dobro bogów¹², gdyż tego tematu dotyczą inne wywody i te rozważania tutaj są nie na miejscu. My musimy mówić zatem na temat dobra w życiu politycznym. Jednakże znowu i to dobro trzeba podzielić¹³. O dobro w jakim sensie chodzi? Nie jest ono bowiem pojęciem prostym (airXouv). Twierdzi się, że dobrem jest albo to, co jest najlepsze w każdej poszczególnej rzeczy, a to jest to, co tkwiąc w naturze samej rzeczy, czyni ją godną wyboru; albo to, dzięki czemu pozostałe rzeczy są dobre, mając w tym udział. Tym zaś jest idea dobra. Czy zatem mamy mówić o idei dobra, czy też nie? Raczej o tym, co będąc ogólne w każdej rzeczy sprawia, że znajduje się w niej dobro. Może bowiem wydawać się, że jest ono czymś innym aniżeli idea. Idea istnieje oddzielnie, sama dla siebie¹⁴. I to, co ogólne, występujące w poszczególnych rzeczach, nie jest w istocie identyczne z tym, co może posiadać odrębny byt. Nigdy bowiem nie może znajdować się we wszystkich rzeczach to, co może posiadać odrębny byt i istnieć samo w sobie.

Czy wobec tego możemy mówić o takim dobru, które znajduje się w poszczególnych rzeczach? Nie. Dlaczego? Ponieważ to, co wspólne (TO xowón), jest czymś takim jak definicja czy indukcja. Celem definicji jest podać istotę rzeczy, czym ona jest, czy dobrem, czy złem, czy czymś innym. Definicja orzeka, że takie dobro jest czymś ogólnym, które można wybrać ze względu na nie samo. To zaś, co znajduje się w każdej poszczególnej rzeczy, jest podobne do definicji. Ona bowiem orzeka: to jest dobro, podczas gdy żadna umiejętność czy zdolność nie twierdzi, że określony dla niej cel jest dobrem, gdyż istnienie tego leży raczej w zakresie innej zdolności (ani lekarz, ani budowniczy nie mówi, że zdrowie lub dom jest dobrem, tylko że przynosi zdrowie, i w jaki sposób, a budowniczy to samo mówi o budowie domu). 'Stąd jest rzeczą oczywistą, że także nauka o państwie nie może orzekać o dobru w sensie ogólnym, ona sama jest bowiem jedną z pozostałych r. nirjetności. jPrzecież nie jest zadaniem żadnej umiejętności czy zdolności wykazywać, że dobro jest celem. Nie jest celem nauki o państwie rozprawiać o pojęciu dobra w sensie ogólnym, jak ono wynika z definicji, ani również o pojęciu dobra w sensie ogólnym, wynikającym z indukcji. Dlaczego? Ponieważ ilekroć chcemy pokazać jakieś szczegółowe dobro, albo posługujemy się definicją, ponieważ to samo określenie jest odpowiednie dla dobra (w sensie ogólnym) i dla tego, co chcemy wykazać, że jest dobrem, albo posługujemy się indukcją, kiedy np. Tżamierzamy udowodnić, że wielkoduszność jest dobrem: twierdzimy, że sprawiedliwość jest dobrem, i męstwo, i w ogóle cnoty, wielkoduszność zaś jest cnotą, stąd wynika, że wielkoduszność jest również dobrem.; Nie można wobec tego w nauce o państwie mówić o pojęciu dobra w sensie ogólnym, wynikającym z indukcji, ponieważ te same trudności wystąpią przy tym określeniu dobra w sensie ogólnym, jakie wystąpiły i przy tamtym, wynikającym z definicji. Również i w tym wypadku orzeczenie będzie brzmiało: to jest dobro. Z tego staje się więc jasne, że musimy mówić o najwyższym dobru i to o takim, które jest dla nas najwyższe¹⁵.

W ogóle mógłby ktoś zauważyć, że żadna umiejętność czy zdolność nie zajmuje się dobrem w każdym jednostkowym przypadku. Dlaczego? 'Dobro bowiem znajduje się we wszystkich kategoriach¹⁶. W kategoriach bytu, jakości, ilości, czasu, stosunku, w ogóle we wszystkich kategoriach. Przecież co w medycynie w odpowiednim momencie jest dobre, wie lekarz, a co w nawigacji — sternik i podobnie rzemieślnik w każdej innej umiejętności. Lekarz wie bowiem, kiedy trzeba operować, a sternik, kiedy trzeba płynąć. W każdej zatem umiejętności fachowiec jest tym, który będzie znał właściwy moment pojawienia się dobra. Ani lekarz nie będzie wiedział, kiedy coś jest dobrem w nawigacji, ani sternik, kiedy w medycynie. Stąd wynika, że nie można mówić w ten sposób o dobru w sensie ogólnym, bowiem pojęcie właściwej pory jest cechą wspólną dla wszystkich umiejętności^

Podobnie jest również z pojęciem dobra w kategorii stosunku i z dobrem w pozostałych kategoriach, wspólnym dla wszystkich umiejętności. I żadna umiejętność czy zdolność nie potrafi powiedzieć, kiedy w każdej z nich powstaje dobro: toteż nie należy i do nauki o państwie mówić o dobru w sensie ogólnym. A zatem ma ona mówić o dobru najlepszym i to najlepszym dla nas ludzi.

Podobnie, chcąc coś udowodnić, nie należy posługiwać się przykładami niejasnymi¹⁷, tylko w sprawach zawiłych trzeba posłużyć się przykładami zrozumiałymi, w kwestiach intelektualnych (TWV VOTJTWW) zmysłowymi, gdyż te ostatnie są bardzo zrozumiałe. Ilekroć ktoś zamierza mówić o dobru¹⁸, nie może mówić o idei, chociaż uważa się, że trzeba mówić o idei, kiedy mówi się o pojęciu dobra. {Filozofowie} bowiem twierdzą, że muszą mówić o tym, co jest najdoskonalszym dobrem, a każde najdoskonalsze jest takie, że, jak sądzą, najbardziej zbliża.

się do idei. Być może taki sposób rozumowania jest słuszny, ale umiejętność czy też zdolność rządzenia państwem, o której teraz jest mowa, nie bada takiego dobra, tylko to, co jest dobre dla nas. Żadna bowiem umiejętność ani zdolność nie utrzymuje, że cel jest dobrem, a również tego nie (utrzymuje) umiejętność rządzenia państwem. Dlatego to nie rozprawia ona o pojęciu dobra jako idei.

Lecz być może powie ktoś, kiedy posłużymy się takim pojęciem dobra jako punktem wyjścia, idąc dalej w myśl tego założenia, będzie można mówić o poszczególnych dobrach. Taki sposób nie jest jednak słuszny. Trzeba bowiem przyjąć właściwy punkt wyjścia. Byłoby bowiem niedorzecznością, gdyby ktoś, chcąc dowieść, że suma kątów w trójkącie równa się dwóm kątom prostym, wyszedł z założenia, że dusza jest nieśmiertelna. Nie jest to właściwy punkt wyjścia, a przecież trzeba przyjąć odpowiedni punkt wyjścia i związany z tematem.

A teraz każdy może dowieść, że suma kątów w trójkącie równa się dwóm kątom prostym, bez <powoływania się) na nieśmiertelność duszy. Podobnie również w odniesieniu do dóbr: można je wszystkie badać bez pojęcia dobra w sensie idei, ponieważ to dobro nie jest właściwym punktem wyjścia.

Zatem i Sokrates¹⁹ niesłusznie traktował cnoty jako formy wiedzy. On bowiem uważał, że nic nie może istnieć nadaremnie, a gdyby cnoty były umiejętnościami, wynikałoby, że są bezużyteczne. Dlaczego? Ponieważ (w dziedzinie) praktycznych umiejętności, tak że kiedy się wie, czym jest umiejętność, to znaczy równocześnie, że się jest jej znawcą. (Jeżeli bowiem wie ktoś, czym jest medycyna, ten jest równocześnie i lekarzem, a podobnie rzecz się ma w innych praktycznych umiejętnościach.) Ale to nie dotyczy cnót. Albowiem, jeśli ktoś wie, czym jest sprawiedliwość, nie znaczy to, że on jest zarazem człowiekiem sprawiedliwym; w ten sam sposób rzecz się ma i z pozostałymi cnotami. Okazuje się zatem, że cnoty są bezużyteczne i nie są formami wiedzy.

2. Podział dóbr i rozważania na temat dobra najwyższego (TO

Skoro te problemy zostały rozstrzygnięte, spróbujemy opowiedzieć, w jak różnorodnym znaczeniu używa się pojęcia „dobra”²⁰. Bo spośród dóbr jedne zasługują na uczczenie, inne są godne pochwały, a jeszcze inne to dobrapotencjalne (TOC̄ δὴ βα[φ]ει(;) . I A moim zdaniem godne czci jest to, co boskie, to, co wyższe, np. dusza, rozum, to, co starsze, pierwsza zasada (<xpxv]) i tym podobne, bowiem godne uczczenia są rzeczy, którym się należy cześć, zaś wszystkim wymienionym towarzyszy cześć. A zatem i cnota jest godna czci²¹, skoro w rzeczywistości dzięki niej można zostać człowiekiem szlachetnym. Taki bowiem już nosi znamię cnoty. Natomiast dobra godne pochwały, to np. cnoty szczegółowe, ponieważ na pochwałę zasługuje się dzięki działaniu opartemu na cnotach. A inne to dobra potencjalne, jak np. władza, bogactwo, siła, piękność. Bo z tych człowiek szlachetny korzysta dobrze, zły — źle. Dlatego tego rodzaju dobra nazywa się możliwościami. Bez wątplenia są dobrami, ponieważ ocenia się je na podstawie tego, jak każdym z nich posługuje się człowiek szlachetny, a nie zły. Te dobra mają również tę właściwość, że przyczyną ich powstania jest przypadek. Przypadkowo bowiem pojawia się bogactwo, władza i w ogóle to wszystko, co zmieści się w zakresie możliwości. Ostatnia i czwarta kategoria dóbr posiada zdolność wytwarzania i zachowania dobra, jak np. ćwiczenia fizyczne — zdrowia i tym podobne.

Lecz dobra mają jeszcze inny podział: np. jedne 1184 a spośród dóbr należy wybierać zawsze i wszędzie, innych nie. Dla przykładu: sprawiedliwość i inne cnoty są zawsze i wszędzie godne wyboru, siła natomiast, bogactwo i inne tego rodzaju rzeczy nie zawsze i nie wszędzie.

A ponadto jeszcze tak: jedne dobra mają cel, inne celu nie mają, np. zdrowie jest celem, te zaś rzeczy, które je czyni ze względu na zdrowie, nie są celami. I w rzeczach, które w ten sposób się przedstawiają, cel zawsze jest czymś lepszym, jak np. zdrowie jest lepsze, aniżeli środki do niego wiodące, i po prostu w ogóle zawsze lepsze jest to, ze względu na co i pozostałe rzeczy istnieją. I znów pośród samych celów zawsze lepszy jest cel ostateczny niż częściowy. Cel ostateczny to taki, po którego wypełnieniu niczego więcej już nie potrzebujemy, częściowy natomiast, kiedy osiągnąwszy go, czegoś jeszcze ponadto potrzebujemy, np. w przypadku samej sprawiedliwości wiele brakuje, natomiast w szczęściu²² niczego więcej nie potrzebujemy. A zatem to najlepsze dla nas dobro, którego szukamy, jest celem ostatecznym. W rzeczywistości zaś cel ostateczny jest dobrem i dobro jest celem..

Po tym więc nasuwa się pytanie: jak należy patrzeć na najlepsze dobro? Czy w ten sposób, że i ono zalicza się do innych dóbr? Lecz to bez sensu. fNajlepsze dobro bowiem, skoro jest celem ostatecznym, a cel ostateczny, krótko mówiąc, nie wydaje się niczym innym jak szczęściem (suSai[Aovia), szczęście zaś uważamy za sumę wielu dóbr — wówczas jeślibyś, rozważając najlepsze dobro i je zaliczył także do nich, będzie ono lepsze od siebie samego, ponieważ samo jest dobrem najlepszym j Zestawiwszy np. środki zapewniające zdrowie z samym zdrowiem, spójrz, która rzecz z nich wszystkich jest najlepsza. I najlepsze jest zdrowie, a jeżeli rzeczywiście jest ono ze wszystkich rzeczy najlepsze, to jest lepsze od samego siebie. Wynika jednak, że jest bez sensu. Widocznie zatem nie można w taki sposób rozważać najlepszego dobra. Tylko może tak jakoś, że jest np. oddzielone od siebie samego? Ale czy i to nie jest niedorzeczne?²³ Szczęście bowiem składa się z jakichś dóbr²⁴. Natomiast rozważanie, czy to, co składa się z tych dóbr, jest lepsze, byłoby niedorzeczne. Bo szczęście nie jest czymś innym, niezależnym od nich, ale składa się z nich. Czy zatem porównując w ten sposób najlepsze dobro słusznie by się je badało? Czy ktoś np., porównując samo szczęście, złożone z tych dóbr, z innymi rzeczami, które się w nim nie mieszczą, w ten sposób badając najlepsze dobro, prawidłowo by je badał? Lecz najlepsze dobro, którego teraz szukamy, nie jest proste. Mógłby np. ktoś powiedzieć, że rozsądek jest najlepszym dobrem ze wszystkich dóbr, po porównaniu ich między sobą. Ale chyba nie można w ten sposób poszukiwać najlepszego dobra. Szukamy bowiem dobra całkowitego, rozsądek zaś jeśli istnieje sam tylko, nie jest czymś całkowitym. A zatem to, czego poszukujemy, nie jest najlepszym dobrem i nie w tym sensie.

•3. Podział dóbr c. d. Szczęście jako cel ostateczny

Otóż istnieje także jeszcze inny²⁵ podział dóbr. iSpośród HM b dóbr mianowicie jedne znajdują się w duszy, np. cnoty, inne w ciele, np. zdrowie, piękność, jeszcze inne są zewnętrzne: bogactwo, władza, zaszczyty albo inne tego rodzaju rzeczy. Spośród nich zaś dobra duchowe są najbardziej wartościowe. Dobra w duszy dzielimy na trzy rodzajeTM: na rozsądek, doskonałość (apenf) i przyjemność[^]

Teraz więc z kolei (następuje to>, o czym wszyscy mówimy i co wydaje się celem dóbr i to celem ostatecznym — szczęście — i utrzymujemy, że jest ono równoważne²⁷ z pojęciami „dobrze mi się powodzi” i „dobrze żyje”. Cel „natomiast nie występuje w jednym znaczeniu”, tylko w podwójnym. W niektórych bowiem przypadkach celem jest sama czynność²⁸ i użytkowanie, jak np. wzroku, tzn. widzenie, I użytkowanie przekłada się ponad posiadanie, bo celem jest użytkowanie. Nikomu przecież nie zależałoby na wzroku, gdyby nie miał zamiaru patrzeć, tylko mrużyć oczy. Podobnie i ze słyszeniem itd. Przeto, co dotyczy użytkowania i posiadania, zawsze użytkowanie jest lepsze niż posiadanie i bardziej godne wyboru, ponieważ użytkowanie i czynność jest celem, posiadamy zaś ze względu na użytkowanie.

Następnie więc, jeśliby ktoś badał wszystkie umiejętności, zauważy, że nie jest tak, aby dzięki jednej umiejętności powstawał dom, a dzięki innej dobry dom, tylko sprawia to jedna i ta sama umiejętność — budownictwo. I co tworzy budowniczy, to jego doskonałość sprawia, że rzecz jest dobrze zrobiona. I podobnie jest we wszystkich innych przypadkach.

Szczęście to życie zgodne z cnotami. Części duszy

Otóż z kolei widzimy²⁹, że żyjemy nie przez co innego, ale dzięki duszy. W duszy znajduje się doskonałość³⁰. Twierdzimy przecież, że to samo czyni dusza i doskonałość duszy. Lecz doskonałość w każdym przypadku dobrze wykonuje to, czego jest cnotą, dusza zaś pozostałe rzeczy, a dzięki duszy żyjemy. Zatem z powodu doskonałości duszy będziemy żyli dobrze. 'Dobre zaś życie i pomyślność nie inaczej nazywamy, jak doznawaniem szczęścia. Ostatecznie doznawanie szczęścia i szczęście zależą od życia dobrego, życie zaś dobre od życia zgodnego z cnotami³¹. To jest więc celem: szczęście i dobro najlepsze.

Szczęście zależałoby więc od pewnego rodzaju użytkowania czynności³². „Bo gdzie występuje posiadanie i użytkowanie, tam użytkowanie i czynność jest celem. Doskonałością zaś duszy jest posiadanie. A dotyczy jej i czynność, i praktykowanie przez nią cnót, tak iż jej celem jest czynność i użytkowanie. Szczęściem więc byłoby życie według cnót. Skoro więc najlepszym

dobrem jest szczęście i ono jest celem i to celem ostatecznym — żyjąc według cnót możemy być szczęśliwi i posiadać najlepsze dobro.

Skoro więc szczęście jest dobrem ostatecznym i celem, nie można tego przeoczyć, że pojawi się ono tylko w istocie w pełni rozwiniętej³³. Nie będzie bowiem w dziecku (ponieważ dziecko nie jest szczęśliwe), tylko w mężczyźnie, bo on jest istotą w pełni rozwiniętą. I naturalnie nie w nieskończonym okresie czasu, ale w pełni skończonym. Okresem czasu za-s skończonym może być np. okres życia człowieka. ? słusznie przecież mówią ludzie³⁴, że przy ocenie człowieka szczęśliwego trzeba patrzeć na bardzo długi okres życia, ponieważ wtedy znajdujemy to, co jest ostateczne, gdy i czas jest skończony, i człowiek w pełni rozwinięty.!

Ale że zaś jest to czynność, widać to i stąd. We śnie bowiem, np. jeśli by ktoś przespał życie, takiego człowieka nie bardzo mamy ochotę nazywać szczęśliwym. On wprawdzie żyje, lecz jego życie nie jest zgodne z cnotami, a to znaczy³⁵: nie jest oparte na działaniu.

To, co zamierzamy następnie omówić³⁶, ani nie wydaje się zbyt zwięzłe, ani nie wydaje się zbyt od niego oddala. Skoro, jak się zdaje, istnieje np. jakaś część duszy, która nas utrzymuje przy życiu, a nazywamy ją wegetatywną (&pe7mxóv), to bowiem jest uzasadnione: przecież widzimy, że kamienie nie mogą odżywiać się, tak iż jest oczywiste, że odżywianie się jest właściwością istot obdarzonych duszą, a jeśli istot obdarzonych duszą, to dusza musi być tego przyczyną, a jednak z innych części duszy żadna nie powoduje wzrostu, czy to rozumna (TO XoYi<mxóv), czy pożądliva (TO &u[zixóv), czy namiętna (TO e7EirH>(jiY)Tixóv), tylko prócz tych jest jakaś inna, dla której nie możemy znaleźć odpowiedniejszej nazwy niż wegetatywna. Cóż więc, mógłby ktoś zapytać, czy i ta część duszy posiada cnotę? A jeśli istnieje, to jasne, że i ona musi działać. Bo szczęściem jest czynność doskonałej cnoty.

Czy więc ta część duszy posiada cnotę, czy nie, to inna kwestia. A jeżeli nawet posiada, to nie jest ona czynna. Gdzie bowiem nie ma bodźca, tam nie ma i czynności. Nie wydaje się, aby ta część duszy miała bodźce³⁷, lecz że jest podobna do ognia, ponieważ i on pochłania to, co do niego wrzucisz, a jeśli byś niczego nie wrzucił, nie będzie miał żadnego bodźca, aby płonąć. W taki sposób ma się i ta część duszy. Jeśli dasz jej pożywienie, będzie żywiła ciało, jeśli zaś nie dasz pożywienia, nie będzie odczuwała popędu do odżywiania. Dlatego nie ma działania tam, gdzie nie ma bodźców. W rezultacie niczym ta część duszy nie przyczynia się do szczęścia.

Teraz należałoby powiedzieć, czym jest cnota, skoro jej działanie przynosi szczęście. Otóż krótko mówiąc, cnota jest trwałą dyspozycją³⁸, i to najlepszą. Lecz chyba nie wystarczy tak krótko powiedzieć, ale musimy rzecz jaśniej przedstawić.

5. Podział duszy na dwie części. Nadmiar i niedostatek osłabiają cnoty etyczne

Otóż na wstępie powinniśmy mówić o duszy, w której ^{1185b} rodzi się cnota, a nie o tym, czym dusza jest — na ten temat istnieje inny wywód³⁹, lecz trzeba podać jej podział w zarysie. Dusza wszak, jak twierdzimy, dzieli się na dwie części: na posiadającą rozum i na część nierozumną. W rozumnej części właśnie znajdują się: rozsądek, bystrość umysłu, mądrość, pojętność, pamięć itp. w nierozumnej natomiast tzw. cnoty: umiarkowanie, sprawiedliwość, męstwo i inne zalety etyczne, które zasługują na pochwałę. Dzięki tym ostatnim uważa się nas za godnych pochwały. Nikogo natomiast nie chwali się na podstawie zalet części posiadającej rozum. Nie chwali się przecież nikogo dlatego, że jest mądry, bądź rozsądny⁴⁰, bądź w ogóle na podstawie którejś z tego rodzaju zalet. Naturalnie nierozumna część nie. <zasłu-guje na pochwałę), jeżeli nie pełni funkcji służebnej i nie jest posłuszna części posiadającej rozum⁴¹. J Ale doskonałość etyczna (v) V)&IXY) apŁTY) ulega zepsuciu⁴² z powodu niedostatku i nadmiaru. Że niedostatek i nadmiar działają ujemnie, to daje się zauważyć na przykładzie problemów etycznych (dla ukazania spraw niejasnych trzeba się posłużyć świadectwami oczywist-tymi). Można bowiem wyraźnie zauważyć w zakresie ćwiczeń fizycznych, że kiedy ich jest za dużo, traci się siłę, kiedy za mało, dzieje się podobnie. Tak samo rzecz się przedstawia, jeżeli chodzi o jedzenie i picie; bo kiedy nadużywamy pokarmu i napoju, tracimy zdrowie, ale takie same są skutki, gdy jemy i pijemy za mało. Stosowanie zaś umiaru zachowuje siłę i zdrowie. Podobnie jak w omawianych przypadkach dzieje się również ze sprawiedliwością, męstwem i pozostałymi cnotami. Jeśli byś bowiem sprawił, że ktoś stałby się do tego stopnia nieustraszony, że nie lękałby się bogów, nie będzie on mężny, lecz szalony, a jeśli by bał się wszystkiego, jest

tchórzem. A więc mężnym człowiekiem będzie ten, kto ani nie lęka się wszystkiego, ani niczego. Otóż to samo i pomnaża, i niszczy cnotę, bowiem zbyt wielki strach i o byle co odczuwany strach działają niszcząco, podobnie jak i całkowity brak strachu. A męstwo dotyczy uczucia strachu; tak że umiarkowane odczuwanie strachu wzmacnia męstwo. A zatem te same rzeczy wzmacniają i osłabiają męstwo; tego ludzie doznają w wyniku działania strachu. Podobnie jest i z pozostałymi cnotami.

6. Etymologia słowa „etyczny”

Ponadto doskonałości nie można określać tylko tego rodzaju uczuciami, ale i przykrością (XO7rfl), i przyjemnością (Y]8ovYJ). Bo z powodu przyjemności popełniamy rzeczy złe, a z powodu przykrości powstrzymujemy się od czynów pięknych. W ogóle nie można osiągnąć doskonałości ani niegodziwości bez przykrości i przyjemności. Doskonałość tyczy się więc przyjemności i przykrości. ,

A doskonałość etyczna stąd bierze swoją nazwę, jeżeli mamy posłużyć się dosłownym znaczeniem i rozważyć istotę rzeczy (a właśnie powinniśmy to zrobić). Bo „charakter” (•Jj&o?)⁴³ bierze swoją nazwę od słowa „przyczajenie”.

A doskonałość nazywa się „etyczną”, gdyż pojawia się w wyniku przyzwyczajenia. To dowodzi, że żadna z cnot nierozumnej części duszy nie jest nam z natury wrodzona. Nic bowiem, co wrodzone, nie może się zmienić wskutek przyzwyczajenia. Na przykład: kamień i w ogóle przedmioty ciężkie z natury swej opadają w dół. Chociażbyś często je rzucił w górę i starał się je przyzwyczaić do tego, aby same leciały do góry, jednakże nigdy nie będą się poruszały do góry, tylko zawsze w dół⁴⁴. Podobnie jest i w innych tego rodzaju przypadkach.

7. Zjawiska w duszy.

Trwała dyspozycja pozwala zachować właściwy stosunek do namiętności. Tutaj więc, jeżeli chcemy mówić na temat: 'czym jest doskonałość, czyli cnota, musimy dowiedzieć się, co to są za zjawiska, które zachodzą w duszy. A zjawiska są tego rodzaju: uczucia (TO&STJ), zdolności i trwale dyspozycje (Si;si<;)j Stąd widać, że do któregoś z nich należy cnota, f Otóż do namiętności zaliczamy: gniew, strach, nienawiść, tęsknotę, zazdrość, litość i stany podobne, którym zwykła towarzyszyć przykrość i przyjemność. Do zdolności natomiast to, dzięki czemu nazywa się nas ludźmi uczuciowymi, np. dzięki zdolnościom możemy się gniewać, odczuwać przykrości, litować się itp., a trwale dyspozycje to coś takiego, dzięki czemu odnosimy się do namiętności w sposób właściwy albo niewłaściwy, np. do gniewu: jeśli zbyt jesteśmy zagniewani, to nasz stosunek do gniewu jest niewłaściwy, jeżeli zaś w ogóle się nie gniewamy, kiedy trzeba się gniewać, to także nasz stosunek do gniewu jest niewłaściwy. j W rzeczywistości stan pośredni zachodzi, kiedy ani zbyt się nie smucimy, ani w ogóle nie jesteśmy pozbawieni uczucia smutku. Otóż ilekroć jesteśmy w takim stanie, dobrze jesteśmy usposobieni. Tak samo z innymi podobnymi przypadkami. Bo łagodność i życzliwość znajdują się pośrodku pomiędzy gniewem i brakiem odczuwania gniewu. Podobnie jest z chępliwością i udawaną skromnością. Przypisywanie bowiem sobie czegoś więcej, aniżeli ma się w rzeczywistości, jest chępliwością, a przypisywanie mniej jest udawaną skromnością. A zatem to, co znajduje się pośrodku pomiędzy nimi, jest szczerością.

8. Doskonałość jest zachowaniem umiaru (z w przyjemnościach i przykrościach)

Podobnie ma się z wszystkimi innymi namiętnościami. Od trwałej dyspozycji zależy bowiem, czy właściwie, czy niewłaściwie do nich się odnosimy. (Właściwy stosunek oznacza: ani nie skłaniać się do nadmiaru, ani do niedostatku, a zatem trwała dyspozycja oznacza właściwy stosunek do umiaru w tym, dzięki czemu nazywa się nas godnymi pochwały, a (przeciwieństwem jest) niewłaściwy stosunek do nadmiaru i niedostatku.. Otóż skoro doskonałość jest zachowaniem umiaru w tych namiętnościach⁴⁵, a namiętności albo są same przykrościami czy też przyjemnościami, albo nie są pozbawione przykrości, bądź

przyjemności, a zatem widać również i z tego, że doskonałość tyczy się przykrości i przyjemności.

A są i inne namiętności, jak każdy to może zauważyć, z których niegodziwość nie mieści się w nadmiarze i w niedostatku, np. w przypadku cudzołóstwa i cudzołożnika. Tego ostatniego nie można określać jako tego, który nas b nadmiernie uwodzi wolno urodzone kobiety. Lecz i to, i cokolwiek innego jest tego rodzaju, co odnosi się do niepohamowanej przyjemności, zasługuje na naganę <samo przez się>, a nie przez brak lub nadmiar.

9. Umiar, nadmiar, niedostatek.

Czy postępowanie człowieka zależy od jego woli (śxoi<nov) ?

Następnie więc koniecznie trzeba chyba omówić, co jest przeciwieństwem umiaru: czy nadmiar, czy niedostatek? Niektórym formom umiaru przeciwny jest niedostatek, a innym nadmiar, np. męstwu nie -jest przeciwna zuchwałość, która jest nadmiarem, ale tchórzostwo, które jest brakiem <męstwa>. Umiarkowaniu natomiast, które znajduje się pośrodku pomiędzy nieumiarkowaniem, czyli rozwiązłością, a niewrażliwością na przyjemności, nie wydaje się przeciwna niewrażliwość, która jest brakiem, tylko rozwiązłość, która jest nadmiarem. Obydwie skrajności natomiast są przeciwne umiarowi. Bo umiar jest czymś mniejszym w stosunku do nadmiaru, lecz w stosunku do niedostatku wykazuje nadmiar. Dlatego ludzie rozrzutni uważają szczodrych za skąpców, a skąpcy ludzi szczodrych za rozrzutnych, zuchwali zaś i lekkomyślni mężnych nazywają tchórzami, tchórze natomiast ludzi mężnych lekkomyślnymi i szalonymi.

W istocie dwa powody skłaniają nas do tego, aby umiarowi przeciwstawić nadmiar i niedostatek. Bo ludzie na podstawie samej rzeczy widzą, czy coś bliżej stoi środka, się o doskonałości...⁴⁷ następnie należy rozważyć⁴⁸, czy istnieje możliwość, aby doskonałość w kimś powstała, czy też, jak mówi Sokrates, to nie zależy od nas, że stajemy się ludźmi szlachetnymi albo nikkzemnymi⁴⁹. Jeśliby ktoś zapytał kogokolwiek — powiada — czy chce być sprawiedliwym, nikt nie wybrałby niesprawiedliwości. Podobnie rzecz ma się z doskonałością, tchórzostwem i z pozostałymi cnotami⁵⁰—zawsze w ten sam sposób. I jest rzeczą oczywistą, że jeżeli pewni ludzie są źli, nie są źli dobrowolnie; z tego wynika, że nie są również szlachetni <z własnej woli>.

W rzeczywistości takie rozumowanie nie jest prawdziwe. Dlaczego bowiem prawodawca nie pozwala czynić czy dalsze zajmuje miejsce, np. czy szczodrobliwość bliższa jest rozrzutności czy skąpstwu. Otóż o wiele bardziej rozrzutność mogłaby się wydawać szczodrobliwością niż skąpstwo, więc skąpstwo jest na dalszym miejscu. Rzeczy, które znajdują się w większej odległości od środka, wydają się bardziej przeciwne umiarowi. A więc z samego przedmiotu okazuje się, że niedostatek jest bardziej przeciwny. Ale bywa i inaczej. To np., do czego jesteśmy z natury skłonniejsi, jest bardziej przeciwne środkowi. Z natury, dla przykładu, jesteśmy bardziej skłonni stawać się nieumiarkowanymi aniżeli skromnymi. Stąd chętniej się temu oddajemy, do czego jesteśmy skłonni z natury, a czemu się chętniej oddajemy, to właśnie jest bardziej przeciwne <środkowi>. Chętniej oddajemy się rozwiązłości aniżeli skromności. W rezultacie bardziej przeciwne będzie to wykroczenie poza właściwy środek, bo rozwiązłość jest krańcowym przekroczeniem zasady umiarkowania.

Czym więc jest doskonałość, czyli cnota, to zbadaliśmy. Wydaje się, że jest ona pewnego rodzaju umiarem w namiętnościach, z czego wynika, że człowiek, który zamierza zdobyć sławę dzięki swojemu charakterowi, musi zachować umiar w każdym uczuciu. Dlatego być szlachetnym jest trudnym zadaniem, bo trudno jest zachować umiar w każdej sprawie, np. narysować koło potrafi każdy, jednak określić jego środek jest już trudno, podobnie łatwą jest rzeczą rozgniewanie jak i to, co jest na?; temu przeciwne, ale trudno jest zachować umiar. I po prostu w każdym przypadku namiętności można zauważyć, że łatwo jest przekroczyć środek, ale umiar, dzięki któremu nas się chwali, jest niełatwy. Dlatego szlachetność jest rzeczą rzadko spotykaną⁴⁶. Skoro więc mówiło źle, a nakazuje czyny piękne i szlachetne? I karze za zło, jeżeli się je popełnia, a także, jeżeli się pięknych czynów nie dokonuje. Przecież byłoby to bez sensu, gdyby prawo ustanawiał prawodawca na to, czego wykonanie nie zależy od nas. Lecz jak się zdaje, od nas zależy, czy

jesteśmy szlachetnymi, czy niegodziwymi. I za tym przemawiają pochwały i nagany. Bo cnota przynosi pochwałę, a niegodziwość naganą. Pochwały zaś i nagany nie stosuje się do tego, co jest od nas niezależne. Z tego wyraźnie widać, że tak samo od nas zależy dokonanie czynów szlachetnych oraz niegodziwych. Ale ludzie chcąc wykazać, że to nie jest dobrowolne, wprowadzają także jakieś tego rodzaju porównanie. Dlaczego bowiem, pytają, nikt nie gani nas wtedy, ilekroć chorujemy, albo o ile jesteśmy brzydki? To nie jest jednak prawda. Ganimy bowiem i takich ludzi, ilekroć jesteśmy przekonani, że oni sami są winni choroby lub złego stanu swojego ciała, ponieważ właśnie w tym przypadku występuje zależność od woli. Wydaje się więc, że to, co dobrowolne, mieści się w zakresie tego, co tyczy się doskonałości i nie-godziwości (xooaa).

10. Pierwsza zasada (apx[^])

A jeszcze jaśniej te kwestie można by rozważyć i z tego punktu. Każda istota żywa jest zdolna do zrodzenia istoty podobnej do siebie, np. rośliny i zwierzęta: jedne i drugie bowiem posiadają zdolność rodzenia z pierwszych zasad, np. drzewo z nasienia: ono bowiem jest czymś w rodzaju pierwszej zasady. Z tym zaś, co powstaje z pierwszych zasad, tak się rzecz przedstawia: jak bowiem zachowują się zasady, w ten sposób także i to, co z nich powstało. To można jeszcze wyraźniej zaobserwować na przykładzie geometrii. Bo i tutaj, skoro przyjmujemy pewne zasady, to jak zachowują się zasady, tak i zjawiska, które powstały na ich podstawie, np. suma kątów w trójkącie równa się dwóm kątom prostym, H87b a w czworokącie czterem kątom prostym, i gdyby się zmienił trójkąt, w ten sposób równocześnie zmienia się czworokąt — bo zachodzi tutaj wzajemny stosunek — i jeśliby suma kątów w czworokącie nie była równa czterem kątom prostym, również i suma kątów w trójkącie nie równałaby się dwóm kątom prostym.

11. Postępowanie człowieka zależy od jego woli

W taki więc sposób i podobnie jak w tamtych przypadkach ma się sprawa z człowiekiem. Skoro bowiem człowiek jest zdolny do spłodzenia istoty ludzkiej, to posiada tę zdolność wskutek pewnych pierwszych zasad oraz czynów, których dokonuje. Bo cóż innego mogłoby to być? Twierdzimy, że ani żadna istota bez duszy, ani istoty obdarzone duszą nie są zdolne do działania z wyjątkiem człowieka⁵¹. Jest więc oczywiste, że człowiek jest zdolny do działania. Oto skoro widzimy, że postępowanie się zmienia i nigdy nie czynimy tego samego i postępuje się w oparciu o pewne zasady, staje się jasne, że skoro zmienia się postępowanie, ulegają także zmianie zasady postępowania, w oparciu o które postępowaliśmy, jak to stwierdziliśmy w stosunku do przykładów z geometrii. A przyczyną postępowania szlachetnego i złego⁵² jest postanowienie (Trpoaipeou;) i chcenie, i wszy stko, co ma związek z rozumem. Zatem jest jasne, że i one ulegają zmianie. A zmieniamy nasze postępowanie dobrowolnie, tak iż i pierwsza zasada, i postanowienie ulegają zmianie, bo są zależne od naszej woli. Z tego więc wynika, że od nas zależy, czy stajemy się szlachetnymi, czy złymi.

Być może słuszenie mógłby ktoś utrzymywać: skoro ode mnie zależy, czy staję się sprawiedliwy i szlachetny, jeżeli zechcę, stanę się najbardziej szlachetnym ze wszystkich ludzi. W rzeczywistości to jest niemożliwe. Dlaczego? Ponieważ nawet w stosunku do ciała nie może to zająć. Albowiem jeźliby ktoś chciał pielęgnować ciało, to i tak nie będzie go miał w najlepszej formie ze wszystkich, gdyż potrzeba nie tylko pielęgnacji, lecz do tego i z natury ciało musi być piękne i dobre. Można więc posiadać ciało w lepszej formie, ale nie w najlepszej ze wszystkich. I podobnie powinno się przyjmować o duszy: nie zostanie najbardziej szlachetnym każdy, kto sobie to postanowi, jeśliby nie było również wrodzonych dyspozycji⁵³; owszem, będzie tylko szlachetniejszy.

12. Czym jest to, co zależy od naszej woli?

Otóż skoro okazuje się, że osiągnięcie szlachetności zależy od nas, z kolei musimy bezwarunkowo pomówić o tym, co jest dobrowolne: czym jest to, co zależy od naszej woli. To, co dobrowolne, to jest to właśnie, co jest czynnikiem decydującym o cnocie.

Dobrowolnie, to, krótko mówiąc, znaczy: czynić coś bez przymusu, lecz o tym trzeba chyba jaśniej powiedzieć. Otóż to, dzięki czemu działamy, to jest pragnienie (opsēit;), a są trzy postacie pragnienia: !pożądanie (sm^ujji.ta), ocliota (-9-u^oi;), chcenie, czyli życzenie (pouAeutn?).

Najpierw trzeba rozpatrzyć postępowanie powodowane pożądaniem, czy ono jest dobrowolne, czy mimowolne. 188 a Otóż nie może ono mieć charakteru niedobrowolnego. Dlaczego i jak to? Ponieważ to, czego nie robimy dobrowolnie, robimy pod przymusem, a wszyskiemu, co robimy pod przymusem, towarzyszy przykrość, natomiast czynom dokonany pod wpływem pożądania towarzyszy przyjemność, wobec czego czyny dokonane pod wpływem pożądania nie są mimowolne, tylko dobrowolne.

Lecz znów temu rozumowaniu sprzeciwia się niejako inny argument, który wynika z niepowsściągliwości. Bo nikt, powiada on, nie popełnia dobrowolnie złych czynów, wiedząc, że są złe, a jednak twierdzi się, że człowiek nieopanowany, chociaż wie, że to jest złe, jednak to czyni, i czyni to wskutek pożądania: a więc nie dobrowolnie, tylko właśnie pod przymusem. Tutaj jednak znów powraca ten sam argument: jeżeli wskutek pożądania, to nie pod przymusem, bowiem pożądaniu towarzyszy przyjemność, a gdzie jest przyjemność, tam nie ma przymusu. Także i na podstawie innego wywodu można by wykazać, że człowiek nieopanowany postępuje dobrowolnie. Złoczyńcy bowiem dobrowolnie popełniają złe czyny, a ludzie nieopanowani są niesprawiedliwi i stają się złoczyńcami, tak iż człowiek nieopanowany dobrowolnie dopuszcza się czynów, które wypływają z braku opanowania.

13. To, co dobrowolne a trzy formy pragnienia

Lecz temu zaprzeczy znów inny argument, który stwierdza, że nie jest zależne od woli (postępowanie człowieka)⁵⁴. Człowiek opanowany bowiem dobrowolnie spełnia czyny, które wynikają z jego opanowania; i otrzymuje pochwałę; a chwali się kogoś za czyny dobrowolne. Jeżeli zatem to, co jest zgodne z pożądaniem, jest dobrowolne, wówczas to, co jest wbrew pożądaniu, nie jest dobrowolne. A człowiek opanowany postępuje wbrew pożądaniu, tak iż człowiek opanowany byłby takim wbrew woli. To jednakże wydaje się niemożliwe; a zatem czyn podyktowany pożądaniem nie jest dobrowolny.

W postępowaniu znów, powodowanym ochotą⁵⁵ jest podobnie. Mają bowiem zastosowanie te same argumenty, jak w przypadku pożądania, z czego wynikają trudności. Istnieje bowiem możliwość opanowania w namiętności oraz nieopanowania.

Pozostaje do omówienia spośród form pragnienia, które rozróżniliśmy, chcenie, i musimy rozważyć, czy jest ono dobrowolne. Rzeczywiście ludzie nieopanowani chcą natychmiast tego, do czego czują popęd. Nieopanowani popełniają więc złe czyny, skoro tego chcą, a nikt dobrowolnie nie popełnia złych czynów, wiedząc, że one są złe; natomiast człowiek nieopanowany wiedząc, że zło jest złem, czyni je, ilekroć tego chce. A więc nie postępuje dobrowolnie, ani też chcenie nie jest dobrowolne. Lecz ten argument usuwa <nasze pojęcie> „nieopanowania” i człowieka „nieopanowanego”. Bo jeżeli on nie postępuje dobrowolnie, nie można go ganić, a jednak człowiek nieopanowany zasługuje na nagane, a więc postępuje dobrowolnie; wobec tego chcenie jest dobrowolne.

Skoro więc pewne rozumowania okazują się sprzeczne, należy dokładniej omówić to, co jest dobrowolne.

14. To, co dobrowolne a przymus (p ta) i konieczność (

Otóż najpierw należałoby pomówić o przymusie i konieczności. Przymus spotyka się i wśród bytów pozbawionych duszy. Bo każda rzecz pozbawiona duszy posiada własne miejsce: ogień na górze, ziemia na dole. Można oczywiście użyć siły, aby kamień wzniósł się do góry, a ogień opadł w dół⁵⁶. Można również zastosować siłę do istoty żyjącej: można dla przykładu konia, który biegnie prosto, powściągnąć i zmusić do zmiany kierunku. W przypadkach zatem, kiedy przyczyna tego, że czyni się coś wbrew naturze albo wbrew woli, znajduje się na zewnątrz, mówimy, że to, co się wtedy robi, robi się pod przymusem. Ale w przypadkach, kiedy w samych istotach działających tkwi przyczyna, już nie twierdzimy, że one ulegają przymusowi. Gdyby tak

nie było, człowiek nieopanowany sprzeciwiłby się, twierdząc, że nie jest zły, bo popełniał rzeczy złe zmuszony przez żądze.

15. Bliższe określenie „przymusu” i „konieczności”

Otóż taką przyjmijmy definicję przymusu: ludzie znajdują się pod przymusem wówczas, kiedy przyczyna zmuszająca do działania znajduje się na zewnątrz (w przy padku, kiedy przyczyna tkwi w samej istocie działającej, nie ma przymusu). A teraz musimy pomówić o konieczności i o tym, co nieuniknione. Ale o konieczności nie można mówić w ogóle i w każdym przypadku, np. wtedy, kiedy działamy ze względu na przyjemność. Jeśliby ktoś twierdził, że przyjemność zmusiła mnie do uwiedzenia żony przyjaciela, byłoby to bezsensowne. Konieczność bowiem nie zachodzi w każdym przypadku, tylko pod wpływem okoliczności zewnętrznych, np. jeśliby ktoś, zmuszony okolicznościami, poniósł szkodę otrzymując w zamian za nią jakąś większą korzyść. Dla przykładu, zostałem zmuszony szybciej udać się do swej posiadłości; gdybym tego nie <zrobił>, znalazłbym tam zniszczone uprawy. Otóż w takich sytuacjach zachodzi konieczność.

16. Działanie dobrowolne jest działaniem świadomym

Ale skoro to, co dobrowolne, nie zależy od żadnej podniety, pozostałoby to określenie dla czynów dokonanych świadomie⁵⁷. Co bowiem nie jest zależne od woli, to staje się z konieczności, z przymusu i po trzecie — bez udziału świadomości. A to jasno wynika z faktów. Ilekroć bowiem ktoś drugiego uderzy albo zabije, albo coś podobnego <zrobi> bez premedytacji, mówimy, że działał on niechcący, ponieważ czyn dobrowolny wynika ze świadomości. Opowiadają dla przykładu, że kiedyś jakaś kobieta dała komuś do wypicia napój miłosny, w następstwie czego ten człowiek umarł, kobietę zaś uwolniono od winy przed Areopagiem. Kiedy stanęła przed sądem, uwolniono ją właśnie nie z innego powodu, tylko dlatego, że nie działała świadomie. Dała bowiem <napój> z miłości, tylko celu nie osiągnęła. Dlatego wydaje się, że nie było to działanie dobrowolne, ponieważ podała napój miłosny, nie mając zamiaru otruć tego człowieka. Stąd to, co dobrowolne, podpada pod zakres świadomości.

17. O postanowieniu

I pozostaje jeszcze do rozważenia, czy postanowienie, czyli świadomy wybór⁵⁸ jest pragnieniem⁵⁹, czy nie. Pragnienie bowiem spotykamy i u pozostałych istot żywych, a postanowienie nie, bo postanowienie opiera się na rozumie, a rozumu nie spotykamy u żadnej innej żywej istoty. W zasadzie nie może być pragnieniem, lecz czy właśnie nie jest chceniem? Czy tym również nie jest? Chcenie bowiem dotyczy i rzeczy niemożliwych, kiedy np. chcemy być nieśmiertelni, ale tego nie postanawiamy. Ponadto postanowienie nie dotyczy celu, tylko środków wiodących do celu, np. nikt nie postanawia być zdrowym, tylko postanawia to, co zdrowie zapewnia: spacer, biegi: pragniemy osiągnąć cel, chcemy być zdrowi. Ostatecznie i z tego wynika, że nie jest tym samym chcenie i postanowienie, ale wydaje się, że z postanowieniem tak się sprawa przedstawia, jak na to wskazuje jego nazwa⁶⁰: np. wybieramy to zamiast tamtego; to, co lepsze, w miejsce tego, co gorsze. Ilekroć więc możemy wybierać, pierwszeństwo dajemy temu, co lepsze, zamiast temu, co gorsze, i wtedy, jak się wydaje, właściwie używa się terminu „postanowienie”.

Skoro więc postanowienie nie jest żadną ze wspomnianych rzeczy <ani pragnieniem, ani chceniem>, czy jest zjawiskiem, które zachodzi w trakcie wyboru przy współdziałaniu rozumu? O wielu rzeczach bowiem myślimy i wydajemy sądy dzięki zdolności do myślenia. Czy więc to, o czym myślimy, jednocześnie postanawiamy czy też nie? Często przecież myślimy o tym, co dzieje się w Indiach, ale niczego nie postanawiamy. A zatem postanowienie również nie jest myśleniem.

Skoro wobec tego, biorąc każde zjawisko oddzielnie, postanowienie nie jest żadnym z nich, a one należą do tego, co dzieje się w duszy, musi ono być połączeniem dwóch funkcji⁶¹. Otóż skoro postanowienie, jak powiedzieliśmy poprzednio, należy do dóbr wiodących do celu, a nie jest celem, i tyczy się rzeczy, które jesteśmy w stanie wykonać, i które są sporne, dające możliwość wyboru — z tego wynika, że trzeba najpierw pomyśleć o nich i zastanowić się⁶², i kiedy następnie po przemyśleniu coś okaże się lepsze, w taki

sposób powstaje pewnego rodzaju podnieta do działania i naturalnie to właśnie czyniąc wydaje się, że dokonujemy tego wskutek postanowienia, czyli świadomego wyboru.

Jeżeli zatem postanowienie jest pewnego rodzaju rozważnym pragnieniem, któremu towarzyszy myślenie, to pojęcie „dobrowolny” nie jest tożsamy z pojęciem „godne wyboru”. Wielu rzeczy bowiem dokonujemy dobrowolnie, zanim pomyślimy i rozważymy, np. siadamy i wstajemy, i wiele innych tego rodzaju czynności wykonujemy dobrowolnie i bez namysłu, natomiast każdej rzeczy opartej na postanowieniu towarzyszy namysł. Z tego więc wynika, że nie zawsze to, co dobrowolne, musi być świadomie wybrane, lecz to, co świadomie się wybiera, jest dobrowolne. Bo jeśli po namyśle postanawiamy działać, działamy dobrowolnie.

Ale niektórzy prawodawcy, nieliczni wprawdzie, wydają się określać to, co dobrowolne i to, co oparte na postanowieniu, jako dwie odrębne rzeczy, i ustanawiają mniejsze kary za czyny dobrowolne, aniżeli za popełnione z premedytacją.

Postanowienie zatem tyczy się rzeczy możliwych do wykonania i tego, czego wykonanie bądź niewykonanie zależy od nas, albo takiego czy innego sposobu wykonania i zachodzi, gdzie istnieje możliwość zrozumienia: dlaczego. Ale „dlaczego” nie jest jednoznaczne. W geometrii bowiem, ilekroć mówi się, że suma kątów w prostokącie równa się czterem kątom prostym, a ktoś zapyta: „dlaczego”, odpowiadają, ponieważ suma kątów w trójkącie jest równa dwóm kątom prostym. A zatem w tego rodzaju przypadkach pytanie: „dlaczego” opiera się na określonym założeniu, natomiast w działaniu, kiedy mamy do czynienia z postanowieniem, tak nie jest (nie ma bowiem żadnej dokładnie określonej zasady), ale jeśli ktoś zapyta: dlaczego to zrobiłeś? <odpowiemy>: ponieważ inaczej nie było można, albo: ponieważ tak było lepiej. Z przewidywanego obrotu zdarzeń wybiera się taki, jaki wydaje się lepszy, i on jest racją postępowania. Stąd właśnie w tego rodzaju sytuacjach zastanawiamy się, jak powinno się postępować, a nie w umiejętnościach praktycznych⁶³. Nikt przecież się nie zastanawia, jak ma napisać imię Archiklesa, ponieważ to zostało ustalone, jak powinno się pisać imię Archiklesa. Otóż błąd nie powstaje w myśli, ale w trakcie zapisu. Gdzie bowiem nie zagraża błąd w myśleniu, tam nikt się nie zastanawia, lecz tam, gdzie nie zostało dokładnie określone, jak należy myśleć, tam zachodzi możliwość błędów⁶⁴. A więc popełniamy błędy w działaniu i w podobny sposób w działaniu opartym na cnotach. Bo dążąc do doskonałości popełniamy błędy z powodu naturalnego rozdwojenia. Błąd mianowicie znajduje się i w nadmiarze, i w niedostatku, a do każdego z tych stanów prowadzi nas przyjemność i przykrość. Z powodu przyjemności popełniamy czyny złe, a z powodu przykrości unikamy czynów pięknych.

18. Doskonałość dotyczy celu

I dalej, myślenie to nie jest rodzaj wrażenia zmysłowego; np. wzrokiem nie mógłbyś robić nic innego jak patrzeć, ani zmysłem słuchu nic innego jak tylko słuchać. I podobnie wcale nie zastanawiamy się, czy zmysłem słuchu powinniśmy słuchać, czy patrzeć. Ale myślenie nie jest niczym takim, tylko może ono robić i to, i co innego. Dlatego teraz jest miejsce na zastanawianie się. Wobec tego błąd⁶⁵ powstaje podczas wyboru dóbr, a nie tyczy się celów (bo na to wszyscy zgadzają się, np. że zdrowie jest dobrem), lecz odnosi się on do środków wiodących do celu, np. czy dobrze jest dla zdrowia zjeść to a to, czy też nie. A więc w tych przypadkach zwodzą nas najbardziej przyjemność i przykrość, bo tego unikamy, a tamto wybieramy.

Otóż skoro omówiliśmy, w jakich okolicznościach i w jaki sposób pojawia się błąd, pozostało pytanie, do czego dąży doskonałość, czy do celu, czy do środków, które do celu prowadzą, np. czy do piękna moralnego (TO xaxóv), czy do środków, które prowadzą do piękna. A jak się przedstawia sprawa umiejętności praktycznej? Czy zadaniem architektury jest przedstawić⁶⁶ należycie cel ostateczny, czy ma mieć na uwadze środki do celu wiodące? Albowiem jeśliby przedstawiono piękną propozycję, jak np. budowę pięknego domu, to środków nikt inny nie znajdzie, ani tego nie dokona z wyjątkiem budowniczego⁶⁷. Podobnie jest i z wszystkimi pozostałymi umiejętnościami. Może więc się wydawać, że w ten sam sposób przedstawia się sprawa i z doskonałością, i że bardziej ma na uwadze cel, który powinno się poprawnie określić, aniżeli środki, które do niego prowadzą. A to, z czego cel się urzeczywistni, tego nikt

inny nie przygotowuje, ani nie znajdzie, co do tego jest konieczne <z wyjątkiem człowieka szlachetnego). I to jest słuszne⁶⁸, że zadaniem doskonałości jest przedstawić cel. Bo tam, gdzie znajduje się zasada najwyższego dobra, każda rzecz jest zdolna do przedstawienia celu i jego wypełnienia. Nie ma zatem nic lepszego od doskonałości: bo ze względu na nią istnieją i pozostałe rzeczy, i do niej odnosi się pierwsza zasada. A cel jest podobny do pierwszej zasady i raczej ze względu na niego istnieją te rzeczy, które do niego się odnoszą. Ostatecznie jest oczywiste i w przypadku doskonałości, skoro jest ona najlepszą przyczyną, że zmierza ona bardziej do celu aniżeli do środków, które do niego prowadzą.

19. Piękno moralne jest celem doskonałości

Celem ostatecznym doskonałości jest piękno moralne. Do tego więc doskonałość bardziej dąży aniżeli do tych rzeczy, dzięki którym ma się urzeczywistnić. Ale i one do niej należą. Przeciwnieństwo⁶⁹ wydaje się bezsensowne. Podobnie bowiem mógłby się znaleźć jakiś dobry kopista, a jednak nie chwalono by go, jeśli by nie postawił sobie za cel naśladownictwa najlepszych wzorów. A zadaniem cnoty jest stawiać za cel dążenia piękno moralne. Dlaczego więc, mógłby ktoś zapytać, najpierw mówiliśmy⁷⁰, że działanie jest lepsze aniżeli samo posiadanie, a teraz nie przyznajemy cnotcie tego, co jest źródłem działania, tylko coś takiego, w czym nie odgrywa żadnej roli? A tak i teraz twierdzimy podobnie, że działanie jest lepsze aniżeli samo posiadanie. Bo ludzie, obserwując człowieka szlachetnego, oceniają go na podstawie jego i 90b postępowania, ponieważ jest niemożliwe ujawnienie poglądów każdego człowieka. Gdyby bowiem znalazło się przekonanie człowieka i jego stosunek do piękna moralnego, to nawet bez względu na postępowanie można by uważać go za człowieka szlachetnego. Ale skoro wymieniliśmy stany umiaru w uczuciach⁷¹, należałoby powiedzieć, jakie rodzaje uczucia posiadamy.

20. O męstwie (dwSpeta)

Otóż skoro męstwo⁷² tyczy się stanów odwagi i strachu, należy się zastanowić, o jaki strach i o jaką odwagę chodzi. Czyż więc, jeżeli ktoś boi się utraty majątku, jest tchórzem, jeżeli natomiast całkowicie jest spokojny, wtedy jest mężny, czy nie? I podobnie jeżeli ktoś boi się choroby albo się jej nie boi, to nie można nazywać tchórzem tego, który się boi, ani mężnym tego, który się nie boi. A zatem z tego rodzaju strachem czy odwagą męstwo nie ma nic wspólnego. Lecz nie w tego rodzaju przypadkach, jeżeli np. ktoś nie boi się grzmotu albo błyskawic, albo czego innego, groźnego w stopniu nadludzkim, taki człowiek nie jest mężny, tylko szalony. Człowiek mężny ma więc do czynienia z uczuciami strachu czy odwagi, które tyczą się spraw ludzkich. I uważam, że mężny jest człowiek, jeśli jest nieustraszony w rzeczach, których obawia się ogół albo wszyscy.

Wobec tego, po ustaleniu tych kwestii należałoby zastanowić się, skoro ludzie są mężni na wiele sposobów, jaki człowiek jest naprawdę mężny. Bo człowiek jest mężny z doświadczenia, jak np. żołnierze. Ci bowiem w oparciu o doświadczenie wiedzą, że w określonym miejscu albo czasie, albo gdy się odpowiednio zachowają, niemożliwe jest, aby im się coś stało. A ten, kto o tym wie i dlatego stawia opór nieprzyjaciółom, nie jest mężny, jeśli by nie zaistniała żadna z wymienionych okoliczności, nie wytrwa. Stąd nie można nazywać mężnymi ludźmi tych, którzy są mężni z doświadczenia. I zaiste Sokrates⁷³ nie miał racji twierząc, że męstwo jest wiedzą. Bo wiedza staje się wiedzą wtedy dopiero, kiedy zdobyło się doświadczenie poprzez przyzwyczajenie. Ale o tych, którzy wytrwali z powodu doświadczenia, ani my nie powiemy, ani nikt inny, że oni są mężni. A zatem męstwo nie może być wiedzą.

I znów odwrotnie, spotykamy ludzi mężnych dzięki czemuś przeciwnemu doświadczeniu. Bo ludzie niedoświadczeni nie obawiają się tego, co może ich spotkać, z braku doświadczenia. I tych również nie można nazywać mężnymi.

Ale są znów inni, którzy wydają się mężni z powodu uczuć, np. zakochani albo natchnieni. I w rzeczywistości nie można o nich mówić, że są mężni, bo jeśli opuści ich uczucie, już dłużej nie są mężni, a człowiek mężny po- 1191 winien być mężny zawsze. Stąd ani o zwierzętach, np. o dzikach nie można powiedzieć, że są mężne, dlatego, że się bronią, kiedy zostaną zranione i czują ból, ani nie należy uważać za mężne osoby, których męstwo pochodzi z namiętności.

A jest jeszcze inny rodzaj męstwa, który, jak się zdaje, przynależy obywatelom, np. jeżeli z powodu wstydu przed współobywatelami ludzie narażają się na niebezpieczeństwo i wydają się mężnymi. A świadczy o tym Homer, który wkłada w usta Hektora takie słowa⁷⁴:

„Pierwszy wszak Polydamas obwiniać słusznie mię będzie” i dlatego uważa, że powinien walczyć. W rzeczy samej i tego nie można nazywać męstwem. To określenie bowiem będzie odpowiednie dla każdej wspomnianej formy męstwa. Bo skoro usunie się (bodziec), męstwo nie pozostanie, a człowiek dłużej nie będzie mężny. Jeżeli zatem usunie się uczucie wstydu, dzięki któremu był ktoś mężny, już mężnym więcej nie będzie.

Jeszcze w inny sposób ludzie pozornie stają się mężni, np. w nadziei i oczekiwaniu na dobro. I o nich także nie można mówić, że są mężni, ponieważ okazuje się, że jest niedorzecznością nazywać tego rodzaju ludzi i w takich okolicznościach mężnymi.

Otóż o żadnym człowieku z "wymienionych typów nie można twierdzić, że on jest mężny. Trzeba wobec tego rozważyć, jakie są istotne cechy człowieka mężnego i kto jest człowiekiem mężnym. Krótko mówiąc, nikt nie jest mężny na podstawie tego, co powiedzieliśmy powyżej, tylko dlatego jest mężny, ponieważ uważa to za rzecz moralnie piękną i według tego postępuje, obojętnie czy ktoś jest przy tym obecny, czy nie.

W rzeczywistości bez namiętnego uczucia i popędu w ogóle nie pojawia się męstwo. A popęd powinien być wywołany przez rozum ze względu na piękno moralne. Kto naprawdę z przekonaniem⁷⁵ gotowy jest ze względu na piękno narażać się na niebezpieczeństwo, nie czując przy tym strachu, ten jest mężny, i męstwo dotyczy tego rodzaju rzeczy. Natomiast człowiek pozbawiony strachu nie jest mężny, ilekroć okazuje się, że w ogóle się nie boi. Bo nie jest mężny taki człowiek, dla którego nic nie jest straszne. W ten sposób i kamień może być mężny, i inne nieożywione przedmioty. Trzeba się bać, ale trzeba stawić czoło lękowi. A znów, jeżeli ktoś stawia czoło nie odczuwając strachu, nie jest mężny. A ponadto, jak rozstrzygnęliśmy powyżej, nie chodzi tutaj o uczucie strachu i o niebezpieczeństwo każdego rodzaju, ale tylko o takie, które zagrażają istnieniu. Ponadto również (mężnym nie można być > przypadkowo i w każdej chwili, tylko wtedy, gdy strach i niebezpieczeństwo są blisko. Bo jeśliby ktoś nie bał się niebezpieczeństwa, które trwa już dziesięć lat, jeszcze nie jest mężny. Niektórzy bowiem są odważni, kiedy niebezpieczeństwo jest daleko, jeżeli natomiast strach i niebezpieczeństwo przybliżają się, umierają ze strachu.

21. O umiarkowaniu

Otóż takie jest męstwo i taki jest człowiek mężny; a umiarkowanie jest stanem umiaru pomiędzy nieumiarkowaniem, czyli rozwiązłością, a niewrażliwością na przyjemności. Jest bowiem umiarkowanie i poniekąd każda cnota najlepszym stanem, a stan najlepszy dotyczy tego, co najlepsze⁷⁶. Najlepszą natomiast rzeczą jest ¹¹⁹¹ b umiar pomiędzy niedostatkiem a nadmiarem, albowiem ze względu na jedno i na drugie ludzie zasługują na nagane: i ze względu na nadmiar, i ze względu na niedostatek. Wobec tego, jeżeli umiar jest rzeczą najlepszą, umiarkowanie jest pewnego rodzaju środkiem pomiędzy nieumiarkowaniem a brakiem wrażliwości.

Umiar więc odnosiłby się do tego rodzaju rzeczy, a umiarkowanie tyczy się uczuć przyjemności i przykrości, ale nie wszystkich i nie pierwszych lepszych. Bo jeżeli ktoś odczuwa przyjemność podczas oglądania obrazu, posągu, czy czegoś innego w tym rodzaju, to oczywiście taki człowiek nie jest nieumiarkowany, czyli rozwiązły. I podobnie nie chodzi o zmysł słuchu czy węchu, lecz o przyjemności dostarczane przez umysł dotyku i smaku. Oczywiście wcale nie jest umiarkowany człowiek, który ma takie usposobienie, że w stosunku do tych wrażeń nie dozna ani jednej z wymienionych przyjemności, bo taki człowiek pozbawiony jest wrażliwości; lecz kiedy już ich dozna, a nie daje się im porwać do tego stopnia, żeby ich nadużywać i wszystkie pozostałe sprawy traktować jako uboczne, taki, działając ze względu na samo piękno moralne, a nie na coś innego, jest człowiekiem umiarkowanym. Bo ktokolwiek powstrzymuje się od nadużywania tych przyjemności ze strachu czy z jakiegoś innego powodu, ten nie jest umiarkowany. O innych bowiem istotach żywych nie mówimy, że są umiarkowane, z wyjątkiem człowieka, a to dlatego, że nie posiadają rozumu, przy którego pomocy oceniałyby piękno, zanim je wybiorą. Bo każda

cnota tyczy się moralnego piękna i zmierza do piękna. Stąd umiarkowanie odnosi się do przyjemności i przykrości oraz takich wrażeń, których dostarczają zmysły dotyku i smaku.

22. O łagodności

Z kolei należałoby zająć się łagodnością⁷⁷ i mówić o jej istocie i jej zakresie. Otóż łagodność znajduje się pośrodku pomiędzy porywcznością i niezdolnością do gniewu. I w ogóle cnoty uchodzą za pewnego rodzaju stany umiaru. A że istnieje stan umiaru, można tego dowieść i w nas tępujący sposób. Bo jeżeli to, co jest najlepsze, znajduje się w umiarze, a cnota jest najlepszą trwałą dyspozycją, cnota musi być stanem pośrednim. To się jednak bardziej uwidoczni, jeżeli rozpatrzymy każdy przypadek oddzielnie.

Skoro porywczy jest ten, kto gniewa się na każdego, w każdej okoliczności i ponad miarę, taki człowiek zasługuje na naganę. Nie można przecież gniewać się na każdego, w każdej okoliczności i zawsze; ani też odwrotnie, nie powinno się być usposobionym w ten sposób, aby nigdy na nikogo <się nie gniewać>, bo i taki człowiek zasługuje na naganę dlatego, że jest pozbawiony uczucia gniewu. Skoro zatem trzeba ganić i tego, kto grzeszy nadmiarem i niedostatkiem <w gniewie>, to człowiek, który znajduje się pośrodku pomiędzy tymi skrajnościami, jest łagodny i zasługuje na pochwałę. Ponieważ nie zasługuje na pochwałę ani człowiek, który za bardzo się gniewa, ani który za mało się gniewa, tylko ten, kto odznacza się usposobieniem pośrednim w stosunku do tych skrajności, ten jest łagodny. A łagodność byłaby stanem umiaru w tego rodzaju uczuciach.

23. O hojności

Hojność⁷⁸ znów jest stanem umiaru w rozrzutności i w sknerstwie. I tego rodzaju uczucia dotyczą pieniędzy. 1192 » Bo człowiek rozrzutny wydaje pieniądze na rzeczy, na które nie powinien wydawać i więcej wydaje niż powinien i wtedy, kiedy nie powinien, a skąpy stoi w przeciwieństwie do tamtego; nie łoży pieniędzy na to, na co powinien, i nie tyle, ile powinien, ani wtedy, kiedy powinien. Obydwaj zasługują na naganę: jeden grzeszy niedostatkiem, drugi nadmiarem. Wobec tego człowiek hojny, skoro jest godny pochwały, znajduje się pośrodku pomiędzy nimi. Kim więc on jest? To jest taki, który wydaje pieniądze na słuszne cele, w odpowiedniej ilości i w odpowiednim czasie.

24. O skąpstwie

Ale rozróżniamy więcej postaci skąpstwa⁷⁹, np. jednych nazywamy sknerami, innych skąpcami, innych chciwcami, a jeszcze innych dusigroszami. A ci wszyscy podpadają pod określenie skąpstwa, bo to zło jest wielorakie, dobro natomiast ma jedną postać, tak jak zdrowie jest jedno, a choroba ma wiele postaci. Podobnie doskonałość jest jedna, niegodziwość natomiast jest wieloraka. Oni wszyscy bowiem zasługują na naganę z powodu ich stosunku do pieniędzy. Czy wobec tego cechą człowieka hojnego jest zdobywać majątek i bogacić się, czy nie? Nie, to nie wchodzi również w zakres żadnej innej cnoty. Nie jest bowiem sprawą męstwa przygotowywać oręż — tym zajmuje się inna umiejętność; męstwo natomiast otrzymawszy go musi nim prawidłowo się posługiwać; podobnie jest z umiarkowaniem i innymi cnotami. Toteż w istocie tamto nie jest sprawą hojności, tylko umiejętności robienia pieniędzy.

25. O wielkoduszności

Wielkoduszność⁸⁰ zaś jest stanem pośrednim w próżności i małoduszności, a dotyczy czci i niesławy, i to czci nie tej, jakiej doznaje się od ogółu⁸¹, ale tej od ludzi szlachetnych, i przede wszystkim tej właśnie. Bo ludzie szlachetni przyznają cześć na podstawie znajomości rzeczy i trafnego sądu, a każdy więc będzie wolał doznawać czci ze strony ludzi, świadomych tego, że należy mu się cześć. Bo nie będzie chodziło o cześć każdego rodzaju, lecz o najlepszą, a to, co przynosi zaszczyt, jest dobrem i traktuje się je jako podstawę.

Otóż tacy ludzie, którzy są nikczemni i źli, a uważają, że są wiele warci i że za to należy ich czcić — są próżni. Natomiast ci, którzy sami siebie uważają za godnych mniejszych rzeczy aniżeli im to przystoi, są małoduszni. Pośrodku nich więc znajduje się ten, kto sam siebie nie uważa za godnego ani mniejszej czci, ani większej niż jest wart, ani nie uważa każdej czci za wartościową. I taki jest człowiek wielkoduszny. Z tego widać, że wielkoduszność jest stanem umiaru w próżności i małoduszności.

26. O szczodrości

Szczodrość⁸² jest stanem umiaru pomiędzy popisywaniem się zbytkiem a sknerstwem. Szczodrość dotyczy właściwie wydatków, jakie wypada ponieść przy odpo- 1192 b wiedniej okazji. Kto więc wydaje pieniądze tam, gdzie nie powinien, ten pyszni się swym majątkiem, np. jeśliby ktoś zaprosił biesiadników na składkową biesiadę, a przygotował ucztę jak na wesele, taki człowiek jest chępliwcem (chępliwiec bowiem jest tego rodzaju człowiekiem, że popisuje się swą zamożnością w momencie niewłaściwym). Przeciwnieństwem tamtego zaś jest sknera, który nie poniesie wysokich kosztów, kiedy powinien, albo, choćby nie odmówił,łożyć będzie, np. na ucztę weselną, bądź choreglę, nie wystarczająco, a nie tak, jak by wypadalo. Taki człowiek jest sknera. A szczodrość — i wynika to z nazwy⁸³ — jest taka, jak ją określiliśmy. Bo skoro przy właściwej sposobności ponosi się wielkie koszta, słusznie używa się określenia „szczodrość”. Szczodrość, skoro zasługuje na pochwałę, jest wobec tego środkiem pomiędzy niedostatkiem i nadmiarem w ponoszeniu odpowiednich nakładów, kiedy tego wymagają okoliczności. A istnieje, jak się uważa, więcej form szczodrości <a raczej okazałości), np. w wyrażeniu „kroczył wspaniale” itp. — ale to mówi się w przenośni, a nie w dosłownym sensie, w powyższych bowiem przypadkach nie jest to naprawdę szczodrość, tylko w tych, o których mówiliśmy.

27. O słusznym oburzeniu

Oburzenie⁸⁴ jest stanem umiaru między zawiścią a radością z cudzego nieszczęścia, bo obydwie te cechy zasługują na naganę, a kto słusznie się oburza, tego powinno się chwalić. Ale oburzenie jest rodzajem przykrości wywołanej przez dobra, które właśnie przypadły w udziale człowiekowi niegodnemu. Człowiekiem skłonny do oburzenia jest więc ten, kto odczuwa przykrość z powodu takich rzeczy. Tak samo będzie on odczuwał przykrość, jeżeli zobaczy człowieka będącego w nie szczęściu, który na to nie zasługuje. Otóż oburzenie i człowiek słusznie się oburzający chyba jest taki, a jemu przeciwny jest człowiek zawistny, który po prostu będzie odczuwał przykrość, jeżeli komuś czy to zasłużenie, czy niezasłużenie, dobrze się powodzi. Podobnie jak ten człowiek, który cieszy się z cudzego niepowodzenia, będzie zadowolony, jeżeli zobaczy, że ktoś jest w nieszczęściu, czy na to zasługuje, czy nie. Natomiast człowiek, który słusznie się oburza, nie jest taki, lecz znajduje się pośrodku pomiędzy nimi.

28. O godności

A godność⁸⁵ znajduje się pośrodku pomiędzy zarozumiałstwem i służalczością i dotyczy sposobu bycia. Zarozumialec bowiem to taki człowiek, który z nikim nie raczy przestawać i z nikim nie porozmawia (a ta nazwa wydaje się wywodzić od jego właściwości, bo zarozumialec jest człowiekiem, który sam sobie się podoba, ponieważ sam ze siebie jest zadowolony)⁸⁶, a człowiek służalczy to taki, który nawiązuje z każdym stosunki w każdy możliwy sposób i w każdej okoliczności. Żaden z nich zaiste nie zasługuje na pochwałę, natomiast człowiek rzeczywiście godny, znajdując się pośrodku pomiędzy nimi, zasługuje na pochwałę, bo ani nie przestaje) ze wszystkimi, tylko z tymi, którzy są tego godni, ani nie pomija każdego; on przestaje tylko z tymi wymienionymi.

29. O wstydzie

Wstyd⁸⁷ jest umiarem w stosunku do bezwstydu i skrajnej nieśmiałości i dotyczy czynów i słów. Bezwstydnikiem bowiem jest tylko ten, kto w każdej okoliczności i w stosunku do każdego mówi i robi to, co mu się właśnie przytrafi, a człowiek bardzo nieśmiały jest temu przeciwny, boi się cokolwiek zrobić i z kimkolwiek rozmawiać (bezczynny jest taki człowiek, ponieważ wszystko go onieśmiela). Pomędzy tymi skrajnościami pośrodku mieści się wstyd i człowiek wstydlivy. Bo nie będzie gadał i robił wszystkiego bez względu na okoliczności jak bezwstydnik, ani też jak człowiek skrajnie nieśmiały; tylko zrobi i powie w odpowiednim miejscu i w odpowiednim czasie to, co właściwe.

30. O taktownym dowcipie

A taktowny dowcip⁸⁸ jest zachowaniem umiaru między błażenstwem a nieokrzesaniem i dotyczy żartów. Bo błazen to taki, który uważa, że wolno mu wyśmiewać każdego i wszystko, a człowiek nieokrzesany to taki, który ani sam nie chce drwić, ani nie pozwala, żeby z niego żartowano, lecz gniewa się. A dowcipny znajdując się pośrodku pomiędzy nimi, to taki, który ani nie drwi ze wszystkich i na wszystkie sposoby, ani nie jest nieokrzesany. Ale określenie „dowcipny” występuje w podwójnym sensie. Bo dowcipny to ten, kto potrafi taktownie kpić, i ten, który umie znosić, jeżeli się z niego kpi. I takiego rodzaju jest taktowny dowcip.

31. O życzliwości

Życzliwość⁸⁹ jest umiarem pomiędzy pochlebstwem i nienawiścią, a dotyczy czynów i słów. Bo pochlebca jest ten, kto przypisuje komuś więcej zalet niż się godzi i niż jest w rzeczywistości. A nienawistny jest wrogo usposobiony do bliźniego i ujmuje mu zalet. A zatem żadnego z nich naprawdę nie można pochwalić, a życzliwy znajduje się pośrodku pomiędzy nimi, bo ani więcej nie doda niż jest, ani nie pochwala tego, co nie zasługuje na to, ani odwrotnie, niczego nie pomniejsza, ani w żadnych okolicznościach nie będzie się sprzeciwiał wbrew swemu przekonaniu. Taki więc jest człowiek życzliwy.

32. O szczerości

Szczerość⁹⁰ natomiast znajduje się pomiędzy udawaniem głupoty a chępliwością. W istocie dotyczy słów, ale nie wszelkich. Bo człowiek chępliwy to taki, który udaje, że ma więcej, aniżeli w rzeczywistości posiada, albo że wie, czego nie wie; a udający głupotę jest jego przeciwnieństwem i przypisuje sobie mniej rzeczy, aniżeli ma w istocie, a co wie, twierdzi, że nie wie, lecz ukrywa swoją wiedzę. A człowiek szczery żadnej z tych rzeczy nie robi, gdyż nie będzie utrzymywał, że posiada więcej niż ma naprawdę, ani że mniej, lecz powie o tym, co posiada, a co nie, zgodnie z rzeczywistością.

Czy to więc są wszystkie cnoty, czy nie, to jest inna kwestia. Ale że stany umiaru znajdują się pomiędzy wymienionymi skrajnościami, to jest jasne. Bo kto żyje według nich, ten zasługuje na pochwałę.

33. O sprawiedliwości

Pozostała jeszcze do omówienia sprawiedliwość⁹¹; czym 1193 b ona jest, gdzie występuje i jaki jest jej zakres. Jeślibyśmy najpierw chcieli zrozumieć, czym jest sprawiedliwość, to w rzeczywistości sprawiedliwość jest dwojakiemu rodzaju, z których jedna to sprawiedliwość oparta na prawie. Ludzie twierdzą bowiem, że sprawiedliwe jest to, co nakazuje prawo. A prawo każe dokonywać czynów mężnych i umiarkowanych i po prostu tego wszystkiego, o czym mówi się, że jest zgodne z cnotami. Dlatego również — powiadają — sprawiedliwość wydaje się pewnego rodzaju doskonałą cnotą. Bo jeżeli czyny sprawiedliwe to są te, które prawo nakazuje wypełniać, a prawo zaleca to, co jest zgodne z każdą z cnot, to wobec tego człowiek, który trwa przy czynach sprawiedliwych, zgodnych z prawem, będzie w pełni szlachetny, tak iż człowiek sprawiedliwy i sprawiedliwość jest pewnego rodzaju doskonałą cnotą. W tych tedy rzeczach mieści się pewna forma sprawiedliwości dotycząca tego rodzaju spraw. Wszelako nie tej formy poszukujemy i nie tej sprawiedliwości, która tyczy się takich rzeczy. Bo w ramach tak rozumianej sprawiedliwości istnieje możliwość, że człowiek sam w sobie staje się sprawiedliwy

(albowiem umiarkowany i mężny, i opanowany staje się sam w sobie). Ale sprawiedliwość w stosunkach z drugim człowiekiem różni się od omawianej sprawiedliwości, opartej na prawie. Gdyż przez czyny sprawiedliwe (dokonane > względem drugiego człowieka nie można samemu stać się sprawiedliwym. A tego właśnie, co sprawiedliwe, i cnoty sprawiedliwości w zakresie tych spraw poszukujemy.

Krótko mówiąc, sprawiedliwość względem drugiego człowieka jest równością. Bo niesprawiedliwość jest nierównością; ilekroć mianowicie ludzie przydzielają sobie więcej rzeczy dobrych, a mniej rzeczy złych, to ma miejsce nierówny podział; i uważają, że w ten sposób wyrządza się krzywdy i ich się doznaje. Jest więc oczywiste, że skoro niesprawiedliwość polega na nierównym podziale, sprawiedliwość i to, co sprawiedliwe, polega na równości we wzajemnych stosunkach. Z tego widać, że sprawiedliwość musi być pewnego rodzaju umiarem pomiędzy nadmiarem i niedostatkiem; pomiędzy tym, czego dużo i czego mało. Człowiek niesprawiedliwy bowiem posiada więcej przez to, że wyrządza krzywdę, a krzywdzony ma mniej, ponieważ doznaje krzywdy. I naturalnie w środku pomiędzy nimi znajduje się sprawiedliwość. Środek zaś jest równością. Stąd równość, która znajduje się pomiędzy tym, czego więcej i tym, czego mniej, będzie sprawiedliwością i sprawiedliwy to właśnie taki, który pragnie równości. Równość w każdym razie zakłada przynajmniej dwóch partnerów. Wobec tego równość stosowana względem drugiego człowieka jest sprawiedliwością, a sprawiedliwy musi być tego rodzaju człowiekiem.

Otóż skoro sprawiedliwość opiera się na słuszności i równości, i umiarze, to używamy pojęcia „słuszność”, słuszny względem kogoś, a „równość”, równy względem kogoś, zaś „środek”, pośrodku (pomiędzy skrajnościami); w rezultacie sprawiedliwość i słuszność będzie zachodziła w stosunku do określonych osób i określonych spraw.

Skoro więc to, co sprawiedliwe, jest równością, to i równość proporcjonalna musi być tym, co jest sprawiedliwe. A proporcja zachodzi przynajmniej w czterech 1194a członach: jak A do B, tak C do D. Proporcją np. jest, jeżeli ktoś posiada wiele, wpłaca wiele, kto posiada mało, wpłaca mało. I znów podobnie: kto wiele się trudził, otrzymuje wiele, a kto mało się trudził, otrzymuje mało. Jak ma się człowiek strudzony do tego, który się nie trudził, tak ma się wielka ilość do małej ilości. Jak natomiast ma się człowiek strudzony do wielkiej ilości, tak człowiek nie spracowany ma się do małej ilości. Zdaje się, że i Platon stosował tego rodzaju sprawiedliwość proporcjonalną w Politei^{9}. Bo rolnik — twierdzi — produkuje zboże, budowniczy dom, tkacz płaszcz, a szewc sandały. Rolnik daje więc budowniczemu zboże, a budowniczy rolnikowi dom; podobnie również i wszyscy pozostali robią w ten sposób, tak iż własne wytwory wymieniają na wytwory innych. A proporcja jest taka: jak rolnik do budowniczego, tak budowniczy do rolnika; podobnie ta sama proporcja zachodzi w odniesieniu do szewca, do tkacza, do pozostałych wszystkich w ich wzajemnych między sobą stosunkach. I przecież ta sama proporcja razem łączy państwo. Stąd wydaje się, że sprawiedliwość jest proporcją, albowiem sprawiedliwość spaja państwo; sprawiedliwość jest więc tym samym co proporcja. Ale skoro budowniczy wyżej ceni swoje dzieło niż szewc, a trudno szewcowi wymieniać swoje wytwory z budowniczym, gdyż za buty nie mógł otrzymać domu, wtedy już uznano, że powinno się korzystać ze środka nabywczego dla wszystkich wytworów i nazwawszy srebro pieniądzem po podaniu wartości każdego poszczególnego wytworu zaczęto je wzajemnie wymieniać; a w ten sposób umacnia się wspólnotę państwową.*

Skoro zatem to, co sprawiedliwe, zachodzi w tego rodzaju sprawach i w poprzednio przedstawionych wypadkach, sprawiedliwość, która ich dotyczy, posiada dzięki trwałej dyspozycji popęd wraz z (możliwością) świadomego wyboru w takim zakresie.

Alte sprawiedliwość jest także i odwetem, oczywiście nie w tym sensie, jak to twierdzili pitagorejczycy. Oni bowiem uważali, że sprawiedliwość polega na tym, aby każdy tego samego doznał, czego się dopuścił. Tej zasady nie można jednak stosować do wszystkich. Bo nie jest to samo sprawiedliwe dla niewolnika w porównaniu z człowiekiem wolnym: jeśliby niewolnik uderzył człowieka wolnego, to nie jest sprawiedliwe, aby wolny uderzył (niewolnika) jeden raz, tylko wielokrotnie. I odwet jest również sprawiedliwością proporcjonalną. Albowiem jaki stosunek zachodzi pomiędzy niewolnikiem i człowiekiem wolnym ze względu na jego większą wartość, taki stosunek zachodzi pomiędzy aktem odwetu i doznaną krzywdą. Ale podobny również stosunek będzie zachodził pomiędzy ludźmi wolnymi. Bo nie jest słuszne, aby ktoś, kto wybił drugiemu oko, doznał jedynie tego samego, a nie wycierpiał więcej, skoro mamy się kierować zasadą proporcjonalności. On pierwszy bowiem zaczął i dopuścił się

niesprawiedliwości — dwojako zatem zawinił: stąd stosunek proporcjonalny winy i kary jest słuszny, U94b aby więcej doznał cierpienia, aniżeli sam go zadał.

Ale skoro mówi się o sprawiedliwości w wielorakim znaczeniu, należałoby ustalić, jakiego rodzaju sprawiedliwości dotyczą te (nasze) rozważania.

Istnieje właśnie, jak powiadają, pewnego rodzaju sprawiedliwość pomiędzy niewolnikiem i panem oraz synem i ojcem. I wydaje się, że sprawiedliwość w tych stosunkach ma tylko nazwę podobną jak sprawiedliwość państwowa (bo sprawiedliwość, nad którą się teraz za stanawiamy, jest sprawiedliwością państwową). Albowiem ta ostatnia głównie polega na równości, gdyż obywatele są pewnego rodzaju współnikami i chcą być podobnymi z natury, ale różnią się charakterem. Natomiast, jak się zdaje, w stosunkach pomiędzy panem i niewolnikiem oraz synem i ojcem nie ma w ogóle żadnej sprawiedliwości. Bo nie ma jej również pomiędzy moją nogą, ani moją ręką a mną, i podobnie nie ma jej w stosunku do żadnej części ciała. Otóż wydaje się, że zachodzi taki sam stosunek pomiędzy ojcem i synem. Bo syn jest jak gdyby jakąś częścią ojca, chyba że już osiągnął wiek męski i wyzwolił się od jego władzy: wtedy już jego stosunek do ojca opiera się na równości i podobieństwie. A obywatele chcą być właśnie tacy względem siebie. Podobnie z tej samej przyczyny nie zachodzi sprawiedliwość w stosunku do pana, bo niewolnik stanowi własność pana. Lecz właśnie jeżeli istnieje sprawiedliwość względem niego, to przecież sprawiedliwość ta jest sprawiedliwością domową. A wszakże bynajmniej nie tej szukamy, lecz (sprawiedliwości) państwowej, bo jak na to wygląda, sprawiedliwość państwowa opiera się na równości i podobieństwie. Natomiast sprawiedliwość zachodząca we wspólnym związku kobiety i mężczyzny jest bliska sprawiedliwości państwowej. Wprawdzie kobieta jest mniej wartościowa od mężczyzny⁹³, lecz jest jemu bliższa i ma o wiele większy udział w równości, dlatego ich życie jest bliższe wspólnocie państwowej, tak iż sprawiedliwość w stosunkach pomiędzy mężem i żoną w porównaniu z innymi (związkami) najbardziej przypomina sprawiedliwość państwową.

Skoro więc sprawiedliwe jest to, co spotykamy we wspólnocie państwowej, pojęcie sprawiedliwości i człowieka sprawiedliwego będzie wchodziło w zakres sprawiedliwości państwowej.

I spośród form sprawiedliwości jedne są naturalne, inne zostały ustalone prawem⁹⁴. Ale nie powinno się w ten sposób twierdzić, jak gdyby one nigdy nie podlegały zmianie. Przecież i to, co jest z natury, podlega zmianie. Mówią np.: jeślibyśmy wszyscy starali się zawsze rzucać lewą ręką, mielibyśmy sprawne obie ręce, lecz lewa jest w każdym razie taka z natury, a prawa mimo wszystko jest lepsza z natury od lewej, choćbyśmy wszystko robili lewą ręką tak jak prawą. I chociaż rzeczy się zmieniają, dlatego jednak bynajmniej nie przestają być naturalne; lecz jeżeli w większości przypadków i przez dłuższy okres czasu istnieje taki stan, że lewa ręka jest lewą, a prawa prawą, to jest on stanem naturalnym. To samo odnosi się do sprawiedliwości naturalnej: czy, jeżeli ona zmienia się wskutek naszej praktyki, oznacza to, że nie jest sprawiedliwością z natury? Jest nią wszakże. Bo to, co zachodzi w większości przypadków, to wyraźnie jest sprawiedliwością z natury. A to, co my byśmy ustanowili i uznali za sprawiedliwe, to już jest sprawiedliwością opartą na prawie i tak ją nazywamy. Wyższa jest więc sprawiedliwość naturalna od opartej na prawie. Lecz to, czego szukamy, to jest sprawiedliwość państwowa. A sprawiedliwość państwowa jest sprawiedliwością opartą na prawie, a nie naturalną⁹⁵.

Ale w ten sposób niesprawiedliwość i występki wydają się tożsame, a przecież nie są. Bo niesprawiedliwość jest tym, co zostało określone prawem, np. sprzeniewierzenie depozytu jest niesprawiedliwością, a występkiem jest właśnie popełnić jakikolwiek czyn niesprawiedliwy. I podobnie sprawiedliwość i sprawiedliwe postępowanie nie jest tym samym, ponieważ to, co sprawiedliwe, zostało określone prawem, zaś sprawiedliwe postępowanie oznacza: dokonywanie czynów sprawiedliwych. Kiedy zatem zachodzi sprawiedliwość, a kiedy nie? Krótko mówiąc, ilekroć ktoś działa wskutek postanowienia, czyli świadomego wyboru i dobrowolnie (co znaczy „dobrowolnie”, o tym mówiliśmy powyżej⁹⁶) i ilekroć zna i osobę, i sposób, i cel działania, wówczas w ten sposób postępuje sprawiedliwie. Podobnie, a raczej tak samo stanie się ktoś niesprawiedliwym, kto zna i osobę, i sposób, i cel działania. Ilekroć natomiast nic z tych rzeczy nie znając, ktoś dopuści się niesprawiedliwości, nie jest człowiekiem niesprawiedliwym, tylko raczej jest nieszczęśliwym. Bo jeżeli ktoś, będąc przekonany, że zabił wroga, zabił ojca, popełnił niesprawiedliwość, ale w rzeczywistości nie był to występki względem kogoś, tylko

nieszczęście. Skoro więc nie popełnia się występku, chociaż się popełniło czyny niesprawiedliwe z powodu niewiedzy, o czym dopiero co mówiliśmy, ilekroć nie zna się ani osoby, której się szkodzi, ani sposobu, ani celu, to należy teraz określić również pojęcie „niewiedza”; przy jakiej formie niewiedzy nie dopuszcza się człowiek niesprawiedliwości wobec osoby, której szkodzi. Przyjmijmy zatem takie określenie. Otóż ilekroć niewiedza jest powodem jakiegoś postępuku, to ta osoba nie działa dobrowolnie, tak że nie popełnia niesprawiedliwości; ilekroć zaś ona jest winna niewiedzy i dokonuje czegoś w niewiedzy, powstałej z własnej winy, to już dopuszcza się niesprawiedliwości i słusznie nazywa się ją niesprawiedliwą. Dla przykładu: pijani. Bo ludzie, upijający się i popełniający jakieś złe czyny, postępują niesprawiedliwie, ponieważ oni sami są winni swojej niewiedzy; wolno im przecież nie pić tyle, żeby nieświadomie uderzyć ojca. Podobnie rzecz się ma i z innymi przypadkami niewiedzy, które zachodzą z ich winy. Ci, którzy dopuszczają się niesprawiedliwości wskutek tych <form niewiedzy>, są ludźmi niesprawiedliwymi. Czego natomiast oni sami nie są winni, tylko niewiedza i to <niezawiniona>, ona sprawia, że ci ludzie postępują tak, jak postępują, ci nie są niesprawiedliwi. Istnieje zaś niewiedza naturalna, np. małe dzieci nieświadomie uderzają ojców, lecz niewiedza w tych przy- 1195 b padkach, która jest naturalna, nie pozwala w wyniku takiego postępowania nazywać dzieci niesprawiedliwymi. Niewiedza bowiem jest winna, że to czynią, niewiedza natomiast nie jest ich winą, dlatego nie nazywa się ich niesprawiedliwymi.

A teraz jak to jest z doznawaniem niesprawiedliwości? Czy jest możliwe dobrowolnie doznawać krzywdy, czy nie? Czynów bowiem sprawiedliwych i niesprawiedliwych dokonujemy dobrowolnie, natomiast niesprawiedliwości nie doznajemy już dobrowolnie. Wszak staramy się uniknąć <nawet> kary, skąd jasno wynika, że niesprawiedliwości nie zechcemy doznać dobrowolnie. Bo nikt dobrowolnie nie zniesie, aby mu wyrządzano szkodę; doznawanie zaś niesprawiedliwości oznacza przecież ponoszenie szkody.

Owszem, lecz są tacy, którzy mając prawo do równej części, odstępują ją innym. Stąd, jeżeli mieć udział w równości oznaczało sprawiedliwość, a mieć mniej znaczy doznawać niesprawiedliwości, mniej zaś posiada się z własnej woli, dobrowolnie więc, powiadają, człowiek doznaje niesprawiedliwości. Lecz z tego wyraźnie znów wynika, że to nie dzieje się dobrowolnie. Wszyscy bowiem, którzy otrzymują zbyt mały udział, wyrównują sobie tę stratę albo czią, albo pochwałą, albo sławą, albo przyjaźnią, albo czymś innym takim. Kto natomiast wyrównał sobie czymś innym to, w czym poniósł stratę, ten już nie doznaje niesprawiedliwości, a jeżeli nie doznaje niesprawiedliwości, to w takim razie nie doznaje jej z własnej woli. Ponadto także ci, którzy mają niniejszy udział i doznają niesprawiedliwości przez to, że nie uczestniczą w równości, chlubią się i pyszną z tego powodu: „mogłem wziąć tyle samo, a nie wziąłem, lecz pozostawiłem to starszemu albo przyjacielowi”. A bynajmniej nikt nie pyszni się dlatego, że spotkała go niesprawiedliwość. Skoro zaś nie pyszną się z powodu złych czynów, a z powodu tych rzeczy są dumni, to w ogóle nie mogą doznawać niesprawiedliwości, kiedy w taki sposób ponoszą stratę. A jeżeli nie doznają niesprawiedliwości, nie mogą jej również doznawać z własnej woli. Ale ponadto powyższym wywodom przeciwstawia się argument, który odnosi się do człowieka nieopanowanego. Bo człowiek nieopanowany sam sobie szkodzi, skoro dokonuje złych rzeczy i czyni to dobrowolnie, a więc wie, że sam sobie szkodzi: w rezultacie dobrowolnie sam od siebie doznaje niesprawiedliwości. Jednakże tutaj definicja (Siopiajzó?) odrzuca tego rodzaju argument. A definicja jest taka: nikt nie chce doznawać niesprawiedliwości. Natomiast człowiek nieopanowany, ponieważ tak chce, dokonuje czynów powodowanych brakiem opanowania, tak że sam sobie szkodzi, a więc pragnie sobie samemu wyrządzać zło. Ale nikt nie chce doznawać niesprawiedliwości, tak że nawet człowiek nieopanowany nie mógłby dobrowolnie sam sobie szkodzić.

Lecz w tym miejscu znów mógłby ktoś zapytać, czy zatem jest możliwe sobie samemu wyrządzać niesprawiedliwość? Komuś, kto patrzy na człowieka nieopanowanego, wydaje się, że w istocie to jest możliwe. I znów rozumować trzeba w ten sposób: jeżeli to, co prawo nakazuje, jest sprawiedliwe, taki, kto tego nie robi, jest niesprawiedliwy. I jeżeli względem drugiego człowieka, ii96 . wobec którego prawo coś nakazuje, on tego nie wypełnia, temu człowiekowi wyrządza krzywdę, a prawo nakazuje: być umiarkowanym, zdobywać majątek,

troszczyć się o ciało⁹⁷ i o inne tego rodzaju sprawy; a zatem kto tego nie robi, sobie samemu wyrządza krzywdę. Bo do nikogo drugiego nie można odnieść tego rodzaju wykroczeń.

Ale nigdy to nie było prawdą i nie jest możliwe siebie samego krzywdzić. Bo nie jest możliwe, aby ten sam człowiek w tym samym czasie miał i więcej, i mniej, ani równocześnie (postępował) dobrowolnie i niedobro-wolnie. Zresztą kto popełnia niesprawiedliwość, kiedy się jej dopuszcza, posiada więcej, a człowiek skrzywdzony, kiedy doznaje niesprawiedliwości, posiada mniej. Jeżeli więc sam siebie krzywdzi, jest możliwe, że ten sam człowiek w tym samym czasie posiada i więcej, i mniej. Lecz to jest niemożliwością; a zatem nie jest możliwe, aby sam siebie krzywdził.

Ponadto kto dopuszcza się niesprawiedliwości, po pełnia ją z własnej woli, a kto doznaje niesprawiedliwości, doznaje jej wbrew swojej woli. Z tego wynika, że jeżeli jest niemożliwe siebie samego krzywdzić, jest niemożliwe robić coś równocześnie wbrew woli i dobrowolnie. A to być nie może, a zatem nie jest możliwe w ten sposób sobie samemu szkodzić.

Ponadto (otrzymamy ten sam wniosek), jeżeli rozważymy oddzielnie poszczególne wykroczenia. Bo wszyscy ludzie w istocie postępują niesprawiedliwie, czy to sprzeniewierzając depozyt, czy to uwodząc kobiety, czy kradnąc, czy popełniając jakiś inny szczególny występki. Ale nikt nigdy sam nie sprzeniewierzył swojego depozytu, ani nie uwiódł własnej żony, ani nie ukradł swojej własności. Z tego wynika, że jeżeli niesprawiedliwość polega na tego rodzaju czynach, a nie jest możliwe, aby ktoś coś takiego czynił w stosunku do siebie, nie jest możliwe siebie krzywdzić.

A jeżeli nawet tak jest, to bynajmniej nie jest to niesprawiedliwość państwowa⁹⁸, lecz domowa. Dusza mianowicie, podzielona na więcej części, posiada w sobie jakiś element gorszy i element lepszy, także jeżeli dusza dopuszcza się niesprawiedliwości, jest to czyn niesprawiedliwy tych elementów przeciwko sobie wzajemnie". Niesprawiedliwość zachodzącą we wspólnocie domowej rozpatrywaliśmy z tego punktu, czy jest skierowana przeciwko części gorszej, czy lepszej; ponieważ ta sama osoba może być niesprawiedliwa i sprawiedliwa w stosunku do siebie samego. Ale teraz uwagę zwracamy nie na tę sprawiedliwość, tylko na państwową. W rezultacie w tego rodzaju czynach niesprawiedliwych, które są przedmiotem naszych rozważań, nie jest możliwe, aby przeciwko sobie samemu postępować niesprawiedliwie.

I znów: kto postępuje niesprawiedliwie i kto dopuszcza się czynu niesprawiedliwego? czy ten, kto posiada coś niesprawiedliwie? Czy ten, kto rozstrzyga i przydziela, jak np. podczas zawodów? Bo kto otrzymał palmę od przewodniczącego i sędziego, ten nie dopuszcza się niesprawiedliwości, chociażby mu ją przyznano niesprawiedliwie. Lecz ten, kto niesłusznie rozstrzygnął i dał ją, już popełnia czyn niesprawiedliwy. A i on częściowo H96b jest winien, częściowo nie: o ile bowiem nie podjął sprawiedliwej decyzji zgodnie z prawdą i z naturą rzeczy, o tyle postępuje niesprawiedliwie, o ile natomiast jego decyzja była sprawiedliwa zgodnie z jego osobistym przekonaniem, nie jest niesprawiedliwy.

34. O słusznej ocenie, o mądrości, o rozsądku o bystrości umysłu

Skoro więc powiedzieliśmy o cnotach, i jakie one są, i w jakich pojawiają się sytuacjach, i czego dotyczą, i o każdej z nich, to, jeśli byśmy dokonywali czynów najlepszych zgodnie ze słuszną oceną, tego rodzaju powiedzenie: „postępowanie zgodnie ze słuszną oceną¹⁰⁰” byłoby podobne do tego, jak gdyby ktoś powiedział, że zdrowie można najlepiej zabezpieczyć przez używanie środków zapewniających zdrowie. W rzeczy samej tego rodzaju wypowiedź jest niejasna. Lecz może ktoś mnie zapytać: wyjaśnij, jakie to są środki, które zapewniają zdrowie.

Czy i tak ma się sprawa z oceną, czym jest ocena, i jaka jest słuszna ocena?

Koniecznym przede wszystkim nad tym musimy się zastanowić¹⁰¹, gdzie mieści się ocena. Otóż o duszy poprzednio powiedzieliśmy w zarysie¹⁰², że istnieje część posiadająca rozum i część nierozumna. Część duszy posiadająca rozum dzieli się znowu na dwie części, z których jedna posiada zdolność zastanawiania się < nad czynem), a druga zdolność poznania. Że każda z nich jest inna, to można zaobserwować na podstawie przedstawionego materiału. Bo jak różnią się między sobą barwa i smak, i dźwięk, i zapach, w ten sposób

natura przydzieliła im odmienne zmysły (bo dźwięk odczuwamy za pomocą zmysłu słuchu, a smak przez zmysł smaku, kolor zaś poprzez zmysł widzenia), podobnie również i pozostałe rzeczy musimy w ten sam sposób ujmować. Skoro więc przedmioty poznania różnią się między sobą, to różnią się także te części duszy, dzięki którym je poznajemy. I czymś różnym są: przedmiot umysłowego poznania i przedmiot zmysłowego postrzegania, ale jedno i drugie poznajemy za pośrednictwem duszy. A więc różni się część duszy, która dotyczy zmysłowego postrzegania od tej, która dotyczy umysłowego poznania. Ale zdolność do zastanawiania się i podejmowania decyzji dotyczy przedmiotów zmysłowo postrzeganych, tych, które są w ruchu, i po prostu tych, które powstają i giną. Bo zastanawiamy się nad tym, co zależy od nas i nad tym, co zdecydowaliśmy się wykonać bądź nie wykonać, czego dotyczy się zastanowienie i świadomy wybór w zakresie wykonania bądź niewykonania. Ale to są przedmioty, zmysłowego poznania i znajdują się w ruchu, ulegając zmianie. W rezultacie część duszy, zdolna do podejmowania decyzji, według naszych wywodów, odnosi się do rzeczy postrzeganych zmysłami.

Gdy to wreszcie zostało ustalone, następnie należałoby o tym pomówić, skoro przedmiotem naszych rozważań jest prawda i zastanawiamy się nad istotą prawdy, a istnieją <dla jej osiągnięcia>: wiedza, rozsądek, myślenie intuicyjne (vous?), mądrość, przypuszczenie¹⁰³, czego dotyczy właściwie każda z tych rzeczy. Otóż wiedza dotyczy tego, co można poznać i co da się potwierdzić przy pomocy dowodzenia i naukowego uzasadnienia, a rozsądek dotyczy działania, z czym wiąże się wybór oraz unikanie, i od nas zależy, czy działamy, czy nie działamy. Co się tyczy wytworów i postępów, to zdolność do tworzenia i do działania nie jest tym samym. Mianowicie zdolność do tworzenia obok wytwarzania posiada jeszcze jakiś inny cel, np. w sztuce budowlanej, która posiada umiejętność zbudowania domu, obok samego budowania, jej celem właściwym jest dom. Podobnie jest ze sztuką ciesielską i pozostałymi umiejętnościami wytwórczymi. Natomiast w działaniu nie ma żadnego innego celu prócz samego działania, np. dla umiejętności gry na kitarze nie ma żadnego innego celu; ona sama jest celem: wykonanie i działanie. A zatem rozsądek dotyczy działania i tego, co urzeczywistnia się w działaniu, tworzenia natomiast i tego, co można stworzyć, dotyczy umiejętność praktyczna. Ona bowiem bardziej uwidacznia się w tworzeniu aniżeli w działaniu. W rezultacie rozsądek musi być jakąś trwałą dyspozycją, posiadającą zdolność podejmowania decyzji i urzeczywistniania tego, co od nas zależy, czy dokonamy, czy nie dokonamy, oraz tego, co właściwie zmierza w kierunku przysporzenia nam korzyści. Można więc rozsądek traktować jako cnotę, a nie jako wiedzę. Ludzie rozsądni bowiem zasługują na pochwałę, a pochwała dotyczy cnoty. Ponadto każda wiedza posiada doskonałość, rozsądek natomiast jej nie posiada, ale, jak się wydaje, on sam jest pewnego rodzaju doskonałością.

Pod myślenie intuicyjne podpadają pierwsze zasady świata umysłowego i bytu: wiedza naukowa dotyczy bowiem tego, co istnieje, i czego można dowiedzieć, pierwsze zasady natomiast nie wymagają dowodów, tak że pierwsze zasady są dostępne nie dla wiedzy naukowej (ŚTUciTiffjiT), lecz dla myślenia intuicyjnego.

Mądrość natomiast wiąże się z naukowym poznaniem i intuicyjnym myśleniem, albowiem mądrość obejmuje pierwsze zasady i nadto to, czego dowiedziono przy pomocy pierwszych zasad i co wchodzi w zakres wiedzy naukowej. O ile więc dotyczy ona pierwszych zasad, sama uczestniczy w myśleniu intuicyjnym; o ile natomiast zajmuje się tym, co istnieje i co można dowiedzieć, i następuje po pierwszych zasadach, ma udział w naukowym poznaniu. Wynika z tego wyraźnie, że mądrość ma związek z intuicyjnym myśleniem i naukowym poznaniem. W rezultacie dotyczy tego samego, co intuicyjne myślenie i naukowe poznanie.

Przypuszczenie natomiast sprawia, że przez nie jesteśmy we wszystkich sprawach niepewni, a szczególnie co do tego, czy określone rzeczy istnieją, czy też nie istnieją w taki sposób.

Czy wobec tego rozsądek i mądrość są tożsame, czy też nie? Mądrość bowiem interesuje się tym wszystkim, czego można dowiedzieć i co zawsze jest takie samo, a rozsądek nie ma nic wspólnego z tego rodzaju rzeczami, tylko z tymi, które podlegają zmianie. Jestem również przekonany, że pojęcia, np. „prosty”, albo „krzywy”, albo „wklęsły” i inne tego rodzaju, są zawsze takie same, natomiast pojęcie „korzyści” może zmienić swe znaczenie i ulega zmianie, i teraz to a to jest korzystne, jutro zaś nie, i dla jednego tak, a dla drugiego nie, i w takiej to formie przynosi

korzyść, w innej znów nie. I roz- 1197 b sądek odnosi się do tego, co jest korzystne, a mądrość nie. Wobec tego czym innym jest mądrość i rozsądek. Czy mądrość jest cnotą, czy nie? Musimy wyjść od samego rozsądku, a z tego jasno się okaże, że jest cnotą. Jeżeli mianowicie rozsądek jest cnotą, jak twierdzimy, i to jednej z tych dwóch rozumnych części duszy, i rozsądek jest czymś gorszym od mądrości, bo ma związek z tym, co gorsze, gdyż mądrość zajmuje się tym, co wieczne i boskie, jak utrzymujemy, rozsądek zaś tym, co przynosi człowiekowi korzyść; jeżeli zatem część gorsza jest cnotą, to jest rzeczą słuszną, aby również część bardziej wartościowa była cnotą. Stąd wynika w sposób oczywisty, że mądrość jest cnotą.

Czym właściwie jest bystrość umysłu, albo czego dotyczy? Bystrość umysłu odnosi się właśnie do zakresu tych samych spraw, co rozsądek do działania. Bo człowieka nazywa się byстрыm dlatego, że potrafi zastanowić się oraz poprawnie oceniać i wydawać sądy, lecz jego sąd dotyczy niewielu spraw i mało ważnych. Bystrość umysłu i człowiek bystry jest więc jakąś częścią rozsądku i człowieka rozsądnego i bez tego ostatniego nie ma i tego pierwszego; nie można bowiem oddzielać człowieka bystrego od rozsądnego.

Podobnie także wydaje się przedstawiać sprawa z tym, co dotyczy sprytu. Spryt bowiem nie jest tym samym, co rozsądek, a człowiek sprytny tym samym, co rozsądny, chociaż rzeczywiście człowiek rozsądny jest sprytny. Dlatego właśnie w jakiś sposób spryt współdziała z rozsądkiem. A sprytnym nazywa się także człowieka złego, np. Mentora uważa się za sprytnego¹⁰¹, ale nie był rozsądny. Cechą człowieka rozsądnego i rozsądku jest dążenie do rzeczy najbardziej wartościowych i wydawanie o nich sądów i ich urzeczywistnianie w działaniu, natomiast spryt i człowiek sprytny charakteryzują się tym, że zastanawiają się nad środkami, które zapewniają realizację rzeczy możliwych do dokonania i nad ich wykonaniem. Wolno zatem przyjąć, że człowiek sprytny ma do czynienia z takimi sytuacjami i takimi sprawami.

Ale mógłby ktoś wyrazić wątpliwości i zdziwienie, dlaczego mówiąc o problemach moralnych i o pewnego rodzaju sprawach politycznych, mówimy o mądrości. W pierwszym rzędzie właśnie dlatego, że nie wydają się czymś obcym rozważania nad nią, jeżeli, jak twierdzimy, jest ona cnotą. Ponadto jest chyba i obowiązkiem filozofa zbadać to, co należy do tego samego zakresu. I nawet koniecznie trzeba mówić o wszystkim, skoro jest mowa o zjawiskach w duszy. Przecież i mądrość mieści się w duszy, tak że wcale nie są obce zagadnieniu nasze rozważania nad duszą.

Zdaje się, że taki sam stosunek, jaki zachodzi pomiędzy sprytem i rozsądkiem, zachodzi także pomiędzy wszystkimi cnotami. Uważam mianowicie, że istnieją zalety, które z natury pojawiają się w każdej rzeczy, np. są pewne popędy w każdej istocie, które bez udziału rozumu nakłaniają ku czynom mężnym i sprawiedliwym i podobnie co do każdej poszczególnej cnoty. Ale spotykamy i 98a także tego rodzaju czyny dokonane i z nawyku¹⁰⁵, i na skutek postanowienia. I tylko te cnoty, którym towarzyszy rozum, są w pełni cnotami i skoro pojawią się, zasługują na pochwałę. Istnieje więc wrodzona doskonałość, która, pozbawiona rozumu, skoro została odeń oddzielona, posiada małe znaczenie i daleko jej do uzyskania pochwały; a podporządkowana rozumowi i postanowieniu, doskonałość stała się zupełna. Dlatego i współdziała z rozumem i bez rozumu nie ma wrodzonego popędu do doskonałości. I odwrotnie, rozum i postanowienie nie osiągają doskonałej formy jako cnota bez wrodzonego popędu. Dlatego Sokrates nie miał racji, kiedy mówił, że cnota to rozum. Albowiem nie ma żadnej wartości dokonywanie czynów mężnych i sprawiedliwych, nie posiadając wiedzy i nie postanawiając z pomocą rozumu. Z tego powodu twierdził, że cnota jest rozumem — niesłusznie. Lecz współcześni¹⁰³ lepiej to <wyjaśniają>. Nazywają bowiem dokonywanie rzeczy pięknych cnotą, czyli doskonałością zgodnie ze słuszną oceną. Ale i ci nie mają racji. Może mianowicie ktoś postępować sprawiedliwie bez postanowienia i bez znajomości tego, co moralnie piękne, tylko (wiedziony) jakimś nierozumnym popędem, i to postępowanie może być prawidłowe i zgodne ze słuszną oceną. A mam na myśli przypadek, kiedy ktoś postąpił tak, jak mu nakazywała słuszną oceną. Wszak tego rodzaju postępowanie w niczym nie zasługuje na pochwałę. Ale trafniejsze jest nasze określenie cnoty: popęd do -(moralnego) piękna z udziałem słusznej oceny. Bo tego rodzaju rzecz jest i cnotą, i zasługuje na pochwałę.

Ale może ktoś mieć wątpliwości, czy rozsądek jest cnotą, czy nie?¹⁰⁷ Zresztą te rozważania mają dowiedzieć, że jest cnotą. Skoro mianowicie i sprawiedliwość, i męstwo, i pozostałe cnoty, dlatego że dążą do urzeczywistnienia piękna moralnego, zasługują na pochwałę, jest

rzeczą oczywistą, że rozsądek znajduje się pośród rzeczy godnych pochwały i ma swoje miejsce wśród cnót. Bo rozsądek nakłania do dokonania tego, do czego nakłania i męstwo. W ogóle bowiem męstwo działa w ten sposób, jak rozsądek nakazuje, tak że jeżeli męstwo zasługuje na pochwałę, ponieważ robi to, co nakazuje rozsądek, to w każdym razie rozsądek w pełni zasługuje na pochwałę i jest cnotą.

Ale czy rozsądek¹⁰⁸ jest zdolny do działania, czy nie, to można zobaczyć, obserwując praktyczne umiejętności, np. umiejętność budowania domów. W budownictwie, jak mówimy, mamy tzw. architekta i jego pomocnika — budowniczego; on to właśnie buduje dom. Ale i architekt jest budowniczym domu, o ile dom jest i jego dziełem. Podobnie ma się i z innymi sztukami wytwórczymi, gdzie występują: mistrz i jego pomocnik.

Wobec tego twórcą jakiegokolwiek rzeczy będzie także i^{98b} mistrz, a w tej samej mierze jego pomocnik. Jeżeli podobnie ma się i z cnotami — co jest słuszne i prawdopodobne — to i rozsądek musi być zdolny do działania. Bo wszystkie cnoty ujawniają się w działaniu, rozsądek jest jak gdyby ich mistrzem: jak on zarządzi, tak cnoty działają i ci, którzy według nich postępują. Otóż skoro cnota jest zdolna do działania, to i rozsądek musi być zdolny do działania.

Ale czy on włada tym wszystkim, co znajduje się w duszy, jak się zdaje, i co jest kwestią sporną, czy nie? Bo nie wydaje się, aby panował nad tym, co lepsze, jak np. nad mądrością. Lecz powiadają, on sam troszczy się o wszystko i ma prawo wydawać polecenia. Lecz on mniej więcej tak się zachowuje, jak w gospodarstwie włodarz, który jest przełożonym nad wszystkim i wszystkim zarządza, ale jeszcze nie ma nad wszystkimi (właściwej) władzy, tylko przysparza panu wolnego czasu, aby on, nie absorbowany troską o sprawy codzienne, mógł się poświęcić rzeczom (moralnie) pięknym i wypełnianiu swych powinności. Podobnie i rozsądek jest swego rodzaju zarządcą w służbie mądrości i przygotowuje dla niej wolny czas, aby mogła wypełniać swoje zadania, poskramiając namiętności i nakładając im hamulce.

KSIĘGA II

1. O ustepliwości

Następnie należałoby przeprowadzić badania nad ustepliwością¹, czym ona jest, w jakich zachodzi sytuacjach i czego dotyczy. Ustepliwość zaś i człowiek ustepliwy nie domaga się sprawiedliwości opartej na prawie. Prawodawca bowiem nie jest zdolny do określenia dokładnie każdego przypadku, tylko do ustalenia ogólnych zasad, człowiek zaś ustepliwy to taki, który ustępuje w tego rodzaju sytuacjach i to wybiera, co prawodawca chciał określić dla poszczególnych przypadków, ale nie mógł. Nie rezygnuje jednak zasadniczo z tego, co mu się sprawiedliwie należy, bo nie rezygnuje z tego, co z natury i naprawdę jest sprawiedliwe, tylko z tego, co jest sprawiedliwe na mocy prawa, co prawodawca z braku możliwości pozostawił niewykończone.

2. O wyrozumiałości

A wyrozumiałość² i człowiek wyrozumiały odnoszą się do tego samego, co ustepliwość, do sprawiedliwości i problemów, które prawodawca niezbyt dokładnie określił. Kto potrafi krytycznie ocenić wypadki nie dopracowane przez prawodawcę i wie, że prawodawca je pozostawił, ale że w rzeczywistości mają one słuszność za sobą, ten człowiek jest wyrozumiały. A zatem nie ma 1199 - wyrozumiałości bez ustepliwości. Albowiem cechą człowieka wyrozumiałego jest osądzać, a ustepliwego właśnie postępować zgodnie z <wydanym> sądem.

3. O roztropności (Rozważania na temat rozsądku i niesprawiedliwego postępowania)

Roztropność³ natomiast dotyczy tego samego⁴, co rozsądek, bo odnosi się do tego, co można wykonać i co wiąże się z wyborem i unikaniem, a nie ma jej bez rozsądku.

Rozsądek mianowicie jest sprawcą tamtych rzeczy, a roztropność trwałą cechą charakteru albo dyspozycją, albo czymś takim, co umie wskazać w praktyce, jakie rzeczy są najlepsze i najodpowiedniejsze. Dlatego nie można uważać, że od roztropności zależy to, co zwykle zdarza się samorzutnie. Albowiem tam, gdzie nie rozum jest tym, kto ma na uwadze to, co najlepsze, nie można już mówić, gdy komu coś się powiodło, że jest on roztropny, tylko raczej, że ma szczęście, gdyż powodzenia, jakie stają się czyjś udziałem bez krytycznej oceny rozumu, są szczęśliwymi przypadkami.

Czy jest cechą człowieka sprawiedliwego w obcowaniu z ludźmi⁵ każdemu dać w równej mierze (a mam na myśli taki wypadek, kiedy on, mając do czynienia z drugim człowiekiem bez względu na to, jaki jest charakter tamtego, stara się doń upodobnić), czy nie? Bo to może być też charakterystyczne dla pochlebcy i słuźalca. Lecz każdego według wartości odpowiednio traktować, to po prostu powinno być obowiązkiem człowieka sprawiedliwego i szlachetnego.

Ale może ktoś mieć wątpliwości i co do tego. Jeżeli popełnienie niesprawiedliwości oznacza, że dobrowolnie wyrządza się krzywdy i zna się osobę <którą się krzywdzi>, sposób i powód, a wyrządzanie szkody i niesprawiedliwość odnoszą się do dóbr i ich dotyczą, w konsekwencji ten, kto dopuszcza się niesprawiedliwości i człowiek niesprawiedliwy muszą wiedzieć, co jest dobre, a co złe. A wszakże wiedzieć o tym jest cechą charakterystyczną człowieka rozsądnego i rozsądku. Wszelako niedorzecznością jest, aby człowiekowi niesprawiedliwemu towarzyszyło najwyższe dobro — rozsądek. A czy nie może niesprawiedliwemu towarzyszyć rozsądek? Nie, gdyż niesprawiedliwy nie zwraca na to uwagi i nie potrafi odróżnić dobra bezwzględnie od tego, co jest dobre dla niego samego, tylko popełnia błędy. Ale dla rozsądku charakterystyczne jest to, że może poprawnie oceniać te rzeczy; podobnie jak to jest z przypadkami w medycynie, gdzie wszyscy wiemy, czym jest bezwzględne zdrowie i to, co zdrowie przynosi: że ciemierzyc⁶ i dziki ogórek, i cięcia, i wypalania przynoszą i zachowują zdrowie, lecz jednak nie posiadamy wiedzy lekarskiej. Nie znamy bowiem jeszcze tego, co jest dobre na poszczególny przypadek, jak wie lekarz, dla kogo to jest dobre, i kiedy, i przy jakim stanie zdrowia, gdyż na tym polega prawdziwa wiedza lekarska. A więc chociaż znamy ogólne środki zapewniające zdrowie, jednak nie posiadamy wiedzy lekarskiej i ona nam nie towarzyszy.

I w tym samym położeniu znajduje się człowiek nie- 1199 b sprawiedliwy. Wie on, że samo w sobie panowanie i władza, i wpływy przedstawiają wartość, lecz czy dla niego osobiście to ma wartość, czy nie, bądź kiedy, bądź w jakich warunkach, tego już nie wie. A to właśnie jest dziedziną rozsądku, tak że niesprawiedliwemu rozsądek nie towarzyszy. Bo wybiera sobie dobra i gwoili nich dopuszcza się niesprawiedliwości, dobra same w sobie, a nie to, co dla niego osobiście jest dobrem, gdyż bogactwo i władza to dobra bezwzględne, dla niego zaś osobiście mogą bynajmniej nie mieć wartości. Bo kiedy zdobędzie bogactwo i władzę, sam sobie wyrządzi wiele zła i swoim przyjaciom, jako że nie będzie w stanie należycie korzystać z władzy.

A również i ten problem sprawia trudność i wymaga zbadania, czy można dopuścić się czynu niesprawiedliwego względem człowieka złego, czy nie? Jeżeli bowiem niesprawiedliwość polega na wyrządzaniu krzywdy, a wyrządzenie krzywdy pociąga za sobą pozbawienie dóbr, to, jak się zdaje, nie można takiemu zaszkodzić. Albowiem dobra, które on uważa za takie dla niego osobiście, nie są dobrami. Władza i bogactwo bowiem przynoszą szkodę człowiekowi złemu, ponieważ nie umie z nich należycie korzystać. Jeżeli zatem obecność tych rzeczy szkodzi mu, to wydaje się, że ten, kto go ich pozbawia, nie dopuszcza się niesprawiedliwości <względem niego>. Takie rozumowanie dla wielu może wydawać się nieprawdopodobne. Wszyscy przecież są przekonani, że umieją korzystać z władzy i z bogactwa; co nie jest poglądem słusznym. To zaś wyraźnie objawia się w postępowaniu prawodawcy: prawodawca bowiem nie powierzy władzy każdemu, ale określa i wiek, i majątek tego, kto zamierza starać się o urząd, ponieważ jest niemożliwe, aby każdy mógł go piastować. Jeżeli zatem ktoś się gniewa, że nie ma żadnego urzędu, albo że nikt nie pozwala mu sterować okrętem, można <jemu> powiedzieć: nie masz mianowicie w duszy nic takiego, co umożliwi ci objęcie urzędu, albo sterowanie okrętem. Albo w stosunku do ciała widzimy, że ci, którzy zażywają zwyczajnych dóbr, nie umieją zachować zdrowia; jeżeli ktoś chce uzdrowić swoje chore ciało, wpierv musi pić wodę i używać pożywienia w małych

ilościach. Kto natomiast posiada chorą duszę, czy ten — żeby nie wyrządzić żadnego zła — nie musi powstrzymać się i od bogactwa, i od władzy, i korzystania z wpływów, i po prostu od tego rodzaju rzeczy, i to tym bardziej, o ile dusza jego jest skłonniejsza do niestałości i zmian, łatwiej ulegając zmianie aniżeli ciało? Albowiem jak człowiek chory na ciele nadawał się do takiego trybu życia, tak i dla człowieka chorego na duszy ta forma życia jest odpowiednia, ponieważ on nie ma nic wspólnego z tego rodzaju sprawami.

Ale i tego rodzaju sprawa przedstawia trudność⁷: np. jeśliby nie można było równocześnie dokonać czynów mężnych i sprawiedliwych, których z nich należałoby najpierw dokonać? Twierdziliśmy⁸, że w rzeczywistości cnoty wrodzone posiadają jedynie popęd do piękna (moralnego) bez udziału pierwiastka rozumnego. Gdzie natomiast znajduje się <możliwość> wyboru, jego miejsce jest w pierwiastku rozumnym i w rozumnej części duszy.

W rezultacie równocześnie z możliwością wyboru pojawia się i doskonałość zupełna, o której mówiliśmy⁹, że występuje łącznie z rozsądkiem, a nie spotykamy jej bez wrodzonego popędu do piękna. A cnota nie może sprzeciwiać się cnotcie. Z natury bowiem poddana jest rozumowi, gdyż on rozkazuje, tak iż do czego on prowadzi, do tego ona się skłania. Albowiem on jest tym, który wybiera to, co jest bardziej wartościowe, ponieważ bez rozsądku ani pozostałe cnoty nie istnieją, ani doskonały rozsądek bez innych cnot, lecz w jakiś sposób ze sobą wzajemnie współdziałają, podporządkowując się rozsądkowi.

Niemniej pojawia się również tego rodzaju pytanie: czy sprawa z cnotami ma się tak jak z pozostałymi dobrami, bądź zewnętrznymi, bądź cielesnymi¹⁰. (Jedne i drugie) bowiem, kiedy są w nadmiarze, powodują, że człowiek staje się gorszy, jak np. bogactwo; kiedy jest za wielkie, czyni człowieka zarozumiałym i niemitym. Podobnie jest i z pozostałymi dobrami: władzą, zaszczytami, pięknnością, okazałością. Czy więc to odnosi się i do cnoty, tak że jeżeli ktoś dokona czynów sprawiedliwych i mężnych ponad zwykłą miarę, będzie gorszy, czy nie? — Nie, powiadają. Ale owocem cnoty są zaszczyty, a one, gdy ich jest za dużo, sprawiają, że człowiek staje się gorszy. Z tego wynika w sposób oczywisty, powiadają, że cnota, jeżeli dąży do ciągłego wzrostu, czyni człowieka gorszym. Skoro bowiem przyczyną zaszczytów jest cnota, to i ona może uczynić kogoś gorszym, skoro będzie jej za dużo.

Ale z całą pewnością to nie jest prawdą. Bo cnota posiada wiele innych właściwości, co jest oczywiste, a na pierwszym miejscu tę, że umie korzystać w sposób właściwy ze wspomnianych dóbr i tym podobnych, jeżeli one się pojawią. Jeżeli rzeczywiście człowiek szlachetny nie będzie umiał należycie korzystać z zaszczytów, albo z wielkiej władzy, o ile te rzeczy przypadną mu w udziale, to znaczy, że nie jest on już człowiekiem szlachetnym. W istocie ani zaszczyty, ani władza nie uczynią człowieka szlachetnego gorszym. Z tego wniosek, że nie dokona tego i cnota. A w ogóle, skoro na początku przyjęliśmy, że poszczególne cnoty jest stanem umiaru i im więcej cnoty, tym więcej umiaru, to w konsekwencji cnota, jeżeli się rozwija, czyni człowieka nie gorszym, ale szlachetniejszym. Pojęcie umiaru znaczyło bowiem: stan pośredni pomiędzy niedostatkiem i nadmiarem w namiętnościach.

4. O opanowaniu i braku opanowania. Uwagi wstępne

Te więc sprawy omówiliśmy do tego punktu. A następnie, przyjmawszy inny punkt wyjścia, powiemy o opanowaniu i braku opanowania¹¹. Jak jednak sama cnota i zło mają w sobie coś nadzwyczajnego, tak z konieczności i dyskusja nad nimi prowadzona jest niezwykle: 1200 b mianowicie ta cnota nie jest podobna do innych. Bo pośród innych rozum i uczucia dążą do tego samego i przeciwko sobie nie występują, natomiast w przypadku tej <cnoty> rozum i uczucia sprzeciwiają się sobie wzajemnie. Istnieją zaś trzy elementy w duszy, z powodu których nazywa się nas złymi: zło, nieopanowanie, brutalność. O cnotcie i złu, czym one są, i w jakich zachodzą okolicznościach, mówiliśmy w powyższych rozważaniach. Teraz natomiast trzeba powiedzieć o braku opanowania i o brutalności.

5. O brutalności

A brutalność¹² jest pewnego rodzaju nadmiarem zła. Bo ilekroć widzimy, że ktoś jest absolutnie zły, nie mówimy, że on jest człowiekiem, ale bydlęciem, ponieważ brutalność jest pewną formą zła. Odpowiednia zaś dla niej cnota nie posiada nazwy, gdyż wykracza ona

ponad ludzką miarę. Nosi w sobie jakiś heroiczny i boski pierwiastek. Ta cnota jest więc bezimienna, ponieważ nie ma cnoty, odnoszącej się do boga. Bóg bowiem jest lepszy od cnoty i cnota nie jest miarą jego doskonałości, gdyż inaczej cnota byłaby czymś lepszym od boga. Dlatego cnota przeciwstawiona złu w postaci brutalności nie posiada określenia. Ale ma się ochotę przeciwstawić jej jakąś <cnotę> boską i przekraczającą ludzką miarę. Bo jak zło w postaci brutalności przekracza ludzką miarę, tak i cnota, która jest jej przeciwstawiona (przekracza ludzką miarę).

6. O opanowaniu i braku opanowania cd.

A w kwestii braku opanowania oraz opanowania należałoby najpierw omówić wątpliwości i argumenty, jakie przeciwstawiają się danym zmysłowym, abyśmy na podstawie wątpliwości i sprzecznych argumentów, po wspólnym zbadaniu i rozważeniu tego, dojrżeli prawdę o tych rzeczach, na ile to jest możliwe. Bo łatwiej będzie w ten sposób dojrzeć prawdę.

Otóż Sokrates¹³ starszy w ogóle odrzuca pojęcie braku opanowania i zaprzecza jego istnieniu twierdząc, że nikt dla siebie nie wybrałby zła, gdyby wiedział, że to jest zło, nieopanowany zaś, bodaj że wiedząc, że to zło, wybiera je jednak, powodowany namiętnością. A więc na podstawie tego rozumowania uważał, że nie istnieje wada braku opanowania. To jednak nie jest słuszne. Jest bowiem • bezsenssem zgadzać się na takie rozumowanie i odrzucać przekonywujące fakty. Istnieją przecież ludzie nieopanowani i chociaż sami wiedzą, że to jest zło, jednak je popełniają. Skoro zatem istnieje nieopanowanie, to czy człowiek nieopanowany posiada jakąś wiedzę, dzięki której zastanawia się nad złem i je krytycznie ocenia? Ale znów to nie wydaje się możliwe. Jest bowiem nieprawdopodobne, aby pierwiastek najsilniejszy i najbardziej w nas niezawodny musiał się podporządkować jakiejś sile. Bo wiedza z wszystkiego, co w sobie mamy, jest elementem najbardziej stałym i najsilniejszym, tak że rozumowanie to przeciwstawia się temu, że. . . .¹⁴ nie jest rodzajem wiedzy.

Czyż wobec tego <nieopanowanie> nie jest wiedzą, tylko mniemaniem? Ale jeżeli człowiek nieopanowany żywi jakieś mniemanie, to nie można go ganić. Jeżeli mianowicie czyni coś złego, nie wiedząc dokładnie, a tylko przypuszczając, to można mu wybaczyć, że uległ przy jemności i dopuścił się zła, ponieważ dokładnie nie wiedział, tylko mniemał. Komu zaś przebaczymy, tego nie ganimy. Dlatego też człowieka nieopanowanego, jeżeli żywi jakieś mniemanie, nie należy ganić. Lecz w rzeczywistości zasługuje na naganę. Tego rodzaju argumentacje powodują jednak trudności. Jedni bowiem zaprzeczają temu, żeby to była wiedza — sprawę doprowadzając do absurdu; inni znowu twierdzą, że nie jest to nawet mniemanie i ci także sprawę doprowadzają do absurdu.

Lecz w istocie i tutaj można mieć wątpliwości¹⁵: skoro bowiem człowiek umiarkowany wydaje się opanowany, to czy w człowieku umiarkowanym cokolwiek może wzbudzić gwałtowne pożądanie? Jeżeli więc ma się okazać opanowanym, muszą w nim pojawić się gwałtowne pożądania. Nie możesz przecież o nikim mówić, że jest opanowany, jeśli panuje tylko nad niezbyt gwałtownymi pożądaniem. Jeżeli natomiast będzie odczuwał gwałtowne pożądania, przez to już nie będzie umiarkowany, ponieważ człowiekiem umiarkowanym jest ten, kto nie ma pożądań ani żadnych namiętności.

Ale i następne kwestie znowu nasuwają wątpliwości. Wynika bowiem z dotychczasowych wywodów, że i człowiek nieopanowany czasem zasługuje na pochwałę, a opanowany na naganę. Przyjmijmy, powiadają, że ktoś popełnia błąd w rozumowaniu i rzeczy (moralnie) piękne wydają mu się złymi, a pożądanie prowadzi do piękna. Wobec tego rozum nie pozwala mu działać, ale postępuje wiedziony pożądaniem — taki ktoś właśnie jest człowiekiem nieopanowanym. Dokona zatem rzeczy pięknych (moralnie), ponieważ wie go do tego pożądanie, rozum natomiast go powstrzymuje, albowiem, jak przyjęliśmy, popełnia błąd w ocenie tego, co piękne.¹⁵

W rezultacie będzie on człowiekiem nieopanowanym, ale mimo to będzie godnym pochwały. Na ile mianowicie dokonuje czynów pięknych, na tyle wart jest pochwały. Wynik jest w istocie absurdalny. Przyjmijmy znów, że ktoś popełnia błąd w rozumowaniu i co jest piękne, to jemu nie wydaje się piękne, a pożądanie wie go do piękna. Natomiast człowiek opanowany to taki, który pożąda, ale jego działanie nie jest oparte na rozumie. W końcu, ponieważ ma błędne przekonanie o tym, co piękne, powstrzymuje się od wypełnienia

swoich pragnień, a więc powstrzymuje się również od dopełnienia rzeczy pięknych (do tego bowiem prowadziło go pożądanie). Kto zaś nie wykonuje tego, co (moralnie > piękne, chociaż powinien tego dokonać, zasługuje na nagane. Stąd człowiek opanowany zasłuży czasami na nagane. Jest zupełnie nieprawdopodobne, żeby zdarzył się i taki przypadek.

Czy jednak nieopanowanie i człowiek nieopanowany ujawniają się we wszystkich okolicznościach i w każdej sprawie, jak np. gdy chodzi o pieniądze i zaszczyty, i gniew, i sławę (bo we wszystkich tych sprawach ludzie okazują się nieopanowani), czy też nieopanowanie dotyczy tylko czegoś określonego, mógłby ktoś mieć wątpliwości.

Otóż takie są te sprawy, które nastroczają trudności. Ale koniecznie trzeba je rozwiązać. W pierwszym rzędzie te, które dotyczą wiedzy. Bo wydaje się niedorzeczne to (twierdzenie), że kto posiada wiedzę, może ją stracić¹⁶, albo może ona ulec zmianie. I to samo stwierdzenie odnosi się także do przekonania. Bo nie ma żadnej różnicy, czy chodzi o wiedzę, czy o przekonanie. Jeżeli bowiem przekonanie będzie silne z powodu swojej cechy stałości i niezmienności, niczym nie będzie się różniło od wiedzy, ponieważ przekonanie powoduje wiarę, że rzeczy są takie, jak się o nich jest przekonany. Dla przykładu Heraklit z Efezu posiada takie właśnie przekonania o rzeczach, jak one jemu się wydawały.

Natomiast nie jest rzeczą niezwykłą, że człowiek nieopanowany czyni coś złego, jeżeli nie posiada ani wiedzy, ani tego rodzaju przekonania, o którym mówimy. Słowo „wiedzieć” jest bowiem dwojakie: z jednej strony znaczy posiadać wiedzę (słowa „wiedzieć” używamy wtedy, kiedy ktoś posiada wiedzę), a z drugiej strony znaczy: posługiwać się wiedzą. Nieopanowanym jest więc ten, kto, chociaż posiada wiedzę o tym, co moralnie piękne, z niej nie korzysta. Ilekroć zatem nie korzysta z tej wiedzy, nic dziwnego, że dopuszcza się rzeczy złych, mimo że wiedzę posiada. Ten przypadek przypomina ludzi śpiących. Oni wprawdzie mają wiedzę, jednak we śnie dopuszczają się i doznają wielu strasznych rzeczy. Wiedza bowiem nie jest w nich ~ aktywna. W ten sposób wygląda sprawa z człowiekiem nieopanowanym. Przypomina on jakby śpiącego i nie korzysta z wiedzy. W ten więc sposób została rozwiązana ta trudność. Mielśmy bowiem wątpliwości co do tego, czy człowiek nieopanowany czasami traci wiedzę, albo czy ulega ona zmianie: jedno i drugie wydaje się niedorzeczne. Lecz znów w tym miejscu mogłoby się wydawać, jak powiedzieliśmy w *Analitykach*¹⁷, że sylogizm składa się z dwóch przesłanek: z tych pierwsza jest ogólna, a druga tamtej podporządkowana i szczegółowa. Wiem, np., jak uzdrowić człowieka, który ma gorączkę; ten człowiek ma gorączkę, a więc wiem, jak tego człowieka uzdrowić. A zatem wiem coś na podstawie wiedzy ogólnej, a nie szczegółowej. Otóż błąd popełnia ten, kto posiada wiedzę i w naszym przypadku też. Np. wiem, jak uzdrowić każdego, kto ma gorączkę. Ale czy rzeczywiście ten człowiek ma gorączkę, tego nie wiem. Zapewne w ten sam sposób błędzi i człowiek nieopanowany, chociaż posiada wiedzę. Bo jest możliwe, że ktoś nieopanowany ma wiedzę o tym, co ogólne, że takie a takie rzeczy są złe i szkodliwe, natomiast nie posiada wiedzy szczegółowej, że to a to właśnie jest złe, tak że, skoro taką ma wiedzę, popełnia błędy. Ma mianowicie wiedzę o tym, co ogólne, a nie o tym, co szczegółowe. Nie jest więc dziwne, że coś takiego może przydarzyć się człowiekowi nieopanowanemu, iż popełni coś złego, chociaż posiada 1202 a wiedzę. To jest tak jak z pijanymi. Pijani bowiem, ilekroć przejdzie im pijackie odurzenie, znów stają się sobą. Nie stracili swego rozumu i wiedzy, tylko opanowało je pijaństwo, zaś kiedy ten stan minie, znów są tymi samymi ludźmi, co przedtem. Podobnie jest i z człowiekiem nieopanowanym. Ilekroć mianowicie namiętność zdobywa przewagę, sprawia, że rozum pozostaje beczny, a kiedy mijają namiętności, tak jak pijaństwo, znów jest tym samym człowiekiem.

Było również i inne takie twierdzenie¹⁸ na temat nieopanowania, które nastroczało trudności: że można niekiedy chwalić nieopanowanego, a ganić opanowanego. Wniosek jest fałszywy. Albowiem nie ten jest opanowany

czy nieopanowany, którego zwiódł rozum, ale ten, kto ma rozum w porządku i według niego ocenia, które rzeczy są złe, a które moralnie piękne; i nieopanowany to ten, kto takiemu rozumowi odmawia posłuszeństwa, a ten, kto jest mu posłuszny i nie daje się wieść pożądaniom, jest człowiekiem opanowanym. Bo nie ten, komu nie wydaje się haniebną rzeczą uderzyć ojca, kiedy zapragnie uderzyć, ale ten, kto się od takiego czynu powstrzymuje, jest człowiekiem opanowanym. W rezultacie jeżeli w przedstawionych

przypadkach nie zachodzi ani opanowanie, ani brak opanowania, jak się wydaje, nie ma co ani nieopanowania pochwalać, ani opanowania ganić.

Istnieją formy" chorobliwe i naturalne nieopanowania. Dla przykładu: chorobliwe są te: istnieją ludzie, którzy wyrrywają sobie włosy i przegryzają je. Jeżeli zatem ktoś zapanuje nad taką przyjemnością, to nie jest on godzien pochwały, ani, jeżeli nie zapanuje, nie zasługuje na nagane, albo w każdym razie na niewielką. Oto przykład na brak opanowania naturalnego: opowiadają, że pewnego razu syn, oskarżony przed sądem za bicie ojca, bronił się tymi słowami: „także i on <ojciec> bił swojego ojca". I rzeczywiście puszczono go wolno. Sędziowie bowiem uznali, że jest to wrodzona wada. Jeżeliby zatem ktoś się powstrzymał od bicia swego ojca, nie jest godzien pochwały. Oczywiście przedmiotem obecnych rozważań nie są tego rodzaju" formy braku opanowania, bądź opanowania, ale takie, z powodu których uważa się, że zasługujemy po prostu na nagane i na pochwałę.

Otóż wśród dóbr²⁰ jedne są zewnętrzne, jak: bogactwo, władza, szacunek, przyjaciele, sława; inne są konieczne i dotyczą ciała, jak: dotyk i smak. Kto więc w tych rzeczach²¹ jest nieopanowany, wydaje się po prostu nieopanowanym²²... A nieopanowanie, nad którym się teraz zastanawiamy, chyba można odnieść do tych rzeczy. Nasuwa się pytanie: czego dotyczy brak opanowania. Otóż w odniesieniu do cześci nikt w ścisłym znaczeniu nie jest nieopanowany. Nieopanowany, gdy chodzi o cześć, zasługuje w jakiś sposób na pochwałę, jest on bowiem ambitny. A mówimy i używamy wyrażenia „nieopanowany" w tych przypadkach w sensie ogólnym, tzn. nieopanowany, gdy chodzi o cześć, bądź 1202 b sławę, bądź gniew. Lecz do człowieka w ścisłym znaczeniu nieopanowanego nie odnosimy wyrażenia „gdy chodzi o", ponieważ to się do niego odnosi i jest jasne bez tego dodatku. Bo człowiek nieopanowany w ścisłym znaczeniu tego terminu jest taki w stosunku do przyjemności i przykrości cielesnych.

I z tego widać, że nieopanowanie tego dotyczy. Skoro bowiem nieopanowany zasługuje na nagane, trzeba także ganić motywy działania. Cześć więc i sława, i władza, i bogactwo, i inne rzeczy, ze względu na które mówi się o ludziach, że są nieopanowani, nie zasługują na nagane, musimy natomiast zganić przyjemności cielesne. Dlatego słusznie ten, kto bardziej do nich się zwraca, niż to jest właściwe, uchodzi za człowieka nieopanowanego w ścisłym tego słowa znaczeniu."

A skoro spośród omawianych form nieopanowania, które dotyczą innych rzeczy, nieopanowanie w gniewie najbardziej zasługuje na nagane, to czy bardziej jest naganne nieopanowanie w gniewie niż nieopanowanie w przyjemnościach?²³ Nieopanowanie w gniewie można porównać z gotowością niewolników do usługiwania. Oni także, ilekroć pan powie: „daj mi", z nadmiaru gorliwości, zanim usłyszą, co trzeba podać, podają i popełniają błędy w usługiwaniu. Często bowiem trzeba podać książkę, a podają rylec. Coś podobnego dzieje się z nieopanowanym w gniewie. Kiedy mianowicie usłyszy pierwsze słowa o tym, że ktoś dopuścił się niesprawiedliwości, gniew pcha go do zemsty i wcale nie czeka, żeby usłyszeć czy to należy, czy nie należy, albo że to zło wcale nie jest takie wielkie. A więc tego rodzaju popęd do gniewu, który można traktować jako nieopanowanie w gniewie, nie zasługuje zbyt na uznanie, natomiast pociąg do przyjemności w każdym razie trzeba ganić. Istnieje bowiem zasadnicza różnica w stosunku do tego pierwszego przypadku ze względu na rozum, który powstrzymuje od działania, a mimo to działa się wbrew rozumowi. Z tego powodu ta forma nieopanowania bardziej zasługuje na nagane aniżeli nieopanowanie w gniewie. Nieopanowanie spowodowane gniewem oznacza doznawanie przykrości (gdyż każdy, kto się gniewa, odczuwa przykrość), natomiast wywołane pożądannością wiąże się z przyjemnością. Dlatego bardziej trzeba je ganić, albowiem nieopanowanie, które powstało na podłożu przyjemności, wiąże się najwidoczniej z rozwiązłością.

Ale czy opanowanie i wytrwałość (x«pTspia) to jest to samo, czy nie? Opanowanie bowiem dotyczy przyjemności i człowiek opanowany to taki, który panuje nad chęcią przyjemności, wytrwałość natomiast dotyczy przykrości. Kto bowiem wytrwa i nie ustępuje pomimo przykrości, ten jest wytrwały. I znów nieopanowanie i zniewieściałość nie jest tym samym, ponieważ zniewieściałość i człowiek zniewieściały to taki, który nie jest wytrwały na trudy, ale nie na wszystkie, tylko na te, które w razie konieczności każdy inny człowiek jest w stanie znieść; a nieopanowany to taki, który nie urnie się oprzeć przyjemnościom, lecz daje się im osłabiać i prowadzić.

A znów kogoś innego nazywa się rozwiązłym. Czy więc 1203 a rozwiązli i nieopanowani to są ci sami ludzie, czy nie? <Nie>, ponieważ rozwiązły to taki człowiek, który sobie wyobraża, że to, co on czyni, jest dla niego najlepsze i bardzo korzystne, a nie ma rozumu, który byłby zdolny przeciwstawić się temu, co jemu osobiście wydaje się przyjemne. Natomiast nieopanowany posiada rozum, który przeciwstawia się mu w przypadkach, kiedy prowadzi go pożądanie.

Którego z nich łatwiej wyleczyć: człowieka rozwiązłego, czy nieopanowanego? Chyba nie nieopanowanego. Łatwiej jest wyleczyć rozwiązłego. Jeśliby bowiem posiadał rozum, który go pouczy, że coś jest złe, już więcej tego nie robi; gdy tymczasem nieopanowany ma rozum, a jednak tak postępuje, iż można go uważać za człowieka nieuleczalnego. Lecz kto jest w gorszym położeniu, czy ten, kto w ogóle nie posiada żadnej zalety, czy ten, kto ma jakieś zalety, ale i wady²⁴, o których mówiliśmy? Ależ oczywiście że ten pierwszy i to w takiej mierze, o ile bardziej wartościowe jest to, co znajduje się w złym stanie. I tak nieopanowany jest w posiadaniu dobra, jakim jest słuszna ocena, a nieumiarkowany, czyli rozwiązły tego nie ma. Ponadto rozum jest przyczyną (działania) w każdym człowieku; u nieopanowanego przyczyna, która jest rzeczą najcenniejszą, znajduje się w dobrym stanie, a u człowieka nieumiarkowanego w złym, i w rezultacie gorszy jest człowiek rozwiązły aniżeli nieopanowany.

Ponadto to jest tak jak z pojęciem brutalności, o którym mówiliśmy²⁵, że nie należy go szukać w zwierzęciu, tylko w człowieku, albowiem brutalność jest określeniem zła, znajdującego się w nadmiarze. Dlaczego? Nie ma innego powodu jak ten, że zwierzę nie ma w sobie złej przyczyny <działania>. Przyczyną bowiem jest rozum. Wszakże kto więcej zła może wyrządzić: lew, czy Dio-nizjos²⁶, albo Falaris²⁷, albo Klearchos²⁸, albo ktoś inny spośród tych niegodziwców? Oczywiście, że oni, gdyż przyczyna, która w nich jest zła, ma potężną siłę, a w zwierzęciu nie ma w ogóle żadnej przyczyny (działania). Rozwiązły posiada zatem złą przyczynę. Z jej powodu dokonuje złych czynów i rozum na to się zgadza, i jemu wydaje się, że powinien to robić, a przyczyna, która się w nim znajduje, nie jest w porządku. Dlatego może uchodzić nieopanowany za człowieka lepszego aniżeli rozwiązły.

Dwie są jednak postacie nieopanowania²⁹: jedna porywcza i nierozmyslna, i pojawia się niespodziewanie, np. kiedy widzimy piękną kobietę, natychmiast doznaje my jakiegoś uczucia, które przechodzi w pragnienie popelnienia czegoś, co chyba nie przystoi, druga natomiast jest czymś słabowitym i towarzyszy jej rozum, który zapobiega (czynieniu zła). Otóż ta pierwsza nie wydaje się zbyt zasługiwać na nagane, ponieważ spotykamy ją również i u ludzi szlachetnych, u ludzi z natury zapalczywych i utalentowanych. Ta druga natomiast występuje wśród ludzi o usposobieniu chłodnym i melancholijnym. A tacy zasługują na nagane. Ponadto nie dozna się żadnej namiętności, jeżeli rozum uprzedza: zbliża się piękna kobieta, trzeba się więc opanować. Kogo więc rozum uprzedził, ten, chociaż jest nieopanowany wskutek świeżego wrażenia, ani nie dozna żadnego uczucia, ani nie dopuści się żadnego haniebnego czynu. Kto natomiast dzięki rozumowi wie, że to nie jest słuszne, a jednak ulega przyjemności i słabnie, ten tym bardziej zasługuje na nagane. Albowiem szlachetny nigdy nie mógłby w ten sposób stać się człowiekiem nieopanowanym — nawet gdyby rozum go uprzedził, nie zdoła go wyleczyć. Bo on ma w sobie kierownika, tylko że go nie słucha, a oddaje się przyjemności, słabnie i jest zupełnie do niczego.

Teraz natomiast zamierzamy odpowiedzieć na pytanie, które postawiliśmy wyżej³⁰: czy człowiek umiarkowany jest człowiekiem opanowanym? Oczywiście. Człowiek umiarkowany jest opanowany, albowiem opanowany nie tylko powstrzymuje pożądania przy pomocy rozumu, skoro w nim się pojawią, ale również ma taką naturę, że chociaż być może nie ma w nim pożądań, potrafi je opanować, jeśliby się one pojawiły. To jest właśnie człowiek umiarkowany, który nie ma złych pożądań i posiada rozum, który poprawnie te sprawy ocenia, a człowiek opanowany to taki, który ma złe pożądania, ale i rozum, oceniający właściwie, tak iż człowiek umiarkowany i opanowany zdążają w tym samym kierunku; umiarkowany będzie opanowany, lecz opanowany nie będzie umiarkowanym. Bo umiarkowany to ten, który nie doznaje żadnych namiętności, a opanowany doznaje, ale jest ich panem; albo mógłby ich przynajmniej doznać. Nic z

tego nie przytrafia się człowiekowi umiarkowanemu. Dlatego opanowany nie jest człowiekiem umiarkowanym.

Czy człowiek rozwiązły jest nieopanowany³¹, albo człowiek nieopanowany rozwiązły? Człowiek nieopanowany bowiem to taki, którego rozum walczy z namiętnościami, podczas gdy rozwiązły, przeciwnie, jest tego rodzaju typem, że, chociaż posiada rozum, to zgadza się równocześnie na nikczemne występki. Toteż rozwiązły nie jest taki jak nieopanowany ani nieopanowany nie jest taki jak rozwiązły. Ale ponadto człowiek rozwiązły jest gorszy aniżeli nieopanowany, gdyż trudniej wyleczyć u niego wrodzone cechy aniżeli nabyte drogą przyzwyczajenia — iż tego powodu, jak się zdaje, przyzwyczajenie uważa się za silne, ponieważ staje się drugą naturą. A zatem rozwiązły jest sam w sobie człowiekiem tego rodzaju, że jest złym z natury, dlatego i na tej podstawie rozum, który w nim się znajduje, jest zły. Lecz z człowiekiem nieopanowanym jest inaczej. I nie dlatego, że on sam już taki jest — jego rozum nie jest szlachetny: bo ten rozum musiałby być zły, gdyby on sam z natury był takim człowiekiem, jak człowiek zły. Wobec tego jest 1204 i prawdopodobne, że człowiek nieopanowany jest zły z powodu przyzwyczajenia, a rozwiązły z natury. Stąd wynika, że trudniej wyleczyć człowieka rozwiązłego. Bo przyzwyczajenie można zastąpić innym przyzwyczajeniem, a natury niczym innym zastąpić się nie da.

Ale właśnie skoro człowiek nieopanowany jest taki, że posiada wiedzę i nie daje się zwieść rozumowi, a taki jest również człowiek rozsądny, który rozważa każdą sprawę przy pomocy słusznej oceny, to czy można przyjąć, że człowiek rozsądny może być nieopanowany, czy nie? Mógłby przecież ktoś mieć wątpliwości w omawianych kwestiach. Jeślibyśmy natomiast trzymali się konsekwentnie tego, co powiedzieliśmy poprzednio, to człowiek rozsądny nie może być nieopanowany. Stwierdziliśmy³² bowiem, że rozsądny posiada nie tylko słuszną ocenę, lecz dokonuje czynów, które zgodnie ze słuszną oceną wydają się najlepsze. Jeżeli rozsądny dokonuje czynów najlepszych, nie może być nieopanowany. Lecz taki może być człowiek sprytny. Wykazaliśmy w poprzednich rozważaniach, że sprytny i rozsądny różnią się między sobą. Bo dążą do tego samego, lecz jeden jest gotów do wykonania tego, co słuszne, a drugi nie. Otóż jest rzeczą możliwą, żeby sprytny był człowiekiem nieopanowanym, ponieważ nie jest gotów czynić tego, co jest słuszne. Natomiast rozsądny nie może być człowiekiem nieopanowanym.

7. O przyjemności

Następnie należałoby mówić o przyjemności³³, skoro zastanawiamy się nad szczęściem, a wszyscy³⁴ uważają, że szczęście jest właśnie przyjemnością i życiem przyjemnym, albo bynajmniej nie pozbawionym przyjemności. Ale ci, którzy czują niechęć do przyjemności i uważają, że nie powinno się jej zaliczać do dóbr³⁵, niemniej posługują się wyrażeniem: „wolny od cierpień”. A zatem „wolny od cierpień” i przyjemność znajdują się blisko siebie. Dlatego trzeba mówić o przyjemności i to nie tylko z tego powodu, że również inni o tym są przekonani, ale z konieczności musimy mówić o przyjemności. Skoro bowiem nasze rozważania dotyczą szczęścia, a zgodnie z naszą definicją utrzymujemy³⁶, że szczęście to działanie cnoty w życiu doskonałym, cnota zaś odnosi się do przyjemności i przykrości, to konieczność zmusza nas mówić o przyjemności, skoro bez niej nie ma szczęścia.

Otóż najpierw pomówmy o poglądach pewnych ludzi, którzy uważają, że nie powinno się przyjemności traktować jako jednego z dóbr. Bo po pierwsze twierdzą, że przyjemność jest stawaniem się, - zaś stawanie się jest czymś niedokończonym, a w żadnym wypadku nie ma miejsca dla dobra wśród rzeczy niedokończonych. Po drugie: istnieją także przyjemności złe, a dobra nigdy nie znajdziemy pośród zła moralnego. I po trzecie: przyjemność spotykamy w każdej istocie, bo i w człowieku złym i szlachetnym, i w zwierzęciu dzikim, i w oswojonym. A dobro nie może łączyć się z czymś złym i nie 1204 b może być rzeczą powszechną...³⁷. <I twierdzi się>, że przyjemność nie jest czymś najlepszym, a dobro jest najlepsze. I ponadto przyjemność stoi na przeszkodzie dokonywaniu czynów <moralnie> pięknych, a to, co przez szkadzanie dokonywaniu czynów pięknych, nie może być dobre³⁸.

Otóż przede wszystkim należy się ustosunkować do pierwszego twierdzenia, do stawania się, i trzeba starać się osłabić ten argument wykazując, że nie jest on prawdziwy. Najpierw w ogóle nie każda przyjemność jest stawaniem się. Bo przyjemność, jeżeli

powstaje w wyniku kontemplacji, nie jest stawaniem się, ani też ta, która jest spowodowana słuchaniem i widzeniem, i wachaniem. Nie pojawia się ona na skutek niedostatku, jak w pozostałych przypadkach, np. jedzenia i picia. Te przyjemności bowiem pojawiają się wskutek niedostatku i nadmiaru, albo kiedy wypełnia się brak, albo kiedy odbiera się to, czego jest w nadmiarze. Dlatego uważa się, że jest to powstawaniem. A brak i nadmiar wywołują przykrość. Przykrość więc znajduje się tam, skąd powstaje przyjemność. Natomiast podczas oglądania, słuchania, wachania nie odczuwamy żadnej poprzedzającej przykrości. Nikt bowiem, kto odczuwa przyjemność na skutek oglądania albo wachania, nie doznał uprzednio przykrości. Podobnie ma się rzecz i z myśleniem, ponieważ podczas kontemplacji odczuwamy przyjemność bez doznawania przykrych uczuć. W rezultacie może istnieć przyjemność, która nie jest stawaniem się.

Jeżeli więc przyjemność, jak wskazuje ich tok rozumowania, dlatego nie jest dobrem, ponieważ jest stawaniem się, a istnieje przyjemność, która nie jest stawaniem się, to ta ostatnia musi być dobrem.

A w ogóle żadna przyjemność nie jest stawaniem się. Bo również i przyjemności powodowane jedzeniem i pićm nie są stawaniem się — to ci błędzą, którzy utrzymują, że te przyjemności są stawaniem się. Uważają bowiem, że skoro przyjemność powstaje podczas uzupełniania potrzeb, wobec tego jest stawaniem się. Ale tak nie jest. Kiedy mianowicie posiadamy jakąś część duszy, dzięki której odczuwamy przyjemność, w momencie dostarczania tego, czego nam brakuje, ta część duszy działa i porusza się, a jej ruch i jej działanie jest przyjemnością. Bo ponieważ rzeczywiście ta część duszy jest czynna w momencie dostarczania tego, <czego potrzeba>, albo inaczej mówiąc, podczas jej działania, uważają oni, że przyjemność jest stawaniem się z powodu tego, że widoczne jest to uzupełnienie, a niewidoczna jest część duszy. Byłoby to coś podobnego, jakby ktoś sądził, że człowiek to tylko ciało, ponieważ jest ono dostrzegalne, a dusza nie. A przecież istnieje i dusza. I podobnie jest w tym przypadku: gdyż istnieje jakaś część duszy, którą odczuwamy przyjemności, a która jest równocześnie czynna podczas uzupełniania pokarmów. Dlatego żadna przyjemność nie jest stawaniem się.

Przyjemność, powiadają też, jest zmysłowo dostrzegalnym powrotem do stanu naturalnego³⁹. Ale spotykamy również przyjemność w przypadkach, kiedy nie ma powrotu do stanu naturalnego. Bo słowo „powrót” oznacza 1205 • uzupełnienie tego, czego z natury nam brakuje, gdyż, jak twierdzimy, przyjemność odczuwa się, kiedy niczego nie potrzebujemy, albowiem brak wywołuje przykrość, a mówimy, że odczuwamy przyjemność, kiedy nie ma przykrości i przed przykrością. Z tego wynika, że przyjemność nie może być stanem uzupełniania braków.³⁹ albowiem w tego rodzaju przyjemnościach nie odczuwamy żadnego braku. Z tego wynika, że jeżeli przyjemność, jak tamci sądzili, z racji stawania się nie jest dobrem, a nie ma takiej przyjemności, która byłaby stawaniem się, to przyjemność musi być rzeczą dobrą.

Lecz ponadto oni utrzymują, że nie każda przyjemność jest dobrem. Można zaś o tym przekonać się z następujących rozważań. Skoro utrzymujemy, że dobro orzeka się we wszystkich kategoriach: i w substancji, i w stosunku, i w jakości, i w czasie, i we wszystkich pozostałych, to już to w każdym razie staje się jasne. Bo każdemu działaniu dobra towarzyszy jakaś przyjemność, tak że skoro dobro okazuje się we wszystkich kategoriach, i przyjemność musi być dobrem⁴⁰. W rezultacie skoro w tych samych kategoriach występują dobro i przyjemność, a przyjemność wywołana dobrami jest <prawdziwą> przyjemnością, to każda przyjemność musi być dobrem.

I na podstawie tego równocześnie staje się jasne, że przyjemności różnią się w rodzaju, albowiem zachodzą również różnice w kategoriach, w których mieści się przyjemność. Bo sprawa nie wygląda tak, jak z umiejętnościami, np. z gramatyką, albo z inną jakąkolwiek umiejętnością. Jeśliby bowiem Lampros⁴¹ znalazł gramatykę, dzięki tej sztuce będzie podobny do każdego innego człowieka, znającego gramatykę, i nie ma dwóch różnych gramatyk, jednej dla Lamprosa, drugiej dla Ne-leusa⁴². Lecz z przyjemnością to nie jest tak. Bo przyjemność, jakiej dostarcza upicie się i rozkosz płciowa, nie jest tej samej jakości. Dlatego wydaje się, że przyjemności różnią się w rodzaju.

Lecz właściwie i dlatego, że istnieją pewne przyjemności niskie, uważali oni, że przyjemność nie jest dobrem. Lecz takie stanowisko i taki sąd nie odnoszą się jedynie do przyjemności, tylko również do natury i wiedzy. Bo istnieje i natura niska, jak np. natura robaków i żuków, i w ogóle istot bez wartości, ale z tego powodu nie można zaliczać natury do rzeczy złych. I podobnie istnieją niskie umiejętności, jak np. prace fizyczne, lecz jednak z tego powodu umiejętność nie jest rzeczą złą, tylko umiejętność i natura przynależą do klasy rzeczy dobrych. Jak bowiem nie można oceniać rzeźbiarza na podstawie tego, co się mu nie udało i wypadło źle, tylko na podstawie tego, co zrobił dobrze, tak trzeba oceniać umiejętność i naturę i inne rzeczy nie według tego, co liche, ale co dobre. Podobnie i przyjemność jest rodzajem dobra, chociaż nie sposób nie stwierdzić, że są i złe przyjemności. Ponieważ i natury istot żywych różnią się — są i dobre, i złe — dla przykładu natura człowieka jest szlachetna, a wilka i innego dzikiego zwierzęcia nieszlachetna, podobnie zachodzi różnica pomiędzy naturą konia i człowieka, i osła, i psa. A że przyjemność to przejście od stanu niezgodnego z naturą do sobie właściwego stanu naturalnego, z tego wynika, że byłoby rzeczą właściwą, aby naturze nieszlachetnej przypadła przyjemność niska. Nie jest bowiem to samo przyjemne dla konia, co dla człowieka, i dla innych stworzeń, tylko skoro różnią się na turę, doznają także różnych przyjemności. Bo przyjemność była powrotem, a powrót ten, powiadają, oznaczał przejście do stanu naturalnego. Ostatecznie powrót złej natury jest zły, a szlachetnej szlachetny.

Lecz ci, którzy twierdzą⁴³, że nie istnieje przyjemność szlachetna, znajdują się w takim samym błędzie jak ci, którzy nie znając nektaru uważają, że bogowie piją wino i że od niego nie ma nic przyjemniejszego. To zaś się im przydarza z powodu niewiedzy. A podobnie rzecz się ma z tymi, którzy twierdzą, że każda przyjemność jest stawaniem się, a nie dobrem, ponieważ nie znają innych przyjemności oprócz cielesnych i widzą, że te są wynikiem stawania się i nie są szlachetne; stąd w ogóle dochodzą do przekonania, że przyjemność nie jest rzeczą dobrą. Otóż skoro istnieje przyjemność, i tam, gdzie natura powraca do swego pierwotnego stanu i tam, gdzie już powróciła: przykładem powracania jest zaspokojenie braku, a powrotu — przyjemności odczuwane z oglądania i słyszenia itp., to lepsze są czynności tej natury, która już powróciła do stanu pierwotnego. Bo omawiane przyjemności zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku są pod każdym względem czynnościami. Z tego widać, że przyjemności, jakich dostarczają widzenie i słyszenie, i myślenie są najlepsze, bo przyjemności cielesne <odczuwamy> wskutek zaspokajania potrzeb.

Ponadto stwierdzono i to, że przyjemność nie jest dobrem, bo nie jest dobrem to, co wszędzie występuje i jest wspólne wszystkiemu. Tego rodzaju rozumowanie raczej odnosi się do człowieka ambitnego i jest właściwe ambicji. Człowiek ambitny bowiem pragnie sam jeden wszystko posiadać i w ten sposób górować nad innymi. A więc uważa, że i przyjemność, jeżeli ma być rzeczą dobrą, powinna być czymś takim.

Lecz czyż nie przeciwnie, rzecz dlatego powinna być dobra, ponieważ wszystko do niej dąży? Bo z natury wszystko dąży do dobra, tak że, jeżeli dąży do przyjemności, przyjemność musi być rodzajem dobra.

I znów: ponieważ przyjemność stoi na przeszkodzie, I205a twierdzili, że nie jest ona dobrem. Ale twierdzenie, że ona stoi na przeszkodzie, wydaje im się spowodowane tym, że nie mają właściwego spojrzenia. Bo nie stanowi przeszkody przyjemność, jaką się odczuwa z dokonanego dzieła. Chociaż rzeczywiście inna może być przeszkodą, jak np. przyjemność z upicia się jest przeszkodą w działaniu, lecz w taki sposób również umiejętność jest przeszkodą dla innej umiejętności. Bo nie jest możliwe działanie w zakresie obydwu równocześnie. Lecz dlaczego umiejętność nie jest dobrem, jeżeli wywołuje przyjemność właściwą dla umiejętności? I czy będzie przeszkadzać? Czy też nie, lecz raczej uaktywni? Przyjemność mianowicie pobudza do intensywniejszego działania, jeżeli powstała w wyniku samego działania, skoro, przyjmijmy to, człowiek szlachetny dokonuje czynów zgodnych z doskonałością i dokonuje ich z przyjemnością. Wobec tego czy nie będzie o wiele bardziej aktywny w działaniu? A jeżeli będzie działał, odczuwając przyjemność, stanie się szlachetny, jeśliby natomiast w wykonywaniu czynów moralnie pięknych doznawał przykrości, nie będzie szlachetny. Przykrość bowiem towarzyszy temu, co dzieje się z konieczności, tak iż, jeżeli ktoś odczuwa przykrość, dokonując czynów moralnie pięknych, dokonuje ich z konieczności; kto działa zaś pod wpływem konieczności, nie jest szlachetny.

Ale wszakże nie ma takiej sytuacji, ażeby podczas działania zgodnego z doskonałością nie odczuwać ani żadnej przykrości, ani przyjemności. A stan pośredni nie istnieje. Dlaczego? Ponieważ doskonałość jest związana z namiętnością⁴⁴, a namiętność z przykrością i z przyjemnością, pośrodku natomiast nie ma nic. Stąd jest oczywiste, że i cnota związana jest bądź z przyjemnością, bądź z przykrością. Jeżeli zatem ktoś odczuwa przykrość z wykonania rzeczy moralnie pięknych, to nie jest człowiekiem szlachetnym. A więc nie może doskonałości towarzyszyć przykrość; wobec tego musi towarzyszyć przyjemność. Stąd nie tylko przyjemność nie stoi na przeszkodzie, lecz i zachęca do działania i w ogóle nie jest właściwie możliwe, aby ^doskonałość) istniała bez przyjemności, jakiej ona sama dostarcza.

Był i inny wywód⁴⁵, że żadna umiejętność nie wywołuje przyjemności. To jednak nie jest prawdą. Bo kucharze i wijący wieńce, i perfumiarze dostarczają przyjemności. Lecz naturalnie celem innych umiejętności nie jest przyjemność, tylko związane są z przyjemnością i nie ma takich, które by były pozbawione przyjemności. A zatem i umiejętność wywołuje przyjemność.

Ale podaliśmy jeszcze inny zarzut; że -(przyjemność) nie jest dobrem najwyższym. Lecz w ten sposób i przy użyciu tego argumentu znosi się wszystkie poszczególne cnoty, o których mówiliśmy. Bo męstwo nie jest najwyższym dobrem. Ale czy dlatego nie jest dobrem? To byłoby bezsensowne. Podobnie i z innymi cnotami.

Toteż i o przyjemności nie można myśleć, że nie jest dobrem, dlatego że nie jest dobrem najwyższym.

Przechodząc do innego tematu⁴⁶, może ktoś mieć trudności także z cnotami. Dla przykładu: skoro rozum jest panem namiętności (bo mówimy o człowieku opanowanym), a namiętności znów przeciwnie, miewają przewagę nad rozumem (co zdarza się np. ludziom nieopanowanym), otóż skoro nierozumna część duszy, w której mieści się niegodziwość, panuje nad rozumem, którego stan jest dobry (takim człowiekiem jest nieopanowany) i podobnie rozum, znajdując się w złym stanie, zapanuje nad namiętnościami, których stan jest dobry, i które posiadają swoją własną cnotę, i jeżeli to nastąpi — może się zdarzyć, że zrobi się zły użytek z cnoty (bo rozum, jeżeli jest w złym stanie i posługuje się cnotą, może zrobić z niej zły użytek). Coś takiego właściwie może wydawać się niedorzeczne.

Obecnie łatwiej odpowiedzieć na trudności tego rodzaju i rozwiązać je na podstawie tego, co poprzednio powiedzieliśmy⁴⁷ na temat doskonałości. Wtedy stwierdziliśmy, że doskonałość się pojawia, ilekroć rozum jest w dobrym stanie i znajduje się w harmonii⁴⁸ z uczuciami, które posiadają własną cnotę, a uczucia są w harmonii z rozumem. Bo znajdując się w takim stanie, wzajemnie ze sobą współbrzmia, tak iż rozum zawsze nakazuje to, co najlepsze, a uczucia, jeżeli są w dobrym stanie, łatwo wykonują to, co rozum nakazuje. Wobec tego, jeżeli rozum znajduje się w złym stanie, a uczucia w dobrym, nie będzie doskonałości, ponieważ brakuje rozumu (bo doskonałość składa się z obydwu elementów). Tak że złego użytku z doskonałości zrobić nie można.

I nie jest to tak po prostu⁴⁹, jak sądzą inni⁵⁰, że przyczyną doskonałości i jej przewodnikiem jest rozum, ale raczej uczucia. Bo musi się najpierw pojawić jakieś nie wyrozumowane pragnienie piękna moralnego (i to się zdarza), a dopiero później zatwierdza to i o tym rozstrzyga rozum. I to można zaobserwować u dzieci i istot pozbawionych rozumu. Bo u nich wcześniej pojawia się namiętne pragnienie piękna moralnego bez rozumu, a dopiero później pojawia się rozum i dawszy przyzwolenie, sprawia, że urzeczywistnia się rzeczy moralnie piękne. Lecz nie dzieje się tak, jeśli uczucia swój początkowy impuls do piękna otrzymają od rozumu; wtedy namiętności zgodnie z nim nie postępują, tylko często się sprzeciwiają. Dlatego jest prawdopodobne, że bardziej uczucie, jeżeli jest w dobrym stanie, daje początek doskonałości, aniżeli rozum.

8. O pomyślności, czyli powodzeniu

W związku z tymi zagadnieniami należałoby również pomówić o pomyślności⁵¹, skoro przedmiotem dyskusji jest szczęście. Bo wielu ludzi uważa, że życie szczęśliwe to życie pełne pomyślności, albo przynajmniej nie jest pozbawione pomyślności. I chyba oni mają słusność, gdyż bez dóbr zewnętrznych⁵², którymi zarządza przypadek, nie ma życia szczęśliwego. Dlatego trzeba

powiedzieć o powodzeniu i o tym, kim jest człowiek cieszący się pomyślnością, w czym się ona przejawia i do czego odnosi.

Otóż w pierwszym rzędzie, kiedy ktoś zajmie się tym tematem i rozpatruje go, natrafi na takie wątpliwości. Nikt przecież nie będzie twierdził, że przypadek jest sprawą natury. Bo czego przyczyną jest natura, to na ogół zawsze dokonuje się w ten sam sposób, a z losem nigdy tak nie jest, tylko działa bez porządku i jak się 1207 •. trafi. Dlatego mówi się, że w takich przypadkach działa ślepy traf, a w żadnym razie nie jakiś rozum czy słuszna ocena. Bo w nich również wszystko jest uporządkowane i zawsze takie samo, a jeśli rządzi traf, tam tego nie ma. Stąd tam, gdzie najwięcej rozumu i słusznej oceny, najmniej przypadku, a gdzie najwięcej przypadku, tam najmniej rozumu.

Ale może pomyślność jest jakby pewnego rodzaju opieką ze strony bogów? Czy też tak nie można sądzić? Boga bowiem uważamy za władnego przydzielać dobro i zło tym, którzy na to zasługują, a przypadek i to, co on powoduje, naprawdę staje się jak gdyby przypadkowo. Jeżeli właśnie bogu przypisujemy tego rodzaju zdolność, zrobimy z niego sędziego niezdatnego lub niesprawiedliwego. A to bogu nie przystoi. Doprawdy poza tymi wymienionymi możliwościami <natura, rozum, bóg> nie ma innej, której moglibyśmy przypisać przypadek, tak iż jest rzeczą oczywistą, że jest jedną z nich. Oczywiście umysł i rozum, i wiedza, jak się zdaje, są całkowicie czymś obcym ^przypadkowi). Ale nawet troska i życzliwość ze strony boga nie może uchodzić za sprawcę pomyślności, dlatego, że zdarza się i ludziom złym. Nie jest zaś prawdopodobne, aby bóg troszczył się o ludzi złych. Pozostaje więc to, co jest najbardziej właściwe powodzeniu — natura.

Otóż powodzenie i przypadek nie należą do tego, co jest od nas zależne, ani do tego, czego sami będziemy panami i czego będziemy mogli dokonać. Dlatego o sprawiedliwym jako sprawiedliwym nikt nie powie, że on jest obdarzony szczęśliwym losem; ani o męznym, ani w ogóle o nikim, kto jest <wartościowy> dzięki doskonałości. Od nas bowiem zależy, czy my te wartości posiadamy, czy nie. Ale być może powiemy, że w następujących przypadkach bardziej właściwe będzie użycie słowa „powodzenie”. Bo o człowieku dobrze urodzonym powiemy, że spotkał go pomyślny los i w ogóle o każdym, kto ma udział w tego rodzaju dobrach⁵³, których on sam nie jest panem. Lecz jednak i tutaj nie można mówić w dosłownym sensie o pomyślności.

Pojęcia „obdarzony szczęśliwym losem” używa się w wielorakim sensie. Bo i o takim, któremu wbrew jego własnemu rozumowaniu przydarzyło się dokonać coś dobrego, mówimy, że miał szczęście, i o takim, kto zgodnie z kalkulacją miał ponieść szkodę, a osiągnął zysk. Powodzenie ma więc miejsce, kiedy wbrew przewidywaniu pojawia się dobro lub kiedy rozmyślnie nie doznajemy oczekiwanego zła. Ale o wiele bardziej właściwe wydaje się powiązanie pomyślności z osiąganiem dobra, gdyż osiągnięcie dobra należy traktować samo w sobie jako powodzenie, natomiast uniknięcie zła jako powodzenie przypadkowe.

Jest więc powodzenie <dziełem> bezrozumnej natury. Bo człowiek obdarzony pomyślnością losu to taki, który bez udziału rozumu czuje popęd ku dobru i je osiąga. 1207 b A to jest sprawą natury. W duszy bowiem znajduje się z natury coś takiego, dzięki czemu bez udziału rozumu dążymy do tego, co zapewnia nam powodzenie. A jeżeli zapytamy kogoś, kto znajduje się w takim stanie, dlaczego podoba mu się postępować w ten sposób, odpowie: nie wiem, ale podoba mi się, gdy doznaję uczuć podobnych jak ludzie natchnieni. Bo ludzie natchnieni bez udziału rozumu czują popęd do jakiegoś działania.

Dla powodzenia zatem nie mamy odpowiedniej i specjalnej nazwy, lecz często twierdzimy, że ono samo jest przyczyną. A przyczyna jest czymś różnym od tej nazwy. Jest ona bowiem czymś innym aniżeli to, czego jest przyczyną; a to, co nazywamy przyczyną, nie łączy się z dążeniami, dzięki którym osiąga się korzyści, jak np. kiedy unikniemy zła, albo znów, kiedy osiągniemy wbrew oczekiwaniu dobro. Otóż tego rodzaju pomyślność różni się od tej poprzedniej i wydaje się, że zaistniała ona w wyniku zmiany wydarzeń i że jest to powodzenie przypadkowe. Tak że jeżeli i to jest powodzenie, to niewątpliwie ta forma powodzenia jest bardziej właściwa szczęściu, jako że w nim samym⁵⁴ tkwi początek dążenia do osiągnięcia dóbr. Skoro więc nie ma szczęścia bez dóbr zewnętrznych, a one pojawiają się dzięki powodzeniu, jak stwierdziliśmy powyżej, to można przyjąć, że współpracuje ono ze szczęściem.

Otóż tyle na temat powodzenia. A skoro mówiliśmy oddzielnie o każdej cnotce, pozostało nam zadanie, abyśmy zebrawszy poszczególne wypowiedzi przedstawili je w zwięzłym skrócie. Oto w odniesieniu do człowieka w pełni wartościowego będzie całkowicie trafne określenie „doskonałość moralna”⁵⁵. Bo doskonałym moralnie jest się wtedy, powiadają, ilekroć jest się w pełni wartościowym. Albowiem to dzięki cnotce nazywają kogoś moralnie doskonałym, np. powiadają, że moralnie doskonały jest człowiek sprawiedliwy, człowiek mężny, człowiek opanowany, jednym słowem dzięki cnotom. Skoro więc dokonujemy dwoistego podziału i jedne rzeczy nazywamy moralnie pięknymi, a inne dobrymi i wśród nich jedne bezwzględnie dobrymi, inne nie, a pięknymi nazywamy np. cnoty i postępowanie zgodne z cnotami, dobrymi natomiast władzę, bogactwo, sławę, cześć itp., wobec tego człowiek moralnie doskonały to taki, dla którego rzeczy bezwzględnie dobre są dobrymi i bezwzględnie piękne są pięknymi⁵⁶. Bo taki człowiek jest moralnie piękny i dobry, czyli moralnie doskonały. Dla kogo natomiast bezwzględne dobra nie są dobrami, ten nie jest moralnie doskonały, jak nie można uważać za zdrowego kogoś, komu rzeczy bezwzględnie przynoszące zdrowie nie przynoszą zdrowia. Bo jeżeli bogactwo i władza przynosi szkodę temu, komu przypadła w udziale, nie powinno się tych rzeczy wybierać, tylko pragnąć raczej tego, co nie przyniesie szkody. A tego rodzaju człowiek, którycofa się przed czymś dobrym i nie chce go mieć, nie izożi może uchodzić za moralnie doskonałego. Lecz dla kogo każda rzecz dobra jest dobrą i one go nie psują, jak np. bogactwo i władza, taki człowiek jest moralnie doskonały.

10. O działaniu zgodnym ze słuszną oceną

Mówiło się⁵⁷ wprawdzie o słusznym postępowaniu zgodnym z cnotami⁵⁸, ale niewystarczającym. Mówiliśmy bowiem o postępowaniu zgodnym ze słuszną oceną. Lecz właśnie ktoś nieświadomy tej sprawy mógłby zapytać, co to znaczy: „zgodnie ze słuszną oceną” i gdzie spotykamy się ze słuszną oceną? Działanie zgodne ze słuszną oceną ma więc miejsce wtedy, ilekroć nierozumna część duszy nie powstrzymuje rozumnej od wykonania właściwej dla niej czynności. Wtedy bowiem będzie miało miejsce działanie zgodne ze słuszną oceną. Bo skoro posiadamy jakąś gorszą i lepszą część duszy, to zawsze gorsza istnieje ze względu na lepszą, jak w odniesieniu do ciała i duszy, ciało istnieje ze względu na duszę. I w tym przypadku powiemy, że dobra jest konstytucja ciała, ilekroć znajduje się w takim stanie, że nie stoi na przeszkodzie, tylko przyczynia się i pobudza do tego, ażeby dusza wypełniła swoje zadanie (bo część gorsza istnieje ze względu na lepszą, dla współdziałania z lepszą). Ilekroć zatem namiętności nie przeszkadzają, a umysł wypełnił swoje zadanie, wtedy będzie miało miejsce działanie zgodne ze słuszną oceną.

No tak, lecz mógłby ktoś zapytać, w jakim stanie muszą się znajdować namiętności, żeby nie stać na przeszkodzie, i kiedy znajdują się w takim stanie? Bo tego nie wiem. Oczywiście odpowiedź na tego rodzaju pytanie nie jest łatwa. I nawet lekarz nie (odpowiedziałby). Ale kiedy np. choremu na febrę przepisuje kleik jęczmienny, mogę zapytać, a po czym poznamy, że chory ma gorączkę? Kiedy spostrzeżesz, że jest błądy, odpowiada lekarz. A jak stwierdzę bladość? Tutaj lekarz musi zdać sobie sprawę, że nie może wyjaśnić. Bo powie: jeżeli nie posiadasz sam z siebie zdolności zrozumienia tego rodzaju rzeczy <nie potrafię tego wyjaśnić>⁵⁹. Wspólne dla tego rodzaju rzeczy rozumowanie można zastosować do innych sytuacji. I podobnie ma się sprawa z poznaniem namiętności, trzeba bowiem samemu przykładać się do ich rozpoznawania.

Mógłby ktoś postawić i takie pytanie: jeżeli w praktyce zdobędę wiedzę o tych sprawach, czy będę rzeczywiście szczęśliwy? Ludzie bowiem uważają, że tak, lecz sprawa nie wygląda w ten sposób. Bo nie ma wśród umiejętności żadnej takiej, która uczniowi mogłaby przekazać znajomość użytkowania i działania, lecz jedynie trwałą dyspozycję. Nie inaczej i w tym przypadku — wiedza o tych rzeczach nie przekazuje znajomości użytkowania (bo szczęście jest działaniem, jak stwierdziliśmy)⁶⁰, tylko stan wiedzy. I szczęście nie polega na wiedzy o tym, z jakich ono składa się elementów, lecz na umiejętnym posługiwaniu się nimi. I zadaniem tej rozprawy nie jest przekazanie umiejętności korzystania z nich i ich urzeczywistnienia, bo żadna inna umiejętność również nie przekazuje umiejętności użytkowania, tylko stan wiedzy.

11. O istocie przyjaźni. Różne formy przyjaźni. Równość i nierówność w przyjaźni

Ale prócz tych wszystkich spraw koniecznie trzeba pomówić o przyjaźni⁶¹: czym ona jest, w jakich zachodzi sytuacjach i czego dotyczy. Bo skoro widzimy, że przejawia się w całym życiu i jest obecna przy każdej okazji, i że jest dobrem, powinno się ją połączyć razem ze szczęściem.

Lepiej chyba jest najpierw zastanowić się nad tym, co sprawia trudności i na czym polega zagadnienie. Bo czy przyjaźń zachodzi pomiędzy podobnymi osobami, jak ludzie sądzą i opowiadają? Powtarzają bowiem: „Kawka siada obok kawki” i

„Zawsze to wiedzie bóg podobnego ku podobnemu”⁶².

Opowiadają też, kiedy suka sypiała ciągle na tej samej dachówce, Empedokles⁶³ zapytany, dlaczego tak jest, odpowiedział, że suka ta ma w sobie coś podobnego do tej dachówki i że z powodu podobieństwa zawsze do niej przychodzi. A innym znów odwrotnie wydaje się, że przyjaźń raczej spotyka się wśród przeciwieństw. Powiadają bowiem:

„Miłuje ziemia deszcze, kiedy wyschnie grunt”⁶⁴.

Utrzymują więc, że przeciwieństwa pragną być w przyjaźni. Wszak jest niemożliwe, aby ona zachodziła pomiędzy podobnymi, gdyż, powiadają, rzeczy podobne siebie nawzajem nie potrzebują; i inne jeszcze tego rodzaju argumenty.

I ponadto: czy stać się przyjacielem trudno jest, czy łatwo? Pochlebcy, którzy od razu zaczynają okazywać swoje oddanie, bynajmniej nie są przyjaciółmi, chociaż wydają się nimi.

A jeszcze i tego rodzaju trudności się pojawiają: czy człowiek wartościowy może się przyjaźnić z marnym człowiekiem, czy nie? Bo przyjaźń opiera się na zaufaniu i na trwałości, a marny człowiek najmniej odznacza się tymi cechami. A marny czy może się przyjaźnić z marnym, czy i to nie ?

Otóż przede wszystkim musimy ustalić, jaki rodzaj przyjaźni rozważamy. Bo istnieje, jak uważają ludzie, i przyjaźń względem boga i względem bytów nie posiadających duszy. To nie jest słuszne. Sądzymy bowiem, że przyjaźń tam zachodzi, gdzie można ją odwzajemniać, a w przyjaźni względem boga ani nie ma możliwości odwzajemniania, ani w ogóle miejsca na miłość. Byłoby nonsensem, gdyby ktoś twierdził, że miłuje Zeusa. W rzeczywistości i ze strony bytów nieożywionych nie jest możliwe żadne odwzajemnianie, chociaż spotykamy się z upodobaniem do bytów nieożywionych, jak rip. do wina, czy czegoś innego w tym rodzaju. Dlatego właśnie nie szukamy przyjaźni ani z bogiem, ani z bytami nieożywionymi, tylko z istotami żywymi i takimi, które mogą odwzajemniać przyjaźń.

Jeżeli następnie ktoś by zapytał, co jest warte miłowania⁶⁵, to odpowiedź brzmi, że nic innego jak dobro. Zachodzi więc różnica pomiędzy tym, co jest warte miłowania, a tym, co powinno się miłować⁶⁶, podobnie jak pomiędzy tym, czego się pragnie, a czego się pragnąć powinno. Bo pragnie się dobra szlachetnego, a powinno się pragnąć tego, co jest dobre dla danego człowieka. Tak samo rzeczą godną miłowania jest dobro bezwzględne, a powinno się miłować to, co jest dobre dla siebie samego, tak iż to ostatnie i budzi miłość, i ma ją budzić, a to, co budzi miłość, nie musi być miłowane. Otóż w tym miejscu i z tego powodu pojawia się trudność: czy człowiek wartościowy może się przyjaźnić z marnym, czy nie? Zachodzi bowiem w jakiś sposób związek pomiędzy dobrem najwyższym a tym, co jest dobre dla samego człowieka oraz tym, co powinno się miłować, a tym, co jest godne miłości. A z dobrem blisko są związane i jemu towarzyszą przyjemność i pożytek. Otóż przyjaźń pomiędzy ludźmi wartościowymi ma miejsce wtedy, ilekroć odwzajemniają sobie uczucia przyjaźni. A przyjaźnią się między sobą, o ile są godni przyjaźni, a są godni przyjaźni, o ile są wartościowi. A zatem, pytają, człowiek wartościowy nie będzie przyjacielem złego? Ależ będzie. Skoro bowiem korzyść i przyjemność towarzyszy dobru, o ile marny człowiek jest komuś miły, mimo że jest zły, o tyle jest przedmiotem przyjaźni. Albo znów jeśli jest pożyteczny, o tyle budzi przyjaźń. Ale tego rodzaju przyjaźń nie będzie oparta na tym, co zasługuje na miłość. Bo na miłość zasługuje dobro⁶⁷, człowiek zły nie jest wart miłości. I nie jest taka, lecz opiera się <ta przyjaźń na tym>, co powinno się miłować. Bo z doskonałej formy przyjaźni, tej, którą spotykamy wśród ludzi wartościowych, rodzą się tego rodzaju formy przyjaźni: jedna oparta na przyjemności, druga na korzyści.

A zatem ten, kto miłuje dla przyjemności, nie uprawia , przyjaźni, opartej' na dobru, ani ten, kto miłuje dla korzyści. A istnieją te oto formy przyjaźni: jedna oparta na dobru, inna dla przyjemności, a jeszcze inna dla korzyści, nie są one takie same, ale znów nie są też całkowicie sobie obce, tylko jakoś są zależne od tej samej rzeczy. Mówimy np. o lekarskim lancecie, o lekarzu i o wiedzy lekarskiej. Tych wyrażen używamy w różnym sensie, lecz lancet nazywamy lekarskim, ponieważ używany jest w medycynie, człowieka lekarzem, bo sprowadza zdrowie, wiedzę zaś lekarską, gdyż jest przyczyną {zdrowia} i jego początkiem. Podobnie określamy rodzaje przyjaźni jako niejednakowe. Ta, która zachodzi pomiędzy ludźmi wartościowymi, istnieje dzięki dobru, dzięki przyjemności albo dzięki pożytkowi. Nazwa jest ta sama, ale one różnią się między sobą, chociaż dotyczą poniekąd tego samego i pochodzenie ich jest takie samo. Jeśliby więc ktoś powiedział: „ten, kto miłuje dla przyjemności, nie jest przyjacielem tamtego człowieka, bo nie jest przyjacielem ze względu na dobro”, taki człowiek zmierza do przyjaźni ludzi wartościowych, do przyjaźni istniejącej ze względu na wszystkie te czynniki: i ze względu na dobro, i dla przyjemności, i dla korzyści.

W rezultacie naprawdę nie jest on przyjacielem w sensie wyżej przedstawionego pojęcia przyjaźni, tylko tej przyjaźni, która opiera się na przyjemności albo korzyści. Wobec tego, czy człowiek wartościowy może być przyjacielem człowieka wartościowego, czy nie?⁶⁸ Powiadają, że podobny w niczym nie potrzebuje podobnego sobie. W istocie takie rozumowanie zajmuje się przyjaźnią, opartą na korzyści. Bo jak jeden człowiek potrzebuje drugiego, tak i ci, którzy są przyjaciółmi, przyjaźnią się dla korzyści. Lecz odróżniliśmy⁶⁹ przyjaźń dla korzyści, jako coś odrębnego od opartej na cnocie i na przyjemności. W rzeczywistości jest prawdopodobne, że bardziej skłonni do przyjaźni są ludzie wartościowi. Bo u nich spotykamy wszystko: i dobro, i przyjemność, i korzyść. Ale i wartościowy może stać się przyjacielem człowieka marnego: bo o ile może być przyjemny, o tyle też może budzić przyjaźń. I zły z tego również: bo w jakiej mierze być może pod tym samym względem przynosić sobie korzyści, o tyle są i przyjaciółmi. Widzimy przecież, że tak się dzieje; 'ilekroć to samo jest dla ludzi korzystne, stają się przyjaciółmi dla korzyści, jako że nic nie stoi na przeszkodzie, aby i dla ludzi złych w jakiejś mierze to samo było korzystne.

Otóż najtrwalszą⁷⁰ i najwierniejszą, i najpiękniejszą jest przyjaźń wśród ludzi wartościowych, ponieważ opiera się na cnocie i na dobru. To jest słuszne. Cnota bowiem nie podlega zmianie, tak iż jest rzeczą naturalną, że tego rodzaju przyjaźń jest niezmienna, a to, co przynosi korzyść, nigdy nie będzie takie samo. Dlatego przyjaźń dla korzyści nie jest trwała, tylko zmienia się razem z potrzebą. Podobnie ma się rzecz z przyjaźnią dla przyjemności. A zatem przyjaźń ludzi najwartościowszych jest ta, która opiera się na cnocie, przyjaźń ogółu opiera się na korzyści, zaś na przyjemności oparta jest przyjaźń ludzi nieokrzesanych i pospolitych.

A trzeba się oburzać i dziwić, kiedy przyjaciele okażą się mało warci. Ale nie jest to nic szczególnego. Bo ilekroć początkiem przyjaźni jest przyjemność, dzięki której ludzie się przyjaźnią, albo korzyść, to równocześnie z ustąpieniem tych rzeczy i przyjaźń dłużej nie trwa.

Często jednak przyjaźń trwa, ale ktoś źle potraktował przyjaciela i dlatego się gniewają. I to również nie jest nieuzasadnione. Bo nie dla cnoty zaprzyjaźniłeś się z tamtym człowiekiem, dlatego nie jest rzeczą niezwykłą, że nie czyni on nic cnotliwego. A zatem gniewają się bez racji. Chociaż bowiem zawiązali przyjaźń dla przyjemności, sądzą, że muszą posiadać przyjaźń opartą na doskonałości; a to jest niemożliwe. Bo przyjaźń oparta na-przyjemności i korzyści nie ma żadnego związku z doskonałością. A więc ci, którzy zeszli się dla przyjemności, a szukają doskonałości, <czynią> to niesłusznie. Bo nie doskonałość towarzyszy przyjemności i korzyści, tylko one obydwie towarzyszą doskonałości. Bo byłoby to dziwne, jeżeli się nie przyjmie, że ludzie wartościowi sami dla siebie są najbardziej przyjemni. I nawet ludzie bezwartościowi, jak mówi Eurypides⁷¹, sami dla siebie są przyjemni, bo „zły ze złym się połączył”. Wszakże nie doskonałość towarzyszy przyjemności, tylko przyjemność towarzyszy doskonałości.

Ale czy w przyjaźni ludzi wartościowych powinna wystąpić przyjemność, czy nie? Byłoby absurdem twierdzić, że nie powinna. Jeżeli bowiem pozbawi się ich 1210 a tego, aby byli dla siebie nawzajem przyjemni, zdobędą innych przyjaciół — przyjemnych dla wspólnego

życia. Bo we wspólnym życiu nic nie ma ważniejszego niż to, aby być sobie nawzajem miłymi. A więc jest niedorzecznością uważać, że osoby wartościowe nie powinny ze sobą współżyć. A to nie dzieje się bez przyjemności. Wobec tego trzeba przyjąć, jak się zdaje, że to oni przede wszystkim powinni móc być przyjemnymi.

A skoro przyjaźń podzieliliśmy na trzy rodzaje, w związku z nimi nasunęło się pytanie, czy przyjaźń polega na równości, czy na nierówności⁷². Otóż na jednym i na drugim. Bo przyjaźń ludzi wartościowych opiera się na podobieństwie i jest przyjaźnią doskonałą, a oparta na nierówności jest przyjaźnią dla korzyści. Albowiem człowiek biedny staje się przyjacielem zamożnego z powodu tego, w co opływa bogaty i z tego samego powodu bezwartościowy jest przyjacielem wartościowego, gdyż z powodu braku doskonałości zostaje on przyjacielem tego, od którego spodziewa się ją uzyskać. A zatem pomiędzy ludźmi niepodobnymi przyjaźń zachodzi dla korzyści. Stąd słowa Eurypidesa:⁷³

^, „Miłuje ziemia deszcze, kiedy wyschnie grunt”.

Wśród tych, którzy są sobie przeciwni, przyjaźń rodzi się dla korzyści. Mianowicie jeżeli chcesz wziąć dwa skrajne przeciwieństwa: ogień i wodę, to one są sobie wzajemnie pożyteczne. Powiadają bowiem, że ogień jeśliby nie otrzymał wilgoci, zgaśnie, gdyż ona dostarcza jemu jak gdyby jakiegoś pożywienia i to właśnie tyle, aby mógł ją opanować. Bo jeśliby dodano więcej wilgoci, ona zdobędzie przewagę i ogień zgaśnie, a jeśli dasz w miarę, to będzie to korzystne. Jest więc oczywiste, że przyjaźń dla korzyści powstaje także w krańcowych przeciwieństwach.

Natomiast wszystkie rodzaje przyjaźni, i te oparte na równości, i te oparte na nierówności, sprowadzają się do trzech poprzednio określonych form. I we wszystkich formach przyjaźni zdarza się wzajemne nieporozumienie⁷⁴, ilekroć się te osoby niejednakowo miłują, albo nie wy mieszczą się wszystkie wymienione cechy, gdyż i nie chcemy żyć z nikim innym (jako że i przyjemność, i korzyść, i doskonałość jest udziałem człowieka wartościowego), i przede wszystkim jemu życzymy dóbr i tego, aby żył i to żył szczęśliwie, i nikomu innemu, a tylko jemu.

Ale czy człowiek może być przyjacielem w stosunku do samego siebie, to pytanie pozostawmy teraz bez odpowiedzi, a później⁷⁷ będziemy o tym rozprawiać. Pragniemy wszak wszystkiego dla siebie samych: bo pragniemy przecież własnego towarzystwa (i to nie może być inaczej), i pragniemy dla siebie życia szczęśliwego, i życia w ogóle, i dobra, a nie dla kogoś drugiego. Ponadto współczucie żyjemy głównie dla siebie samych. Bo jeżeli nam się coś nie powiedzie, bądź zdarzy się jakiś inny nieszczęśliwy przypadek, natychmiast odczuwamy strapienie. Dlatego może się wydawać, że człowiek odczuwa przyjaźń względem siebie samego.

W rzeczywistości takie pojęcia jak: uczuciowa sympatia, szczęśliwe życie i tym podobne, albo odnosimy do przyjaźni skierowanej względem nas samych, albo do przyjaźni doskonałej. Bo w obydwu przypadkach spotykamy wszystkie te elementy. Albowiem i wspólne przebywanie i pragnienie istnienia, i życie szczęśliwe, i inne tego rodzaju rzeczy zawierają się w tych formach przyjaźni.

Ale ponadto może się wydawać, że tam, gdzie jest sprawiedliwość, zachodzi i przyjaźń⁷⁸. Dlatego ile jest form sprawiedliwości, tyle samo i przyjaźni. Otóż stosunek sprawiedliwości zachodzi pomiędzy cudzoziemcem a obywatelem, niewolnikiem a panem, obywatelem a obywatelem, synem a ojcem, kobietą a mężczyzną, i po prostu ile istnieje związków, w każdym z nich jest i przyjaźń. A najtrwalsza przyjaźń wydaje się mieć miejsce pomiędzy cudzoziemcami⁷⁹. Nie mają bowiem żadnego wspólnego celu, który może wywołać nieporozumienie, jak to jest pomiędzy obywatelami. Ci bowiem, kiedy popadają w spór między sobą o władzę, nie pozostają dłużej przyjaciółmi.

W związku z tym należałoby powiedzieć o tym, czy istnieje przyjaźń w stosunku do siebie samego⁸⁰, czy nie. Otóż widzimy, o czym również powyżej⁸¹ mówiliśmy, że przyjaźń poznaje się na podstawie poszczególnych elementów, a pragniemy ich przede wszystkim sami dla siebie (bo i dobra, i istnienia, i życia szczęśliwego; a uczuciem jesteśmy najbardziej zwrócenii sami ku sobie i najbardziej pragniemy przebywać w swoim własnym towarzystwie). Stąd, jeżeli przyjaźń poznaje się po poszczególnych elementach, a pragniemy je posiadać sami dla siebie, to jest sprawą jasną, że istnieje przyjaźń względem nas samych, tak jak stwierdziliśmy⁸², że i niesprawiedliwość istnieje w stosunku do siebie samego. Bo skoro

jeden dopuszcza się niesprawiedliwości, a ktoś inny doznaje niesprawiedliwości, a ta sama osoba jest niepodzielna, stąd wydaje się, że nie można być niesprawiedliwym w stosunku do siebie samego. Ale to się zdarza, jak stwierdziliśmy w trakcie rozważań nad częściami duszy. Skoro jest ich więcej, a nie tylko jedna, i nie są ze sobą w zgodzie, wtedy spotykamy się z niesprawiedliwością względem siebie samego. Odpowiednio do tego można przyjąć, że istnieje i przyjaźń względem siebie samego. Bo skoro mamy przyjaciela, jak mówimy, i chcemy podkreślić, że on nam jest szczególnie drogi, mówimy: jedną mamy wspólną duszę. Skoro więc dusza składa się z kilku części, wtedy będzie stanowiła jedność, ilekroć rozum i uczucia nawzajem będą ze sobą zgodne (w ten sposób osiągnie się jedność). Tak że jeżeli będzie jedna, zaistnieje przyjaźń w stosunku do siebie samego. Ale ten sam rodzaj przyjaźni, tj. przyjaźni do siebie samego, spotkamy u człowieka wartościowego. Albowiem u niego jednego części duszy pozostają wzajemnie w poprawnych stosunkach dzięki temu, że nie są sobie przeciwne, gdy tymczasem człowiek bezwartościowy nigdy sam sobie nie jest przyjazny, ponieważ zawsze walczy sam ze sobą. W każdym razie człowiek nieopanowany, ilekroć dokonuje czegoś powodowany przyjemnością, wkrótce potem żałuje i sam siebie przeklina. Podobnie zachowuje się człowiek zły w przypadkach pozostałych wad: bez przerwy sam ze sobą walczy i sam do siebie jest w opozycji.

Ale istnieje i przyjaźń oparta na równości, jak np. przyjaźń wśród towarzyszy opiera się na równości arytmetycznej i na równej możliwości posiadania dobra, ponieważ żaden z nich nie jest wart posiadać więcej od drugiego, ani co do liczby, ani co do znaczenia, ani co do wielkości dóbr, tylko po równej części, gdyż towarzysze pragną być w jakiś sposób sobie równi. A na nierówności opiera się <przyjaźń> ojca do syna, poddanego do rządzącego, silniejszego do słabszego, kobiety do mężczyzny i po prostu tam, gdzie w przyjaźni jest miejsce dla słabszego i silniejszego. Bo ta przyjaźń oparta na nierówności jest przyjaźnią proporcjonalną, ponieważ rozdając dobra, nigdy nikt nie dałby po równi człowiekowi lepszemu i gorszemu, tylko zawsze więcej temu, kto ma przewagę. To jest właśnie równość proporcjonalna. Stosunek równości zachodzi w jakiś sposób wtedy, jeżeli jeden otrzymuje mniejsze dobro, ponieważ jest gorszy, a drugi większe, ponieważ jest lepszy.

12. O przyjaźni wśród krewnych. O życzliwości i Zgodzie w przyjaźni

A spośród wszystkich omawianych form przyjaźni poniekąd najbardziej uwidacznia się uczucie przyjaźni, które zachodzi w stosunkach pokrewieństwa⁸³, a zwłaszcza w stosunku ojca do syna. A dlaczego ojciec darzy syna większym przywiązaniem, aniżeli syn ojca? Czyż więc, jak niektórzy utrzymują, i dla wielu⁸⁴ to jest słuszne, dlatego że ojciec jest jak gdyby dobroczyńcą dla syna, a syn winien jest wdzięczność za dobrodziejstwo? Można więc przyjąć, że to samo odnosi się do przyjaźni opartej na korzyści. I rzecz ma się tutaj podobnie jak to widzimy w odniesieniu do praktycznych umiejętności. Twierdzą, że są przypadki⁸⁵, kiedy cel i działanie są tożsame i nie ma jakiegoś innego celu oprócz działania, jak np. dla fletnisty cel i działanie jest tym samym (albowiem gra na flecie jest dla niego celem i działaniem), ale nie w sztuce budowania (bo tutaj jest jeszcze inny cel obok działania). Przyjaźń jest również pewnego rodzaju działaniem i cel nie różni się od działania, tj. uprawiania przyjaźni, tylko to jest to samo. Otóż ojciec jakoś zawsze intensywniej działa na skutek tego, że syn jest jego dziełem. A to można również zauważyć w odniesieniu do innych okoliczności. Bo wszyscy temu są życzliwi, do powstania czego sami się przyczynili. Otóż ojciec, wiedziony pamięcią i nadzieją⁸⁶, jest życzliwy synowi, ponieważ ten jest jego dziełem. Dlatego ojciec więcej miłuje syna, aniżeli syn ojca.

A powinniśmy także zastanowić się nad innymi związkami, które nazywamy przyjaźnią, i które traktujemy jak przyjaźń i zobaczyć, czy one są formami przyjaźni. 1212 a Dla przykładu życzliwość⁸⁷ wydaje się przyjaźnią. Otóż tak po prostu nie można życzliwości uważać za przyjaźń. Często bowiem jesteśmy życzliwi wielu ludziom, albo dlatego że wiedzieliśmy, albo że słyszeliśmy o nich coś dobrego. Czyż więc jesteśmy już przyjaciółmi, czy nie? Bo gdyby ktoś był życzliwy Dariuszowi⁸⁸, przebywającemu wśród Persów, jak to mogło się zdarzyć, to nie zrodziłaby się u niego zaraz przyjaźń do Dariusza. Lecz można uważać życzliwość za początek przyjaźni, a życzliwość może stać się przyjaźnią, jeśli kogoś opanowała chęć wyświadczania dobrodziejstw, o ile będzie w możliwości, temu, dla kogo jest życzliwy.

A życzliwość jest właściwością charakteru i odnosi się do charakteru, bo o nikim się nie mówi, że darzy życzliwością wino, albo inną jakąś dobrą bądź przyjemną rzecz, nie

posiadającą duszy, tylko musi to być człowiek moralnie wartościowy, którego darzy się życzliwością. Ale życzliwość nie istnieje oddzielnie od przyjaźni, tylko należy do tego samego zakresu. Dlatego traktuje się ją jak przyjaźń.

Zgoda⁸⁹ zaś jest bardzo zbliżona do przyjaźni, jeślibyś przyjął pojęcie zgody w ścisłym znaczeniu. Bo jeżeli ktoś, podobnie jak Empedokles, przyjmuje, że istnieją te same elementy⁹⁰, i jemu się tak samo wydaje jak owemu, czy ta osoba jest w zgodzie z Empedoklesem, czy nie? Nie, ponieważ dotyczy to czego innego. Bo po pierwsze zgoda nie odnosi się do tego, co można pomyśleć, tylko do tego, co można wykonać, i to nie do tych przypadków, kiedy myśli się to samo, lecz do takich, kiedy myśląc o tym samym, równocześnie podejmuje się decyzje w zakresie tego, o czym się myśli. Bo jeżeli obydwie osoby zamierzają zdobyć urząd, każda dla siebie, czy wtedy już się zgadzają, czy nie? Nie; ale jeżeli ja sam dla siebie pragnę i on pragnie, abym ja zdobył urząd, wtedy już jesteśmy zgodni. W rzeczywistości zgoda zachodzi w praktycznym działaniu, jeżeli równocześnie pragnie się tego samego. Stąd zgodę, czyli jednomyślność w ścisłym znaczeniu spotykamy w działaniu praktycznym, kiedy mianujemy na urząd tego samego człowieka.

13. Człowiek wartościowy nie jest samolubem

A skoro, jak twierdzimy, człowiek kocha sam siebie⁹¹; czy człowiek wartościowy będzie samolubem, czy nie? A jest samolubem ten, kto czyni wszystko ze względu na siebie samego w sprawach, gdzie chodzi o korzyść. A zatem człowiek zły jest samolubem (jako że sam wszystko robi ze względu na siebie samego), ale nie człowiek wartościowy. Przez to właśnie jest wartościowy, że działa w interesie drugiego i dlatego nie jest samolubny. Lecz wszyscy dążą do dóbr⁹² i są przekonani, że głównie im się one należą. A to uwidacznia się przede wszystkim, gdy chodzi o bogactwo i władzę. Otóż człowiek wartościowy rezygnuje z tych rzeczy na korzyść innego nie z tego powodu, że one się tamtemu w pierwszym rzędzie należą, tylko ponieważ widzi, że ktoś inny potrafi lepiej z tych rzeczy skorzystać, aniżeli on sam. A inni tego nie robią z powodu niewiedzy (nie są przekonani, że źle im będą z tych dóbr korzystać) albo z powodu żądzy władzy. Człowiek wartościowy natomiast nie dozna żadnego z tych uczuć, dlatego nie jest samolubny, przynajmniej w odniesieniu do tego rodzaju dóbr. Ale jeżeli mimo to jest <samolubny>, to tylko wtedy, kiedy chodzi o <piękno> moralne, bo z tego jednego nie rezygnuje na rzecz drugiego człowieka, a rezygnuje z korzyści i z przyjemności. Wobec tego przy podejmowaniu decyzji w zakresie <piękna> moralnego okaże się samolubny, podczas gdy przy podejmowaniu decyzji w zakresie tego, co nazywamy korzyścią lub przyjemnością, samolubnym nie będzie człowiek wartościowy, tylko człowiek bezwartościowy.

14. Człowiek wartościowy kocha przede wszystkim piękno moralne

Ale czy wtedy człowiek wartościowy najbardziej będzie kochał siebie samego, czy nie? Więc powiemy, że z jednej strony będzie najbardziej kochał samego siebie, a z drugiej nie. Bo skoro twierdzimy, że człowiek szlachetny rezygnuje na rzecz przyjaciela z dóbr, będzie kochał przyjaciela bardziej aniżeli samego siebie. Owszem, ale chociaż zrezygnował z tych rzeczy na rzecz przyjaciela, dla siebie zachowuje piękno moralne i z tego punktu wyjścia rezygnuje z tamtych dóbr. Zatem z jednej strony bardziej miłuje przyjaciela aniżeli samego siebie, z drugiej natomiast głównie samego siebie, bo kocha przyjaciela, gdy chodzi o jego korzyść, ale kiedy chodzi o piękno i dobro, przede wszystkim kocha samego siebie, albowiem dla siebie zachowuje to, co jest moralnie piękne w najwyższym stopniu. A zatem jest on -miłośnikiem dobra, a nie samego siebie. Bo jeżeli kocha samego siebie, to jest tylko jeden powód, mianowicie ten, że on sam jest dobry. A człowiek zły jest samolubny. Nie ma bowiem żadnego powodu, dla którego miałby siebie miłować, jak np. z powodu jakiegoś piękna moralnego, tylko bez tego będzie siebie miłował, ponieważ jest sam sobą. Dlatego można go nazwać samolubnym w ścisłym tego słowa znaczeniu.

15. O samowystarczalności

Należałoby również pomówić o samowystarczalności⁹⁵ i o człowieku samowystarczalnym. Czy człowiek samowystarczalny będzie potrzebował dodatkowo przyjaźni, czy nie, i czy będzie on dla siebie samowystarczalny i w jakim zakresie? Bo i poeci⁹⁴ opowiadają takie rzeczy:

„Gdy darzy szczęściem bóstwo, cóż po druhach mi?”

Stąd rodzi się pytanie, czy ten, kto posiada wszystkie dobra i jest samowystarczalny, potrzebuje dodatkowego przyjaciela? Czy też może wtedy potrzebuje szczególnie? Komu bowiem wyświadczy dobrodziejstwo, albo z kim będzie współżył? Przecież nie będzie mógł żyć samotnie. Wobec tego, jeżeli będzie potrzebował tych rzeczy, a one bez przyjaźni nie mogą istnieć, człowiek samowystarczalny potrzebuje ponadto jeszcze przyjaźni. Otóż porównanie zazwyczaj stosowane w rozważaniach, mianowicie do bóstwa, ani tam nie jest poprawne, ani tutaj pożyteczne. Albowiem, jeżeli bóg jest samowystarczalny i niczego nie potrzebuje, nie znaczy to, że i my niczego nie będziemy potrzebowali. Istnieje wszakże i tego rodzaju rozumowanie w stosunku do boga. Skoro miano-1213 a wicie — powiadają — bóg posiada wszystkie dobra i jest samowystarczalny, czym będzie się zajmował? Nie będzie przecież spał! — Oczywiście, odpowiadają, wpatruje się w coś, ponieważ to jest najpiękniejsze i najbardziej właściwe zajęcie. A zatem w co się wpatruje? — Jeżeli bowiem będzie wpatrywał się w coś, co nie jest nim samym, będzie wpatrywał się w coś, co jest lepsze od niego samego. Ale jest niedorzecznością, aby istniało coś, co jest lepsze od boga. A zatem będzie wpatrywał się w samego siebie. Lecz to też jest niedorzeczne. Bo i człowiek może wpatrywać się w siebie samego, chociaż uważamy go wtedy za bezmyślnego. Wobec tego, twierdzą, jest niedorzecznością, aby bóg w siebie samego się wpatrywał.

Pozostawmy więc ten problem, w co bóg się wpatruje. Zastanówmy się natomiast nad samowystarczalnością nie boga, tylko ludzką. Czy człowiek samowystarczalny będzie potrzebował przyjaźni, czy nie? Otóż jeśliby ktoś zastanowił się nad pojęciem „przyjaciel” i dostrzegł istotę i właściwości tego, kto jest przyjacielem, to <okaże się>, że on jest drugim ja, szczególnie jeślibyś wyobraził sobie bardzo bliskiego przyjaciela, jak w przysłowiu: „on jest drugim Heraklesem”⁹⁵, [przyjaciel jest drugim ja]⁹⁶. Skoro najtrudniejszą właśnie rzeczą, jak głosili niektórzy mędrzy⁹⁷, jest poznać siebie i najprzyjemniejszą (albowiem przyjemną jest rzeczą znać siebie), to sami z siebie nie możemy mieć żadnego obrazu siebie samych (a że sami nie możemy, to widać stąd, że co ganimy u innych, to sami również nieświadomie czynimy, nie zdając sobie sprawy, a to dzieje się wskutek życzliwości lub też namiętności; i dla wielu z nas to stoi na przeszkodzie, aby wydawać poprawne sądy). Otóż np. ilekroć chcemy zobaczyć własną twarz, widzimy ją patrząc w lustro, podobnie kiedy pragniemy poznać siebie, możemy poznać patrząc na przyjaciela, ponieważ przyjaciel, jak twierdzimy, jest drugim ja. Jeżeli zatem poznanie siebie samego jest rzeczą przyjemną, a poznanie nie jest możliwe bez drugiego człowieka, bez przyjaciela, to człowiek samowystarczalny potrzebuje przyjaźni, aby poznać samego siebie. Ponadto również: jeżeli jest rzeczą piękną, jak to jest w rzeczywistości, aby ten, kto posiada dobra, użyte przez los, innym wyświadczał dobrodziejstwa, komu powinien wyświadczać dobrodziejstwa? Z kim będzie żył? Przecież samotnie nie będzie mógł żyć, ponieważ wspólne życie jest przyjemne i konieczne. Jeżeli więc te rzeczy są piękne i przyjemne, i konieczne, a nie jest możliwe, aby one spełniły się bez przyjaźni, to człowiek samowystarczalny potrzebuje ponadto i przyjaźni.

16. O liczbie przyjaciół

Czy jednak powinno się pozyskiwać wielu przyjaciół⁹⁸, czy niewielu? Krótko mówiąc, nie potrzeba ani wielu, ani niewielu. Bo kiedy mamy wielu, trudno jest porozdzielać przyjaźń między wszystkich. Także we wszelkich innych sprawach nasza natura nie jest zdolna do tego, aby zająć zbyt daleko, ponieważ jest słaba. Albowiem nie tylko wzrokiem nie sięgamy daleko, lecz jeśli byś się oddalił na nieodpowiednią odległość, z powodu słabości natury widzenie pogarsza się; i nie inaczej dzieje się ze zmysłem słuchu i z pozostałymi zmysłami — wszędzie podobnie. Otóż jeśliby ktoś z powodu słabości nie okazywał przyjaźni, mógłby spotkać się z zarzutami i nie byłby prawdziwym przyjacielem, bo nie kocha naprawdę, tylko z nazwy. A przyjaźń tego nie chce. Dalej: gdy mamy wielu <przyjaciół>, nie ma końca zmartwieniom, ponieważ przy większej liczbie prawdopodobnie przynajmniej zawsze któremuś z nich zdarzy się jakieś nieszczęście, a w takim wypadku nieuniknione jest zmartwienie. Z drugiej znów

strony nie można mieć mało, jednego albo dwóch, tylko odpowiednią liczbę zależnie od okoliczności i własnej skłonności do przyjaźni.

17. O stosunkach wśród przyjaciół

Następnie należałoby zbadać, w jaki sposób powinno się postępować z przyjacielem. Rozważanie nie dotyczy jednak każdej przyjaźni, ale tylko tej, gdzie przyjaciele zbyt siebie nawzajem oskarżają. A nie oskarżają w podobny sposób we wszystkich formach przyjaźni. Np. w przywiązaniu pomiędzy ojcem i synem nie spotyka się takiego oskarżenia, jak w niektórych innych formach przywiązania: jak ja tobie, tak samo i ty mnie, a jeżeli nie, tu następuje gwałtowne oskarżenie. Nie ma wszak równości wśród nierównych przyjaciół, a przywiązanie ojca do syna oparte jest na nierówności, podobnie jak kobiety i mężczyzny, albo sługi i pana i w ogóle człowieka gorszego i lepszego. Oczywiście nie będą więc miały miejsca tego rodzaju oskarżenia. Tylko gdzie przyjaciele są równi, w tej formie przyjaźni zdarza się tego rodzaju oskarżenie. Tak że musimy zbadać, w jaki sposób powinno się postępować z przyjacielem w przypadku, kiedy przyjaźń zachodzi pomiędzy przyjaciółmi równymi..."

Rozdział nie jest dokończony. Susemihl (op. cit. s. XVII) uważa, że przy jego redagowaniu autor korzystał z EE VII, 12, gdzie także brak zakończenia (por. Wstęp s. 4 nn.). Z tego można by wnioskować, że autorem EW nie był Arystoteles, tylko jakiś późniejszy kompilator, który oparł się głównie na EE.