

# Arystotelesowska πόλις, czyli wspólnota poli- tyczna jako wspólne przedsięwzięcie

LESZEK SKOWROŃSKI / *independent researcher* /

## Dobro jednostki a dobro πόλις

„To samo jest najwyższym dobrem i dla jednostki, i dla państwa”, twierdzi Arystoteles w jednym z pierwszych akapitów *Etyki nikomachejskiej*. W księdze dziesiątej, niemalże tuż przed uwagami wprowadzającymi do *Polityki*, wyjaśnia bliżej, czym jest najwyższe dobro człowieka — jest nim aktywność (ἐνέργεια) rozumnej części duszy, aktywność naszego najbardziej boskiego pierwiastka (τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον), kontemplacja teoretyczna (θεωρητική)<sup>2</sup>. Jeśli nawet zgodzilibyśmy się, że aktywność, jaką jest kontemplacja teoretyczna, jest ostatecznym celem i dobrem jednostki, to jak należy rozumieć to, że kontemplacja teoretyczna jest najwyższym dobrem dla polis?<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Arist. *EN* 1094b7–8: Ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει; por. *Pol.* 1323b40–41, 1324a5–8. Tłumaczenia polskie pochodzą z: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Wszelkie zmiany i modyfikacje wprowadzone przeze mnie do tych tłumaczeń wyraźnie zaznaczam.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1177a12–18.

<sup>3</sup> Rozważania Arystotelesa o człowieku odnoszą się przede wszystkim do człowieka żyjącego w πόλις. Antyczna Grecja podzielona była na ponad tysiąc πόλις. Był to nieistniejący współcześnie, szczególny rodzaj wspólnoty ludzkiej. Dla zwrócenia na to uwagi pozostawiam słowo πόλις po grecku lub przytaczam je w swym tekście w łacińskiej transliteracji.

## Jedność etyki i polityki

*Etyki nikomachejskiej* nie sposób zrozumieć zgodnie z intencjami Arystotelesa, jeśli nie czyta się jej w kontekście tego, co pisze on w *Polityce*, a *Polityki*, jeśli nie studiuje się *Etyki*. Traktat znany nam pod tytułem *Etyka nikomachejska* (tytuł nie pochodzi od Arystotelesa) jest pierwszą częścią jednego, choć dwuczłonowego dzieła, którego drugim członem jest właśnie *Polityka*. Co więcej, w mniemaniu Arystotelesa obie części dotyczą polityki. Nie uważał on *Etyki nikomachejskiej* za dzieło samodzielne, a tym bardziej za dzieło dotyczące autonomicznej sfery ludzkiego działania — „etyki”<sup>4</sup>, sfery odrębnej od polityki. Jeszcze bardziej błędne byłoby przekonanie, że Arystoteles mógłby uważać etykę za sferę nadrzędną względem polityki<sup>5</sup>. Alasdair MacIntyre tak komentuje naszą tradycję czytania tych dzieł oddzielnie:

Współczesna praktyka akademicka zazwyczaj zakłada, że Arystoteles mylił się w ocenie własnego dzieła. Prawie zawsze *Etyka* jest czytana na jednym kursie przez jedną grupę studentów, zwykle na wydziałach filozofii i pod kierunkiem nauczycieli z przygotowaniem filozoficznym, podczas gdy *Polityka* jest częściej czytana na innych kursach, przez innych studentów, zwykle na wydziałach politologii, pod kierunkiem nauczycieli z przygotowaniem w zakresie teorii politycznych<sup>6</sup>.

Efektom tej praktyki jest „pomijanie faktu, że etyka *Etyki nikomachejskiej* jest etyką mówiącą o obywatelu *polis* i do niego przemawiającą, i że praktyka społeczna wyartykułowana w teorii Arystotelesa jest praktyką *polis*”<sup>7</sup>. Zasadniczym celem powyższego spostrzeżenia nie jest zwrócenie uwagi na „historyczność” (czy dobitniej mówiąc — przestarzałość Arystotelesa z powodu związku jego etyki i polityki z nieistniejącą już dzisiaj πόλις), ale podkreślenie zakotwiczenia etyki w życiu wspólnoty, podkreślenie tego, że etyka w ujęciu Arystotelesa nie jest autonomiczna. Etyka i polityka muszą się przenikać, ponieważ z natury jesteśmy istotami społecznymi. Jak mówi nam Filozof w prawdopodobnie najczęściej przytaczanej jego sentencji — człowiek z natury jest zwierzęciem politycznym<sup>8</sup>. Nasze indywidualne cele (jako ludzi, a nie jako zwierząt) osiągamy tylko poprzez partycypowanie w życiu wspólnoty ludzkiej i przy jej pomocy. Ta sama zdolność (mądrość praktyczna, roztropność, φρόνησις), która umożliwia jednostce realiza-

<sup>4</sup> Terminu „etyka” używam poniżej w znaczeniu „Arystotelesowska etyka”. Zakłada ona istnienie natury człowieka i zajmuje się cechami charakteru i umysłu umożliwiającymi człowiekowi najpełniejszą realizację jego natury. O odmiennym rozumieniu etyki przez Arystotelesa i nowożytność i o problemach z tym związanych piszę w: Skowroński (2014).

<sup>5</sup> O tym, że *Etyka nikomachejska* i *Polityka* tworzą jedną, nierozdzielną całość i dotyczą zasadniczo polityki piszę szerzej w: Skowroński (2016).

<sup>6</sup> MacIntyre 2009: 53.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Arist. *Pol.* 1253a2–3: ‘Ο ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.

cję eudaimonii<sup>9</sup>, umożliwia również politykowi osiągnięcie celów wspólnoty. „Polityka [umiejętność rządzenia państwem] i rozsądek są [właściwie] tą samą trwałą dyspozycją, ale ich sposób przejawiania się (τὸ εἶναι) jest różny”<sup>10</sup>. Rozsądek prawodawcy jest szczególnie rodzajem zastosowania mądrości praktycznej wymuszonym przez fakt, że ludzkie dobro nie może być w pełni osiągnięte poza dobrze zorganizowaną wspólnotą. Ten fakt sprawia, że mądrość praktyczna (φρόνησις) musi być zdolna do stworzenia właściwego porządku we wspólnocie<sup>11</sup>.

### Natura, funkcja, cel i dobro. Traf, przypadek i powodzenie

W filozofii Arystotelesa kluczową rolę eksplikacyjną mają powiązane ze sobą pojęcia natury (φύσις), formy (τὸ εἶδος, τὸ τί ἐστι, ἡ μορφή), celu (τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα — to, ze względu na co) i funkcji/zadania/pracy (ἔργον). W jego świecie „wśród rzeczy istniejących jedne istnieją z natury, drugie zaś wskutek innych przyczyn”<sup>12</sup>. Człowiek, zwierzęta, rośliny, ziemia, ogień, powietrze i woda istnieją z natury, ponieważ każdy z tych bytów „nosi w sobie zasadę ruchu i spoczynku”<sup>13</sup>. Ta wewnętrzna zasada prowadzi taki byt do jego naturalnego celu, właściwego dla danego bytu:

Bo rzeczy naturalne to te, które będąc w ciągłym ruchu dzięki zasadzie wewnętrznej dochodzą do pewnego celu. Każda z tych zasad prowadzi do końcowego celu różnego dla poszczególnych rzeczy i nie przypadkowego. To dążenie do celu jest stałe dla każdej rzeczy, jeśli tylko nic nie stanie na przeszkodzie<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Greckie słowo εὐδαιμονία jest tradycyjnie przekładane jako „szczęście”. Niemal wszyscy komentatorzy zgadzają się z tym, że nie jest to dobry odpowiednik. Ponieważ brak jest adekwatnego terminu dla εὐδαιμονία w językach nowożytnych, posługują się poniżej transliteracją tego słowa, również w cytatach z polskich przekładów. Dlaczego tłumaczenie jako „szczęście” wprowadza czytelnika Arystotelesowskich tekstów w błąd, wyjaśniam w Skowroński (2014: 151–167) w rozdziale „Eudaimonia a szczęście”. Lepiej niż „szczęście” sens Arystotelesowskiej eudaimonii oddają opisowe frazy „aktywność, w której realizuje się ostateczny cel życia ludzkiego” albo „aktywność, która jest spełnieniem natury człowieka”.

<sup>10</sup> Arist. *NE* 1141b23–24: „Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτον αὐταῖς. Odmienne tłumaczenie i interpretację tego zdania proponuje Wesoly (2012: 244): „Polityka i roztropność są właściwie tą samą dyspozycją (*hexis*), chociaż ich istota nie jest taka sama”. Por. Lennox 2015: 205: „Political skill and practical intelligence are the same state, though their being is not the same”.

<sup>11</sup> Lennox 2015: 205 „Practical intelligence (φρόνησις) must in part be focused on how to achieve proper community organisation”.

<sup>12</sup> Arist. *Ph.* 192b8–9: Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ φύσει, τὰ δὲ δι’ ἄλλας αἰτίας.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 192b13–14: Τοῦτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 199b15–18: Φύσει γάρ, ὅσα ἀπὸ τινος ἐν αὐτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἰς τὸ τέλος: ἀφ’ ἐκάστης δὲ οὐ τὸ αὐτὸ ἐκάστοις οὐδὲ τὸ τυχόν, ἀεὶ μέντοι ἐπὶ τὸ αὐτό, ἂν μὴ τι ἐμποδίῃ.

Celem bytu naturalnego jest zrealizowanie jego natury<sup>15</sup> poprzez wykonanie właściwego temu bytowi zadania-funkcji (ἔργον). W *EN* 1.7 ludzkie ἔργον jest zdefiniowane jako „działanie duszy zgodne z rozumem lub nie bez rozumu”<sup>16</sup>. Jeśli jestem zdolny do działania zgodnego z tą definicją, to jestem egzemplarzem gatunku ludzkiego. Jeśli wykonuję to działanie dobrze, czyli zgodnie z dzielnością (κατ’ ἀρετήν), to jestem dobrym egzemplarzem swego gatunku. Jeśli wykonuję najlepszego rodzaju „działanie duszy zgodne z rozumem (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον)” i robię to zgodnie „z właściwą mu swoistą dzielnością (κατὰ τὴν οἰκειάν ἀρετήν)”, czyli zgodnie „z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodzaju (κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην)”, to jestem doskonałym egzemplarzem gatunku człowieka — oddaję się bowiem aktywności, która jest najwyższą z dostępnych ludziom, realizuję najwyższe dobro człowieka (ἡ τελεία εὐδαιμονία)<sup>17</sup>. To, do czego ostatecznie się dąży, jest tym, co jest nie tyle na końcu, ile tym, co jest najlepsze z tego, co da się (ostatecznie) osiągnąć. „Wszak nie każdy stan końcowy jest celem; może nim być tylko ten najlepszy” (γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον — *Ph.* 194a32–33)<sup>18</sup>. Naturalne byty Arystotelesa są definiowane przez cel (τέλος), do którego dążą. Działania i zachowania bytów naturalnych są wyjaśniane przez odniesienie do ich ostatecznego celu. W konsekwencji ich dobro jest definiowane poprzez pojęcie celu lub ściśle z nim powiązane pojęcia natury i funkcji, „przyczyna występuje jako cel i dobro (τὸ τέλος καὶ τὰγαθόν), albowiem przyczyna celowa chce być rzeczą najlepszą wśród innych i ich celem”<sup>19</sup>. Posiadanie natury nie jest gwarancją, że każdy naturalny byt w pełni ją zrealizuje. „Mówi się również, że traf i przypadek mają też miejsce wśród przyczyn, wiele bowiem rzeczy powstaje i istnieje dzięki przypadkowi i trafowi”<sup>20</sup>. Arystoteles ostrzega, że „zmiennie bardzo są życia koleje i różne bywają zrządzenia losu, i może się zdarzyć, że ten, kto największej zażywa pomyślności, popadnie w wielkie nieszczęścia”<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 194a28–29: Ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἔνεκα. Trzeba pamiętać, że „natura występuje w dwóch znaczeniach, mianowicie jako forma i materia” (ἡ φύσις διχῶς, τὸ τε εἶδος καὶ ἡ ὕλη — *Ph.* 194a12–13). Tutaj φύσις jest omawiana w znaczeniu εἶδος (a nie ὕλη), ponieważ tym właśnie „jest cel powstawania” danego bytu (τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενέσεως — *Metaph.* 1015a11). Zob. M. A. Wesoły (2016a: 102). W innym miejscu Arystoteles dodaje, że „to raczej forma jest naturą niż materia” (καὶ μᾶλλον αὐτῆ [ἡ μορφή] καὶ τὸ εἶδος — *L.S.*] φύσις τῆς ὕλης — *Ph.* 194a12–13). „Albowiem »co« i »to, ze względu na co« [cel] są jednym i tym samym” (τὸ μὲν γὰρ τί ἐστὶ καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἐν ἐστὶ — *Ph.* 198a25–26).

<sup>16</sup> Arist. *NE* 1098a7–8: Ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἀνευ λόγου.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 1098a7–8, 1098a16–18, 1177a12–18.

<sup>18</sup> Dla zilustrowania, że celem nie jest po prostu koniec, Arystoteles przytacza wers poety, który – jak mówi – brzmi absurdalnie (γελοῖως): „Osiągnął cel [tzn. śmierć — *L.S.*], dla którego się urodził!” (ἔχει τελευτήν, ἥσπερ οὐνεκ’ ἐγένετο — *Ph.* 194a31–32).

<sup>19</sup> Arist. *Ph.* 195a23–25: Τὰ δ’ ὡς τὸ τέλος καὶ τὰγαθὸν τῶν ἄλλων· τὸ γὰρ οὐ ἔνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 195b31–33: Λέγεται δὲ καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον τῶν αἰτίων, καὶ πολλὰ καὶ εἶναι καὶ γίνεσθαι διὰ τύχην καὶ διὰ τὸ αὐτόματον.

<sup>21</sup> Arist. *EN* 1100a5–7: Πολλὰ γὰρ μεταβολαὶ γίνονται καὶ παντοῖα τύχαι κατὰ τὸν βίον, καὶ ἐνδέχεται τὸν μάλιστ’ εὐθηνούοντα μεγάλας συμφοραῖς περιπεσεῖν.

## Co jest najwyższym dobrem człowieka?

Jak pisze Stagiryta — „co do nazwy tego dobra panuje u większości ludzi niemalże powszechna zgoda”. Wszyscy posługują się nazwą *eudaimonia*, „na pytanie jednak, czym jest *eudaimonia*, odpowiedzi są rozbieżne”<sup>22</sup>. Sam Arystoteles podaje nam w pierwszej księdze *Etyki nikomachejskiej* następującą definicję:

najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy zgodne z wymogami jej dzielności, o ile zaś istnieje więcej rodzajów tej dzielności, to zgodne z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodzaju<sup>23</sup>.

*Etyka nikomachejska* jest w dużej mierze poświęcona wyjaśnieniu, czym są dzielności (ἀρεταί), jakie są ich rodzaje, czym charakteryzują się poszczególne dzielności i jak się je nabywa. Wyjaśnia też pojęcie duszy (ψυχή) — o tyle, o ile jest to potrzebne politykowi<sup>24</sup>, którego zadaniem jest taka organizacja πόλις, by człowiek mógł osiągnąć najwyższe dostępne mu dobro. W uproszczeniu mówiąc, Arystotelesowska dusza posiada trzy części: (1) wegetatywną (zupełnie nierozumną, wspólną człowiekowi z roślinami i zwierzętami), (2) nie w pełni rozumną, gdyż tylko partycypującą w rozumie, zdolną jednak do posłuszeństwa rozumowi oraz (3) rozumną w bezwzględnym tego słowa znaczeniu. Duszą wegetatywną polityk się nie zajmuje. Jego zadaniem jest umożliwienie obywatelom rozwijania dwóch pozostałych części duszy. Odpowiadają im dwie różne rodzaje dzielności: etyczne, czyli cnoty charakteru, które „nabywa się dzięki przyzwyczajaniu, skutkiem czego i nazwa ich [ἠθικαί, od ἦθος (charakter)] nieznacznie tylko odbiega od wyrazu »przyzwyczajenia« (ἔθος)”<sup>25</sup> i dianoetyczne czyli cnoty myślenia (διάνοια), do których zaliczamy mądrość teoretyczną (σοφία), zdolność rozumienia (σύνεσις) i rozsałek (φρόνησις)<sup>26</sup>. Odpowiedź na pytanie, która z tych dzielności jest „najwyższego rodzaju”, a więc która jest dzielnością urzeczywistniającą najwyższe dobro człowieka podług definicji z *EN 1098a16–18*, otrzymujemy dopiero na końcu ostatniej, dziesiątej księgi *Etyki nikomachejskiej*. Dowiadujemy się tam, że jest to „dzielność najlepszej części

<sup>22</sup> *Ibidem*, 1095a16–19: Ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται· τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαριέντεες λέγουσιν; *ibidem*, 1095a20–21: περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστίν, ἀμφοιβητοῦσι.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 1098a16–18: Τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 1102a23–25: „Powinien tedy i polityk uczynić duszę przedmiotem swych dociekań, powinien to jednak uczynić ze wspomnianych właśnie względów i w tej tylko mierze, w jakiej to wystarcza dla naszych dociekań” (θεωρητέον δὲ καὶ τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς, θεωρητέον δὲ τούτων χάριν, καὶ ἐφ’ ὅσον ἰκανῶς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα). O tym, że *Etyka* wraz z *Polityką* przeznaczone były przede wszystkim dla polityków-prawodawców, piszę w: Skowroński (2016).

<sup>25</sup> *Ibidem*, 1103a17–18: Ἡ δ’ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. O etymologii terminu „etyka” pisze Wesoly (2016b).

<sup>26</sup> *Ibidem*, 1103a4–7: Λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικὰς.

w [człowieku]”, która jest „naszym najbardziej boskim pierwiastkiem” i „jest to czynność teoretycznej kontemplacji”<sup>27</sup>. Kontemplacja teoretyczna, „w której się łączy mądrość filozoficzna (σοφία)<sup>28</sup> jest najwyższego rodzaju aktywnością, jakiej może oddawać się człowiek, ponieważ wznosi się w niej ponad swe człowieczeństwo, sięgając boskości na tyle, na „ile jest istotą obdarzoną pierwiastkiem boskim”. Zdając więc sobie sprawę, że „zawsze dla każdego najwartościowsze jest osiągnięcie tego, co najwyższe [tłum. — L.S.]<sup>29</sup>, nie należy słuchać tych, którzy

doradzają, by będąc ludźmi troszczyć się o sprawy ludzkie i będąc istotami śmiertelnymi — o sprawy śmiertelników, należy natomiast ile możności dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze; bo jeśli jest to nawet rozmiarami nieznaczące, to jednak potęgą swą i cennością przerasta ono znacznie wszystko inne. Ten właśnie pierwiastek boski w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego, skoro jest jego pierwiastkiem lepszym i istotnym; niedorzecznością więc byłoby, gdyby ktoś wolał życie nie swoje własne, lecz życie jakiegoś innego stworzenia. I to, co przedtem było powiedziane, znajduje i teraz swe zastosowanie; co bowiem jest swoistą właściwością każdego, to jest dlań z natury najlepsze i najprzyjemniejsze. Dla człowieka tedy jest nim życie zgodne z rozumem, ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem. Takie więc życie jest też najszcześniejsze<sup>30</sup>.

Mimo że filozofia jest zbliżona do aktywności boskiej, Arystoteles, jak się wydaje, czuje się zmuszony do zachęcania do niej i w pewnej mierze bronienia tych, którzy się tej aktywności poświęcają<sup>31</sup>. Powołuje się między innymi na Anaksagorasa powiadającego, „że nie dziwiłby się, gdyby [człowiek, którego on uważa za szczęśliwego,] wydał

<sup>27</sup> *Ibidem*, 1177a12–18: Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον, ἢ τοῦτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκειάν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 1177a23–25: Ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν.

<sup>29</sup> Arist. *Pol.* 1333a29–30: Αἰεὶ γὰρ ἐκάστῳ τοῦθ' αἰρετώτατον οὗ τυχεῖν ἔστιν ἀκροτάτου. Tłumaczenie Piotrowicza („dla każdego zawsze najcenniejsze jest to, czego osiągnięcie jest dla niego najwyższym dobrem”) niewystarczająco pokazuje, że zdanie to wyraża zasadę, którą można by nazwać regułą doskonałości: zawsze ceń i staraj się osiągnąć rzecz, która jest najwyższa z człowiekowi możliwych. Por. Miller 1995: 18. Reeve (1998: 216) tłumaczy: „For what is most choiceworthy for each individual is always this: to attain what is highest”.

<sup>30</sup> Arist. *EN* 1177b30–1178a8: Εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἀνθρώπων, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρώπων ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. δόξαιε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἂν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο ἀλλὰ τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἀρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδίστον ἐστὶν ἐκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

<sup>31</sup> MacIntyre 1996: 289: „Ponieważ [...] kontemplacja jest ostatecznym ludzkim τέλος, celem — istotnym, ostatecznym i dopełniającym składnikiem życia człowieka, który jest εὐδαίμων — znajdujemy u Arystotelesa napięcie pomiędzy jego wizją człowieka jako istoty zasadniczo społecznej, a wizją człowieka jako istoty metafizycznej”.

się szerokiemu ogółowi śmiesznym<sup>32</sup>. Arystoteles jest świadom, że dla większości ludzi nie jest to atrakcyjny sposób na życie i szczęścia szukają gdzie indziej: „niewykształcony ogół i prostacy widzą je w rozkoszy; dlatego też zadowolają się życiem polegającym na używaniu<sup>33</sup>. Arystoteles wyróżnia w ostateczności trzy rodzaje życia, z grubsza odpowiadające trzem częściom duszy. Arystoteles ignoruje życie poświęcone zaspokajaniu pożądań cielesnych (βίος ἀπολαυστικός), które preferowane jest przez prostaków, jako „odpowiednie dla bydła<sup>34</sup>. Ocenia zaś najwyżej życie polegające na aktywności kontemplacyjnej (βίος θεωρητικός) zgodne z cnotą mądrości filozoficznej (σοφία) — jest ono εὐδαιμονέστατος. „Na drugim zaś miejscu stoi życie zgodne z drugim typem cnot [κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν (w odróżnieniu od cnot dianoetycznych, z których σοφία jest najwyższą — L.S.), jako że czynności, w których się one iszczą, są [specyficznie] ludzkie [...] zgodne z dzielnością etyczną<sup>35</sup>. Wolni mężczyźni, biorący czynny udział w życiu obywatelskim πόλις i dzięki temu kształtujący swe charaktery zgodnie z dzielnościami etycznymi (κατὰ τὰς ἀρετὰς), żyją drugim rodzajem eudaimonii. „Te dwa sposoby życia”, które „najgorliwsi miłośnicy cnoty wybierali zarówno w przeszłości, jak i wybierają obecnie [...] to życie męża stanu i filozofa<sup>36</sup>.

### Biologiczny charakter πολιτικὸν ζῶον

Arystotelesowskie określenie człowieka jako πολιτικὸν ζῶον w naturalny sposób skłania do przyjmowania tej frazy jako nawiązującej do πόλις — wspólnoty ludzkiej. Piotrowicz tłumaczy φύσει μὲν ἔστιν ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν przez „człowiek jest z natury istotą stworzoną do życia w państwie” (*Pol.* 1278b19). Komentatorzy zazwyczaj koncentrują się na wyjaśnianiu tej frazy w kontekście praktyk wewnątrz ludzkiego społeczeństwa. Jednak Arystoteles nazywa „politycznymi” również inne, oprócz człowieka, gatunki zwierząt: pszczołę, osę, mrówkę i żurawia<sup>37</sup>. Definiuje je jako „polityczne”, ponieważ dążą wspólnie do jednego celu: Πολιτικά δ' ἔστιν ὧν ἕν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον (*HA* 488a8–9). Paweł Siwek przełożył to zdanie jako: „Posiadają instynkt gromadny te zwierzęta, których działanie zmierza do wspólnego wszystkim celu” (*Zoologia*, t. 4:

<sup>32</sup> Arist. *EN* 1179a13–15: Ἀναξαγόρας οὐ πλούσιον οὐδὲ δυνάστην ὑπολαβεῖν τὸν εὐδαιμόνα, εἰπὼν ὅτι οὐκ ἂν θαυμάσειεν εἴ τις ἄτοπος φανείη τοῖς πολλοῖς.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 1095b15–17: Τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως εἰκόασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονήν· διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 1095b19–20: Οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδώεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 1178a9–11: Δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν· αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρωπικαὶ [...] κατὰ τὰς ἀρετὰς. Zmodyfikowane tłumaczenie Danieli Gromskiej.

<sup>36</sup> Arist. *Pol.* 1324a29–32: σχεδὸν γὰρ τούτους τοὺς δύο βίους τῶν ἀνθρώπων οἱ φιλοτιμώτατοι πρὸς ἀρετὴν φαίνονται προαιρούμενοι, καὶ τῶν προτέρων καὶ τῶν νῦν· λέγω δὲ δύο τὸν τε πολιτικὸν καὶ τὸν φιλόσοφον.

<sup>37</sup> Arist. *HA* 488a9–10: Ἔστι δὲ τοιοῦτον ἄνθρωπος, μέλιττα, σφῆξ, μύρμηξ, γέραςον.

344). Pominął jednak to, że Arystoteles mówi tu wyraźnie o *jednym* wspólnym wszystkim celu albo zadaniu — ἔν ἔργον, wokół którego organizują życie swej wspólnoty. Por. angielskie tłumaczenia d’Arcy W. Thompsona: „Social creatures are such as have some one common object in view”, Barnes (1984, t. 1), i C.D.C. Reeve’a (1998: xlvihi): „have as their task (*ergon*) some single thing that they all do together”. R.G. Mulgan (1974: 439) komentuje to zdanie: „Aristotle defines πολιτικόν as having one common ἔργον, i.e., work or function”. Sednem definicji „politycznego zwierzęcia”, jaki wynika ze wszystkich przytoczonych tłumaczeń (również P. Siwka), jest współpraca członków wspólnoty w dążeniu do jednego wspólnego im, gatunkowego celu. U Arystotelesesa „ludzie jako członkowie swego gatunku mają τέλος, ale ani πόλις, ani Grecja, ani ludzkość nie mają historii, która byłaby dążeniem ku jakiemuś τέλος”<sup>38</sup>. To biologia determinuje jakie zadanie (ἔργον, τέλος) ma do wykonania każdy z „politycznych” gatunków zwierząt. Nie można wyjaśnić sposobów funkcjonowania ludzi i ich wspólnot w oderwaniu od — jak ją nazywa MacIntyre — Arystotelesowskiej „metafizycznej biologii” (MacIntyre 1999: x). Trzeba pamiętać, że „natura ludzka” czy „istota człowieka” nie przynależy jednostce jako takiej, ale jednostkom jako członkom pewnego gatunku<sup>39</sup>.

### Πόλις jest bytem naturalnym

Teza, że człowiek z natury jest zwierzęciem politycznym, jest powiązana z tezą, że polis istnieje „z natury” (φύσει ἔστιν). Naturalność polis podkreśla Arystoteles, opisując, jak miałyby w jego wyobrażeniu wyglądać historia narodzin polis. Na początku konieczne jest, „aby się łączyły ze sobą istoty, które bez siebie istnieć nie mogą, a więc żeńska i męska w celu płodzenia”<sup>40</sup>. Na tym etapie ludzie nie mają wyboru, dzieje się to „pod wpływem naturalnego popędu do pozostawienia po sobie dalszej tegoż rodzaju istoty”<sup>41</sup>. Następnie powstaje domostwo. Jest to „z natury istniejąca wspólnota, utrzymująca się trwale dla codziennego współżycia”<sup>42</sup>. W wyniku łączenia się domostw rodzi się gmina wiejska czyli „wspólnota większej ilości rodzin dla zaspokojenia potrzeb, wychodzących poza dzień bieżący”<sup>43</sup>. Z kolei z ich łączenia się wyrasta polis „pełna w końcu wspólnota, stworzona z większej ilości gmin wiejskich, która niejako już osiągnęła kres wszech-

<sup>38</sup> MacIntyre 1996: 290.

<sup>39</sup> Randall 1968: 176.

<sup>40</sup> Arist. *Pol.* 1252a26–28: Ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἀνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γεννήσεως ἕνεκεν.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 1252a28–30: ὡσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι, οἷον αὐτὸ, τοιοῦτον καταλυτεῖν ἕτερον.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 1252b12–14: Ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινῶνια κατὰ φύσιν οἶκός ἐστιν.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 1252b15–16: Ἡ δ’ ἐκ πλείονων οἰκιῶν κοινῶνια πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφ’ ἡμέρου κόμη.



stronnej samowystarczalności<sup>74</sup>. Każda polis powstaje „na drodze naturalnego rozwoju, podobnie jak i pierwsze wspólnoty”<sup>75</sup>.

Z traktatu o fizyce wiemy, że z natury istnieją byty, które mają wewnętrzną „zasadę ruchu i spoczynku: jedne ze względu na miejsce, drugie ze względu na wzrost i zanik, a wreszcie inne ze względu na zmianę jakościową”<sup>76</sup>. Byty naturalne, do których polis się zalicza, powstają ze względu na cel, jaki ich istnienie ma osiągnąć, ponieważ „dążenie do celu jest właściwe rzeczom powstającym i istniejącym z natury”<sup>77</sup>. Polis jest takim rodzajem bytu naturalnego (jakim również jest człowiek), który w pełni realizuje swą naturę nie wyłącznie „przez naturę”, jak robią to rośliny i zwierzęta, ale również przy pomocy sztuki (τέχνη), która „częściowo uzupełnia to, czego natura nie może urzeczywistnić, a częściowo ją naśladuje”<sup>78</sup>. Człowiek jest bytem naturalnym, ale dla pełnego rozwinięcia ludzkiej formy (τὸ εἶδος) potrzebuje cnót, z których jedne nabywa przez przyzwyczajanie, a inne przez edukację

Na to, by obywatele stawali się dobrym i cnotliwymi, wpływają trzy czynniki; są nimi natura, przyzwyczajanie, rozum. Przede wszystkim bowiem trzeba się urodzić człowiekiem [...] z odpowiednimi właściwościami ciała i duszy [...] Inne istoty żyjące przeważnie żyją wedle swej natury [...] ale tylko człowiek kształtuje się pod wpływem rozumu, bo on tylko rozum posiada. Toteż wszystkie te czynniki muszą być u niego zharmonizowane<sup>49</sup>.

### W jakim sensie πόλις jest całością (ὅλον)?

Podobnie jak w przypadku innych bytów, Arystoteles pojmuje polis jako złożoną z formy i materii. Materią są mieszkańcy, a formą (τὸ εἶδος) ustrój: „jeśli ustrój zmieni się co do rodzaju (τῷ εἶδει) i różnić się będzie od poprzedniego, również i państwo z konieczności nie będzie, jak się zdaje, tym samym”<sup>50</sup>. Arystoteles przytacza tu analogię z chórem, który może być tragiczny lub komiczny, mimo że tworzący go ludzie są ci sami. Dlatego „winno się mówić przede wszystkim o tożsamości państwa biorąc pod uwagę ustrój”<sup>51</sup>. Istnienie

<sup>44</sup> *Ibidem*, 1252b27–29: Ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωμία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 1252b30–31: Πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωμία.

<sup>46</sup> Arist. *Ph.* 192b13–15: τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ' αἰθέριον καὶ φθίσιον, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 199a7–8: Ἔστιν ἄρα τὸ ἐνεκά του ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις καὶ οὖσιν.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 199a15–17: Ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἢ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται.

<sup>49</sup> Arist. *Pol.* 1332a38–b6: Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος. καὶ γὰρ φύνη δεῖ πρῶτον, οἷον ἄνθρωπον [...] οὕτω καὶ ποιόν τινα τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν [...] τὰ μὲν οὖν ἄλλα τῶν ζώων μάλιστα μὲν τῇ φύσει ζῆ [...] ἄνθρωπος δὲ καὶ λόγῳ· μόνος γὰρ ἔχει λόγον· ὥστε δεῖ ταῦτα συμφωνεῖν ἀλλήλοις.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 1276b2–4: Γνωμένης ἐτέρας τῷ εἶδει καὶ διαφοροῦσης τῆς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δόξειεν ἂν καὶ τὴν πόλιν εἶναι μὴ τὴν αὐτήν.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 1276b10–11: Μάλιστα λεκτέον τὴν αὐτὴν πόλιν εἰς τὴν πολιτείαν βλέποντας.

polis ma cel — jak każda inna wspólnota, „powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra”<sup>52</sup>, początkowo „dla umożliwienia życia”, ale zasadniczo (w czym różni się od domostwa i gminy wiejskiej — wspólnot ją poprzedzających) „istnieje, aby życie było dobre”<sup>53</sup>. Istnieją dobre i złe poleis. Różnicę stwierdza się, oceniając, czy ustroj jest właściwy, czy zwyrodniały; „ustroje, które mają na celu dobro ogólne, są według zasady bezwzględnej sprawiedliwości właściwe, te zaś, które mają na celu jedynie dobro rządzących, są błędne i przedstawiają wszystkie zwyrodnienia właściwych”<sup>54</sup>. Do pierwszych Arystoteles zalicza monarchię, arystokrację i politeję, do drugich tyranie, oligarchię i demokrację. Kryterium dobrego ustroju w postaci dążenia do dobra ogólnego wymaga wyjaśnienia, ponieważ nie jest oczywiste, czym jest owo dobro ogólne. Kwestia ta staje się jeszcze bardziej zawikłana, jeśli uwzględni się tezę szczególnie dzisiaj kontrowersyjną (gdyż niemal instynktownie odrzucaną), że „państwo jest tworem natury i że jest pierwiej od jednostki, bo jeśli każdy z osobna nie jest samowystarczalny, to znajdzie się w tym samym stosunku [do państwa], co i inne części do jakiejś całości”<sup>55</sup>. Pojawia się bowiem pytanie: czy polis posiada tego typu naturę, jaką posiadają substancje naturalne? Gdyby tak było, to polis byłaby czymś nadrzędnym w stosunku do tworzących ją ludzi. Przypominałaby organizm, którego cel jest odmienny od celów istnienia jego indywidualnych członków. Co więcej, cel tak rozumianej polis byłby nadrzędny w stosunku do indywidualnych celów jej mieszkańców. Skrajnie przeciwną interpretacją byłoby rozumienie wspólnego dobra jako odnoszącego się do indywidualnych dóbr poszczególnych mieszkańców polis. Stopień osiągania indywidualnych celów byłby tu wyznacznikiem stopnia osiągania dobra ogólnego — im więcej indywidualnych ludzi osiąga swój cel, tym więcej dobra ogólnego polis. Pośrednim rozwiązaniem, które w tym artykule proponuję rozważyć, jest „umiarkowany holizm”<sup>56</sup>. Holizm skrajny (jednostka jest jedynie środkiem do celu, do którego dąży polis jako całość) jest przypisywany przez Poppera Platonowi<sup>57</sup>. Popper utrzymuje, że „idealne państwo jawi się Platonowi jako doskonała jedność”, że Platon patrzył na państwo jako superorganizm i zapoczątkował tak zwaną organiczną albo biologiczną teorię państwa. Zwraca też uwagę na fundamentalność analogii państwa i ludzkiej jednostki u Platona. Analogię tę Platon traktuje jako oczywistość. Indywidualny człowiek stoi niżej od państwa i jest niedoskonałą kopią tegoż. To teoria państwa ma wyjaśnić funkcjonowanie i zachowanie jednostki. Prawdziwą real-

<sup>52</sup> *Ibidem*, 1252a2: Πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 1252b29–30: Γνωμένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὕσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 1279a17–20: “Ὅσαι μὲν πολιτεῖαι τὸ κοινῆ συμφέρον σκοποῦσιν, αὗται μὲν ὀρθαὶ τυγχάνουσιν οὕσαι κατὰ τὸ ἀπλῶς δίκαιον, ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημένα πᾶσαι καὶ παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 1253a25–27: “Ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον· εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθεὶς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἔξει πρὸς τὸ ὅλον.

<sup>56</sup> Tej nazwy używa Miller (1995: 195–198). W niniejszym artykule opieram się w dużej mierze na tej książce. Miller nie przypisuje jednak Arystotelesowi holizmu umiarkowanego.

<sup>57</sup> Popper 1984: 79–81.

ność można przyznać tylko stabilnej całości, a nie przemijającym jednostkom. Jest czymś „naturalnym” podporządkowanie jednostki całości, ponieważ całość nie jest po prostu zespołem indywidualnych ludzi, lecz „naturalną” jednością wyższego rzędu. Popper powołuje się między innymi na ustępy z *Praw*:

Chciałbym przekonać naszego młodzieńca, że mając na celu dobro i doskonałość wszechcałości, ułożył i uporządkował wszystko to, kto nad wszystkim rozacza swą pieczę, i że każda część tej wszechcałości według przysługującej sobie mocy doświadczca i spełnia, czego jej i ci doświadczać przystoi<sup>58</sup>.

Nie zdajesz sobie sprawy, że wszystko, co powstaje, powstaje po to, żeby pełnią szczęścia tchnęło wciąż życie wszechświata, i że ty także nie urodziłeś się dla siebie, ale znalazłeś się tutaj, ażeby służyć temu celowi<sup>59</sup>.

Parafraza tych ustępów przez Poppera oddaje ich sens: „część istnieje ze względu na dobro całości, ale całość nie istnieje ze względu na dobro części [...] zostałeś stworzony dla dobra całości a nie całość dla twego dobra”<sup>60</sup>.

### Arystotelesowska teoria πόλις umiarkowanym holizmem

Arystotelesowi na ogół nie przypisuje się tak skrajnego stanowiska. Nie zrobił tego również Popper w części książki poświęconej stanowisku Stagiryty. Alasdair MacIntyre znajduje u Arystotelesa „pojęcie wspólnoty politycznej jako wspólnego przedsięwzięcia (*common project*)”, które można traktować jako przykład holizmu umiarkowanego. Chodzi tu o przedsięwzięcie, dzięki któremu osiąga się dobro uznawane za wspólne dobro przez tych, którzy w tym przedsięwzięciu uczestniczą. Dążenie do osiągnięcia wspólnego dobra daje uczestnikom podstawę porządkującą ich role i aktywności w ramach przedsięwzięcia. Współczesnymi przykładami byłyby tu założenie i prowadzenie szkoły, szpitala albo galerii sztuki; przykładami ze starożytności mogłyby być kult religijny, wyprawa albo właśnie grecka polis. Uczestnicy tego przedsięwzięcia „musieliby cenić — pochwalać jako doskonałości — cechy umysłu i charakteru, które sprzyjałyby realizacji ich wspólnego dobra lub dóbr”<sup>61</sup>. To „pojęcie wspólnoty politycznej jako wspólnego przedsięwzięcia jest obce współczesnemu liberalnemu i indywidualistyczne-

<sup>58</sup> Pl. *Lg.* 903b4–7: Πείθωμεν τὸν νεανίαν τοῖς λόγοις ὡς τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ’ ἐστὶ συντεταγμένα, ὧν καὶ τὸ μέρος εἰς δύνάμιν ἕκαστον τὸ προσηκόν πάσχει καὶ ποιεῖ.

<sup>59</sup> *Ibidem*, 903c2–5: Σὲ δὲ λέλιθην περὶ τοῦτο αὐτὸ ὡς γένεσις ἔνεκα ἐκεῖνου γίνεται πᾶσα, ὅπως ἢ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία, οὐχ ἔνεκα σοῦ γιγνομένη, σὺ δ’ ἔνεκα ἐκεῖνου.

<sup>60</sup> Popper 1984: 100.

<sup>61</sup> MacIntyre 1996: 276–277.

mu świata<sup>62</sup>. Podobnie współczesny świat byłby obcy i niepojęty dla Arystotelesa. Z jego „punktu widzenia bowiem, współczesne liberalne polityczne społeczeństwo prezentować się może tylko jako zbiorowisko obywateli znikąd, którzy zgromadzili się wyłącznie dla wzajemnej ochrony”<sup>63</sup>.

Jeśli zaakceptowalibyśmy pojęcie MacIntyre’a wspólnoty politycznej jako wspólno-go przedsięwzięcia, to rozumowanie Arystotelesa w kwestii jedności celów wspólnoty i jednostki można by w skrócie przedstawić następująco: życie człowieka, tak jak i każdego innego bytu na świecie, ma sens, ponieważ każdy byt ma swą naturę, której zrealizowanie jest jego celem. Niektóre byty realizują swą naturę indywidualnie; żołądź nie potrzebuje towarzystwa grupy dębów, żeby wyrosnąć zgodnie ze swą naturą. Człowiek zalicza się do istot, które swój cel są zdolne osiągnąć tylko we wspólnocie. Noworodek porzucony w dżungli, nawet gdyby udało mu się fizycznie przeżyć, nie wyrósłby na człowieka. Mógłby co najwyżej wyrosnąć na człekokształtne zwierzę. Zgodnie z Arystotelesowską metafizyką celem ostatecznym każdego człowieka (jako człowieka) jest najwyższego rodzaju aktywność, do jakiej (jako człowiek) jest zdolny, czyli kontemplacja teoretyczna (θεωρητική). Jest to ta sama aktywność, której — zgodnie z ontologią Stagiryty — oddaje się umysł boski. Wspólnota ma ten sam cel, co indywidualny człowiek<sup>64</sup>. Celem wspólnoty musi być również kontemplacja (θεωρητική). Gdyby wspólnota miała inny cel niż kontemplację — na przykład materialny dobrobyt swych mieszkańców<sup>65</sup> — to jej ustrój, struktura życia jej mieszkańców musiałyby być nakierowane na tenże dobrobyt. Hierarchia cnót w takiej wspólnocie musiałyby być uporządkowana ze względu na odpowiadający jej najwyższy cel — dobrobyt materialny<sup>66</sup>. Cnoty takiej wspólnoty nie byłyby cnotami najmocniej sprzyjającymi osiągnięciu kontemplacji przez jej członków, bo nie byłyby na nią nakierowane<sup>67</sup>. Sprzyjałyby bowiem przede wszystkim osiągnięciu przez nich dobrobytu materialnego. Oczywiście wspólnota nie jest

<sup>62</sup> *Ibidem*, 1996: 286.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Arist. *Pol.* 1334a11–13: Ludzie, jak się okazuje, zarówno w społeczności, jak i każdy z osobna, mają ten sam cel przed sobą”, dlatego „do najlepszego człowieka, jak i do najlepszego państwa musi się tę samą miarę stosować”.

<sup>65</sup> Taki cel wydają się mieć współczesne państwa. Warto więc byśmy pamiętali (idąc za tokiem myśli Arystotelesa), że ma to konsekwencję w odpowiadającej temu celowi hierarchii cnót. Arystoteles uważa, że wśród znanych mu poleis, jeśli któraś ma świadomy cel, wokół którego jest zorganizowana, to jest nim podbój; „jeśli gdzieś prawa mają na oku jakiś jeden określony cel, to jest nim zawsze podbój” (εἴ ποῦ τι πρὸς ἕν οἱ νόμοι βλέπουσι, τοῦ κρατεῖν στοχάζονται πάντες — *ibidem*, 1324b6–7).

<sup>66</sup> MacIntyre 1996: 10: „»Polityka« to Arystotelesowska nazwa dla takiego właśnie zespołu działań, dzięki którym dobra ludzkie ulegają uporządkowaniu w życiu danej wspólnoty”. Por. Nielsen 2015: 34: „The statesman employs the findings of political science to create a well-ordered polity”.

<sup>67</sup> MacIntyre 1996: 9: „Ze względu na to, że dobra zawsze są porządkowane przez bezpośrednie lub pośrednie odniesienie do pewnej koncepcji ogólnego i ostatecznego dobra ludzkiego, życie każdej jednostki, domostwa czy wspólnoty, poprzez swoje uporządkowanie, świadomie lub nieświadomie, stanowi wyraz pewnej koncepcji ludzkiego dobra. Gdy natomiast dobra są uporządkowane za pomocą właściwej koncepcji ludzkiego dobra, cnoty mogą się autentycznie rozwijać”. Por. Lennox 2015: 211: „the intellectual virtues relevant to virtuous activity depend on a conception of the good life”.

samodzielnym bytem w tym sensie, że byłaby sama z siebie zdolna do kontemplacji. Nie ma swojego umysłu, by to robić. Osiąga cel poprzez sukces swych członków w osiągnięciu tego właśnie celu. Do sukcesu wspólnoty jako wspólnego przedsięwzięcia nie jest konieczne osiągnięcie celu ostatecznego przez wszystkich jej członków. Wystarczy, jeśli tylko niektórym z obywateli polis powiedzie się i dopną przyrodzonego człowiekowi celu<sup>68</sup>. Nie wszyscy są do tego zdolni, a tym, którzy są zdolni, nie zawsze sprzyja los<sup>69</sup>. Świat nie jest doskonały, istotną rolę odgrywają w nim traf, przypadek i powodzenie. Jest to po prostu fakt. Nieliczne naturalne byty realizują w pełni swe natury. Niewiele wyrosnie pięknych, kilkusetletnich dębów z mnóstwa żołądźi, jakie opadną z dębu wyrosłego z żołądźi, któremu powiodło się w jego zadaniu (ἔργον). Ludzie są jednak zdolni (zwłaszcza gdy sprzyjają im traf, przypadek i powodzenie) uczynić swoje indywidualne życia i życie wspólnoty jeśli nie doskonałymi, to przynajmniej mniej niedoskonałymi<sup>70</sup>. Nie jest tak, że wspólnota kosztem swoich członków osiąga swój cel nadrzędny wobec ich celów. To niektórzy indywidualni ludzie osiągają najwyższy ludzki cel dzięki wsparciu wspólnoty. Wszyscy zaś mieszkańcy polis, która jest zorganizowana dla osiągnięcia najwyższego z dostępnych człowiekowi dóbr, korzystają z tego, że żyją we wspólnocie, której struktura odzwierciedla obiektywną hierarchię dóbr. Im gorzej zorganizowane jest społeczeństwo, im wadliwszy jest w nim porządek dóbr, tym więcej tam konfliktów i zła, ponieważ „błądzić można w sposób rozmaity (zło bowiem należy do tego, co jest nieograniczone [...], dobro zaś do tego, co ograniczone), właściwie natomiast postępować można tylko w jeden sposób”<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> Arist. *Pol.* 1331b39–41: „Bezsporną jest rzeczą, że wszyscy pragną życia szczęśliwego i błogiego, ale tylko pewnym ludziom dostaje się to w udziale, innym zaś nie, czy to przez zrządzenie losu, czy przez przyrodzone warunki” (ὅτι μὲν οὖν τοῦ τε εὖ ζῆν καὶ τῆς εὐδαιμονίας ἐφίενται πάντες, φανερόν, ἀλλὰ τούτων τοῖς μὲν ἔξουσία τυγχάνει τοῖς δὲ οὐ, διὰ τινα τύχην ἢ φύσιν).

<sup>69</sup> Newman 1887: 69: „The end of the *polis* is not to promote good life in mankind generally, but only in those within its own pale who are capable of it; and also that the *polis* must not only set itself to foster good life, but all that is contributory thereto [...] not all ages nor both sexes are held by him to be capable of rising to this kind of life; nor are all callings compatible with it”.

<sup>70</sup> Nielsen 2015: 34: „The purpose of the *Nicomachean Ethics* is to uncover the nature of happiness (*ti esti*), and to explain why certain ways of life are suited to promote happiness while others are not”.

<sup>71</sup> Arist. *EN* 1106b28–31: Τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου [...]), τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου), τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς.

## BIBLIOGRAFIA

## PRZEKŁADY POLSKIE ARYSTOTELESA POCHODZĄ Z:

Arystoteles (1992–2003), *Dzieła wszystkie*, t. 1–7, Warszawa.

Lista tytułów dzieł cytowanych w tłumaczeniu polskim wraz z nazwiskiem tłumacza oraz umiejscowieniem w wydaniu:

EE	<i>Etyka eudemejska</i>	W. Wróblewski	2000, t. 5, s. 403–493
EN	<i>Etyka nikomachejska</i>	D. Gromska	2000, t. 5, s. 77–300
HA	<i>Zoologia</i>	P. Siwek	1992, t. 3, s. 340–614
Metaph.	<i>Metafizyka</i>	K. Leśniak	2003, t. 2, s. 615–857
MM	<i>Etyka wielka</i>	W. Wróblewski	2000, t. 5, s. 309–382
Ph.	<i>Fizyka</i>	K. Leśniak	2003, t. 2, s. 23–204
Pol.	<i>Polityka</i>	L. Piotrowicz	2001, t. 6, s. 25–226

## LITERATURA PRZEDMIOTU, PRZEKŁADY OBCE:

BARNES, J. (trans.), 1984, *The Complete Works of Aristotle*, vol. 1–2, Princeton.

LENNOX, J. G., 2015, „Aristotle on the biological roots of virtue: the natural history of natural virtue”, w: D. Henry, K. M. Nielsen (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle’s Science and Ethics*, Cambridge, s. 193–213.

MACINTYRE, A., 1996, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa.

MACINTYRE, A., 1999, *Dependent Rational Animals*, Chicago.

MACINTYRE, A., 2009, „Różne rozumienia Arystotelesa: Arystoteles przeciw pewnym renesansowym arystotelikom”, tłum. P. Machura, w: A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, Warszawa, s. 51–71.

MILLER, F. D., 1995, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle’s Politics*, Oxford.

MULGAN, R. G., 1974, „Aristotle’s Doctrine That Man Is a Political Animal”, *Hermes* 102, s. 438–445.

NEWMAN, W. L. (ed.), 1887, *The Politics of Aristotle*, vol. 1, Oxford.

NIELSEN, K. M., 2015, „Aristotle on principles in ethics: political science as the science of the human good”, w: D. Henry, K. M. Nielsen (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle’s Science and Ethics*, Cambridge, s. 29–48.

PLATON, 1997, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa.

POPPER, K. R. 1984, *The Open Society and its Enemies*, London.

RANDALL, J. H., 1968, *Aristotle*, New York.

REEVE, C. D. C. (transl.), 1998, *Aristotle. Politics*, Indianapolis–Cambridge.

SKOWROŃSKI, L., 2014, *Arystoteles o celu ludzkiego życia*, Nowa Wieś Nad Drwęcą.

SKOWROŃSKI, L., 2016, „Etyka nikomachejska i Polityka Arystotelesa: ich wspólna dziedzina badań i wspólny czytelnik”, *Peitho. Examina Antiqua* 7, s. 167–182.

WESOŁY, M. A., 2012, „Phronesis — roztropność jako racjonalność praktyczna według Arystotelesa”, w: P. Orlik, K. Przybyszewski (red.), *Filozofia a sfera publiczna*, Poznań, s. 229–252.

WESOŁY, M. A., 2016a, „Księga Δ *Metafizyki* Arystotelesa ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΟΣΑΧΩΣ ΛΕΓΟΜΕΝΩΝ Η ΚΑΤΑ ΠΡΟΣΘΕΣΙΝ. O wyrażeniach wielorako orzekanych czyli podług przydawki”, *Peitho. Examina Antiqua* 7, 2016, s. 87–121.

WESOŁY, M. A., 2016b, „Ethos w filozofii helleńskiej”, *Ethos* 114, s. 86–107.

LESZEK SKOWROŃSKI

/ independent researcher, Hastings, UK /  
lskowronski27@outlook.com

### Aristotle's πόλις: The Political Community as a Common Project

At the beginning of Book I of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle says that “the good is the same for an individual as for a city”. The good in question is εὐδαιμονία – the highest good achievable for human beings. In Book X, we learn that contemplative activity (θεωρητική) meets best the requirements set for *eudaimonia*. Even if we agree that contemplative activity is the good for an individual, how should we understand the claim that contemplation is also the good for a city? I start by reminding readers that for Aristotle the *Nicomachean Ethics* is essentially a political enquiry and should be read together with his *Politics*. I focus on the teleological character of his political philosophy and the interlinking of the concepts of the good (τἀγαθόν), nature (φύσις), form (τὸ εἶδος, τὸ τί ἐστι, ἢ μορφή), end (τέλος, τὸ οὐ ἔνεκα) and function (ἔργον). Then, I look at Aristotle's two closely-connected statements that *polis* exists by nature and that men are political animals. Having taken into account Aristotle's opinion regarding the imperfection of this world, which is exemplified by the vulnerability of human lives to fortune, luck and accidents, I conclude that Alasdair MacIntyre's concept of the political community as a common project explains well how contemplation could be the end of *polis*. Only very few individuals can achieve the highest good and they can do it only if they have the support of the political community. But all the inhabitants of a *polis* structured towards achieving the highest good benefit from living in a well-ordered community whose constitution reflects the objective hierarchy of goods.

#### KEY WORDS

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, *Politics*, *polis*, *telos*, *eudaimonia*, nature, community, common project