

Przygotował: mgr Michał Zembrzusi

Arystoteles ***Etyka Nikomachejska***

Księga I

1. Celem działania jest dobro

Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia. Cele jednak bywają różne; jedne z nich bowiem są czynnościami, inne jakimiś odrębnymi od nich wytworami. Owóż, gdziekolwiek celem jest coś odrębnego od działania, wszędzie tam wytwory posiadają z natury swej większą wartość aniżeli [odnośne] czynności. Ponieważ zaś wiele jest rodzajów działania i wiele sztuk i rzemiosł oraz nauk, więc też rozliczne są cele: i tak celem sztuki lekarskiej jest zdrowie, celem sztuki budowania okrętów – okręt, celem sztuki dowodzenia jest zwycięstwo, a celem sztuki gospodarowania – bogactwo. Ilekroć większa ilość takich sztuk podpada pod jakąś jedną umiejętność – jak np. sztuka sporządzania wędzideł i wszelkich innych części uprzęży pod sztukę jazdy konnej, sama zaś ta sztuka wraz z wszelkimi działaniami wojennymi pod sztukę dowodzenia, i w ten sam sposób inne znowu sztuki pod inne – zawsze celom wszelkich sztuk kierowniczych należy dawać pierwszeństwo przed celami sztuk im podporządkowanych. Albowiem ze względu na pierwsze dąży się też do drugich. Wszystko jedno przy tym, czy celem odnośnych działań jest samo wykonywanie czynności, czy coś innego oprócz nich, który to wypadek zachodzi przy umiejętnościach wyżej wspomnianych.

2. Polityka nauką o poznaniu dobra najwyższego

Jeśli tedy działanie ma jakiś cel, którego pragniemy dla niego samego i ze względu na który pragniemy też wszystkich innych rzeczy, jeśli więc nie wszystko jest przedmiotem naszego dążenia ze względu na coś innego (w tym bowiem wypadku rzecz szłaby w nieskończoność i pragnienie nasze stałoby się próżnym i daremnym), to oczywista, że taki cel jest chyba dobrem samym przez się i dobrem najwyższym. Czyż więc poznanie tego celu nie jest rzeczą wielkiej wagi także dla życia i czyż [dzięki niemu] nie jest nam łatwiej utrafić w to, co należy, tak jak łucznikom, którzy mają cel przed oczyma? Jeśli zaś tak się rzecz ma, to trzeba starać się określić w głównych przynajmniej zarysach, czym jest to najwyższe dobro i jakich nauk czy umiejętności jest przedmiotem. Zdawałoby się, że jest przedmiotem nauki naczelniej i najbardziej kierowniczej. Za taką zaś uchodzi polityka, nauka o państwie. Ona bowiem orzeka, które nauki należy w państwie uprawiać i których się kto ma uczyć, i w jakiej mierze; widzimy też, że pod nią podpadają te właśnie umiejętności, które najwyższej cenimy, jak sztuka dowodzenia, sztuka gospodarowania i retoryka. Skoro zaś ta nauka używa do

swego celu wszystkich innych umiejętności praktycznych, a ponadto rozstrzyga o tym, co należy czynić, a czego zaniechać, to cel jej musi obejmować cele wszystkich innych [umiejętności], tak że cel ten musi być najwyższym dobrem człowieka. Jeśli bowiem nawet to samo jest najwyższym dobrem i dla jednostki, i dla państwa, to jednak dobro państwa zdaje się być czymś większym i doskonalszym, zarówno gdy idzie o osiągnięcie, jak też o zachowanie go; i dla jednostki bowiem miłą jest rzeczą dopięcie celu, ale piękniejszą i bardziej boską - dla narodu i dla państwa.

3. Uwagi o metodzie badań nad dobrem najwyższym

To więc jest celem naszych badań, jako należących w pewnym sensie do nauki o państwie. Co się tyczy opracowania naszego przedmiotu, to wystarczy może, jeśli ono osiągnie ten stopień jasności, na który ów przedmiot pozwala. Nie we wszystkich bowiem wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości, podobnie jak nie we wszystkich twórcach ręki ludzkiej. Tak też co do pojęcia piękna moralnego i sprawiedliwości, którymi zajmuje się nauka o państwie, panuje tak daleko idąca rozbieżność i niestałość zdań, że pojawił się nawet pogląd, iż istnienie swe zawdzięczają one tylko umowie, a nie przyrodzie rzeczy. Podobna niestałość zdań panuje też w odniesieniu do dóbr, ponieważ wielu ludziom przynoszą one szkodę; wszak niejednen już zginął z powodu bogactwa, inni zaś z powodu męstwa. Należy więc być zadowolonym, jeśli, omawiając takie przedmioty i opierając się na takich przesłankach, wskaże się prawdę z grubsza tylko i w ogólnych zarysach i jeśli omawiając to, co tylko na ogół zachodzi, i wychodząc z przesłanek o takim samym charakterze, potrafimy też wysnuć tylko tego samego rodzaju wnioski. W ten sposób należy też oceniać wszelkie wywody: jest bowiem cechą człowieka wykształconego żądać w każdej dziedzinie ścisłości w tej mierze, w jakiej na to pozwala natura przedmiotu; bo na jedno niemal wychodzi przyjmowanie od matematyka wywodów, które posiadają charakter prawdopodobieństwa, i żądanie ścisłych dowodów od mówcy przemawiającego na zgromadzeniu ludowym.

Każdy ma trafny sąd w tej dziedzinie, którą zna, i w niej jest dobrym sędzią; w poszczególnych więc dziedzinach jest nim ten, kto posiada odnośne wykształcenie, a w ogóle - ktoś, kto jest wszechstronnie wykształcony. Dlatego młodzieniec nie jest odpowiednim słuchaczem wykładów nauki o państwie; brak mu bowiem doświadczenia w kwestiach życia praktycznego, które są podstawą i przedmiotem odnośnych wywodów. Ponadto, ulegając łatwo namiętnościom, słuchałby tych wykładów na próżno i bez korzyści, skoro celem [ich] jest nie poznanie, lecz działanie. Wszystko przy tym jedno, czy ktoś jest młodzieńcem ze względu na swój wiek, czy też niedojrzałym jako charakter; albowiem brak ów tkwi nie w ilości lat, lecz w kierowaniu się namiętnościami w życiu i w poszczególnych dążeniach. Takim bowiem osobnikom poznanie nie przynosi żadnego pożytku tak samo jak ludziom nieopanowanym; wielką natomiast przynieść może korzyść wiedza o tych rzeczach tym, co wedle nakazów rozumu zarówno kształtują swe pragnienia, jak też postępują.

Te więc uwagi o słuchaczu, o właściwym sposobie oceniania [naszych wywodów] i o naszym zadaniu niechaj służą jako przedmowa.

4. Przedmiotem nauki o państwie jest szczęście. Określenie szczęścia

Wracając teraz do poruszonej wyżej kwestii: skoro każde poznanie i każde postanowienie zmierza do jakiegoś dobra, rozważmy, czym jest to, do czego - zdaniem naszym - zdąża nauka o państwie i jakie jest najwyższe ze wszystkich dóbr, które można osiągnąć za pomocą działania. Co do nazwy tego dobra panuje u większości ludzi niemalże powszechna zgoda; zarówno bowiem niewykształcony ogół, jak ludzie o wyższej kulturze upatrują je w szczęściu, przy czym sądzą, że być szczęśliwym to to samo, co dobrze żyć i dobrze się mieć; na pytanie jednak czym jest szczęście, odpowiedzi są rozbieżne i niewykształcony ogół określa je inaczej aniżeli mędrzy. Jedni bowiem mają tu na myśli coś z rzeczy jawnych i widocznych, jak przyjemność, bogactwo lub zaszczyty, inni coś innego, a często nawet jeden i ten sam człowiek rzeczy różne (będąc chorym widzi szczęście w zdrowiu, będąc ubogim - w bogactwie); świadomi jednak swej niewiedzy pod tym względem ludzie podziwiają tych, co wygłaszają twierdzenia górnolotne i przechodzące ich zdolność pojmowania. Niektórzy wreszcie wystąpili z poglądem, że oprócz owych wspomnianych wielu dóbr istnieje inne jeszcze dobro samo w sobie, które sprawia, że tamte wszystkie są dobrami. Owóż wszystkie te poglądy rozważać jest próżnym chyba trudem, wystarczy zająć się tymi, które są najbardziej rozpowszechnione lub zdają się mieć jakieś uzasadnienie.

Należy przy tym uwzględnić różnice między rozważaniami, które wychodzą od zasad, a innymi, które ku zasadom zdążają. Słusznie bowiem jut Platon miał takie wątpliwości i zastanawiał się, czy droga prowadzi od zasad, czy też ku zasadom, podobnie jak na torze wyścigowym bieg odbywać się może od sędziów ku mecie lub w odwrotnym kierunku. Otóż zaczynać trzeba od rzeczy znanych, te zaś są dwojakie: jedne bowiem są znane nam, inne zaś są znane w bezwzględnym tego słowa znaczeniu. Oczywiście, że my musimy zaczynać od tego, co jest nam znane. Dlatego trzeba, by ktoś, kto ma z korzyścią słuchać wykładów o tym, co moralnie piękne, sprawiedliwe i w ogóle o sprawach państwowych, był już wdrożony w dobre zwyczaje. Punktem wyjścia [zasadą] bowiem jest to, że [coś zachodzi], jeśli zaś ten będzie dostatecznie jasny, nie trzeba będzie wcale dodawać uzasadnienia, „dlaczego”. Bo tak przygotowany słuchacz albo zna już zasady, albo z łatwością może je sobie przyswoić. Do kogo zaś nie odnosi się ani jedno, ani drugie, ten niechaj posłucha, co mówi Hezjod:

*Najlepszy jest ten, co zdrowe zdanie sam posiada;
Po nim zaś ów jest dobry, co zdrowego zdania
Drugich radzących słucha i chętnie się skłania;
Ten zaś, co ni dla siebie mądry, ni drugiego
Przestróg nie słucha, nie jest zdatny do niczego.*

5. Trzy sposoby życia: oddanego przyjemności, działalności obywatelskiej i kontemplacji

Lecz wróćmy do tego, od czegośmy odbiegli. Zdaje się, że nie bez słuszności określa się dobro samo przez się i szczęście w związku z różnymi sposobami życia. Niewykształcony ogół i prostacy widzą je w rozkoszy; dlatego też zadowolają się życiem polegającym na używaniu. Trzy bowiem są najważniejsze rodzaje życia, a mianowicie, oprócz wyżej wspomnianego, życie poświęcone bądź działalności obywatelskiej, bądź teoretycznej kontemplacji.

Niewykształcony wiec ogół objawia naturę zgoła niewolniczą, wybierając tryb życia odpowiedni dla bydła, może go jednak poniekąd usprawiedliwić fakt, że wielu możliwych tego

świata podziela upodobania Sardanapala; ludzie natomiast o wyższej kulturze i żyjący życiem czynnym [upatrują szczęście] w szczytach. One bowiem, na ogół biorąc, są celem życia poświęconego działalności obywatelskiej. Okazuje się jednak, że i one są czymś bardziej powierzchownym od tego dobra, którego szukamy: zdają się bowiem zależeć raczej od tych, co ich udzielają, aniżeli od tego, kto ich dostępuje, dobro zaś samo przez się; jest przypuszczalnie czymś, co tkwi w posiadającym je osobniku i niełatwo może mu być wydarte. - Ponadto zdaje się, że ludzie ubiegają się o zaszczyty, aby nabrać przekonania, że są dzielni; starają się tedy otrzymywać zaszczyty od ludzi rozsądnych, którym są dobrze znani, i otrzymywać je dzięki swej działalności; a zatem jasną jest rzeczą, że - przynajmniej ich zdaniem - dzielność stoi wyżej [aniżeli zaszczyty]. Mógłby więc ktoś może przypuścić, że celem życia poświęconego działalności obywatelskiej jest raczej owa dzielność. I ona jednak okazuje się niewystarczającą: nie jest bowiem - jak się zdaje - rzeczą nie do pomyślenia, by ktoś, komu nie brak dzielności, przespał całe życie lub spędził je beczynnie, a ponadto dotknięty był najgorszymi cierpieniami i nieszczęściami. Człowieka, któremu takie życie przypadło w udziale, nikt nie nazwie szczęśliwym, chyba ktoś, kto by za wszelką cenę upierał się przy [tym] paradoksie. Ale dość o tym (przedmiot ten bowiem jest dostatecznie opracowany w dostępnej wszystkim literaturze). Trzecim rodzajem życia jest życie poświęcone teoretycznej kontemplacji; będzie o nim mowa poniżej.

Życie natomiast upływające na zdobywaniu majątku jest poniekąd życiem pod przymusem, a bogactwo oczywiście nie jest tym dobrem, którego szukamy; wszak jest ono czymś tylko pożytecznym i jest środkiem do celu. Dlatego już raczej te rzeczy, o których wyżej była mowa, mógłby ktoś uważać za cele [ostateczne]; ceni się je bowiem dla nich samych. I one jednak - jak się okazuje - celami tymi nie są, chociaż dla uzasadnienia tego poglądu wiele przytoczono argumentów.

6. Rozważania na temat istoty dobra. Krytyka platońskiego pojęcia idei dobra

Porzućmy więc ten temat; lepiej może zająć się rozważaniem dobra w ogóle i zbadać, co przez nie rozumieć należy, jakkolwiek by przykre były tego rodzaju dociekania wobec faktu, iż formy (τα εἶδη) wprowadzili moi przyjaciele. Zdaje się chyba jednak, że może lepiej jest i że trzeba dla ocalenia prawdy poświęcić nawet to, co jest nam bardzo bliskie - zwłaszcza jeśli się jest filozofem; bo gdy jedno i drugie jest drogie, obowiązek nakazuje wyżej cenić prawdę [aniżeli przyjaciół].

Owóż ci, co wprowadzili wspomniany pogląd, nie konstruowali idei (ιδεας) tych przedmiotów, o których orzekali poprzedzanie i następstwo (dlatego też nie tworzyli idei liczb); dobra jednakowoż orzeka się zarówno w [kategorii tego], czym coś jest, jak w [kategorii] jakości i stosunku, to zaś, co [istnieje] samo w sobie, co jest substancją, z natury swej idzie przed tym, co względne (to bowiem, co względne, jest w stosunku do tego, co istnieje samoistnie, jakby czymś pochodnym i czymś, co się doń przyłącza); tak, więc nie mogłaby istnieć wspólna jakaś idea, obejmująca wszystkie te rodzaje [dobra]. - A dalej: wyraz „dobro” posiada tyle znaczeń, ile wyraz „byt” (mówi się o nim bowiem w [kategorii tego], czym coś jest, jak np.: bóg lub rozum; w [kategorii] jakości: zalety; ilości: właściwa miara; stosunku: to, co pożyteczne; czasu: chwila odpowiednia; miejsca: właściwe miejsce pobytu - i tak dalej), jasne więc, że nie może ono być czymś wspólnym, ogólnym i jednym; bo w tym wypadku nie mówiłoby się o nim we wszystkich kategoriach, lecz tylko w jednej jedynej. - Następnie:

ponieważ o przedmiotach objętych jedną ideą istnieje też jedna nauka, więc musiałyby też istnieć jakaś jedna nauka dotycząca wszystkich dóbr; tymczasem jest ich wiele, i to nawet w odniesieniu do przedmiotów podpadających pod tę samą kategorię, jak np. w odniesieniu do odpowiedniej chwili: nauka bowiem, która się nie zajmuje w związku z wojną, jest umiejętnością dowodzenia, nauka zaś, która to czyni w związku z chorobą, jest medycyną; w odniesieniu zaś do właściwej miary: nauką, która się nią zajmuje ze względu na pożywienie, jest medycyna, umiejętnością zaś, która to czyni ze względu na ćwiczenia fizyczne, jest gimnastyka. - Mógłby też ktoś mieć wątpliwości, co właściwie mają na myśli ci, którzy wprowadzili idee, mówiąc o „samej tej rzeczy”, skoro przecież jedno i to samo pojęcie, a mianowicie pojęcie człowieka, występuje zarówno w „samym człowieku” (idei człowieka), jak i w „człowieku”. O ile bowiem jeden i drugi jest „człowiekiem”, nie będą się niczym różnili od siebie, a jeśli tak, to niczym też [nie będą się od siebie różniły „samo dobro” i „dobro”], o ile oba są „dobrami”. - Nie będzie też samo dobro dobrem w wyższej mierze dlatego, że jest wieczne, skoro przecież to, co trwa długo, nie jest też bielsze aniżeli to, co trwa tylko jeden dzień. Bardziej tedy przekonujący wydaje się w tej sprawie pogląd pitagorejczyków, którzy umieszczają jedność w rzędzie dóbr; za nimi to - jak się zdaje - poszedł i Speuzyp.

Powyższe jednak kwestie niechaj będą poruszone gdzie indziej; przeciwko temu natomiast, co wyżej powiedziano, mógłby się nasunąć zarzut, jakoby [platonicy] w wywodach swych mieli na myśli nie wszelkie w ogóle dobro, lecz nazywali dobrem ze względu na jedną formę to, do czego się dąży i co się ceni dla niego samego, to natomiast, co wytwarza lub przyczynia się do zachowania rzeczy tego rodzaju czy też zapobiega ich przeciwieństwom - dobrem ze względu na owe rzeczy i w innym znaczeniu. Jasne więc, że w takim razie mówiłoby się o tym, co dobre, w dwojakim znaczeniu, a mianowicie bądź jako o tym, co dobre samo w sobie, bądź też jako o tym, co dobre ze względu na tamto dobro. Odróżniwszy więc od rzeczy pożytecznych te, które są dobre same w sobie, zastanówmy się, czy też podpadają one pod jedną ideę. Jakiego jednak rodzaju rzeczy można uważać za dobre same w sobie? Czy te wszystkie, do których się dąży nawet dla nich samych tylko, jak rozsądek, widzenie, niektóre przyjemności lub zaszczyty? Bo jeśli nawet dążymy do wspomnianych rzeczy także i nie dla nich samych, to jednak można je zaliczyć do tych, które same w sobie są dobre. Czy też można uważać za dobro samo w sobie samą tylko ideę [dobra]? W takim razie forma byłaby pusta. Jeśli natomiast wyżej wspomniane rzeczy należą do tych, które są same w sobie dobre, to trzeba będzie wykazać, że pojęcie dobra jest to samo we wszystkich tych rzeczach, tak jak pojęcie białości w śniegu i w bieli ołowianej. Pojęcia jednak zaszczytów, rozsądku i przyjemności różnią się między sobą całkowicie właśnie. Pod tym względem, pod którym one wszystkie są dobrami. A więc dobro nie jest niczym wspólnym [ani] podpadającym pod jedną ideę.

W jakim tedy znaczeniu nazywa się jednak „dobrymi” wszystkie te rzeczy? Nie wydaje się bowiem byśmy tu mieli do czynienia z przypadkową tożsamością nazw, oznaczających przedmioty różne. Więc czy się tak nazywa wszystkie owe rzeczy dlatego, że wszystko [co dobre] ma jedno i to samo źródło lub zmierza do jednego i tego samego celu, czy też raczej na podstawie analogii? Jak bowiem w ciele [czymś dobrym jest] wzrok, tak w duszy - rozum, w czymś innym zaś - znowu coś innego. Te jednak zagadnienia należy może teraz porzucić; szczegółowe bowiem ich roztrząsanie należałoby raczej do innej filozofii (filozofii pierwszej), podobnie ma się też rzecz w odniesieniu do idei [dobra]. Jeśli bowiem nawet istnieje jakieś jedno dobro, które może być orzekane o wszystkim, co dobre, lub może posiadać byt odrębny samo w sobie, to jasne, że człowiek nie mógłby go osiągnąć przez swoje działanie ani osiąść;

te zaś właśnie cechy musi posiadać to, czego obecnie szukamy. Mogłoby się jednak może komuś wydawać, że właśnie ze względu na te dobra, które można osiąść i osiągnąć przez działanie, lepiej jest znać owo dobro samo w sobie; mając je bowiem jako wzór przed oczyma, łatwiej poznamy te rzeczy, które są dobre dla nas, a znając osiągniemy je też. Owóż pogładowi temu nie brak wprawdzie pewnego pozoru słuszności, zdaje się jednak, że jest on niezgodny ze sposobem postępowania sztuk i nauk; bo choć wszystkie one zmiernają do jakiegoś dobra i chcą zaspokoić jakąś potrzebę, to jednak nie troszczą się zupełnie o poznanie owego dobra samego w sobie. A przecież trudno przypuścić, by spośród przedstawicieli wszystkich umiejętności nikt nie wiedział o istnieniu tak ważnego środka pomocniczego i nawet nie odczuwał jego potrzeby. Trudno też z drugiej strony zrozumieć, jakiej pomocy w wykonywaniu swego rzemiosła doznałby np. tkacz lub cieśla dzięki poznaniu dobra samego w sobie albo też w jaki sposób stałby się lepszym lekarzem lub wodzem ten, kto oglądał samą ową ideę [dobra]. Jasną jest bowiem rzeczą, że lekarz nie zajmuje się nawet zdrowiem tak pojętym, lecz tylko zdrowiem człowieka, a może nawet raczej pewnego określonego człowieka: leczy bowiem poszczególne jednostki.

7. Szczęście człowieka dobrem najwyższym. Określenie istoty szczęścia.

Dosyć jednak o tych sprawach; wróćmy znowu do tego dobra, którego szukamy, i do pytania, czym ono może być. Owóż okazuje się, że w każdym rodzaju działania i w każdej sztuce jest nim coś innego: coś innego bowiem w medycynie, coś innego w sztuce dowodzenia — i podobnie w każdej innej sztuce. Co więc jest w każdej z nich dobrem? Czy to, ze względu na co wszystko inne się czyni? Otóż tym jest w medycynie zdrowie, w sztuce dowodzenia — zwycięstwo, w budownictwie — dom, w innych sztukach — znowu coś innego, w każdym działaniu i w każdym przedsięwzięciu — cel; cel bowiem jest tym, ze względu na co wszyscy wszystko inne czynią. Jeśli więc istnieje jeden cel wspólny dla wszystkich możliwych czynności, to on chyba jest owym [najwyższym] dobrem, osiągalnym przez działanie, jeśli zaś tych celów jest więcej, to one nim chyba są.

Na innej więc drodze rozważania nasze doszły do tego samego wyniku; ale musimy spróbować wyjaśnić go jeszcze bliżej. Wobec tego, że cele — jak się okazuje — są rozmaite i że niektóre z nich, jak np. bogactwo, flet i wszelkie w ogóle narzędzie, obieramy dla innych [celów], jasną jest rzeczą, że nie wszystkie są celami ostatecznymi; najwyższe jednak dobro zdaje się być czymś ostatecznym. Tak więc, jeśli istnieje jedna jedyna tylko rzecz, która jest czymś ostatecznym, to ona byłaby tym, czego szukamy; jeśli zaś takich rzeczy jest więcej, to ta z nich byłaby tym, czego szukamy, która jest najostateczniejsza. Owóż to, do czego dążymy dla niego samego, nazywamy czymś w wyższym stopniu ostatecznym aniżeli to, do czego dążymy dla czegoś innego; nazywamy też w wyższym stopniu ostatecznym to, do czego się nigdy nie dąży dla czegoś innego, aniżeli te rzeczy, do których się dąży zarówno dla nich samych, jak dla czegoś innego. Bezwzględnie więc ostateczne jest to, do czego się dąży zawsze dla niego samego, a nigdy dla czegoś innego.

Temu określeniu odpowiada — wedle powszechnego mniemania — najbardziej szczęście; do szczęścia bowiem dążymy zawsze dla niego samego, a nigdy dla czegoś innego, zaszczytów natomiast, przyjemności, rozumu i wszelkiej dzielności pragniemy wprawdzie także dla nich samych (pragnęlibyśmy bowiem każdej z tych rzeczy, nawet gdyby nam nic z nich nie przychodziło), czynimy to jednak również dla szczęścia, w przekonaniu, że dzięki tym rzeczom będziemy szczęśliwi. Szczęścia natomiast nikt nie pragnie dla wspomnianych rzeczy ani w ogóle dla niczego innego poza nim.

To samo wynika też — jak się zdaje — z samostarczalności [szczęścia]; bo to, co jest ostatecznym dobrem, zdaje się być samostarczalnym. A mamy tu na myśli samostarczalność nie dla jednego tylko człowieka, żyjącego życiem samotnika, lecz także dla jego rodziców,

dzieci i żony, i w ogóle dla jego przyjaciół i współobywateli, skoro przecież człowiek z natury swej jest istotą przeznaczoną do życia życiem społecznym. Pod tym jednak względem ustanowić należy pewną granicę: gdyby bowiem ktoś rozciągał to na dalszych przodków i potomków oraz na przyjaciół przyjaciół, rzecz szłaby w nieskończoność. Ale tym trzeba się będzie zająć poniżej. Samowystarczalnym zaś nazywamy to, co samo przez się czyni życie godnym pożądaniami i wolnym od wszelkich braków: czymś takim zaś jest — zdaniem naszym — szczęście, które jest nawet ze wszystkiego najbardziej pożądanym godnym, nie będąc żadnym ze składników sumy poszczególnych dóbr. Bo gdyby było jakimś składnikiem owej sumy, stawałoby się bardziej pożądanym godnym po powiększeniu się o najmniejsze chociażby dobro. Albowiem przybytek oznacza przyrost ilości dóbr, a z dwu dóbr to jest zawsze bardziej pożądanym godnym, które jest większe. Okazuje się tedy, że szczęście, będąc celem wszelkiego działania, jest czymś ostatecznym i samostarczalnym.

Twierdzenie jednak, że szczęście jest najwyższym dobrem, wydaje się czymś, na co wszyscy przypuszczalnie się godzą, tym natomiast, czego się tu żąda, jest dokładniejsze określenie, czym ono jest. Można by może określenie takie podać, biorąc pod uwagę swoistą funkcję człowieka. Jak bowiem u fletnisty, rzeźbiarza i u każdego artysty oraz w ogóle u każdego, kto ma jakąś funkcję i jakąś właściwą sobie czynność, wartość jego i „dobroć” tkwi w spełnianiu owej funkcji, tak też zdaje się być i u człowieka, jeśli istnieje jakaś swoista jego funkcja. Czyżby więc cieśla i szewc mieli jakieś właściwe sobie funkcje i czynności, człowiek zaś miałby ich nie mieć, lecz miałby być stworzony do próżniactwa? Czy też raczej tak jak oko, ręka i noga, i każda w ogóle część ciała posiada jakąś funkcję swoistą, tak też i człowiekowi przypisać można obok tamtych wszystkich jakąś właściwą mu funkcję? Jakaż by to więc mogła być? Co się tyczy życia, to wspólne ono jest — jak wiadomo — człowiekowi nawet z roślinami, a szukamy funkcji swoistej człowieka. Należy więc abstrahować od funkcji życiowych, polegających na odżywianiu się i wzrastaniu. Następnym rodzajem życia byłoby jakieś życie polegające na odbieraniu wrażeń zmysłowych, ale i ono wspólne jest — jak się okazuje — człowiekowi z koniem, wołem i wszelką w ogóle istotą żyjącą. Pozostaje tedy życie polegające na działaniu pierwiastka rozumnego. Owóż jedna część tego rozumnego pierwiastka ulega rozumowi, druga zaś sama posiada rozum i myśli. Ponieważ tedy i o tym życiu mówi się w dwojakim znaczeniu, to należy tu mieć na myśli życie, którego istotą jest wykonywanie czynności rozumowych; tego bowiem rodzaju życia tyczy się owo wyrażenie, wzięte w znaczeniu właściwym. Otóż — jeśli swoistą funkcją człowieka jest działanie duszy zgodne z rozumem lub nie bez rozumu; i jeśli swoista funkcja człowieka i człowieka etycznie wysoko stojącego jest identyczna co do swego rodzaju, tak jak funkcja cytrzysty i cytrzysty wybitnego, i tak w ogóle we wszystkich przypadkach, ponieważ do funkcji w ogóle przyłącza się tylko ów wyższy stopień spowodowany dzielnością (*arete*) (jest bowiem funkcją cytrzysty grać na cytrze, funkcją dobrego cytrzysty grać dobrze); jeśli więc tak, i jeśli dalej za swoistą funkcję człowieka uważamy pewien rodzaj życia, a mianowicie działanie duszy i postępowanie zgodne z rozumem, za swoistą zaś funkcję człowieka dzielnego to samo działanie wykonywane w sposób szczególnie dobry; jeśli wreszcie w ogóle dobrze wykonywana jest każda rzecz, która jest wykonywana w sposób zgodny z wymogami swej swoistej dzielności; jeśli tedy to wszystko tak się ma, to najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy⁵⁷ zgodne z wymogami tej dzielności, o ile zaś istnieje więcej rodzajów tej dzielności, to zgodnie z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodzaju. I to w życiu, które osiągnęło pewną długość. Jedna bowiem jaskółka nie stanowi o wiosnie ani jeden dzień; tak też jeden dzień ani krótki czas nie dają człowiekowi błogości ani szczęścia.

To więc niechaj służy jako przedstawienie dobra w ogólnych zarysach; (bo trzeba przecież naprzód podać ogólne zarysy, następnie zaś wypełnić je szczegółami); to zaś, co w ogólnych zarysach trafnie jest uchwycone, potrafi — jak się zdaje — każdy poprowadzić dalej i szczegółowo rozwijać, a czas bywa wynalazcą lub dobrym współpracownikiem w tego rodzaju poczynaniach. Stąd też biorą swój początek postępy w sztukach: każdy bowiem może uzupełnić to, czego brak. Trzeba też pamiętać o tym, o czym była mowa wyżej, i nie we wszystkich dziedzinach żądać tego samego stopnia ścisłości, lecz w każdej tylko w tej mierze, w jakiej na to pozwala natura przedmiotu, i o tyle, o ile to jest właściwe w danej rozprawie. Wszak zarówno cieśla, jak i ktoś, kto uprawia geometrię — obaj badają kąt prosty, ale każdy z

nich w inny sposób: pierwszy czyni to o tyle, o ile kąć ów przydatny mu jest w pracy, drugi zaś zastanawia się nad tym, co to jest kąt prosty i jakie ma własności; idzie mu bowiem o prawdę samą w sobie. W ten sam sposób należy postępować i w innych dziedzinach, aby to, co uboczne, nie przewyższyło objętością tego, co stanowi główne zadanie dzieła. Nawet podania przyczyny nie należy żądać w jednakowej mierze we wszystkich dziedzinach, lecz w niektórych wystarczy samo należyte wskazanie tego, że [coś zachodzi] (jak np. także w odniesieniu do najwyższych zasad); wszakże to jest pierwsze i jest punktem wyjścia. Co się zaś tyczy zasad, to jedne z nich poznaje się indukcyjnie, inne dzięki intuicji, jeszcze inne dzięki pewnego rodzaju przyzwyczajeniu, różne — w różne sposoby. Należy usiłować dojść do każdego rodzaju tą drogą, która odpowiada ich naturze, i dołożyć wszelkich starań, by je trafnie określić, gdyż wielkie jest ich znaczenie dla tego, co po nich następuje. Wszak początek zdaje się być więcej niż połową całości i dzięki niemu wyjaśnia się wiele z tego, co jest przedmiotem badań.

8. Bliższe określenie istoty szczęścia

W rozważaniach dotyczących zasady [o której mowa], uwzględnić trzeba nie tylko wnioski, do których doszliśmy, i przesłanki, na których się oparliśmy, lecz także i to, co się o niej [powszechnie] mówi. Wszystko bowiem, co istnieje, zgadza się z prawdą, z fałszem natomiast (prawda) popada rychło w niezgodę. Wśród dóbr tedy rozróżniono trzy rodzaje, które nazwano dobrami zewnętrznymi, duchowymi i cielesnymi: owóz my uważamy dobra duchowe za dobra w najwłaściwszym tego słowa znaczeniu i za najwyższe; działania zaś i czynności duszy zaliczamy do dóbr duchowych. Tak więc trafne chyba jest nasze określenie szczęścia, przynajmniej w myśl tego dawnego i przez filozofów zgodnie przyjętego poglądu. Słusznie też upatrujemy cel ostateczny w pewnym postępowaniu i działaniu; w ten bowiem sposób zaliczony zostaje on do dóbr duchowych, a nie do zewnętrznych. Zgadza się również z naszym określeniem pogląd, że szczęśliwy jest ten, kto dobrze żyje i komu dobrze się wiedzie, gdyż tak niemal określiliśmy szczęście jako pewnego rodzaju dobre życie i powodzenie. Okazuje się dalej, że w naszym określeniu pojęcia szczęścia tkwią wszystkie te cechy, których się dla niego domagano. Jedni bowiem dopatrują się go w dzielności etycznej, drudzy w rozsądku, inni w pewnego rodzaju mądrości; jeszcze inni sądzą, że istotą szczęścia są wymienione rzeczy lub jedna z nich w połączeniu z przyjemnością lub nie bez przyjemności; są wreszcie tacy, którzy zaliczają tu również dobrobyt zewnętrzny. Niektóre z tych poglądów mają wielu starodawnych przedstawicieli, inne nielicznych, lecz bardzo sławnych; prawdopodobnie nikt z nich nie jest całkowicie w błędzie, lecz każdy ma pod pewnym przynajmniej względem lub nawet po największej części słusność.

Co się tyczy tych, którzy upatrują szczęście w dzielności etycznej lub w jakimś jej rodzaju, to z tym poglądem zgadza się nasze określenie zupełnie: należą bowiem do dzielności zgodne z nią czynności. Niemalą jednak zapewne stanowi różnicę, czy najwyższe dobro widzimy w samym posiadaniu czy też w używaniu, w trwałej dyspozycji czy też w czynności. Albowiem dyspozycja, choć istnieje, może nic dobrego nie zdziałać, jak np. u śpiącego lub w inny sposób beczynnego; nie może tego natomiast czynność; bo z konieczności działać będzie, i to działać dobrze. I jak w Olimpii wieńczy się nie tych, co najpiękniejsi i najsilniejsi, lecz tych, co biorą udział w igrzyskach (jako że wśród nich są zwycięzcy), tak też uczestnikami tego, co w życiu jest dobre i moralnie piękne, stają się słusznie ci, którzy działają.

A przy tym życie ich jest też samo w sobie przyjemne. Doznawanie bowiem przyjemności należy do życia duchowego, każdemu zaś sprawia przyjemność to, czego jest miłośnikiem, jak np. koń miłośnikowi koni, widowisko zaś miłośnikowi widowisk; tak samo też to, co sprawiedliwe, miłośnikowi sprawiedliwości, a ogólnie mówiąc — to, co zgodne z dzielnością, miłośnikowi dzielności. Otóż te rzeczy, które sprawiają przyjemność szerokiemu ogółowi, są niezgodne między sobą, ponieważ są przyjemne nie z natury swej; rzeczy natomiast, które sprawiają przyjemność miłośnikom tego, co moralnie piękne, są z natury swej przyjemne. Tu należy postępowanie zgodne z nakazami dzielności etycznej, które tedy jest przyjemne zarówno dla wyżej wspomnianych ludzi, jak i samo w sobie. Życie tych ludzi nie potrzebuje wobec tego przyjemności jako jakiegoś dodatku, lecz zawiera ową przyjemność już w sobie — Prócz tego bowiem, co było już powiedziane: nie jest etycznie dzielnym człowiekiem

ten, kogo nie cieszą czyny piękne; bo i sprawiedliwym nikt nie nazwie kogoś, kogo nie cieszy postępowanie sprawiedliwe, ani szczodrym tego, kogo nie cieszy postępowanie szczodre; podobnie ma się też rzecz w innych wypadkach. Jeśli zaś tak, to postępowanie zgodne z nakazami dzielności etycznej jest chyba samo w sobie przyjemne. Ponadto jest ono też dobre i piękne, i to w najwyższym stopniu, jeśli trafnie sądzi o tych rzeczach człowiek szlachetny; a sądzi tak, jak powiedzieliśmy. A więc szczęście jest najwyższym dobrem i tym, co moralnie najpiękniejsze, i najwyższą rozkoszą, i nie są to rzeczy odrębne, jak tego chce napis w Delos:

*Co najsprawiedliwsze jest najszlachetniejsze, zdrowie — najlepsze,
Lecz najmiłsza to rzecz: pragnień osiągnąć swych cel.*

Wszystkie te bowiem cechy są zawarte w najlepszych czynnościach; te zaś czynności lub jedna z nich, a mianowicie najlepsza, stanowią, zdaniem naszym, szczęśliwość.

Okazuje się jednak, że szczęście — jak już o tym była mowa — nie może się obejść bez dóbr zewnętrznych; wszak niemożliwą lub przynajmniej niełatwą jest rzeczą dokonywać czynów moralnie pięknych, będąc pozbawionym odpowiednich środków. Wiele bowiem rzeczy uskutecznia się — jak gdyby za pomocą narzędzi — dzięki przyjaciołom, bogactwu czy wpływom politycznym; brak natomiast pewnych dóbr, jak np. dobrego urodzenia, udanych dzieci lub urody, mąci szczęście. Bo przecież nie jest zupełnie szczęśliwy człowiek o bardzo szpetnej powierzchowności lub niskiego pochodzenia, ani samotny i bezdzietny, a jeszcze mniej chyba taki, którego dzieci są pod każdym względem nieudane lub przyjaciele całkiem bez wartości, albo też ktoś, komu śmierć wydarła dobre dzieci lub przyjaciół. Zdaje się więc, że i tego rodzaju pomyślność jest — jak już powiedzieliśmy — potrzebna do szczęścia. Stąd to pochodzi, że niektórzy utożsamiają szczęście z zewnętrznym powodzeniem, tak jak inni z dzielnością.

9. Drogi prowadzące do osiągnięcia szczęścia

Stąd rodzi się też pytanie, czy szczęście uzyskać można przez naukę, czy przez przyzwyczajenie lub inny jakiś rodzaj ćwiczenia, czy też dzięki jakiemuś zrządzeniu boskiemu lub dzięki przypadkowi. Owóż, jeśli istnieje w ogóle coś, co ludzie zawdzięczają bogom, to chyba i szczęście jest darem bożym, i to bardziej aniżeli którekolwiek z dóbr ludzkich, skoro jest najcenniejszym z nich; ale to może należy raczej do innego rodzaju rozważań; jeśli zaś nawet szczęście nie jest darem niebios, lecz zdobywa się je dzięki dzielności i jakiejś nauce czy ćwiczeniu, to mimo to należy — jak się zdaje — do rzeczy najbardziej boskich. To bowiem, co jest nagrodą i celem dzielności, zdaje się być czymś najlepszym i boskim, i błogosławieństwem.

W takim razie jest też szczęście czymś powszechnie dostępnym; bo może dzięki pewnego rodzaju nauce i staranności stać się udziałem wszystkich, którzy nie są, skutkiem jakby kalectwa jakiegoś, niezdolni do dzielności. Jeśli zaś lepiej jest być szczęśliwym w ten sposób aniżeli dzięki przypadkowi, to prawdopodobnie istotnie tak się rzecz ma; skoro przecież i to, co zgodne z [wymogami] natury jest możliwie jak najdoskonalsze, a podobnie ma się też rzecz z tym, co zgodne z [zasadami] sztuk i ze wszystkim, co jakiegokolwiek przyczynie zawdzięcza swe istnienie, a więc przede wszystkim z tym, co zawdzięcza je przyczynie najwyższej. Przypisywanie natomiast przypadkowi tego właśnie, co jest najważniejsze i moralnie najpiękniejsze, byłoby szczytem niedorzeczności.

Odpowiedź na nasze pytanie wynika też z definicji szczęścia, wedle której jest nim pewnego rodzaju czynność duszy, zgodna z wymogami jej dzielności. Z pozostałych zaś dóbr jedne przysługują szczęściu w sposób konieczny, inne zaś z natury swej są mu pomocne i przydatne na kształt narzędzi. Zgadzałoby się to również z tym, co było powiedziane na początku. Nazwaliśmy [tam] mianowicie cel polityki najlepszym, ta zaś nauka największych dokłada starań, aby wyrobić w obywatelach pewne właściwości, tj. uczynić ich dzielnymi i zdolnymi do dokonywania czynów moralnie pięknych.

Słusznie więc nie nazywamy wołu ani konia, ani żadnego innego zwierzęcia szczęśliwym: takie bowiem działanie nie może stać się udziałem żadnego z nich. Dlatego także i dziecko nie jest szczęśliwe, jako że z powodu swego wieku nie może jeszcze dokonywać takich czynów; jeśli się zaś niektóre dzieci nazywa szczęśliwymi, to czyni się to dzięki nadziei,

że nimi będą. Do szczęścia bowiem trzeba, jak powiedzieliśmy, i dzielności, która osiągnęła pewną doskonałość, i życia, które osiągnęło pewną długość. Wszak zmienne bardzo są życia koleje i różne bywają zrządzania losu, i może się zdarzyć, że ten, kto największej zażywa pomyślności, popadnie w wielkie nieszczęścia na starość, jak to wedle podań o bohaterach było z Priamem; tego zaś, kto doznał takiego losu i nędznie życie skończył, nikt nie nazywa szczęśliwym.

10. Znaczenie czynników zewnętrznych dla życia szczęśliwego

Czyż więc też nikogo innego z ludzi nie należy nazywać szczęśliwym, póki żyje, lecz trzeba — w myśl powiedzenia Solona — baczyć na koniec? Jeśliby jednak nawet zgodzić się na to, to czy istotnie człowiek jest szczęśliwy wtedy, kiedy umarł? Czy też raczej jest to zupełną niedorzecznością, zwłaszcza na stanowisku tych, którzy nam mówią, że szczęście jest pewnym rodzajem działania? Jeśli zaś nie nazywamy zmarłego szczęśliwym — a i Solon tego nie chce, lecz sądzi tylko, że wówczas dopiero można z pewnością uważać człowieka za szczęśliwego, jako że znajduje się już poza obrębem nieszczęść i niepowodzeń — to i to stanowisko budzi pewne wątpliwości; zdaje się bowiem, że jakieś dobro i zło istnieje i dla zmarłego, skoro przecież istnieje i dla kogoś, kto żyje wprawdzie, lecz nie uświadamia ich sobie; [tu należą] np. zaszczyty i niesława lub pomyślność i niepowodzenia dzieci czy potomków w ogóle. Ale i to nie jest wolne od trudności. Bo kto miał życie szczęśliwe aż do starości i podobną też śmierć, może doznać jeszcze wielu zmian dotyczących jego potomków; jedni z nich mogą być dzielni i może im przypaść w udziale życie, na jakie zasłużyli, a inni — przeciwnie; jasne więc, że różne mogą być stosunki w których pozostają do swych przodków, zależnie od sposobu, w jaki od nich odbiegają; niedorzeczne byłoby tedy przypuszczenie, że zmarły zmienia się wraz z nimi i staje się na przemian już to szczęśliwy, już to znowu nieszczęśliwy; ale równie niedorzeczne byłoby też zaprzeczenie, jakoby los potomków miał jakiś wpływ, chociażby tylko przez pewien okres czasu, na [szczęśliwość zmarłych] przodków.

Ale trzeba nam wrócić do poprzedniej trudności; może bowiem dzięki jej rozważaniu znajdzie się odpowiedź i na obecne pytanie. Jeśli więc należy baczyć na koniec i wtedy dopiero nazywać każdego szczęśliwym, nie jakoby obecnie był szczęśliwy, lecz dlatego, że był nim przedtem, to czyż nie jest niedorzecznością, że wówczas, kiedy jest szczęśliwy, ma sąd przypisujący mu cechę, która mu istotnie przysługuje, nie być prawdziwy, dlatego że z uwagi na [możliwe] zmiany nie chce się żyjących nazywać szczęśliwymi i że uważa się szczęście za coś trwałego i za coś, co wcale niełatwo ulega zmianom, gdy tymczasem losy jednego i tego samego człowieka często kołem się toczą? Jasną bowiem jest rzeczą, że gdybyśmy się kierowali kolejami losu, nazywalibyśmy nieraz tego samego człowieka już to szczęśliwym, już to nieszczęśliwym, czyniąc z osobnika szczęśliwego coś na kształt „kameleona i człowieka, którego szczęście na kruchych jest oparte podstawach”. A może jest rzeczą zgoła niesłuszną kierować się kolejami losu? Nie w nich przecież tkwi dobro i zło, lecz potrzebne są — jak o tym była mowa — w życiu ludzkim tylko jako dodatek, rozstrzyga natomiast o szczęściu działanie zgodne z nakazami dzielności, przeciwne zaś jej działanie — o nieszczęściu.

Poruszona ostatnio trudność przemawia również za naszym określeniem szczęścia. Nic bowiem z tego, co człowiek czyni, nie ma takiej trwałości jak działanie zgodne z nakazami dzielności; wszak zdaje się ono być trwalszym nawet od wiedzy zawartej w naukach. Spomiędzy zaś rodzajów tego działania te, które najwyżej stoją, zdają się być najtrwalsze, ponieważ życie ludzi szczęśliwych upływa przede wszystkim na ich nieprzerwanym spełnianiu: dzięki temu — jak się zdaje — nie ulegają one zapomnieniu. Człowiek tedy szczęśliwy posiadać będzie tę cechę, o której mowa, i będzie szczęśliwy przez całe życie; zawsze bowiem lub nade wszystko będzie w swym postępowaniu i w swych dociekaniach teoretycznych w zgodzie z wymogami dzielności, a zmiany losu znosić będzie w sposób najszlachetniejszy i ze wszech miar odpowiedni jako prawdziwie dzielny człowiek, „o niewzruszonych zasadach, bez przygany”.

Spośród wielu rzeczy, które są dziełem przypadku, a różnią się między sobą tym, że jedne są ważniejsze, a inne mniej ważne, drobne powodzenia, a podobnie i drobne

niepowodzenia, nie mają, rzecz jasna, wybitniejszego wpływu na życie; różne natomiast rzeczy ważne mogą — jeśli wypadną dobrze — uczynić życie szczęśliwszym (bo i same z natury swej przyczyniają się do okraszenia życia, i sposób, w jaki się ktoś do nich odnosi, może być piękny i szlachetny), jeśli natomiast wypadną źle, zakłócają i mącą szczęście, przysparzają bowiem trosk i są przeszkodą w niejednym działaniu. Ale i poprzez takie przeciwności prześwieca blask piękna moralnego, jeśli ktoś z całym spokojem znosi rozmaite bolesne ciosy losu, nie z powodu niewrażliwości na ból, lecz dzięki usposobieniu szlachetnemu i poczuciu własnej wartości.

Jeśli jednak istotnie — jak już powiedzieliśmy — rozstrzygające dla życia jest działanie, to nikt ze szczęśliwych nie może stać się nieszczęśliwym, bo nigdy nie a popełni nic haniebnego ani niegodziwego. Kto bowiem jest prawdziwie dzielny i mądry, ten — zdaniem naszym — znosi każdy los z godnością i czyni zawsze w danych warunkach to, co jest najlepsze, tak jak dobry wódz używa wojsk, które ma pod swymi rozkazami, w sposób najbardziej odpowiadający potrzebom wojny i jak szewc z powierzonych sobie skór wyrabia najpiękniejsze obuwie, i jak to czynią przedstawiciele wszystkich innych sztuk. Jeśli zaś tak, to człowiek szczęśliwy nie może wprawdzie nigdy stać się nieszczęśliwym, ale i najwyższej szczęśliwości nie zazna, o ile spotka go los Priama. Nie jest jednak na przemian raz jednym, raz drugim i niełatwo podlega zmianom: niełatwo bowiem i nie byle jakie niepowodzenia wytrącają go ze stanu szczęśliwości, lecz chyba ciężkie i rozliczne; po ich doznaniu zaś nierychło może wrócić do owego stanu, lecz jeśli w ogóle, to po upływie jakiegoś bardzo długiego czasu, w którym dane mu będzie przeżyć rzeczy doniosłe i piękne.

Cóż więc stoi na przeszkodzie w nazwaniu szczęśliwym tego, kto działa w sposób zgodny z najdoskonalszą formą dzielności i jest dostatecznie wyposażony w dobra zewnętrzne, i to nie w dowolnym okresie czasu, lecz przez całe długie życie? Czy też należy dodać: „o ile będzie tak żył w przyszłości i w odpowiedni też sposób życie zakończy” — skoro przecież nie znamy przyszłości, a szczęście uważamy za cel i za coś ze wszech miar zupełnie doskonałego? Jeśli zaś tak, to szczęśliwymi nazwiemy tych spośród żyjących, którym wyżej wspomniane cechy przysługują obecnie i przysługiwać będą w przyszłości — szczęśliwymi w tej mierze, w jakiej mogą nimi być ludzie.

11. Związek między życiem szczęśliwym i losem ludzi bliskich

Tyle więc o tych kwestiach. Co się zaś tyczy losu potomstwa i wszystkich w ogóle bliskich, to pogląd, jakoby los ten nie miał żadnego wpływu na szczęśliwość, wydaje się zbyt oschły i sprzeczny z potocznym mniemaniem. Ponieważ jednak wiele jest wydarzeń i znaczne są między nimi różnice, przy czym jedne dotyczą nas więcej, inne mniej, przeto byłoby rzeczą zbyt długą, a nawet nieskończoną, po kolei je przechodzić, z drugiej zaś strony wystarczy może przedstawić je w głównych zarysach. Jeśli więc podobnie jak spośród własnych niepowodzeń jedne posiadają pewną wagę i znaczenie w życiu, inne zaś łatwiejsze są do zniesienia, tak też ma się rzecz z niepowodzeniami wszystkich bliskich; jeśli dalej różnica, jaka zachodzi między tym, czy cios jakiś dotyka człowieka za życia, czy po śmierci, jest o wiele większa aniżeli różnica, którą w tragedii stanowi okoliczność, czy czyny zbrodnicze i straszne poprzedzają akcję, czy też rozgrywają się na scenie — to należy wziąć pod uwagę i tę różnicę, a może raczej fakt, że podnoszono pewną wątpliwość, dotyczącą zmarłych: czy w ogóle mogą uczestniczyć w czymś dobrym lub w jego przeciwieństwie; zdaje się bowiem na podstawie tego, o czym właśnie była mowa, że jeśli nawet dochodzi do nich coś z tych rzeczy, bądź dobrych, bądź też złych, to jest ono czymś w bezwzględny tego słowa znaczeniu lub ze względu na nich słabym i nieznacznym; jeśli zaś nie, to przynajmniej czymś o takiej sile i jakości, że nie czyni szczęśliwymi tych, którzy nimi nie są, ani nie pozbawia szczęścia tych, co go dostąpili. Okazuje się więc, że powodzenie, a tak samo i niepowodzenia osób bliskich dotyczą wprawdzie poniekąd zmarłych, ale w ten tylko sposób i o tyle, że ani nie czynią szczęśliwych nieszczęśliwymi, ani nie mają żadnego innego podobnego wpływu.

12. Szczęście jest dobrem godnym uwielbienia i boskim

Po tych wyjaśnieniach rozważmy, czy szczęście należy do dóbr godnych pochwały, czy też raczej do godnych uwielbienia; to bowiem jest jasne, że nie należy do dóbr potencjalnych. Owóż wydaje się, że każda rzecz godna pochwały doznaje jej, ponieważ posiada pewne właściwości i pozostaje w pewnym stosunku do czego [innego]; chwalimy bowiem człowieka sprawiedliwego i mężnego, i w ogóle etycznie dzielnego — tak jak i ową dzielność — z powodu ich postępowania i czynów; chwalimy siłacza i szybkobiegacza, i wszystkich innych, ponieważ posiadają pewne wrodzone właściwości i pozostają w pewnym stosunku do czegoś, co dobre i wartościowe. Wynika to też z pochwał dotyczących bogów, wydają się bowiem śmieszni, kiedy się ich porównuje z nami, a dzieje się to dlatego, że pochwał udziela się — jak powiedzieliśmy — w stosunku do czegoś innego. Jeśli więc pochwała dotyczy rzeczy wspomnianego rodzaju, to jasne, że do rzeczy najlepszych stosować należy nie pochwałę, lecz coś większego i lepszego, co też istotnie się dzieje: wielbimy bowiem i uważamy za szczęśliwych bogów i tych ludzi, którzy najbardziej do bogów się zbliżają. Podobnie ma się też rzecz w odniesieniu do dóbr: nikt bowiem nie chwali szczęśliwości, tak jak [się chwali] sprawiedliwość, lecz uważa się ją za błogosławieństwo, jako coś bardziej boskiego i lepszego.

Zdaje się też, że Eudoksos okazał się dobrym rzecznikiem rozkoszy w sporze o palmę pierwszeństwa; w tym bowiem, że nie jest przedmiotem pochwał, choć należy do dóbr, widział dowód, że jest czymś wyższym od rzeczy chwalebnych; za coś takiego zaś uważał [tylko] boga i najwyższe dobro, jako że w odniesieniu do nich ocenia się —jego zdaniem — wszystko inne. Albowiem pochwała przystoi dzielności etycznej (bo dzięki niej dokonuje się czynów moralnie pięknych), do czynów zaś zarówno fizycznych, jak psychicznych odnoszą się mowy pochwalne. Lecz w tej mierze wdawać się w szczegóły jest może raczej rzeczą tych, którzy zajmują się mowami pochwalnymi, my zaś wnosimy z tego, co się powiedziało, że szczęście należy do rzeczy godnych uwielbienia i doskonałych. Tak ma się rzecz — jak się zdaje — dlatego, że jest ono [najwyższą] zasadą [działania]; dla niego bowiem czynimy wszyscy wszystko inne, to zaś, co jest [najwyższą] zasadą i przyczyną dóbr, uważamy za coś uwielbienia godnego i boskiego.

13. Części duszy i związany z tym podział dzielności na cnoty dianoetyczne i etyczne

Skoro tedy szczęście jest pewnego rodzaju działaniem duszy, zgodnym z nakazami doskonałej dzielności, należy zająć się dzielnością. To bowiem może pozwoli nam lepiej zrozumieć istotę szczęścia. Zdaje się, że także prawdziwy mąż stanu poświęca najwięcej starań dzielności, ponieważ chce wyrobić w obywatelach dzielność i posłuszeństwo wobec prawa (przykładem tego prawodawcy Kreteńczyków i Lacedemończyków i ewentualnie inni do nich podobni); jeśli zaś badania te należą do nauki o państwie, to jasną jest rzeczą, że dociekania nasze zgodne będą z pierwotnymi zamierzeniami. Zając zaś potrzeba się dzielnością — rzecz jasna, że ludzką; rozważania nasze bowiem dotyczyły ludzkiego dobra najwyższego i szczęścia ludzkiego. Ludzką zaś dzielnością nazywamy dzielność nie ciała, lecz duszy; a także i szczęście uważaliśmy za działanie duszy. Jeśli zaś tak jest [istotnie], to jasne, że i polityk musi posiadać pewną znajomość spraw duszy (tak jak ten, kto ma leczyć oczy, musi też posiadać znajomość całego organizmu), i to tym bardziej, im cenniejsza jest i większe ma znaczenie nauka o państwie od medycyny; istotnie też poświęcają wykształceńsi z lekarzy wiele pracy poznaniu [całego] organizmu. 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, wdawać się bowiem bardziej w szczegóły byłoby może trudem przekraczającym nasze zadanie.

Niektóre zagadnienia dotyczące duszy przedstawione są w sposób dostateczny w moich dziełach literackich, z których też należy korzystać. Tak np., że jedna część duszy jest nierozumna, druga zaś posiada rozum. Czy te dwie części dają się od siebie oddzielić tak jak części ciała i wszystko, co jest podzielne na części, czy też dają się tylko pojęciowo wyróżnić, a z natury swej są tak nierozłączne jak wklęsłość i wypukłość na obwodzie koła, to jest dla rozważań mniejszych obojętne.

Z dwóch części, które odróżnić należy w nierozumnej części duszy, jedna jest wspólna człowiekowi i wegetatywna, a mam tu na myśli tę, która jest przyczyną odżywiania się i

wzrastania; tę bowiem zdolność duszy z większym prawdopodobieństwem aniżeli jakąkolwiek inną przypisać można wszystkim istotom, które się odżywiają, zarówno zarodkom w łonie matki, jak i osobnikom rozwiniętym. Dzielnosc więc pod tym względem jest — jak się okazuje — wspólna, a nie specyficznie ludzka. Ta część [duszy] i ta zdolność zdają się być najbardziej czynne we śnie; we śnie zaś najmniej się to objawia, kto jest dobry, a kto zły (skąd powiedzenie, że przez połowę życia szczęśliwi nie różnią się niczym od nieszczęśliwych; fakt ten jest całkiem naturalny; sen bowiem jest stanem bezczynności duszy pod tym właśnie względem, który rozstrzyga o tym, czy jest dobra, czy zła) — z wyjątkiem tego, że w pewnym słabym stopniu dochodzą do duszy [i przez sen] niektóre z impulsów i o tyle wyżej stoją marzenia senne ludzi prawych od snów ludzi przeciętnych.

Ale dosyć o tym; możemy już porzucić wegetatywną część duszy, ponieważ ona z natury swej nie uczestniczy w dzielności specyficznie ludzkiej; zdaje się natomiast, że pozbawiona rozumu jest jeszcze inna jakaś część duszy, która jednakowoż przecież w pewien sposób uczestniczy w rozumie. Chwalimy bowiem zarówno u człowieka opanowanego, jak i u nieopanowanego rozum i tę część duszy, która jest rozumna. Wszak ona to nakłania do postępowania słusznego i najlepszego; okazuje się jednak, że jest w tych ludziach oprócz rozumu coś innego jeszcze, co z natury stawia mu opór i sprzeciwia mu się. Albowiem tak jak sparaliżowane części ciała, kiedy się chce poruszyć je w prawo, zwracają się wręcz przeciwnie w lewo, zupełnie tak samo dzieje się i w życiu duchowym: bo pragnienia ludzi nieopanowanych zmiierają w przeciwnym kierunku [aniżeli nakazy rozumu]. Tylko że w odniesieniu do ciała odchylenie to jest widoczne, w odniesieniu zaś do duszy nie jest widoczne. Niemniej jednak przyjąć może należy, że i w duszy jest coś oprócz rozumu, co mu się sprzeciwia i przeciwstawia. Czym zaś się ono różni od rozumu, to jest [tu] obojętne. Okazuje się natomiast, że i ono — jak już powiedzieliśmy — uczestniczy w rozumie. Powolne jest mianowicie — przynajmniej u człowieka opanowanego — rozumowi. A może jeszcze posłuszniejsze jest u człowieka umiarkowanego i męznego; zgadza się bowiem u niego pod każdym względem z rozumem.

A więc i nierozumna część duszy jest — jak się okazuje — dwojaka; wegetatywna bowiem jej strona nie ma nic wspólnego z rozumem; druga natomiast, która jest zdolnością pożądania i wszelkiego w ogóle pragnienia, uczestniczy poniekąd w rozumie (*metehei logu*) o tyle, o ile mu ulega i jest mu posłuszna. W tym samym znaczeniu mówimy też o posłuszeństwie (*ehein logon*) wobec ojca lub przyjaciół, w innym natomiast znaczeniu mówimy o znajomości (*ehein logon*) np. matematyki. Że zaś nierozumna część duszy posłuszna jest poniekąd rozumowi, tego dowodzi udzielanie napomnień oraz wszelka zarówno nagana, jak zachęta. Jeśli tedy trzeba i tej części duszy przyznać udział w rozumie, to i rozumna część duszy jest dwojaka: bądź rozumna we właściwym tego słowa znaczeniu i sama w sobie, bądź też posłuszna rozumowi jakby ojcu.

Ta różnica jest też podstawą podziału dzielności na różne rodzaje [czyli na różne zalety]. Jedne z nich nazywamy dianoetycznymi, inne zaś etycznymi, czyli cnotami, a mianowicie mądrość teoretyczną, zdolność rozumienia i rozsądek — zaletami dianoetycznymi, a szczodrość i umiarkowanie — etycznymi. Mówiąc bowiem o czymś charakterze, nie mówimy, że ktoś jest mądry lub pojętny, lecz że jest łagodny lub umiarkowany, ale i mądrego chwalimy z powodu tej jego trwałej dyspozycji; te zaś spomiędzy trwałych dyspozycji, które zasługują na pochwałę, nazywamy zaletami.

Księga II

1. Dzielność etyczna jest skutkiem przyzwyczajenia, dzielność dianoetyczna — doświadczenia

Dwa tedy są rodzaje dzielności, z których jeden stanowią zalety dianoetyczne, drugi zaś — zalety etyczne, czyli cnoty. Owóż zarówno powstanie, jak i rozwój zalet dianoetycznych jest przeważnie owocem nauki i dlatego wymagają one doświadczenia i czasu; etycznych natomiast nabywa się dzięki przyzwyczajeniu, skutkiem czego i nazwa ich [*ethikai*, od *ethos*] nieznacznie

tylko odbiega od wyrazu „przyzwyczajenia” (*ethos*). Wynika stąd też, że żadna z cnót nie jest nam z natury wrodzona; nic bowiem z tego, co jest wrodzone, nie daje się zmienić dzięki przyzwyczajeniu; tak np. kamień, z natury w dół spadający, nie da się przyzwyczać do wznoszenia się w górę, chociażby go ktoś usiłował przyzwyczać, rzucając go w górę niezliczoną ilość razy; nie da się też przyzwyczać ani ogień do spadania w dół, ani żadna inna rzecz do niczego — wbrew swej naturze. Więc cnoty nie stają się udziałem naszym ani dzięki naturze, ani wbrew naturze, lecz z natury jesteśmy tylko zdolni do ich nabywania, a rozwijamy je w sobie dzięki przyzwyczajeniu.

A dalej: jeśli coś jest nam wrodzone, to zawsze naprzód uzyskujemy pewne zdolności, a później dopiero wykonujemy odnośne czynności, co występuje na jaw [np.] przy wrażeniach zmysłowych (albowiem nie dzięki częstemu widzeniu i nie dzięki częstemu słyszeniu nabyliśmy [zdolności odbierania] odnośnych wrażeń, lecz odwrotnie: posiadaliśmy już te zdolności, zanim robiliśmy z nich użytek, a nie posiadaliśmy ich dzięki temu użytkowi); cnotę natomiast nabywamy dzięki uprzedniemu wykonywaniu czynów [etycznie dodatnich], jak się to dzieje także i w dziedzinie innych sztuk. Tych bowiem rzeczy, których trzeba się nauczyć, by je wykonywać, tych uczymy się właśnie przez ich wykonywanie; tak np. budowniczowie kształcą się budując domy, a cytryści — grając na cytrze. Tak samo stajemy się sprawiedliwi postępując sprawiedliwie, umiarkowani przez postępowanie umiarkowane, mężni przez mężne zachowywanie się.

Świadczy o tym także to, co się dzieje w życiu państwowym: przyzwyczajenie bowiem jest tym, za pomocą czego prawodawcy wyrabiają cnoty w obywatelach; i to jest właśnie intencją każdego prawodawcy, a jeśli który urzeczywistnia ją w sposób nieodpowiedni, błędzi, i tym właśnie różni się ustrój jednego państwa od ustroju drugiego, dobry — od złego.

A dalej: wszelka cnota zanika skutkiem tych samych przyczyn i pod wpływem tych samych czynników, którym zawdzięcza swe powstanie; a podobnie dzieje się też z wszelką sztuką: przez granie bowiem na cytrze stają się cytrzystami zarówno dobrzy, jak źli cytryści. Tak samo ma się też rzecz z budowniczymi i z przedstawicielami wszystkich innych sztuk i rzemiosł, gdyż przez dobre budowanie domów staną się ludzie budowniczymi dobrymi, a przez złe — złymi. Bo gdyby nie tak było, nie trzeba by wcale nauczyciela, lecz każdy przychodziłby na świat mistrzem lub partaczem. Tak samo ma się rzecz i z cnotami: przez wykonywanie bowiem tych czynności, które pociągają za sobą stosunki rodzące zobowiązania wobec ludzi, stają się jedni z nas sprawiedliwi, drudzy zaś niesprawiedliwi; zależnie zaś od tego, czy przywyknęliśmy do strachu, czy też do odwagi w obliczu niebezpieczeństwa, stajemy się bądź ludźmi mężnymi, bądź tchórzami. To samo dzieje się też w odniesieniu do żądz i do uczuć gniewu: jedni stają się umiarkowani i łagodni, drudzy zaś rozwiązli i porywczy, ponieważ w danych okolicznościach pierwsi zachowują się w ten, a drudzy w inny sposób. Jednym więc słowem, dzięki takim samym czynnościom powstają trwałe dyspozycje. Dlatego trzeba czynności swe ukształtować w pewien sposób, jako że za różnymi czynnościami idą rozmaite dyspozycje. Niemalą więc stanowi różnicę przyzwyczajenie się od wczesnej młodości do takiego lub innego sposobu postępowania, lecz zależy od tego bardzo wiele, a raczej wszystko.

2. Praktyczne wskazówki umożliwiające zdobycie cnoty

Ponieważ rozważania niniejsze mają — w przeciwstawieniu do wszystkich innych — cel nie teoretyczny (zastanawiamy się bowiem nad dzielnością nie dla poznania, czym ona jest, lecz po to, aby stać się dzielnymi, bo w przeciwnym wypadku nie mielibyśmy żadnego pożytku z tych rozważań), przeto musimy zastanowić się nad zagadnieniami związanymi z działaniem, a mianowicie, w jaki sposób należy go dokonywać; ono bowiem rozstrzyga też — jak już o tym była mowa — o kierunku naszych trwałych dyspozycji. Że więc należy postępować zgodnie ze słuszną oceną, to jest poglądem powszechnym, który przyjmujemy jako założenie. Niżej będzie o tym mowa, na czym polega owa słuszna ocena i jaki jest jej stosunek do innych zalet. Z góry zaś na to jedynie zgodzić się trzeba, że wszelkie zagadnienia praktyczne przedstawiać należy w ogólnym zarysie tylko, a nic w sposób ścisły, jak to już zresztą na początku powiedzieliśmy, że żądać należy zawsze opracowania zgodnego z naturą przedmiotu. Otóż kwestie dotyczące postępowania i tego, co pożyteczne, nie dopuszczają żadnych stałych określeń, podobnie jak zagadnienie tego, co jest zdrowe. Jeśli zaś tak się rzecz ma w odniesieniu do kwestii ogólnych,

to tym bardziej nie może być dokładne opracowanie poszczególnych kwestii jednostkowych; nie podpada ono bowiem pod żadną sztukę ani pod żadne przepisy, lecz sami działający muszą zawsze stosować się do danych okoliczności, jak się to dzieje też przy wykonywaniu sztuki lekarza czy sternika.

Ale chociaż taki jest charakter rozważań mniejszych, to jednak trzeba usiłować jakoś dać sobie radę. Przede wszystkim więc należy mieć na uwadze przyrodzoną właściwość przedmiotów, o których mowa, polegającą na tym, iż zanikają one z powodu niedostatku i nadmiaru; to samo widzimy też w odniesieniu do siły fizycznej i do zdrowia (jest bowiem rzeczą wskazaną posługiwać się dla wyjaśnienia rzeczy niedostrzegalnych świadectwem tego, co dostrzegalne). Bo zarówno nadmiernie natężające, jak też niedostateczne ćwiczenia fizyczne podkopują siłę; a podobnie też jadło i napój, jeśli są zbyt obfite lub niewystarczające, niszczą zdrowie, w miarę natomiast używane, stają się źródłem zdrowia, wzmacniają je i utrzymują. Otóż tak samo ma się rzecz z umiarkowaniem, męstwem i innymi cnotami. Kto bowiem od wszystkiego się uchyla i wszystkiego się obawia, i na nic się nie naraża, staje się tchórzem; kto natomiast niczego w ogóle się nie lęka, lecz wszystkiemu śmiało czoło stawia, ten doprowadza do zuchwalstwa, podobnie jak ktoś, kto używa wszelkiej przyjemności i żadnej się nie wyrzeka — do rozwiązłości; kto natomiast unika każdej, jak to czyni sensat, staje się zupełnie niewrażliwy. A więc od niedostatku i nadmiaru zanika umiarkowanie i męstwo, utrzymują się natomiast dzięki umiarowi.

Ale nie dość na tym, że cnoty zawdzięczają swe powstawanie, wzrost i zanik tym samym przyczynom i czynnikom, lecz nadto jeszcze wśród tychże samych przyczyn znajdują się także [odnośne] czynności; tak samo bowiem ma się rzecz także w odniesieniu do innych przedmiotów bardziej dostrzegalnych, jak np. w odniesieniu do siły fizycznej; wszak źródłem jej jest dobre odżywianie się i liczne trudy, które się znosi, a najzdolniejszy do tego jest człowiek silny. Tak samo ma się też rzecz i z cnotami; bo dzięki wstrzymywaniu się od rozkoszy zmysłowych stajemy się umiarkowani, a będąc nimi, najłatwiej możemy się od rozkoszy tych wstrzymać. Podobnie i w odniesieniu do męstwa: wszak przywykły do pogardy dla niebezpieczeństwa i do narażania się na nie, stajemy się mężni, a skoro już nimi się staliśmy, najłatwiej nam narażać się na owo niebezpieczeństwo.

3. Związek cnoty z przyjemnością i przykrością

Za oznakę trwałych dyspozycji uważać należy przyjemność lub przykrość, które towarzyszą czynnościom; bo kto wyrzeka się rozkoszy zmysłowych i to właśnie go raduje, ten jest umiarkowany; kto zaś odczuwa to jako ciężar, jest rozwiązły; kto naraża się na niebezpieczeństwa i to go cieszy lub przynajmniej nie sprawia mu przykrości, ten jest mężny, kto zaś przy tym odczuwa przykrość, jest tchórzem. Przyjemności bowiem i przykrości tyczy się dzielność etyczna. Wszak ze względu na przyjemność dopuszczamy się czynów niecznych, a ze względu na przykrość wstrzymujemy się od czynów pięknych. Dlatego trzeba od wczesnej młodości być wdrażanym poniekąd, jak mówi Platon, do radości i zmartwienia z powodu tych rzeczy, którymi należy się cieszyć i martwić; na tym bowiem właśnie polega należyte wychowanie.

A dalej: cnoty dotyczą postępowania i doznawania namiętności, a każdej namiętności i wszelkiemu postępowaniu towarzyszy przyjemność lub przykrość, więc [i] z tego względu tyczyłaby się dzielność etyczna przyjemności i przykrości.

Wskazuje też na to fakt, że za ich pomocą wymierza się kary; kary bowiem są jak gdyby zabiegami leczniczymi, wszelkie zaś leczenie z natury swej polega na stosowaniu tego, co jest przeciwieństwem [danego niedomagania].

A dalej, jak już o tym przedtem była mowa, wszelka trwała dyspozycja psychiczna ma związek z tymi rzeczami i tych się tyczy, pod których wpływem z natury swej zmienia się na niekorzyść lub korzyść; przyjemności zaś i przykrości są właśnie tym, przez co ludzie stają się źli, gdyż gonią za takimi i unikają takich, za którymi gonić i których unikać nie należy, lub czynią to wtedy, kiedy nie należy, lub tak, jak nie należy, lub błędzą w jakiś inny ze sposobów, które dadzą się tu pojęciowo wyróżnić. Dlatego określa się nawet cnoty jako pewnego rodzaju brak namiętności i spokój: niesłusznie jednak, ponieważ ma się tu na myśli znaczenie

bezwzględne, a nie podaje się, w jaki sposób i kiedy jest to wskazane lub nie jest wskazane — i jakie inne mogą tu być dodane bliższe określenia. Zakładamy więc, że ten rodzaj dzielności polega na takim, jak najlepszym postępowaniu w odniesieniu do przyjemności i przykrości, charakter zaś etycznie ujemny — na postępowaniu przeciwnym.

Do tego samego wyniku możemy dalej dojść także w następujący sposób: ponieważ trojaki są rzeczy, które się wybiera, i trojaki, których się unika: to, co moralnie piękne, co pożyteczne i co przyjemne, oraz ich przeciwieństwa — to, co moralnie szpetne, co szkodliwe i co przykre, przeto cnotliwym człowiekiem jest ten, kto się do tego wszystkiego ustosunkowuje w sposób właściwy, złym zaś ten, kto w tym ustosunkowaniu błądzi; odnosi się to zwłaszcza do przyjemności, która jest wspólna wszystkim istotom żyjącym i towarzyszy wszystkiemu, co się wybiera: zarówno bowiem to, co moralnie piękne, jak i to, co pożyteczne, jest przyjemne.

A dalej: [pragnienie przyjemności] jest w nas od dzieciństwa zakorzenione; dlatego tak trudno jest wyzbyć się tego uczucia, którym przepojone jest całe życie. Przyjemność i przykreść są też — dla jednych z nas w silniejszym, dla innych w słabszym stopniu — wytycznymi naszego postępowania. Toteż muszą one być ośrodkiem wszystkich naszych rozważań; niemałej bowiem wagi rzeczą dla działania jest należyty lub nienależyty sposób doznawania przyjemności i przykrości.

Ponadto trudniej jest — jak mówi Heraklit — walczyć z żądzą rozkoszy aniżeli z gniewem; tego zaś, co trudniejsze, dotyczy zawsze i sztuka, i dzielność; bo nawet to, co dobre, większą ma wartość w odniesieniu do tego, co trudniejsze. Tak że i z tego względu wszelkie badania, których przedmiotem jest dzielność etyczna [jednostki] i nauka o państwie, dotyczą kwestii przyjemności i przykrości; kto bowiem do tych uczuć ustosunkowuje się w sposób należyty, ten jest dobry, zły zaś ten, kto to czyni w sposób niewłaściwy.

Tyle więc o tym, że dzielność etyczna dotyczy przyjemności i przykrości; że te same przyczyny, którym zawdzięcza swe powstanie, powodują też, w miarę jak ulegają zmianom, zarówno jej wzrost jak i zanik; że wreszcie te czynności, którym zawdzięcza swe powstanie, są tymi samymi, w których się ona też iść.

4. Cnoty osiąga się przez działanie

Mógłby jednak ktoś mieć wątpliwości, co mamy na myśli mówiąc, że należy nam stawać się sprawiedliwymi przez sprawiedliwe postępowanie, umiarkowanymi zaś przez umiarkowane. Wszak jeśli ktoś postępuje w sposób sprawiedliwy i umiarkowany, to jest już sprawiedliwy i umiarkowany, podobnie jak ten, kto postępuje zgodnie z zasadami gramatyki czy muzyki. Jest wykształcony gramatycznie lub muzycznie. Ale może i w odniesieniu do sztuk nie tak się rzecz ma? Może bowiem ktoś użyć pewnego wyrażenia zgodnego z zasadami gramatyki przypadkiem lub wzorując się na kimś innym. Wtedy więc dopiero będzie wykształcony gramatycznie, kiedy wyrażać się będzie nie tylko zgodnie z zasadami gramatyki, lecz i na podstawie znajomości tych zasad, to znaczy w myśl posiadanej przez się wiedzy gramatycznej.

A dalej: inaczej ma się ta rzecz w odniesieniu do sztuk aniżeli w odniesieniu do cnót. Wytwory bowiem sztuki mają same w sobie wartość dodatnią, wystarczy więc, jeśli posiadają pewne właściwości; postępowanie zaś zgodne z poszczególnymi cnotami jest np. sprawiedliwe czy umiarkowane, nie jeśli posiada samo pewne właściwości, lecz jeśli nadto podmiot jego w chwili działania posiada pewne dyspozycje, to znaczy, jeśli działa, po pierwsze, świadomie; po drugie, na podstawie postanowienia, i to postanowienia powziętego nie ze względu na coś innego; po trzecie, dzięki trwałemu i niewzruszonemu usposobieniu. Nic z tego — z wyjątkiem samej wiedzy — nie wchodzi w grę, jeśli idzie o wykonywanie sztuk; co się tyczy natomiast posiadania cnót, to wiedza jest tu rzeczą niewielkiej lub żadnej zgoła wagi, niemałe jednakowoż mają znaczenie, a nawet wszystkim są pozostałe momenty, które stają się naszym udziałem dzięki częstemu dokonywaniu czynów [np.] sprawiedliwych lub umiarkowanych.

Czyny więc są sprawiedliwe i umiarkowane, jeśli są takie, jakich by dokonywał człowiek sprawiedliwy lub umiarkowany; człowiekiem natomiast sprawiedliwym i umiarkowanym jest ten, kto nie tylko czynów takich dokonuje, lecz dokonuje ich nadto w ten sposób, w jaki ich dokonują ludzie sprawiedliwi i umiarkowani. Słusznie tedy mówi się, że człowiek staje się

sprawiedliwy dzięki sprawiedliwemu postępowaniu, a umiarkowany dzięki postępowaniu umiarkowanemu; natomiast nikt z tych, co nie postępują w ten sposób, nie ma żadnych nawet widoków osiągnięcia dzielności etycznej.

Ludzie jednak na ogół nie postępują w ten sposób, lecz, uciekając się do rozważań słownych, sądzą, że uprawiają filozofię i że dzięki temu osiągną wysoki poziom etyczny; zachowują się przy tym podobnie jak chorzy, którzy uważnie słuchają, co mówi lekarz, nie spełniają jednak żadnego z jego zaleceń. Tak samo więc jak tamci, lecząc się w ten sposób, nie uzyskują zdrowia cielesnego, tak samo i ci, filozofując w ten sposób, nie nabędą zalet duchowych.

5. Cnota etyczna jest trwałą dyspozycją

Z kolei rozważyć trzeba, czym jest dzielność etyczna. Otóż ponieważ trojaki są zjawiska w życiu psychicznym: namiętności, zdolności i trwałe dyspozycje, przeto dzielność etyczna musi należeć do jednego z tych trzech rodzajów. Namiętnościami nazywam: pożądanie, gniew, strach, odwagę, zawiść, radość, miłość, nienawiść, tęsknotę, zazdrość, litość — w ogóle wszystko, czemu towarzyszy przyjemność lub przykrość; zdolnościami zaś nazywam to, dzięki czemu możemy doznawać wymienionych wyżej namiętności, więc dzięki czemu zdolni jesteśmy [np.] gniewać się, smucić się lub litować; trwałymi wreszcie dyspozycjami nazywam to, dzięki czemu odnosimy się do namiętności w sposób właściwy lub niewłaściwy; tak np. do gniewu odnosimy się źle, jeśli czynimy to w sposób gwałtowny lub zbyt słaby, dobrze zaś — jeśli czynimy to z umiarem, i podobnie w odniesieniu do innych namiętności.

Do namiętności więc nie należą ani zalety, ani wady etyczne, ponieważ nie nazywają nas ani dobrymi, ani złymi z powodu namiętności, natomiast nazywają nas w ten sposób z powodu zalet lub wad etycznych; ponieważ dalej ze względu na namiętności nie otrzymujemy ani pochwał, ani nagany (nie chwali się bowiem kogoś dlatego, że się boi, ani dlatego, że się gniewa, lecz tylko za to, że czyni to w pewien sposób), otrzymujemy natomiast pochwały i nagany ze względu na cnoty i wady.

A dalej: w gniew lub strach popadamy niezależnie od postanowienia, cnoty zaś są poniekąd postanowieniami lub przynajmniej nie mogą się obejść bez postanowienia. Ponadto mówi się, że jesteśmy miotani namiętnościami, o zaletach natomiast i wadach etycznych mówi się, nie że miotają nami, lecz że nas w pewien sposób usposabiają.

Z tych samych przyczyn nie należą one też do zdolności; bo nie nazywa się nas dobrymi ani złymi, nie chwali i nie gani ze względu na samą tylko zdolność doznawania namiętności wziętą w znaczeniu bezwzględnym, A dalej: zdolności posiadamy z natury, cnoty zaś i wady etyczne nie są nam wrodzone, o czym była mowa wyżej.

Jeśli tedy cnoty nie należą ani do namiętności, ani do zdolności, to nie pozostaje nic innego, jak tylko to, że należą do trwałych dyspozycji.

6. Cnota jako trwała dyspozycja, dzięki której człowiek staje się dobry i dobrze postępuje

Tak więc powiedziano, czym jest dzielność etyczna ze względu na swój rodzaj; należy jednak nie tyle tylko stwierdzić, że jest trwałą dyspozycją, lecz nadto określić, jaka to jest dyspozycja. Trzeba tedy powiedzieć, że wszelka dzielność jest źródłem doskonałości zarówno przedmiotu, którego jest zaletą, jak też właściwej mu funkcji, tak np. dzielność oka czyni dobrymi zarówno oko, jak i jego funkcje; albowiem dzięki dzielności oka dobrze widzimy. Podobnie dzielność konia sprawia, że koń jest dobry i że potrafi dobrze biec, nieść jeźdźca i stawiać opór nieprzyjaciółom. Jeśli to więc tak samo się ma w odniesieniu do wszystkich rzeczy, to i dzielność człowieka będzie trwałą dyspozycją, dzięki której człowiek staje się dobry i dzięki której spełniać będzie należycie właściwe sobie funkcje.

W jaki sposób się to dzieje, o tym już mówiliśmy, a wyjaśni się to jeszcze także, jeśli rozważymy, jaka jest jej natura. Otóż ze wszystkiego, co jest ciągłe i podzielne, można wziąć [pod uwagę] część większą, część mniejszą i część równą, i to wszystko ze względu na

przedmiot sam lub ze względu na nas, to zaś, co jest równe, jest czymś w pośrodku pomiędzy nadmiarem a niedostatkiem. Środkiem ze względu na przedmiot nazywam to, co jest jednakowo oddalone od obu krańców i co też jest jedno i to samo dla wszystkich; ze względu zaś na nas jest środkiem to, co nie jest ani nadmiarem, ani niedostatkiem; tym zaś nie jest ani jedna, ani ta sama rzecz dla wszystkich. Tak np., jeśli „dziesięć” jest za dużo, a „dwa” za mało, to ze względu na przedmiot przyjmuje się „sześć” jako środek; jest ono bowiem o tyle większe, o ile mniejsze, to więc jest środkiem w znaczeniu średniej arytmetycznej. Środek natomiast ze względu na nas określić należy inaczej. Jeśli bowiem zjeść dziesięć min jest dla kogoś za dużo, dwie zaś miny — za mało, to kierownik ćwiczeń atletycznych nie każe mu zjadać sześciu min; bo i ta ilość może być dla tego, kto ją otrzyma, zbyt wielka albo niedostateczna: dla Milona bowiem niedostateczna, dla początkującego natomiast w ćwiczeniach gimnastycznych — zbyt wielka. Tak samo ma się rzecz z biegiem i z walką na pięści. Tak tedy każdy, kto się rozumie na rzeczy, unika nadmiaru i niedostatku, szuka natomiast środka i środek wybiera, i to nie środek samej rzeczy, lecz środek ze względu na nas.

Jeśli więc wszelka umiejętność spełnia należycie swe zadanie w ten sposób, iż baczy na środek i zmierza doń w swych dziełach (stąd zwykło się mówić o dziełach, które dobrze wypadły, że nie można im nic ująć ani dodać, ponieważ przyjmuje się, iż nadmiar i niedostatek umniejszają dobroć owych dzieł, umiar zaś ją utrzymuje); jeśli tedy wybitni artyści pracują mając — jak twierdzimy — ów środek na oku i jeśli dalej dzielność — podobnie jak i natura — subtelniej i trafniej postępuje aniżeli wszelka sztuka, to w takim razie dzielność musi zmierzać do owego właściwego środka jako do swego celu. A mam tu na myśli dzielność etyczną, ona bowiem dotyczy doznawania namiętności i postępowania, a w ich właśnie obrębie istnieje nadmiar, niedostatek i właściwy środek. I tak obawiać się, być odważnym, pożądać, gniewać się, litować się i w ogóle radować się i smucić się można i zbyt, i za mało, a w obu tych wypadkach niewłaściwie; doznawać zaś tych namiętności we właściwym czasie, z właściwych przyczyn, wobec właściwych osób, we właściwym celu i we właściwy sposób — to właśnie jest drogą zarówno środkową, jak i najlepszą, i to też jest istotną cechą dzielności etycznej; podobnie istnieje także nadmiar, niedostatek i środek w odniesieniu do postępowania. Owóż dzielność etyczna dotyczy doznawania namiętności i postępowania, w których nadmiar jest błędem, niedostatek — przedmiotem nagany, środek zaś przedmiotem pochwał i czymś właściwym; jedno i drugie zaś jest związane nierozłącznie z dzielnością etyczną. Jest tedy dzielność etyczna pewnego rodzaju umiarem, skoro zmierza do środka jako do swego celu.

A dalej: błędzić można w sposób rozmaity (zło bowiem należy do tego, co jest nieograniczone, jak to już przypuszczali pitagorejczycy, dobro zaś do tego, co ograniczone), właściwie natomiast postępować można tylko w jeden sposób; dlatego pierwsze jest łatwe, drugie zaś trudne; łatwo jest chybić celu, trudno zaś w cel ugodzić. I dlatego należą nadmiar i niedostatek do tego, co źle, umiar zaś do dzielności.

Szlachetność jeden zna sposób, lecz różne sposoby nikczemność.

A więc dzielność etyczna jest trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowywaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum, i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny. Idzie tu o średnią miarę pomiędzy dwoma błędami, tj. między nadmiarem a niedostatkiem; a dalej: o średnią miarę o tyle, iż owe błędy bądź nie dochodzą do tego, co jest właściwe w doznawaniu namiętności i w postępowaniu, bądź poza tę granicę wykraczają, gdy natomiast dzielność etyczna znajduje i obiera właściwy środek. Toteż ze względu na substancję i na definicję określającą jej istotę jest dzielność etyczna czymś w pośrodku leżącym, jeśli jednak chodzi o to, co jest najlepsze i co dobre, jest ona czymś skrajnym.

Nie każde jednak postępowanie i nie każda namiętność dopuszcza średnią miarę; z samych bowiem już nazw niektórych z nich wynika, że są czymś niegodziwym, tak np. radość z powodu niepowodzenia drugich, bezwstydnosć lub zawiść, a spomiędzy sposobów postępowania: cudzołóstwo, kradzież i morderstwo; wszystkie te i tym podobne namiętności i sposoby postępowania są przedmiotem nagany, ponieważ one same są niegodziwe, nie zaś ich nadmiar lub niedostatek. Nie można tedy w ich obrębie nigdy postępować właściwie, lecz musi się zawsze błędzić; w odniesieniu do tego rodzaju rzeczy dobro i zło tkwi nie w tym [np.], z

którą kobietą, kiedy lub w jaki sposób należy cudzołożyć, bo w ogóle czynić cokolwiek z tego jest rzeczą błędną. Podobnie ma się rzecz z poglądem, iż istnieje umiar, nadmiar i niedostatek w odniesieniu do niesprawiedliwości, tchórzostwa lub rozwiązłości; istniałby bowiem w takim razie umiar w nadmiarze i niedostatku, nadmiar nadmiaru i niedostatek niedostatku. Jednakowoż jak nie ma nadmiaru ani niedostatku umiarkowania ani męstwa, ponieważ środek jest [tu] poniekąd czymś skrajnym, tak i w odniesieniu do tamtych zdrożności nie istnieje ani umiar, ani nadmiar, ani niedostatek, lecz bez względu na sposób, w jaki się je popełnia, zawsze są błędne, jako że nie ma w ogóle umiaru w nadmiarze ani w niedostatku i nie ma też nadmiaru ani niedostatku w umiarze.

7. Cnota jest umiarem pomiędzy nadmiarem i niedostatkiem

Trzeba to jednak nie tylko w sposób ogólny powiedzieć, lecz także uzgodnić z przypadkami jednostkowymi, w rozważaniach bowiem dotyczących postępowania twierdzenia ogólne uboższe są w treść, te zaś, które dotyczą jednostkowych przypadków, więcej zawierają prawdy; wszak postępowanie odnosi się do przypadków jednostkowych, z którymi tedy trzeba być w zgodzie. Znajomość ich czerpać należy z naszej tablicy.

W odniesieniu do bojaźliwości i odwagi umiarem nie jest męstwo; co się tyczy tych, którzy [tu] grzeszą nadmiarem, ten, kto przesadza w nieustraszości, nie posiada nazwy (często bowiem jej brak), ten zaś, kto przesadza w odwadze, jest zuchwały; kto natomiast ponad miarę jest bojaźliwy, a niedostatecznie odważny, ten jest tchórzem. W odniesieniu do przyjemności i przykrości — [co prawda] nie wszystkich, a zwłaszcza w mniejszym stopniu w odniesieniu do przykrości — środkiem jest umiarkowanie, nadmiarem zaś — nieumiarkowanie, rozwiązłość. Takich, którzy by zbyt mało byli przystępni przyjemnościom, niełatwo znaleźć; dlatego też i dla nich brak nazwy; nazwijmy ich niewrażliwymi.

Co się tyczy dawania i brania w dziedzinie dóbr materialnych, to umiarem jest szczodrość, nadmiarem zaś i niedostatkiem rozrzutność i chciwość. Nadmiar i niedostatek objawia się w nich [obu] w sposób przeciwny: rozrzutnik bowiem zbyt wiele daje, a za mało bierze, chciwiec zaś zbyt wiele bierze, a za mało daje. Na razie podajemy przedstawienie w ogólnych tylko i głównych zarysach i zadowolamy się tym; poniżej zaś pojęcia te będą dokładniej określone. W odniesieniu do spraw materialnych istnieją jeszcze inne dyspozycje: wielki gest jako właściwy środek (człowiek o wielkim geście różni się od szczodrego: wielki gest bowiem dotyczy sum dużych, szczodrość zaś — małych); nadmiarem jest tu niesmaczne i plebejskie szafowanie pieniędzmi, niedostatkiem zaś — małostkowość; różnią się one od tych błędów, które są skrajnościami w odniesieniu do szczodrości, a czym się różnią, o tym będzie niżej mowa.

W odniesieniu do czci i niesławy środkiem jest poczucie własnej wartości, czyli uzasadniona duma, której nadmiar jest zarozumiałością, niedostatek zaś przesadną skromnością; a jak — wedle tego, o czym wyżej mówiliśmy — szczodrość różni się tym od wielkiego gestu, iż dotyczy nieznaczących sum, tak też obok uzasadnionej dumy, czyli żądy czci dotyczącej wielkich zaszczytów, istnieje pewna dyspozycja dotycząca mniejszych zaszczytów: można bowiem dążyć do nich w miarę albo też więcej lub mniej, niż należy; kto w tych dążeniach przekracza właściwą miarę, nazywa się *filotimos* (nadmiernie ambitny); kto poniżej tej miary pozostaje, jest *afilotimos*, bez ambicji; kto trzyma się właściwego środka, nie posiada nazwy [w języku greckim]. Bezimienne są też [w języku greckim] odnośne dyspozycje z wyjątkiem (*filotimia*), który to wyraz oznacza dyspozycję człowieka nadmiernie ambitnego. Stąd to pochodzi, iż oba odnośne krańce roszczą sobie pretensje do miejsca środkowego, a i my nazywamy tego, kto trzyma się tu właściwego środka, w pewnych wypadkach nadmiernie ambitnym, w innych zaś — bez ambicji, i w pewnych wypadkach chwalimy człowieka nadmiernie ambitnego, w innych zaś tego, kto jest bez ambicji. Z jakiej zaś czynimy to przyczyny, o tym będzie mowa poniżej.

Obecnie zaś zajmijmy się przedstawieniem pozostałych zalet i wad etycznych w sposób analogiczny do poprzedniego.

Istnieje też w odniesieniu do gniewu nadmiar, niedostatek i umiar, a jakkolwiek są one [w języku greckim] niemalże bezimienne, to jednak nazywając tego, kto zachowuje tu

właściwą miarę łagodnym, nadamy umiarowi miano łagodności; co się zaś tyczy skrajności, to niechaj kto grzeszy nadmiarem będzie „porywczy”, a błąd jego „porywcznością”, kto zaś grzeszy niedostatkiem — „niedostępny gniewowi”, a błąd jego „niezdolnością do gniewu”.

Z umiarem mamy też do czynienia w trzech dalszych przypadkach, które z jednej strony są poniekąd do siebie podobne, z drugiej jednak, różnią się między sobą; wszystkie one dotyczą stykania się z ludźmi, rozmawiania z nimi i do czynnego odnoszenia się do nich; różnią się zaś tym, że pierwsze z nich tyczy się prawdziwości w tej dziedzinie, dwa dalsze zaś tego, co w niej przyjemne; z tych dwu dalszych jeden odnosi się do przyjemności tkwiącej w zabawie i żartach, drugi zaś do tego, co przyjemne we wszelkich [w ogóle] okolicznościach życia. Trzeba więc i tymi przypadkami się zająć, abyśmy sobie tym jaśniej zdali sprawę, że we wszystkim chwalebny jest umiar, skrajności zaś niewłaściwe i godne nie pochwały, lecz nagany. Owóż i te przypadki są przeważnie bezimienne, musimy jednak sami pokusić się — podobnie jak i w innych wypadkach — o ukucie odnośnych nazw, a to dla większej jasności i zrozumiałości. W odniesieniu więc do prawdziwości ten, kto trzyma się środka, niechaj się nazywa prawdomównym, a umiar jego — prawdomównością; zmyślanie w kierunku przesady będzie chełpliwością czy blagą lub fanfaronadą, a kto je uprawia, jest blagierem lub pyszałkiem; w kierunku zaś pomniejszania — udaną skromnością, odnośny zaś człowiek — niby skromny. Co się tyczy przyjemności tkwiącej w zabawie i żartach, ten, kto zachowuje tu umiar, jest człowiekiem gładkim i dowcipnym, a odnośna dyspozycja jest połączeniem gładkości i dowcipu; nadmiar jest kpiarstwem, a kto nim grzeszy, jest kpiarzem, który szuka za każdą cenę tego, co śmieszne; kto zaś grzeszy tu niedostatkiem, jest pozbawionym humoru sensatem czy mrukiem, a odnośna dyspozycja jest brakiem zmysłu humoru; w odniesieniu wreszcie do pozostałego rodzaju przyjemności, czyli do tego, co w życiu jest w ogóle miłe — ten, kto jest miły w sposób właściwy, jest człowiekiem uprzejmym, a umiar jest tu uprzejmością; kto przesadza, jeśli czyni to bezinteresownie, jest ugrzeczniony czy nadskakujący, jeśli jednak dla własnej korzyści — jest pochlebca; ten zaś kto grzeszy tu niedostatkiem i zachowuje się zawsze nieuprzejmie, jest człowiekiem swarliwym i gburem. Istnieje też umiar w uczuciach, i w tym, co z nimi jest w związku. Wstydlivość bowiem nie jest wprawdzie cnotą, chwali się jednak i wstydlwego. Bo i tutaj mówi się o jednym, iż trzyma się środka, o innym, mianowicie o tym, kto wszystkiego się wstydzi, że jest przesadnie wstydlwy; o trzecim, który w ogóle całkiem jest bezwstydnym, że grzeszy niedostatkiem; kto zaś trzyma się środka, ten jest wstydlwy. Słuszne oburzenie się jest środkiem między zawiścią a radością z powodu niepowodzenia drugich; tyczą się one przykrości i przyjemności wywołanych tym, co przydarza się bliźnim; kto bowiem słusznie się oburza, doznaje przykrości z powodu powodzenia tych, co na nie nie zasługują; człowiek zawistny przewyższając poprzedniego martwi się wszelakim powodzeniem; [kto się słusznie oburza, doznaje też przykrości z powodu niepowodzenia tych, co na to nie zasługują]. Człowiekowi wreszcie, który raduje się niepowodzeniem drugich, tak daleko do odczuwania tej przykrości, iż nawet cieszy się [tym niepowodzeniem]. Ale do roztrząsania tej sprawy znajdzie się też inna sposobność; z kolei zaś, omówiwszy inne cnoty, zajmiemy się sprawiedliwością, a ponieważ wyraz ten nie jest jednoznaczny, więc rozróżniwszy dwa jego znaczenia, rozważymy, o ile w każdym z nich sprawiedliwość jest umiarem; podobnie też zajmiemy się zaletami intelektualnymi.

8. Przegląd poszczególnych cnót

Trzy tedy są rodzaje dyspozycji, z których dwie są wadami (pierwsza z powodu nadmiaru, druga z powodu niedostatku), jedna zaś, a mianowicie zachowanie właściwej miary, jest zaletą; wszystkie te dyspozycje wzajemnie się sobie poniekąd przeciwstawiają, ile że obie skrajności przeciwne są zarówno środkowi, jak i nawzajem między sobą, środek zaś jest przeciwieństwem obu skrajności; jak to, co jest czemuś równe, jest większe od czegoś, co od niego mniejsze, mniejsze zaś od czegoś, co od niego większe, tak trwałe dyspozycje trzymające się środka oznaczają nadmiar w stosunku do niedostatku, niedostatek zaś w stosunku do nadmiaru — zarówno w doznawaniu namiętności, jak i w postępowaniu. Człowiek bowiem mężny wydaje się wobec tchórze zuchwalcem, ale wobec zuchwałego tchórzem; a podobnie człowiek umiarkowany wydaje się rozwiązłym wobec niewrażliwego, niewrażliwym

jednak wobec rozwiązłego; szczodry wobec chciwego rozrzutnikiem, lecz wobec rozrzutnika — chciwcem. Dlatego też ludzie stojący na krańcach odsuwają tego, kto stoi w środku, zawsze na kraniec przeciwny i nazywają [np.] człowieka męznego: tchórz zuchwalcem, zuchwalec natomiast tchórzem, a podobnie i w innych przypadkach. Przy takim tedy wzajemnym przeciwstawieniu wspomnianych trwałych dyspozycji bardziej przeciwstawiają się sobie wzajemnie oba krańce aniżeli każdy z nich środkowi. Większa jest bowiem ich wzajemna od siebie odległość aniżeli każdego z nich od środka, tak jak większa jest odległość tego, co większe, niż pewna wielkość, od czegoś, co od niej mniejsze, i tego, co mniejsze, niż pewna wielkość, od czegoś, co od niej większe, aniżeli ich obu od czegoś, co owej wielkości równe. A dalej: niektóre skrajności są poniekąd podobne do środka, tak np. zuchwalstwo do męstwa, a rozrzutność do szczodrości; skrajności natomiast są wzajemnie między sobą zupełnie niepodobne. Stosunek najbardziej od siebie odległych członków określa się jako wzajemne przeciwieństwo, wobec czego większa odległość oznacza też silniejsze przeciwieństwo.

Środkowi przeciwstawia się w pewnych wypadkach silniej niedostatek, w innych zaś nadmiar, tak np. męstwu przeciwstawia się silniej nie zuchwalstwo, które jest nadmiarem, lecz tchórzostwo, stanowiące niedostatek; umiarkowaniu natomiast — nie zupełna niewrażliwość, będąca brakiem, lecz rozwiązłość, która jest nadmiarem. A dzieje się to z dwu przyczyn, z których jedna tkwi w samym przedmiocie: ponieważ jedna z dwóch skrajności jest bliższa i bardziej pokrewna środkowi, przeciwstawiamy mu silniej nie tę właśnie skrajność, lecz jej przeciwieństwo; tak np. ponieważ męstwu zdaje się być bliższe i bardziej pokrewne zuchwalstwo, mniej zaś pokrewne tchórzostwo, przeciwstawiamy mu silniej drugą z tych skrajności; bo to, co jest od środka bardziej odległe, wydaje się bardziej mu przeciwne. Oto jedna z przyczyn, tkwiąca w samym przedmiocie, druga natomiast tkwi w nas samych: do czego bowiem sami z natury bardziej skłonni jesteśmy, to wydaje nam się bardziej przeciwne właściwemu środkowi. Tak np. sami z natury bardziej pochopni jesteśmy ku rozkoszy, dlatego łatwiej popadamy w rozwiązłość aniżeli w [przesadną] obyczajność. A zatem za bardziej przeciwne środkowi uważamy to, co łatwiej może w nas wybujać, i dlatego rozwiązłość, która jest nadmiarem, jest bardziej przeciwna umiarkowaniu [aniżeli niewrażliwości].

9. Trudności w wynajdywaniu środka w przypadkach jednostkowych

Wykazaliśmy tedy w sposób wystarczający, że i w jakim znaczeniu dzielność etyczna polega na zachowywaniu właściwego środka, i to środka pomiędzy dwiema wadami, z których jedna pochodzi z nadmiaru, druga zaś z niedostatku, i że posiada te właściwości, ponieważ zmierza, zarówno w doznawaniu namiętności jak i w postępowaniu, do właściwego środka jako do swego celu. Dlatego to jest rzeczą trudną osiągnąć wysoki poziom etyczny; trudno bowiem we wszystkim utrafić w środek, tak jak znaleźć środek koła jest rzeczą, którą nie każdy potrafi, lecz tylko ktoś, kto się na tym rozumie. Tak też jest rzeczą łatwą i dla każdego możliwą gniewać się lub dawać pieniądze czyje na coś łożyć; nie jest natomiast rzeczą ani dla każdego możliwą, ani łatwą czynić to w odniesieniu do właściwych osób, we właściwym stopniu, czasie, celu i sposobie; dlatego to, co jest dobre, jest rzadkie, chwalebne i moralnie piękne.

Toteż ktoś, kto zmierza do środka jako do swego celu, powinien przede wszystkim trzymać się z dala od tego, co jest owemu środkowi bardziej przeciwne, jak to też zaleca Kalypso:

*Omijaj...
Owe dymy i wiry, gdzie morze się
kłębi.*

Z dwóch bowiem skrajności jedna jest bardziej, druga mniej błędna; skoro tedy bardzo trudno jest ugodzić w środek, to należy wybrać przynajmniej najmniejsze zło; to zaś stanie się najłatwiej w sposób wyżej wspomniany.

Należy też baczyć na to, ku czemu sami jesteśmy pochopni; różni bowiem z nas różne mają z natury skłonności. To zaś najłatwiej będzie poznać po przyjemności i przykrości, które się w nas rodzą. Trzeba tedy samych siebie odciągać w kierunku przeciwnym, gdyż oddalwszy

się znacznie od tego, co błędne, dojdziemy do środka, jak to czynią ci, którzy chcą wyprostować wygięty kawałek drzewa.

We wszystkich zaś najbardziej wystrzegać się należy tego, co przyjemne, i rozkoszy; o niej bowiem sąd nasz nie jest bezinteresowny. To więc, co odczuwała starszyzna trojańska w stosunku do Heleny, to powinniśmy i my odczuwać w odniesieniu do rozkoszy i przy każdej sposobności powtarzać sobie ich powiedzenie; odsuwając ją bowiem w ten sposób od siebie, mniej będziemy błędzili. Dzięki takiemu więc postępowaniu najłatwiej — na ogół biorąc — będzie nam utrafić w środek.

Trudna to z pewnością rzecz, zwłaszcza w poszczególnych przypadkach jednostkowych, bo niełatwo rozstrzygnąć, w jaki sposób, na kogo, z jakiego powodu i jak długo należy [np. się gniewać; i my sami bowiem chwalimy już to tych, którzy grzeszą pod tym względem niedostatkiem, i uważamy ich za łagodnych, już to tych, którzy gwałtownie się unoszą, i nazywamy ten sposób postępowania prawdziwie męskim. Nagana jednak spotyka nie kogoś, kto nieznacznie tylko wykracza poza to, co dobre, w kierunku nadmiaru lub niedostatku, lecz tego, kto to czyni w sposób bardziej wyraźny; ten bowiem nie uchodzi uwagi. Do jakiego natomiast stopnia i w jakiej mierze zasługuje on na naganę, to niełatwo jest pojęciowo określić, podobnie jak wszystko inne, co jest przedmiotem wycucia; przedmioty zaś wspomnianego rodzaju należą do przypadków jednostkowych i rozstrzyga o nich wycucie.

Tyle tedy wykazaliśmy, że we wszystkim chwalebna jest trwała tendencja do zachowania środka, że jednakowoż [niekiedy] odbiegać odeń należy już to w kierunku nadmiaru, już to w kierunku niedostatku; w ten bowiem sposób najłatwiej utrafimy w środek i w to, co jest dobre.