

Olga Dryla

O Arystotelesowskiej koncepcji rywalizacji moralnej (*Etyka nikomachejska* 9.8)

Artykuł ten jest poświęcony problemowi moralnej rywalizacji – często pomijanemu, choć istotnemu aspektowi Arystotelesowskiej etyki, który mocno wiąże się z szeroko dyskutowanym pytaniem o to, czy ma ona charakter egoistyczny. Zwykło się uważać, że z dwóch, proponowanych przez Arystotelesa, najwartościowszych modeli życia – poświęconego realizacji wartości intelektualnych i związanego z dążeniem do doskonałości moralnej – jedynie ten pierwszy stwarza trudności przy próbach uzgodnienia go z wymogami etyki altruistycznej. Cóż niepokojącego może być w realizacji wartości etycznych, w dążeniu do moralnej doskonałości? Jednak Arystoteles pisząc o moralnym współzawodnictwie, wprowadza tym samym wątek alternatywny czy wręcz opozycyjny do kojarzonego najsilniej z życiem poświęconym działalności etycznej aspektu altruistyczno-przyjacielskiego. Właśnie to stanowi zasadniczy temat mojego artykułu: w jakim stopniu i czy w ogóle związany z prymatem miłości własnej ideał szlachetnego współzawodnictwa ludzi wartościowych, daje się pogodzić z bezinteresowną życzliwością, wpisaną w ideał ich doskonałej przyjaźni.

Na wstępie przedstawię problematykę najbardziej interesującego mnie 8 rozdziału 9 księgi *Etyki nikomachejskiej*¹, następnie zajmę się charakterystyką przedmiotu moralnej rywalizacji i prezentacją wybranych interpretacji rozdziału 9.8, co pokaże, jak istotne znaczenie dla rozumienia zjawiska moralnego współzawodnictwa i możliwości jego uzgodnienia z wymogami bezinteresownej życzliwości ma przyjęta charakterystyka jego przedmiotu.

¹ Wszystkie fragmenty EN cytuję według tłumaczenia D. Gromskiej: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.

1.

W rozdziale 9.8 EN Arystoteles stawia pytanie, czy przede wszystkim należy kochać siebie czy też kogoś innego (przy czym, ściśle rzecz biorąc, alternatywą do nadrzędnej miłości własnej nie jest miłość do kogokolwiek innego, lecz do jedynej osoby, którą można by było kochać bardziej, czyli do przyjaciela). Odpowiedź nie jest oczywista. Z jednej strony słusznie i powszechnie potępia się ludzi samolubnych, którzy do tego stopnia kochają siebie, że nie czynią niczego, nie myśląc przy tym o sobie (1168a), podziwia się natomiast i chwali tych, którzy zawsze mają wzgląd na to, co moralnie piękne, i zdolni są do poświęceń dla dobra przyjaciół. Z drugiej jednak strony najbardziej kochać należy najlepszego przyjaciela, czyli osobę, która w stosunku do nas w pełni realizuje wszelkie wymogi przyjaźni moralnej (a przede wszystkim jest zdolna do bezinteresownej życzliwości), a skądinąd wiadomo (por. EN 9.4), że pełną i najdoskonalszą formą przyjaźni jest stosunek człowieka dzielnego do siebie. Skoro tak, to człowiek dzielny powinien najbardziej kochać swojego najlepszego przyjaciela, czyli siebie.

Arystoteles likwiduje tę pozorną sprzeczność, dokonując rozstrzygnięcia terminologicznego: obok tego, co nazywa samolubstwem w rozumieniu potocznym, wprowadza samolubstwo prawdziwe².

Jeśli weźmiemy pod uwagę w jakim znaczeniu jedni i drudzy używają wyrazu „samolub”, to rzecz może się łatwo wyjaśnić. Kto więc używa tego wyrazu w znaczeniu potępiającym, nazywa samolubami tych, co chcą zagarnąć dla siebie zbyt wiele pieniędzy, zaszczytów i przyjemności cielesnych; ludzie bowiem na ogół do tych rzeczy dążą i o te zabiegają jako o największe dobro; dlatego też te rzeczy stają się przedmiotem gorącej walki. Ci więc, którzy pod tym względem mają wygórowane pretensje, ulegają swym żądom i w ogóle namiętnościom i nierozumnej części duszy.

Taki właśnie jest szeroki ogół ludzi [...], i słusznie potępia się ludzi, którzy w tym znaczeniu są samolubami. (1168b)

² Mówiąc o „prawdziwym samolubstwie” mam na myśli zjawisko, które, chcąc uniknąć negatywnych skojarzeń wiążących się współcześnie ze słowem „samolub”, należałoby określać mianem „samolubstwa w sensie pozytywnym” czy też „prawdziwej miłości własnej”. Za radą anonimowego recenzenta w dalszej części artykułu będę tych określeń używać wymiennie.

Najczęściej za samolubów uchodzą ci, którzy poświęcają się gromadzeniu wszelkiego rodzaju dóbr zewnętrznych – zaszczytów, bogactw, okazji do zażywania przyjemności cielesnych – przez zdecydowaną większość ludzi uważanych za dobra o najwyższej wartości. Jednak owa ułomna pod względem moralnym większość, nie zdaje sobie sprawy z tego, że pogoń za dobrami zewnętrznymi jest wyrazem uległości wobec namiętności, a więc wobec niższej, irracjonalnej części duszy. Czy o kimś, kto podporządkował swoje życie namiętności można powiedzieć, że jest prawdziwym samolubem? Nie można, ponieważ naprawdę *siebie* kocha wyłącznie człowiek, który kocha to, co w nim najistotniejsze, co stanowi o jego człowieczeństwie – a najistotniejszym pierwiastkiem ludzkiej duszy nie jest część irracjonalna (którą dzielimy przecież ze zwierzętami), ale *nous*.

Jeśliby bowiem ktoś sam starał się zawsze postępować przede wszystkim sprawiedliwie albo w sposób umiarkowany, lub w sposób zgodny z jakąś inną cnotą, i jeśliby w ogóle zawsze starał się tylko być w zgodzie z tym, co moralnie piękne, to takiego człowieka nikt nie nazwie samolubnym i nie zgani go. Mogłoby się jednak zdawać, że właśnie taki człowiek jest raczej samolubem: wszak chce uzyskać dla siebie to, co moralnie najpiękniejsze i najlepsze, i ulega temu, co w nim jest najistotniejsze [*toi kyriotatatoi*], i we wszystkim jest mu posłuszny.[...] I dlatego też człowiek, który to właśnie kocha i temu ulega, zasługuje najbardziej na miano samolubnego.[...] Rozum [*nous*] właśnie jest istotą każdego człowieka, i za czyny najbardziej osobiste człowieka i najbardziej zależne od jego woli uważa się te, które mu rozum dyktuje.[...] Wynika stąd, że przede wszystkim tego właśnie człowieka uważać można za samoluba, ale nie w ujemnym tego wyrazu znaczeniu, lecz w znaczeniu, które się tak od tamtego różni, jak życie zgodne z nakazami rozumu od życia kierowanego namiętnościami i jak dążenie do tego, co moralnie piękne, od dążenia do tego, co wydaje się korzystne. (1168b-1169a)

Wobec tego prawdziwym samolubem, samolubem w pozytywnym tego słowa znaczeniu będzie ten, kto, w miarę swoich możliwości, dąży do podejmowania wartościowych pod względem etycznym działań, zawsze stara się być w zgodzie z tym, co moralnie piękne, gdyż taki sposób postępowania świadczy o tym, że człowiek ten kocha swój rozum (*nous*) i podporządkowuje się jego nakazom. Co więcej, jedynie tak rozumiane samolubstwo pozwala na zdobycie prawdziwego i najwartościowszego dobra – dobra moralnego. Wniosek jest następujący: prawdziwe, pozytywne samolubstwo, osiągalne jedynie dla ludzi dzielnych etycznie, jest zjawiskiem, że wszech miar pożądanym; człowiek cnotliwy powinien być samolubem i to zarówno dla swojego własnego dobra, jak i dla dobra innych.

Gdyby zaś wszyscy współzawodniczyli w dążeniu do moralnego piękna i nie szczydzili wysiłku, by postępować jak najpiękniej, to nie tylko wszystko byłoby takie, jak być powinno ze względu na wspólne dobro, lecz też każdy z osobna posiadałby największe spomiedzy dóbr, skoro przecież dobrem tym jest dzielność etyczna.[...] Prawdą też jest o człowieku etycznie wysoko stojącym, że wiele rzeczy czyni ze względu na przyjaciół i na ojczyznę, a nawet, jeśli trzeba, umiera za nich; wyrzeknie się bowiem i majątku, i zaszczytów, i w ogóle wszelkich dóbr, o które ludzie walczą, a będzie usiłował uzyskać to, co moralnie piękne.[...] Gotowi są też wyrzec się majątku, aby przyjaciołom większej przysporzyć korzyści; przyjacielowi bowiem przypada wówczas majątek, im zaś samym – moralne piękno; tak więc większe dobro przeznaczają sobie samym.[...] Może nawet pewnych działań zrzec się na rzecz przyjaciela, ponieważ może być piękniej stać się przyczyną działania przyjaciela aniżeli działać samemu. Ilekroć tedy idzie o rzecz chwalebną, człowiek etycznie wysoko stojący przynajmniej, jak się zdaje, większy udział w pięknie moralnym. (1169a)

Bezpośrednią konsekwencją wprowadzenia postaci prawdziwego samoluba, człowieka dążącego, w miarę swych możliwości, do podejmowania wartościowej pod względem etycznym aktywności, jest wyróżnienie zjawiska nazwanego moralną rywalizacją. Człowiek dzielny etycznie powinien brać udział w rywalizacji, której celem jest zgromadzenie jak największej ilości dobra moralnego. Przybiera ona różne formy; należy do niej zarówno klasyczne współzawodnictwo, jak i zachowania, które na pierwszy rzut oka nie mają nic wspólnego z tym, co się zwykle określać mianem rywalizacji: inspirowanie innych do podejmowania wartościowej aktywności, a nawet poświęcenie życia dla dobra społeczności lub przyjaciela. Wszystkie te zachowania mają jedną cechę wspólną: podejmujący je człowiek robi wszystko tak, aby to jemu przypadło to, co najcenniejsze, czyli dobro moralne. Stąd często powtarzane pytanie: jak, i czy w ogóle, taką charakterystykę dzielnego człowieka można pogodzić z wymogami przyjaźni, o której skądinąd wiadomo, że jest nieodzownym składnikiem ludzkiego szczęścia.

2.

Przede wszystkim trzeba wskazać przedmiot, o który rywalizują ludzie dzielni etycznie, Arystotelesowscy samolubi. Odpowiedź wydaje się prosta: chcą oni „uzyskać dla siebie to, co moralnie najpiękniejsze i najlepsze” (1168b), przeznaczyć sobie „większy udział w moralnym pięknie”. Można powiedzieć, że rywalizacja moralna

prowadzi do zdobycia dobra etycznego, a także do zdobycia jak największego udziału w tym dobru, czyli innymi słowy do bycia najlepszym. Sposób interpretacji zawartej w 9.8 EN myśli Arystotelesa zależy w dużym stopniu właśnie od tego, w jaki sposób pojmuje się „to co moralnie najpiękniejsze” oraz ów „większy udział”.

Po pierwsze, cel moralnej rywalizacji zostaje scharakteryzowany jako osiągnięcie moralnego dobra, czy też dzielności etycznej, co można rozumieć dwojako: 1a) jako dążenie do osiągnięcia dobra o cechach zbliżonych np. do dobra estetycznego, czyli dobra niewyczerpywalnego, w którego przypadku fakt, że ktoś z niego korzysta czy zdobywa je dla siebie, w żaden sposób nie przeszkadza temu, aby korzystać z niego, czy zdobywać je dla siebie mogli inni; z drugiej strony 2a) dobro moralne można pojąć jako dobro wyczerpalne, a więc takie, którego zdobycie przez pewną osobę czy też grupę osób jest równoznaczne z porażką wszystkich innych, którzy go już zdobyć nie mogą.

Po drugie, celem moralnej rywalizacji jest osiągnięcie stanu „bycia najlepszym”, który znowu może być rozumiany 1b) intrapersonalnie, kiedy uczestnik rywalizacji stawia sobie za cel osiągnięcie, dzięki współzawodnictwu z innymi, możliwie jak najwyższego stopnia doskonałości lub 2b) interpersonalnie³, kiedy chodzi po prostu o bycie lepszym od innych członków rywalizacji.

Łatwo zauważyć, że każdorazowe rozstrzygnięcie tych dwuznaczności wpływa znacząco na rozumienie opisywanej przez Arystotelesa relacji między aktywnością o charakterze altruistycznym a osobistym dobrem podmiotu. O ile w przypadku 2a) i 2b) maksymalizacja własnego dobra i maksymalizacja działań altruistycznych pozostają w konflikcie i wydają się nie do pogodzenia, o tyle już w sytuacjach 1a) i 1b) nie widać wyraźnego powodu, dla którego nie można by było podejmować starań na rzecz zdobycia najwyższego dobra dla siebie, a jednocześnie życzyć powodzenia na tym samym polu powiedzmy przyjacielowi.

3.

Choć dyskusja nad problemem moralnej rywalizacji jest dość obszerna, zdecydowałam się tu przytoczyć trzy interpretacje – Whi-

³ Wyrażeń intra- i interpersonalny używam tu za V. Politisem, por. Politis (1993).

te'a, Irwina i Krauta⁴ – których zestawienie pozwala dostrzec, jak bardzo doprecyzowanie celu współzawodnictwa wpływa na charakterystykę całej rywalizacji. White uważa dobro moralne za dobro wyczerpywalne, Irwin i Kraut za niewyczerpywalne. Irwin sądzi, że człowiek cnotliwy dąży do bycia jak najlepszym, Kraut, że do bycia lepszym od innych. Wszystkie te różnice wpływają na rozumienie i ocenę zjawiska etycznego współzawodnictwa.

3.1.

Współcześnie dobra etycznego nie zalicza się raczej do dóbr niewystarczających, a jeśli już, to na bardzo krótkim dystansie (tzn. w sytuacji, w której dokonać jakiegoś wartościowego czynu może tylko jedna ze starających się o to osób) – pogląd, że czyjaś wartościowa aktywność w jakikolwiek sposób blokuje innym dostęp do moralnego dobra, wydaje się wysoce nieintuicyjny. A jednak tak właśnie, zdaniem White'a (1995), rozumie dobro moralne Arystoteles. Założenie o niewystarczalności dobra etycznego stanowi podstawę i warunek konfrontacji dwóch postaw: samolubstwa w potocznym tego słowa rozumieniu, polegającego na ciągłej rywalizacji o dostęp do skończonych zasobów dóbr zewnętrznych, z samolubstwem w sensie pozytywnym, czyli rywalizacją o zdobycie jak największej części z równie skończonego zakresu dóbr moralnych. Powodem, dla którego człowiek dzielny powinien dążyć do zdobycia jak największej ilości dóbr etycznych, a nie hedonistycznych czy utylitarnych, nie jest to, że w pierwszym wypadku nie ma miejsca na zachowania egoistyczne, ani to, że dzielności wystarczy dla wszystkich, czy to, że rywalizacja o cnotę jest obustronnie korzystna, bo to wszystko nieprawda. Chodzi wyłącznie o to, że dobra hedonistyczne ani utylitarne nie są w tak głębokim sensie dobrami dla człowieka, w jakim jest tym dobrem cnota.

Słusznie więc uchodzi za człowieka etycznie wysoko stojącego [*spoudaios*], jako że nad wszystko przekłada to, co moralnie piękne. Może nawet pewnych działań zrzec się na rzecz przyjaciela, ponieważ może być piękniej stać się przyczyną działania przyjaciela aniżeli działać samemu. Ilekroć tedy idzie o rzecz chwalebną, człowiek etycznie wysoko stojący przeznacza sobie, jak się zdaje, większy udział w pięknie moralnym. W tym więc znaczeniu nale-

⁴ Kraut (1989); White (1995); Irwin (1995); Aristotle (1999).

zy, jak już wspomniano, być samolubem, nie zaś w tym znaczeniu, w którym szeroki ogół najczęściej jest samolubny. (1169a-b)

Gdy w grę wchodzi to, co piękne – człowiek dzielny sobie zostawia to, co najpiękniejsze i najlepsze. A sposobem na pozostawienie sobie tego, co najpiękniejsze jest często raczej przyczynienie się do czyjegoś działania, niż zrobienie tego samego samemu. Jeśli zatem w określonych okolicznościach tylko jeden człowiek może podjąć wartościową aktywność, to, zgodnie z radą Arystotelesa, należy tę okazję odstąpić przyjacielowi. Pozostawiając na boku klasyczny zarzut, że taki sposób rozumowania prowadzić może do impasu spowodowanego wzajemnym odstępowaniem sobie możliwości podjęcia pewnego działania, niepokojące jest to, że przedmiotem rywalizacji staje się tu wartościowa aktywność etyczna, a w ostatecznym rozrachunku sama cnota.

Tak samo ma się rzecz z zaszczytami i władzą; gdyż wszystkiego tego wyrzeknie się [taki człowiek] dla przyjaciela; *bo to jest dla niego moralnie piękne i chwalebne*. (1169a)

Gotowość poświęcenia czegokolwiek dla przyjaciela wiąże się bardziej z pragnieniem zdobycia dobra moralnego, niż z bezinteresowną chęcią przysporzenia dóbr przyjacielowi. Poświęcam na rzecz przyjaciela pewne dobra zewnętrzne, wyrzekam się dla niego władzy czy bogactwa, *ponieważ* tym samym zdobywam dla siebie dobro znacznie cenniejsze; perspektywa zdobycia moralnego dobra staje się bezpośrednią i, przynajmniej zdaniem White'a, jedyną przyczyną poświęcenia. Maksymalizacja własnego dobra i maksymalizacja działań altruistycznych pozostaje więc w konflikcie – nie można jednocześnie największego osiągalnego dobra zatrzymać dla siebie i zaoferować go innym, a dobroczynność jest efektem ubocznym dążenia do własnego dobra, które można osiągnąć przysparzając innym dóbr niższego rzędu.⁵

⁵ Politis rozważa nawet, czy nie jest tak, że dobro moralne (dla niego jest to dobro niewyczerpywalne) można zdobyć tylko dla siebie, natomiast innym można zaoferować wyłącznie dobra zewnętrzne; nie ma więc jednej puli dóbr, z której coś można wydzielić dla przyjaciół, a coś zachować dla siebie. Przeciwnie, zakres dóbr, które dobry człowiek zatrzymuje dla siebie, jest rozłączny z zakresem tych, które stara się zapewnić innym. Oczywiście dobra, które zdobywa dla siebie, mają nieporównanie większą wartość. Politis (1993).

Widać zatem, że zgodnie z interpretacją White'a, wyczerpywalność dobra etycznego przesądza o charakterze moralnej rywalizacji, która w tej wersji nie pozwala pogodzić dążenia do własnego dobra z konstytutywnym dla przyjaźni moralnej wymogiem bezinteresownej życzliwości wobec przyjaciela. Aby uratować Arystotelesa przed posądzeniem o pochwałę zachowań czysto egoistycznych, White wprowadza do swojej interpretacji dwa interesujące elementy: po pierwsze twierdzi, że człowiek dzielny etycznie nie jest zainteresowany moralną rywalizacją *per se*, a więc nie będzie próbował mnożyć okazji do współzawodnictwa, nie można też powiedzieć, że generalną zasadą determinującą jego zachowanie jest pragnienie ustanowienia swojej moralnej przewagi; po drugie istnienie współzawodnictwa ludzi dzielnych nie stanowi przejawu jakiejś generalnej tendencji, gdyż znacznie częściej podkreślanym aspektem relacji ludzi wartościowych jest współdziałanie.

Należy odnotować, że White wydaje się tu łączyć ze sobą rozumienia ostatecznego celu moralnej rywalizacji oznaczone powyżej jako 2a) i 1b), czyli niewystarczalność dobra etycznego łączy z przekonaniem, że każdy z uczestników rywalizacji stara się osiągnąć najwyższy możliwy poziom dzielności, natomiast nie jest istotne, jak jego własna wartościowość etyczna ma się do wartościowości współuczestników zawodów.

Aby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego mimo tak niechętnego stosunku do moralnej rywalizacji człowiek wartościowy będzie się w nią niekiedy angażował, trzeba uczynić niewielką dygresję w stronę White'owskiej interpretacji Arystotelesowskiej eudajmonii. Tradycyjnie popularniejszym sposobem interpretacji etyki Arystotelesa było utożsamienie szczęścia z kontemplacją teoretyczną, w ostatnich czasach przewagę zaczęła jednak zdobywać interpretacja inkluzywistyczna, intelektualizm rodzi bowiem niebezpieczeństwo uczynienia Arystotelesa patronem krańcowego egoizmu, wykluczającego jakąkolwiek rolę względów etycznych/altruistycznych. Inkluzywizm można potraktować jako wypadkową dwóch następujących tez:

- 1) indywidualne szczęście zawiera w sobie, jako swoje części, wielość celów i działań;
- 2) wśród nich znajduje się zarówno dobro innych, jak i czyny pozostające w zgodzie z normami etyki.

Dość oczywiste wydaje się użycie inkluzywizmu w obronie eudajmonizmu – jeżeli szczęście zawiera altruistyczne cele i działania, to eudajmonizm nie jest egoizmem. To znaczy jest nim formalnie – cel nadrzędny wiąże się bezpośrednio z kondycją podmiotu, ale materialnie wcale nim być nie musi – osiągnięcie tego celu jest uzależnione również od podejmowania aktywności o charakterze altruistycznym.

Choć sam Arystoteles nie deklaruje chęci uniknięcia stanowiska egoistycznego, to szczęście traktuje jako cel niekontrowersyjny i niekonfliktowy, wydaje się też marginalizować problem ewentualnych konfliktów pomiędzy indywidualnym dobrem, a na przykład sprawiedliwością. Przeciwnie, wielokrotnie podkreśla zarówno konieczność bezinteresownego dążenia do podejmowania wartościowej etycznej aktywności i bezinteresownego życzenia dobra przyjacielowi, jak również specjalny status szczęścia – ostatecznego i nadrzędnego celu człowieka. Można więc przypuszczać, że szczęście zawiera wymóg podporządkowania się altruistycznym standardom. Jednak rozdział 9.8 EN dobitnie świadczy o tym, że Arystoteles dostrzega możliwość wystąpienia konfliktów interesów i wcale nie stara się im zapobiec.

Jeśli inkluzywizm ma ratować eudajmonizm przed egoizmem, to musi być czymś więcej niż po prostu inkluzywizmem, musi dawać coś więcej niż koncepcję szczęścia jakoś zawierającego aktywność o charakterze altruistycznym. Powód jest prosty: życie ludzkie to ograniczona ilość czasu, energii i wszelkiego rodzaju „zasobów” – nawet wybór między dobrami z natury swojej nie pozostającymi w konflikcie może rodzić dylemat, a altruizm będzie niejednokrotnie konkurować z samolubnymi składnikami szczęścia.

Arystoteles daje wskazówki pozwalające na dokonanie odpowiedniego wyboru, a właściwie sugeruje, że istotniejszy od tego, co się wybierze, jest fakt, że w ogóle trzeba wybrać. Świadczy o tym chociażby fragment 10.6-8 EN, poświęcony pytaniu, który z dwóch modeli życia, związany z aktywnością teoretyczną czy etyczną, jest wartościowszy. Zdaniem Arystotelesa nie jest możliwe poświęcenie życia więcej niż jednemu rodzajowi aktywności – nie tylko przy okazji poszukiwania najwartościowszej odmiany życia, ale również klasyfikując sposoby życia, Arystoteles identyfikuje je, biorąc pod uwagę główny cel, na jakim się one koncentrują (przyjemność, korzyść,

cnota). To dowodzi, że idea inkluzywizmu musi zostać uzupełniona – nie wystarczy wymienić składniki szczęścia, ale trzeba też określić ich wzajemne relacje, pokazać pewną strukturę (1176a33). Krótko mówiąc, lekarstwem na konflikty dóbr jest wybór jednego, nadrzędnego, stanowiącego oś organizacyjną życia – Arystotelesowski inkluzywizm to nie harmonijna kombinacja wszelkiego rodzaju dóbr, ale przemyślana struktura oparta na jednej, nadrzędnej wartości.

Człowiek, którego życie koncentruje się wokół wartości moralnych, będzie więc dążył przede wszystkim do sytuacji, w których taką wartościowość można sobie zapewnić, czasem rywalizując o nią z przyjacielem, ale zdecydowanie częściej postępując zgodnie z wymogami współżycia i współdziałania charakteryzującymi wartościową przyjaźń.

Oczywiście nasuwa się pytanie, czy interpretacja White'a znajduje potwierdzenie w tekście. O ile założenia o niewystarczalności moralnego dobra oraz intrapersonalnym charakterze celu rywalizacji nie wydają się, przynajmniej na pierwszy rzut oka, budzić większych zastrzeżeń, to już twierdzenie o marginalnym znaczeniu podejmowanego jedynie w ostateczności moralnego współzawodnictwa, może wywołać sprzeciw.

Gdyby zaś wszyscy współzawodniczyli w dążeniu do moralnego piękna i nie szczydzili wysiłku, by postępować jak najpiękniej, to nie tylko wszystko byłoby takie, jak być powinno ze względu na wspólne dobro, lecz też każdy z osobna posiadałby największe spomiedzy dóbr, skoro przecież dobrem tym jest dzielność etyczna. (1169a)

Powyższy fragment sugeruje, że moralna rywalizacja jest zjawiskiem ze wszech miar pożądanym. Chwaląc postawę samolubną, Arystoteles odwołuje się nie tylko do dobra jednostki, ale do dobra całej społeczności; a dzięki rywalizacji na polu aktywności moralnej – wszyscy zyskują, nikt nie traci. Wydaje się, że rację ma raczej Kraut (1989), którego zdaniem specyficzny charakter rywalizacji moralnej polegałby na tym, że kiedy wartościowi ludzie „współzawodniczą w dążeniu do moralnego piękna” i ktoś wygrywa, korzystają wszyscy i nikt nie jest pokrzywdzony: „Tak tedy człowiek etycznie dzielny powinien być samolubem (i sam bowiem odniesie korzyść postępując pięknie, i innym jej przysporzy)” (1169a). Poza zdobyciem dla siebie dobra etycznego, uczestnik rywalizacji przysparza jakiegos dobra innym. Dobro to może być dwojakiego rodzaju: po pierwsze

idąc za Krautem, można wskazać na jakieś ogólne dobro całej społeczności, coś w rodzaju powszechnego podniesienia morale, które idzie za angażowaniem się obywateli w formy moralnego współzawodnictwa; po drugie, na co z kolei zwraca uwagę Irwin (1995), dzielność każdego z uczestników tego typu rywalizacji stanowi bodziec rozwoju dla współzawodników.

Interpretacja typu White'owskiego, oparta na zakwalifikowaniu dobra etycznego do grupy dóbr niewystarczających, wymaga takiego rozumienia moralnego współzawodnictwa, zgodnie z którym nie różni się ono, w każdym razie formalnie, od rywalizacji o jakiegokolwiek inne dobro: zwycięzca, czy też ktoś, kto zagarnie dla siebie możliwie dużo okazji do doskonalenia swojej dzielności etycznej, uszczupla tym samym szanse innych. W połączeniu z intrapersonalnym rozumieniem pożądanego stanu „bycia najlepszym” otwiera ona wielce interesującą możliwość częściowego przynajmniej rozwikłania problemu 9.8 EN i niewątpliwie ciekawe będzie skonfrontowanie jej z fragmentami innych interpretacji. Natomiast pomysł zepchnięcia rywalizacji moralnej na margines życia wartościowego człowieka nie wydaje się sensowny. Tym samym bez rozwiązania pozostaje najistotniejszy bodaj problem związany z moralną rywalizacją: kwestia uzgodnienia jej charakteru ze związanym z prawdziwą przyjaźnią wymogiem bezinteresownej zyczliwości. Innymi słowy chodzi o ustalenie, w jakiej relacji, biorąc pod uwagę postępowanie człowieka dzielnego etycznie, mają pozostawać pierwiastki altruistyczne i egoistyczne. Zgodnie z interpretacją White'a takie uzgadnianie czy szukanie proporcji jest bezcelowe, ponieważ współzawodnictwo moralne znosi wszelki wzgląd na bezinteresowną zyczliwość.

3.2.

Popularniejszym sposobem uniknięcia niechcianych konsekwencji rywalizacji moralnej są próby przyznania jej specjalnego statusu, wskazania cech odróżniających ją od zwykłej rywalizacji, o której można powiedzieć, że:

- 1) uczestnicy współzawodniczą o zdobycie pewnej rzeczy, którą zdobędzie wyłącznie ten, kto zwycięży;
- 2) każdy z uczestników życzy zwycięstwa sobie, natomiast nie życzy go innym.

Wyjątkowość rywalizacji moralnej może wynikać z podważenia kóregoś z powyższych założeń. Podważenie pierwszego zakłada, że dobro moralne zasadniczo różni się od dóbr materialnych czy zewnętrznych, jest dobrem niewyczerpywalnym, o które nie warto się ścigać, bo tak czy inaczej każdy, kto rzeczywiście chce je dla siebie zdobyć, zdobędzie je, i to niezależnie od tego, czy zdobędzie je też ktokolwiek inny. Tym samym rezygnacja z pierwszej cechy klasycznego współzawodnictwa implikuje rezygnację z drugiej, ponieważ „nieżyczenie zwycięstwa innym” w tak specyficznie określonych warunkach rywalizacji, oprócz tego, że nieracjonalne, klóci się także ze szczerym zainteresowaniem wartościowością etyczną. Z kolei przyjęcie takiego opisu moralnej rywalizacji, przy którym jej przedmiot utrzymuje co prawda status nagrody dla najlepszego, natomiast pominięty zostaje drugi wyróżnik zwykłego współzawodnictwa, wymaga dokładnej, opartej na tekście charakterystyki jej uczestników, których pragnienie zwycięstwa z jakichś powodów nie wiąże się z brakiem tego pragnienia w stosunku do innych.

Pierwszą z wymienionych możliwości wybiera Irwin. W proponowanej przez siebie interpretacji rozdziału 9.8 EN opowiada się za rozwiązaniami oznaczonymi wcześniej przez 1a) i 1b) – dobro moralne pojmuje jako dobro niewyczerpywalne, a sens moralnego współzawodnictwa widzi w indywidualnym dążeniu każdego z uczestników do osiągnięcia stanu bycia tak dobrym, jak to tylko możliwe. Drugą z możliwości wybiera natomiast Kraut; za ostateczny cel rywalizacji uznaje on co prawda również doskonalenie własnego charakteru (aspekt intrapersonalny), uwzględnia jednak również dalszą perspektywę, w której jeden z uczestników ostatecznie zwycięża, staje się lepszy od innych, więc jednak odbiera im możliwość zdobycia czegoś co sam zdobył – „bycie najlepszym” u Krauta nabiera zatem wymiaru interpersonalnego, a co za tym idzie przedmiot rywalizacji trzeba umieścić w grupie dóbr wyczerpywalnych.

Swoją charakterystykę moralnego dobra Irwin (u Arystotelesa 1999) opiera na zestawieniu dwóch fragmentów tekstu EN 9.8, a konkretnie na różnicy znaczeń wyróżnionych słów:

Ci więc, co szczególnie starają się postępować w sposób moralnie piękny, znajdują powszechne uznanie i pochwałę; *gdyby zaś wszyscy współzawodniczyli* (ημιλλομενον) *w dążeniu do moralnego piękna i nie szczczędzili wysiłku, by postępować jak najpiękniej*, to nie tylko wszystko byłoby takie, jak być powinno ze względu na wspólne dobro, lecz też każdy z osobna posiadałby

największe spomiędzy dóbr, skoro przecież dobrem tym jest dzielność etyczna. (1169a8-11)

Kto więc używa tego wyrazu w znaczeniu potępiającym, nazywa samolubami tych, co chcą zagarnąć dla siebie zbyt wiele pieniędzy, zaszczytów i przyjemności cielesnych; ludzie bowiem na ogół do tych rzeczy dążą i o te zabiegają jako o największe dobro; *dlatego też te rzeczy stają się przedmiotem gorącej walki* (περιμαχητα εστιν). (1168b)

Wyróżniony fragment pierwszego cytowanego zdania Irwin tłumaczy w następujący sposób: „when everyone *strains to* achieve what is fine and concentrates on the finest”. To, co Gromska określa mianem współzawodnictwa, on oddaje jako wysiłek, usiłowanie skierowane w jakimś kierunku – w tym wypadku kierunkiem jest osiągnięcie tego, co dobre. Jeśli wszyscy będą czynili wysiłki w celu osiągnięcia moralnego dobra, uda im się również wyprodukować powszechne/wspólne dobro. Charakter moralnego dobra różni się istotnie od tego, o którym mowa w drugim zdaniu – dobra, które staje się przedmiotem walki, czy jak tłumaczy Irwin „is contested”. W tym wypadku, zdaniem Irwina, ewidentnie chodzi o rzeczy, które osiągnąć można w drodze typowej rywalizacji: czyjaś wygrana zawsze oznacza tu stratę dla kogoś innego. Różnica pomiędzy dobrami nie sprowadza się na pewno do sposobu, w jaki można je osiągnąć, niemniej to ten właśnie aspekt wysunięty zostaje na pierwszy plan. Samolub w potocznym tego słowa rozumieniu rywalizuje z innymi i osiągnięcie różnego rodzaju dóbr zewnętrznych, przy czym jego powodzenie zawsze oznacza stratę wszystkich innych uczestników rywalizacji; prawdziwy, Arystotelesowski samolub dzieli z innymi wysiłek mający na celu zdobycie dobra etycznego, a jego powodzenie nie tylko nie powoduje czyjejkolwiek straty, ale przyczynia się do pomnażania wspólnego dobra. Wszystko to nie budzi większych zastrzeżeń, bo to przecież przedmiot i konsekwencje rywalizacji mają decydować o różnicy między samolubstwem w rozumieniu potocznym i samolubstwem w rozumieniu pozytywnym; mało przekonująca jest natomiast teza, z której Irwin powyższe wnioski wywodzi, czyli teza o specjalnym charakterze rywalizacji moralnej oparta na różnicy pomiędzy użytymi w przytoczonych fragmentach słowami *hamillaomai* i *perimachetos*. Zdaniem Irwina użycie słowa *hamillaomai* na określenie sposobu zdobywania dóbr etycznych, dowodzi, że sposób, w jaki się o nie zabiega, znacząco różni się od sposobu zdobywania wszelkich innych dóbr.

Hamillaomai to tyle co walczę, współzawodniczę z kimś, biorę udział w zawodach, gonię, nacieram; *perimachētos* natomiast znaczy tyle, co będący przedmiotem walki, pożądany, upragniony, wysoko ceniony. Trudno więc uznać, że różnica znaczeń jest na tyle wyraźna, by mogła uzasadnić doszukiwanie się jakiejś specjalnej, złagodzonej wersji rywalizacji we współzawodnictwie, którego przedmiotem ma być dobro etyczne. W tym wypadku zdecydowanie bliższe oryginału jest mówiące o współzawodnictwie tłumaczenie Gromskiej.⁶

Powyższy argument nie jest na szczęście jedynym, na którym można oprzeć „nieantagonistyczną” interpretację rywalizacji moralnej.

Jeśliby bowiem ktoś sam starał się zawsze postępować przede wszystkim (παντων) sprawiedliwie albo w sposób umiarkowany, lub w sposób zgodny z jakąś inną cnotą, i jeśliby w ogóle zawsze starał się tylko być w zgodzie z tym, co moralnie piękne, to takiego człowieka nikt nie nazwie samolubem i nie zgani go. (1168b)

Słowo *panōn* może być tu rozumiane dwojako: albo jako *masculinum*, albo jako *neutrum*. Zarówno Irwin jak i Gromska czy Ross⁷ przyjmują, że chodzi tu o *neutrum*, a to, zdaniem Irwina, dowodzi, że Arystoteles uważa zachowanie cnotliwych samolubów za dalekie od tego, co zwykło się kojarzyć z klasyczną rywalizacją i przeciwstawia ich tym wszystkim, którzy rywalizują o dobra zewnętrzne. W wypadku potraktowania *panōn* jako *masculinum*, jak to robią św. Tomasz czy Rackham, przytoczony fragment powinien raczej brzmieć następująco: „jeśliby bowiem ktoś sam starał się zawsze postępować najbardziej ze wszystkich (*panōn*) sprawiedliwie” i nie daje żadnych podstaw do przypuszczeń, że rywalizacja moralna czymkolwiek, oprócz przedmiotu, różni się od typowego współzawodnictwa.

O ile wcześniej przedstawiona próba dowiedzenia szczególnej natury rywalizacji moralnej opierała się na przyjęciu założenia o niewyczerpywalności dobra etycznego, o tyle ta odwołuje się do sposobu rozumienia stanu bycia najlepszym – chodzi tu o rozumienie intrapersonalne: jeśli każdy z uczestników rywalizacji moralnej stara

⁶ Warto też zwrócić uwagę na tłumaczenie Rossa (Arystoteles 1954): „if all were to strive towards what is noble and strain every nerve to do the noblest deeds”. *To strive* może znaczyć zarówno usiłować czy dążyć, jak i gwałtownie walczyć.

⁷ Irwin: „for if someone is always eager above all to do just or temperate actions”, Arystoteles (1999); Ross: „for if a man were always anxious that he himself, above all things, should act justly”, Arystoteles (1954).

się przede wszystkim postępować sprawiedliwie, umiarkowanie czy w zgodzie z jakąkolwiek inną cnotą, a nie bardziej niż wszyscy inni wypełniać wymogi dzielności etycznej, to trzeba raczej powiedzieć, że stara się być tak dobrym, jak to tylko w jego sytuacji możliwe, a nie być lepszym od wszystkich innych. Tym właśnie tropem idzie Irwin w artykule odnoszącym się bezpośrednio do problemu pozytywnego samolubstwa i rywalizacji moralnej (Irwin 1995). Biorąc za punkt wyjścia tezę, że powszechna rywalizacja o dobro etyczne gwarantuje wszystkim osiągnięcie dzielności etycznej (1169a8-11), dochodzi do wniosku, iż moralne współzawodnictwo przejawia się w tym, że dzielność B jest dla A bodźcem do tego by stać się lepszym, natomiast wcale nie sugeruje, że A ma działać tak, aby B zrobił coś mniej wartościowego, niżby zrobił w innych okolicznościach.

Może nawet pewnych działań zrzec się na rzecz przyjaciela, ponieważ może być piękniej stać się przyczyną działań przyjaciela aniżeli działać samemu. Ilekroć tedy idzie o rzecz chwalebna, człowiek etycznie wysoko stojący przeznaczają sobie, jak się zdaje, większy udział w pięknie moralnym. (1169a33-b1).

Trzeba wyjaśnić, co znaczy „przeznacza sobie [...] większy udział w pięknie moralnym”. Można to rozumieć trojako:

- 1) A przeznacza więcej tego, co piękne sobie niż B – A dokonuje więcej pięknych czynów niż B i przyczynia się do tego, że B dokonuje ich mniej niż dokonałby ich w innych okolicznościach;
- 2) A przeznacza sobie więcej tego, co piękne moralnie niż innych dóbr (ten punkt daje się uzgodnić z interpretacją White’a);
- 3) A przeznacza sobie więcej tego, co piękne moralnie, niż zrobiłby to przy innym sposobie postępowania.

Tylko w pierwszym przypadku Arystotelesowi chodziłoby o typową rywalizację: A i B współzawodniczyliby o coś, co tylko jeden z nich mógłby zdobyć, a zdobywszy przyczyniałby się do straty czy też niepowodzenia drugiego. Byłaby to sytuacja podobna do tej, którą widział White: dobro moralne byłoby dobrem wyczerpywalnym, więcej nawet „bycie najlepszym” zwyczajcy musiałyby być traktowane w kategoriach interpersonalnych, czego u White’a nie było. Irwin natomiast uważa, że wcale nie musi chodzić o to, że A robi coś piękniejszego niż B, ale o to, że postępując tak, robi coś piękniejszego, niż gdyby za wszelką cenę starał się zrobić to, na co pozwolił B. Jeżeli B dokonuje możliwie pięknego czynu X, natomiast A – czynu Y (gdzie Y to tyle, co pozwolić B na X), to wybierając Y, A wybiera

piękniejszą z możliwości jakie przed nim stoją, co nie znaczy, że X jest mniej wartościowe niż Y ani mniej wartościowe niż czyn, którego B mógłby dokonać w innych okolicznościach. Z kolei B godząc się na X, pozwala A na Y, a więc również wybiera piękniejszą z rysujących się możliwości, piękniejszą niż gdyby sam starał się dokonać Y. Nic więc nie przeszkadza temu, aby zarówno A jak i B mogli osiągnąć to, co najlepsze. Niewątpliwą zaletą takiej interpretacji jest to, że pozwala ona uniknąć związanych chociażby z interpretacją White'a problemów z uzgodnieniem charakterystyki moralnej rywalizacji z ogólnymi wymogami przyjaźni etycznej, do których w pierwszym rzędzie należy życzenie przyjacielowi dobra ze względu na niego samego. Zdaniem Irwina zainteresowanie dobrem przyjaciela stanowi integralną część dobra samego zainteresowanego.

3.3.

Wyjątkowości moralnego współzawodnictwa stara się dowieść również Kraut (1989); twierdzi on, iż pomimo że zawsze ktoś ze współzawodników okazuje się najlepszy, zdobywa więc coś, czego nie mogą już zdobyć inni, nigdy nie jest tak, że ktokolwiek będzie życzył powodzenia sobie, a nie będzie go życzył innym. Jego zdaniem cały rozdział 9.8 EN można zrozumieć właściwie jedynie ze stanowiska antyegoistycznego.

Jak była już o tym mowa, chwalać postawę samolubną, Arystoteles odwołuje się nie tylko do dobra jednostki, ale do dobra całej społeczności. Specyficzny charakter rywalizacji moralnej polega właśnie na tym, że kiedy wartościowi ludzie „współzawodniczą w dążeniu do moralnego piękna”, ktoś wygrywa, wszyscy zyskują, nikt nie traci, co więcej, jak twierdzi Kraut, choć każdy chce być najlepszy, to nikt nie chce, aby inni byli gorsi, niż mogą być.

Najbardziej kochać należy siebie, ale właściwie rozumiana miłość własna to pragnienie przewyższenia innych pod względem moralnym, wolna od życzenia rywalom, aby stali się mniej dzielni niż to dla nich możliwe; jest ona równoznaczna z pragnieniem moralnej doskonałości, a stopień doskonałości osiągnany dzięki przyjacielskiej rywalizacji znacznie przewyższa ten, który można osiągnąć w samotności. To oczywiste, że każdy z członków grupy będzie doskonalił swój charakter, starając się być lepszym od innych, co nie znaczy, że ktokolwiek z nich chciałby, aby inni byli gorsi. To bo-

wiem kłóciłoby się z charakteryzującą przyjaźń wzajemną, bezinteresowną i uświadamianą życzliwością.

Co pozwala Krautowi na podtrzymywanie twierdzenia, że w ferworze rywalizacji nikt nie chce, aby inni byli gorsi? Po pierwsze powołuje się on na ogólną charakterystykę stosunków między ludźmi o wysokim poziomie dzielności etycznej, jaka wyłania się z licznych fragmentów EN. Dobrze wychowany i wykształcony człowiek zawsze będzie traktował innych tak, jak na to zasługują, co wcale nie musi się pokrywać z maksymalizacją jego własnego dobra. Co prawda Arystoteles nie podaje żadnej formuły pozwalającej jednoznacznie określić, ile uwagi należy poświęcić dobru innych, niemniej wskazuje kilka czynników, które należy przy takiej okazji rozważyć (EN 1164b25-30, 1165a25-32). Pierwszorzędne znaczenie posiada niewątpliwie stopień uzdolnienia do wartościowej aktywności etycznej lub filozoficznej. Ludzie w równym stopniu do tego predysponowani zawsze powinni dążyć do kompromisu i stosować zasadę równego podziału dóbr, w przypadku nierówności, występującej także pomiędzy ludźmi wolnymi, gorszy ma pomóc lepszemu w osiągnięciu kolejnego stopnia doskonałości. Właściwa relacja między ludźmi rozwija się prawidłowo, jeśli każdy z nich jest w stanie umieścić zarówno siebie jak i innych na odpowiednich szczeblach „drabiny etycznej”⁸.

Po drugie, decydujące znaczenie ma tutaj sposób interpretowania Arystotelesowskiej eudaimonii. Szczęście zależy wyłącznie od własnego poziomu dzielności, a jeśli tak, to dobro relacyjne, do jakiego dąży uczestnik rywalizacji – bycie najlepszym – nie może jego szczęścia powiększyć. Jego właściwym celem będzie więc nie tyle „bycie najlepszym”, ale „bycie tak dobrym jak to możliwe”, a na to dzielność innych może wpływać jedynie stymulująco. Poziom dzielności przyjaciół w żaden sposób nie zmniejsza ani nie zwiększa mojego szczęścia. To, że mój przyjaciel jest doskonalszy, nie oznacza, że ja jestem mniej szczęśliwa. Analogicznie, bycie najlepszym, samo w sobie, nie wpływa na rozmiar odczuwanego szczęścia, które realizuje się przez doskonalenie dzielności, a nie przez doskonalsze od innych doskonalenie dzielności. Nic zdaniem Krauta nie wskazuje na to, aby stosunek do prymatu miłości własnej zbliżał Arystotelesa do egoizmu.

⁸ Innym, równie istotnym czynnikiem są różnego rodzaju zobowiązania – włączając w to zobowiązania najważniejsze: dzieci wobec rodziców – z których należy się wywiązać, między innymi rezygnując z własnego dobra (1165a28).

Zgodnie z interpretacją Krauta można więc wyróżnić dwa poziomy dóbr, o które rywalizują ludzie dzielni etycznie: na pierwszy plan wysuwa się dobro relacyjne – w ostatecznym rozrachunku, zawsze ktoś okaże się najlepszy i w tym znaczeniu jedna z osób zyska coś „odbierając” to innym. Natomiast znacznie istotniejsze jest to decydujące o szczęściu każdego z uczestników współzawodnictwa, nierelacyjne dobro, jakim jest osiągnięcie możliwie wysokiego poziomu dzielności, „bycie tak dobrym jak to tylko możliwe”.

Problem rywalizacji o okazje do podejmowania jak najwartościowszych pod względem etycznym działań wiąże się również z poruszaną w tym samym rozdziale kwestią gotowości do wszelkich poświęceń dla przyjaciół i ojczyzny (1169a20-29). Człowiek cnotliwy decydując się na czyn heroiczny, pozwalający innym zachować pewne dobro – chociażby życie – dla siebie zachowuje dobro najwyższe, związane z wartościową aktywnością. Egoistycznej interpretacji tego zjawiska nie sposób, zdaniem Krauta, pogodzić z zawartym w EN 8-9 opisem przyjaźni etycznej, mówiącym między innymi o zaufaniu (1156b28-9, 1157a21-4), doskonaleniu charakterów (1170a11-12, 1172a12), wzajemnej pomocy (1112b10-11). Trudno o taki związek, jeśli przyjaciel jest traktowany jako rywal w wyszukiwaniu i wykorzystywaniu okazji do dokonywania cnotliwych czynów. Podobnie jak przy podziale stanowisk – równo dzielonych między równych – tak w przypadku okazji do aktów heroizmu, przyjaciel nie będzie ich odbierał przyjacielowi. Należy to więc interpretować jako odmianę moralnej rywalizacji, o której już była mowa – nie chodzi o to, aby być najlepszym, ale *jak najlepszym*. Zresztą heroiczne akty, o których mowa, wcale nie muszą dla wszystkich być równie osiągalne, więc nie muszą być postrzegane jako przedmioty rywalizacji. Poza tym nie jest tak, że osoba dokonująca aktów heroizmu odbiera innym możliwość osiągnięcia najwyższego dobra – Arystoteles wskazuje tylko, że ten, kto ginie dla innych, zdobywa większe dobro niż inni w rezultacie jego poświęceń. Ale to, co dzięki niemu zyskują, pozwala im na rozpoczęcie lub kontynuowanie ich własnej wartościowej aktywności.

Akt poświęcenia nie jest zresztą ostatnim ogniwem „etycznych zawodów”, Arystoteles wskazuje na istnienie kolejnego piętrowa:

Może nawet pewnych działań zrzec się na rzecz przyjaciela, ponieważ może być piękniej stać się przyczyną działań przyjaciela aniżeli działać samemu. Ilekroć tedy idzie o rzecz chwalebna, człowiek etycznie wysoko stojący przeznacza sobie, jak się zdaje, większy udział w pięknie moralnym. (1169a32-b1)

Tak jak bohater broniący zewnętrznych dóbr przyjaciół, tak i ten, kto pomaga przyjaciołom osiągnąć pewien stopień wartościowości etycznej, największe dobro osiąga sam (1169a26-30). Znowu prawdą jest, że każdy chce być najlepszy, ale nie jest prawdą, że stara się odsunąć okazję do wartościowej aktywności od innych.

Żadna ze wspomnianych sytuacji (moralna rywalizacja, dokonywanie aktów heroizmu, stwarzanie innym okazji do dokonywania aktów heroizmu), nie zmusza ani do odrzucenia dobra innego człowieka jako niezależnej wartości, ani do uznania go za mniej pożądane od dobra własnego. Pierwszeństwo przyznawane sobie jest tu innego rodzaju niż to, o które chodzi w egoizmie.

To, co odróżnia interpretację Krauta od propozycji Irwina, to zwrócenie uwagi na właściwie nierozzerwalny związek między inter- i intrapersonalnym kontekstem „bycia najlepszym”, do którego dąży każdy z uczestników rywalizacji.

W podsumowaniu można powiedzieć, że próby uzgodnienia moralnej rywalizacji i wymogów bezinteresownej życzliwości przebiegają dwutorowo: przez marginalizację znaczenia rywalizacji lub, znacznie częściej, przez wykazanie specjalnego charakteru współzawodnictwa. Pierwszą drogę wybiera White, utrzymując, że dobro moralne jest dobrem wyczerpywalnym, a co za tym idzie rywalizacja o jego zdobycie równie bezlitosna, jak w przypadku innych pożądanych a deficytowych dóbr. Próbuje on jednocześnie obronić Arystotelesa przed zarzutami skrajnego egoizmu, przyjmując, że tak naprawdę nikt nie jest zainteresowany samą moralną rywalizacją, którą podejmuje się tylko wtedy, gdy etycznej wartościowości absolutnie nie można zdobyć inaczej. Bezinteresowna życzliwość i związana z nią zasada współdziałania z jednej strony oraz moralne współzawodnictwo z drugiej, to dwa biegunowo odległe sposoby na zdobycie dzielności etycznej. Pierwszorzędne znaczenie przypisuje White współdziałaniu, które jest jego zdaniem sposobem powszechnie akceptowanym i szeroko rozpowszechnionym, rywalizację natomiast można tu nazwać ostatecznością, niemniej kiedy do niej dochodzi, zasady bezinteresowności i współdziałania zostają zniesione. Propozycja White'a wydaje się wątpliwa z dwóch powodów: po pierwsze w samym tekście trudno znaleźć dowód na to, że dobro moralne jest faktycznie dobrem wyczerpywalnym, a po drugie Arystoteles

na pewno nie stawia rywalizacji moralnej na marginesie życia etycznego, przeciwnie, z licznych jego uwag wynika, że traktuje ją jako jeden z istotnych i pożądanых tego życia przejawów.

Drugim sposobem, proponowanym przez Irwina i Krauta, jest złagodzenie kontrastu między bezinteresownością a moralnym współzawodnictwem przez wykazanie specjalnego charakteru tego ostatniego. Co prawda próba dowiedzenia wyjątkowości rywalizacji etycznej przez wskazanie na czysto werbalne różnice w opisie procesu zdobywania dóbr etycznych i zewnętrznych, nie wydaje się udana, jednak już próby oparte na założeniach o niewczerpywalności dobra moralnego i intrapersonalnym charakterze rywalizacji są bardziej obiecujące. Pozwalają zrozumieć wzmianki o tym, że dzięki współzawodnictwu zyskują faktycznie wszyscy, a także wykazać, że powodzenie jednej osoby może mieć ze wszech miar pozytywne konsekwencje dla innych. Mechanizm rywalizacji pozostaje właściwie klasyczny: każdy dąży do tego, co w najpełniejszym znaczeniu jest dla niego dobrem i w ostatecznym rozrachunku ktoś okaże się najlepszy, ale dzięki swojej aktywności stwarza swoim współzawodnikom lepsze warunki do rozwoju ich własnej dzielności.

Olga Dryla

Literatura:

- Arystoteles (1954) – Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, transl. and intr. by W. D. Ross, Oxford 1954.
- Arystoteles (1996) – Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przekład D. Gromskiej, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.
- Arystoteles (1999) – Aristotle, *Nicomachean Ethics*, transl. with Introduction, Notes and Glossary by T. H. Irwin, Hackett Publishing Company Inc., 2nd ed. 1999.
- Irwin (1995) – T. H. Irwin, „Prudence and Morality in Greek Ethics”, *Ethics* (105) 1995.
- Kraut (1989) – R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, 1989.
- Politis (1993) – V. Politis, „The Primacy of Self-Love in The *Nicomachean Ethics*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (11) 1993.
- White (1995) – N. White, „Conflicting Parts of Happiness in Aristotle’s *Ethics*”, *Ethics* (105) 1995.