

NATASZA SZUTTA

NORMATYWNOŚĆ POJĘCIA PRZYJAŹNI I JEGO MIEJSCE WE WSPÓŁCZESNYCH TEORIACH ETYCZNYCH

WSTĘP

Myśląc „przyjaźń”, mamy na uwadze coś chcianego, dobrego, wartościowego. Relację, która w życiu każdego człowieka jest bardzo ważna. Któż bowiem nie chce mieć przyjaciela i być dla kogoś przyjacielem? W oczekiwaniu przyjaźni zawierają się niemal wszystkie najważniejsze ludzkie potrzeby i pragnienia, które można w relacjach międzyludzkich realizować, takie jak m.in. bycie dla kogoś kimś ważnym, kochanym i akceptowanym. Kimś, za kim się tęskni i wyczekuje z nim spotkania, czyje towarzystwo cieszy i inspirowa do wspólnych działań.

Człowiek bez przyjaciół zwykle jest uznawany za kogoś podejrzanego; kogoś, kto albo jest skrajnym egoistą, albo ma jakieś zahamowania. Brak przyjaciół może świadczyć o złym charakterze, niewłaściwej postawie moralnej, niedojrzałości psychicznej do nawiązywania głębszych relacji. Podobnie myślimy o ludziach, którzy zbyt wiele osób uznają i traktują jako swoich przyjaciół. Podejrzewamy ich o naiwność, łatwowierność albo powierzchowność w relacjach międzyludzkich. Ktoś, kto wszystkich za przyjaciół uważa, albo w ogóle nie wie, czym jest przyjaźń, albo jej sens zbyt płytko pojmuje.

Tak rozumiana przyjaźń jest często ujmowana w obrębie moralności i wykorzystywana jako jedno z kryteriów moralnego wartościowania. Czy słusznie? Czym jest przyjaźń i czy pojęcie przyjaźni jest normatywne? To

Dr NATASZA SZUTTA – Zakład Etyki i Filozofii Społecznej, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Gdański; adres do korespondencji: ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; e-mail: wnsnsz@ug.edu.pl

pytanie, które chciałabym sobie w niniejszym artykule postawić i spróbować na nie odpowiedzieć. Ponadto postaram się przeanalizować, jak współczesne teorie etyczne (deontologia, utylitaryzm i etyka cnót) radzą sobie z opisem i wyjaśnieniem tego szczególnego – normatywnego – charakteru fenomenu przyjaźni.

1. CZYM JEST PRZYJAŹŃ?

Przyjaźń to relacja wzajemnej bezinteresownej troski o dobro przyjaciela, ze względu na niego samego. Relacja, którą charakteryzuje głęboka zażyłość, odzwierciedlona w obopólnym zaufaniu do siebie, potwierdzona silną potrzebą kontaktu i wspólnego działania¹.

1.1. *Wzajemna troska o przyjaciela ze względu na niego samego*

Filozofowie podejmujący problematykę przyjaźni, a wśród nich najważniejszy – Arystoteles, są zgodni, że w przyjaźni najważniejsza jest troska o przyjaciela. Los przyjaciela musi być zawsze czymś bardzo ważnym. Przyjaciel nie pozostaje obojętny zarówno na sukcesy swego przyjaciela – potrafi się nimi radować, jak i porażki – wspólnie z nim się smuci. Prawdziwy przyjaciel jest szczęśliwy szczęściem swego przyjaciela i nieszczęśliwy z powodu jego niepowodzenia. I nie chodzi tu wyłącznie o współczucie przyjacielowi – szczerzy żal z powodu spotykających go nieszczęść, jak pisze Nancy Sherman, ale również o współodczuwanie. Znając przyjaciela, jego stopień wrażliwości, mając świadomość tego, co jest dla niego naprawdę ważne, można wyobrazić sobie, jak się w konkretnej sytuacji czuje. Spojrzeć na jego położenie z jego perspektywy – współodczuwać z nim radość i ból².

Arystoteles w *Retoryce* pisze, że przyjaźnić się z kimś, to życzyć mu tego, co uważamy za dobre i z całych sił dążyć do urzeczywistnienia tych życzeń³. A to znacznie więcej niż współodczuwanie z przyjacielem, to także działanie na rzecz promowania i realizowania jego dobra. Przyjaciel zatem

¹ Por. B. Helm, *Friendship*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, first published Tue 17 May, 2005, substantive revision Thu Jul 9, 2009, <http://plato.stanford.edu/entries/friendship>

² N. Sherman, *Aristotle on Friendship and the Shared Life*, „Philosophy and Phenomenological Research” 48 (1987), no. 4, s. 599.

³ Por. Arystoteles, *Retoryka*, tł. H. Podbielski, [w:] tenże, *Retoryka, Retoryka dla Aleksandra, Poetyka*, Warszawa 2004, s. 113-115 [1381 a - 1382 a].

powinien dokładać wszelkich starań, by jego przyjacielowi żyło się lepiej; nie tylko wychodzić z inicjatywą wspierania go w potrzebie, ale także angażować się w urzeczywistnianie jego życiowych projektów. Dlaczego powinien? Jaka jest racja tej powinności?

Arystoteles ze względu na cel przyjaźni dopuszczał różne jej formy. Celem przyjaźni może być przyjemność, pożytek oraz osoba przyjaciela (jego etycznie dzielna natura). Jednakże za przyjaźń w sensie właściwym (doskonałym) uznawał jedynie przyjaźń między osobami cnotliwymi, które są w stanie przyjaźnić się ze sobą ze względu na etycznie dzielną naturę przyjaciela, co nie wyklucza, że ich przyjaźń jest zarazem i przyjemna, i pożyteczna⁴. Według Arystotelesa to charakter moralny – dzielność etyczna (cnota) – określa, kim jest człowiek. Jego zdaniem tylko człowiek cnotliwy jest zdolny do prawdziwej przyjaźni i prawdziwej przyjaźni wart. Cnota to dyspozycja, która jest znacznie trwalszym fundamentem dla przyjaźni niż największe przyjemności i pożytki. Te bowiem szybko przemijają i są zewnętrznym dobrem przyjaźni, podczas gdy dzielność etyczna jest jego dobrem wewnętrznym⁵. Konsekwencją takiego ujmowania przyjaźni jest to, że każdy cnotliwy człowiek mógłby przyjaźnić się z każdym innym człowiekiem cnotliwym. Czy nasze doświadczenia przyjaźni potwierdzają tę tezę?

1.1.1. Dzielność etyczna *versus* indywidualne cechy przyjaciela

Doświadczenie uczy, że nie każda osoba cnotliwa automatycznie staje się naszym przyjacielem. Można oczywiście powiedzieć, że być może tak się dzieje, bo nie jesteśmy osobami cnotliwymi albo jeszcze nie jesteśmy wystarczająco cnotliwi, by otwierać się w pełni na tę doskonałą formę przyjaźni⁶. Myślę jednak, że w przyjaźni poza kondycją moralną przyjaciela ważne

⁴ Por. t e n z e, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 239-241 [1156 a - 1156 b].

⁵ Tamże, s. 243-244 [1157 b].

⁶ Arystotelesowskie ujęcie przyjaźni doskonałej należy czytać w szerszym kontekście jego doktryny jedności cnót, która gwarantuje normatywny charakter pojęciom cnót etycznych w teorii Arystotelesa. Niepodobna być człowiekiem cnotliwym, nie posiadając którejkolwiek z cnót etycznych, które współistnieją także z cnotą rozsądku [φρόνησις] – pisze Arystoteles. Konsekwencją takiego ujęcia jest to, że w zasadzie żadnego człowieka nie można nazwać człowiekiem cnotliwym w sensie ścisłym, ponieważ nikt nie jest doskonały. A to oznaczałoby, że także relacja doskonałej przyjaźni, jaka jest możliwa wyłącznie między ludźmi cnotliwymi, jest niedostępna zwykłemu śmiertelnikowi. Na temat doktryny jedności cnót jako warunku normatywności pojęcia cnoty etycznej pisałam w artykułach *Normatywność cnoty, normatywność etyki cnót* ([w]: N. S z u t t a (red.), *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, Warszawa 2010, s. 121-145) oraz

są także jego neutralnie moralne cechy charakteru. Bywa, że osoby moralnie wartościowe drażnią swym sposobem myślenia, zachowania lub cechami osobowości. Na przykład spontaniczność lub jej brak jeszcze nic nie mówi na temat walorów moralnych kogokolwiek, a jednak nie jest obojętna przy nawiązywaniu i zacieśnianiu przyjaźni. Jedni mogą cenić w przyjacielu skłonność do niespodziewanych zmian i nieustannego zaskakiwania nowymi pomysłami, inni natomiast wolą ludzi przewidywalnych, konsekwentnie realizujących ustalone plany. To pokazuje, że przyjaźń ze względu na osobę przyjaciela nie może oznaczać jedynie przyjaźni ze względu na jego moralny charakter – dzielność etyczną – jak twierdził Arystoteles, tylko na wszystkie jego cechy, które określają jego tożsamość. To, że jest właśnie tą osobą, która posiada określone cnoty moralne, ale też takie, a nie inne walory intelektualne i cechy osobowości. W przyjaźni ważny jest też czas i miejsce spotkania. Często czujemy bowiem, że z kimś moglibyśmy się zaprzyjaźnić, mówimy nawet o jakimś „pokrewieństwie dusz”, ale nigdy nie mieliśmy okazji lepiej się poznać, spotkać w bardziej dogodnym czasie i miejscu⁷.

Odrzucenie arystotelesowskiego ujęcia tego, że względu na co przyjaźnimy się z innymi ludźmi, pozwala lepiej oddać wyjątkowość i niezastępowalność tej relacji. Gdyby – za Arystotelesem – cnotę ujmować jako dyspozycję, ze względu na którą zawiązujemy i podtrzymujemy nasze przyjaźnie, to każda osoba cnotliwa nie tylko mogłaby, ale nawet powinna stać się naszym przyjacielem. Jedynym ograniczeniem wielości takich relacji, na które zwraca uwagę sam Arystoteles, byłaby trudność głębszego poznania wszystkich ludzi cnotliwych, wymagająca wiele czasu i wspólnych aktywności, oraz stosunkowo niewielka liczba osób dzielnych etycznie⁸. Nic jednak nie stałoby na przeszkodzie w zastępowaniu utraconego przyjaciela inną osobą, równie cnotliwą, którą stopniowo można przecież poznawać i inicjować wspólne działania. Ponadto krąg przyjaciół można by z łatwością poszerzać o przyjaciół naszych przyjaciół. Według Arystotelesa przyjaciel mego przyjaciela jest także moim przyjacielem, ponieważ te same rzeczy uważa za dobre, które i my za dobre uważamy⁹.

Jedność cnót jako warunek normatywności cnoty. W obronie doktryny jedności cnót („Ethos” 23 (2010), nr 4, s. 78-93).

⁷ Bardzo ciekawie na ten temat pisze N.K. Badhwar w artykule pt. *Friends as Ends in Themselves*, „Philosophy and Phenomenological Research” 48 (1997), no. 1, s. 1-23.

⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 275 [1170 b].

⁹ Tenże, *Retoryka*, dz. cyt., s. 113 [1381a].

Tymczasem relacja przyjaźni jest nieprzechodnia. Nie wszyscy przyjaciele naszych przyjaciół mogą stać się naszymi przyjaciółmi, właśnie ze względu na te pozamoralne cechy charakteru przyjaciół i warunki przyjaźni (odpowiedni czas i miejsce). Z tego samego powodu przyjaźń nie jest też relacją zastępowalną. Przyjaciela nie można zastąpić kimś innym, nawet tak samo dobrym moralnie człowiekiem, z podobnym temperamentem i podzielnym naszymi zainteresowaniami. Tęsknimy do konkretnej osoby, z którą łączyły nas szczególne doświadczenia; którą spotkaliśmy w określonym momencie naszego życia; mamy wspólne wspomnienia, te dobre i złe, i żadna inna przyjaźń nie jest w stanie tamtej relacji, o ile była autentyczną przyjaźnią, zastąpić. Możemy oczywiście nawiązywać nowe przyjaźnie, bo relacja przyjaźni nie wymaga wyłączości, ale to już jest inna, nie ta sama przyjaźń.

1.2. Zażyłość

Przyjaciół łączy głęboka zażyłość, znacznie głębsza niż znajomych czy kolegów. Fundamentem tej zażyłości są, według Arystotelesa, wspólne przekonania o dobru i złu moralnym, czyli przyjmowany przez przyjaciół taki sam system wartości. Arystotelesowi często – moim zdaniem zbyt pochopnie – przypisuje się rozumienie przyjaciela jako swego lustrzanego odbicia, w którym przyjaciel jest moim *alter ego* – uosabia podobne do mnie cechy charakteru, dyspozycje moralne, zainteresowania. W moim przyjacielu odbija się jak w lustrze moja osobowość, w nim widzę to, jak się zachowuję, jak reaguję w różnych życiowych sytuacjach, także i to, jak inni odbierają moje zachowanie¹⁰. Taka wizja przyjaźni wydaje się istotnie nieprzekonująca i niebezpieczna.

Gdyby przyjąć dosłownie koncepcję przyjaciela jako swego lustrzanego odbicia, to czego można by po takiej przyjaźni oczekiwać? Czy można się od

¹⁰ Arystoteles pisze, co prawda, że człowiek „etycznie wysoko stojący odnosi się do swego przyjaciela jak do siebie samego [przyjaciel jest bowiem jego drugim ‘ja’]”, ale w tym fragmencie – na który powołują się krytycy koncepcji Arystotelesa – pisze tylko, że życie przyjaciela jest tak samo dla niego ważne i pożądana godne, co jego własne. Por. *Etyka nikomachejska*, s. 274 [1170 b]. Nigdzie natomiast Arystoteles nie zaznacza, że przyjaciele muszą dzielić inne, pozamoralne cechy charakteru czy przekonania. Zaznacza, że „przyjacielem jest ten, kto podziela naszą radość w tym, co jest dla nas miłe, i nasz ból w tym, co jest dla nas przykre, i to nie z żadnego innego powodu, lecz wyłącznie ze względu na nas samych”. Por. *Retoryka*, s. 113 [1381 a]. To, według mnie, oznacza jedynie, że potrafi współodczuwać z przyjacielem, przeżywać wspólnie z nim jego radość i ból, ale niekoniecznie dzielić z nim wszelkie powody do radości i bólu; rozumie, że coś go rani, i współczuje mu, ale niekoniecznie już w taki sam sposób cierpi z tych samych powodów.

takiego przyjaciela czegoś ciekawego dowiedzieć? Czy taka przyjaźń rozwija, poszerza horyzonty, uwrażliwia? Przyjaciel, który się we wszystkim z nami zgadza, nasze przekonania są jego przekonaniem, nasze odczucia są jego odczuciami, przestaje być interesujący. Jego rola jest zbyt pasywna. Taka przyjaźń nie inspiruje, nie prowokuje żadnej wymiany myśli, zabija ciekawość i radość ze wspólnie spędzanego czasu. Chyba, że za ideał intymnej relacji uznamy relację z samym sobą. To jednak kwestionowałoby wartość przyjaźni jako relacji międzypersonalnej¹¹.

Wizja przyjaciela jako swego „drugiego ja” objawia także niebezpieczeństwo, w jakie popadają niektóre relacje traktowane jako relacje przyjacielskie. Tym niebezpieczeństwem jest brak uznania odrębności przyjaciela, zbyt duża identyfikacja z „przyjacielem”, próba zawłaszczenia go jedynie dla siebie, żądanie wyłączności w przyjaźni. Taka relacja może być nawet bardzo emocjonalnie intensywna. „Przyjaciel” może dbać o „przyjaciela”, życzyć mu dobrze, wspierać go w działaniu, ale jednocześnie czynić to z pobudek egoistycznych, ze względu na swoje dobro, które jest mocno związane z dobrem „przyjaciela”. Taki związek trudno nazywać przyjaźnią. Przyjaźń bowiem z definicji kłóci się z egoizmem, ponieważ zakłada troskę o dobro przyjaciela ze względu na niego samego¹².

Oczywiście w przyjaźni jest konieczna pewna płaszczyzna porozumienia. Przyjaciele muszą być pod pewnymi ważnymi względami do siebie podobni, ponieważ „coś” musi ich łączyć. To „coś” musi być na tyle istotne w życiu, że udaje się między ludźmi zbudować wspólną relację. Z pewnością musi to być podobny system wartości, czyli wspólne przekonania o dobru i złu – jak twierdził Arystoteles. Ale przyjaźń dopuszcza także w obrębie tych zbiorów wiele różnic, które wywołują życiowo doniosłe dyskusje między przyjaciółmi, mogą inspirować do rozwoju w różnych nowo odkrytych dzięki przyjaźni kierunkach, uwrażliwiać na niezauważane dotąd zjawiska. Podobieństwo między przyjaciółmi może być raczej efektem przyjaźni, bardziej punktem dojścia niż powodem zawiązywania tak zażyłej relacji¹³.

¹¹ Koncepcja przyjaciela jako lustrzanego odbicia jest dość powszechnie krytykowana. Krytycznym na jej temat wypowiedzią się N.K. Badhwar, D. Cocking, J. Kenneth, E. Millgram, J. Cooper. Por. Helm, *Friendship* (zob. przyp. 1 niniejszego artykułu).

¹² Por. L. Blum, *Friendship as a Moral Phenomenon*, [w:] N.K. Badhwar (red), *Friendship: A Philosophical Reader*, Ithaca, NY 1993, s. 192-210.

¹³ Por. N. Sherman, *Aristotle on Friendship and the Shared Life*, „Philosophy and Phenomenological Research” 48 (1987), no. 4, s. 598. Sherman pisze, że zgoda między przyjaciółmi może przyjąć różne formy. Może dotyczyć ogólnych celów życia, a już w sposobie ich realizacji przyjaciele mogą się między sobą różnić, albo np. co do sposobu myślenia i deliberowania, albo

Zażyłość między przyjaciółmi przejawia się we wzajemnym zaufaniu. Przyjaciel przyjacielowi chętnie powierza różne informacje na swój temat, oczekując w zamian podobnej szczerości. Arystoteles pisze o silnej więzi łączącej przyjaciół, która pozwala na przewyciężenie naturalnego wstydu¹⁴. Przed przyjacielem nie wstydzimy się rzeczy, których wstydzilibyśmy się przed opinią innych ludzi, w obawie, że mogą wiedzę na ten temat wykorzystać przeciwko nam. Przyjaźń przewycięża wstyd, ponieważ od przyjaciela spodziewamy się raczej zrozumienia i pomocy niż potępienia. Przy tak dużej otwartości w przyjaźni obowiązuje lojalność i dyskrecja, motywowane dobrem przyjaciela. Ale to nie znaczy, że przyjaciel powinien usprawiedliwiać wszelkie niewłaściwe zachowania przyjaciela. Arystoteles dodaje, że przed przyjacielem jednocześnie wstydzimy się dokonać czegoś naprawdę kompromitującego¹⁵. Przyjaźń jeszcze bardziej zobowiązuje do moralnie dobrych zachowań. Zażyłość między przyjaciółmi powoduje, że z jednej strony przyjacielowi jesteśmy skłonni wiele więcej wybaczyć, z drugiej jednak strony wiele więcej też od niego wymagamy.

1.3. *Wspólne działanie (wspólne życie, współżycie)*

Najistotniejszą cechą przyjaźni wedle Arystotelesa jest wspólna aktywność (współżycie) i wzajemne upodobanie w swoim towarzystwie.¹⁶ Ludzie mogą troszczyć się o siebie nawzajem, pomagać sobie i działać na rzecz dobra drugiej osoby ze względu na nią samą w pracy lub rodzinie. Mogą też przez to pozostawać ze sobą w bardzo zażyłej relacji, podzielać swoje moralne przekonania, a nawet pewne upodobania, a mimo to nie być przyjaciółmi, ponieważ z jakiś powodów nie cieszą się sobą, nie dążą do wspólnych spotkań, nie aranżują wspólnych przedsięwzięć, by je później razem realizować. Arystoteles pisze: „nie zawiera się przyjaźni z ludźmi, których towarzystwo nie sprawia przyjemności”. I choć przyjemność nie jest celem przyjaźni, to musi jej nieodłącznie, na wiele sposobów towarzyszyć. Przyjaciele nade wszystko lubią ze sobą przebywać. Chętnie wspólnie

uosabiania cnót. W przyjaźni ze względu na cnotę przyjaciel powinien, według Arystotelesa, uosabiać wszystkie cnoty (koncepcja jedności cnót), ale zdaniem Sherman to nie przeszkadza, by pewne cnoty przejawiały większą ekspresję czy wyższą pozycję w konkretnym indywidualum. W tym modelu przyjaźni przyjaciele mogą podzielać cnotę jako ogólny życiowy cel, ale realizować go w różny, choć komplementarny sposób. Tamże, s. 609.

¹⁴ Arystoteles, *Retoryka*, s. 113 [1381 b].

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tenże, *Etyka nikomachejska*, s. 244 [1158 a].

spędzają czas i cieszą się swoją obecnością, a gdy to staje się niemożliwe, tęsknią do siebie i szukają możliwości kontaktu. Nie można przyjaźnią nazywać relacji, w której nie ma radości ze wspólnego spotkania.

Wspólna aktywność – jak pisze Arystoteles – jest źródłem przyjaźni. Przyjaźń nawiązuje się i zacieśnia we wspólnym działaniu¹⁷. Jej warunkiem jest poznanie i zdobycie zaufania do przyjaciela. Arystoteles pisze: „chęć przyjaźni rodzi się szybko, ale przyjaźń powoli”¹⁸. Wymaga czasu i odpowiednich okoliczności. Wspólne działanie jest bardzo dobrą okazją, by kogoś naprawdę poznać i nawiązać z nim bliższą relację. Jest także dobrą okazją do testowania przyjaźni, poddawania jej próbie; sprawdzenia, czy można przyjacielowi zaufać i czy można na niego liczyć¹⁹. Arystoteles pisze: „nie ma przyjaciela bez próby, i to nie tylko trwającej jeden dzień” i zaraz potem dodaje: „to nieszczęście ujawnia tych, którzy nie są prawdziwymi przyjaciółmi, tylko zostali przyjaciółmi dla korzyści”. Odwołuje się do przysłowiowej „beczki soli”, którą trzeba z przyjacielem zjeść, by się poznać i móc wzajemnie o sobie powiedzieć: to jest mój prawdziwy przyjaciel²⁰.

Powyższe ujęcie przyjaźni prowokuje pytanie o jej miejsce i znaczenie w życiu moralnym każdego człowieka.

2. PRZYJAŹŃ A MORALNOŚĆ

O przyjaźni zwykle mówi się bardzo dobrze, traktuje się ją jako wzorzec relacji międzyludzkich. Ale czy to znaczy, że przyjaźń jest zawsze moralnie wartościowa? Czy każda relacja, w której osoby troszczą się o siebie nawzajem, łączy ich głęboka zażyłość, czerpią radość ze wspólnego przebywania i działania, jest z definicji przyjaźni moralnie dobra? Czy może należy na przyjaźń nałożyć dodatkowe warunki, które sprawią, że będziemy o niej myśleć w kategoriach normatywnych? Czy bycie przyjacielem w aspekcie normatywnym niczym nie różni się np. od bycia siostrą lub bratem? Czy tak jak można być dobrym lub złym bratem albo siostrą, można też być dobrym lub złym przyjacielem? Co oznaczałoby bycie złym przyjacielem? Czyż nie to, że po prostu nie jest się przyjacielem w ogóle? Może należałoby

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 241 [1156 b].

¹⁹ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, tł. D. Gromska, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 462-463 [1237 b - 1238 a].

²⁰ Tamże oraz *Etyka nikomachejska*, s. 241 [1156 b].

raczej mówić „dobra” lub „zła” siostra, a „prawdziwy” lub „nieprawdziwy przyjaciel”? Być może jednak ramy moralności są zbyt wąskie dla takiej relacji, jaką jest przyjaźń i należałoby ją definiować szerzej, poza obowiązującymi normami moralnymi?

2.1. *Przyjaźń a obowiązek moralny (zasady moralne)*

Można z łatwością wskazać takie działania, które są kierowane troską o drugiego człowieka, wynikającą z głębokiej z nim zażyłości, a są niezgodne z moralnymi zasadami, takimi jak np. zasada prawdomówności, dotrzymywania obietnic, poszanowania integralności cielesnej innych jednostek, wynagradzania szkód, z którymi zgodziliby się zarówno zwolennicy deontologii, jak i utilitaryzmu. Czy relacja przyjaźni wyklucza działania moralnie naganne, czy wręcz przeciwnie – domaga się od przyjaciela przekraczania pewnych, nawet moralnych, granic?

W jednym z artykułów na temat przyjaźni, zatytułowanym *Friendship and Moral Danger*, Dean Cocking i Jeanette Kenneth analizują, pochodzący z książki Johna Ranne’a pt. *Death in Brunswick*, przykład relacji między dwoma mężczyznami. Najkrócej mówiąc, jeden z nich – Carl – wpada w tarapaty i jest mimowolnym sprawcą śmierci człowieka. Okoliczności tej śmierci są na tyle skomplikowane, że trudno byłoby mu przekonać kogokolwiek o swojej niewinności. Drugi – Dave – nieproszony pomaga mu uciec przed odpowiedzialnością karną, ukrywając zwłoki i zacierając ślady zbrodni²¹. Czy relację między Carlem a Davem można, jedynie na podstawie tych skąpych danych, nazywać przyjaźnią?

Dave był na tyle związany z Carlem, że przejął się jego losem – perspektywą długoletniego więzienia (bez rozstrzygnięcia, jaką rolę odegrałoby w życiu Carla długoletnie więzienie). Zaryzykował utratę własnego spokojnego życia i dobra swojej rodziny, narażając się na zarzut współudziału w przestępstwie. Czy to nie wystarczy, by powiedzieć, że jest prawdziwym przyjacielem Carla? Trudno odmówić Dave’owi przyjacielskich uczuć. Czy jednak prawdziwa przyjaźń może prowadzić do łamania moralnych zasad, narażania się na konflikty z prawem? Jeśli przyjaźni nadamy status normatywny – moralnie pozytywnie wartościujący, to wydaje się, że odpowiedź może być jedynie negatywna. Zwolennicy moralizatorskiej koncepcji przyjaźni uważają, że przyjaźń

²¹ D. Cocking, J. Kennett, *Friendship and Moral Danger*, „Journal of Philosophy” 97 (2000), no. 5, s. 278-296.

jest jednoznacznie moralnie dobra i nie może prowadzić do moralnego zła. Relacja, która deprawuje, po prostu nie jest przyjaźnią. Prawdziwa przyjaźń prowadzi do moralnego rozwoju, samodoskonalenia się, podnoszenia moralnych kwalifikacji²². Przeciwnicy takiej koncepcji nie widzą w idei przyjaźni żadnego wzorca, który inspiruje nas do moralnego wzrostu. Ich zdaniem przyjaźń może prowadzić zarówno ku dobru, jak i moralnemu złu, dokonywać przeróżnych transformacji w naszym życiu. Relacji Carla i Dave'a – w tym ujęciu przyjaźni – nie należy w żadnym wypadku jej miana odmawiać²³.

Czy można przyjmować normatywną koncepcję przyjaźni i jednocześnie relację między Carlem i Dave'm uznawać za przyjaźń? Wydaje się to możliwe, jeśli przyjmiemy, że o moralnej wartości relacji międzyludzkich nie decydują jedynie akty, które z nich wypływają, ale także intencje, którymi kierują się ich sprawcy. Taka perspektywa jest zamknięta dla zwolenników etyki czynu, których interesuje jedynie zgodność działania z moralnymi zasadami, ale otwiera się przed etyką podmiotu (np. etyką cnót), która w wartościowaniu moralnym bierze pod uwagę głównie podmiotowe aspekty czynu (motywy, intencje, postawy, dyspozycje moralne sprawcy)²⁴. Wówczas można powiedzieć, że Dave zachował się jak przyjaciel, ponieważ całym sobą pragnął dobra dla Carla i tym dobrem kierował się w swoim działaniu. Można oczywiście zastanawiać się nad właściwym rozpoznaniem owego dobra: Czy łamanie zasad moralnych może służyć cokolwiek dobru (deontologia)? Jaki wpływ może mieć na Carla i Dave'a cała ta historia i czy jej ostateczne konsekwencje będą dobroczynne (konsekwencjalizm)? Czy dzięki temu wydarzeniu kondycja moralna Dave'a i Carla się podniesie czy obniży (eudajmonizm)? Jeśli jednak działania są motywowane autentyczną troską o przyjaciela (wypływają z przyjaźni), to można je uznać za moralnie dobre, pomimo ich moralnej niesłuszności (niezgodności z zasadami moralnymi). Źródłem ich moralnego dobra jest życzliwość wobec przyjaciela, szczerze pragnienie jego dobra, wykraczanie poza siebie i swoje prywatne interesy. Krótko mówiąc, dobro tak ujętej przyjaźni jest zakorzenione w koniecznym dla tego typu relacji przezwyciężeniu naturalnego egoizmu²⁵.

²² Arystoteles definiuje przyjaźń w perspektywie swojej eudajmonistycznej etyki, jego śladem idą obecnie m.in. Nancy Sherman, Lawrence Thomas.

²³ C o c k i n g, K e n n e t t, *Friendship and Moral Danger*, s. 296.

²⁴ Więcej na temat relacji tych trzech koncepcji pisałam w pierwszym rozdziale mojej książki *Współczesna etyka cnót. Projekt nowej etyki?*, Gdańsk 2007.

²⁵ Podobnie źródło wartości przyjaźni ujmuje Lawrence Blum (*Friendship as a Moral Phenomenon*, s. 192-210). Píše on, że moralne dobro przyjaźni jest w podziw godnej solidarności, współczuciu, trosce o przyjaciela, ze względu na niego samego.

Nie znaczy to, że wartość moralna każdego aktu wpływającego z przyjaźni jest niekwestionowana. Trzeba odróżnić wartość moralną przyjaźni jako relacji międzyludzkiej, której celem jest przyjaciel i jego dobro, od wartości moralnej aktów wpływających z przyjaźni²⁶. Prawdziwa przyjaźń, szczerą przyjaźń jest sama w sobie dobra, bo nieprawdziwa i nieszczerą w ogóle przyjaźnią być nazwana nie może. Zdarza się jednak, że akty wpływające z takiej przyjaźni nie są moralnie słuszne. Choć mogą być kierowane najszlachetniejszymi intencjami (bezinteresowna pomoc przyjacielowi), to bywa, że środki obrane do realizowania tych celów są głęboko niesłuszne. W przypadku przyjaźni jednak niesłuszność środków nie może przekreślać wartości samej tej relacji. Gdyby założyć, że w przyjaźni nie ma miejsca na błądzenie, w wyniku którego podejmowane są działania moralnie niesłuszne, któż mógłby powiedzieć, że ma przyjaciół i jest przyjacielem. Przyjaźń byłaby dobrem bardzo ekskluzywnym, zarezerwowanym jedynie dla niewielu osób albo dla nikogo.

Wobec tego można dalej pytać, czy możliwa jest przyjaźń między ludźmi moralnie niegodziwymi, którym ta relacja pozwala realizować niegodziwe cele: przyjaźń między przestępcami, gangsterami, terrorystami. Czy przyjaźń jest zarezerwowana jedynie dla ludzi stojących na pewnym poziomie rozwoju moralnego? Czy jest to dobro dostępne dla każdego? Kto może zostać przyjacielem i mieć przyjaciół? Nie wydaje się, by przyjaźń była dobrem zarezerwowanym jedynie dla osób moralnie wybitnych, ale też nie każdy może – potrafi – stać się przyjacielem. Warunkiem dostępności przyjaźni jest pewien poziom moralnej dojrzałości, na którym akceptuje się fakt, że nie wszystko koncentruje się wyłącznie wokół mnie. Jestem w stanie przezwyciężyć swój naturalny egoizm i pomyśleć o kimś innym jako równie dla mnie ważnym. Jestem w stanie dla tego kogoś nawet z realizacji swych planów zrezygnować. Nie oznacza to jednak, że przyjaźń jest jednym długim

²⁶ Tu warto też zwrócić uwagę na ważne odróżnienie czynów zgodnych z przyjaźnią od czynów wpływających z przyjaźni. Można wskazać takie działania, które z przyjaźnią się nie kłócą, ale z przyjaźni nie wypływają. Michael Stocker słusznie zwraca uwagę na ograniczenia teleologicznego ujęcia przyjaźni. W działaniu wpływającym z przyjaźni obok tego, co rzeczywiście się dokonuje ważny jest też motyw działania, który w przyjaźni ma bardzo istotne znaczenie. Można zachowywać się jak przyjaciel, czynić to, co powinien przyjaciel, a nie być przyjacielem, nie przejawiać przyjacielskich uczuć, nie być zaangażowanym jak przyjaciel. W przyjaźni ważne jest to, by działać jak przyjaciel ze względu na przyjaciela, a nie np. zasady moralne, zwyczaje i inne normy obyczajowe. Por. M. Stocker, *Values and Purposes: The Limits of Teleology and the End of Friendship*, „Journal of Philosophy” 78 (1981), no. 12, s. 747-765.

pasmem wyrzeczeń²⁷. Przyjaźń bowiem dostarcza nam wiele radości, np. ze wspólnego przebywania i działania. Nie wszyscy jednak są na taką relację gotowi. I nie da się jej opisać w języku zasad i obowiązków, które przyjaciele powinni spełniać, lecz bardziej w języku cnót i charakteru moralnego, który powinni uosabiać.

2.2. *Przyjaźń a dyspozycje charakteru*

Myśląc o przyjacielu, wyobrażam sobie kogoś, kto przede wszystkim jest mi życzliwy, tzn. dobrze mi życzy. Jego pragnienie mojego dobra jest szczerze, nieudawane, niewikłane w jakieś jego prywatne interesy. Jest względem mnie uczciwy, nie okłamuje mnie i nie oszukuje. Mogę mu zatem ufać. Nigdy nie przekazuje innym, powierzonych mu tajemnic, jest dyskretny. Cieszy go moja otwartość i chętnie rewanżuje się tym samym. Jest cierpliwy, nie irytuje się zbyt łatwo, stara się mnie rozumieć, współczuje i wspiera, gdy potrzebuję jego pomocy. Przyjaciel to zatem ktoś pełen empatii, oddany i gotowy do niesienia pomocy. Zdolny jest nawet do pewnych poświęceń na moją korzyść i może na to samo liczyć z mojej strony. Istotną cechą przyjaźni jest lojalność i wierność, trwanie przy przyjacielu nawet wówczas, gdy inni się od niego odwracają. Prawdziwy przyjaciel potrafi również wybaczać i zapominać o błędach i nielojalnościach swego przyjaciela. Potrafi także sam przyznać się do błędu.

Niemąło jest oczekiwań stawianych przyjaciółom. Czy wobec tego można o przyjaźni mówić jako o kolejnej dyspozycji charakteru, czy raczej pewnym ich zespole? Arystoteles w swojej etyce nie rozstrzygał, czy przyjaźń jest cnotą, czy – jak sam – pisał „czymś z cnotą związanym”²⁸. Z powyższego obrazu przyjaciela można wywnioskować, że przyjaźń, albo raczej zdolność do przyjaźni, zakłada cały zespół dyspozycji, umożliwiających nawiązanie i podtrzymywanie przyjacielskich relacji. Nie można być przyjacielem posiadając tylko niektóre z nich, np. mieć na uwadze dobro przyjaciela, ale mu nie współczuć; rozumieć go, ale mu nie pomagać; wysłuchiwać jego zwierzeń, ale nie być dyskretnym.

²⁷ Tu trzeba zwrócić uwagę na to, co rozumie się przez samopoświęcenie. Teoretycy przyjaźni nie lubią tego terminu. W przyjaźni mówi się o rozszerzaniu swego „ja” na przyjaciół, poprzez np. współodczuwanie z przyjaciółmi. Cieszenie się ich sukcesami i smucenie się ich porażkami sprawia, że ów prosty podział na egoizm i altruizm zaciera się, ponieważ myśląc o przyjacielu, w pewien sposób też myślę o sobie, przy jednoczesnym poszanowaniu jego odrębności.

²⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 236 [1155 a].

Wobec powyższej charakterystyki nie każdy może – potrafi – być przyjacielem, ponieważ przyjaźń zakłada określone kwalifikacje charakteru, i to wcale niemałe. Oczywiście ich posiadanie jest stopniowalne²⁹. Z tego jednak wynika, że niegodziwiec, człowiek zupełnie zdeprawowany, niezdolny do okazania życzliwości względem drugiego człowieka, nie jest w stanie nawiązać relacji przyjaźni. Nie tylko nie jest w stanie rozpoznać, czym jest dobro drugiego człowieka, ale nie jest też w stanie tego dobra bezinteresownie dla kogoś innego – nie siebie samego – pragnąć. Co prawda czasem jego interesy mogą iść w parze z interesami innych ludzi, wówczas nawiązuje się między nimi relacja na kształt przyjaźni, ale gdy te interesy się rozchodzą, owa relacja się rozpada. Tak o „użytecznej” – niższej formie – przyjaźni pisał też Arystoteles³⁰. Tymczasem przyjaźń, o której mowa w niniejszym artykule, zakłada lojalność i wierność, bez względu na zbieżność interesów, czasem nawet pomimo ich rozbieżności. Nikt, kto nie jest w stanie w swoim myśleniu i pragnieniach wyjść poza siebie, nie jest zdolny do tak rozumianej przyjaźni. To jest granica, poza którą nie można już mówić o przyjaźni.

Ale ktoś może dalej pytać: Czy z takiej złożonej (z wielu innych) dyspozycji – jaką jest zdolność do nawiązywania i podtrzymywania przyjaźni – mogą wypływać działania moralnie naganne? Czy można ją ku czemuś złemu wykorzystać? Tak ujmowana przyjaźń, przy określonych założeniach, dotyczących kondycji moralnego charakteru przyjaciół, nie wyklucza działań moralnie niesłusznych. Powyżej przedstawione dyspozycje charakteru, warunkujące zdolność do bycia przyjacielem, przy najlepszych intencjach (pragnieniu dobra przyjaciela) nie wykluczają błędzenia np. w kwestii rozpoznania tego, co jest rzeczywistym dobrem dla przyjaciela (wybór Dave’a), przeżywania moralnych dylematów, związanych z tym, co w konkretnych okolicznościach, w przypadku np. realnego konfliktu dóbr, należy uczynić, jak w najlepszy sposób pomóc przyjacielowi i nie pozostawić go samego w kłopotcie.

Im wyższa moralna kondycja przyjaciela, tym mniejsze prawdopodobieństwo podejmowania działań moralnie niesłusznych. Jednakże nawet najwyższy stopień moralnej dojrzałości nie wyklucza trudności z odpowiedzią na

²⁹ Michael Stocker pisze, że wrażliwość w przyjaźni jest głęboko moralna. Zakłada zainteresowanie dobrem moralnym przyjaciela, ma głębokie związki ze sprawiedliwością, szacunkiem. Dlatego osoba nieznająca pojęcia „wartość” nie może być przyjacielem. Por. S t o c k e r, *Friendship and Duty: Some Difficult Relations*, s. 222.

³⁰ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, s. 239-240 [1156 a].

pytanie, w jaki sposób można najlepiej w określonych okolicznościach pomóc przyjacielowi, szczególnie wówczas, gdy skutki wyboru są nie do przewidzenia. Przypadek Carla jest niezwykle trudny, ponieważ zakłada wiele niewiadomych: Czy oddanie go w ręce policji (założmy – skorumpowanej), pozwolenie na długotrwałe więzienie (założmy – pośród najgorszych zbrodniarzy), bez szansy na wyjaśnienie sprawy (założmy – brak pieniędzy na dobrego adwokata), będąc przekonanym o niewinności przyjaciela, jest najlepszym wyjściem z zaistniałej sytuacji? Przyjaciel Carla, nawet gdyby był osobą niezwykle cnotliwą – Dave taką osobą z pewnością nie był – musiałby przeżywać moralne rozterki. Jakiegokolwiek decyzji by nie podjął, przeżywałby konflikty sumienia, a słuszność jego decyzji byłaby poddawana nieustannej krytyce, choćby dobrze życzące przyjacielowi intencje były oczywiste. Owocem prawdziwej przyjaźni w takim przypadku mogą być różne działania: i te słuszne (zgodne z moralnymi zasadami), i te niesłuszne (z moralnymi zasadami niezgodne), ale – z istoty przyjaźni – powinny to być działania zawsze moralnie dobre (z intencją szczerego pragnienia dobra przyjaciela).

Z dotychczasowych analiz przyjaźni można wyprowadzić następujące wnioski: przyjaźń jest pojęciem normatywnym – moralnie pozytywnie wartościującym, ponieważ odnosi się do relacji między ludźmi, która jest moralnie wartościowa. Źródło normatywności tej relacji – jej wartość – ujawnia się w szczerzej trosce o kogoś innego niż ja sam, zdolności do przełamywania swego naturalnego egoizmu, w szeregu moralnie dobrych dyspozycjach charakteru, które zdolność do przyjaźni zakłada. Jako taka przyjaźń zawsze buduje, rozwija i wzbogaca osoby pozostające w takiej relacji. Czasem jest nawet jedyną wartością, którą ktoś jest w stanie realizować. Nie oznacza to, że z przyjaźni nie można dokonywać czynów moralnie niesłusznych – te nie dyskwalifikują przyjaźni jako relacji moralnie wartościowej ani nie wskazują, że w ich wypadku o żadnej przyjaźni w ogóle nie może być mowy. Przyjaźń lokalizuje się bardziej w sferze ludzkich intencji, w których nie ma miejsca na jakikolwiek fałsz, niż w sferze działań. Przyjaciel przyjacielowi może jedynie dobrze życzyć i działać z intencją realizowania jego dobra, inaczej bowiem nie jest przyjacielem. Jednak co do sposobu realizacji tego dobra może się mylić, czy to z racji złego rozpoznania dobra, czy nieodpowiedniego doboru środków, dzięki którym chciałby to dobro zrealizować.

Jednakże bycie życzliwym, lojalnym, wiernym, współczującym w stosunku do mojego przyjaciela wcale nie musi oznaczać bycia osobą życzliwą dla innych (poza przyjacielem) ludzi. Można życzyć jednemu – sobie najbliż-

szemu – człowiekowi dobra i być zupełnie zamkniętym na potrzeby innych ludzi. Można razem z przyjacielem, będąc zdolnym do wzajemnego dla siebie współczucia, nie chcieć okazać współczucia komukolwiek innemu. Można „przyjaźnić” się i wspólnie, dla pieniędzy lub rozrywki, robić rzeczy straszne z moralnego punktu widzenia³¹. W takim przypadku o życzliwości, lojalności, wierności przyjaciela trudno mówić jako o moralnych cnotach. Cnoty jako dyspozycje usprawniające do moralnie dobrego działania nie mają ekskluzywnego charakteru (stosowania ich jedynie w odniesieniu do wybranych podmiotów moralnych) tylko inkluzywny (do każdego człowieka, a może nawet jeszcze szerzej, każdej istoty czującej). Czy taki „warunkowy altruizm”, możliwy w przyjaźni, nie dyskwalifikuje tej relacji jako moralnie pozytywnie wartościowanej?

Lawrance Blum, zwolennik moralistycznej koncepcji przyjaźni, uważa, że wartość przyjaźni leży w godnej podziwu solidarności, współczuciu, trosce o innych. Autentyczna troska o drugą osobę ze względu na nią samą ma sama w sobie wartość moralną. Dla jej moralnej oceny nie ma znaczenia, czy w grę wchodzi jakieś szczególne interpersonalne relacje czy też nie, dopuszcza tzw. warunkowy altruizm jako warunek moralnej wartości działania. Przyjmując to stanowisko, wchodzi w spór ze zwolennikami tzw. altruizmu bezwarunkowego (uniwersalistycznego), według którego troska o drugiego człowieka ma wartość moralną, o ile jest nań skierowana, ze względu na jego człowieczeństwo³².

Na rzecz stanowiska Bluma można argumentować, że autentyczna troska o drugą osobę, choćby o tę jedną jedyną, jest zawsze lepsza dla moralnego rozwoju człowieka od troski wyłącznie o samego siebie. Historie z życia pokazują, że ludzie potrafią diametralnie zmienić swoją postawę, nawiązując głęboką relację z drugim człowiekiem. Taka relacja uczy wrażliwości i często pomaga otworzyć się na dostrzeganie potrzeb innych, zupełnie nieznanymi ludźmi. Altruizm warunkowy może być zatem dobrym punktem wyjścia do przyjęcia postawy altruizmu bezwarunkowego. Choć nie oznacza to, że przejście od altruizmu warunkowego do altruizmu bezwarunkowego jest

³¹ Literatura jest pełna przykładów takich opowieści o szczerzej przyjaźni w świecie zdominowanym przez zło: między uwięzionymi kryminalistami, drobnymi przestępcami, członkami gangów itd. Niektóre z nich spełniają podane wyżej warunki przyjaźni: wzajemną bezinteresowną troskę, zażyłość, wspólne działanie. Oglądane z zewnątrz wydają się jakąś niewielką porcją dobra w świecie, w którym panuje zło i mimowolnie wywołują pozytywne uczucia.

³² Blum, *Friendship as a Moral Phenomenon*, s. 203-208. Zwolennikami bezwarunkowego altruizmu są, według Bluma, Kierkegaard, Kant, filozofowie greccy.

automatyczne. Wielu ludzi zatrzymuje się na warunkowej formie altruizmu, który charakteryzuje tego typu relacje jak przyjaźń i miłość.

Spór między obrońcami altruizmu warunkowego i zwolennikami altruizmu bezwarunkowego otwiera szerszą dyskusję, która toczy się obecnie między etykami na temat przyjmowanych różnych perspektyw moralnego wartościowania: neutralnej (bezstronnej) i zaangażowanej. Większość teorii etycznych zakłada perspektywę neutralną i przez to ma kłopoty z wyjaśnianiem wartości relacji przyjaźni i działań z niej wynikających.

3. IDEA PRZYJAŹNI WE WSPÓŁCZESNYCH TEORIACH ETYCZNYCH

Wśród najbardziej dziś znaczących teorii etycznych należy bezwzględnie wymienić deontologię, utylitaryzm i etykę cnót. Obecny dyskurs etyczny jest zdominowany przez ich zwolenników. Różnice wynikające z odmiennych założeń prowokują liczne dyskusje w zakresie wszystkich dziedzin etyki. Jednym z kryteriów odróżniających utylitaryzm i deontologię od etyki cnót jest model uprawiania etyki. Utylitaryzm i deontologia są uprawiane w tzw. modelu teoretycznym, natomiast etycy cnót przyjmują model antyteoretyczny. Według teoretyków teoria etyczna powinna mieć postać *quasi*-teorii naukowej, spełniającej szereg warunków, które muszą spełniać teorie naukowe w naukach empirycznych. Wśród tych warunków wymienia się m.in. uniwersalność, abstrakcyjność, formalność, wyrazistość i jasność reguł formułowanych w ramach teorii. Antyteoretycy otwarcie krytykują budowanie teorii etycznych. Ich zdaniem fenomen moralności jest zbyt złożony i skomplikowany, by dał się uporządkować w formę tak rozumianej teorii naukowej³³.

Zasady deontologii (zasada uniwersalizacji) i utylitaryzmu (zasada użyteczności) niewątpliwie spełniają warunki nakładane na teorię etyczną. Model teoretyczny wymusza na nich przyjęcie neutralnej (bezstronnej) perspektywy w moralnym wartościowaniu. Utylitaryści nakazują stosowanie zasady użyteczności, zgodnie z którą przed podjęciem jakiegokolwiek działania, powinniśmy zastanowić się, czy maksymalizuje ono szczęście jak największej liczby ludzi, albo (negatywnie), czy minimalizuje cierpienie jak największej liczby ludzi. Ocena dobroczynności działania dokonuje się z perspektywy

³³ Por. R.B. Louden, *Etyka cnót a stanowisko antyteoretyczne w etyce*, [w:] J. Jaśtał (red.), *Etyka i charakter*, Kraków, s. 43- 64.

bezstronnej. Podobnie deontologia nakazuje stosowanie się do licznych nakazów i zakazów moralnych, czy to wynikających z zasady uniwersalizacji (etyka kantowska), czy też z doświadczenia moralnego lub moralnej intuicji (deontologia współczesna, etyka obowiązków *prima facie*)³⁴. Obowiązki moralne, wynikające z tych obowiązków, są uniwersalne i obowiązują wszystkich moralnych sprawców. W tak ujętej etyce indywidualne interesy i personalne relacje nie mają znaczenia. Bezstronność zakłada, że każdy człowiek (sprawca i adresat działania) powinien być przez nas postrzegany jako jedna z wielu osób, nikt szczególnie, a jego interesy powinny być brane pod uwagę w równym stopniu, co interesy każdego innego podmiotu moralnego³⁵.

Inaczej rzecz wygląda w przypadku etyki cnót, która jest uprawiana w modelu antyteoretycznym. Jej zwolennicy krytykują uniwersalność i abstrakcyjność deontologicznych i utylitarystycznych zasad. Oceny moralne, dokonywane na gruncie etyki cnót, mają charakter kontekstualny. Bierze się w nich zawsze pod uwagę nie tylko to, co zostało dokonane (formę i skutki czynu), ale też podmiotowe i przedmiotowe okoliczności działania – to, kim jest sprawca czynu i jaka jest jego kondycja moralna oraz zewnętrzne okoliczności działania. Etyka cnót posługuje się w miarę uniwersalnym katalogiem cnót etycznych, jednak zakres powinności i działań z nich wyprowadzany jest uzależniony od partykularnych okoliczności. Działanie cnotliwe to działanie roztropne, dokonywane „we właściwym czasie, z właściwych przyczyn, wobec właściwych osób, we właściwym celu i we właściwy sposób”³⁶. Miarę tej „właściwości” określa mądrość praktyczna (φρόνησις). Z powyższych uwag wynika, że etyce cnót bardziej odpowiada zaangażowana (zindywidualizowana) perspektywa moralnego wartościowania.

W paradygmacie bezstronności trudno znaleźć miejsce na przyjaźń w ogóle, a jeszcze trudniej na omawiany w niniejszym artykule normatywny charakter przyjaźni. Perspektywa zaangażowana (biorąca pod uwagę także charakterystykę relacjonalną zarówno sprawców, jak i adresatów działania) jest znacznie bardziej odpowiednia dla normatywnego rozumienia przyjacielskiej relacji.

³⁴ N.A. Davis, *Deontologia współczesna*, tł. P. Łuków, [w:] P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Warszawa 1998, s. 247-260; J. Dancy, *Etyka obowiązków prima facie*, tł. P. Łuków, tamże, s. 261-271; R. Audi, *Intuitionism, Pluralism and the Foundations of Ethics*, [w:] *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford 1997, s. 32-65. W etyce obowiązków *prima facie* ważne są także okoliczności działania. W przypadku konfliktu obowiązków intuicja moralna i doświadczenie moralne podpowiada moralnym sprawcom odpowiedź na pytanie, który z obowiązków *prima facie* jest obowiązkiem właściwym „tu i teraz”.

³⁵ L.C. Becker, *Impartiality and Ethical Theory*, „Ethics” 111 (1991), July, s. 698-700.

³⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 112 [1106 b].

3.1. *Idea przyjaźni w teorii utylitarystycznej i deontologicznej*

Konsekwencją przyjmowania przez utylitarystów i deontologów perspektywy bezstronności jest pozbawienie przyjaźni jej wyróżnionego znaczenia spośród innych relacji międzyludzkich oraz tego, że fakt bycia czyimś przyjacielem zobowiązuje do czegoś więcej niż fakt bycia po prostu człowiekiem. Trudności z wyjaśnieniem na gruncie tych teorii fenomenu przyjaźni i płynących z przyjaźni zobowiązań są podstawą do ich krytyki dla wielu przeciwników deontologii i utylitaryzmu³⁷. Po pierwsze, przyjmowanie bezstronnej perspektywy w konsekwencji prowadzi do ujmowania przyjaźni jako dobra jedynie instrumentalnego – akcydentalnego – względem utylitarystycznych i uniwersalistycznych celów. Po drugie, bezstronny – zarówno formalistyczny jak i konsekwencjalistyczny – typ moralnego wartościowania zawodzi w ocenie działań wpływających z przyjaźni.

3.1.1. Akcydentalna wartość przyjaźni w utylitaryzmie i deontologii

Zgodnie z przyjętym przez utylitarystów i deontologów paradygmatem bezstronności, jeśli przyjaźń posiadałaby jakąkolwiek wartość moralną, to jedynie instrumentalną. Przyjaźń byłaby wartościowa, o ile przyczyniałaby się do maksymalizowania szczęścia największej liczby ludzi (utyliaryzm) lub o tyle, o ile pozwalałaby spełniać moralne obowiązki (np. traktowania ludzi – wszystkich! – jako celów samych w sobie) – deontologia. To, jak zauważa Diane Jeske, dość akcydentalne powody do nawiązywania i podtrzymywania przyjaźni, dalekie od tych, które przywykliśmy jej przypisywać w naszym życiu. Kłóć się z naszymi intuicjami na temat przyjaźni i jej wartości samej w sobie³⁸. Źródłem wartości przyjaźni jest sam typ tej relacji, w której autentyczna troska o dobro przyjaciela, a nie czynienie zadość uniwersalnym i abstrakcyjnym zasadom moralnym, przełamuje w człowieku

³⁷ Jednym z najzagorzalszych krytyków utylitaryzmu i etyki kantowskiej jest Michael Stocker. Por. M. Stocker, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, [w:] R. Kruschwitz, R. Roberts (red.), *The Virtues. Contemporary Essays on Moral Character*, Belmont, CA 1987, s. 36-45; tenże, *Friendship and Duty: Some Difficult Relations*, [w:] O. Flanagan, A. Oxenberg-Rorty (red.), *Identity, Character, and Morality. Essays in Moral Psychology*, Cambridge 1990, s. 219-234; tenże, *How Emotions Reveal Value and Help Cure the Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, [w:] R. Crisp (red.), *How Should One Live*, Oxford 1996, s. 173-190; tenże, *Values and Purposes: The Limits of Teleology and the End of Friendship*, „Journal of Philosophy” 78 (1981), no. 12, s. 747-765.

³⁸ Por D. Jeske, *Friendship, Virtue, and Impartiality*, „Philosophy and Phenomenological Research” 57, (1997), no. 1, March, s. 55-57. Autorka stawia m.in. bardzo ciekawe pytanie o to, co jest celem samym w sobie przyjaźni: sama przyjaźń czy przyjaciel.

jego naturalny egoizm. Wzbogacajaca funkcja przyjazni jest wystarczajaca racja dla poszukiwania w swoim zyciu miejsca na przyjazn.

Wbrew temu jednak, co zaklada teoretyczny model uprawiania etyki, wielu zwolennikow utilitaryzmu i deontologii odrzuca radykalne stanowisko zwolennikow paradygmatu bezstronnosci, gloszone przez Johna Cottinham³⁹, ktory twierdzi, ze zadna relacjonalna (mój przyjaciel, moja zona, moje dziecko) charakterystyka sprawcow i adresatow dzialania nie powinna miec znaczenia w podejmowaniu decyzji i wydawaniu moralnych ocen.

Marcia Baron, zwolenniczka etyki Kanta, kwestionuje racje ostrego odrznicia perspektyw bezstronnosci i zaangazowania w etyce. Bezstronnosć – pisze Baron – nie wymaga traktowania wszystkich zawsze w jednakowy sposob, tak jak zaangazowanie nie wymaga traktowania najblizszych (w tym przyjaciol) zawsze w sposob uprzywilejowany. Wymog bezstronnosci i zaangazowania jest, wedlug niej, kontekstualny i wymaga od sprawcy glubokiego namyslu, by potraktowac kogos we wlasciwy sposob⁴⁰. Relacja przyjazni w pewnych kontekstach wymaga postawy troski (np. szczegolnej odpowiedzialnosci za swego przyjaciela i jego przyszlosc), a w innych postawy neutralnej (realnej oceny jego umiejetnosci, postaw i zachowan)⁴¹. Te dwie postawy nie musza, a nawet nie powinny stac ze soba w konflikcie dla dobra osob, z ktorymi pozostajemy w glubokiej, bliskiej relacji.

Perspektywe bezstronnosci w kalkulowaniu uzytecznosci krytykuje takze wielu utilitarystow. Zwracaja uwage na to, ze najlepiej jesteśmy przygotowani do maksymalizowania szczescia naszych najblizszych, rodziny, przyjaciol, grupy zawodowej, wspolnoty lokalnej. Rozpoznanie potrzeb i pragnien (poza tymi najbardziej podstawowymi) wszystkich ludzi jest niemozliwe, a co dopiero ich realizowanie. Nie jesteśmy gotowi do przeprowadzania takich kalkulacji. Przyjecie perspektywy zaangazowanej laczy sie ponadto z wiekszym zaangazowaniem na rzecz maksymalizowania szczescia, poniewaz podmioty moralne czuja sie bardziej zmotywowane do od-

³⁹ J. Cottinham, *Ethics and Impartiality*, „Philosophical Studies” 43 (1983), s. 83-99. Autor pisze, ze opiekowanie sie moim chorym dzieckiem nie jest moralnie sluszne, o ile moglabym sie w tej chwili w lepszy sposob przyczynic do pomnazania ludzkiego dobra.

⁴⁰ M. Baron, *Impartiality and Friendship*, „Ethics” 101 (1991), no. 4, s. 836-857.

⁴¹ Baron podaje przyklady, gdy przyjecie perspektywy bezstronnej, nawet w bardzo bliskiej relacji, jest konieczne – np. w przypadku molestowania seksualnego w rodzinie tylko przyjecie postawy bezstronnego obserwatora pozwoli zauwazyc niebezpieczne zachowania i wlasciwie je ocenic; albo malego, slodkiego grubaska, ktory raduje rodzicow swoim apetytem – tylko spojrzenie z neutralnej perspektywy pozwoli zwrócic uwage na niebezpiecznosc przyjecia niewlasciwej dla zdrowia dziecka postawy zywieniowej. Tamze, s. 853.

powiedniego działania. Temu zawężeniu perspektywy towarzyszy wiara, że koncentracja na maksymalizowaniu szczęścia swoich najbliższych, przyjaciół, wspólnoty zawodowej czy lokalnej nie stanie się źródłem konfliktów, a tylko powiększania dobrobytu w skali globalnej⁴².

Marcia Baron słusznie zauważa, że ostre odróżnienie perspektyw troski i bezstronności wynika z nieodróżniania dwóch, niedających się do siebie sprowadzić poziomów: poziomu decydowania o tym, co należy w określonej sytuacji „tu i teraz” uczynić, od poziomu zasad i pryncypiów. Stronniczość w konkretnych działaniach dopóty jest do zaakceptowania, dopóki nie kłóci się z bezstronnością na poziomie zasad. Ma to dla fenomenu przyjaźni poważne znaczenie. Przyjęcie bowiem perspektywy zaangażowanej na obu poziomach mogłoby prowadzić do moralnie groźnych konsekwencji. Przyjaźń ujmowana nawet jako cel sam w sobie nie może sankcjonować działań niezgodnych z moralnymi zasadami. Dobro-życzenie przyjacielowi nie może usprawiedliwiać niegodziwych zachowań w stosunku do innych ludzi. Przyjaźń, której szczególna wartość ma polegać na przewyciężaniu naturalnego egoizmu człowieka, przyjmując wyłącznie zaangażowaną perspektywę wartościowania moralnego, mogłaby przyczyniać się do rozwoju egoizmu w nieco innym rozumieniu. Moje „ego” i „ego” mojego przyjaciela byłyby jedyne „ego”, których racje chcielibyśmy w ogóle brać pod uwagę. Takiej postawy z moralnego punktu widzenia absolutnie nie można zaakceptować.

Powyższe interpretacje współczesnego utylitaryzmu i deontologii postkantowskiej znajdują w ramach tych teorii miejsce na ideę normatywnie rozumianej przyjaźni poprzez wskazanie komplementarności – dopełniania się – obu perspektyw moralnego wartościowania: bezstronnej i zaangażowanej.

3.1.2. Przyjaźń a ograniczenia formalistycznego i konsekwencjalistycznego modelu wartościowania

Deontologię i utylitaryzm określa się często mianem etyki czynu i przeciwstawia etyce moralnego sprawcy. Obie teorie, choć zakładają inny model moralnego wartościowania, koncentrują się w moralnej ocenie na czynie. W deontologii jako teorii formalistycznej poddaje się analizie czyn w aspekcie jego zgodności z moralnymi zasadami⁴³. Natomiast utylitaryści, przyj-

⁴² D. Brink, *Utilitarian Morality and the Personal Point of View*, „Journal of Philosophy” 83 (1989), s. 423-427. R.E. Goodin, *Użyteczność i dobro*, [w:] P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Warszawa 1998, s. 283-291.

⁴³ Charakterystyka etyki I. Kanta (przedstawiciela etyki deontologicznej) jako wyłącznie etyki czynu byłaby nadużyciem, ponieważ w tej koncepcji wartość moralna czynu zależy nie

mując model konsekwencjalistyczny, badają, na ile skutki czynu maksymalizują szczęście jak największej liczby ludzi. Krytycy teorii deontologicznych i utylitarystycznych zarzucają im, że perspektywa czynu gubi to, co jest w etyce najważniejsze, a widoczne dopiero z perspektywy etyki podmiotu: intencje, motywy, postawy moralne sprawcy czynu, które nie są obojętne dla określenia moralnej wartości czynu. W tej krytyce dominują zwolennicy etyki cnót, nazywanej inaczej etyką moralnego sprawcy.

Jednym z nich jest M. Stocker, według którego przyjmowanie perspektywy czynu utrudnia wyjaśnienie takich uniwersalnie akceptowanych wartości, jak miłość i przyjaźń, ponieważ nie da się o nich mówić językiem jedynie zewnętrznych obowiązków, zaspakajających wymogi uniwersalnych zasad moralnych. Przyjaźń i miłość zakładają bowiem znacznie więcej. Arystoteles pisze nawet, że przyjaźń nie potrzebuje ani obowiązków, ani zasad sprawiedliwości⁴⁴. Przyjaciel bowiem dla przyjaciela pragnie, sam z siebie, wyłącznie dobra. Przyjaźń jest konstytuowana przez odpowiednie uczucia, a nie zasady czy obowiązki. Działania wypływające z przyjaźni zakładają odpowiednią strukturę motywacyjną i afektywną. Musi im towarzyszyć zaangażowana troska o przyjaciela lub osobę ukochaną.

Samo spełnianie obowiązków moralnych w przyjaźni i miłości to zbyt mało (trudno byłoby zrozumieć człowieka, który odwiedzałby swego chorego przyjaciela, motywowany jedynie chęcią podporządkowywania się, nawet najszlachetniejszym zasadom), w centrum działań i motywów musi pozostawać zawsze przyjaciel i osoba ukochana. Miłość i przyjaźń, zdaniem Stockera, objawiają ubóstwo deontologii i utylitarystyki, sprowadzających moralność jedynie do realizowania obowiązków, wynikających z uniwersalnych moralnych zasad. To istotny, ale jednak tylko fragment moralności. Nie obejmuje bardzo ważnych dla moralności zagadnień, związanych z samym podmiotem moralnym⁴⁵.

Zarzut zawężonej perspektywy moralnych ocen, skierowany pod adresem deontologii i utylitarystyki, można próbować oddalić, przynajmniej częściowo, uzupełniając je stosownymi aretologiami (teoriami cnót). Cnota (*ἀρετή*) to nabyta i trwała dyspozycja do moralnie dobrego działania. W deontologii oznacza to dyspozycję do wypełniania moralnych obowiązków, natomiast

tylko od jego zgodności z zasadami prawa moralnego, ale też odpowiedniej motywacji (szacunku dla tegoż prawa – gwarant bezwarunkowości). Jednak taka motywacja także nie odpowiada relacji przyjaźni w niniejszym rozumieniu.

⁴⁴ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 237 [1155a].

⁴⁵ Por. Stocker, *Friendship and Duty*, s. 219-234.

w utilitarystycznym dyspozycję do maksymalizowania użyteczności. Ma ona dwa równoważne aspekty: intelektualny i afektywny. Człowiek cnotliwy nie tylko rozumie zasady moralne i wie, w jaki sposób powinien działać, ale także się z nimi głęboko identyfikuje, przyjmuje je jako swoje. Jego uczucia i pragnienia są zharmonizowane z obowiązkami moralnymi. Ponieważ w aretologii nie ma miejsca na tzw. schizofreniczność pragnień i obowiązków wypływających z cnoty, zarzucaną deontologii i utilitaryzmowi⁴⁶, uzupełnienie tych teorii stosowną aretologią pozwala tę trudność na ich gruncie przezwyciężyć. Tym samym perspektywa obu teorii poszerza się o perspektywę moralnego sprawcy, konieczną – jak wyżej pokazano – do opisywania i normowania relacji przyjaźni.

Cnoty jednak w tych koncepcjach są rozumiane wyłącznie instrumentalnie – jako trwałe dyspozycje pozwalające regularnie, a nie jedynie akcydentalnie maksymalizować dobro lub realizować obowiązki wynikające z zasad deontycznych. Co prawda zakładają także odpowiedni, zgodny z konkretną teorią, zestaw motywów cnotliwych sprawców (afektywny aspekt cnoty), który wynika z interioryzacji deontycznych i utilitarystycznych zasad. Według utilitaryzmu cnotliwy sprawca to ktoś taki, kto nie tylko działa zgodnie z zasadą użyteczności, ale też kieruje się utilitarnymi motywami i intencjami⁴⁷. Podobnie cnotliwy sprawca w etyce Kanta działa zgodnie z zasadami moralnego prawa i z szacunku dla prawa. Takie jednak motywacje nie wystarczają do podejmowania działań wypływających ze szczerzej przyjaźni.

W działaniach wypływających z przyjaźni celem działania nie jest ani maksymalizacja użyteczności, ani respektowanie moralnych obowiązków, nawet przy najlepszych utilitarnych czy deontycznych strukturach motywacyjnych, tylko dobro przyjaciela. Dlatego samo poszerzenie perspektywy deontologii i utilitaryzmu o perspektywę podmiotową nie wystarcza, by wyjaśnić ten niezwykle ważny, z punktu widzenia moralności, fenomen. Działania wypływające ze szczerzej przyjaźni, oprócz tego, że są zgodne z wymogami płynącymi z samej idei przyjaźni, są jeszcze motywowane auten-

⁴⁶ M. Stocker zarzucił tym teoriom, że oddzielają racje od motywów, skutkiem czego podmiot moralny, zgodnie z założeniami deontologii i utilitaryzmu, może popaść w stan schizofrenii osobowości moralnej, w której występuje konflikt między uczuciami i powinnościami. Por. M. Stocker, *Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, „Journal of Philosophy” 1976, no. 73, s. 453-66; Więcej na ten temat piszę w artykule pt. *W kierunku przezwyciężenia schizofreniczności nowożytnych teorii etycznych. Etyka cnot versus aretologia*, „Roczniki Filozoficzne” 57 (2009), s. 95-115.

⁴⁷ Por. R. Adams, *Motive Utilitarianism*, „Journal of Philosophy” 73 (1976), s. 3-31.

tyczną troską o przyjaciela i jego dobro. Wydaje się zatem, że ani utilitaryzm, ani deontologia nie są w stanie wyjaśnić szczególnej wartości tej relacji. A jak radzi sobie z tym etyka cnót?

3.2. *Idea przyjaźni w etyce cnót*

Etyka cnót, zgodnie z tym, co powiedziano powyżej, nie jest w sensie ścisłym teorią etyczną, ponieważ jest uprawiana w modelu antyteoretycznym. W sensie szerokim jednak, jako rodzaj uporządkowanej i normatywnej refleksji nad moralnością, można ją jako jedną z teorii etycznych traktować, i w literaturze etycznej w taki sposób funkcjonuje. Etycy cnót, odrzuciwszy uniwersalność i abstrakcyjność zasad moralnych, przyjmują kontekstualny model moralnego wartościowania, w którym okoliczności działania: podmiotowe (szczególnie kondycja moralna sprawcy) i przedmiotowe odgrywają ważną rolę. Bycie czymś przyjacielem jest jedną z tych istotnych okoliczności, która nakłada na sprawcę działania szczególne obowiązki: działania w określony sposób (działania zgodnego z ideą przyjaźni) oraz z określonych powodów (działania wypływającego z przyjaźni – dokonywanego ze względu na osobę przyjaciela). Kontekstualizm etyki cnót pozwala na wykluczenie konieczności przyjmowania całkowicie bezstronnej perspektywy w moralnym wartościowaniu i w konsekwencji wyjaśnienie podstawowych obowiązków płynących z przyjaźni, jakimi są zaangażowana troska o przyjaciela i jego dobro.

Etyka cnót jednak, choć niejednolita i bardzo złożona, ze względu na wielość autorów i proponowanych przez nich ujęć etyki cnót, jest „teorią” teleologiczną i eudajmonistyczną, a to oznacza, że w uzasadnianiu moralności odwołuje się do kategorii ludzkiego celu, przez który rozumie osiągnięcie szczęścia jako spełnianie się i doskonalenie⁴⁸. Idea eudajmonii pozwala, co

⁴⁸ Wśród etyków cnót są też i tacy filozofowie, którzy wyłamują się z tego schematu uzasadniania moralności, jak np. M. Slote, który przyjmuje tzw. autonomiczną (względem jakichkolwiek znanych z historii teorii etycznych – w tym także Arystotelesowskiej) koncepcję etyki cnót. Jego ujęcie ma charakter intuicjonizmu etycznego.

Slote promując swoją koncepcję etyki cnót jako etyki odwołującej się do podmiotu, deklaruje sympatię dla tzw. etyki troski, uprawianej w nurcie etyki feministycznej (C. Gilligan, N. Nodding), która zakłada partykularyzm i zaangażowanie (tak istotne w relacji przyjaźni). Por. M. Slote, *Odwołanie się do podmiotu*, [w:] J. Jaśtał (red.), *Etyka i charakter*, s. 165-190. Więcej na temat projektu etyki cnót Slote’a pisałam w V rozdziale mojej książki *Współczesna etyka cnót. Projekt nowej etyki?*. Podejmuję w niej także, w rozdziale IV, dość szeroko problem sposobu rozumienia eudajmonii przez współczesnych etyków cnót.

prawda, na autoteliczne ujmowanie wartości przyjaźni, jakie wykluczać zdaje się utylitaryzm i deontologia, ale nie do końca uzasadnia działania wpływające z cnoty. Autoteliczne rozumienie przyjaźni w teoriach eudajmonistycznych jest możliwe, o ile relację przyjaźni ujmuje się jako warunek konieczny osiągnięcia stanu eudajmonii. Nietrudno to uzasadnić, jak bowiem wyobrazić sobie dobre – spełnione – życie bez przyjaźni: bycia dla kogoś przyjacielem i posiadaniem oddanego przyjaciela. Przyjaźń – jak już powiedziano na początku artykułu – zaspakaja wiele ludzkich potrzeb i pragnień (m.in. bycia potrzebnym, oczekiwanym, akceptowanym, kochanym itp.), także rozwija emocjonalnie, uczy dostrzegać potrzeby i pragnienia innych oraz do pewnego stopnia pomagać w ich realizacji, czym przezwycięża nasz naturalny egoizm.

W taki sposób postrzegał przyjaźń Arystoteles, klasyk etyki cnót, wymieniając przyjaźń jako jedno z najważniejszych dóbr, składających się na eudajmonię⁴⁹. Dla wielu zwolenników jego teorii ta wyróżniona pozycja przyjaźni jest racją na rzecz uwolnienia jego teorii od zarzutu egoizmu⁵⁰. W centrum idei eudajmonii pozostaje jednak zawsze „ja” (sprawca działania), o którego szczęście – spełnienie – ostatecznie powinniśmy zabiegać. I choć bez przyjaźni osiągnięcie szczęścia jest w tym ujęciu niemożliwe, to sam przyjaciel w relacji do mojego szczęścia – najprościej rzecz ujmując – jest raczej środkiem niż celem samym w sobie. Co prawda środkiem szczególnego rodzaju – wewnętrznym – koniecznym dla osiągnięcia spełnienia, ale jednak środkiem, a nie celem. Wobec tego, wyjaśnienie i uzasadnienie, na gruncie eudajmonistycznie ufundowanej etyki cnót, działań wpływających z przyjaźni – których celem i motywem jest dobro przyjaciela – wydaje się być równie trudne, jak na gruncie deontologii i utylitaryzmu.

ZAKOŃCZENIE

Przyjaźń ma dla ludzi bardzo duże znaczenie. Trudno bez niej wyobrazić sobie szczęśliwe życie. Nie potrafimy myśleć o niej inaczej, jak tylko o czymś wartościowym; czymś, czego życzymy sobie i innym. Źródła wartości przyjaźni należy doszukiwać się w szczególnego rodzaju zaangażo-

⁴⁹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 236-237 [1155a]

⁵⁰ Bardzo ciekawie pisze o tym Olga Dryla w swojej książce *Problem egoizmu w etyce Arystotelesa* (Kraków 2008) w rozdziale na temat bezinteresownej życzliwości jako warunku przyjaźni.

waniu się na rzecz dobra innej osoby, które prowadzi do zażyłości i radości płynącej ze wspólnego działania. Szczera troska o dobro przyjaciela – istota przyjaźni – pozwalająca przewycięzać swój naturalny egoizm, moralnie rozwija i przez to jest źródłem normatywności pojęcia przyjaźni.

Jednakowoż z troski o przyjaciela, charakteryzującej przyjaźń, można dokonywać działań zarówno moralnie słusznych, jak i moralnie nagannych, stojących w głębokim konflikcie z moralnymi zasadami. To nie oznacza jednak, że ów wartościowy charakter tej relacji jest jedynie warunkowy, zależny od rodzaju wypływających z niej działań. Moralnie niesłuszne działania dokonywane z przyjaźni nie mogą kwestionować wartości samej przyjaźni, ze względu na tkwiący w nich załamek moralnego dobra, jakim jest bezinteresowna troska o przyjaciela. Dobrze ilustruje to przypadek nieszczęsnego Dave'a, który pomagając przyjacielowi, wplątał się w paskudną moralnie historię. O dobru jego działania można mówić ze względu na bezinteresowną, choć z moralnego punktu widzenia nietrafną, pomoc, jaką było ukrywanie śladów nieszczęśliwego wypadku z udziałem Carla – jego przyjaciela. Ta gotowość do myślenia i działania w interesie kogoś bliskiego, wbrew swoim prywatnym interesom, jest sama w sobie moralnie wartościowa. Stanowi warunek konieczny, choć niewystarczający do zachowań moralnie godziwych – dobrych (kierowanych dobro – życzącymi intencjami) i słusznych (zgodnych z moralnymi zasadami).

Przyjaźń, choć intuicyjnie traktowana jako coś moralnie wartościowego, nie do końca wpisuje się w założenia najczęściej dziś dyskutowanych teorii etycznych. W ich centrum znajduje się albo obowiązek przestrzegania rygorów deontycznych (deontologia), użyteczność ogółu (utilitaryzm) lub samopełnienie (eudajmonizm). Teorie etyczne, szczególnie te uprawiane w paradygmacie bezstronności, mają kłopot z wyjaśnieniem szczególnego zobowiązania między przyjaciółmi do wzajemnej troski o dobro przyjaciela ze względu na niego samego – warunku prawdziwej przyjaźni.

BIBLIOGRAFIA

- A d a m s R.: Motive Utilitarianism, „Journal of Philosophy” 73 (1976), s. 3-31.
A r y s t o t e l e s: Etyka eudemejska, tł. D. Gromska, [w:] t e n z e, Dzieła wszystkie, t. 5, Warszawa PWN 1996.
— Etyka nikomachejska, tł. D. Gromska, Warszawa: PWN 2007.

- Retoryka, tł. H. Podbielski, [w:] *t e n ż e*, Retoryka, Retoryka dla Aleksandra, Poetyka, Warszawa: PWN 2004.
- A u d i R.: Intuitionism, Pluralism and the Foundations of Ethics, [w:] *Moral Knowledge and Ethical Character*, OUP 1997, s.32-65.
- B a d h w a r N.K.: Friends as Ends in Themselves, „*Philosophy and Phenomenological Research*” 48 (1997), no. 1, s. 1-23.
- B a r o n M.: Impartiality and Friendship, „*Ethics*”, 101 (1991), no. 4, s. 836-857.
- B e c k e r L.C.: Impartiality and Ethical Theory, „*Ethics*” 111 (1991), July, s. 698-700.
- B l u m L.: Friendship as a Moral Phenomenon, [w:] N.K. B a d h w a r (red.), *Friendship: A Philosophical Reader*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1993, s. 192-210.
- B r i n k D.: Utilitarian Morality and the Personal Point of View, „*Journal of Philosophy*” 83 (1989), s. 423-427.
- C o c k i n g D., K e n n e t t J.: Friendship and Moral Danger, „*Journal of Philosophy*” 97 (2000), no. 5, s. 278-296.
- C o t t i n h a m J.: Ethics and Impartiality, „*Philosophical Studies*” 43 (1983), s. 83- 99.
- D a n c y J.: Etyka obowiązków prima facie, tł. P. Łuków, [w:] P. S i n g e r (red.), *Przewodnik po etyce*, Warszawa: Książka i Wiedza 1998, s. 261-271.
- D a v i s N.A.: Deontologia współczesna, tł. P. Łuków, [w:] P. S i n g e r (red.), *Przewodnik po etyce*, Warszawa: Książka i Wiedza 1998, s. 247-260.
- D r y l a D.: Problem egoizmu w etyce Arystotelesa, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008.
- G o o d i n R.E.: Użyteczność i dobro, [w:] P. S i n g e r (red.), *Przewodnik po etyce*, Warszawa: Książka i Wiedza 1998, s. 283-291.
- H e l m B.: Friendship, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, first published Tue 17 May, 2005, substantive revision Thu Jul 9, 2009, <http://plato.stanford.edu/entries/friendship>
- J e s k e D.: Friendship, Virtue, and Impartiality, „*Philosophy and Phenomenological Research*” 57 (1997), no. 1 (March), s. 51-72.
- L o u d e n R.B.: Etyka cnót a stanowisko antyteoretyczne w etyce, [w:] J. J a ś t a l (red.), *Etyka i charakter*, Kraków: Aureus 2004, s. 43-64.
- S h e r m a n N.: Aristotle on Friendship and the Shared Life, „*Philosophy and Phenomenological Research*” 48(1987)4, s. 589-613.
- S l o t e M.: Odwołanie się do podmiotu, [w:] J. J a ś t a l (red.), *Etyka i charakter*, Kraków: Aureus 2004, s. 165-190.
- S t o c k e r M.: Schizophrenia of Modern Ethical Theories, „*Journal of Philosophy*” 1976, no. 73, s. 453-66.
- Values and Purposes: The Limits of Teleology and the End of Friendship, „*Journal of Philosophy*” 78(1981), no. 12, s. 747-765.
- The Schizophrenia of Modern Ethical Theories, [w:] R. K r u s c h w i t z, R. R o b e r t s (red.), *The Virtues. Contemporary Essays on Moral Character*, Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company 1987, s. 36-45.
- Friendship and Duty: Some Difficult Relations, [w:] O. F l a n a g a n, A. O x e n b e r g - R o r t y (red.), *Identity, Character, and Morality. Essays in Moral Psychology*, Cambridge: The MIT Press 1990, s. 219-234.
- How Emotions Reveal Value and Help Cure the Schizophrenia of Modern Ethical Theories, [w:] R. C r i s p (red.), *How Should One Live*, Oxford: Oxford University Press 1996, s. 173-190.
- S z u t t a N.: Współczesna etyka cnót. Projekt nowej etyki?, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2007.
- W kierunku przewyciężenia schizofreniczności nowożytnych teorii etycznych. Etyka cnót versus aretologia, „*Roczniki Filozoficzne*” 57 (2009), nr 2, s. 95-115.

-
- Normatywność cnoty, normatywność etyki cnót, [w:] N. Szutta (red.), Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia, Warszawa: Semper 2010, s.121-145.
 - Jedność cnót jako warunek normatywności cnoty. W obronie doktryny jedności cnót, „Ethos” 23 (2010), nr 4, s. 78-93.

NORMATIVITY OF THE CONCEPT OF FRIENDSHIP
AND ITS PLACE IN THE CONTEMPORARY ETHICAL THEORIES

S u m m a r y

Friendship for ages has been viewed as a specific kind of relationship with a positive moral value. In my article I am trying to answer the question of the source of that value. Among many other questions I enquire whether such a normative (positively valuing friendship) approach presumes that any action out of friendship must be morally good and morally right; whether such relationship is exclusive; whether it requires a special kind of engagement and high quality moral dispositions or it is rather an all inclusive relationship and independent of moral traits and dispositions; and finally I ask how the contemporary ethical theories which highly value impartiality manage to explain the nature of the fascinating phenomenon of friendship and its specificity.

Translated by Natasza Szutta

Słowa kluczowe: przyjaźń, obowiązek, cnota, utylitaryzm, deontologizm, etyka cnót.

Key words: friendship, duty, virtue, utilitarianism, deontology, virtue ethics.

Information about Author: NATASZA SZUTTA, Ph.D. – assistant professor in the Department of Ethics and Social Philosophy, Faculty of Social Sciences, University of Gdańsk; address for correspondence: ul. Bażyńskiego 4, PL 80-952 Gdańsk; e-mail: wnsnsz@ug.edu.pl