

JANINA NIEMIRSKA-PLISZCZYŃSKA

CZAR PRZYJAŹNI

Z ROZMYŚLAŃ NAD VIII I IX KSIĘGĄ *ETYKI NIKOMACHEJSKIEJ* ARYSTOTELESA

Utarło się przekonanie, że pisma Arystotelesa, stanowiące notatki do wykładów, odznaczają się pewną niedbałością stylistyczną, brakiem wykończenia i nie wykazują cechy artyzmu, tak właściwego dialogom Platona. Jest to prawdziwe tylko do pewnego stopnia. W tym wypadku mówić będę o *Etyce Nikomachejskiej*. Opromienia ją głęboki kult dla ludzkiej osobowości i dla wyjątkowego miejsca człowieka wśród istot żywych, a także we wszechświecie. Arystoteles nie przecenia wartości moralnej człowieka, ale też nie potępia jego natury w tym, co jest jej niedoborem. Poblężliwość, wynikająca z wielkiej miłości, ironia osobistego dystansu, a nadto obiektywizm wielkiego uczonego w stosunku do obiektu badania — oto klimat jego rozważań etycznych. Przy tym dyskretny humor, który w czytelniku nie wywołuje frenetycznej uciechy, ale z pewnością przychylny uśmiech. Przejawia się on w uwagach marginalnych, celnych psychologicznie, realistycznych, ukonkretniających rozważania teoretyczne. Takie uwagi rozsiane są po całej *Etyce Nikomachejskiej*. Tutaj w charakterze wstępu przytoczę ich kilka, tylko w odniesieniu do problemu przyjaźni. Oto np. mówi Arystoteles w pewnym miejscu, że każdy człowiek kocha dobro, ale nie samo w sobie, lecz tylko takie, które jest dobrem dla niego. Najgorsze w tym jest natomiast, że człowiek kocha nie to, co istotnie jest dla niego dobre, lecz to, co mu się tylko takie wydaje: φιλεῖ δ' ἕκαστος οὐ τὸ ὄν αὐτῷ ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ φαινόμενον (8, 2, 2).

Albo w odniesieniu do przyjaźni młodzieńczych. Charakteryzując je jako łatwo rozwiązalne, tj. εὐδιάλυτοι (8, 3, 3), dodaje, że przypada takim przyjaźniom tego samego dnia (!) zaczynać się i rozwiązywać, młodzi bowiem szybko zaczynają kochać i wnet przestają (8, 3, 5). Obraz duszy młodzieńczej powstający w naszej wyobraźni przy tych słowach Arystotelesa jest bardzo wyrazisty i trochę figlarny. Oto spontaniczność posunięta do granic paradoksu, lekkomyślność, beztroska, huraganowa szybkość reakcji.

Obserwując ludzką skłonność do podejmowania szczytnych zamie-

rzeń, lecz opieszalność w ich realizacji, rzuca taką ironiczną uwagę: chęć przyjaźni rodzi się szybko, lecz sama przyjaźń nie — βούλησις μὲν γὰρ ταχεῖα φιλίας γίνεται, φιλία δ' οὐ (8, 3, 9).

Albo stawiając tezę, że przyjaźń polega raczej na kochaniu (tj. postawie czynnej) niż na doznawaniu uczucia ze strony przyjaciela (tj. postawie biernej), powołuje się na przykład matek, którym wystarcza — samo kochanie: σημεῖον δ' αἱ μητέρες τῶ φιλεῖν χαίρουσαι (8, 8, 3), a niewdzięczność dzieci traktuje Arystoteles jako wynik jedynie nieświadomości: διὰ τὴν ἀγνοίαν (8, 8, 4). Jest w tej uwadze i pobłażliwość dla młodości, i tkliwość dla bezbronności uczucia macierzyńskiego, i lekka ironia w stosunku do ułomności ludzkiej natury, i echo intelektualizmu etycznego.

To znów powołując się na pewne zestawienia między przyjaźnią a miłością erotyczną opisuje taką sytuację. Oto zakochany (ἐραστής) skarży się na zupełny brak wzajemności drugiej strony, a przecież kochana ponad wszelką miarę (hiperbola): ἐγκαλεῖ δτι ὑπερφιλῶν οὐκ ἀντιφιλεῖται. Wobec takiej sytuacji zajmuje Arystoteles stanowisko sarkastyczne, rzucając uwagę: a może ten ktoś nie ma w sobie nic godnego miłości, jeśli zaistniała taka sytuacja? — οὐθὲν ἔχων φιλητόν, εἰ οὕτως ἔτυχεν [...] (9, 1, 2—3), a w innym miejscu już zupełnie wyraźnie oświadcza, że jest to z ich strony rzecz wprost śmieszna: γελοῖοι (8, 8, 6).

Albo zauważa z dyskretnym uśmiechem, że ogół ludzi jest niepamiętliwy i pragnie raczej doznawać dobrodziejstw, aniżeli je wyświadczać: ἀμνήμονες γὰρ οἱ πολλοί, καὶ μᾶλλον εὖ πάσχειν ἢ ποιεῖν ἐφίενται (9, 7, 1—2).

Raz jeszcze wraca do sprecyzowania tej postawy ogólnoludzkiej, nie bez pewnej uszczypliwości, choć z uśmiechem: pamięć o (doznanym od kogoś) korzyściach wcale nie jest miła... (9, 7, 6).

Sprawą bardzo ważną metodycznie przy rozpatrywaniu każdego pojęcia jest wyraźne oddzielenie go od pojęć bliskoznacznych. Zauważyc wszelako muszę, że ten tok rozumowania, jaki tu przyjmuję ze względów metodycznych, nie przebiega równoległe do rozumowania Arystotelesa. Dla precyzji rozważań wydało mi się słuszne zająć się na początku niniejszego artykułu tym, co on mówi właściwie pod koniec traktatu, aby oczyścić pole badawcze.

Najpierw życzliwość, tj. ἡ εὖνοια, którą Arystoteles tak charakteryzuje. Wydaje się ona być elementem przyjaźni, ale samą przyjaźnią nie jest (9, 5, 1). Oto możemy być ustosunkowani życzliwie nawet do ludzi osobiście nam nieznanymi (πρὸς ἀγνώτους). Co więcej, ludzie ci mogą nawet o naszej życzliwości zgoła nie wiedzieć (λανθάνουσα, dom. εὖνοια). W innym miejscu Arystoteles wręcz pyta, czy mogą być przy-

jaciółmi ludzie, którzy nic nie wiedzą o swych wzajemnych uczuciach: φίλους δὲ πῶς ἂν τις εἴποι λανθάνοντας ὡς ἔχουσιν ἑαυτοῖς; (8, 2, 4). A to w przyjaźni zupełnie niemożliwe. Życzliwość powstaje nagle (ἐκ προσπαίου; 9, 5, 2), a przyjaźń — nie; życzliwość jest uczuciem powierzchownym (ἐπίπολαιώς στέργουσιν; 9, 5, 2). Odczuwając ją względem pewnych osób, życzy im się spełnienia pragnień, ale nie pozostaje się z nimi w żadnej relacji czynnej: εὖνοι γὰρ αὐτοῖς γίνονται καὶ συνθέλοσιν, συμπράξαιεν δ' ἂν οὐέν (9, 5, 2). Przykład Arystotelesa: życzliwość dla zawodników sportowych na igrzyskach. Życzliwość nie ma ani takiego napięcia (διάτασιν), ani siły pragnienia (ὄρεξιν) — jak uczucie przyjacielskie (φίλησις; 9, 5, 1). Do analizy przyjaźni wprowadza Arystoteles (często wymiennie) dwa pojęcia: φιλία i φίλησις. Φιλία występuje u niego raczej jako konkretny związek społeczny; φίλησις jako uczucie, które w tym związku powstaje, a które Cycero nazywa amor in amicitia. Otóż Arystoteles uważa, że φίλησις powstaje wraz z przyzwyczajaniem: ἡ μὲν φίλησις μετὰ συνηθείας (9, 5, 2). Wreszcie bardzo ostrożnie i niekategorycznie formułuje Arystoteles funkcję życzliwości w stosunku do przyjaźni, mianowicie, że życzliwość zdaje się być początkiem przyjaźni (nie musi, ale może!): εἶκοι δὲ ἀρχὴ φιλίας εἶναι (9, 5, 3). Pełni ona zatem względem przyjaźni funkcję inspiracyjną; ale jest to pojęcie w stosunku do pojęcia przyjaźni za szerokie i wskutek tego nieadekwatne. Dzięki tej analizie uzyskujemy jednak, przez przeciwstawienie, już obraz pewnych cech pojęcia przyjaźni: nie powstaje ona nagle, nie jest czymś powierzchownym, łączy osoby dobrze sobie znane, obydwie strony muszą wiedzieć o uczuciach, jakie żywią dla siebie, powstaje na tle przyzwyczajania, jest nie tylko stanem uczuciowym, lecz wspólnym i wzajemnym działaniem. To ostatnie sformułowanie wynika z całego systemu Arystotelesa, który działanie (ἡ ἐνέργεια) wysuwa na plan pierwszy. Zbliżone również do pojęcia przyjaźni jest pojęcie zgody: ἡ ὁμόνοια. Najpierw wyklucza Arystoteles z analizy przyjaźni specyficzny rodzaj zgody, tj. zgody jakichkolwiek poglądów, tzw. ὁμοδοξία. Ta może się zdarzyć nawet nieznanym: τοῦτο μὲν γὰρ καὶ ἀγνωοῦσιν ἀλλήλους ὑπάρξειεν ἂν (9, 6, 1). Przykład Arystotelesa: wspólny i zgodny pogląd na astronomię. Ten nie stworzy jeszcze przyjaźni. Ważna natomiast jest zgoda w zakresie doniosłych spraw państwowych (περὶ τὰ ἐν μεγέθει), oraz takich, które czynić należy (περὶ τὰ πρακτά), a także w czym mogą być zainteresowane obydwie strony lub wszyscy: καὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἀμφοῖν ὑπάρχειν ἢ πᾶσιν (9, 6, 2). Ostatecznie uznaje Arystoteles zgodę w tego rodzaju sprawach chyba za pewną postać (bliżej przezeń nie określoną) przyjaźni obywatelskiej czy to między państwami, czy jednostką i państwem (bo dotyczy pożytku i współżycia): πολιτικὴ δὲ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια (9, 6, 2).

Jest zgoda elementem istotnym w przyjaźni ludzi szlachetnych (9, 6, 3). Bo tylko tacy mają postawę zgodności samych z sobą i w konsekwencji stać ich na zgodę w przyjaźni. Tę postawę harmonii wewnętrznej ilustruje Arystoteles pięknym porównaniem, mianowicie wola takich ludzi nie jest igraszką przeciwnych prądów jak woda w cieśninie morskiej: οὐ μεταρρεῖ ὡσπερ εὐριπος (9, 6, 3). Natomiast ludzie źli nie są w stanie uzyskać na stałe zgody z samymi sobą, najwyżej na krótko, nie mogą wobec tego być bezinteresownymi przyjaciółmi, bowiem pragną uzyskać więcej niż przyjaciel w zakresie korzyści, a mniej się odeń utrudzić (9, 6, 4). Wniosek ostateczny: Arystoteles uznaje zgodę za jeden z istotnych elementów przyjaźni między ludźmi szlachetnymi. W związku z analizą pojęcia życzliwości Arystoteles kwituje dość krótko, choć absolutnie celnie, rozróżnienie między przyjaźnią a miłością erotyczną. Ta zaczyna się, według niego, od przyjemności doznawanej za pośrednictwem oczu: ἡ διὰ τῆς ὀψεως ἡδονή (9, 5, 3). Nikt nie zacznie kochać, jeśli przedtem nie sprawił na nim przyjemnego wrażenia wygląd obiektu jego uczucia: μὴ γὰρ προησθεις τῇ ἰδέᾳ οὐθεις ἐρᾷ (9, 5, 3). Aczkolwiek nie musi zachodzić tu sytuacja odwrotna: można doznać (doznawać) przyjemnego wrażenia z powodu cudzego wyglądu, ale nie jest ono jeszcze miłością. Musi wystąpić drugie uwarunkowanie, natury psychologicznej: jeśli nieobecność obiektu wywołuje tęsknotę i pragnienie jego obecności: ὅταν καὶ ἀπόντα ποθῆ καὶ τῆς παρουσίας ἐπιθυμῆ (9, 5, 3). Stąd już można wysunąć wnioski co do różnic między przyjaźnią a miłością sensu stricto. Przyjaźń nie rozpoczyna się nagle, na skutek irracjonalnego impulsu, nie jest dla niej ważny wygląd przyszedłego przyjaciela, nie zaczyna się od wrażenia natury fizycznej, ale od życzliwości, która jest zjawiskiem duchowym; miłość może nie być wzajemna (Arystoteles nie mówi nic o tym, jakoby przyjemność doznawana za pośrednictwem oczu miała być udziałem obydwu stron); przyjaźń, przez przeciwstawienie, musi być wzajemna. Ale czy się nie tęskni także za przyjacielem?

Teraz dochodzimy do sedna pojęcia przyjaźni. Istotą przyjaźni, wedle Arystotelesa, jest wspólnota, wyraża ją filozof kilkoma synonimami: τὸ συζῆν [...], συνημερεύειν [...] συνδιάγειν (8, 5, 2—3). Życie wspólne z dnia na dzień. W pewnym miejscu (8, 3, 8) mówi Arystoteles, że związanie przyjaźni wymaga czasu i przyzwyczajenia, a wzajemne poznanie nie nastąpi prędzej, aż zjedzą przysłowiową beczkę soli: ἔτι δὲ προσδεῖται χρόνου καὶ συνηθείας· κατὰ τὴν παροιμίαν γὰρ οὐκ ἔστιν εἰδῆσαι ἀλλήλους πρὶν τοὺς λεγομένους ἄλας συναναλῶσαι·

Należałoby właściwie powiedzieć, że przyjaciel, jeśli jest przez dłuższy czas nieobecny, staje się chyba niepotrzebny, gdybyśmy chcieli w bezwzględny sposób wyciągnąć konsekwencje ze sformułowania Ary-

stotelesa. Rozłąka jako taka (οἱ τόποι) nie niszczy przyjaźni tak po prostu, lecz możliwość jej realizacji. Jeśli jednak nieobecność przyjaciela trwa długo, to stan taki chyba (nie twierdzi tego Arystoteles kategorycznie!) powoduje zapomnienie o przyjaźni: οἱ γὰρ τόποι οὐ διαλύουσι τὴν φιλίαν ἀπλῶς, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν. ἐὰν δὲ χρόνιος ἡ ἀπουσία γίνηται, καὶ τῆς φιλίας δοκεῖ λήθην ποιεῖν (8, 5, 1). Przebywanie z sobą z dnia na dzień (συνημερεῦειν), doznawanie wspólne radości (συγχαίρειν) i smutku (συναλγεῖν) razem z przyjacielem jest właśnie istotą przyjaźni. Dlatego ludzie starzy i zgorzkniali, obserwuje Arystoteles, są mało atrakcyjni w przyjaźni (οὐθ' [...] φιλικοί [...]; 8, 5, 2) i zamykają się w sobie. Człowieka bowiem skłonnego do przyjaźni i mogącego liczyć na pozyskanie sobie przyjaciół cechuje postawa otwarta. Czego chcemy doznawać od przyjaciół i co jest istotą daru przyjaźni? Czego np. potrzebuje od przyjaciela człowiek, któremu się znakomicie powodzi? Na samym początku rozważań o przyjaźni mówi Arystoteles, że konieczna jest ona także człowiekowi żyjącemu w pełnej pomyślności (εὐετηρία), gdyż nawet on potrzebuje przyjaciół celem ustrzeżenia swej pomyślności od uszczuplenia (πῶς ἂν τηρηθεῖη καὶ σφῶιτ' ἀνευ φίλων; 8, 1, 1). Jednakże ten motyw natury interesownej nie wystąpi już więcej w całym traktacie. Natomiast znaczenie podstawowe dla całego traktatu będzie miał motyw inny. Cóż mianowicie za korzyść ma dla człowieka powodzenie, jeśliby mu się odebrało możność świadczenia dobrodziejstw? τί γὰρ ὄφελος τῆς τοιαύτης εὐετηρίας ἀφαιρεθείσης εὐεργεσίας [...] (8, 1, 1). W ks. IX jeszcze raz obszernie rozprawdza Arystoteles ten motyw. Po co są potrzebni przyjaciele człowiekowi szczęśliwemu? Wystarcza sobie przecież, niczego od nikogo nie potrzebuje (9, 9, 1). I tu znów formułuje Arystoteles odpowiedź na to pytanie w sposób podobny. Mianowicie ludzie, którym się dobrze powodzi, potrzebują tych, którym będą świadczyć przysługi: εὐτυχοῦντων (sc. δεομένων) οὐς εὖ ποιήσουσιν (9, 9, 2). Skoro bowiem, jak mówi Arystoteles, człowiek jest istotą społeczną, to byłoby niedorzecznością czynić człowieka szczęśliwego (τὸν μακάριον) samotnikiem (μονώτην ποιεῖν) i pozbawiać go posiadania przyjaciół, co wydaje się być największym z dóbr zewnętrznych: ὁ δοκεῖ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν μέγιστον εἶναι (9, 9, 2). Ta argumentacja związana jest organicznie z całym systemem filozoficznym Arystotelesa, mianowicie z problemem czynu jako racji istnienia człowieka: ἔσμεν δ' ἐνέργεια (9, 7, 4). Dla Arystotelesa szczęście polega na działaniu: ἡ εὐδαιμονία ἐνέργεια τίς ἐστίν (9, 9, 5). Tylko czynna postawa zapewnia człowiekowi w życiu szczęście: τὸ εὐδαιμονεῖν ἐστίν ἐν τῷ ζῆν καὶ ἐνεργεῖν (9, 9, 5). Wreszcie rozważania o potrzebie przyjaciół ze strony człowieka szczęśliwego kończy Arystoteles wnioskiem pozytywnym, że do pełni szczęścia konieczni są człowiekowi przyjaciele wysoko

stojący etycznie: *δεήσει ἄρα τῷ εὐδαιμονήσοντι φίλων σπουδαίων* (9, 9, 10). Równie do głębi stara się Arystoteles zrozumieć istotę pociechy, jakiej w cierpieniu doznaje człowiek od przyjaciela. Oto ten współcierpiąc przeżywa jakby część brzemienia ugniatającego barki cierpiącego na siebie i w ten sposób przynosi mu ulgę (9, 11, 2): *κουφίζονται γὰρ οἱ λυπούμενοι συναλγούντων τῶν φίλων [...] ὥσπερ βάρους μεταλαμβάνουσιν [...]*.

Odróżnia Arystoteles, jako realista, trzy rodzaje przyjaźni: dwie o charakterze okazjonalnym (*κατὰ συμβεβηκός*) i jedną — przyjaźń właściwą. Wprawdzie dwie pierwsze niżej ceni i uważa je za niewłaściwe postacie przyjaźni, ale w swym traktacie o przyjaźni nie potępia ich, jak to później czynił Cycero (*De amicitia*). Tak więc odróżnia przyjaźń mającą na celu korzyść (*διὰ τὸ χρήσιμον*), przyjaźń mającą na celu przyjemność (*δι' ἡδονήν*) oraz przyjaźń opartą na cnocie (*δι' ἀρετήν*) mającą na celu obiektywne dobro. Przyjaźń, mająca na celu korzyść, ma charakter stały lub przejściowy, zależnie od aktualności potrzeby łączącej obydwie strony. Osoba przyjaciela odgrywa tu rolę podrzędną. Łatwo też taka przyjaźń ulec może zerwaniu i występuje raczej między ludźmi w starszym wieku (8, 3, 1-4). Przyjaźń mająca na celu przyjemność właściwa jest najbardziej okresowi młodzieńczemu i też nie ma cechy trwałości. W obydwu tych postaciach przyjaźni mogą być zainteresowani także ludzie źli. Prawdziwa, stała (*μόνιμος*) może być dopiero, zdaniem Arystotelesa, przyjaźń zawarta ze względu na osobę przyjaciela i jego wartość moralną; wynika ona z długich prób, aż czas i przyzwyczajenie ją wykrystalizują: *ἔτι δὲ προσδεῖται χρόνου καὶ συνηθείας*. (8, 3, 8). Niestety takie przyjaźnie są wielką rzadkością: *σπανίας δ' εἶδος τὰς τοιαύτας εἶναι* (8, 3, 8). I rzeczywiście Arystoteles stosunkowo najmniej o nich się wypowiada, natomiast najszerszej mówi o przyjaźni dla korzyści, chyba dlatego, że jest najczęstsza. Nie neguje praktycznej wartości żadnej z nich.

Choć Arystoteles podzielił związki przyjaźni na te rodzaje (*εἰς ταῦτα δὲ τὰ εἶδη*), to jednak pewne cechy przyjaźni występują w nich wszystkich. Są to niewątpliwie wspólnoty charakteryzujące się ciągłym obcowaniem z sobą obydwu stron, przyjaciele wiedzą o sobie, że są przyjaciółmi, wspólnie się cieszą i wspólnie smucą (w przyjaźniach okazjonalnych — w zakresie przez te przyjaźnie wyznaczonym jako cel), i trwają przez jakiś czas. Arystoteles zdaje sobie sprawę, że przyjaźnie okazjonalne (*κατὰ τὸ συμβεβηκός*) nie są czystą, prawdziwą postacią przyjaźni i krócej trwają: *ἥττον εἰσὶν αὗται φιλίαι καὶ μένουσιν* (8, 6, 7). Jednak życie na każdym kroku potwierdza ich istnienie oraz niezbędność w stosunkach ludzkich. Za bliższą przyjaźni doskonałej (*τελεία*) uważa Arystoteles przyjaźń ze względu na przyjemność, gdyż jest bardziej bezinteresowna niż przyjaźń ze względu na korzyść (8, 6, 4). Przyjaciele tacy są sobie mili.

Stosunek przyjaciół do siebie nawzajem może się rozwijać na płaszczyźnie równości lub wyższości. Że przyjaźń wymaga przede wszystkim równości, to stało się przysłowiowe i sam Arystoteles przytacza slogan pitagorejski: φίλότης — ἰσότης (8, 5, 5), co oczywiście może mieć miejsce we wszystkich trzech wymienionych rodzajach przyjaźni. Czy jest jednak możliwa przyjaźń w hierarchicznych stosunkach (καθ' ὑπεροχὴν), gdzie jedna strona wyżej stoi społecznie od drugiej? Tu miłość przyjacielska nie może posiadać cechy równości, tu może zachodzić tylko proporcja wartości (κατ' ἀξίαν; 8, 7, 4). Ta proporcja (ἀνάλογον), jeśli jest prawdziwa, stanowi właściwie rozumianą równość, a mianowicie kto jest lepszy lub pożyteczniejszy, powinien być raczej kochany niż sam kochać: τὸν ἀμείνων μᾶλλον φιλεῖσθαι ἢ φιλεῖν, καὶ τὸν ὀφελιμώτερον (dom. δεῖ; 8, 7, 2).

Z chwilą jednak zachwiania tej właściwej proporcji znika przyjaźń. Czy możliwa jest wobec tego przyjaźń człowieka z bóstwem? Arystoteles odpowiada negatywnie, gdyż bóstwa nieskończenie przewyższają ludzi wszelkim dobrem: πλείστον γὰρ οὗτοι πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχουσιν (8, 7, 4).

Równość można rozumieć jako równość: 1. społeczną, 2. etyczną, 3. przysług, 4. uczuć, tj. wzajemność uczuć. Trudno sobie wyobrazić, aby przyjaciele byli sobie zupełnie równi etycznie. Jeden może być nieco lepszy (ἀμείνων), drugi nieco gorszy (χείρων, 1162b). Mogą też być niezupełnie równi w zakresie wzajemności przysług. Przyjaciele wysoko stojący etycznie współzawodniczą, zdaniem Arystotelesa, w wyświadczeniu sobie przysług i odpłacają się, według możliwości, dobrodziejstwami. Zdarzyć się może, iż ktoś da więcej, niż otrzymuje, ale jest cechą człowieka stojącego wysoko etycznie raczej dążyć do dawania niż do brania. Nawiasem mówiąc, to cecha rycerska i licznych jej przykładów dostarczają poematy Homera. Więc nie może być skarg ani swarów, mówi Arystoteles, między ludźmi, którzy między sobą współzawodniczą o to, żeby sobie nawzajem wyświadczyć przysługę, bo tego tylko pragną (8, 13, 2): οἱ μὲν γὰρ δι' ἀρετὴν φίλοι ὄντες εὖ δρᾶν ἀλλήλους προθυμοῦνται [...] πρὸς τοῦτο δ' ἀμιλλωμένων οὐκ ἔστιν ἐγκλήματα οὐδὲ μάχαι.

Również zatargi o rewanże nie występują często w przyjaźniach mających na celu przyjemność. Przecież, jak mówi Arystoteles z druzgocącą logiką, jeśli przestajemy doznawać przyjemności obcując z kimś, to możemy się z nim rozstać (8, 13, 3).

Trzeci rodzaj przyjaźni, tj. ze względu na korzyść, uważa Arystoteles za kupiecki. Przyjaciele w takim związku są do pewnego stopnia kontrahentami. Tu występuje najsilniej żądanie równości usług i najwięcej skarg, stąd Arystoteles nazywa tę przyjaźń „skargliwą” ἐγκληματική (8, 13, 4). Jeden i drugi mówi o tym, co mu się należy. Wydaje się im,

że nie otrzymają tyle, ile wymaga słuszość. Rozważania w tym zakresie uogólnia Arystoteles gnomem bardzo gorzkim, ale trafnym. Oto mówi, że etycznie piękną rzeczą jest świadczyć dobrodziejstwa bez intencji uzyskania rewanzu, ale pożyteczną doznawać dobrodziejstw: καλὸν δὲ τὸ εὖ ποιεῖν μὴ ἵνα ἀντιπάθῃ. ὠφέλιμον δὲ τὸ εὐεργετεῖσθαι (8, 13, 8-9).

Wyjątkowo ciekawe zagadnienie roztrząsa Arystoteles w związku z ostatnio omawianym rodzajem przyjaźni: mianowicie co jest miarą korzyści i rewanzu (ἀνταπόδοσις)? Czy punktem wyjścia ma być korzyść tego, kto doznał dobrodziejstwa, czy wielkość dobrodziejstwa mierzyć możliwościami dobroczyńcy? πόκιονα δὲ τῆ τοῦ παθόντος ὠφέλεια μετρεῖν [...] ἢ τῆ τοῦ δράσαντος εὐεργεσία (8, 13, 10). Arcysłusznie i arcsprawiedliwie rozstrzyga Arystoteles, co tu ma być miarą: wielkość korzyści tego, kto otrzymał (ἢ τοῦ παθόντος ὠφέλεια μέτρον ἐστίν; 8, 13, 11). I chociaż Arystoteles zdaje sobie sprawę z tego, że obdarowani starać się będą o zbagatelizowanie wielkości dobrodziejstwa, a dobroczyńcy przeceniać je nawet, to jednak kategorycznie twierdzi, że odpłacać należy tyle, ile się otrzymało, a nawet więcej, bo to jest piękniej: καὶ ἀποδοτέον δὴ αὐτῷ ὅσον ἐπηύρετο. ἢ καὶ πλέον· κάλλιον γάρ (8, 13, 11).

Tu możemy zauważyć, jak w koncepcji moralnej Arystotelesa nastąpiła synteza między spadkiem po etyce rycerskiej poematów Homera, gdzie np. rycerz Glaukos wymieniając z Diomedem broje na znak zawarcia przyjaźni, nie liczył się z faktyczną wartością różnicy cen (*Iliada* ks. VI 232—236, przekład I. Wieniewskiego, Londyn 1961).

Tak powiedziawszy, obydwaj z rydwanów wraz zeskoczyli,
 Dłonie sobie podali i tak poręczyli swe słowa.
 Ale Kronida Dzeus pozbawił zmysłów Glaukosa,
 Który złotą swą broję, na wołów sto szacowaną,
 Na brązową zamienił wartości wołów dziewięciu.

a spadkiem platońskiej koncepcji piękna moralnego, której wyrazem najwznioślejszym jest idea dialogu *Gorgiasz*, gdzie Platon ustami Sokratesa formułuje jako zasadę najwyższą piękna moralnego, że piękniej i lepiej jest być skrzywdzonym niż skrzywdzić. Pojęcie ἰσότης okazuje się więc, na podstawie niniejszych rozważań, nie naruszone u Arystotelesa tylko w stosunku do różnicy społecznej między stronami zaprzyjaźnionymi. Nie mają więc słuszości ci, którzy interpretują ἰσότης u Arystotelesa jako zasadę ścisłej (niemal drobnomieszczańskiej) równości: świadczeń przyjacielskich, uczuć. Nie. Pojęcie ἰσότης Arystoteles przeciwstawia tylko pojęciu καθ' ὑπεροχήν. Zatem stosunki przyjacielskie bywają, według niego, zakładane na płaszczyźnie albo w przybliżeniu równej społecznie, albo hierarchicznej. Natomiast nie mówi on o ścisłej

równości rewanżu przyjacielskiego. Jego wielkość zależy zawsze tylko od naszych możliwości, zakłada się bowiem szczerłość intencji służenia przyjacielowi i nie mierzy się świadczeń, a maksimum uczucia przyjacielskiego upatruje się w wyścigu przyjaciół wyświadczenia sobie nawzajem przysług. Pięknie formułuje tę zasadę Arystoteles: przyjaźń domaga się tego, na co stać przyjaciela — τὸ δυνατόν γὰρ ἡ φιλία ἐπιζητεῖ [...] (8, 14, 4). Przyjrzyjmy się bliżej stosunkom przyjacielskim opartym na hierarchii. Do ich interpretacji wzywa Arystoteles na pomoc aż wiedzę o państwie, podział ustrojów na: królewski, arystokratyczny, timokratyczny, oraz ich deformacje, tj. podział na: tyranie, oligarchię i demokrację. Podobieństwo do ustroju królewskiego upatruje w stosunku ojca do syna. Ojciec troszczy się o swoje dzieci jak król o podwładnych. Jeśli natomiast traktuje dzieci na podobieństwo niewolników, wtedy występuje jakby deprawacja ustrojowa w kierunku tyranii. Między królem a poddanymi istnieć może przyjaźń, ta również między ojcem i dziećmi. W obydwu tych wypadkach oparta jest ona na zasadzie przewagi dobrodziejstw — ἐν ὑπεροχῇ εὐεργεσίας (8, 11, 1) — ze strony króla i ojca albo jeszcze pasterza w stosunku do owieczek. Ale przyjaźń ojcowaska, ἡ πατρικὴ φιλία, różni się od tamtych, tj. króla i pasterza, wielkością dobrodziejstw: διαφέρει δὲ τῷ μεγέθει τῶν εὐεργετημάτων (8, 11, 1-2). Z kolei wylicza Arystoteles te dobrodziejstwa: sam fakt istnienia τὸ εἶναι), żywienie (τροφή), wychowanie (παιδεία). Ten rodzaj władzy (ἀρχικόν): ojca nad synami (πατὴρ υἱῶν), przodków nad potomnymi (πρόγονοι ἐγγόνων), króla nad poddanymi (βασιλεὺς βασιλευμένων), ma charakter naturalny (φύσει). Ze strony rodziców występuje jako wyraz przyjaźni przewaga dobrodziejstw, a ze strony dzieci jako rewanż — cześć: τιμῶνται οἱ γονεῖς (8, 11, 2). Są to przyjaźnie oparte na hierarchii: ἐν ὑπεροχῇ δὲ αἱ φιλίαι αὗται (8, 11, 3). Zastanawia się też Arystoteles nad istotą przyjaźni ze strony rodziców do dzieci. Co rodzice upatrują w swych dzieciach? Część swojej istoty: οἱ γονεῖς μὲν γὰρ στέργουσι τὰ τέκνα ὡς ἑαυτῶν τιθόντα] (8, 12, 2). Dlatego matki jeszcze bardziej kochają swe dzieci niż ojcowie, bo rodzenie jest uciążliwsze niż ojcostwo, i mają one większą świadomość przynależności dzieci do nich: [...] αἱ μητέρες φιλοτεκνότεραι· ἐπιπονώτερα γὰρ ἡ γέννησις [καὶ μᾶλλον ἴσασιν ὅτι αὐτῶν] (9, 7, 7). Przyjaźń dzieci względem rodziców jest, według Arystotelesa, słabsza. Tu podstawą przyjaźni jest fakt pochodzenia. Ale taką upatruje różnicę Arystoteles w stopniu napięcia ze strony tych dwu partnerów, że rodzice doznają miłości do dzieci natychmiast po ich urodzeniu (εὐθύς γενόμενα; 8, 12, 2), a dzieci do rodziców dopiero, gdy uzyskają pełnię zdolności rozumienia i pełnię zdolności odczuwania: σύνεσις ἢ αἴσθησις λαβόντα (8, 12, 3).

Stosunek męża do żony upodabnia Arystoteles do ustroju arystokratycz-

nego. Mąż wprawdzie ma władzę zwierzchnią nad żoną w pewnych dziedzinach, jednak ustępuje jej, mianowicie w tych, które właściwe są kobiecie. Jeśli mężczyzna chce sprawować władzę we wszystkich dziedzinach pożycia małżeńskiego wbrew wartości ich obojga (παρὰ τὴν ἀξίαν; 8, 10, 5), to zachodzi wypadek oligarchii. Mężczyzna bowiem w tym wypadku dąży do władzy w zakresie, w którym nie wykazuje wyższości. Ale zdarzyć się też może, iż zamożna żona obejmuje dyktat w domu, wtedy także występuje oligarchia, ponieważ nie są to rządy „wedle cnoty”: οὐ δὴ γίνονται κατ' ἀρετὴν αἱ ἀρχαί. Decydują wówczas o rządach domowych pieniądze i stosunki (διὰ πλοῦτον καὶ δύναμιν 8, 10, 5). Pięknie formułuje Arystoteles istotę przyjaźni między mężem i żoną: każda strona otrzymuje w niej to, co jest jej właściwe, odpowiednie — τὸ ἀρμόζον ἐκάστω (8, 11, 4). Decyduje tu stopień wartości etycznej (κατ' ἀρετὴν). Strona więcej warta etycznie otrzymuje w przyjaźni małżeńskiej więcej dobra, rozumiem dobro tutaj jako przewagę autorytetu: τῷ ἀμείνوني πλέον (8, 11, 4). Przyjaźń między mężem i żoną przedstawia Arystoteles wyjątkowo pięknie. Na ten związek fizyczny, mający na celu wydanie potomstwa i gwarantujący człowiekowi niezniszczalność gatunku, nakłada się związek duchowy, będący wynikiem ciągłego z sobą obcowania i przyzwyczajania, trwalszy może niż fizyczny. Przyjaźń między małżonkami uważa Arystoteles za zgodną z naturą: κατὰ φύσιν (8, 12, 7). Bowiem według niego człowiek jako istota ζῶον jest z natury przeznaczony raczej do życia we dwoje (συνδυαστικὸν μᾶλλον) niż do życia w społeczności państwowej ἢ πολιτικόν 8, 12, 7). Dom jako twór społeczny (οἰκία) uważa Arystoteles za wcześniejszy i konieczniejszy niż państwo: πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως, ponieważ przedłużanie gatunku (τεκνοποιία) łączy jeszcze człowieka z całym światem zwierzęcym κοινότερον τοῖς ζῴοις). Wspólnota jednak zwierzęca ma na celu tylko przedłużenie gatunku, tymczasem dom służy jeszcze innym celom życiowym człowieka (8, 12, 7). Małżonkowie wspierają się nawzajem i do wspólnego dobra wnoszą swój własny wkład: εἰς τὸ κοινὸν τιθέντες τὰ ἴδια (8, 12, 7). W tej przyjaźni dochodzi do głosu i pożytek (τὸ χρήσιμον), i przyjemność (τὸ ἡδύ), i może też powstać przyjaźń ze względu na cnotę (δι' ἀρετὴν), jeśli oboje są ludźmi szlachetnymi. Wartość moralna małżonków stanowi dla nich samych wzajemną radość.

Współżycie braci upodabnia Arystoteles do timokracji, gdzie panuje równość, chyba że jest bardzo znaczna między nimi różnica wieku. Przyjaźń braci przypomina przyjaźń towarzyszy: τῇ ἐταιρικῇ ἔοικε (8, 11, 5). Do tego predestynuje ich równość (względna) wieku, obyczajów, uczuć: ἔσοι γὰρ καὶ ἡλικιωταί, οἱ τοιοῦτοι δ' ὁμοπαθεῖς καὶ ὁμοῦθεις [...] (8, 11, 5). Przyczyną istotną przyjaźni między rodzeństwem jest przede wszystkim wspólne pochodzenie od jednych rodziców: τῷ ἐκ τῶν

αὐτῶν πεφουκέναι (8, 12, 3). Ta właśnie tożsamość (ταυτότης) czyni rodzzeństwo między sobą tożsamymi: ἀλλήλοις ταυτοποιεῖ (8, 12, 3). A także wspólne wychowanie. Co do demokracji, to upodabnia do niej taką rodzinę, taki dom, w którym wszyscy są sobie równi, a jeśli istnieje pan, to słaby i każdy może robić, co mu się podoba: ἐκάστῳ ἐξουσία (8, 10, 6). Tak przeniósłszy podział ustrojów politycznych na płaszczyznę stosunków domowych przyłożył do każdego ich układu właściwą postać przyjaźni. A przyjaźń między narodami czy państwami czy może istnieć? Arystoteles odpowiada twierdząco: εἶσικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φίλια (8, 1, 4). Prawodawcy, zdaniem Arystotelesa, też zabiegają o nią więcej niż o sprawiedliwość, pragnąc usunąć ze współżycia ludzi i państw wrogość, manifestującą się w kłótniach. Wreszcie wypowiada myśl bezcenną i aktualną po wszystkie czasy: jeśli istnieje przyjaźń między ludźmi, zgoła niepotrzebna jest sprawiedliwość (καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης; 8, 1, 4). Współżycie narodów oparte na życzliwości wzajemnej i zgodzie, co stanowi przyjaźń obywatelską, jest lepszą gwarancją pokoju społecznego niż kary, regulaminy, ustawy etc.

Z kolei wypadnie nam zająć się problemem rozstrzygniętym przez Arystotelesa negatywnie, a potem jeszcze roztrząsanym przez Cyncerona i Plutarcha, mianowicie tzw. πολυφιλία, tj. czy możemy mieć wielu przyjaciół? Odpowiedź Arystotelesa jest celna i organiczna: z największą, z jaką można współżyć (πλεῖστοι μεθ' ὧν ἂν δύναιτό τις συζῆν (9, 10, 3). Wysuwa jednak istotne obiekcje. Oto zbyt uciążliwe byłoby uczestniczyć w radościach i smutkach wielu przyjaciół, mogłaby nawet zajść sytuacja paradoksalna, abyśmy musieli smucić się lub cieszyć jednocześnie w stosunku do różnych przyjaciół! Nasuwałaby się też trudność zbyt wielokrotnego rewanżu, a wiemy już, jak Arystoteles jest wyczulony na to zagadnienie. W przyjaźni ze względu na przyjemność (πρὸς ἡδονήν) też nie potrzebujemy wielu przyjaciół, podobnie jak mało wystarczy przyprawy do potraw (9, 10, 2). A co do przyjaźni doskonałych, to legenda historyczna przekazuje tylko sławne przyjaźnie dwu ludzi (ἐν δυοῖ; 9, 10, 6). Wyraża też zastrzeżenia psychologiczne: nie można żywić silnego uczucia przyjacielskiego do wielu osób, lecz tylko do małej liczby. Wreszcie dodaje z westchnieniem niejako: zresztą takich przyjaciół, których moglibyśmy kochać tylko ze względu na nich i tylko za ich prawość (δι' αὐτούς [...] δι' ἀρετήν) jest bardzo niewielu. Trzeba się cieszyć, jeśli znajdziemy w ogóle choć kilku (9, 10, 6).

Łagodność i pobłażliwość dla ludzkiej natury oraz głęboką mądrość okazuje Arystoteles w stosunku do finałowej sytuacji w przyjaźni (9, 3). Czy należy od razu rozwiązywać przyjaźń z ludźmi, którzy jej nie dochowują? Odpowiada na nie powściągliwie i z pewnym wahaniem.

Mianowicie, może nie zaraz trzeba zrywać przyjaźń, ale tylko w stosunku do nieuleczalnych już w swej niegodziwości: ἀλλὰ τοῖς ἀνιάτοις κατὰ τὴν μοχθηρίαν (9, 3, 3). Innym, którzy mają jeszcze szanse na poprawę, należy się od nas pomoc różnego rodzaju, bądź moralna (εἰς τὸ ἥθος), bądź materialna (ἢ τὴν οὐσίαν). I z niezmierną słodyczą dodaje, że to jest lepsze i właściwsze dla przyjaźni: ὅσω βέλτιον καὶ τῆς φιλίας σκευώτερον (9, 3, 3). Chyba że wystąpiła jaskrawa różnica wewnętrzznego rytmu rozwoju: jeden przyjaciel pozostał na poziomie infantylnym, a drugi stał się dojrzałym człowiekiem, wtedy zachodzi już niemożliwość współżycia: συμβιοῦν γὰρ οὐχ οἷόν τε (9, 3, 4).

Tak oto w głównych zarysach wygląda zrab tego rozumowania Arystotelesa, które przy całej ścisłości logicznej wyczarowuje przed nami wizję szczególnej wspólnoty ludzkiej, bardzo intymnej, bardzo delikatnej, łatwej do zburzenia, a istotnej dla życia ludzkiego, powstającej na gruncie próby przyzwyczajenia, opartej na wzajemności uczuć, na wyścigu przysług przyjacielskich, na najwyższej dobrej woli partnerów w miarę ich wszelkich sił, na postawie czynnej w stosunku do przyjaciela. Związek przyjacielski wyrosnąć może, według Arystotelesa, w każdym układzie: naturalnym i sztucznym, tj. stworzonym przez ludzką kulturę (państwo). Wzniosłość w precyzowaniu obowiązków przyjacielskich ze strony twórcy traktatu można uważać za spuściznę po kodeksie honorowym poematów Homera i po Akademii Platona, która stworzyła pojęcie piękna moralnego. Rozumowaniu Arystotelesa towarzyszy czarowny klimat głębokiej miłości człowieka, pobłażliwości dla jego wad, zrozumienia jego natury i liczenia się z nią w wymaganiach moralnych.

LE CHARME DE L'AMITIE

Considerations sur le VIII^e et le IX^e livre
de l'*Ethique de Nicomaque* d'Aristote

En grandes lignes, le raisonnement d'Aristote, avec toute sa précision logique, fait naître devant nous la vision d'une singulière communauté humaine, très intime, très délicate, facile à détruire et essentielle pour la vie humaine, naissant d'un essai d'une habitude, s'appuyant sur la-réciprocité des sentiments, sur le concours des services amicaux, sur une attitude active envers l'ami. L'union amicale peut naître selon Aristote, dans chaque disposition, naturelle et artificielle, c'est à dire créée par la culture humaine (l'état). La sublimité dans la façon de préciser par l'auteur du traité les devoirs amicaux peut être considérée comme un héritage du code d'honneur des poèmes d'Homère et de l'Académie de Platon laquelle avait créé l'idée de la beauté morale. Le raisonnement d'Aristote est accompagné par le charmant climat d'un profond amour envers l'homme, de l'indulgence pour ses faiblesses, de la compréhension de sa nature dont on tient compte dans les exigences morales.