

Jacek FRYDRYCH

PRZYJAŹŃ, MORALNOŚĆ I ETYKA
REMINISCENCJE Z ARYSTOTELESA
Zarys personalistycznej interpretacji przyjaźni

*Przyjaciel to ktoś, kto jest osobą najbliższą: intelektualnie, emocjonalnie i duchowo. Niemalże wszystkim aspektom czy przejawom przyjaźni towarzyszy zaufanie. Istota tego fenomenu wiąże się z wiarygodnością. Ufamy komuś, ponieważ jest wiarygodny. Jest kimś, komu godzi się dochować wiary i komu można zawie-
rzyć, a tym samym – powierzyć się. Ufając komuś, wierzy się, że ten, komu się ufa, będzie traktował ufającego w sposób odpowiadający jego wsobnej wartości.*

Amicus Plato, sed magis amica veritas.

Przyjaźń uchodzi za jeden z nielicznych wymiarów życia ludzkiego, które bezdyskusyjnie traktowane są jako coś absolutnie wartościowego: pięknego, uszczęśliwiającego, moralnie udoskonalającego, a równocześnie użytecznego. Tak właśnie postrzegana przyjaźń była i jest nadal obiektem ludzkich pragnień. Można wskazać na dwa zasadnicze sposoby ustosunkowywania się do fenomenu przyjaźni. Jedni sądzą, że posiadają wielu przyjaciół, uważają przyjaźń za relację naturalną, którą łatwo jest nawiązać i utrzymać; inni zaś postrzegają ją jako wartość trudną, wymagającą spełnienia wielu warunków, i na ogół przyznają, że prawdziwej przyjaźni nie doświadczyli. Wydaje się, że intuicja zawarta w wyrażeniu „prawdziwa przyjaźń” skłania raczej do tego, aby drugie z przedstawionych podejść do fenomenu przyjaźni potraktować jako trafniej identyfikujące jego specyfikę. Z tej perspektywy wypadłoby więc zapytać, dlaczego mimo swej niewątpliwej wartości przyjaźń jawi się jako dobro ekskluzywne, faktycznie rzadko realizowane. Jeśli z tym pytaniem zestawić uwagę, że o przyjaźni mówi się raczej rzadko¹, to opis powyższy ujawnia swoistą paradoksalność przyjaźni, domagającą się wyjaśnienia. Zestawienie tych dwóch przeciwstawnych podejść do fenomenu przyjaźni zdaje się obrazować trudność w jednoznacznym rozumieniu tego pojęcia oraz kryzys samej tej instytucji.

¹ Znamienne jest, że w polskiej literaturze socjologicznej na temat przyjaźni niemalże się milczy – nawet w indeksach poważnych opracowań z zakresu socjologii słowo to na ogół nie występuje. Na fakt ten zwraca uwagę Andrzej Kojder (por. A. K o j d e r, *Pochwała przyjaźni*, w: *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wójtowicz, Wydawnictwo WSSG, Tyczyn 2005, s. 94-97).

Sądzę, że jako klucz do wyjaśnienia opisanych powyżej trudności wiążących się z rozumieniem i doświadczaniem przyjaźni należy przyjąć wyeksponowanie jej moralnego charakteru. Stąd też głównym celem niniejszego tekstu jest ukazanie istoty przyjaźni poprzez wyakcentowanie i wyjaśnienie jej normatywnego wymiaru².

Wskazanie na istnienie normatywnego wymiaru przyjaźni jako jej składnika istotnego zasadniczo nie budzi kontrowersji, problemem jest natomiast doprecyzowanie rozumienia samej moralnej normatywności. Rozwiązanie tego fundamentalnego dla etyki problemu przesądza ostatecznie także i o faktycznym znaczeniu tezy głoszącej, że przyjaźń stanowi relacją normatywną. Rozstrzygnięcie kwestii normatywności i wpisanie jej w charakterystykę przyjaźni ma też doniosłe znaczenie praktyczne – wiedza dotycząca istoty normatywnie pojętej przyjaźni może ułatwić efektywniejsze przygotowanie się do jej praktykowania. W tak zarysowanej perspektywie przyjaźń jawi się jako cnota: trwała zdolność (sprawność i skłonność) człowieka do działań moralnie wartościowych ukierunkowanych na dobro przyjaciela.

Wyłaniający się z powyższego opisu model refleksji nad fenomenem przyjaźni jest typowy dla etyki klasycznej i znajduje swój wyraz już w Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni. Dlatego też punktem wyjścia tych rozważań pracy będzie rekonstrukcja Arystotelesowskiego modelu przyjaźni. Celem nie będzie jednak gruntowna analiza teorii Stagiryty, lecz wykorzystanie jej istotnych wątków do ukazania zależności zachodzących między przyjaźnią a moralnością i jej teorią – etyką. Ukazanie tych związków jest jednym z możliwych sposobów głębszego wniknięcia w złożoność fenomenu przyjaźni jako rzeczywistości normatywnej. Zaprezentowanie Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni jest wynikiem przeświadczenia, że dokonany przez Stagirytę opis fenomenowi przyjaźni jako międzyosobowej i normatywnej relacji jest zasadniczo trafny. Równocześnie stoję na stanowisku, że jego rozumienie moralności jako rzeczywistości normatywnej nie pozwala w przekonujący sposób dopełnić charakterystyki samej przyjaźni jako relacji normatywnej. Proponuję zatem, aby dopełnić Arystotelesowski model przyjaźni o takie rozumienie normatywności, jakie zaproponował w ostatnim okresie swej twórczości Tadeusz Styczeń SDS. Przyjmując twierdzenie Styczenia, że kluczową rolę dla zrozumienia moralności ma pojęcie prawdy, właśnie poprzez ukazanie związków zachodzących między moralnością, prawdą i przyjaźnią zamierzam zaprezentować pogłębione – w stosunku do ujęcia Arystotelesa – rozumienie fenomenu przyjaźni. W tym też sensie w pracy niniejszej przedstawić pragnę zarys

² W rodzimej literaturze problem normatywnego charakteru przyjaźni podjęła Natasza Szutta (zob. N. S z u t t a, *Normatywność pojęcia przyjaźni i jego miejsce we współczesnych teoriach etycznych*, „Roczniki Filozoficzne” 58(2010) nr 2, s. 125-151).

personalistycznej interpretacji przyjaźni jako rzeczywistości normatywnej³. Pokażę także, że ta pozasystemowa interpretacja Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni ma swoje umocowanie w jego opisie samego fenomenu przyjaźni.

Zarówno Arystotelesowski sposób pojmowania przyjaźni, jak też personalistyczna interpretacja tego fenomenu mogą skłaniać do twierdzenia, że w niniejszym tekście mowa jest o przyjaźni jako ideale nieosiągalnym dla współczesnego człowieka. Sam Stagiryta zauważył przecież, że – nawet w jego czasach – przypadki doskonałej (prawdziwej) przyjaźni są rzadkie, wymaga ona bowiem nie tylko moralnej szlachetności, ale także czasu i przyzwyczajenia⁴. W świetle powyższych uwag nasuwa się dość niepokojąca myśl, że jeśli uzna się prawdziwą przyjaźń za dobro niemalże nieosiągalne, same rozważania poświęcone takiemu jej rozumieniu należałoby uznać za nieprzydatne praktycznie. Sugestię tę można jednak próbować odeprzeć, uprzytamniając sobie specyfikę etycznego dyskursu, w ramach którego fenomen przyjaźni będzie analizowany.

Po pierwsze, warto na wstępie zauważyć, że klasycznie pojmowana etyka jest nauką normatywną: traktuje nie o tym, jak jest, ale o tym, jak być powinno. Przedstawiając więc normatywne rozumienie przyjaźni, tym samym wyznacza się jej właściwe – z moralnego punktu widzenia – ujęcie, które otwiera na właściwy sposób praktykowania relacji przyjacielskiej, co z kolei stanowi jeden z możliwych sposobów urzeczywistniania własnego człowieczeństwa. Po drugie, warunkiem efektywnego działania w jakiegokolwiek dziedzinie jest dogłębne zrozumienie obszaru, w którym się człowiek porusza. Etyka – mimo swego teoretycznego wymiaru – jest nauką praktyczną i egzystencjalnie doniosłą. Jej uprawianie ma więc umożliwiać moralnym podmiotom dokonywanie właściwych – dobrych i słusznych z moralnego punktu widzenia – wyborów. Pogłębienie zrozumienia przyjaźni może więc przełożyć się na realną i ważną umiejętność dobrego życia. Ma to szczególne znaczenie w kontekście namysłu nad jedną z ważniejszych, wciąż powszechnych i cenionych relacji, jaką jest (jak dotąd) małżeństwo. Zaproponowany przez Arystotelesa sposób rozumienia małżeństwa – podobnie zresztą jak i inne filozoficzne i psychologiczne modele tej relacji – domaga się, aby istotnym jej wymiarem uczynić przyjaźń⁵.

³ Przez „personalistyczną interpretację przyjaźni” rozumiem taką interpretację fenomenu przyjaźni, w której eksponuje się wartość osób tworzących relację przyjacielską oraz ujmuje się istotę przyjaźni w świetle personalistycznej interpretacji moralności.

⁴ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 3, 1156 b, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 240n.

⁵ Filozoficzną analizę miłości małżeńskiej – z bogatymi odniesieniami do filozoficznych koncepcji małżeństwa – przedstawia w swojej monografii poświęconej problemowi nierozzerwalności małżeństwa Marek Czachorowski (zob. M. C z a c h o r o w s k i, *Spór o nierozzerwalność małżeństwa. Analiza filozoficzna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009).

Wątek ten nie jest w pracy podjęty wprost, niemniej jednak uwagi dotyczące istoty i kryzysu przyjaźni można z powodzeniem odnieść do rzeczywistości, jaką jest małżeństwo. Z ostatniej uwagi dotyczącej natury klasycznie pojętej etyki wynika, że namysł stricte etyczny należy wiązać z antropologicznym. Jak bowiem stwierdził Styczeń, etyka jest po prostu antropologią normatywną. Co najmniej od czasów Sokratesa istotnym zadaniem stawianym człowiekowi było poznawanie samego siebie, traktowane jako warunek zrozumienia istoty człowieczeństwa. Takie podejście jest ważne nie tylko z perspektywy samego podmiotu, ale także z perspektywy dojrzałości potencjalnych relacji, jakie tworzy człowiek jako istota świadoma swojej wartości, swoich możliwości, zalet i ograniczeń. Namysł nad fenomenem przyjaźni może więc przyczynić się do zrozumienia tego, kim jest człowiek i w jaki sposób powinien on swoje człowieczeństwo realizować – szczególnie w relacji do drugiego człowieka: przyjaciela.

PRZYJAŹŃ I JEJ MIEJSCE W ETYCE ARYSTOTELESA

Władysław Tatarkiwicz w swojej interpretacji etyki Arystotelesa – w szczególności tej jej postaci, która wyłania się z kart *Etyki nikomachejskiej* – skłania się ku tezie, że w systemie etycznym Stagiryty występują trzy zasadniczo niezależne doktryny etyczne: etyka życia kontemplatywnego, etyka umiaru (etyka życia praktycznego) oraz etyka przyjaźni (etyka uczuć życzliwych)⁶. Tatarkiwicz twierdził, że te trzy doktryny etyczne są istotowo różne i najpewniej były wynikiem ewoluowania poglądów Arystotelesa. Zdecydowana większość autorów swoje interpretacje etyki Arystotelesa opiera jednak na przeświadczeniu o zasadniczej spójności jego doktryny i ewentualny namysł nad fenomenem przyjaźni wpisuje w jej całościową wizję. Nie przesądzając o słuszności tych stanowisk, warto je odnotować, ponieważ wypowiedzi Arystotelesa dotyczące przyjaźni stanowiącą mogą szczególną okazję do: (1) mocnego powiązania jego koncepcji przyjaźni z jego modelem etyki, czego wynikiem jest zazwyczaj instrumentalistyczna interpretacja przyjaźni; (2) pewnego przeformułowania modelu jego etyki osłabiającego jej eudajmonistyczną wykładnię; (3) przewzięcia i odrzucenia eudajmonizmu jako nietrafnej teorii moralności. Bez względu jednak na sposób interpretowania relacji przyjaźń–etyka geniusz Arystotelesa sprawia, że w jego wypowiedziach dotyczących przyjaźni pojawiają się wszystkie istotne wątki pozwalające opisać sam ten złożony fenomen i określić jego miejsce w kontekście dobrego życia. Analiza relacji zachodzącej

⁶ Zob. W. T a t a r k i e w i c z, *Trzy etyki. Studium z Arystotelesa*, w: tenże, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 82-90.

między etyką i przyjaźnią pozwala także uświadomić sobie wagę teoretycznego namysłu nad rozumieniem moralności.

SYSTEMOWE I FENOMENOLOGICZNE UJĘCIE PRZYJAŹNI

Przedstawiając Arystotelesowskie rozumienie przyjaźni, warto zacząć od przywołania tego zdania z *Etyki nikomachejskiej*, które zdaje się usprawiedliwiać pojawienie się w głównym jego dziele etycznym rozważań poświęconych przyjaźni. Oto już na samym początku ósmej księgi *Etyki nikomachejskiej* znajduje się stwierdzenie: „[Przyjaźń – J.F.] jest czymś moralnie pięknym [...]; wszak są tacy nawet, którzy sądzą, że ludzie dobrzy to tyle, co przyjaciele”⁷. Uznając przyjaźń za to, co moralnie piękne, i powołując się na – nieprzypadkowe, jak należy przypuszczać – opinie wielu ludzi, Arystoteles w ścisły sposób łączy fenomen przyjaźni z moralnością. Zarówno wyrażenie „dobry człowiek”, jak i wyrażenie „moralne piękno” mają wyraźne moralne konotacje. Nasuwają się dwa możliwe sposoby wyjaśniania związku przyjaźni i moralności: systemowe i fenomenologiczne.

Wyjaśnianie „systemowe” sprowadzałoby się do tego, że w Arystotelesowską wizję człowieka jako istoty rozumnej (gr. *zoon logikon*) i społecznej (gr. *zoon politikon*), zmierzającą do eudajmonii jako ostatecznego celu działania, przyjaźń wpisuje się jako jedno z koniecznych dóbr zewnętrznych, bez których człowiek nie może być w pełni szczęśliwy⁸. Umiejscowienie fenomenu przyjaźni w tak inkluzywistycznie zinterpretowanej eudajmonii można wyjaśnić na trzy sposoby: (1) przyjaźń jest jednym z istotnych i równorzędnych składników szczęścia; (2) przyjaźń jest składnikiem dominującym szczęścia; (3) przyjaźń jest składnikiem dopełniającym szczęście. Zarówno intelektualistyczna interpretacja eudajmonii upatrująca istoty szczęścia jedynie w teoretycznej kontemplacji, jak i interpretacja inkluzywistyczna, w której przyjaźń odgrywałaby rolę jedynie dopełniającą, sprowadzałaby ostatecznie przyjaźń, a tym samym i osobę przyjaciela, jedynie do kategorii środka do osiągnięcia szczęścia, ewentualnie do dobra cennego, ale nieistotnego. Tę immoralistyczną wykładnię można w ramach systemowej interpretacji związku przyjaźni z moralnością osłabić poprzez przyjęcie pewnej umiarkowanej wersji inkluzywizmu, w ramach której albo wyróżniona pozycja teoretycznej kontemplacji jest ograniczona obowiązkiem praktykowania przyjaźni (bądź szerzej: wymogami dzielności etycznej), albo teoretyczna kontemplacja jest składnikiem równo-

⁷ Arystoteles, dz. cyt., ks. VIII, rozdz. 1, 1155 a, s. 237.

⁸ Por. tamże, ks. IX, rozdz. 9, 1169 b, s. 272n.

rzędnym wobec przyjaźni (szerzej: wobec wymogów etycznej dzielności)⁹. Dopełnieniem tego sposobu wyjaśniania związku przyjaźni z moralnością byłoby w dalszej kolejności objaśnienie, na czym polega moralne piękno przyjaźni – lub inaczej, na czym polega dzielność etyczna ściśle związana z moralnym pięknem.

Można też próbować wyjaśnić związek przyjaźni z moralnością „fenomenologicznie”¹⁰, to znaczy skoncentrować się na analizie przyjaźni jako rzeczywistości doświadczanej przez osoby ludzkie. Opis, interpretacja i wyjaśnienie fenomenu przyjaźni umożliwiają wyeksponowanie tego, co intuicyjnie dane jest w pierwotnym rozumieniu rzeczywistości przyjaźni – tego że jest ona czymś szczególnie i bezdyskusyjnie wartościowym. Nasuwa się pytanie: Co przesądza o takim właśnie sposobie doświadczania i pojmowania przyjaźni? Wydaje się, że odpowiedź Arystotelesa jest jasna: przesądza o tym dobro będące podstawą przyjaźni, a dobrem tym jest etyczna dzielność przyjaciół. Przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi jest przyjaźnią we właściwym tego słowa rozumieniu, przyjaźnią doskonałą (prawdziwą, moralną). Uznając przeświadczenie o normatywnym charakterze przyjaźni, można sformułować jeszcze jedno pytanie: Czy poprzez analizowanie tej rzeczywistości można także dojść do odkrycia istoty moralnego dobra? Pytanie to można postawić zarówno w kontekście Arystotelesowskiej etyki, jak też i poza nim. Proponuję, aby obydwie te możliwości stanowiły istotne punkty odniesienia dla dalszych rozważań. Prezentując więc Arystotelesowskie rozumienie przyjaźni, będę miał na względzie pytanie dotyczące tego, co w tym stricte moralnym fenomenie przesądza o jego moralnym rysie. Zacząć jednak należy od przedstawienia samej koncepcji przyjaźni wyłaniającej się w szczególności z ósmej i dziewiątej księgi *Etyki nikomachejskiej* – w tym bowiem najdojrzałszym dziele etycznym Arystotelesa koncepcja ta wyrażona została najpełniej.

Zarysuję tę koncepcję w trzech krokach. Najpierw przedstawię trzy rodzaje przyjaźni według Arystotelesa, następnie zarysuję swoistą fenomenologię przyjaźni, wyliczając zasadnicze jej cechy, na zakończenie zaś wyjaśnię na czym polega moralny charakter przyjaźni. Po tak zaprezentowanej rekonstrukcji wskażę na pewne zależności między Arystotelesowskim rozumieniem przyjaźni a określonym rozumieniem moralności i jej teorii.

⁹ W świetle zasadniczego celu tych rozważań dokładne analizy tego zagadnienia nie wydają się konieczne. Przywołane rozróżnienie intelektualistycznej i inkluzywistycznej interpretacji Arystotelesowskiej teorii szczęścia jest na ogół znane. Rzetelne przedstawienie głównych współczesnych interpretacji rozumienia szczęścia u Arystotelesa znaleźć można w pracy Olgi Dryli (por. O. Dryli, *Problem egoizmu w etyce Arystotelesa*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 25-98).

¹⁰ To wyjaśnienie dopuszcza możliwość, którą zdawał się sugerować Tatarkiewicz, że Stagiryta stopniowo odchodził od nauk swojego mistrza Platona, a nauka Arystotelesa o przyjaźni może być rozumiana jako najdojrzała próba uchwycenia specyfiki dobrego życia.

RODZAJE PRZYJAŹNI

Według Arystotelesa w relacje przyjacielskie wchodzić można z trzech powodów związanych z trojakim rozumieniem dobra: ze względu na korzyść, ze względu na przyjemność albo ze względu na doskonałość moralną. Doskonałą formą przyjaźni – przyjaźnią prawdziwą – jest „przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi i podobnymi do siebie w dzielności etycznej”¹¹. Przyjaźń taka jest czymś trwałym – bo sama dzielność etyczna jest czymś trwałym – jest równocześnie czymś ze wszech miar korzystnym i przyjemnym zarazem¹². Przyjaźń oparta na korzyści bądź przyjemności natomiast jest nietrwała. Przyjaźń prawdziwa ostatecznie konstytuuje się ze względu na osobę przyjaciela – w tym sensie można mówić o przyjaźni w bezwzględny tego słowa znaczeniu. Pozostałe dwie formy przyjaźni są jedynie podobne do przyjaźni doskonałej i ostatecznie uznać je można za relacje przypadkowe¹³. Dla jasności dalszych wywodów dotyczących prawdziwej przyjaźni niezbędny jest komentarz dotyczący Arystotelesowskiego rozumienia moralnej doskonałości. W świetle jego sposobu rozumienia dzielności etycznej żaden człowiek nie może zostać uznany za moralnie doskonałego, jeśli nie nabył wszystkich cnót, a ich praktykowaniu przez niego nie towarzyszy swoista łatwość i przyjemność. Człowiek etycznie dzielny dzięki swoistej umiejętności (roztropności) w każdych okolicznościach zdolny jest postępować właściwie w sensie moralnym, tego właśnie pragnie, a takie życie zapewnia mu eudajmonię – spełnienie się (aktualizację człowieczeństwa). Jest to oczywisty przykład idealizacji – ludzi cnotliwych w takim rozumieniu po prostu nie ma. Za człowieka etycznie dzielnego należałoby więc uznać raczej kogoś, kto do cnotliwości efektywnie dąży. Przyjaźń doskonała byłaby zatem relacją między ludźmi dążącymi do moralnej doskonałości.

CHARAKTERYSTYKA PRZYJAŹNI

Kolejnym krokiem w rekonstrukcji Arystotelesowskiego rozumienia przyjaźni jest wyliczenie i opis cech, jakie autor *Etyki nikomachejskiej* przypisuje tej relacji¹⁴.

Pierwszą z nich jest współzycie (współdzielenie życia)¹⁵. Zwracając uwagę na ten wymiar przyjaźni, Stagiryta zauważa, że ci, którzy żyją ze sobą w przy-

¹¹ Arystoteles, dz. cyt., ks. VIII, rozdz. 4, 1156 b, s. 240.

¹² Por. tamże, s. 240n.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Podobną charakterystykę można także odnaleźć w *Etyce eudemejskiej* (ks. VII, rozdz. 6) oraz *Etyce wielkiej* (ks. II, rozdz. 10).

¹⁵ „Żadna bowiem z cech nie jest tak charakterystyczna dla przyjaźni jak współzycie”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 5, 1157 b, s. 243.

jaźni, „cieszą się sobą nawzajem i świadczą sobie przysługi”¹⁶. Dodaje także trafnie, że przebywanie z sobą byłoby niezwykle trudne, gdyby ci, którzy w relacji takiej się znajdują, nie byli dla siebie mili i nie mieli tych samych upodobań, czyli nie wybierali tego samego¹⁷. Drugą z istotnych cech przyjaźni jest wzajemność, która konstytuuje relację przyjacielską poprzez świadome i dobrowolne postanowienie o tworzeniu takiej właśnie relacji. Trzecia cecha stanowiąca o istocie przyjaźni to życzliwość; jak bowiem zauważa niejednokrotnie Stagiryta, w przyjaźni chodzi nade wszystko o życzenie przyjacielowi dobra ze względu na niego samego. Istotą życzliwości jest – na ogół interpretowane jako bezinteresowne – zwrócenie się ze swoim chceniem wyświadczenia jakiegoś konkretnego dobra ku drugiemu człowiekowi. W przypadku przyjaźni nie może się to dokonywać się jedynie intencjonalnie – istotnym dopełnieniem życzliwości jako składnika przyjaźni jest praktyka, czyli to, co Stagiryta nazywa współżyciem. Jak zauważa autor *Etyki nikomachejskiej*, „życzliwość zdaje się być początkiem przyjaźni, tak jak radość oczu jest początkiem miłości”¹⁸, niemniej sama życzliwość nie stanowi przyjaźni. Arystoteles nazywa ją nawet „nieczynną przyjaźnią”¹⁹ – do przyjaźni bowiem potrzebna jest zarówno wzajemność, jak i związane z nią wspólne życie wypełnione dobrymi uczynkami świadczonymi przyjacielowi. W tradycyjnej wykładni Arystotelesowska życzliwość interpretowana jest jako wolicjonalna postawa wiążąca się z życzeniem dobra ze względu na osobę, ku której owo życzenie się kieruje, bądź jako akt bezinteresownego chcenia (pragnienia) dobra dla drugiej osoby²⁰. Jednoznaczna interpretacja pojęcia życzliwości funkcjonującego w Arystotelesowskiej etyce jest niełatwa. Charakterystyka życzliwości przedstawiona w piątym rozdziale dziewiątej księgi *Etyki nikomachejskiej* pozwala wychwycić nie tylko jej tradycyjnie podkreślany wymiar wolicjonalny, ale także elementy emocjonalne i intelektualne²¹. Warto szczególnie zwrócić uwagę na wymiar intelektualny (poznawczy) życzliwości, który w modelu przyjaźni doskonałej ma, jak się wydaje, istotne znaczenie: aby wejść w relację

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Tamże, ks. IX, rozdz. 5, 1167 a, s. 266.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. D r y l a, dz. cyt., s. 111. Tak zwana wolicjonalna interpretacja pojęcia życzliwości nie jest interpretacją powszechnie przyjmowaną. Interpretację intelektualistyczną prezentuje między innymi Peter Hadreas (zob. P. H a d r e a s, *Eunoia. Aristotle on the beginning of friendship*, „Ancient Philosophy” 15(1995), nr 2, s. 393-402). Dryla uznaje jednak interpretację Hadreasa za chybioną (por. D r y l a, dz. cyt., s.110)

²¹ Szeroko rozumiana życzliwość może być interpretowana także emocjonalistycznie. Sam Arystoteles zauważył, że rodzi się ona nagle i jest czymś powierzchownym, a taka charakterystyka odpowiada pojęciu namiętności (uczucia). Tym zapewne tropem szedł Tatarkiewicz, który Arystotelesowską teorię przyjaźni rozumiał przede wszystkim jako teorię uczuć życzliwych.

przyjacielską, należy najpierw uznać czyjaś wartościowość. Ten trop zdaje się potwierdzać sam Arystoteles, który kończąc swą charakterystykę życzliwości, zauważa, że na ogół „rodzi się [ona – J.F.] z dzielności etycznej i z pewnej prawości”²². Można tę wypowiedź rozumieć następująco: Bezinteresowne życzenie dobra przyjacielowi jest możliwe jedynie z perspektywy bycia moralnie doskonałym. Przyjaciel jako „drugi ja” jest ujmowany (poznawany) jako dobro bezwzględne i ze względu na tę naturę przyjaciela pojawia się bezinteresowne pragnienie świadczenia mu określonego dobra. W tej właśnie perspektywie, zgodnie z późniejszą wykładnią św. Tomasza, tak pojęta miłość przyjacielską odróżnić należy od miłości pożądawczej²³. Warto podkreślić w tym miejscu za św. Tomaszem, że w realnej relacji, jaką jest przyjaźń, te dwa wymiary miłości mocno się przenikają i pewien wymiar miłości pożądawczej jest wpisany w samą naturę przyjaźni²⁴. Pomijając możliwe sposoby interpretowania życzliwości²⁵, należy zwrócić uwagę na to, że wszystkie wymienione istotne cechy przyjaźni wzajemnie się dopełniają – ich wspólnym momentem w przyjaźni doskonałej jest etyczna doskonałość i sprzęgnięta z nią sprawczość osób tworzących tę relację²⁶.

Arystoteles wskazuje także na inne własności związków przyjacielskich, które są ściśle związane z wymienionymi wyżej cechami konstytutywnymi

²² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 5, 1167 a, s. 266.

²³ Analizę ukazującą sposób rozumienia miłości i przyjaźni, pojęć trudno odróżnialnych na gruncie samego Arystotelesa, można znaleźć w artykule Arkadiusza Gudańca *O dychotomii miłości i przyjaźni u św. Tomasza z Akwinu* („Ethos” 11(1998) nr 3(43), s. 161-170).

²⁴ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 16, „Miłość”, tłum. A. Głazewski, Veritas, Londyn 1967, s. 35n., 65n.; por. tenże, *Summa theologiae* II-II, q. 5, 7. Do podobnej konkluzji w swoich analizach dotyczących tak zwanych nieegoistycznych elementów obecnych w eudajmonistycznej etyce Arystotelesa dochodzi Dryla, która posługując się innym językiem, skłania się ku tezie, że Arystotelesowskie rozumienie przyjaźni wbudowany jest tak zwany niekonfliktowy preferencyjny egoizm motywów. Por. Dryla, dz. cyt., s. 124, 162.

²⁵ Na temat sposobów interpretowania pojęcia życzliwości u Arystotelesa por. O. Dryla, *Życzliwość (eunoia) w Arystotelesowskiej teorii przyjaźni*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 32(2004) z. 4, s. 61-77.

²⁶ Przyjaźń jest najważniejszą cnotą społeczną będącą gwarantem sprawiedliwości społecznej i warunkiem koniecznym sprawiedliwego państwa. Arystoteles daje temu wyraz w dwóch wymownych stwierdzeniach: „Wszystkie tedy rodzaje wspólnoty okazują się częściami wspólnoty państwowej; a poszczególnym rodzajom wspólnoty odpowiadać będą poszczególne rodzaje przyjaźni” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 9, 1160 a, s. 250). W innym zaś miejscu dodaje: „Na wspólnocie bowiem polega przyjaźń” (tamże, ks. VIII, rozdz. 9, 1159 b, s. 249). Nie dziwi w tym kontekście jedno z częściowych cytowanych zdań Stagiryty: „Wydaje się też, że istotą więzów łączących państwa jest przyjaźń i że prawodawcy bardziej się o nią troszczą niż o sprawiedliwość; [...] najwłaściwszą formą sprawiedliwości jest, jak się zdaje, ustosunkowanie się przyjaźnie” (tamże, ks. VIII, rozdz. 1, 1155 a, s. 237). Doskonała przyjaźń winna więc nie tylko przyczynić się do doskonalenia się przyjaciół, ale także stanowić fundament funkcjonowania każdej wspólnoty, także państwa.

przyjaźni. Tymi doprecyzowującymi rozumienie przyjaźni cechami są: podobieństwo, zażyłość, zgoda, równość, zaufanie i dobroczynność²⁷. Szczególnie wiele uwagi poświęcił Stagiryta równości, którą w pewnym sensie traktować można jako cechę współdefiniującą przyjaźń²⁸. Równości nie należy jednak rozumieć jako cechy w bezwzględny tego słowa znaczeniu. Wydaje się, że Arystotelesowskie rozumienie równości wiąże się przede wszystkim z faktem obustronnego wyboru dobra, które jest podstawą przyjaźni. Dla doskonałej przyjaźni dobrem tym jest moralna doskonałość. Zgodnie z wcześniejszymi uwagami dotyczącymi rozumienia moralnej doskonałości nie można mówić o równości w przyjaźni między ludźmi istotnie różniącymi się pod względem dzielności etycznej – zwłaszcza zaś gdy ktoś wiąże się z człowiekiem etycznie dzielnym motywowany korzyścią czy przyjemnością – można jednak mówić o przyjaźni między ludźmi reprezentującymi różny poziom dzielności etycznej²⁹, ale wówczas przyjaciele „powinni swoje świadczenia kształtować proporcjonalnie do wyższości drugiej strony”³⁰. Trudność w wykładni omawianej cechy przyjaźni wynika stąd, że dzielność etyczna może być stopniowalna i że osób tworzących związku przyjacielskie może ona polegać na różnych rzeczach³¹. Mając więc na uwadze omawianą własność przyjaźni, można zapewne dodać, że owa równość w przyjaźni oznacza także i to, że przyjaciele, dobrze sobie życząc, starają się „równą miarą” oddawać przyjacielowi doznawane dobrodziejstwa, proporcjonalnie do swoich możliwości. „Przyjaźń bowiem – jak trafnie zauważa Stagiryta – żąda tego, co leży w mocy czyjejś”³². Dodaje on także inną ważną uwagę: „Rzeczą moralnie piękną jest wyświadczać dobrodziejstwa, nie myśląc o odpłacie, ale pożyteczną jest rzeczą – doznawać dobrodziejstw”³³. Wiadomo, że nawet człowiek zaawansowany w moralnym rozwoju może oczekiwać – najczęściej nie w pełni świadomie – od swego przyjaciela pewnych aktów odwzajemnienia swojej dobroci. Uwaga ta wydaje się szczególnie trafna w stosunku do ludzi, którzy nad swoim moralnym byciem

²⁷ Św. Tomasz z Akwinu wymienia pięć właściwości (znamion) przyjaźni w Arystotelesowskim jej rozumieniu: życzenie przyjacielowi dobra, życzenie mu pełni życia, współżycie, wspólnotę upodobań, współcierpienie i współradowanie się. Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 16, s. 103; por. t e n ż e, *Summa theologiae* II-II, q. 27, a. 2.

²⁸ Wskazują na to następujące wypowiedzi: „Przyjaźń uchodzi za równość” (A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 6, 1157 b, s. 244); „Wspomniane wyżej formy przyjaźni polegają więc na równości” (tamże, 1158 b, s. 245).

²⁹ Por. tamże, ks. VIII, rozdz. 13, 1162 a, s. 255n.

³⁰ Tamże, ks. VIII, rozdz. 13, 1162 b, s. 255.

³¹ Por. tamże, ks. VIII, rozdz. 7, 1158 b, s. 246.

³² Tamże, ks. VIII, rozdz. 14, 1163 b, s. 258.

³³ Tamże, ks. VIII, rozdz. 13, 1163 a, s. 256.

usilnie pracują i z trudem w nim wzrastają³⁴. Doświadczane wówczas wyrazy wdzięczności mogą wzmacniać wysiłek dążenia do doskonalenia się.

Podsumowując ten wątek rozważań, wypada zauważyć, że w przyjaźni nierówność może mieć miejsce ze względu na faktyczne różnice między przyjaciółmi, w tym także różnice w aktualnie posiadanej przez każdego z nich dzielności etycznej. Nasuwa się więc wniosek, że przyjaciele mniej zaawansowani w moralnym rozwoju zobowiązani są – właśnie w imię równości – do wysiłku zmierzającego do dorównania przyjacielowi w cnotliwości, a towarzyszyć temu powinien należny podziw i szacunek, powiązany z wyświadczeniem stosownych dobrodziejstw. Warte podkreślenia jest także to, że ludzie pod różnymi względami nierówni mogą jednak stać się przyjaciółmi, „jako że mogą zrównać się ze sobą”³⁵. Jeżeli zatem spełnione zostaną pozostałe warunki przyjaźni, może się ona urzeczywistnić między osobami różniącymi się poziomem. Arystoteles opisuje cały szereg relacji przyjacielskich opartych na nierówności: między ojcem a synem, między mężem a żoną³⁶ – a nawet między człowiekiem wolnym a niewolnikiem. W tym ostatnim przypadku Stagiryta wyjaśnia, że nie można przyjaźnić się z niewolnikiem jako niewolnikiem, można natomiast darzyć go przyjaźnią jako człowieka³⁷. Wypowiedź tę można interpretować jako konsekwencję uznania samej natury (człowieczeństwa) przyjaciela – zarówno w jego bytowym, jak też i aksjologicznym wymiarze³⁸ – za podstawę równości osób tworzących związek przyjacielski i w tym sensie zasadniczą rację nawiązania przyjacielskiej relacji. Takie ujęcie równości otwiera możliwość interpretacji fenomenu przyjaźni w duchu aksjologicznym (także personalistycznym), zgodnie z którym podstawą przyjaźni uczynić należałby w pierwszej kolejności wartość przyjaciół – interpretacja ta miałaby jednak charakter pozasystemowy.

Fakt, że tak wiele uwagi Arystoteles poświęcił kwestii równości, może wskazywać na to, że w jej kontekście próbował on dookreślić swoje rozumie-

³⁴ Wykorzystując znane rozróżnienie dwóch typów miłości dokonane przez Abrahama Masłowa (miłości wypływającej z potrzeby bycia kochanym – ang. deficiency love – i czystej miłości wobec drugiego jako bytu – ang. being-love), można byłoby owo wzrastanie w przyjaźni interpretować następująco: pierwotnie przyjaciel zaspokaja naszą potrzebę bycia kochanym, przynależenia do kogoś, a następnie jest darzony miłością przez to, że jest, a nie ze względu na to, że zaspokaja nasze potrzeby. W podobnym duchu można także odczytać stwierdzenie Dryli, która z fenomenem przyjaźni u Arystotelesa wiąże występowanie tak zwanego „egoistycznego katalizatora motywów”. Dryla, *Problem egoizmu w etyce Arystotelesa*, s. 124.

³⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 8, 1159 b, s. 248.

³⁶ Dla wielu filozofów, z Arystotelesem na czele, małżeństwo powinno być właśnie formą przyjaźni. Na tym zasadniczo modelu swoją koncepcję małżeństwa opiera Karol Wojtyła–Jan Paweł II.

³⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 11, 1161 b, s. 252n.

³⁸ Taką interpretacją posługuje się Marek Czachorowski (zob. M. Czachorowski, *Arystotelesowska koncepcja jedności i nierozzerwalności małżeńskiej przyjaźni*, w: *Codzienne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, red. A. Szostek, A. Wierzbicki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2001, s. 386-388.

nie przyjaźni i że wyjaśnienie istoty przyjaźni nastęrczało mu pewnych trudności. Przyjaźń ujmuje wszak jako wzajemną życzliwość powiązaną z wzajemnym życzeniem sobie dobra, przy świadomości, że tak właśnie jest³⁹. Pamiętając o tym, że według Stagiryty bezinteresowną życzliwość można interpretować jako swobodną odpowiedź na doświadczaną naturę przyjaciela⁴⁰, można uznać, że – według niego – wystarczającym powodem przyjaźni jest drugi człowiek, któremu należy w sposób bezinteresowny dobrze życzyć. O rodzącej się przyjaźni nie decyduje zatem ani korzyść, ani przyjemność; przyjaźń jawi się więc jako wartość nieinstrumentalna i ten fakt zdaje się przesądzać o jednym z istotniejszych sposobów rozumienia równości jako warunku przyjaźni. Rodzi się jednak pytanie, co jest powodem pojawienia się bezinteresownej życzliwości, którą Stagiryta uznaje za początek przyjaźni. Nasuwają się trzy odpowiedzi, które można traktować jako dopełniające się. Wedle pierwszej z nich, typowo Arystotelesowskiej, początkiem życzliwości byłaby doświadczona dzielność etyczna przyjaciela. Wedle drugiej – jego wsobna wartość, swoiste ontologiczno-aksjologiczne piękno. Taka możliwość wyjaśnienia „początku” przyjaźni jest możliwa, ale nie mieści się w ramach systemowego wyjaśniania przyjaźni w koncepcji Arystotelesa – dla niego bowiem moralne piękno człowieka wiąże się z jego doskonałością moralną, nie zaś z jego wartością ontyczną (godnością osobową). Trzeci rodzaj wyjaśnienia ma charakter psychologiczny. Początkiem życzliwości, a w dalszej perspektywie przyjaźni, jest sympatia rozumiana jako współ-doznawanie, natury przede wszystkim emocjonalnej, sprawiające, że konkretny człowiek znajdujący się w polu doświadczenia jawi się jako atrakcyjny, ważny i chciany⁴¹. To spontanicznie pojawiające się „lubienie” kogoś wiąże się przede wszystkim z pozamoralnymi kwalifikacjami osoby obdarzanej sympatią⁴². Zazwyczaj sympatia rodzi się z dostrzeżenia takich cech, jak atrakcyjność fizyczna, kompetencja czy inteligencja, a przede wszystkim z faktu odbierania sygnałów świadczących o sympatii, jaką zdaje się żywić osoba będąca przedmiotem uwagi⁴³. Wydaje się, że ten psychologiczny wymiar przyjaźni można z powodzeniem powiązać z istotną cechą przyjaźni, którą Stagiryta nazywa współżyciem.

Nie problematyzując kwestii związanych z interpretacją wymienionych cech przyjaźni, warto zauważyć, że wszystkie trzy zasugerowane możliwości

³⁹ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 2, 1156 a, s. 239.

⁴⁰ Por. tamże, ks. VIII, rozdz. 3, 1156 b, s. 240.

⁴¹ Tak sympatię pojmuje Karol Wojtyła. Uznaje on ją za istotne dopełnienie przyjaźni. Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 82-87.

⁴² Wojtyła podkreśla, że wymiar sympatii jest wymiarem poza-sprawczym. Nie może więc pojawić się wymiar stricte moralny. Por. tamże, s. 82n.

⁴³ Por. E. A r o n s o n, *Człowiek – istota społeczna*, tłum. J. Radzicki, PWN, Warszawa 2009, s. 357-376. Aronson swoje rozumienie sympatii opiera na rachunku nagród i kosztów (zysków i strat).

wyjaśnienia „początku” życzliwości, a w dalszej kolejności i przyjaźni, mogą zostać wkomponowane w model stworzony przez Stagirytę. Przedstawiając możliwość „trójskładnikowej” genezy przyjaźni, mam na uwadze pozasyte-
mową interpretację tego fenomenu, która wpisuje się – co do formy – w model Arystotelesowski, a równocześnie poza ten model wykracza (w aspekcie rozumienia normatywności), ponieważ dopuszcza możliwość dostrzeżenia w przyjacielu jego wsobnej wartości (godności osobowej). Gdyby – jak sugeruje Arystoteles – za współdefiniującą i najistotniejszą (warunek konieczny, a być może i wystarczający) cechę przyjaźni uznać doskonałość moralną, to wówczas należałoby się zgodzić z tym, że każdy człowiek odznaczający się moralną szlachetnością powinien, niemalże automatycznie, stawać się przyjacielem innego dzielnego etycznie człowieka. Na ten fakt zwraca uwagę Natasza Szutta, która zauważa: „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 [...]. Odrzucenie Arystotelesowskiego ujęcia tego, ze względu na co przyjaźnimy się z innymi ludźmi, pozwala lepiej oddać wyjątkowość i niezastępowalność tej relacji”⁴⁴. Zgadając się z powyższą opinią, warto zauważyć, że krytykowane przez Szuttę rozstrzygnięcie Stagiryty jest nie do utrzymania w kontekście ukazanej przez niego natury przyjaźni – przyjaźń wymaga wszak współżycia, a nie można poświęcić wiele czasu wielu ludziom. Nie da się więc zadowalająco wyjaśnić genezy i istoty przyjaźni, odwołując się jedynie do wartości przyjaciół tworzących tę relację. Równocześnie warto podkreślić, że zasługą Arystotelesa jest dostrzeżenie, iż przyjaźń nie może być zrozumiała bez uwzględnienia jej moralnego charakteru, który dla Stagiryty wiązał się z moralną doskonałością przyjaciół. W świetle dotychczas przedstawionych uwag dotyczących przyjaźni doskonałej należy więc podjąć próbę odsłonięcia bardziej fundamentalnych podstaw normatywnego charakteru przyjaźni niż te, na które wprost wskazywał Arystoteles. Co ważne, pewne przesłanki dla tego przedsięwzięcia znaleźć można w kontekście uwag Stagiryty dotyczących zgodności jako istotnej cechy przyjaźni.

Mówiąc o tej właściwości dookreślającej rozumienie przyjaźni, Stagiryta zauważył, że zgoda podobna jest do przyjaźni, samą przyjaźnią jednak nie jest – wszak można zgadzać się z kimś w rozmaitych kwestiach, wcale nie pozostając z tym kimś w przyjacielskiej relacji⁴⁵. Rozumienie tej kwestii nie nastrocza istotnych problemów w przypadku przyjaźni opartej na cnocie – w takiej bowiem relacji zawsze panuje zgoda co do tego, co należy czynić; szczególnie zaś w tych kwestiach, które mają doniosłe znaczenie i dotyczą

⁴⁴ Szutta, dz. cyt., s. 128.

⁴⁵ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 6, 1167 a, s. 267.

samych zainteresowanych. Można więc uznać, że w kwestiach nieistotnych przyjaciele mogą żywić odmienne poglądy i w żadnej mierze nie osłabia to ich przyjaźni⁴⁶. We fragmencie *Etyki nikomachejskiej* dotyczącym zgodności znajduje się jednak zdanie, którego interpretacja pozwala postawić bardziej zasadnicze pytania pod adresem zarówno Arystotelesa koncepcji przyjaźni, jak i jego rozumienia moralności. Co warto podkreślić, intuicje zawarte w tym zdaniu mogą stanowić punkt wyjścia pewnych modyfikacji zarówno samego modelu przyjaźni, jak też – w szerszej perspektywie – Arystotelesowskiego ujęcia istoty moralności. Zdanie to brzmi zaś następująco: „Taka zgoda panuje między ludźmi prawnymi; ci bowiem zgodni są s a m i z s o b ą [podkr. J.F.] i nawzajem między sobą, będąc, by się tak wyrazić, jednego usposobienia”⁴⁷. Uznanie ludzi prawych za takich, którzy są „zgodni sami z sobą” odsłania jeden z istotniejszych wymiarów moralności, wymiar – jak widać z powyższego kontekstu – dotyczący przyjaźni. Nasuwająca się pozasystemowa interpretacja tej wypowiedzi może wyglądać następująco: Człowiek prawy (dobry w moralnym sensie) to przede wszystkim ktoś, kto postępuje zgodnie z żywionymi przez siebie przekonaniem – w tym wyraża się jego rozumność, swoista prawdziwość. Człowiek prawy jest zgodny sam z sobą, czyli – mówiąc językiem Stycznia – jest wierny sobie, wierny odkrywaniemu i wypowiedzanemu przez siebie prawdom⁴⁸. Ten jakże istotny rys normatywności nie został co prawda przez Arystotelesa wyeksponowany, wydaje się jednak, że zaproponowana powyżej interpretacja wypowiedzi Stagiryty mieści się w ramach zaproponowanego przez niego modelu przyjaźni. Warunkiem przyjaźni prawdziwej jest przecież moralna doskonałość tych, którzy ją tworzą. Z jednej strony, tak właśnie można wyjaśnić fakt żywienia bezinteresownej życzliwości, która – jak zauważa Stagiryta – rodzi się na ogół z dzielności etycznej i pewnej prawości⁴⁹. Z tej perspektywy bezinteresowne życzenie dobra możliwe jest więc dlatego, że ktoś jest w ogóle do tego typu aktów zdolny, to znaczy potrafi dostrzec w drugim człowieku wartość, co w powiązaniu z określoną wrażliwością i odpowiednim poziomem jego rozwoju moralnego umożliwia samą życzliwość, a w dalszej kolejności – przyjaźń. Z drugiej strony, skoro przyjaźń doskonała to przyjaźń między osobami cnotliwymi, to swoistym warunkiem wstępnym zawiązania się przyjaźni doskonałej należy uczynić poznanie samego siebie,

⁴⁶ W podobny sposób do kwestii niezgodności zdań występującej w przyjaźni podchodzi św. Tomasz z Akwinu (por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 16, s. 128n.; por. t e n ż e, *Summa theologiae* II-II, q. 29, a. 3).

⁴⁷ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 6, 1167 b, s. 267.

⁴⁸ Por. T. S t y c z e Ń, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „jest tak” – „nie jest tak” do naczelnej zasady etycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 45-46(1997-1998), nr 2, s. 26.

⁴⁹ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 5, 1167 a, s. 266.

które umożliwi odkrycie swojej własnej wartości, czego konsekwencją jest swoista miłość własna. Wydaje się bowiem, że dopiero z tej perspektywy można usprawiedliwić zarówno samo inicjowanie relacji przyjacielskiej, jak i jej praktykowanie. Kwestii tej dotyka zresztą Arystoteles, zastanawiając się nad tym, czy możliwa jest przyjaźń wobec siebie samego⁵⁰. W kontekście tego pytania pojawia się znana powszechnie intuicja, zgodnie z którą przyjaciel jest „drugim «ja»”⁵¹. Rozwinięciem tych wątków znajduje się w ósmym rozdziale dziewiątej księgi *Etyki nikomachejskiej*, w którym Stagiryta podejmuje pytanie: Czy nie należałoby kochać najbardziej siebie samego? Pytanie to jest zasadne w kontekście wcześniejszych jego ustaleń, wedle których należy najbardziej kochać najlepszego przyjaciela; tym zaś według niego najpełniej może być każdy prawy człowiek sam dla siebie⁵². Tak pojęte samolubstwo (miłość własna) znajduje u Arystotelesa pełne zrozumienie i akceptację. Równocześnie Stagiryta przeciwstawia tak rozumianą miłość własną, która jest charakterystyczna dla ludzi prawych zabiegających o dzielność etyczną jako najwyższe dobro, samolubstwu tych, którzy koncentrują się na sobie, ale czynią tak powodowani głównie namiętnościami i pogonią za korzyścią⁵³. Można więc dostrzec ścisły związek między Arystotelesowskim pojmowaniem samolubstwa a koncepcją przyjaciela jako „drugiego «ja»”. Warto podkreślić, że sposób rozumienia przyjaciela jako „alter ego” nie powinien polegać na traktowaniu go jako kogoś, kto utożsamia się z przyjacielem niemalże we wszystkim⁵⁴. Istota podobieństwa w przyjaźni doskonałej, jak to sugeruje sam Stagiryta, winna leżeć nie tylko w tym, jak pozostający w tej relacji rozumieją przyjaźń, lecz przede wszystkim w tym, jak rozumieją oni sens bycia człowiekiem. Wiąże się z tym zgodność w poglądach co do fundamentalnych zasad dobrego życia.

Czy można – zgodnie z ustaleniami samego Arystotelesa – być dla siebie samego przyjacielem, jeżeli wcześniej na nastąpił proces gruntownego poznania samego siebie? Wydaje się, że zaprezentowane tu Arystotelesowskie ujęcie przyjaźni pozwala na dopełnienie go twierdzeniem, że drogą do zaprzyjaźnienia się z drugim człowiekiem jest droga samo-poznania i odkrywania w sobie samym własnej specyficzności i wartości⁵⁵. Ten ważny wątek związany z rozu-

⁵⁰ Por. tamże, ks. IX, rozdz. 4, 1166 a, s. 263-265.

⁵¹ Tamże, s. 265; por. tamże, ks. IX, rozdz. 9, 1169 b, s. 272.

⁵² Por. tamże, ks. IX, rozdz. 8, 1168 b, s. 269n.

⁵³ Ci drudzy też nie znajdują usprawiedliwienia dla swej postawy nawet u szerokiego ogółu, a cóż dopiero u ludzi prawych. Por. tamże, ks. IX, rozdz. 8, 1169 a, s. 271.

⁵⁴ Krytycznie do modelu przyjaźni „alter ego” odnoszą się liczni autorzy, o których wspomina Natasza Szutta. Wpisując się w tę krytykę, przedstawia ona swoje krytyczne uwagi pod adresem tej koncepcji. Por. S z u t t a, dz. cyt., s. 129n.

⁵⁵ Na taką drogę samo-odkrywania siebie jako kogoś obdarzonego nieinstrumentalnie pojętą wartością – godnością osobową – wskazywał Tadeusz Styczeń. Zob. S t y c z e ń, dz. cyt.

mieniem przyjaźni i moralności zostanie wyraźniej wyeksplikowany w dalszej części tekstu przedstawiającej zarys personalistycznego ujęcia przyjaźni.

MORALNY WYMIAR PRZYJAŹNI
A ROZUMIENIE NORMATYWNOŚCI I JEJ TEORII

Wyraźnie już zarysowany moralny wymiar przyjaźni łatwo dopełnić, przywołując inne jeszcze wypowiedzi Stagiryty pozwalające wpisać jego koncepcję przyjaźni w szerszy kontekst rozumienia przezeń człowieka i moralności. Stricte moralny charakter przyjaźni ujawnia już pierwsze zdanie ósmej księgi *Etyki nikomachejskiej*, w którym autor wprost stwierdza, że przyjaźń jest „pewną cnotą lub czymś z cnotą związanym, a ponadto [...] czymś dla życia najkonieczniejszym; bo bez przyjaciół nikt nie mógłby pragnąć żyć, chociażby posiadał wszystkie inne dobra”⁵⁶. Zdanie to, rozpatrywane w ramach modelu perfekcjonistycznej etyki Stagiryty, pozwala uchwycić dwie ściśle z sobą powiązane kwestie. Po pierwsze: poprzez uznanie, że przyjaźń jest cnotą bądź czymś z cnotą związanym, zostaje ona wpisana w szerszą, antropologiczno-etyczną wizję człowieka jako istoty rozumnej i wolnej, spełniającej się przez praktykowanie cnót – przyjaźń więc może być rozumiana i praktykowana jedynie w ściśle moralnym wymiarze istnienia człowieka, inaczej bowiem nie jest przyjaźnią. Przyjaźni nie sposób zrozumieć poza kontekstem sprawności, czyli usprawniania woli do efektywniejszego (z względnie dużą łatwością i skutecznością) wykonywania określonych aktów. Wynika stąd jednoznacznie, że przyjaźń – w przeciwieństwie do miłości w rozumieniu Arystotelesowskim – jest aktem rozumnego wyboru i ćwiczenia, nie zaś aktem o charakterze emocjonalnym⁵⁷. Należy także dodać, że przyjaźń wymaga zabiegów o charakterze wychowawczym; bez odpowiedniego przygotowania się osiągnięcie prawdziwej przyjaźni jest raczej niemożliwe. Druga kwestia, na którą należy zwrócić uwagę, to podkreślenie, że przyjaźń jest koniecznym warunkiem dobrego życia. Dobre życie polega na tym, aby żyć (działać) rozumnie – rozumność i aktywność stanowią o istocie eudajmonii. W kontekście tezy o społecznej naturze człowieka oczywiste wydaje się twierdzenie, że przyjaźń jest dla życia czymś koniecznym – jedynie bowiem poprzez relacje z innymi ludźmi człowiek może osiągnąć eudajmonię, najdoskonalszą formą międzypersonalnych relacji są zaś relacje przyjacielskie. Ta konstatacja pozwala

⁵⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 1, 1155 a, s.236.

⁵⁷ „Miłość jest, jak się zdaje, namiętnością, przyjaźń zaś trwałą dyspozycją; bo przedmiotem umiłowania mogą też być przedmioty martwe, w z a j e m n a jednak miłość jest wynikiem wyboru, a wybór wynikiem trwałej dyspozycji”. Tamże, ks. VIII, rozdz. 5, 1157 b, s. 243.

stosunkowo łatwo powiązać Arystotelesa teorię przyjaźni z jego koncepcją szczęścia (w inkluzywistycznej interpretacji tej koncepcji).

Zastanawiając się nad związkami między Arystotelesowskim modelem eudajmonistycznie rozumianej etyki i jego modelem przyjaźni, musimy podjąć kluczowe pytanie: co stanowi o moralnym charakterze przyjaźni? Odpowiedź jest na pozór prosta. Przesądza o tym fakt, że przyjaźń tworzą osoby dzielne etycznie i że równocześnie tworzą ją ze względu na ową dzielność. W teleologicznym modelu Arystotelesowskiej etyki przyjaźń uznana jest za najważniejsze z dóbr zewnętrznych⁵⁸ i jako taka może być traktowana jako konieczny warunek szczęścia – sama przyjaźń jawi się więc jako wartość nieautoteliczna, a przyjaciel może być traktowany jako środek do nadrzędnego dobra, jakim jest eudajmonia⁵⁹. Ta narzucająca się systemowa interpretacja przyjaźni intryguje i rodzi niepokój: Czyżby tak wnikliwy i – jak się wydaje – zasadniczo trafny opis fenomenu przyjaźni zawierał jakiś błąd? A jeśli tak, to na czym błąd ów miałby on polegać? Jedną z nasuwających się odpowiedzi jest ta, że opis i analiza przyjaźni jako relacji bezdyskusyjnie moralnie wartościowej po prostu nie mieści się w ramach eudajmonistycznej koncepcji etyki, na gruncie której nie udaje się uchwycić specyfiki dobra moralnego, co z kolei w istotny sposób wpływa na ostateczną postać modelu doskonałej przyjaźni.

Jeśli przyjmujemy tezę, że eudajmonistyczne ujęcie normatywności nie jest ujęciem trafnym, a ponadto bierzemy pod uwagę zasygnalizowane trudności z Arystotelesowskim wyjaśnieniem genezy przyjaźni i z jednoznaczną interpretacją równości jako warunku przyjaźni, to zasadne wydaje się wyjście poza Arystotelesowski model interpretacyjny fenomenu przyjaźni, czego efektem będzie zarysowanie jej personalistycznej interpretacji.

Istotnym rysem personalistycznego dointerpretowania Arystotelesowskiego modelu przyjaźni jest ukazanie jej jako wartości nieinstrumentalnej. Wydaje się, że nawet w świetle pewnych sformułowań Stagiryty – nie przywiązując zasadniczej wagi do samego teleologicznego modelu jego etyki – można by taką interpretację przedstawić w ramach jego modelu przyjaźni. Po pierwsze, sam Arystoteles, odróżniając i odrzucając w swej charakterystyce przyjaźni jej modele oparte są na przyjemności i korzyści, zdaje się zakładać istnienie w człowieku takich cech czy też wymiarów, które mają charakter obiektywny i nieinstrumentalny. Po drugie, sam Stagiryta zauważa, że tym, co konstytuuje przyjaźń doskonałą, jest dążenie do dobra przyjaciela ze względu na niego

⁵⁸ Por. tamże, ks. IX, rozdz. 9, 1169 b, s. 272.

⁵⁹ Ku takiej interpretacji Arystotelesowskiej nauki o przyjaźni w kontekście jego etyki skłaniał się Tadeusz Styczeń (por. T. S t y c z e Ń SDS, *Etyka niezależna?*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1980, s. 17-22).

s a m e g o⁶⁰. Ten sam wątek, w nieco innym kontekście, pojawia się w jednym z wcześniejszych fragmentów *Etyki nikomachejskiej*, w którym mowa jest o tym, że: „ci, którzy dobrze życzą swoim przyjaciółom z e w z g l ę d u n a n i c h s a m y c h [podkr.– J.F.], są przyjaciółmi w najwłaściwszym słowa tego znaczeniu (jako że w ten sposób ustosunkowują się do przyjaciół ze względu na ich naturę, a nie ze względów ubocznych); przyjaźń ich więc trwa dopóty, dopóki są etycznie dzielni, a dzielność etyczna jest czymś trwałym”⁶¹. Podkreślone wyrażenie „ze względu na niego samego”, niejako narzuca taką właśnie, nieinstrumentalistyczną wykładnię. Skoro bowiem podstawą przyjaźni nie jest ani korzyść, ani przyjemność, to podstawą tą musi być dobro innego rodzaju – w przypadku realistycznej etyki Stagiryty dobrem tym jest sam przyjaciel⁶². Formuła ta wymaga jednak doprecyzowania, bez którego nie uda się dostrzec różnicy między stricte personalistyczną interpretacją przyjaźni a jej wykładnią systemową (Arystotelesowską). Z perspektywy personalistycznej interpretacji moralności zasadnicze pytanie dotyczące istoty normatywności – która stanowi przeciwieństwo istotny rys prawdziwej przyjaźni – brzmi: Przez co dobro jest dobrem moralnym? Lub inaczej: Co jest racją moralnych powinności i kryterium moralnych wartościowań? Udzielając na to pytanie odpowiedzi w duchu tradycyjnej wykładni personalizmu etycznego, należy stwierdzić, że racją tą jest godność osobowa adresata działania. Godność osobowa to wartość, która ma charakter ontyczny; jest stała, nienabywalna, niezbywalna, nieutralna. Czy o takie rozumienie wartości przyjaciela chodzi Arystotelesowi? Czy jego koncepcja przyjaźni pozwala dotrzeć do tak rozumianej racji moralnych powinności? Odpowiedzi na obydwa pytania są negatywne. Takich stwierdzeń znaleźć u Arystotelesa nie sposób. Jak starałem się pokazać, nie oznacza to jednak, że tego typu perspektywa nie mogłaby zostać wkomponowana w zaprezentowany model przyjaźni. Wracając jednak do analizy modelu Stagiryty, trzeba zauważyć, że podstawą przyjaźni doskonałej nie jest – używając języka personalistów – godność osobowa, lecz osobowościowa, czyli obiektywna wartość osoby, która konstytuuje się poprzez sprawstwo. Człowiek nabywa bądź traci tak rozumianą godność ze względu na swoje właściwe lub niewłaściwe moralnie czyny. W świetle tego rozróżnienia wypadałoby więc doprecyzować, że przyjaźń doskonała według Arystotelesa zawiązuje się ze

⁶⁰ „Człowiek prawy [czyni wszystko] ze względu na to, co moralnie piękne (i to tym bardziej, im jest lepszy), i ze względu na przyjaciela, i poświęca własne swoje sprawy”. [...] Powiadają bowiem ludzie, że najbardziej kochać należy najlepszego przyjaciela, a jest nim ten, kto życząc drugiemu dobrze, czyni to ze względu na niego samego”. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, IX. 8, 1168 a-1168 b, s. 269. Taką interpretacją przyjaźni znaleźć też można u Marka Czachorowskiego (por. C z a c h o r o w s k i, dz. cyt., s. 382-390).

⁶¹ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 3, 1156 b, s. 240.

⁶² Dla Platona racją przyjaźni jest dobro samo w sobie – idea dobra.

względu na godność osobowościową osób ją tworzących! Dlatego też dopuszcza on sytuację, w której można, a nawet należy porzucić przyjaciela⁶³. Rozstrzygnięcie to mieści się w logice zaprezentowanej koncepcji przyjaźni. Wszak ktoś, kto stał się niegodziwy, przestaje być podobny do swego prawego przyjaciela, zanika między nimi zgoda co do tego, co należy, a czego nie należy czynić, to zaś powoduje zanik współżycia, istotną nierówność i brak wzajemności – trudno już zatem mówić o przyjaźni. Oparcie przyjaźni na godności osobowościowej wydaje się trafne o tyle, o ile wiąże się z istotnym dla przyjaźni wymiarem zgodności co do żywionych przez przyjaciół fundamentalnych zasad wyznaczających model dobrego życia. Niemniej jednak przyjaźń w takim ujęciu nie daje szansy na odkrycie istoty dobra moralnego w tradycyjnym na gruncie personalizmu rozumieniu. Z tej perspektywy byłyby przystępne przestaje być ważny, gdyż o jego wartościowości stanowi moralna prawda, nie zaś on sam jako niepowtarzalna osoba ludzka, której tożsamość konstytuowana jest nie tylko przez stricte moralny wymiar istnienia. Przyjaciel, który zawiódł i moralnie nie dorasta do osoby tego, z którą wcześniej tworzył relację przyjaźni, nie może już być traktowany jako „drugi «ja»”⁶⁴.

Przedstawiona powyżej charakterystyka Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni pozwala na sformułowanie kilku wniosków: (1) Uznanie dzielności etycznej (cnoty, doskonałości moralnej, godności osobowościowej) za jedną z racji przyjaźni w jej moralnym sensie wydaje się trafne. (2) Fenomen przyjaźni jako rzeczywistości normatywnej naprowadza na odkrycie godności osobowościowej jako obiektywnej wartości człowieka, która jest gwarantem trwałości związków międzyludzkich i wyznacza równocześnie wzorzec dobrego życia. Tak pojęte dobro jako racja przyjaźni nie stanowi źródłowej racji wszelkich moralnych zobowiązań – racją tą jest godność osobowa. Wynika z tego, że etyka zredukowana do etyki przyjaźni w konsekwencji stałaby się etyką elitarystyczną – wszystkich tych, którzy nie osiągnęliby określonego poziomu moralnej doskonałości, można by traktować w inny sposób niż moralną elitę ludzkości (nawet instrumentalnie). (3) Analiza fenomenu przyjaźni ujawnia, że najistotniejszym dla niej momentem jest moment życzliwości pojętej jako akt woli zwrócony ku osobie przyjaciela, dla którego bezinteresownie

⁶³ „Ten jednak, kto zrywa z przyjacielem, nie czyni, jak się zdaje, nic niewłaściwego; nie takiego bowiem człowieka był przyjacielem; kiedy zaś tamten zmienił się, a przyjaciel nie może przywrócić mu poprzedniego stanu – porzuca go”. *A r y s t o t e l e s, Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 3, 1165 b, s. 263.

⁶⁴ Warto zauważyć, że Arystoteles dostrzega trudność z tym związaną i nieśmiało sugeruje, że przynajmniej przez wzgląd na wcześniej żywioną przyjaźń należałoby – być może – traktować byłego przyjaciela w szczególny sposób (por. tamże, ks. IX, rozdz. 3, 1165 b, s. 263). Ufundowanie przyjaźni na dobru bardziej fundamentalnym niż godność osobowościowa – na godności osobowej – pozwala traktować byłego przyjaciela, a nawet nieprzyjaciela, w kategorii moralnego absolutu i racji moralnych zobowiązań.

pragnie się dobra. W tym ujawnia się istotny rys moralnego wymiaru przyjaźni i moralności w ogóle. Sam przyjaciel jest dobrem, a życzenie mu dobra musi się wiązać z koniecznością rozstrzygnięcia, które z dóbr są dobrami prawdziwymi, które go obiektywnie doskonalą. Rzeczywistość przyjaźni domaga się więc rozwinięcia rozbudowanego namysłu nad szeroko rozumianą etyką normatywną. (4) Przedstawiona koncepcja przyjaźni zawiera także zauważony już i wstępnie podjęty wątek związany z Arystotelesowską charakterystyką samolubstwa, w którą wpisuje się teza Stagiryty, że każdy sam dla siebie jest najlepszym przyjacielem i że w związku z tym siebie samego należy najbardziej kochać⁶⁵. Rozwinięcie tego wątku pozwoli na wprowadzenie nowej perspektywy w rozważaniach nad przyjaźnią – perspektywę tę wyznacza odniesienie jej do prawdy.

KU PERSONALISTYCZNEJ INTERPRETACJI FENOMENU PRZYJAŹNI

Moralność to rzeczywistość złożona, każdy racjonalny podmiot jest jednak zdolny do obiektywizowania subiektywnie danych treści, jakie niesie z sobą – praktycznie codzienne – doświadczenie moralności. W krótkim tekście nie sposób przedstawić zadowalającego opisu moralności, skoncentruję się więc na zarysowaniu jej najważniejszego, to znaczy normatywnego wymiaru, który zarazem współtworzy istotę fenomenu przyjaźni. Wykorzystując Stycznia ujęcie normatywności, eksponując miejsce i rolę prawdy w nabudowywaniu się normatywnego wymiaru moralności, zaprezentuję personalistyczne ujęcie przyjaźni.

ISTOTA NORMATYWNOŚCI MORALNEJ W UJĘCIU TADEUSZA STYCZNIA

Prawda, najprościej rozumiana jako wartość logiczna sądu, posiada obok wymiaru informatywnego także wymiar normatywny. Styczeń, analizując fenomen moralności, ów normatywny wymiar sądu uznaje za kluczowy. Twierdzi on, za Karolem Wojtyłą, że prawda posiada normatywną moc – jest pierwszą normą. To, co stanowi o istocie bycia człowiekiem: ludzka rozumność, wolność i moralność, ujawnia się najgłębiej właśnie w świetle prawdy. Człowiek jako istota rozumnie wolna wypowiada określone prawdy o świecie i o sobie. Stwierdzając, że jest tak a nie inaczej, dokonuje określonego wyboru. Ten wybór jest jednak znaczący. Stwierdzając jakkolwiek prawdę, stwierdzając tę prawdę podmiot wiąże się nią i doświadcza równocześnie jej swoistej

⁶⁵ Zob. tamże, ks. IX, rozdz. 8, 1168 b, s. 269.

mocy. Ujawnia się ona szczególnie w sytuacji, kiedy pojawia się pokusa zaprzeczenia prawdzie wcześniej stwierdzonej i uznanej – jakkolwiek by ona była, czegokolwiek lub kogokolwiek miałyby dotyczyć. Według Stycznia to swoiście moralne doświadczenie powinności bycia wiernym stwierdzonym prawdom posiada także swój inny wymiar, który nazwać można powiernictwem. Stwierdzając jakąś prawdę, człowiek nie tylko wezwany jest do powiernictwa, do bycia świadkiem tej prawdy, ale także sam odkrywa, że jego rozumność i sprężnięta z nią godność domagają się poszanowania siebie samego jako powiernika prawdy, jako świadka, który nie tylko wie to, co rozpoznał swoim aktem poznania, ale wie także, że on właśnie pewną prawdę uzyskał. Sprzeniewierzenie się prawdzie, zaprzeczenie jej, byłoby nie tylko sprzeniewierzeniem się prawdzie – prawda i tak pozostałaby wówczas prawdą – ale także sprzeniewierzeniem się samemu sobie jako temu, kto prawdę stwierdził. Zaprzeczając jakiegokolwiek prawdzie, człowiek dokonuje swoistego zafałszowania samego siebie – zaprzeczając prawdzie przez siebie uznanej, podmiot dokonuje swoistej dekonstrukcji swojej tożsamości: wprowadza we własne „ja” jakieś inne „ja”. W jednym ontycznie podmiocie pojawia się to swoiście niszczące zdwojenie, zafałszowanie, niejako moralna schizofrenia. Podmiot nie pozostaje już taki sam.

Przedstawiona powyżej charakterystyka bazowego doświadczenia etycznego – odkrycia i analizy normatywnej mocy prawdy – pozwala Styczniowi na sformułowanie naczelnej normy etycznej: „Prawdzie należna jest afirmacja dla niej samej”⁶⁶. Co więcej, analiza tak pojętego bazowego doświadczenia etycznego pozwala także uprawomocnić normę (personalistyczną): „Osobie należna jest afirmacja ze względu na nią samą”. Godność osobowa jest bowiem ujmowana (stwierdzana) przez doświadczający jej podmiot właśnie w perspektywie doświadczenia „normatywnej mocy prawdy”⁶⁷.

PRZYJAŹŃ A PRAWDA

Przedstawione tu – nowe w stosunku do tradycyjnego – ujęcie normatywności może zostać wpisane w przywołany już wątek Arystotelesowskiej nauki o przyjaźni, który wyraża się w sekwencji czterech stwierdzeń: (1) najbardziej kochać należy najlepszego przyjaciela ze względu na niego samego; (2) te cechy, które stanowią o wartości przyjaciela, występują u każdego najbardziej

⁶⁶ S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 26.

⁶⁷ Na temat rozumienia autokonstytucji podmiotu moralnego w ujęciu Tadeusza Stycznia zob. K. K r a j e w s k i, *Personalizm etyczny ks. Tadeusza Stycznia*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Styczeń*, red. P. Duchliński, Akademia Ignatianum–Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 122-125.

w odniesieniu do siebie samego; (3) dlatego siebie należy najbardziej kochać; (4) „z tego stosunku do siebie samego przenosi się wszystkie cechy przyjaźni na stosunek do drugich osób”⁶⁸. Powyższą sekwencję zdań można z powodzeniem interpretować w duchu przedstawionej interpretacji moralności w ujęciu Stycznia: Moralności w jej najbardziej źródłowej postaci można doświadczyć jedynie w sobie. Odkrywając w ten sposób podmiotowy i moralny zarazem sposób istnienia człowieka, odkrywa się równocześnie własną wartość, która konstytuuje się właśnie poprzez przeżycie związania się z odkrywaną prawdą⁶⁹ – tak odkryta wartość, nazywana osobową godnością, domaga się aktów afirmacji, a więc bezinteresownej życzliwości, miłości. W tym kontekście wszystkie cztery stwierdzenia Stagiryty dotyczące przyjaźni wydają się jak najbardziej trafne⁷⁰. Przyjaciel jako „drugi «ja»” może być rozumiany jako ktoś, kto: (1) posiada analogiczną do odkrytej przez podmiot w sobie samym strukturę umożliwiającą rozpoznanie swojej wartości; (2) jest konsekwentny w swoim odkryciu siebie i wiarygodny wówczas, gdy kieruje się (wartościuje i działa) rozpoznanymi przez siebie prawdami. Taki kierunek odkrywania istoty człowieczeństwa nie zamyka się jedynie w ramach relacji przyjacielskich – każdy inny człowiek wszak posiada analogiczny sposób istnienia⁷¹. Nie oznacza to oczywiście, że wskutek doświadczenia godności osobowej w drugim człowieku pojawia się automatycznie powinność nawiązania z nim relacji przyjacielskiej. Przyjaźń jest bowiem relacją, którą obok wymiaru moralnego, manifestującego się w aktach życzliwości, współkonstytuują jeszcze inne elementy: wzajemna decyzja o tworzeniu takiej „imiennej” relacji oraz to, co Arystoteles nazywał współżyciem, a cechą tę można z kolei interpretować jako sprzęgniętą z sympatią, zapewniającą przyjaźni odpowiednią „temperaturę uczuciową”, nadającą jej odpowiedni klimat i wyrazistość⁷².

⁶⁸ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 8, 1168 a-1168 b, s. 269n.

⁶⁹ Na temat autokonstytucji osoby jako podmiotu moralnego zob. K. K r a j e w s k i, *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki*, Wyd. KUL, Lublin 2006, s. 109-119; por. S t y c z e Ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 30.

⁷⁰ W perspektywie Arystotelesowskiego opisu przyjaźni jako relacji międzyosobowej opartej na współżyciu, wzajemności i życzliwości nazywanie siebie samego przyjacielem nie wydaje się zupełnie bezpodstawne. Rodzajem relacji międzypersonalnej jest także relacja wewnątrzosobowa. Wzajemność i współżycie mogą być interpretowane jako rozpoznawanie różnorodnych prawd i zgodne z nimi postępowanie; wobec siebie także należy być życzliwym, czyli pragnąć dla siebie dobra, a tym najważniejszym dobrem jest przecież dobro moralne (doskonałość moralna, dzielność etyczna).

⁷¹ Ten kierunek eksploracji obecnego w fenomenie przyjaźni moralnego wymiaru przekracza więc opis samej relacji przyjacielskiej i otwiera możliwość przekroczenia perfekcjonistycznej jedynie interpretacji moralności, a tym samym pozwala na przewyżczenie eudajmonizmu Arystotelesowskiej etyki.

⁷² W takich słowach Karol Wojtyła charakteryzował sympatię jako istotny składnik przyjaźni. Por. W o j t y ł a, dz. cyt. s. 84.

Przedstawiwszy związki zachodzące pomiędzy prawdą, moralnością i przyjaźnią w kontekście Arystotelesowskiego modelu tej ostatniej, przejdę do jeszcze jednej próby uzasadnienia tezy o istotnej roli prawdy w konstytuowaniu się fenomenu przyjaźni, przywołując pojęcie zaufania, o którym Stagiryta jedynie wspomina, a które wydaje się ważne dla zrozumienia każdej dojrzałej relacji międzypersonalnej.

Przyjaciół to ktoś, kto jest osobą najbliższą: intelektualnie, emocjonalnie i duchowo. Można oczywiście stanąć na stanowisku, że tak integralnie pojęta, totalna przyjaźń angażująca całego człowieka stanowi zbyt ambitny i mało realistyczny, trudny do osiągnięcia model. Jeśli jednak ograniczylibyśmy fakt przyjaźni tylko do pewnych wymiarów życia⁷³, to i tak – zgodnie z przedstawionym opisem przyjaźni – będzie to relacja oparta na życzliwości, wzajemności, wspólnym działaniu, bliskości, zażyłości, zgodności, sympatii, podobieństwie, równości i dobroczynności. Niemalże wszystkim tym aspektom czy przejawom przyjaźni towarzyszy zaufanie. Trudno wspólnie działać, wejść w pewną intymność, zgadzać się z kimś – bez zaufania. W jaki sposób się ono w człowieku konstytuuje? Zaufanie pojmuję przede wszystkim przez pryzmat stosunku człowieka do prawdy. Ważny jest wymiar emocjonalny, który współtworzy zaufanie, istota tego fenomenu wiąże się jednak z wiarygodnością. Ufamy komuś, ponieważ jest wiarygodny. Jest kimś, komu godzi się dochować wiary i komu można zawierzyć, a tym samym – powierzyć się. Ufając komuś, wierzy się, że ten, komu się ufa, będzie traktował ufającego w sposób odpowiadający jego własnej wartości. Cały dynamiczny proces nawiązywania relacji opartej na zaufaniu ma zapewne wiele momentów, które w zaprezentowanym opisie pomijam, eksponując ten kluczowy: odniesienie do prawdy. Tak uchwycona specyfika zaufania wiąże się ściśle z fenomenem przyjaźni, z momentem wzajemnej wiarygodności przyjaciół. Wiarygodność ta weryfikowana jest ich działaniami, które są zgodne lub niezgodne z żywionymi przez przyjaciół przekonaniami; inaczej mówiąc, ufać można komuś, kto uczciwie szuka prawdy i jest jej wierny. Podobny test musi jednak przejść każdy przed sobą samym. Można przecież wejść w dojrzałą relację z drugim człowiekiem – a taką jest przyjaźń – jedynie wówczas, gdy samemu jest się wiarygodnym. Najpierw należy więc zaufać sobie samemu.

⁷³ Tak minimalistycznie pojęty model przyjaźni wiązałby dwoje moralnie szlachetnych ludzi poprzez żywną wzajemnie wobec siebie życzliwość, ograniczałby jednak ich współzycie do określonych jego wymiarów. I tak na przykład można byłoby mówić o przyjaźni ludzi religijnych, którzy jednak nie byłoby do siebie podobni w wymiarze estetycznym czy intelektualnym – doświadczaliby jednak równości, bliskości, sympatii, podobieństwa, zażyłości i zgodności właśnie w związku ze swoimi przekonaniami i praktykami religijnymi, a ich współzycie byłoby ograniczone przede wszystkim do tego wymiaru.

Zaprezentowane rozumienie zaufania i jego związku z przyjaźnią jest oczywiście teoretycznym modelem, który pomija całą złożoność tego związku; szczególnie problem występowania w ludzkiej psychice mechanizmów samozakłamania, które przydarza się zapewne – w mniejszym lub większym stopniu – każdemu z ludzi. Niemniej jednak tak ujęty związek między zaufaniem, prawdą i przyjaźnią wydaje się zgodny – co do ducha – z Arystotelesowskim modelem przyjaźni.

W świetle powyższych uwag oczywiste jest stwierdzenie, że w doskonałej przyjaźni nie ma miejsca na kłamstwo, ponieważ ze swej istoty nie tylko niszczy ono więź między przyjaciółmi, ale także degraduje człowieka moralnie. Sprzeniewierzenie się stwierdzonej przez siebie prawdzie, będące warunkiem koniecznym każdego kłamstwa, jest równoznaczne z utratą wartości osobowościowej, która uznana została za rację przyjaźni doskonałej. Nie oznacza to jednak, że należy mówić przyjacielowi każdą prawdę i w każdych okolicznościach. Ze względu na złożoność tej kwestii, nie podejmuję się jej rozwijania. Na potrzeby niniejszego tekstu wystarczy zauważyć, że w świetle Arystotelesowskiego rozumienia przyjaźni opartej na moralnej dzielności przyjaciele jako ludzie posiadający rozwiniętą cnotę roztropności będą uzdolnieni do trafnych rozstrzygnięć dotyczących tego, jaką prawdę – i ewentualnie w jaki sposób – należy przyjacielowi wyjawić. W perspektywie ogólniejszej zaś trzeba byłoby podkreślić, że także w relacji przyjacielskiej nikt nie jest zwolniony z obowiązku poszukiwania prawdy i brania odpowiedzialności za swoje ewentualne pomyłki i niewierności.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na dwuwymiarowość normatywności stanowiącej konstytutywny wymiar przyjaźni doskonałej. W wymiarze przedmiotowym o moralnym charakterze przyjaźni przesądzają obiektywne wartości wpisane w naturę osób tworzących związek przyjacielski: godność osobowa przyjaciela, jego godność osobowościowa i prawda – zarówno o człowieku jako wartości, jak i o tych wszystkich dobrach, za pomocą których można okazywać należną przyjacielowi życzliwość (afirmację). Te trzy obiektywne wartości sprzęgnięte ze sobą w przyjaźni rodzą należne przyjacielowi powinności. Jeśli podmioty przyjaźni kierują się w swoich wyborach intencją uszanowania tych wartości, to praktykowanie jej gwarantuje im moralną dobroć. Nie gwarantuje jednak moralnej nieomyłności: pragnienie dobra przyjaciela nie musi wiązać się z trafnym rozpoznaniem, które dobro partykularne faktycznie przyczynia się do rzeczywistego (prawdziwego) dobra przyjaciela – nie każde bowiem dobro służy aktualizacji człowieczeństwa. Ujawniający się w postaci przeżywanych przez przyjaciół powinności podmiotowy (subiektywny) wymiar normatywności ukazuje z jednej strony znaczenie postulatu wierności rozpoznawanym prawdom, z drugiej zaś konieczność weryfikowania dokonywanych rozpoznań. W tej perspektywie normatywny charakter

przyjaźni winien się manifestować tym, że przyjaciele poszukują doniosłych prawd o świecie i pomagają sobie wzajemnie w ich uzyskiwaniu, a następnie wspierają się w konsekwentnym trwaniu przy nich, motywując się zarazem do działań w imię tychże prawd.

*

W niniejszym tekście przyjaźń ukazana została jako fenomen z istoty normatywny. Wychodząc od rekonstrukcji Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni, starałem się pokazać, że już w tym modelu przyjaźń we właściwym tego słowa znaczeniu jest rzeczywistością na wskroś normatywną. W świetle tej tezy trzeba zwrócić uwagę na nieodzowność refleksji nad moralnością jako swoistym kluczem do zrozumienia fenomenu przyjaźni. Wykorzystując intuicje Tadeusza Stycznia związane z jego analizą normatywnej mocy prawdy oraz eksponując ważny dla związków przyjacielskich moment zaufania, starałem się pogłębić Arystotelesowskie rozumienie przyjaźni doskonałej poprzez wyeksponowanie miejsca i roli prawdy w zrozumieniu moralności, a tym samym i w zrozumieniu istoty przyjaźni. Zabieg ten można uznać za próbę zarysowania personalistycznej interpretacji fenomenu przyjaźni.

W świetle poczynionych w tekście ustaleń zauważoną na wstępie rozważań paradoksalność i sprzecznięty z nią kryzys przyjaźni wyjaśnić można następująco: Przyjaźń, jak każde dobro o charakterze moralnym, jest dobrem trudnym, którego praktykowanie wymaga ogromnej dyscypliny i czasu. A współcześni ludzie doświadczają szczególnego deficytu zarówno czasu, jak i dyscypliny. Wydaje się zatem, że bez istotnej zmiany stylu życia i – co się z tym wiąże – stylu edukacji, swoisty kryzys przyjaźni w jej właściwym rozumieniu będzie się jedynie pogłębiał. Brak dojrzałej edukacji uwzględniającej rozwijanie umiejętności myślenia moralnego uniemożliwia nowym pokoleniom zrozumienie własnego człowieczeństwa i kierowanie własnym integralnie pojętym rozwojem. Współcześni pedagodzy – zarówno teoretycy jak i praktycy – zapominają na ogół, że to właśnie moralność jest tym aspektem, który stanowi o dobrym życiu, wartościowym i uszczęśliwiającym. Kryzys instytucji przyjaźni z jednej strony objawia się w pojmowaniu jej jedynie przez pryzmat swoiście współodczuwanych emocji (następuje emocjonalizacja przyjaźni, przyjaźń sprowadzana jest do wzajemnej sympatii), co w powiązaniu z niedostrzeganiem jej moralnego charakteru prowadzi do infantylizacji tego typu relacji. Efektem takiego podejścia jest rozmycie znaczenia słowa „przyjaźń” i w konsekwencji ewidentne nadużywanie samej tej nazwy. Z drugiej strony kryzys ten, przejawiając się w niezrozumieniu normatywnego charakteru przyjaźni, pociąga zazwyczaj za sobą niezdolność do jej praktykowania. W rezultacie wielu ludzi postrzega prawdziwą przyjaźń jako dobro nieosiągalne. Z powyższego wynika,

że bez edukacji filozoficzno-etycznej trudno będzie o zrozumienie i sprzęgnięte z nim praktykowanie przyjaźni jako relacji normatywnej.

Sokrates nazywał swych słuchaczy przyjaciółmi. Platon, uczeń i przyjaciel Sokratesa, był twórcą Akademii – pierwszej w historii świata szkoły wyższej. Arystoteles, uczeń i przyjaciel Platona, przez dwadzieścia lat pozostawał wierny filozofii swego mistrza, nauczał w Akademii, po czym założył własną szkołę: Likejon. Stagiryce przypisuje się znaną sentencję: „Wielkim przyjacielem Platon, lecz większą przyjaciółką prawda”. Warto pamiętać o korzeniach naszej kultury, którą w jej najwznioślejszych wymiarach tworzyli najznakomitsi z ludzi, dla których relacja przyjacielska była wyrazem mądrego, wartościowego życia. Warto też pamiętać o tym, że zarówno ta wielka kultura, jak i praktykowana przez jej twórców przyjaźń, nie mogłyby się obejść bez uszanowania prawdy – bez swoistej prawdo-czynności.