



MACIEJ SMOLAK

O przyjaźni z samym sobą w *Ētykach* Arystotelesa

About Friendship with Oneself in Aristotle's Ethics

ABSTRACT: The dilemma of friendship with oneself is examined in *EE* VII.6 1240a 8-1240b 39, *NE* IX.4 1166a 1-1166b 29 as well as in *MM* II.11 1210b 32-1211b 3. It should be noted that there is no consensus among the commentators on the two issues which are important from the point of view of Aristotle's proper position in relation to the dilemma of intra-personal friendship. The first issue concerns the authorship of *MM*, the second relates to the chronology of the creation of *EE* and *NE*. In this article, the author presents Aristotle's analysis of the problem of friendship with oneself and the possible way of its final solution.

KEYWORDS: Aristotle • ethics • friendship with oneself • marks of friendship

Wstęp

Dzieła Arystotelesa dzielą się na egzoteryczne i ezoteryczne. Dzieła egzoteryczne były przeznaczone dla szerokiego kręgu odbiorców i obejmowały głównie dialogi. Składały się na nie dzieła opublikowane, które jednak prawie w całości zaginęły¹. Dzieła ezoteryczne obejmują traktaty szkolne, które nie były publikowane i miały postać wykładów lub kursów przygotowanych do wewnętrznego użytku szkoły. Traktaty szkolne przetrwały do naszych czasów i tworzą *Corpus Aristotelicum*, który obejmuje między innymi wykłady z zakresu etyki, zebrane w trzech traktatach: *Ētyce eudemejskiej* [*EE*], *Ētyce nikomachejskiej* [*EN*] i *Ētyce wielkiej* [*MM*].

Problematyka przyjaźni z samym sobą jest badana w *EE* VII.6 1240a 6-1240b 37, *EN* IX.4 1166a 1-1166b 29, a także *MM* II.11 1210b 32-1211b 3. Należy zwrócić uwagę, że wśród komentatorów nie ma konsensusu w dwóch kwestiach, które mają znaczenie z punktu widzenia określenia ostatecznego stanowiska Arystotelesa w odniesieniu do zagadnienia przyjaźni intra-perso-

¹ Wyboru fragmentów dzieł egzoterycznych Arystotelesa dokonał Ross (W.D. Ross, *Aristotelis Fragmenta selecta*, Oxford 1955).

nalnej. Pierwsza kwestia dotyczy autorstwa *MM*, druga wiąże się z chronologią powstania *EE* oraz *EN*.

Gdy chodzi o pierwszą kwestię, jedni komentatorzy uważają, że Arystoteles jest autorem *MM*, inni zajmują stanowisko przeciwne. W XIX wieku Schleiermacher wysunął kontrowersyjną tezę, mówiącą że *MM* jest jedynym prawdziwym dziełem Arystotelesa z zakresu etyki². Autentyczność *MM* podważył Jaeger, a ostatnio między innymi Rowe³. Komentatorzy, którzy nie zgadzają się, że *MM* jest autorstwa Arystotelesa, zwracają uwagę przede wszystkim na: a] niearystotelesowski styl traktatu; b] zbyt daleko idące podobieństwo traktatu do *EE* i *EN* oraz jego skrótowość w stosunku do pozostałych *Étyk*, co sugeruje, że *MM* jest po prostu ich streszczeniem⁴; c] niekompatybilność części poglądów przedstawionych w traktacie z innymi poglądami Arystotelesa, w szczególności z teologicznymi, wyrażonymi w drugiej części księgi XII *Metafizyki*.

Gdy chodzi o drugą kwestię, jedni komentatorzy utrzymują, że *EE* powstała wcześniej od *EN*, inni twierdzą, że było odwrotnie. Zwolennikiem tezy, że *EE* jest wcześniejszym traktatem etycznym w stosunku do *EN* był Jaeger, który notabene poddał krytyce stanowisko Schleiermachera co do nieautentyczności *EE* oraz *EN*. Analizując pojęcie *phronēsis* doszedł do wniosku, że jej rozumienie w *EE* jest bliższe Platońskiej wykładni *phronēsis* i wskazuje nie tylko na roztropność, lecz również na teoretyczną kontemplację boga (*theōria*) jako najwyższego dobra i kanonu postępowania. W *EN* *phronēsis* jest natomiast zredukowana do roztropności i stanowi jedynie kompetencję rozumu w funkcji praktycznej. W istocie Jaeger przyjmuje linię rozwojową Arystotelesa, od okresu akademickiego przypadającego na pobyt w Akademii Platona, charakteryzującego się całkowitą zależnością od myśli jej założyciela, poprzez okres zreformowanego platonizmu, przypadającego na czas podróży po Azji Mniejszej, Macedonii i wyspie Lesbos, aż do okresu późnego arystotelizmu, cechującego się wypracowaniem własnego systemu filozoficznego niezależnego od platonizmu i w dodatku w dużym stopniu mu przeciwnego, który przypada na lata nauczania w Atenach, w założonej

² Por. F. Schleiermacher, *Über die ethischen Werks des Aristoteles*, [w:] *idem, Samtliche Werke*, iii 3, Berlin 1835. Za autentycznością *MM*, a przynajmniej jej kluczowych części opowiadał się ostatnio m.in. I. Düring, *Aristotelis*, Heidelberg 1966.

³ W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; C.J. Rowe, *A Reply to John Cooper on the Magna Moralia*, „American Journal of Philology”, 1975, nr 96, s. 160–172.

⁴ Wbrew swej nazwie *MM* jest najkrótszym traktatem etycznym. Jaeger (*Aristoteles. op.cit.*) przyjął, że *MM* jest dziełem późniejszego perypatetyka i jest abstraktem obu pozostałych *Étyk* Arystotelesa.

przez siebie szkole, zwanej Peripatos⁵. Nie jest więc zaskoczeniem, że Jaeger koreluje powstanie *EE* z pobytem w Assos, natomiast *EN* z nauczaniem we własnej szkole, dając zarazem do zrozumienia, że *EN* jest zbiorem ostatecznych poglądów Arystotelesa w zakresie etyki.

Generalnie komentatorzy, którzy opowiadali się za autentycznością *EE* i *EN* byli zdania, że *EE* jest wcześniejsza od *EN* i że ta druga jest filozoficznie najdojrzałym traktatem etycznym. Z tego też powodu utrzymywali, że trzy „wspólne księgi”, czyli *EE* IV = *EN* V (*O sprawiedliwości*), *EE* V = *EN* VI (*O kompetencjach intelektualnych*) oraz *EE* VI = *EN* VII (*O przyjemności*) były pierwotnie częścią *EN*⁶. Należy podkreślić, że również problem początkowej lokalizacji „wspólnych ksiąg” pozostaje w związku z kwestią przyjaźni intrapersonalnej, ponieważ jej rozwiązanie, zaproponowane przez Arystotelesa w *EE* VII.6, łączy się z analizą stanów charakterów określanymi mianem *akrazji* oraz *enkrazji* w *EE* VI = *EN* VII, a także z rozwiązaniem *aporii* „czy można być sprawiedliwym/niesprawiedliwym względem samego siebie”, zarysowanym w *EE* IV.9-11 = *EN* V.9-11.

Za odmienną chronologią powstania traktatów etycznych opowiedział się Spengel, który przyjął, że *EN* jest jedynym autentycznym dziełem Arystotelesa z zakresu etyki⁷. Ostatnio Kenny wystąpił przeciwko tezie, że *EE* jest wcześniejsza od *EN* i że druga przewyższa pod względem filozoficznym pierwszą. Kenny, głównie w oparciu o analizę stylometryczną oraz badanie argumentów zawartych w obu traktatach, doszedł do wniosku, że *EE* jest nie tylko późniejsza, lecz również stanowi kanoniczne dzieło Arystotelesa z zakresu etyki⁸. Tym samym skrytykował tezę, że wspólne księgi znajdowały się pierwotnie w *EN* i wykazał, że najpierw były one częścią *EE*, a dopiero później zostały dołączone do *EN*. Kenny przekonał niewielu ko-

⁵ Należy podkreślić, że o ile jest oczywiste, iż życie Arystotelesa przebiegało w trzech wielkich okresach wymienionych przez Jaegera, to jednak jego interpretacja duchowego rozwoju Arystotelesa spotkała się z ostrą krytyką. Wielu bowiem komentatorów stoi na stanowisku, że dzieła Arystotelesa cechuje zgodność i teoretyczna jednolitość (por. np. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, *Platon i Arystoteles*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 371-79).

⁶ Takie stanowisko zajmował m.in. Jaeger (*Aristoteles, op.cit.*), który odwołując się również i w tym przypadku do kryterium *phronēsis* dowodził, że „wspólne księgi” należały najpierw do *EN*.

⁷ Por. L. Spengel, *Aristotelische Studien*, München 1883-1866. Tak zatem Spengel zgodził się ze stanowiskiem Schleiemachera, że *EE* jest traktatem nieautentycznym, ale poddał krytyce jego pogląd na autentyczność *MM*.

⁸ Por. A. Kenny, *The Aristotelian Ethics*, Oxford 1978. Kenny jest także przeciwnikiem tezy, że *MM* jest dziełem Arystotelesa. Warto dodać, że Kenny przygotował również nowe tłumaczenie *EE*, które zawiera „wspólne księgi” z paginacją odpowiadającą *EN* (*Aristotle, The Eudemian Ethics*, Oxford 2011).

mentatorów, że *EN* jest wcześniejsza od *EE*, ale zdecydowana ich większość uważa obecnie, że „wspólne księgi” były pierwotnie częścią *EE*⁹.

Należy również zwrócić uwagę na interpretację Annas¹⁰, która w wyniku analizy porównawczej Platońskiej i Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni doszła do przekonania, że wykład Stagiryty, zamieszczony w *EN IX*, w szczególności w rozdziałach 4 i 9, nie harmonizuje z całością jego systemu etycznego. Na tej też podstawie wysunęła hipotezę, że ów wykład musiał być wygłoszony przez Arystotelesa w okresie Akademickim i stanowił oddzielny zbiór rozważań, który był wyrazem polemiki z Platońskim dialogiem *Lizys* i próbą ustosunkowania się do kwestii dotyczącej altruistycznej natury przyjaźni. Warto dodać, że w trzech zachowanych do naszych czasów spisach dzieł Arystotelesa, czyli w spisie Diogenesa Laertiosa, Hezychiusza z Miletu i Ptolemeusza Filozofa, widnieje traktat, w objętości jednej księgi, zatytułowany *O przyjaźni*¹¹.

1. Przyjaźń z samym sobą w *EE*

W *EE* Arystoteles rozważa kwestię przyjaźni z samym sobą w VII.6 1240a8-1240b39. Badanie rozpoczyna od przytoczenia pewnej opinii. Stwierdza bowiem, że „jedni przypuszczają, że każdy [człowiek] jest nade wszystko swoim własnym przyjacielem i używając tego kanonu, oceniają przyjaźń z innymi przyjaciółmi”¹². A zatem zwolennicy¹³ przedstawionej opinii stoją na stanowisku, że każdy jest swoim własnym przyjacielem. Nie jest natomiast jasne, co głosi druga część opinii. Skoro jednak jej rzecznicy utrzymują, że każdy jest przyjacielem samego siebie i uważają, że przyjaźń z samym sobą jest miarą, w oparciu o którą należy oceniać rodzaj relacji interpersonalnej określanej mianem „przyjaźń”, to można przyjąć, że dopuszczają różne wartości lub stopnie jej realizacji w relacjach międzyludzkich.

⁹ Por. np. C.J. Rowe, *De Aristotelis in tribus libris Ethicorum dicendi ratione. Particles, Connectives and Style in Three Books from Aristotelian Ethical Treatises*, „Liverpool Classical Monthly”, 1983, nr 8, s. 4-74.

¹⁰ J. Annas, *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*, „Mind”, 1977, nr 86, s. 532-54.

¹¹ Por. W.D. Ross, *Aristotelis Fragmenta selecta*, *op.cit.*, s. 3-22.

¹² Δοκεῖ γὰρ ἐνίοις μάλιστα ἕκαστος αὐτὸς αὐτῷ φίλος εἶναι, καὶ τοῦτω χρώμενοι κανόνι κρίνουσι τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φίλους φιλίαν. *EE* VII.6 1240a9-11. O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia podaję w przekładzie własnym.

¹³ Nie jest jasne, kogo Arystoteles może mieć na myśli. Zanatta (w: Aristotele, *Etica Eudemea*, przekł., wstęp i komentarz, M. Zanatta, Milano 2012, s. 694, przyp. 122) zwraca uwagę, że Arystoteles nie odnosi się do konkretnej doktryny filozoficznej, lecz do powszechnie akceptowanej opinii, w myśl której człowiek miłuje przede wszystkim samego siebie i, w związku z tym, jest przede wszystkim swoim własnym przyjacielem.

Arystoteles wysuwa obiekcje do przytoczonej opinii. Daje bowiem do zrozumienia, że przyjaźń z samym sobą wydaje się nie spełniać podstawowego warunku nałożonego na przyjaźń, czyli odwzajemnionego przyjaznego uczucia, uświadamianego przez obie strony relacji¹⁴. Znajduje to swój wyraz w stwierdzeniu, że „bycie miłowanym” i „miłować” muszą występować w dwóch oddzielonych [obiektach]¹⁵. A ponieważ jest wątpliwe, że w przypadku relacji intra-personalnej może dochodzić do odwzajemnionego przyjaznego uczucia, uświadamianego przez obie strony relacji, Arystoteles konkluduje, że *philia* w relacji intra-personalnej nie jest przyjaźnią w pełnym tego słowa znaczeniu¹⁶.

Należy dodać, że w zakończeniu ustępu 1240a 8-1240b 39 Arystoteles daje wyraźnie do zrozumienia, że jego krytyka dotyczy również drugiej części rzeczony opinii. Podkreśla bowiem, że wszystkie typy *philiai* odnoszą się do pierwszej przyjaźni¹⁷. W ten sposób nawiązuje do wcześniejszego badania zogniskowanego na kwestiach typologii przyjaźni i charakteru jedności między różnymi typami przyjaźni¹⁸. W oparciu o to badanie Arystoteles

¹⁴ „Ktoś zatem staje się przyjacielem, gdy będąc miłowanym, odwzajemnia przyjazne uczucie, i to jest uświadamiane w pewien sposób przez obie strony” (φιλος δὴ γίνεται ὅταν φιλούμενος ἀντιφιλή, καὶ τοῦτο μὴ λαμβάνη πως αὐτούς, *EE VII.2 1236a 14-15*). Należy dodać, że w przypadku przyjaźni w grę wchodzi trzy powody okazywania przyjaznego uczucia, a mianowicie *aretē*, przyjemność oraz pożytek. „Jednego bowiem [wybieramy i miłujemy] dlatego, że jest takiej oto jakości, czyli z powodu *aretē*, innego [wybieramy i miłujemy], ponieważ jest przydatny i użyteczny, jeszcze innego [wybieramy i miłujemy], ponieważ jest przyjemny, czyli z powodu przyjemności” (τὸν μὲν γὰρ <τῷ> τοιοῦδε καὶ δι’ ἀρετήν, τὸν δ’ ὅτι ὠφέλιμος καὶ χρήσιμος, τὸν δ’ ὅτι ἡδὺς καὶ δι’ ἡδονήν, *EE VII.2 1236a 12-14*).

¹⁵ ἐν δυοῖσι γὰρ διηρημένους τὸ φιλεῖσθαι καὶ φιλεῖν, *EE VII.6 1240a 14-15*. Sformułowanie jest powtórzone kilka wierszy dalej. Por. 1240a 19-20.

¹⁶ ἀπλῶς δ’ οὐ, *EE VII.6 1240a 14*. Należy podkreślić, że Arystoteles używa terminu *haplōs* w różnych kontekstach. W *EN I.4 1095b 2-3* podkreśla, że badanie należy zaczynać od rzeczy znanych, te zaś są dwojakiego rodzaju. Jedne są bowiem znane dla nas (τὰ ἡμῖν γινώρμια), inne są znane *haplōs* (τὰ δ’ ἀπλῶς). Tym, co znane *haplōs*, są pryncypia, czyli pierwsze zasady natury (por. np. *Fizyka I.1 184a 16*). Ale w *EE VIII.3* Arystoteles określa przy pomocy przysłówka *haplōs* rzeczy, które należą do klasy dóbr zewnętrznych, czyli tych, które pozostają w związku z pomyślnością (por. także *EE IV.1 = EN V.1*). Natomiast w *EE VII.2 1235b 30-6* akcentuje, że *ta haplōs agatha* to takie rzeczy, które są dobre dla człowieka znajdującego się w dobrym stanie *s o m a t y c z n y m* lub *p s y c h i c z n y m*. Z kolei w *EE VI.9 = EN VII.9* wyjaśnia, że przez *haplōs* rozumie *to kath’hauto* (1151b 2-3). Ponieważ wyrażenie *to kath’hauto* dotyczy predykcji i definiowania istotnościowego, więc można przyjąć, że przyjaźń, która jest *haplōs*, jest przyjaźnią z istoty swojej lub inaczej rzecz ujmując, jest przyjaźnią *par excellence* (na temat wyrażenia *to kath’hauto* por. np. *Metafizyka V.18 1022a 25-27*).

¹⁷ πᾶσαι αἱ φιλιαὶ ἀνάγονται πρὸς τὴν πρώτην, *EE VII.6 1240b 38-39*.

¹⁸ Na temat typologii przyjaźni zobacz np.: M. Smolak, *Dobro, przyjemność, a typy przyjaźni w wykładni Arystotelesa* (*EE VII 2*), „Peitho – Examina Antiqua”, 1(7), 2016, s. 183–204,

dochodzi do wniosku, że są trzy podstawowe typy przyjaźni – przyjaźń aretologiczna, czyli z powodu doskonałości *aretē*, przyjaźń hedoniczna, czyli z powodu przyjemności, przyjaźń utylitarna, czyli z powodu pożytku – które są określane „przyjaźniami” nie dlatego, że mają wspólną naturę, albo że tworzą trzy gatunki jednego rodzaju, albo że są całkowitymi homonimami, lecz na podstawie homonimiczności „przez odniesienie do jednego”¹⁹. Homonimiczność tego typu implikuje posiadanie określonej natury tylko przez pierwszy typ przyjaźni. Taką zaś przyjaźnią jest przyjaźń pierwsza, czyli przyjaźń aretologiczna, która jest związkiem ludzi najlepszych (VII.2 1236b 1). Można zatem przyjąć, że w ten sposób Arystoteles poddaje krytyce również drugą część opinii. Nie może bowiem być prawdą, że bycie własnym przyjacielem lub, inaczej rzecz ujmując, przyjaźń z samym sobą jest kanonem służącym do oceny wartości lub stopnia przyjaźni interpersonalnej, skoro to przyjaźń aretologiczna spełnia funkcję centralnego przypadku dla każdego typu przyjaźni, a więc również dla przyjaźni intra-personalnej, o ile takowa jest w ogóle możliwa.

Ale Arystoteles nie wyklucza możliwości sensownego mówienia o przyjaźni z samym sobą, pomimo kategorycznego stwierdzenia, że *philia* w relacji intra-personalnej nie jest przyjaźnią w pełnym tego słowa znaczeniu. Był bowiem świadomy, że przekonanie o możliwości bycia własnym przyjacielem było mocno zakorzenione w powszechnej opinii²⁰. Zatem w kolejnym etapie badania ostrze swojej krytyki kieruje na pierwszą część przytaczanej opinii. Jeśli bowiem przyjaźń z samym sobą jest faktycznie możliwa, to sposób odnoszenia się niektórych ludzi do samych siebie przeczy temu, że każdy człowiek jest swoim własnym przyjacielem.

Arystoteles wychodzi od założenia, że *philia* w relacji intra-personalnej może być przyjaźnią *per analogian*. Jak bowiem zauważa „*philia* [z samym sobą] jest przyjaźnią [tylko] w pewnym sensie, [tzn.] przez analogię”²¹. Za człon porównujący służy Arystotelesowi sposób zachowania *akratyka* i *enkratyka*. W dalszej bowiem części badania powołuje się na swoje analizy dotyczące dwóch stanów charakteru, czyli *akrazji* oraz *enkrazji*, którymi zajmował się głównie w *EE VI = EN VII*, ale również w *EE II.8* w związku z kwestią „dobrowolności” i „niedobrowolności”.

natomiast na temat charakteru jedności między typami przyjaźni w *EE* zobacz np.: M. Smolak, *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesesa*, Kraków 2013, s. 191–204.

¹⁹ ἀνάγκη ἄρα τρία φιλίας εἶδη εἶναι, καὶ μήτε καθ’ ἑν ἀπάσας μηδ’ ὡς εἶδη ἑνὸς γένους, μήτε πάμπαν λέγεσθαι ὁμωνύμως. πρὸς μίαν γάρ τινα λέγονται καὶ πρώτην, *EE VII.2* 1236a 16–18.

²⁰ Por. przyp. 13.

²¹ ἔστι γὰρ πως κατὰ ἀναλογίαν αὕτη ἡ φιλία, *EE VII.6* 1240a 13–14.

Ogólnie rzecz ujmując, oznaką akrazji jest brak samokontroli, natomiast enkracji – samokontrola. Oba stany charakteru wyrażają konflikt, jaki zachodzi w podmiocie działającym między uczuciami i tendencjami alogicznymi, których źródłem jest *psuchē* w funkcji zmysłowo-orektycznej oraz tendencjami logicznymi, których źródłem jest *psuchē* w funkcji rozumnej. Enkratykowi udaje się jednak wyprzeć lub pokonać reakcje afektywne oraz siły orektyczne, składające się na alogiczne pobudki do działania. Dzięki temu podporządkowuje się władzy rozumu i robi to, co ów rozum zaleca. Akratyk zaś „rozwiązuje” wewnętrzny konflikt w sposób przeciwny. Na skutek braku samokontroli podporządkowuje się alogicznym pragnieniom, w szczególności pragnieniom apetytywnym i robi to, na co rozum by nie zezwolił, gdyby działał efektywnie. O ile więc enkratyk robi to, co jest zgodne z zaleceniami rozumu, o tyle akratyk robi to, co takie nie jest. A ponieważ Arystoteles wielokrotnie deklaruje, że człowiek jest przede wszystkim rozumem, więc akratyk, w przeciwieństwie do enkratyka, będzie zadowalał ten wymiar siebie, który jednak nie spełnia funkcji autorytatywnego elementu w strukturze bytu ludzkiego i w związku z tym nie stanowi o istocie człowieka. A jeśli nawet wchodzi w zakres istoty człowieka, na przykład ze względu na zwartość budowy bytu ludzkiego i konieczność współwystępowania w jego strukturze zasady orektycznej oraz logicznej²², to według Arystotelesa nie wymiar zmysłowo-orektyczny siebie decyduje o tym, czy m jest człowiek²³.

Tak zatem, odwołanie się do sposobu zachowania akratyka i enkratyka ułatwia zrozumienie niełatwej treści, jaką jest przyjaźń intra-personalna, która składa się na człon porównywany w strukturze analogii. Wszak u akratyka i enkratyka jest wyraźnie widoczne wewnętrzne zdwojenie w obrębie *psuchē* na część zmysłowo-orektyczną i logiczną. U obu też daje się zaobserwować stosunek lub zależność między dwiema jej wyróżnionymi częściami. O ile więc *psuchē* faktycznie posiada takie dwie części, to mogą jej przysługiwać stosunki typu „bycie własnym przyjacielem” czy „bycie własnym wrogiem”²⁴. Ponieważ akratyk robi to, co jest niezgodne z tym, czego domaga się jego własny rozum, czyli o n s a m, i ponieważ akratyk zadowala nierozumny aspekt siebie, czyli nie ten, który decyduje o tym, czy m

²² Por. np. *EE* II.8 1224a 23-30.

²³ „Przecież przypuszcza się, że tak jak miasto-państwo oraz każdy inny system jest przede wszystkim tym, co najbardziej autorytatywne, tak też jest z człowiekiem. [...] Nie jest więc nieoczywiste, że każdy [człowiek] jest tym lub przede wszystkim tym” (ὥσπερ δὲ καὶ πόλις τὸ κυριώτατον μάλιστα εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶν ἄλλο σύστημα, οὕτω καὶ ἄνθρωπος [...]. ὅτι μὲν οὖν τοῦθ' ἕκαστός ἐστιν ἢ μάλιστα, οὐκ ἄδηλον, *EN* IX.8 1168b 31-1169a 2).

²⁴ Por. *EE* VII.6 1140a 15-21.

jest człowiek, nie może być swoim własnym przyjacielem, a jeżeli w ogóle, to raczej swoim własnym wrogiem. Z drugiej strony, ponieważ enkratyk robi to, co zaleca jego własny rozum, czyli *o n s a m*, i ponieważ, wskutek podążania za głosem własnego rozumu, zadowala ten wymiar siebie, który spełnia funkcję autorytatywnego elementu w strukturze bytu ludzkiego, jego sposób zachowania zdaje się potwierdzać, że części jego *psuchē* pozostają w analogicznym stosunku względem siebie, w jakim pozostają obie strony relacji interpersonalnej określanej mianem „przyjaźń”²⁵.

Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że przedstawione mapowanie może być dla Arystotelesa niesatysfakcjonujące²⁶. W gruncie rzeczy, odpowiednikiem *phili* w relacji intra-personalnej u enkratyka mogłaby być ewentualnie przyjaźń interpersonalna oparta na wyższości, czyli taka forma przyjaźni, w której jedna ze stron relacji pod jakimś względem przewyższa drugą²⁷. Pamiętamy też, w jaki sposób enkratyk radzi sobie z wewnętrznym konfliktem, który w nim się rozgrywa – jedna część *psuchē* odnosi zwycięstwo, druga zaś ponosi porażkę. Tymczasem przyjaźń jest rodzajem wspólnoty, w której obie strony relacji współpracują ze sobą, aby osiągnąć zamierzone cele. Nie powinno więc zaskakiwać, że enkratyk nie jest dla Arystotelesa typem człowieka, który unaczni *philiē* w relacji intra-personalnej mogącą być przyjaźnią z samym sobą.

W istocie, w *EE*, a przynajmniej w *EE VII.6*²⁸, takim typem człowieka jest dla Arystotelesa *agathos*²⁹, czyli człowiek dobry lub, inaczej rzecz uj-

²⁵ W podobnym duchu Arystoteles wypowiada się w *EE IV.11* = *EN V.11* w kwestii możliwości bycia sprawiedliwym i bycia niesprawiedliwym względem samego siebie. Zauważa bowiem, że „podług metafory, tzn. podług podobieństwa jest to, co sprawiedliwe, nie względem samego siebie, lecz w przypadku pewnych części [człowieka]. Jest nie to, co całkowicie sprawiedliwe, lecz to, co sprawiedliwe, charakterystyczne dla relacji władający-poddany lub kierujący domem-domownik. W takich bowiem relacjach część rozumna *psuchē* została odróżniona od [jej] części nierozumnej. Ci, którzy obierają ten punkt widzenia uważają, że jest możliwe to, co niesprawiedliwe względem samego siebie, ponieważ można w tych częściach zaznawać coś, co jest *p r z e c i w n e* ich własnym pragnieniom. Wydaje się więc, że jest również coś sprawiedliwego we wzajemnych relacjach obu części *psuchē*, tak jak pomiędzy rządzącym i rządzonym” (κατὰ μεταφορὰν δὲ καὶ ὁμοίότητα ἔστιν οὐκ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν δίκαιον ἀλλὰ τῶν αὐτοῦ τισίν, οὐ πᾶν δὲ δίκαιον ἀλλὰ τὸ δεσποτικὸν ἢ τὸ οἰκονομικόν. ἐν τούτοις γὰρ τοῖς λόγοις διέστηκε τὸ λόγον ἔχον μέρος τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ἄλογον· εἰς ἃ δὴ βλέπουσι καὶ δοκεῖ εἶναι ἀδικία πρὸς αὐτόν, ὅτι ἐν τούτοις ἔστι πάσχειν τι παρὰ τὰς ἑαυτῶν ὀρέξεις ὥσπερ οὖν ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ εἶναι πρὸς ἀλλήλα δίκαιόν τι καὶ τούτοις, *EN V.11* 1138b 6-13).

²⁶ Ze względu na to, że analogia jest proporcją, więc mapowanie mogłoby mieć następującą postać: część rozumna *psuchē*: część nierozumna *psuchē* (w relacji intrapersonalnej): przyjaciel 1: przyjaciel 2 (w relacji interpersonalnej).

²⁷ Por. *EE VII.10* 1241b 2-21.

²⁸ Por. *EE VII.6* 1240b 25 oraz przyp. 39. Por. także *EE VII.3*.

²⁹ Por. *EE VII.6*, 1240b 11-16.

mując, człowiek będący właściwym kandydatem do zawiązania przyjaźni aretologicznej, a więc przyjaźni ludzi najlepszych. Okazuje się bowiem, że sposób odnoszenia się człowieka dobrego do samego siebie cechują te wszystkie właściwości, które są powszechnie uważane za charakterystyczne dla przyjaźni³⁰. Nie dziwi zatem konkluzja, do jakiej Arystoteles dochodzi w wyniku akceptacji powszechnego przekonania co do ich roli.

W konsekwencji, *philia* z samym sobą sprowadza się do *philiai* człowieka dobrego. Ponieważ człowiek dobry jest jakoś podobny do samego siebie, czyli jest jeden i jest dobry dla samego siebie, to z tego punktu widzenia jest on swoim własnym przyjacielem i obiektem swoich własnych pragnień. Taki zaś człowiek jest w zgodzie z naturą³¹.

W *EE* VII.2 Arystoteles określa człowieka dobrego przy pomocy wyrażenia *haplōs agathos*. Zauważa bowiem, że „jeżeli pierwsza przyjaźń jest przyjaźnią ze względu na *aretē*, to również przyjaciele w tego typu przyjaźni będą *haplōs agathoi*”³². A ponieważ już w *Topikach* podkreśla, że rzecz, która jest *haplōs agathon*, jest z natury dobra (III.1 116b 11), to można przyjąć, że człowiek, który jest właściwym kandydatem do zawiązania przyjaźni aretologicznej, jest dobry ze względu na swoją naturę, czyli jest dobry z istoty swojej³³. Nie zmienia to jednak faktu, iż ogólny wydzźwięk *EE* VII.6 jest taki, że o *philiai* z samym sobą można mówić „przyjaźń” tylko *per analogian*. Jeżeli zaś uwzględni się fakt, że dla Arystotelesa *kat’analogian* jest podtypem zakresowo szerokiej homonimiczności „ze względu na podobieństwo” (*kath’ homoiotēta*), to można przyjąć, że przyjaźń wobec samego siebie jest homonimem przyjaźni, jednakowoż nie homonimem całkowitym (por. *EE* VII.2, 1236a 17) czy homonimem przypadkowym (por. *EN* I.6, 1096b 26-27).

³⁰ Arystoteles wymienia pięć takich cech i dzieli je na dwie grupy. Pierwsza, którą można nazwać „grupą życzliwości”, obejmuje: a) życzenie przyjacielowi dobrych rzeczy i przysparzanie mu ich ze względu na niego; b) życzenie przyjacielowi ze względu na niego, aby był i żył. Do drugiej grupy, którą można określić „grupą współżycia”, należą: c) przebywanie w towarzystwie przyjaciela; d) zgodność zainteresowań przyjaciół; e) współodczuwanie przez przyjaciół ich radości i smutków (*EE* VII.6, 1240a 24-1240b 1, por. także *EN* IX.4 1160a 2-8).

³¹ ὥστε καὶ ἡ αὐτοῦ πρὸς αὐτὸν φιλία ἀνάγεται πρὸς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ. ὅτι γάρ πη ὁμοιοὶ καὶ εἰς καὶ αὐτὸς αὐτῷ ἀγαθός, ταύτη αὐτὸς αὐτῷ φίλος καὶ ὀρεκτός· φύσει δὲ τοιοῦτος, *EE* VII.6 1240b 17-21.

³² ὥστ’ ἐπειδὴ ἡ πρώτη φιλία κατ’ ἀρετὴν, ἔσονται καὶ αὐτοὶ ἀπλῶς ἀγαθοί, *EE* VII.2 1237a 10-11.

³³ Por. przyp. 16.

2. Przyjaźń z samym sobą w *EN*

W *EN* Arystoteles rozważa kwestię przyjaźni z samym sobą w IX.4 1166a 1-1166b 29. Badanie rozpoczyna od sformułowania przypuszczenia, że „cechy charakterystyczne dla przyjaźni, ale te [okazywane] względem przyjaciół, tzn. te, przy pomocy których definiują przyjaźnię, zdaje się, że zostały wywiedzione z tych cech, które są [okazywane] względem samego siebie”³⁴. Już wiadomo³⁵, że jest pięć takich cech i że są one podzielone na dwie grupy, mianowicie na „grupę życzliwości”, która obejmuje [a] efektywne życzenie przyjacielowi dobrych rzeczy ze względu na niego, [b] życzenie przyjacielowi, ze względu na niego, aby był i żył, oraz na „grupę współzycia”, do której należą [c] przebywanie w towarzystwie przyjaciela, [d] zgodność zainteresowań przyjaciół, [e] współodczuwanie przez przyjaciół ich radości i smutków³⁶.

W dalszej części wywodu Arystoteles przeprowadza charakterystykę sposobu, w jaki człowiek najwyższej próby (*spoudaios*) odnosi się do samego siebie, w oparciu o wyróżnione cechy charakterystyczne dla przyjaźni³⁷. Taka strategia badania jest zrozumiała, ponieważ człowiek najwyższej próby jest miarą w zakresie wszystkich rzeczy dotyczących ludzkiej *praxis*³⁸. A zatem jest on również miarą w sposobie odnoszenia się do samego siebie i do drugiego człowieka³⁹.

Ponieważ człowiek najwyższej próby okazuje wszystkie *ta philika* względem samego siebie – wszak życzy sobie dobrych rzeczy i urzeczywistnia je czyniąc to ze względu na samego siebie (1166a 14-17), troszczy się o własne życie chcąc pozostać tym, kim jest (1166a 17-19), chętnie przebywa w swoim własnym towarzystwie (1166a 23-24), nie zmienia swojego zdania odnośnie

³⁴ Τὰ φιλικὰ δὲ τὰ πρὸς τοὺς πέλας, καὶ οἷς αἱ φιλῖαι ὀρίζονται, ἔοικεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθῆναι, *EN* IX.4 1166a 1-2.

³⁵ Por. przyp. 30.

³⁶ τιθέασι γὰρ φίλον τὸν βουλούμενον καὶ πρᾶττοντα τὰγαθὰ ἢ τὰ φαινόμενα ἐκείνου ἕνεκα, ἢ τὸν βουλούμενον εἶναι καὶ ζῆν τὸν φίλον αὐτοῦ χάριν. [...] οἱ δὲ τὸν συνδιάγοντα καὶ ταῦτὰ αἰρούμενον, ἢ τὸν συναλοῦντα καὶ συγχαίροντα τῷ φίλῳ, *EN* IX.4 1166a 2-8.

³⁷ Por. *EN* IX.4 1166a 14-29.

³⁸ Por. *EN* IX.4 1166a 12-13.

³⁹ W *EE* VII.2 Arystoteles daje wyraźnie do zrozumienia, że człowiek najwyższej próby jest spełniony (τέλειος), ponieważ osiągnął cel w samorozwoju (τελειωθέντι, 1237a 29-30). W innym zaś miejscu podkreśla, że spełnia on perfekcyjnie funkcję antropiczną (*EN* I.7 1098a14-15). A ponieważ byt ludzki jest istotą obywatelską i z natury skłonny do życia z innymi (IX.9 1169b 18-19), stąd nie wydaje się, aby *spoudaios* mógł urzeczywistnić pełnię swojego człowieczeństwa w abstrakcji od relacji interpersonalnych i w oderwaniu od instytucji społecznych. Tak zatem, człowiek najwyższej próby powinien być ekspertem w kwestiach relacji interpersonalnych, a zatem powinien być również ekspertem w kwestii przyjaźni.

tego, co sprawia mu przykrość i przyjemność (1166a 28-29), dzieli swoje smutki i radości przede wszystkim z samym sobą (1166a 27) – więc można przyjąć, że osiągnął poziom wewnętrznej integracji, której wyrazem jest zjednoczenie praktycznego myślenia, pragnień, uczuć, decyzji i aktywności w jedną skoordynowaną całość. Arystoteles daje temu wyraz, gdy podkreśla, że „człowiek najwyższej próby zgadza się sam ze sobą, tzn. dąży do tych samych rzeczy podług każdej części [swojej] *psuchē*”⁴⁰.

Jest zatem zrozumiałe, dlaczego uwaga otwierająca IX.4 jest wyrażona przez Arystotelesa w formie przypuszczenia. Cechy charakterystyczne dla przyjaźni można bowiem właściwie zrozumieć w oparciu o paradygmatyczny sposób odnoszenia się człowieka do samego siebie, czyli w oparciu o sposób, w jaki odnosi się do samego siebie człowiek najwyższej próby. Ale skoro każda z cech charakterystycznych dla przyjaźni przysługuje człowiekowi najwyższej próby w jego relacji do samego siebie, więc nie jest niczym zaskakującym, że w kolejnej fazie badania Arystoteles przechodzi do rozważenia kwestii przyjaźni intra-personalnej.

Analizę przeprowadza w ustępie 1166a 33-1166b 2. Tam bowiem stawia pytanie „czy jest przyjaźń z samym sobą?” oraz przytacza dwa argumenty na rzecz tezy, że przyjaźń tego typu jest możliwa. Arystoteles stwierdza, co następuje:

Ale czy jest przyjaźń z samym sobą, czy nie, na razie odłożmy tę kwestię na bok. Można wszelako przypuszczać, że jest taka przyjaźń, o ile są dwie lub więcej z tych rzeczy, o których mówiliśmy, i że najwyższy stopień przyjaźni [interpersonalnej]⁴¹ porównuje się⁴² z przyjaźnią z samym sobą⁴³.

Jak widać, uzasadnienie tezy, że przyjaźń intra-personalna jest możliwa, jest tylko zarysowane. Ponadto zaraz po nakreśleniu trudności i bezpośrednio przed przedstawieniem samych argumentów Arystoteles zwraca uwagę, że rozważenie problemu chce odłożyć na bok. Można więc wysunąć

⁴⁰ οὗτος γὰρ ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ, καὶ τῶν αὐτῶν ὀρέγεται κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχὴν, EN IX.4 1166a 13-14.

⁴¹ Por. F. Dirlmeier, [w:] Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, przekł. i kom. F. Dirlmeier, Berlin 1960, s. 201): „[...] Freundschaft (zu anderen) [...]”.

⁴² Zazwyczaj komentatorzy oddają *homoiooutai* przez „[jest] podobny”. Por. jednak: G. Percival (Aristotle, *On Friendship. An Expanded Translation of the Nicomachean Ethics, Books VIII & IX*, przeł. G. Percival, Cambridge 1940, s. 109), który oddaje *homoiooutai* przez „is likened to”.

⁴³ πρὸς αὐτὸν δὲ πότερον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι φιλία, ἀφείσθω ἐπὶ τοῦ παρόντος δόξειε δ’ ἂν ταύτη εἶναι φιλία, ἣ ἔστι δύο ἢ πλείω, ἐκ τῶν εἰρημένων, καὶ ὅτι ἡ ὑπερβολὴ τῆς φιλίας τῇ πρὸς αὐτὸν ὁμοιοῦται, EN IX.4 1166a 33-1166b 2.

przypuszczenie, że naszkicowane argumenty nie są dla niego wiążące. Ale przede wszystkim na podstawie analizy samych argumentów wychodzi na jaw, że nie mogą one być dla niego konkluzywne.

2.1 Argument „z wielości cech charakterystycznych dla przyjaźni” lub „z wielości części *psuchē*”

Pierwszy argument można określić argumentem „z wielości cech charakterystycznych dla przyjaźni” lub „z wielości części *psuchē*”. Dwoistość określenia argumentu nie jest pozbawiona racji, ponieważ nie wiadomo, o jakie dwie lub więcej rzeczy chodzi. Nie jest bowiem jasne, do jakiego miejsca wykładu Arystoteles odsyła swoich studentów⁴⁴. W grę wchodzi co najmniej dwie interpretacje. Według pierwszej, Arystoteles może mieć na myśli ten ustęp IX.4, w którym charakteryzuje *ta philika* – interpretacja [A]. W myśl drugiej może mu chodzić o te ustępy EN, w których wspomina o różnych częściach, funkcjach lub aspektach *psuchē*, a więc głównie ustępy I.13 1102a 27-1103a 3 oraz VI.1 1139a 3-15 – interpretacja [B].

W myśl interpretacji [A], „dwoma lub więcej rzeczami, o których mówiliśmy”, byłyby więc cechy charakterystyczne dla przyjaźni. Argument mógłby mieć następującą postać: „można wszelako przypuszczać, że jest przyjaźń wobec samego siebie, o ile dwie lub więcej z cech charakterystycznych dla przyjaźni przysługują człowiekowi w jego relacji do samego siebie”⁴⁵.

Takie postawienie sprawy sugeruje, że poszczególne cechy charakterystyczne dla przyjaźni mogą być okazywane względem samego siebie niezależnie od pozostałych. Ale czy możemy życzyć sobie dobrych rzeczy oraz przysparzać ich sobie ze względu na samych siebie i równocześnie żałować w czasie t_2 tego, że czerpaliśmy przyjemność w czasie t_1 ? Albo czy możemy z chęcią spędzać czas na osobności i radować się przebywaniem we własnym towarzystwie, jeśli wspomnienia naszych dokonań nie są dla nas miłe lub spodziewamy się podobnych w przyszłości? W gruncie rzeczy, Arystoteles stoi na stanowisku, że okazywanie jednej cechy charakterystycznej dla przyjaźni implikuje okazywanie pozostałych.

⁴⁴ Np. Burnet (J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, London 1900, s. 413), usuwa $\epsilon\kappa\ \tau\acute{\omega}\nu\ \epsilon\iota\pi\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$ sugerując, że wyrażenie jest dodane. Por. także Percival (Aristotle, *On Friendship*, *op.cit.* s. 109), który nie łączy $\epsilon\kappa\ \tau\acute{\omega}\nu\ \epsilon\iota\pi\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$ z $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \delta\acute{\upsilon}\omicron\ \eta\ \pi\lambda\epsilon\acute{\iota}\omega$ i tłumaczy wyimek 1166a 34-35 uzupełniając go kursywą w następujący sposób: „it would seem that friendship for oneself exist exactly in so far a man is two or more [...]: this conclusion is indicated both by what we have said concerning the good man’s possession of the marks of friendship, which might well be taken to imply that a man may have friendship for himself as for an external object [...]”.

⁴⁵ Por. np. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, przekł. i kom. H.G. Apostle, Boston 1975, s. 168.

Gdy w dalszej części IX.4 przechodzi do charakterystyki sposobu, w jaki odnosi się do samego siebie człowiek, którego określa terminem *phaulos*, to daje wyraźnie do zrozumienia, że takiemu człowiekowi nie przysługuje żadna cecha charakterystyczna dla przyjaźni (1166b 5-7). W istocie, Arystoteles polemizuje z przekonaniem, że cechy charakterystyczne dla przyjaźni przysługują każdemu lub większości ludziom. Mówiąc bowiem o człowieku, którego nazywa *phaulos*, ma na myśli człowieka pospolitego. Charakteryzując jego osobowość zauważa, że jest ona analogiczna do osobowości akratyka. *Phaulos* jest bowiem wewnętrznie rozdarty, ponieważ ma apetyt na jedne rzeczy, ale chce innych i zamiast tych, co do których jest przekonany, że są dobre dla niego, wybiera te, które mu szkodzą⁴⁶. W innym miejscu EN, w ramach rozpatrywania *aporii* „czy bardziej trzeba miłować samego siebie, czy kogoś innego?“, również podkreśla, że *phauloi*, to ci, którzy stanowią zdecydowaną większość i że są to ludzie, którzy ogniskują swoje życie na zaspakajaniu apetytów i dogadzaniu nierozumnej części *psuchē*⁴⁷.

Skoro więc większości ludziom nie przysługuje żadna cecha charakterystyczna dla przyjaźni, a ludziom najwyższej próby przysługują wszystkie,

⁴⁶ „Ale wydaje się, że cechy, o których mówiliśmy, przysługują również wielu ludziom, chociaż są pospolici. Czyż więc ludzie mają w nich udział, o ile są zadowoleni z siebie i o ile uważają, że są przyzwoici? Bo w każdym razie żadna z tych cech nie przysługuje, ani nie wydaje się przysługiwać, ludziom bez reszty złym oraz tym, którzy postępują bezbożnie. Zapewne jednak nie przysługują one również ludziom pospolitym, ponieważ nie zgadzają się z samymi sobą i mają apetyt na jedne rzeczy, ale życzą sobie innych jak akratycy. Zamiast bowiem rzeczy, co do których są przekonani, że są dobre, wybierają przyjemne, które im szkodzą”. (φαίνεται δὲ τὰ εἰρημένα καὶ τοῖς πολλοῖς ὑπάρχειν, καίπερ οὔσι φαύλοις. ἄρ' οὖν ἢ τ' ἀρέσκουσιν ἑαυτοῖς καὶ ὑπολαμβάνουσιν ἐπιεικεῖς εἶναι, ταύτη μετέχουσιν αὐτῶν; ἐπεὶ τῶν γε κομιδῆ φαύλων καὶ ἀνοσιουργῶν οὐδενὶ ταῦθ' ὑπάρχει, ἀλλ' οὐδὲ φαίνεται. σχεδὸν δὲ οὐδὲ τοῖς φαύλοις διαφέρονται γὰρ ἑαυτοῖς, καὶ ἐτέρων μὲν ἐπιθυμοῦσιν ἄλλα δὲ βούλονται, οἷον οἱ ἀκρατεῖς αἰροῦνται γὰρ ἀντὶ τῶν δοκούντων ἑαυτοῖς ἀγαθῶν εἶναι τὰ ἡδέα βλαβερὰ ὄντα, EN IX.4 1166b 2-10).

⁴⁷ „Ci więc, którzy rozpowszechniają termin ‘samolub’ w celu wyrażenia zarzutu, nazywają ‘samolubami’ tych, którzy przydzielają sobie większy udział w pieniądzach, zaszczytach i przyjemnościach cielesnych. Wielu bowiem ludzi pragnie i stara się o te rzeczy, jak gdyby były największymi dobrami i dlatego są one obiektem walki. Ci więc, którzy domagają się w tych rzeczach większego udziału, niż im się należy, zaspokajają apetyty i – krótko mówiąc – afekty, czyli nierozumny aspekt *psuchē*. Wielu zaś ludzi jest [właśnie] takich, dlatego też rozpowszechniona nazwa ‘samolub’ pochodzi od wielu ludzi, którzy są pospolici”. (οἱ μὲν οὖν εἰς ὄνειδος ἄγοντες αὐτὸ φιλαύτους καλοῦσι τοὺς ἑαυτοῖς ἀπονέμοντας τὸ πλεῖον ἐν χρήμασι καὶ τιμαῖς καὶ ἡδοναῖς ταῖς σωματικαῖς· τοῦτων γὰρ οἱ πολλοὶ ὀρέγονται, καὶ ἐσπουδάκασιν περὶ αὐτὰ ὡς ἄριστα ὄντα, διὸ καὶ περιμάχητὰ ἐστίν. οἱ δὲ περὶ ταῦτα πλεονέκται χαρίζονται ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ὅλως τοῖς πάθεσι καὶ τῷ ἀλόγῳ τῆς ψυχῆς· τοιοῦτοι δ' εἰσὶν οἱ πολλοί· διὸ καὶ ἡ προσηγορία γεγένηται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ φαύλου ὄντος, EN IX.8 1168b 15-22).

to nie bardzo wiadomo, o kogo może chodzić w argumencie „z wielości cech charakterystycznych dla przyjaźni”. Ponadto, jak trafnie zauważają Gauthier i Jolif⁴⁸, gdyby w argumencie faktycznie chodziło o cechy charakterystyczne dla przyjaźni, byłoby niejasne, dlaczego dopiero od okazywania sobie dwóch cech tego typu można było mówić o kimś, że jest swoim własnym przyjacielem, a nie już od jednej lub dopiero, na przykład, od trzech. Tak zatem Arystoteles nie mógł uważać, że argument „z wielości cech charakterystycznych dla przyjaźni” jest konkluzywny.

W myśl interpretacji [B] „dwoma lub więcej rzeczami, o których mówiliśmy” byłyby części *psuchē*. Znamienne jest jednak to, że Arystoteles nie opatruje argumentu żadnym komentarzem ani nie dostarcza żadnej wskazówki, że wyrażenie *esti duo ē pleiō* odsyła do struktury *psuchē* zarysowanej w innych partiach wykładu, tzn. w innych miejscach *EN*⁴⁹. Jeżeli więc argument jest zgodny z interpretacją [B], to można wysunąć hipotezę, że słuchacze wykładu Arystotelesa znali go w tej postaci i musieli wiedzieć, czy to na podstawie notatek krążących w szkole czy też dzięki bezpośredniemu uczestnictwu w kursie obejmującym treści zawarte w *EE* VII.6, że *philia* z samym sobą nie może być przyjaźnią w pełnym tego słowa znaczeniu i że ogólny wydzwitek *EE* VII.6 jest taki, iż o *philia* z samym sobą można mówić „przyjaźń” jedynie *per analogian*. Tak zatem, Arystoteles nie mógł uważać, że argument „z wielości części *psuchē*” jest konkluzywny.

2.2 Argument „z porównania”

Argument „z porównania” jest następujący: najwyższy stopień przyjaźni [interpersonalnej] porównuje się z *philia* w relacji intra-personalnej. Argument wydaje się klarowny. Jeżeli bowiem *philia* z samym sobą służy za punkt odniesienia dla najwyższego stopnia przyjaźni [interpersonalnej], to owa *philia* również powinna być przyjaźnią, ponieważ gdyby nią nie była, to porównanie traciłoby sens. Trzeba jednak podkreślić, że również argument „z porównania” jest dla Arystotelesa niewiążący.

Argument po części harmonizuje z opinią, od której Arystoteles rozpoczął badanie zagadnienia przyjaźni z samym sobą w *EE*. Przypomnę, że zwolennicy tej opinii utrzymują, iż każdy człowiek jest swoim własnym

⁴⁸ Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, cz. 2, kom. R.A. Gauthier i J.Y. Jolif, Louvaine 1959, s. 732.

⁴⁹ Jeśli zaś chodzi o IX.4, to wyimkiem poprzedzającym argument, który zawiera sugestię, że może chodzić o dwuczłonowość lub wielo-członowość *psuchē*, jest 1166a13-14. W nim bowiem Arystoteles daje do zrozumienia, że *psuchē* człowieka najwyższej próby stanowi niepodzielną jedność i że dzięki takiemu wewnętrznemu ustrukturyzowaniu swojej osobowości okazuje wobec samego siebie wszystkie cechy charakterystyczne dla przyjaźni.

przyjacielem i że *philia* w relacji intra-personalnej jest kanonem, w oparciu o który należy oceniać rodzaj relacji interpersonalnej określanej mianem „przyjaźń”. Tak zatem, zarówno w argumencie jak i w opinii *philia* w relacji intra-personalnej jest uważana za prawidło, według którego trzeba szacować relację interpersonalną typu „przyjaźń”. Są jednak między nimi rozbieżności.

Jedna z różnic dotyczy obiektu, który podlega ocenie. Opinia dopuszcza szacowanie dowolnego typu przyjaźni interpersonalnej, zaś argument jedynie najwyższy typ przyjaźni, czyli przyjaźń aretologiczną, która w *EE* VII.2 jest nazwana „pierwszą” (*protē*), a w *EN* VIII.3 – „kompletną” (*teleia*). Ale różnica musi również dotyczyć samego kanonu, ponieważ rzecznicy opinii uważają, że każdy jest swoim własnym przyjacielem. Argument zaś sugeruje, że kanonem dla najwyższego typu przyjaźni może być tylko paradygmataczny sposób odnoszenia się do samego siebie, czyli sposób, w jaki robi to człowiek najwyższej próby. Argument można wprawdzie zmodyfikować, i przyjąć, że najwyższy stopień przyjaźni interpersonalnej należy porównywać z najwyższym stopniem *philia* w relacji intra-personalnej, natomiast niższe stopnie przyjaźni interpersonalnej – z jej niższymi stopniami. Jednakże wówczas Arystoteles musiałby się zgodzić na pierwszą część opinii i przyjąć, że każda postać *philia* w relacji intra-personalnej jest zarazem określonym typem przyjaźni z samym sobą, i że w konsekwencji, każda jej postać może służyć za punkt odniesienia, w oparciu o który można oceniać, z jakim typem przyjaźni interpersonalnej mamy do czynienia. Tymczasem na podstawie badania, które dotyczyło możliwości okazywania cech charakterystycznych dla przyjaźni względem samego siebie Arystoteles dochodzi do przekonania, że cechy tego typu okazuje względem samego siebie jedynie człowiek najwyższej próby⁵⁰.

Reasumując, argument „z porównania” jest dla Arystotelesa niekonkluzywny co najmniej z trzech powodów. Po pierwsze, argument ten jest nieprecyzyjny. Nie kładzie bowiem nacisku na to, że najwyższym stopniem przyjaźni [interpersonalnej] jest przyjaźń aretologiczna. Jest to o tyle ważne, że przyjaźnie użyteczna i hedoniczna nie spełniają wymogów, jakie spełnia przyjaźń *teleia* lub *protē*⁵¹. Poza tym, argument nie podkreśla, że punktem odniesienia dla najwyższego stopnia przyjaźni [interpersonalnej], czyli przy-

⁵⁰ Por. argument „z wielości cech charakterystycznych dla przyjaźni” w punkcie 2.1.

⁵¹ Arystoteles daje na przykład wyraźnie do zrozumienia, że życzliwość (*eunoia*), czyli troszczenie się o dobro przyjaciela i dążenie do niego jako do niezależnego dobra, a nie jedynie jako do części własnego dobra (por. pierwsza cecha charakterystyczna dla przyjaźni z grupy „życzliwości”), nie cechuje ani przyjaźni hedonicznej, ani użytecznej (por. *EE* VII.7 i *EN* IX.5). Por. jednak: J.M.C. Cooper, *Aristotle on the Forms of Friendship* „Review of Metaphysics”, nr 30, s. 619–48.

jaźni aretologicznej, może być tylko *philia*, jaką okazuje względem samego siebie jedynie człowiek najwyższej próby. Tylko bowiem taka *philia* mogłaby być właściwą miarą lub standardem dla najwyższego stopnia przyjaźni interpersonalnej⁵².

Po drugie, argument „z porównania” inaczej ustawia relację między przyjaźnią [interpersonalną] i *philią* w relacji intra-personalnej, niż ma to miejsce w *EE VII.6*. O ile bowiem w argumencie „z porównania” punktem odniesienia dla najwyższego stopnia przyjaźni interpersonalnej jest *philia* z samym sobą, o tyle w *EE VII.6* punktem odniesienia dla wszystkich typów *philiai*, a więc również dla *philiai* z samym sobą jest przyjaźń *protē*.

Po trzecie, argument „z porównania” jest przedstawiony w takim kształcie, który sugeruje, że, z jednej strony, to nie Arystoteles jest jego autorem, z drugiej zaś, że Stagiryta go nie akceptuje. Gdyby to był argument Arystotelesa lub gdyby go ten akceptował, zaznaczyłby to w jakiś sposób – na przykład przedstawiłby go w pierwszej osobie *pluralis*⁵³, dajmy na to, w następującej postaci: „można wszelako przypuszczać, że jest taka przyjaźń [tzn. przyjaźń z samym sobą], o ile najwyższy stopień przyjaźni [interpersonalnej], czyli przyjaźń *aretologiczną*, porównujemy z *philią* człowieka najwyższej próby okazywaną względem samego siebie”.

2. Przyjaźń z samym sobą w *MM*

W *MM* kwestia przyjaźni z samym sobą jest rozważana w II.11 1210b 32-1211b 3. Po postawieniu problemu: „czy jest przyjaźń z samym sobą?”, autor⁵⁴ zaznacza, podobnie jak to ma miejsce w *EN*, że w tym momencie kwestię przyjaźni intra-personalnej odkłada na bok. Jest jednak zasadnicza różnica w stosunku do wypowiedzi w *EN*, ponieważ autor dodaje, że powyższą kwestią zajmie się później⁵⁵. Jego deklaracja nie jest gołosłowna, ponieważ zbadanie problemu podejmuje w drugiej części 1210b 32-1211b 3.

⁵² W tym duchu Pakaluk interpretuje argument „z porównania”. Podkreśla bowiem, że jeśli relacja dobrego człowieka do samego siebie jest wzorcem dla przyjaźni w tym sensie, że im bardziej przyjaźń upodabnia się do owego wzorca, tym bardziej jest przyjaźnią, to relacja dobrego człowieka do samego siebie sama musi być przyjaźnią, ponieważ wzorzec dla danego typu rzeczy sam musi być przykładem tego typu rzeczy. Zob. M. Pakaluk, *Aristotle Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, przekł. i kom. M. Pakaluk, Oxford 1998, s. 173-4.

⁵³ Por. strukturę ustępu *EN IX.4 1166a 33-1166b 2*: „Ale czy jest przyjaźń wobec samego siebie, czy nie, na razie odłożmy tę kwestię na bok. Można wszelako przypuszczać, że jest taka przyjaźń, o ile są dwie lub więcej z tych rzeczy, o których mówiliśmy, i że najwyższy stopień przyjaźni [interpersonalnej] porównuje się z przyjaźnią z samym sobą”.

⁵⁴ Por. *Wstęp*.

⁵⁵ Πότερον δ' ἔστιν αὐτῷ [φιλία] καὶ πρὸς αὐτὸν φιλία, ἢ οὐ, νῦν μὲν ἀφείσθω, ὕστερον δ' ἐροῦμεν, *MM II.11 1210b 32-34*.

W istocie, pomiędzy postawieniem problemu i faktycznym jego rozważeniem, znajduje się ustęp 1210b 35-1211a 15, w którym autor czyni ważne uwagi. Najpierw zauważa, że wszystkie rzeczy, których chcemy dla przyjaciół, chcemy również dla siebie, a następnie wymienia znane nam już *ta philika*, choć przedstawione w nieco innej szacie słownej, i zaznacza, że rozważając kwestię z tej perspektywy, można przypuścić, że jest możliwa przyjaźń z samym sobą, ponieważ cechy charakterystyczne dla przyjaźni dotyczą nie tylko przyjaźni kompletnej, lecz również *philia* w relacji intra-personalnej. Ponadto, odnosząc się do rozważań na temat sprawiedliwości zaznacza, że skoro tam, gdzie jest to, co sprawiedliwe, jest również przyjaźń, więc na tej podstawie dochodzi do przekonania, że z typami tego, co sprawiedliwe korespondują typy przyjaźni⁵⁶. A ponieważ w I.33 1196a 30-31 przystaje na to, że może być to, co sprawiedliwe względem samego siebie, więc również z tej perspektywy pokazuje się, że przyjaźń z samym sobą nie jest wykluczona.

Można zatem przyjąć, że ów ustęp spełnia ważną rolę w strukturze 1210b 32-1211b 3, ponieważ zaznajamia słuchaczy wykładu z trudnością i pozwala lepiej ją zrozumieć. Należy też dodać, że 1210b 32-1211b 3 jest jedynym miejscem, w którym autor zajmuje się kwestią przyjaźni intra-personalnej, ponieważ rozpoczynając II.13, daje wyraźnie do zrozumienia, że trudność już rozwiązał. Zauważa bowiem: „skoro zaś – jak twierdzimy – jest *philia* z samym sobą [...]”⁵⁷. W istocie, pomiędzy 1210b 32-1211b 3 oraz wyimkiem 1212a 27-28 nie ma żadnych dodatkowych rozważań, które dotyczyłyby problemu przyjaźni intra-personalnej.

W dalszej części badania, po nawiązaniu do wstępnych ustaleń wyrażonych we wzmiankowanym ustępie, autor przystępuje do zasadniczego rozwiązania rzeczony trudności (1211a 15-1211b 3). Dochodzi do przekonania, że *philia* z samym sobą jest jednak możliwa. Uzasadnienie bazuje na dwóch założeniach.

Pierwsze założenie kryje w sobie dwa warunki, jeden wyrażony wprost, drugi domyślny. Wyrażony wprost głosi, że miłowanie rozpoznaje się na podstawie cech charakterystycznych dla przyjaźni, domyślny mówi, że wszystkie cechy charakterystyczne dla przyjaźni występują w relacji intra-personalnej jedynie u człowieka najwyższej próby. Tak zatem, na podstawie pierwszego założenia autor dochodzi do konkluzji, że *philia* z samym sobą jest możliwa tylko w przypadku człowieka najwyższej próby, ponieważ tylko

⁵⁶ Ἐτι δὲ ἴσως ἂν δόξειεν, ἐν οἷς ἐστὶ δίκαιον, ἐν τούτοις καὶ φιλίαν εἶναι· διὸ καὶ ὅσα περ δικαίων εἶδη, τοσαῦτα καὶ φιλιῶν, *MM* II.11 1211a 6-8.

⁵⁷ Ἐπεὶ δ' ἐστὶν, ὡς φημέν, αὐτῷ πρὸς αὐτὸν φιλία [...], *MM* II.13 1212a 28.

człowiek najwyższej próby okazuje wszystkie cechy charakterystyczne dla przyjaźni względem samego siebie.

Drugie założenie pozostaje w związku z tą częścią rozważań zamieszczonych w I księdze, w których autor wykazuje, że można być sprawiedliwym lub niesprawiedliwym względem samego siebie. Założenie mówi, że *psuchē* ma część zmysłowo-orektyczną oraz część racjonalną⁵⁸. W rezultacie, *philia* w relacji intra-personalnej zawisła jest od wzajemnego stosunku obu wymienionych części. Tak zatem na podstawie drugiego założenia autor dochodzi do wniosku, że *philia* z samym sobą jest możliwa tylko wtedy, gdy część racjonalna oraz część zmysłowo-orektyczna tworzą harmonijną całość. A ponieważ obie części *psuchē* harmonizują ze sobą jedynie u człowieka najwyższej próby, więc ponownie okazuje się, że *philia* z samym sobą jest możliwa tylko w przypadku człowieka tego typu.

Konkluzja

We *Wstępie* zaznaczyłem, że wśród komentatorów traktatów etycznych Arystotelesa istnieje spór odnośnie chronologii powstania *EE* oraz *EN* i tego, czy *MM* jest dziełem Arystotelesa. Większość z nich traktuje *EN* jako traktat późniejszy i najbardziej dojrzały, a także utrzymuje, że *MM* jest post-Arystotelesowską pracą stanowiącą rodzaj skrótu obu pozostałych *Étyk*⁵⁹. Jeżeli faktycznie tak jest, to w grę wchodzi co najmniej dwa sposoby rozwiązania zagadnienia przyjaźni z samym sobą w ujęciu Arystotelesa.

W myśl pierwszego sposobu, w *EE* Arystoteles stałby na stanowisku, że *philia* w relacji intra-personalnej jest przyjaźnią jedynie *per analogiam*. Uwzględniając zaś podsumowanie *EE* VII.6, w którym Arystoteles stwierdza, że „miłowanie jest wielorako orzekane i że wszystkie typy *philiai* odnoszą się do pierwszej przyjaźni” (1240b 38-39) lub biorąc pod uwagę, że dla Stagiryty *kat’analogian* jest podtypem zakresowo szerokiej homonimiczności „ze względu na podobieństwo” (*kath’homoiotēta*), można wysunąć przypuszczenie, że przyjaźń z samym sobą jest homonimem przyjaźni, ale ani całkowitym, ani też przypadkowym⁶⁰.

⁵⁸ Należy dodać, że autor wspomina o wielu częściach *psuchē*, ale wyraźnie daje do zrozumienia, że z punktu widzenia rozpatrywanej trudności znaczenie mają część zmysłowo-orektyczna oraz część racjonalna (por. *MM* II.11 1211a 33-35).

⁵⁹ Należy dodać, że są tacy komentatorzy, którzy twierdzą, że *MM* jest głównie skrótem *EE* (por. np. F. Susemihl, [w:] Aristoteles, *Magna Moralia*, wpraw. F. Susemihl, Lipsk 1883), ale są też i tacy, którzy utrzymują, że *MM* jest przede wszystkim streszczeniem *EN* (por. np. C.O. Brink, *Stil und Form der Pseudoaristotelischen Magna moralia*, Berkeley 1933).

⁶⁰ Całkowite lub przypadkowe homonimy to takie homonimy, które posiadają wspólną nazwę i radykalnie różne definicje, natomiast homonimiczność *kath’homoiotēta* lub

Gdy zaś chodzi o *EN*, to Arystoteles mógł uważać stanowisko przyjęte w *EE* za obowiązujące lub traktować zagadnienie przyjaźni intra-personalnej jako pseudo-problem. Drugą opcję może potwierdzać sformułowanie „na razie odłożmy tę kwestię na bok”, występujące w ustępie 1166a 33-1166b 2, w którym Arystoteles przedstawia *en passant* dwa niekonkluzywne argumenty na rzecz tezy, mówiącej że przyjaźń z samym sobą jest możliwa. Jak bowiem zauważa Św. Tomasz z Akwinu w komentarzu do przytoczonego sformułowania, Arystoteles dlatego odstępuje od rozważenia problemu przyjaźni z samym sobą, ponieważ nie odnosi jej do faktycznego stanu rzeczy, lecz uważa ją za kwestię natury językowej⁶¹.

Tak zatem rozwiązanie kwestii przyjaźni intra-personalnej w ujęciu Arystotelesa mogłoby być następujące: przyjaźń z samym sobą jest nieprzyrodzonym/niecałkowitym homonimem lub sprowadza się do zagadnienia natury językowej. W rezultacie, pomiędzy *EE* i *EN* nie byłoby w tej materii zasadniczej różnicy.

Drugi sposób czyniłby użytek z założenia, że *MM* jest post-Arystotelesowskim dziełem stanowiącym wyciąg z *EE* i *EN* i akcentowałby, że rozwiązanie zagadnienia przyjaźni intra-personalnej w obu *etykach* jest inne. W *EE*, tak jak powyżej, przyjaźń z samym sobą byłaby homonimem lub kwestią natury językowej⁶². Natomiast w *EN* Arystoteles stałby na stanowisku, że przyjaźń z samym sobą jest możliwa i odnosi się do faktycznego stanu rzeczy⁶³.

Gdy chodzi o obecny sposób rozwiązania zagadnienia, nie bez znaczenia jest to, co autor *MM* mówi o przyjaźni w relacji intra-personalnej. Przypomnę, że stoi on na stanowisku, iż przyjaźń z samym sobą jest

pros hen odsyła do homonimów posiadających wspólną nazwę oraz definicje, które nie są wprawdzie te same, ale też nie są radykalnie różne. Na temat homonimiczności u Arystotelesa zobacz np.: M. Domaradzki, *Arystotelesowskie ujęcie homonimii*, „Diametros”, nr 50 (216), s. 1–24.

⁶¹ S. Thomae Aquinatis, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum expositio*, cura et studio M. Spiazzi, Torino 1949, L IX, 1. iv, 1812 [1303].

⁶² W *Poetyce*, 21 1457b 7-9 Arystoteles wyjaśnia, że metafora jest przeniesieniem obcej nazwy z gatunku na gatunek, z rodzaju na gatunek, z gatunku na rodzaj lub podług analogii. W istocie, liczne metafory są *de facto* analogiami (1457b 16-20) – np. „czara jest tarczą Dionizosa” (1457b 21), choć nie ulega wątpliwości, że są analogie niemetaforyczne i metafory nieanalogiczne.

⁶³ Należy dodać, że w ujęciu Arystotelesa homonimami mogą być zarówno rzeczy oraz ich istoty jak również nazwy oraz ich sensory. Tak zatem, gdyby w *EE* Arystoteles stał na stanowisku, że homonimiczność dotyczy przyjaźni jako rzeczy, to przyjaźń z samym sobą mogłaby również odnosić się do faktycznego stanu rzeczy. Ale nawet przy takim założeniu rozwiązanie zagadnienia przyjaźni intra-personalnej byłoby inne w obu *etykach*, o czym poniżej w głównym tekście.

możliwa, ale tylko w przypadku człowieka najwyższej próby. Jest tak dlatego, że człowiek najwyższej próby okazuje wszystkie cechy charakterystyczne dla przyjaźni względem samego siebie, w wyniku czego część zmysłowo-orektyczna oraz część racjonalna jego *psuchē* tworzą harmonijną całość. Przypomnę również, że autor *MM* posługuje się podobnym sformułowaniem, które zostało użyte w *EN*. Stwierdza bowiem, że zagadnienie przyjaźni w relacji intra-personalnej odkłada w tym momencie na bok. Zaraz jednak dodaje, czego nie ma w *EN*, że rzeczoną kwestią zajmie się później. Ważne jest jednak to, że jego deklaracja nie jest gołosłowna.

Tak zatem autor *MM* twierdzi, że jest przyjaźń z samym sobą i wyjaśnia, kiedy jest ona możliwa. Nie uważa jej jednak za homonim – w każdym razie nic na ten temat nie mówi – ani nie bada zagadnienia z perspektywy językowej. Jeżeli więc *MM* jest streszczeniem obu *Étyk*, to zachodzi przypuszczenie, że ze względu na podobieństwo rzeczzonego sformułowania do tego, które widnieje w *EN*, Arystoteles mógł faktycznie odłożyć na bok rozważenie kwestii przyjaźni wobec samego siebie w *EN* IX.4 i ponownie do niego powrócić w innej części owej księgi. Tym miejscem mógł być ustęp 1168a28-1169b 2 w IX.⁶⁴, w którym Arystoteles zajmuje się kwestią miłowania siebie (*philautia*) i przedstawia dwa typy samoluba – pozytywnego i negatywnego. Świadczyć o tym może fakt, że Arystoteles odwołuje się w tym ustępie do cech charakterystycznych dla przyjaźni. Ponadto, na tle tego badania staje się lepiej zrozumiała niekonkluzywność argumentu „z porównania”, ponieważ dopiero w kontekście rozwiązania *aporii*: „czy bardziej trzeba miłować samego siebie, czy kogoś innego?” (1168a 28-29), staje się jasne, co to znaczy okazywać *ta philika* względem samego siebie w perfekcyjny sposób. Poza tym, IX.8 nie ma swojego odpowiednika w *EE*, ma natomiast jego namiastkę w *MM* (por. ustępy II.13 1212a 28-1212b 8 oraz II.14 1212b 8-23)⁶⁵.

Z tej więc perspektywy wyjaśnienie kwestii przyjaźni z samym sobą byłoby inne w obu *Étykach* i ostateczne jej rozwiązanie w ujęciu Arystotelesa

⁶⁴ Por. np. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, przekł. i wpraw. J. Tricot, Paris 1959, s. 445, przyp. 2. Por. jednak też np. A. Madigan, *Eth. Nic. 9.8: Beyond Egoism and Altruism?*, [w:] *Essays In Ancient Greek Philosophy*, nr 4: *Aristotle's Ethics*, red. J.P. Anton i A. Preus, Albany 1991, s. 74–5.

⁶⁵ Rozpoczynając *MM* II.13 autor daje co prawda do zrozumienia, że kwestię *philia* w relacji intra-personalnej już pozytywnie rozstrzygnął, ale należy podkreślić, że w ustępach 1212a 28-1212b 8 oraz 1212b 8-23 nie ma mowy o cechach charakterystycznych dla przyjaźni. Nic się też nie mówi o miłowaniu siebie z perspektywy zadowalania najbardziej autorytatywnego elementu bytu ludzkiego, czyli rozumu, jak to ma miejsce w *EN* IX.8. Inna jest również *aporia*, ponieważ w XII.13 bada się, „czy człowiek najwyższej próby będzie samolubem, czy nie?” (1212a 29), a w XII.14 – „czy człowiek najwyższej próby będzie miłował najbardziej samego siebie, czy nie?” (1212b 8-9).

sprowadzałoby się do stwierdzenia, że fenomen przyjaźni w relacji intra-personalnej znajduje swoje odzwierciedlenie w rzeczywistości, ale tylko w przypadku sposobu odnoszenia się do samego siebie człowieka najwyższej próby. Można nawet zasugerować, że *philia* z samym sobą u człowieka najwyższej próby nabiera charakteru przyjaźni intra-personalnej, z dookreśleniem *haplōs* w rozumieniu *to kath hautō*⁶⁶.

Arystoteles, wybrane fragmenty (*appendix*)

Etyka eudemejska VII.6 1140a 8-21

[6 1240a 8] Problem, czy człowiek jest swoim własnym przyjacielem, czy nie, dotyczy szeroko zakrojonego badania. Jedni przypuszczają, że każdy [człowiek] jest nade wszystko swoim własnym przyjacielem [10] i używając tego kanonu oceniają przyjaźń z innymi przyjaciółmi. Ale ze względu na argumenty oraz cechy, które przypuszcza się, że przysługują przyjaciołom, [oba typy przyjaźni] są z jednej strony przeciwstawne, z drugiej zaś zdają się podobne. Ta bowiem przyjaźń [tzn. z samym sobą] jest przyjaźnią [tylko] w pewnym sensie, [tzn.] przez analogię, nie jest to natomiast przyjaźń po prostu, ponieważ „bycie miłowanym” [15] i „miłować” są w dwóch oddzielonych [objektach]. Dlatego człowiek jest swoim własnym przyjacielem raczej w taki sposób, w jaki mówiliśmy o *a k r a t y k u i e n k r a t y k u* z perspektywy dobrowolności lub niedobrowolności, ponieważ części duszy są jakoś w ich przypadku we wzajemnym stosunku. I wszystkie stosunki tego typu implikują podobne problemy – czy ktoś jest swoim własnym przyjacielem, czy jest swoim własnym wrogiem, czy jest niesprawiedliwy względem siebie – ponieważ również one występują w dwóch oddzielonych [objektach]. O ile więc również dusza ma w pewnym sensie dwie części, to [20] te [stosunki] jakoś jej przysługują, o ile zaś są nieoddzielone, to jej nie przysługują.

Pozostałe sposoby miłowania, które mieliśmy w zwyczaju badać w tych wykładach, są określane na podstawie odnoszenia się człowieka do samego siebie. Przypuszcza się bowiem, że przyjaciel to ten, kto życzy pewnych dobrych rzeczy lub tych, które uważa [25] za dobre, nie dla samego siebie, lecz ze względu na kogoś innego. W inny zaś sposób przypuszcza się, że gdy ktoś życzy komuś innemu, aby był, nie zaś sobie samemu, to można go uważać za przyjaciela raczej dlatego, że miłuje, nawet jeśli nie przysparza dóbr, nie mówiąc już o przysparzaniu bycia. Jeszcze w inny sposób

⁶⁶ Należy dodać, że w grę mogą wchodzić również inne rozwiązania zagadnienia przyjaźni intra-personalnej, w zależności od sposobu rozwiązania kwestii chronologii *Étyk* oraz autentyczności *MM*. Dla przykładu, jeśli rację ma Kenny, to rozwiązanie zaproponowane w *EE* byłoby ostateczne.

przypuszcza się, że przyjaciel to ten, kto wybiera życie z kimś innym po to, aby przebywać w jego towarzystwie, a nie z jakiegoś innego powodu – na przykład [30] ojcowie [troszczą się o] bycie [swoich] dzieci, lecz przebywają w towarzystwie innych osób.

Otóż wszystkie te [przypuszczenia] kolidują ze sobą. Niektórzy bowiem uważają, że nie są miłowani, gdy przyjaciele nie życzą im konkretnych dóbr, inni – gdy nie życzą im, aby byli, jeszcze inni – gdy nie chcą przebywać w ich towarzystwie. Poza tym przyznamy, że „doceniać” to cierpieć razem z cierpiącym, ale nie z jakiegoś innego powodu – na przykład niewolnicy współcierpią z ich właścicielami dlatego, że są oni [35] srodzy, gdy cierpią; w każdym razie niewolnicy współcierpią z ich właścicielami nie z ich powodu – lecz tak jak matki, które współcierpią z dziećmi i tak jak ptaki, które współcierpią ze sobą, ponieważ przyjaciel chce przecież nie tylko smucić się z przyjacielem, lecz nawet [zaznawać] tej samej przykrości – na przykład łaknąć razem z łakącym – gdyby to było możliwe, a jeżeli nie jest możliwe, to w najbardziej zbliżony sposób. Ale ten sam argument odnosi się również do [1240b 1] radowania się, ponieważ cechą charakterystyczną dla przyjaźni jest radowanie się z powodu radości tego, kto się raduje, nie zaś z jakiegoś innego powodu.

Ponadto są przysłowia o przyjaźni takie jak: „przyjaźń to równość” i „prawdziwi przyjaciele mają jedną duszę”. Wszystkie takie przysłowia odnoszą się do jednego [człowieka], ponieważ w ten właśnie sposób [człowiek] chce [5] dóbr dla siebie. Nikt bowiem nie wyświadcza sobie czegoś dobrego ani nie mówi o sobie dobrze z jakiegoś innego powodu, ponieważ zrobił to jako jeden [człowiek]. Ten bowiem, kto afiszuje się, że miłuje, przypuszczalnie nie chce miłować, lecz być miłowanym.

A zatem, przede wszystkim „być”, „razem żyć”, „razem radować się”, „razem cierpieć”, więc również „jedna dusza” oraz [10] „nie móc żyć bez siebie”, w każdym razie „razem umrzeć” – w ten bowiem sposób ma się jeden [człowiek], tzn. obcuje jednocześnie z samym sobą.

Wszystkie zaś te cechy przysługują dobremu człowiekowi w jego relacji do samego siebie, ponieważ kolidują one ze sobą u niegodziwego człowieka – tak jak u akratyka. Tak zatem przypuszcza się, że wskutek tego człowiek może być swoim własnym wrogiem. O ile zaś jest jeden i [15] niepodzielny, będzie obiektem własnych pragnień. Taki jest właśnie człowiek dobry i jest on przyjacielem ze względu na doskonałość, skoro człowiek zdeprawowany przecież nie jest jeden, lecz wieloraki i różni się w ciągu tego samego dnia, czyli jest niestały.

W konsekwencji, przyjaźń z samym sobą sprowadza się do przyjaźni człowieka dobrego. Ponieważ człowiek dobry jest jakoś podobny do siebie, czyli jest jeden i jest dobry dla siebie, [20] to z tego punktu widzenia jest

on swoim własnym przyjacielem oraz obiektem swoich własnych pragnień. Taki zaś człowiek jest w zgodzie z naturą, lecz człowiek nikczemny jest w niezgodzie z naturą.

Człowiek dobry nie robi sobie wyrzutów, tak jak to robi akratyk, ani nie robi sobie wyrzutów jako późniejszy wcześniejszemu, tak jak ten, kto żałuje, ani nie robi sobie wyrzutów jako wcześniejszy późniejszemu, tak jak ten, kto składa fałszywą obietnicę. Krótko mówiąc, jeżeli trzeba wprowadzić rozróżnienie, jak to czynią sofisci, to jego stosunek do samego siebie jest [25] taki jak Koriska do Koriska najwyższej próby. Jest bowiem oczywiste, że to samo jest najwyższej próby, bez względu na to, jak dużo jest części [duszy]. Gdy bowiem ludzie obwiniają samych siebie, zabijają się.

Ale każdy mniema o sobie, że jest dobry. Ten zaś, kto jest dobry po prostu, stara się być swoim własnym przyjacielem, ponieważ – jak zostało powiedziane – ma w sobie dwie części, które chcą być zgodnie z naturą [obopólnie] miłe, [30] czyli nie mogą być rozdzielone. Dlatego, gdy chodzi o człowieka, to przypuszcza się, że każdy jest swoim własnym przyjacielem, jeżeli zaś chodzi o inne zwierzęta, to tak nie jest – na przykład koń [nie jest obiektem] swoich własnych [pragnień], toteż nie jest [swoim własnym] przyjacielem. Ale również dzieci nie są [swoimi własnymi przyjaciółmi], lecz dopiero wtedy, gdy są w stanie coś zamierzyć, ponieważ dopiero wtedy rozum nie harmonizuje z apetytem.

Przyjaźń z samym sobą jest podobna [35] do przyjaźni krewniaczej, ponieważ ludzie nie są w stanie uwolnić się od żadnej z nich. W każdym razie, nawet jeśli ludzie spierają się ze sobą, to krewni nadal są krewnymi, a człowiek nadal jest jeden, póki żyje. Jest zatem oczywiste – na podstawie tego, co zostało powiedziane – że miłowanie jest wielorako orzekane i że wszystkie typy przyjaźni odnoszą się do pierwszej przyjaźni.

Ętyka nikomachejska IX.4 1166a 1-1166b 3

[4 1166a 1] Cechy charakterystyczne dla przyjaźni, ale te [okazywane] względem przyjaciół, czyli te, przy pomocy których definiują przyjaźnię, zdaje się, że zostały wywiedzione z tych cech, które są [okazywane] względem samego siebie⁶⁷. Jedni bowiem uważają, że przyjaciel to ten, kto życzy i czyni dobre

⁶⁷ Arystoteles zdaje się nawiązywać do dyskusji, która toczyła się w Akademii między dwoma zespołami myślicieli, pierwszym skupionym wokół Speuzypa, definiującym przyjaźń w oparciu o cechy z grupy „życliwości”, drugim – wokół Ksenofonta, definiującym przyjaźń w oparciu o cechy z grupy „współżycia”. Por. np. Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, cz. 2, *op.cit.*, s. 726. Por. jednak także: Aristotele, *Etica Eudemea*, przekł., wstęp i kom. M. Zanatta, Milano 2012, s. 695-6, przyp. 134.

rzeczy lub te, które jawią się jako dobre, ze względu na przyjaciela, albo życzy, aby przyjaciel był i [5] żył, ze względu na niego. Podobnie matki są usposobione względem swoich dzieci, również ci, którzy pogniwiali się na przyjaciół. Inni natomiast uważają, że przyjaciel prowadzi wspólne życie z przyjacielem i wybiera to samo, co on, albo cierpi i raduje się z przyjacielem. To także zachodzi głównie w przypadku matek. Ale również przyjaźń [10] definiują przy pomocy pewnej cechy spośród tych, [które zostały wymienione]. Mimo to każda z tych cech przysługuje przyzwoitemu człowiekowi w jego relacji do samego siebie, w przypadku zaś pozostałych ludzi, o ile uważają, że są tacy.

Wydaje się jednak, że miarą wszystkich rzeczy – jak to już zostało powiedziane⁶⁸ – jest doskonałość oraz ten, kto jest człowiekiem najwyższej próby. Taki bowiem człowiek zgadza się sam ze sobą, czyli⁶⁹ dąży do tych samych rzeczy podług każdej części [swojej] duszy. Nie tylko więc życzy [15] sobie dobrych rzeczy, czyli tych, które jawią się [jemu] jako dobre, lecz również czyni je (ponieważ cechą charakterystyczną dobrego człowieka jest to, że troszczy się o dobre rzeczy) i [to] ze względu na samego siebie, ponieważ przez wzgląd na część uzdalniającą do myślenia, którą przypuszcza się, że każdy jest. Nie tylko chce żyć, lecz również chce zachować siebie, czyli głównie to, za pomocą czego obmyśla. Bycie jest bowiem czymś dobrym dla człowieka najwyższej próby, każdy zaś [20] życzy sobie dobrych rzeczy. Nikt jednak nie wybiera posiadania wszystkiego stając się kimś innym (teraz bowiem również bóg posiada to, co dobre), lecz [wybiera posiadanie wszystkiego] będąc tym, kim jest. Można więc przypuścić, że każdy [człowiek] jest częścią myślącą lub przede wszystkim nią. Taki [człowiek] spędza czas ze sobą. Robi to bowiem z przyjemnością, ponieważ wspomnienia dokonanych uczynków są [25] miłe, a nadzieje na przyszłe dokonania są dobre, takie zaś rzeczy są przyjemne. Jest więc również dobrze zaopatrzony w obiekty oglądane przez myślenie. Dzieli się także swoimi smutkami oraz radościami przede wszystkim z samym sobą, ponieważ to, co przykre i to, co przyjemne jest [dla niego] zawsze tym samym, a nie jedną rzeczą w danym momencie, inną zaś w innym momencie. Jednym słowem, faktycznie nie żałuje.

Ponieważ zaś każda z tych cech [30] przysługuje przyzwoitemu człowiekowi w jego relacji do samego siebie i ponieważ [przyzwoity człowiek] pozostaje w tym samym w stosunku do przyjaciela, w jakim pozostaje do samego siebie (przyjaciel jest bowiem innym j a, to przypuszcza się, że również przyjaźń jest którąś z tych cech, a przyjaciółmi – ci, którym one przysługują.

⁶⁸ Por. *EN* III.4 1113a 29-33: ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τὰληθῆς αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἰδιά ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλείστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τὰληθῆς ἐν ἑκάστοις ὄραν, ὡσπερ κανῶν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν.

⁶⁹ Por. *Parcival* (Aristotle, *On Friendship*, *op.cit.*, s. 106), który rozumie καὶ eksplikatywnie.

Ale czy jest przyjaźń z samym sobą, czy nie, na razie odłóżmy tę kwestię na bok. Można wszelako przypuszczać [35], że jest taka przyjaźń, o ile są dwie lub więcej z tych rzeczy, o których mówiliśmy [1166b1], i że najwyższy stopień przyjaźni [interpersonalnej] porównuje się z przyjaźnią z samym sobą.

Zdaje się jednak, że cechy, o których mówiliśmy, przysługują również wielu ludziom, chociaż są pospolici. Czyż więc ludzie mają w nich udział, o ile są zadowoleni z siebie i o ile uważają, że są przyzwoici? [5] Bo w każdym razie żadna z tych cech nie przysługuje ani nie wydaje się przysługiwać, ludziom bez reszty złym i tym, którzy postępują bezbożnie. Zapewne jednak nie przysługują one również ludziom pospolitym, ponieważ tacy ludzie nie zgadzają się ze sobą, tzn. mają apetyt na jedne rzeczy, ale życzą sobie innych rzeczy, jak akratycy. Zamiast bowiem rzeczy, co do których są przekonani, że są dla nich dobre, wybierają przyjemne, które są [dla nich] szkodliwe [10]. Inni, z kolei, z powodu tchórzostwa i lenistwa rezygnują z dokonania rzeczy, co do których są przekonani, że są dla nich najlepsze. Ci zaś, którzy zrobili wiele strasznych rzeczy i są znienawidzeni z powodu swojego zdeprawowania, nie tylko lękają się życia, lecz nawet podnoszą na siebie rękę. Ludzie zdeprawowani poszukują również takich, z którymi spędzą wspólnie czas, unikają natomiast [spędzania czasu] ze sobą, ponieważ gdy są sami, [15] przypominają sobie wiele wstrętnych rzeczy [które zrobili] i oczekują innych tego typu w przyszłości, gdy zaś są z innymi, mogą o tych rzeczach zapomnieć.

Skoro jednak [tacy ludzie] nie mają [w sobie] niczego, co jest warte miłowania, więc nie okazują żadnej cechy charakterystycznej dla przyjaźni względem siebie. Toteż nie dzielą swoich radości oraz smutków na osobności, ponieważ ich dusza jest rozdarta i jedna jej część, [20] wskutek zdeprawowania, cierpi powstrzymana od pewnych rzeczy, druga zaś odczuwa przyjemność, czyli jedna ciągnie w jedną stronę, druga zaś w inną, jak gdyby dusza miała się rozerwać. Jeżeli zaś nie jest możliwe jednoczesne odczuwanie przykrości i przyjemności, to w każdym razie odczuwa po chwili przykrość, że [wcześniej] odczuwał przyjemność i wolałby nie mieć udziału w takich przyjemnych rzeczach. [25] Ludzie pospolici są bowiem pełni żalu.

Zdaje się zatem, że człowiek pospolity nie jest przyjaźnie usposobiony nawet do samego siebie, ponieważ nie ma [w sobie] niczego, co jest warte miłowania. Jeżeli więc znajdowanie się w takim stanie jest zbyt żałosne, to człowiek musi, ze wszystkich sił, unikać zdeprawowania i starać się być przyzwoitym. W ten bowiem sposób można nie tylko być przyjaźnie usposobionym do samego siebie, lecz również stać się przyjacielem kogoś innego.

Etyka wielka, II.11 1210b 32-1211b 3⁷⁰


[11 1210b 32] Ale czy jest również przyjaźń człowieka z samym sobą, czy nie, pozostawmy [to zagadnienie] w tym momencie, pomówimy wszak o nim później. Wszystkie jednak rzeczy, których życzymy przyjaciółom, życzymy sobie. Chcemy bowiem nie tylko przebywać we [35] własnym towarzystwie (i prawdopodobnie jest to nieuniknione), lecz również dobrze żyć, tzn. chcemy żyć i chcemy dobra [dla siebie], nie dla kogoś innego. Ponadto współczujemy przede wszystkim sobie. Jeżeli bowiem poniesiemy porażkę lub spotka nas jakieś inne niepowodzenie, to natychmiast smucimy się. Dlatego [rozważając to zagadnienie] w ten sposób, można przypuścić, że jest przyjaźń człowieka [1211a1] z samym sobą.

Z pewnością takie rzeczy jak współczucie, dobre życie i inne [już wspomniane], orzekamy odnosząc je do przyjaźni kompletnej lub przyjaźni z samym sobą. Wszystkie bowiem te rzeczy przysługują im obu, ponieważ przysługuje im „wspólne życie”, [5] „życzenie bycia”, „życzenie dobrego bycia” i wszystkie pozostałe. Ponadto, można prawdopodobnie przypuścić, że w stosunkach, w których jest to, co sprawiedliwe, jest również przyjaźń. Stąd też, ile jest form tego, co sprawiedliwe, tyle samo jest też form przyjaźni. Jest zatem to, co sprawiedliwe pomiędzy obcym i obywatelem, niewolnikiem i jego właścicielem, obywatelem i obywatelem, [10] synem i ojcem, kobietą i mężczyzną, czyli po prostu, ile jest różnego typu związków, w każdym z nich będzie również przyjaźń. Można jednak przypuścić, że przyjaźń oparta na gościnności jest najtrwalsza spośród przyjaźni [odpowiadających różnym związkom], ponieważ gość i gospodarz nie mają żadnego wspólnego celu, z powodu którego doszłoby między nimi do sporu, jak to się dzieje pomiędzy obywatelami. Kiedy bowiem obywatele spierają się ze sobą [15] o pierwszeństwo, przestają być przyjaciółmi.

Mając zatem to na uwadze, można teraz powiedzieć, czy jest przyjaźń z samym sobą, czy nie. Skoro więc widzimy, że miłowanie rozpoznaje się na podstawie cech jednostkowych – jak powiedzieliśmy o tym nieco powyżej – i możemy życzyć ich przede wszystkim sobie (ponieważ [życzymy sobie] dóbr [20], bycia i dobrego bycia, współczujemy sobie i chcemy przede wszystkim przebywać we własnym towarzystwie); tak zatem, jeżeli przyjaźń rozpoznaje się na podstawie [wymienionych] rzeczy jednostkowych, i jeżeli możemy chcieć, aby te rzeczy nam przysługiwały, to jest oczywiste, że jest przyjaźń z samym sobą, tak jak mówiliśmy, [25] że jest niesprawiedliwość względem samego siebie. Jeżeli bowiem to inny traktuje niesprawiedliwie

⁷⁰ Autorstwo *Etyki wielkiej* jest niepewne.

i inny jest traktowany niesprawiedliwie, podczas gdy każdy jest jednym i tym samym człowiekiem, to nie można było na tej podstawie uważać, że jest niesprawiedliwość względem samego siebie. Jednakże jest możliwa [niesprawiedliwość względem samego siebie] w sposób, w jaki mówiliśmy o tym w związku z badaniem części duszy. Skoro jest ich więcej, to gdy nie są w zgodzie, wówczas jest możliwa [30] niesprawiedliwość względem samego siebie. Zatem podobnie można przypuścić, że jest przyjaźń z samym sobą, skoro przyjaciel – jak twierdzimy, gdy chcemy powiedzieć o bardzo drogim przyjacielu – to „jedna moja i jego dusza”. Jeżeli więc dusza ma wiele części, to wtedy będzie jedna, gdy [35] rozum i afekty będą ze sobą harmonizowały (w ten bowiem sposób dusza będzie jedna). W konsekwencji, jeżeli dusza stała się jedna, to będzie przyjaźń z samym sobą.

Ta zaś przyjaźń, [tzn.] przyjaźń z samym sobą, będzie możliwa [jedy-
nie] w przypadku człowieka najwyższej próby. Tylko bowiem u niego części duszy pozostają we wzajemnie dobrych stosunkach, ponieważ nie sprzeciwiają się sobie. Bo przecież człowiek pospolity nigdy nie jest swoim własnym przyjacielem, ponieważ zawsze walczy ze sobą. W każdym razie, akratyk w sytuacjach, gdy robi coś [1211b 1] ze względu na przyjemność, wkrótce potem żałuje i robi sobie wymówki. Podobnie zachowuje się człowiek pospolity w przypadku innych wad, ponieważ stale walczy ze sobą i sprzeciwia się sobie. 

MACIEJ SMOLAK – dr filozofii, pracuje w Zakładzie Etyki w Instytucie Filozofii UJ, obecnie zajmuje się filozofią Arystotelesa, a także dydaktyką filozofii i interaktywnymi metodami jej nauczania. Adres do korespondencji: m.smolak@iphils.uj.edu.pl

MACIEJ SMOLAK – Ph.D., works at the Department of Ethics, Institute of Philosophy, Jagiellonian University (Cracow). He is currently working on Aristotle's philosophy, on philosophical didactics and interactive methods of teaching philosophy. Address for correspondence: m.smolak@iphils.uj.edu.pl

ORCID: 0000-0002-4595-5068

