

Dobro, przyjemność, a typy przyjaźni w wykładni Arystotelesa (*EE VII 2*)

MACIEJ SMOLAK / *Kraków* /

Wstęp

W drugim rozdziale siódmej księgi *Etyki eudemejskiej* (*EE H 2*) Arystoteles opracowuje typologię przyjaźni wychodząc od trudności, czy obiektem lubianym jest to, co przyjemne, czy to, co dobre (1235b18–19). Rozwiązanie trudności przedstawia w rozumowaniu obejmującym cztery kroki, które kończy się wykazem powodów lubienia z uwzględnieniem jego podstawy oraz celu (1235b18–1236a16)¹. Na tej drodze Arystoteles dochodzi do

¹ Czasownik *philein* znaczy przede wszystkim „kochać”, „miłować”, „lubić”. Na trudności związane z przykładem *philein* wskazuje na przykład Cooper (1977: 621, przyp. 5), który proponuje, aby w kontekście przyjaźni, *philein* oddawać przez „lubić” (*like*). Ma to swoje uzasadnienie, ponieważ „kochać” odsyła bardziej do namiętności i pożądania. Podobny wydźwięk może też mieć „miłować”, na co zwraca uwagę na przykład Kant (1953:

konkluzji, że są trzy podstawowe typy przyjaźni: (i) przyjaźń etyczna², czyli z powodu cnoty (*di'aretēn*); (ii) przyjaźń utylitarna, czyli z powodu tego, co użyteczne (*dia to chrēsīmon*); (iii) przyjaźń hedoniczna, czyli z powodu przyjemności (*di' hēdonēn*). Jednak we fragmencie 1237a19–21 Arystoteles problematyzuje zagadnienie i stawia ważne pytania, które pozostają w ścisłym związku z główną aporią rozpoczynającą *EE* H 2:

1. czy jest możliwa przyjaźń bez przyjemności?
2. czym różni się przyjaźń hedoniczna od przyjaźni etycznej?
3. od której z dwóch rzeczy zależy lubienie: czy lubimy kogoś, ponieważ jest dobry nawet, jeśli nie jest przyjemny, w każdym razie nie z tego powodu, że jest przyjemny?

Dalsza analiza pozwala Arystotelesowi na dogłębniejsze zbadanie zagadnienia i wyłuszczenie kolejnych argumentów na rzecz przyjętej typologii przyjaźni.

Przedstawione przez Arystotelesą rozważania na temat przyjaźni są wyrazem stosowania przez niego metody badawczej, którą w *Fizyce* (*Ph.* 184a16) określa „naturalną drogą badania”³. Ogólnie metoda stawia sobie za cel poznanie pierwszych zasad⁴, czyli zdobycie wiedzy na temat tego, co znane z natury (*ta gnōrima tēi phusei* — *Ph.* 184a17)⁵. Jednak za punkt wyjścia biera to, co lepiej znane dla nas (*ek tōn gnōrimōterōn hēmin* — *Ph.* 184a16). Na to, co lepiej znane dla nas, składają się dane, które Arystoteles określa przy pomocy wyrażenia *ta phainomena*. Danymi są fakty empiryczne oraz godne zaufania poglądy (*endoxa*), czyli powszechnie akceptowane lub głoszone przez ludzi wykształconych, w szczególności wybitnych i szanowanych (*Top.* 100b21–23).

Dobłą ilustracją zastosowania naturalnej drogi badania w kontekście rozważań na temat przyjaźni może być dociekanie mające na celu ustalenie, ile jest typów przyjaźni⁶.

20), mówiąc o miłości patologicznej. Choć z drugiej strony Kant (1953: 20) mówi też o miłości praktycznej. O ile wyrażenie „miłość patologiczna” pasuje do przyjaźni hedonicznej, o tyle wyrażenie „miłość praktyczna” współgra z przyjaźnią etyczną. Żadne jednak z nich nie harmonizuje z charakterystyką przyjaźni utylitarnej, a przynajmniej z jej pewnymi wersjami, na przykład z przyjaźnią pomiędzy obywatelami różnych miast-państw, czy przyjaźnią pomiędzy tymi, których łączą wspólne interesy handlowe. Warto w tym miejscu dodać, że *philein* może podkreślać, iż ktoś ma zamilowanie do praktykowania określonej aktywności. Może też wyrażać aprobatę dla pewnego typu rzeczy lub ludzi. Można więc *philein* słuchanie muzyki, ale można też *philein* poetów lub abstrakcyjne wartości, na przykład przyjemność, czy godne pochwały cnoty.

² Synonimami określenia „przyjaźń etyczna” w *EE* H 2 są: przyjaźń prymarna (*prōtē*); przyjaźń ludzi dobrych (*tōn agathōn*); przyjaźń ludzi najlepszych (*tōn beltistōn*); przyjaźń ludzi najwyższej próby (*tōn spoudaiōn*); przyjaźń ze względu na cnotę/doskonałość (*ka'aretēn*).

³ Na temat metody badawczej Arystotelesą zobacz Irwin (1990); Broadie (1991: 17–24); Bostock (2000: 213–245); Pakaluk (2005: 25–37); Smolak (2015: 46–48).

⁴ Metoda znajduje swoje zastosowanie nie tylko w badaniach z zakresu filozofii teoretycznej, w szczególności fizyki i metafizyki (zobacz *Ph.* 184a10–21; *Metaph.* 1029b1–11), lecz również w badaniach z zakresu filozofii praktycznej.

⁵ Arystoteles posługuje się również innymi wyrażeniami, które traktuje synonimicznie dla *ta gnōrima tēi phusei*. Por. *Metaph.* 1029b11; *EN* 1095b3.

⁶ W *EE* H 1, czyli w tej części *EE*, w której Arystoteles problematyzuje zagadnienie przyjaźni stawiając pytania i przytaczając niezgodne poglądy na jej temat, pojawia się kwestia, czy „przyjaźń” jest orzekana w jeden sposób, czy na wiele sposobów, a jeśli na wiele, to na ile (1234b19–20). Kwestia łączy się bezpośrednio z zagad-

Ponieważ godne zaufania poglądy są w tej materii niezgodne, prowadzi to do pojawienia się trudności, która zarazem świadczy o tym, że kwestia typologii przyjaźni implikuje pojawienie się węzła do rozwiązania (*Metaph.* G 1 995 a 30-31). Z punktu widzenia prowadzonego dociekania jest to jednak korzystne, ponieważ cel, do którego badający zmierza, staje się w pełni jasny dopiero wtedy, gdy rozpoznał trudność (*Metaph.* 995b1-2). W dalszej części swoich rozważań Arystoteles prezentuje własne rozwiązanie problemu, które z jednej strony reinterpretuje przeciwne poglądy, z drugiej pozwala na ich uwyrażenie i doprecyzowanie z punktu widzenia postawionego problemu.

Artykuł składa się z dwóch części. Pierwsza jest prezentacją partii tekstu *EE H 2* poprzedzającej wysunięte pytania 1-3, która obejmuje wyróżnienie powodów lubienia i ustalenie trzech typów przyjaźni oraz wyjaśnienie związku zachodzącego pomiędzy nimi. Druga dotyczy analizy pytań 1-3 problematyzujących ustaloną typologię przyjaźni i zawiera zarys argumentacji, która wskazuje na to, że pomimo koincydencji przyjemności oraz dobra, typologia nie traci na ważności.

I. Powody lubienia i relacja *pros hen*⁷

Arystoteles stawia pytania 1-3 wyróżnione we *Wstępie* w celu sproblematyzowania rezultatu, do jakiego doszedł w wyniku przeprowadzonego badania typologicznego w pierwszej części *EE VII 2*. Dlatego przed przystąpieniem do analizy pytań przedstawiam poprzedzające je rozważania Arystotelesa, a tym samym naświetlam kontekst, w jakim zostają postawione.

1. POWODY LUBIENIA — *EE 1235B18-1236A16*

W 1235b18-1236a16 Arystoteles przeprowadza czteroetapowe rozumowanie, na podstawie którego wykazuje, że są trzy powody lubienia i w konsekwencji trzy typy przyjaźni.

Pierwszy krok (*EE 1235b16-23*) jest zarysowaniem problemu i postawieniem pytania, czy obiektem lubianym (*to philoumenon* — *EE 1235b19*) jest to, co przyjemne, czy to, co dobre. Wprawdzie tak postawiony problem mógłby sugerować, że obiektem lubianym może być albo to, co przyjemne, albo to, co dobre, ale Arystotelesowi zależy na tym, aby wykazać, że może nim być jedno lub drugie, i że przynajmniej w pewnych przypadkach to, co przyjemne i to, co dobre, odsyła do tego samego obiektu. Mimo to w pierwszym

nieniem typologii przyjaźni i nawiązuje do trudności, czy występuje tylko jeden typ przyjaźni, czy też jest ich więcej.

⁷ Na temat badania powodów lubienia i związku pomiędzy trzema typami przyjaźni w oparciu o relację *pros hen* zobacz Smolak (2013: 160-204). Tutaj ograniczam się tylko do zwrócenia uwagi na najważniejsze kwestie.

kroku Arystoteles jedynie podkreśla, że to, co przyjemne i to, co dobre, jest czymś innym, ponieważ pierwsze jest obiektem pożądania, natomiast drugie jest obiektem chcenia.

Drugi krok (EE 1235b24–29) jest próbą rozwiązania trudności w oparciu o rozróżnienie na to, co dobre lub przyjemne oraz to, co jawi się jako dobre lub przyjemne. Rozróżnienie zostaje doprecyzowane poprzez wprowadzenie trzech dookreśleń (EE 1235b26–28): (i) to, co przyjemne jest czymś, czego faktycznie pragniemy, ponieważ jawi się jako coś dobrego; (ii) niektórzy uważają, że to, co przyjemne jest czymś dobrym; (iii) niektórym to, co przyjemne jawi się jako coś dobrego, nawet jeśli nie uważają, że jest czymś dobrym. W ten sposób Arystoteles sygnalizuje, że: (a) w przypadku lubienia w grę wchodzi czynnik subiektywny, który od strony językowej znajduje swój wyraz w zastąpieniu *to philoumenon* przez *philon* (EE 1235b29); (b) w pewnych przypadkach zachodzi koincydencja pomiędzy tym, co przyjemne i tym, co dobre⁸. W rezultacie drugi krok rozumowania kończy się wysunięciem konkluzji, że *lube* (*philon*) jest nie tylko to, co dobre, lecz również to, co przyjemne (EE 1235b29). Tak więc trudność wysunięta w pierwszym kroku okazuje się pozorna, ponieważ nie w każdym przypadku to, co przyjemne i to, co dobre jest czymś innym. Poza tym, ze względu na obecność subiektywnego czynnika w ocenie tego, co *lube*, to co przyjemne może jawić się komuś jako dobre, nawet jeśli nie uważa, że jest ono czymś dobrym (ad. iii).

Trzeci krok (EE 1235b30–1236a6) wychodzi od innej hipotezy i wprowadza rozróżnienie na to, co całkowicie dobre (*to haplōs agathon*) i dobre dla kogoś (*to tini agathon*) oraz na to, co całkowicie przyjemne (*to haplōs hēdu*) i przyjemne dla kogoś (*to tini hēdu*). Określenia „całkowicie dobre” i „całkowicie przyjemne” są charakterystykami tych samych rzeczy, ponieważ wskazują na to, co jest dobre i przyjemne dla etycznie i fizycznie zdrowego człowieka⁹. Natomiast to, co „dobre dla kogoś” lub „przyjemne dla kogoś” — o ile owe rzeczy nie są „całkowicie dobre” lub „całkowicie przyjemne”¹⁰ — są charakterystykami tego, co jest dobre i przyjemne dla kogoś chorego lub znajdującego się w nie w pełni w dobrym stanie pod względem etycznym lub fizycznym¹¹. Zarazem klasyfika-

⁸ Do takiej koincydencji dochodzi w przypadku człowieka najwyższej próby, ponieważ to, co jawi się jemu jako przyjemne/dobre, jest obiektywnie przyjemne/dobre. Ale koincydencja przyjemności i dobra może również zachodzić w przypadku człowieka o spaczonym charakterze (*kakos*), ponieważ pomimo identyfikacji celu życiowego z czymś złym to, co jawi się jemu jako przyjemne/dobre, faktycznie jest dla niego przyjemne/dobre. Jednak argumenty na rzecz obu przypadków zachodzenia koincydencji Arystoteles podaje w trzecim kroku rozumowania (por. też przyp. 10, 12).

⁹ Gdy Arystoteles określa daną rzecz jako całkowicie dobrą, chodzi mu przede wszystkim o to, że spełnia ona wymogi standardu w swojej kategorii. W przypadku ustalania tego, co jest dobre dla człowieka, takim standardem jest człowiek najwyższej próby. Stąd to, co jawi się jemu jako dobre, jest takie obiektywnie. Wynika to z faktu, że człowiek najwyższej próby jest tak ukwalifikowany etycznie, że potrafi ocenić, co jest dobre niezależnie od tego, w jakiej relacji on sam pozostaje do ocenianego dobra. Podobnie rzecz się ma w przypadku tego, co jest przyjemne. W rezultacie człowiek najwyższej próby jest miarą (*metron*) tego, co jest dobre/przyjemne dla człowieka. Zobacz np. Broadie (Aristotle 2002: 72–73).

¹⁰ W przypadku człowieka najwyższej próby to, co całkowicie dobre/przyjemne jest również dobre/przyjemne dla niego.

¹¹ Arystoteles dopuszcza możliwość, że to, co człowiek o spaczonym charakterze uważa za dobre/przyjemne, faktycznie jest dobre/przyjemne dla niego. Wprawdzie taki człowiek posiada błędną opinię o tym, co jest

cje dóbr i przyjemności z drugiego oraz trzeciego kroku nie pokrywają się, ponieważ rzeczy należące do „tego, co jawi się jako dobre/przyjemne” tworzą szerszą klasę od rzeczy wchodzących w skład „tego, co dobre/przyjemne dla kogoś”. Można to zauważyć porównując człowieka nieopanowanego (*akratēs*) z człowiekiem o spaczonym charakterze. Akratyk jest bowiem przekonany, że to, co jawi się jemu jako dobre/przyjemne, nie jest czymś dobrym/przyjemnym dla niego, o czym świadczy między innymi odczuwany przez niego *post factum* żal natury etycznej. Natomiast człowiek o spaczonym charakterze jest przekonany, że to, co jawi się jemu jako dobre/przyjemne, jest czymś dobrym/przyjemnym dla niego, o czym świadczy między innymi to, że takiego żalu *post factum* nie odczuwa¹². W ten sposób Arystoteles wykazuje, że koincydencja pomiędzy dobrem i przyjemnością nie ogranicza się jedynie do całkowitego dobra i całkowitej przyjemności, lecz może również występować w innych sytuacjach — na przykład to, co dobre dla człowieka o spaczonym charakterze może być również przyjemne dla niego.

W czwartym kroku (EE 1236a7–16), korzystając z dookreśleń uzyskanych w drugim i trzecim kroku rozumowania, Arystoteles wychodzi od założenia, że dobro jest orzekane na wiele sposobów (*pleonachōs legomen* — EE 1235a7–8). Jest bowiem orzekane: (i) o tym, co dobre, ponieważ jest dobre w swoim rodzaju; (ii) o tym, co dobre, ponieważ jest użyteczne; (iii) o tym, co całkowicie przyjemne i całkowicie dobre; (iv) o tym, co przyjemne dla kogoś i co jawi się jako dobre. Rozróżnienia wprowadzone w obrębie tego, co dobre, stanowią zasadnicze przygotowanie do wysunięcia ostatecznego wniosku na temat powodów lubienia z uwzględnieniem jego podstawy oraz celu. Arystoteles stwierdza w 1236a12–14, że w przypadku relacji interpersonalnych lubimy kogoś: (i) dlatego, że jest takiej oto konstytucji i z powodu cnoty (*tōi toionde kai di'aretēn*); (ii) dlatego, że jest użyteczny (*hoti chrēsimos*)¹³; (iii) dlatego, że jest przyjemny i z powodu przyjem-

obiektywnie dobre/przyjemne dla człowieka, lecz nie myli się co do tego, co jest dobre/przyjemne dla niego. Świadczy o tym między innymi stwierdzenie Arystotelesa, że „wino jest przyjemniejsze (*hēdiōn*) nie dla kogoś, kto zupełnie zepsuł sobie język przez pijaństwo [...], lecz dla kogoś, kto ma niezepsuty zmysł postrzegania” (EE 1235b38–1236a1). Gdyby Arystoteles uważał, że wino nie może być przyjemne dla tych, którzy zniszczyli sobie doszczętnie zmysł smaku na skutek pijaństwa, nie użyłby stopnia wyższego przymiotnika *hēdus*, tylko stwierdziłby, że w ich przypadku wino nie jest przyjemne.

¹² Wprawdzie w EN Arystoteles zdaje się sugerować, że ludzie źli są pełni żalu (*metameleias gar hoi phauloi gemousin* — 1166b24–25), ale ma na myśli złych, którzy są podobni do ludzi nieopanowanych (b 8). Można więc domniemywać, że chodzi o taką sytuację, w której podmiot działający postępuje na podstawie decyzji, czyli rozpoczyna działanie od tego, co preferencyjnie wybrał, jednak na skutek uległości wobec swoich pożądań, nie udaje mu się doprowadzić do osiągnięcia zamierzonego celu — w jego wypadku, złego celu. W efekcie żałuje, ale nie dlatego, że jego postępowanie jest nieetyczne, lecz dlatego, że zachował się bezmyślnie. Zobacz Price (1989: 127–129); Pakaluk w: Aristotle (1998: 177); Bostock (2000: 173). Warto zaznaczyć, że w tym samym paragrafie Arystoteles mówi również o zupełnie złym człowieku (*komidēi phaulos* — EE 1235b5), jednak nie twierdzi, że taki człowiek jest wewnętrznie rozdarty, lub że żałuje. Można więc przyjąć, że zupełnie zły różni się od nieopanowanego złego między innymi tym, że to, co zamierzył i zaplanował, zostaje przez niego w efektywny sposób zrealizowane. Zobacz Smolak (2013: 255–256).

¹³ Wprawdzie w tym miejscu Arystoteles nie używa przyminka *dia* do charakterystyki przyjaźni utylitarnej, ale dalej stosuje go konsekwentnie (por. np. EE 1236a32). Można więc punkt (ii) rozszerzyć i wyrazić go w następujący sposób: dlatego, że jest użyteczny i z powodu tego, co użyteczne.

ności (*hoti hēdus kai di' hēdonēn*). Jest zatem konieczne, aby były trzy typy przyjaźni (EE 1236a16), czyli przyjaźń etyczna, przyjaźń utylitarna i przyjaźń hedoniczna.

W dalszej części EE H 2 Arystoteles dookreśla wyróżnione powody, ponieważ przy ich wskazaniu pojawiają się co najmniej dwa niedomówienia. Nie jest bowiem jasne, co kryje się pod terminem *aretē* i jak należy rozumieć przyimek *dia*.

Pierwsze niedomówienie znajduje swoje wyjaśnienie w uwadze, że przyjaźń ze względu na cnotę jest przyjaźnią ludzi najlepszych (EE 1236b1). Wprawdzie odwołanie się do ludzi najlepszych może sugerować, że chodzi o kogoś, kto jest najlepszy w danej dziedzinie praktycznych działań, na przykład w dziedzinie działań zgodnych z cnotą męstwa, jednak wydaje się, że Arystoteles ma w tym miejscu na myśli przede wszystkim ludzi najwyższej próby. Jeśli tak jest, to *aretē* może w tej sytuacji oznaczać nie tyle konkretną cnotę etyczną lub nie tylko konkretną cnotę etyczną, lecz również strukturę charakterologiczną, której podbudowę stanowią cnoty etyczne rozwinięte do pełnej postaci (por. np. EE Th 3).

Drugie niedomówienie dotyczy sposobu rozumienia wyrażen z użyciem przyimka *dia*, które w kontekście przyjaźni wiążą się z pytaniem, dlaczego przyjaźnimy się z kimś. Nie jest bowiem jasne, czy termin *dia* wskazuje na sprawczość, czyli na to, na skutek czego kogoś lubimy, czy na celowość, czyli na to, po co kogoś lubimy. Nie jest więc jasne, czy przyjaźnimy się z kimś, ponieważ pobudza nas do tego cnota, przyjemność lub pożytek, czy też dlatego, że dzięki relacji przyjaźni zblizamy się do celu, jakim jest cnota, przyjemność lub pożytek. Wydaje się jednak, że taki podział jest sztuczny, ponieważ mówiąc o przyjaźni Arystoteles ma na uwadze oba sensy *dia* i chodzi mu nie tylko o przyczynę sprawczą, lecz również o przyczynę celową. Przy czym w zależności od typu przyjaźni i konstytucji przyjaźniących się podmiotów, obie perspektywy nabierają innego znaczenia. W przypadku przyjaźni utylitarnej i hedonicznej obiektem zainteresowania są akcydentalne cechy przyjaciela lub to, co on dostarcza dzięki nim, czyli odpowiednio pożytek i przyjemność. Natomiast w przypadku przyjaźni etycznej obiektem zainteresowania są przede wszystkim istotne cechy przyjaciela oraz to, co on dostarcza dzięki nim, czyli między innymi piękno, którego uosobieniem jest sam przyjaciel i jego czyny.

2. CHARAKTER JEDNOŚCI POMIĘDZY TRZEMA TYPAMI PRZYJAŹNI

— EE 1236A16–25

W 1236a16–25 Arystoteles wyjaśnia, że przyjaźń etyczna, przyjaźń hedoniczna i przyjaźń utylitarna nie są synonimami, nie pozostają w relacji do przyjaźni *tout court* jak gatunki do rodzaju i nie są przypadkowymi homonimami. Podpadają natomiast pod homonimiczność *pros hen*, czyli homonimiczność typu „przez odniesienie do jednego”. Mimo że różnice pomiędzy wymienionymi przyjaźniami są na tyle znaczące, że nie posiadają jednej natury, ani nie tworzą trzech gatunków należących do jednego rodzaju, to jednak nie są one na tyle radykalnie różne, aby owe relacje interpersonalne posiadały wspólną nazwę i całkowicie różne definicje, czyli żeby spełniały wymóg bycia przypadkowymi homonimami.

Termin *philia* jest abstrakcyjnym rzeczownikiem pochodzącym od czasownika *philein* i ma ten sam zasięg, co on. W znaczeniu „przyjaźń” odnosi się do relacji interpersonalnych utrzymywanych nie tylko w sferze prywatnej, lecz również w sferze publicznej. Tak więc *philia* w rozumieniu przyjaźni znajduje zastosowanie na oznaczenie: (i) intymnych relacji pomiędzy dwojgiem osób, które łączy głębsza lub płytsza więź uczuciowa, a także podzielane zainteresowania, cele, wartości lub ideały; (ii) formalnych relacji, zazwyczaj pozbawionych więzi uczuciowych, przyjmujących postać układu o wzajemnej pomocy, świadczonej w sferze politycznej, prawnej, czy finansowej¹⁴.

Uwzględniając punkt (ii), traktowanie przyjaźni użytecznej jako tego, co „lepiej znane dla nas” (por. *Wstęp*), nie jest niczym dziwnym. Daje temu wyraz Arystoteles, gdy podkreśla, że przyjaźń z powodu tego, co użyteczne, jest przyjaźnią większości ludzi (EE 1236a33–34). Ale nie jest zaskakujące, że również przyjaźń hedoniczna podpada pod to, co „lepiej znane dla nas”. Na to także Arystoteles zwraca uwagę, gdy stwierdza, że przyjaźń z powodu przyjemności jest przyjaźnią cechującą ludzi młodych. Jest to o tyle zrozumiałe, że ludzie młodzi kierują się w swoim życiu postrzeganiem zmysłowym (EE 1236a38) i jak się można domyślać, w kręgu ich zainteresowań są przyjemności związane z aktywnością zmysłową. Oba typy przyjaźni są nietrwałe — przyjaźń użyteczna dlatego, że trwa tak długo, jak długo przyjaciele są użyteczni (EE 1236a35), przyjaźń hedoniczna dlatego, że wraz z dojrzewaniem zmieniają się upodobania i w konsekwencji to, co przyjemne (EE 1236b1). Ale do zakresu tego, co „lepiej znane dla nas” należy również przyjaźń etyczna, co znajduje swój wyraz w głoszonym poglądzie, że jedynie ludzie dobrzy mogą być uznani za prawdziwych przyjaciół¹⁵. I na ten fakt zwracają uwagę Akademyści, którzy utrzymują, że jest tylko jeden typ przyjaźni, czyli przyjaźń etyczna.

Próbując uzgodnić kolidujące poglądy Arystoteles podejmuje polemikę z tymi, którzy twierdzą, że jedna definicja nie stosuje się do wszystkich danych i że w związku z tym relacje o charakterze użytecznym i hedonicznym nie są przyjaźniami. Zauważa bowiem, że nawet jeśli ogół jest prymarnym przypadkiem, nie trzeba uważać, że prymarny przypadek jest ogółem (EE 1236a23–25). W konsekwencji nie trzeba uważać, że skoro relację hedoniczną i użyteczną nie cechuje ta sama natura, która cechuje relację etyczną i którą wyraża termin „przyjaźń” w zastosowaniu do przyjaźni z powodu cnoty, to owe relacje nie są przyjaźniami. W istocie Arystoteles wskazuje na dwa różne sposoby, zgodnie z którymi można orzekać o czymś „prymarne”. Dana rzecz może być prymarna: (i) zgod-

¹⁴ Już u Homera występuje tego typu przyjaźń pod nazwą *philotês*. Zobacz np. Hom. *Il.* III 73 — gdy Parys, pod wpływem przemowy Hektora, pełnej wyrzutów skierowanej pod jego adresem, decyduje się stoczyć pojedynek z Menelaosem, deklaruje przed podjęciem walki, że ten, kto zwycięży, weźmie Helenę i zdobyte skarby, natomiast inni zawrą przyjaźń i wierne przymierza (*hoi d'alloi philotêta kai horkia pista tamontes*). Jak podkreślają Gauthier i Jolif (Aristote 1959: 658), *philotês* pełni funkcję prywatnego traktatu pokojowego sankcjonowanego precyzyjnym regulaminem rozliczeń pomiędzy stronami układu.

¹⁵ W EE H 1 Arystoteles stwierdza, co następuje: „wydaje się, że ten sam mężczyzna jest nie tylko dobry, lecz jest również przyjacielem” (EE 1234b26–27); „jednym wydaje się, że ci, którzy są źli, nie mogą być przyjaciółmi, lecz jedynie ci, którzy są dobrzy” (EE 1235a32–33).

nie z ogólnością *kath'hen*, czyli ogólnością „ze względu na jedną naturę”; (ii) zgodnie z ogólnością *pros hen*, czyli ogólnością „przez odniesienie do jednego” (zob. Owens 1989).

Pierwszy sposób rozumienia implikuje występowanie wspólnej natury w ten sam sposób orzekalnej o każdej rzeczy z osobna — w tym wypadku orzekalnej o każdym wyróżnionym typie przyjaźni. Ponieważ przyjaźnie utylitarna i hedoniczna nie dzielą wspólnej natury z przyjaźnią etyczną i ponieważ spełniają wymogi nałożone na relację przyjaźni z ograniczeniami, tak więc takie relacje nie mogą być przyjaźniami zgodnie z ogólnością „ze względu na jedną naturę”.

Drugi sposób rozumienia nie implikuje występowania wspólnej natury na równi orzekalnej o każdej rzeczy, lecz implikuje posiadanie jej jedynie przez przypadek prymarny. Ponieważ przyjaźń etyczna spełnia wymóg posiadania natury przyjaźni oraz orzekalności prymarności w oparciu o homonimiczność *pros hen*, więc ogólność „przez odniesienie do jednego” nie wyklucza możliwości orzekania „przyjaźń” o relacjach utylitarnych i hedonicznych. W konsekwencji wyjściowe dane, pomimo zachodzących pomiędzy nimi rozbieżności, dają się uzgodnić na bazie homonimiczności „przez odniesienie do jednego”¹⁶. Zarazem uzyskane uzgodnienie nie ogranicza się do określenia i wyjaśnienia tego, co na temat przyjaźni myślą współcześni Arystotelesowi, lecz dostarcza uzasadnienia dla prawomocnego stosowania jednego terminu *philia* na oznaczenie relacji interpersonalnych, różniących się nie tylko powodem, lecz również sposobem wzajemnego odnoszenia się przyjaciół względem siebie.

II. Czy przyjaźń etyczna nie jest przyjaźnią hedoniczną?

W dalszej części *EE H 2* Arystoteles problematyzuje zagadnienie typologii przyjaźni. Ponownie podkreśla, że to, co całkowicie dobre, i to, co całkowicie przyjemne, jest tym samym (*EE 1236b27*). Następnie przedstawia charakterystykę prawdziwego przyjaciela, zauważając, że taki przyjaciel jest wart wyboru z powodu niego samego (*di' hauton hairetos* — *EE 1236b29*), czego dowodem jest to, że można chcieć dla niego dobrych rzeczy z powodu niego samego (*EE 1236b30*). W rezultacie prawdziwy przyjaciel jest prymarnym i całkowicie przyjemnym przyjacielem. Dlatego wydaje się, że również każdy przyjaciel jest przyjemny (*EE 1236b33*). Jednak takie przypuszczenie może niepokoić, ponieważ zdaje się sugerować, że również utylitarny przyjaciel jest przyjemny. W rezultacie rozróżnienie samych powodów lubienia i wyróżnienie na ich podstawie trzech typów przyjaźni staje pod znakiem zapytania. Dlatego Arystoteles postuluje dokładniejsze

¹⁶ Kwestią otwartą pozostaje, czy jest to ostateczne rozwiązanie aporii przez Arystotelesa, ponieważ w kontekście homonimiczności „przez odniesienie do jednego” prymarne jest to, czego definicja zawiera się we wszystkich przypadkach (*EE 1236a20–21*). Jeżeli więc przyjaźń etyczna jest prymarna w stosunku do przyjaźni utylitarnych i hedonicznych, to w myśl nałożonego warunku, jej definicja powinna się zawierać w definicji przyjaźni utylitarnych i hedonicznych, ale nie odwrotnie. Tymczasem ani w dalszej części *EE H 2* ani w żadnym innym miejscu siódmej księgi *EE* Arystoteles nie formuluje definicji poszczególnych typów przyjaźni w taki sposób, żeby spełniały warunek nałożony na homonimiczność *pros hen*.

zbadanie zagadnienia, czego wyrazem jest postawienie przez niego trzech wymienionych we *Wstępie* pytań.

1. CZY JEST MOŻLIWA PRZYJAŹŃ BEZ PRZYJEMNOŚCI?¹⁷

Wydaje się, że przyjaźń bez przyjemności jest niemożliwa, skoro każdy przyjaciel jest przyjemny. Ale po wysunięciu sugestii, że każdy przyjaciel jest przyjemny, Arystoteles każe się zatrzymać i zbadać, „czy aktywnemu lubieniu towarzyszy przyjemność pod warunkiem, że również to, co faktycznie lubiane jest przyjemne, czy nie?” (EE 1236b34–36).

Zgoda na to, że czynnemu lubieniu towarzyszy przyjemność, niezależnie od tego, czy to, co faktycznie lubiane jest przyjemne, czy też nie, wydaje się uzasadniona między innymi tym, że *philein* może oznaczać posiadanie zamiłowania do praktykowania pewnej aktywności (por. przyp. 1). Trudno jednak sobie wyobrazić wykonywanie z zamiłowaniem danej czynności, która nie jest przyjemna. Z drugiej strony, co by miało oznaczać „posiadanie zamiłowania do lubienia”, skoro *philein* wymaga obiektu lubianego. Naturalnie obiektem lubianym może być jakaś czynność, ale czy może nią być samo lubienie? Mogę wprawdzie lubić budowanie i dlatego angażuję się w nie, a ponadto mogę budować dla samego budowania bez względu na to, co będzie jego wytworem, ponieważ to właśnie jest dla mnie przyjemne¹⁸. Ale czy mogę lubić lubienie i dlatego angażować się w lubienie, a ponadto robić to dla samego lubienia, ponieważ to jest dla mnie przyjemne? Wydaje się, że nie, ponieważ lubienie jest relatywem, a byt relatywu polega na pozostawaniu w pewnej relacji do czegoś (zobacz *Cat.* 7).

Ponieważ to, co lubiane (korelat lubienia), jest przyjemne dla lubiącego (inaczej nie byłoby przez niego lubiane), tak więc aktywnemu lubieniu towarzyszy przyjemność przede wszystkim dlatego, że to, co faktycznie lubiane, jest przyjemne. Z tego jednak nie musi jeszcze wynikać, że każdy przyjaciel jest przyjemny. Znajduje to swój wyraz między innymi w przypadku ludzi złych, którzy pozostają we wzajemnej relacji przyjaźni pomimo tego, że się wzajemnie krzywdzą. Znoszą się wzajemnie ze względu na powzięty zamiar (EE 1236b16) — na przykład ze względu na przyjemność, którą jeden czerpie ze słuchania śpiewu, a drugi czerpie z bycia słuchanym. Czyli dla śpiewającego ma znaczenie, aby być słuchanym, choć kwestią otwartą pozostaje, czy ma dla niego znaczenie, kto jest jego słuchaczem. Natomiast dla słuchającego ma znaczenie, aby kogoś słuchać, choć kwestią otwartą pozostaje, czy ma dla niego znaczenie, kogo słucha.

¹⁷ Πότερόν ἐστιν ἀνεθ ἡδονῆς φιλία — EE 1237a19–20.

¹⁸ Wprawdzie budowanie jest dla Arystotelesa instruktazowym przykładem ruchu/procesu (*kinēsis*), który bez ukierunkowującej wskazówki w postaci końcowego wytworu procesu budowania byłby działaniem bez-celowym, ale można sobie wyobrazić, że ktoś angażuje się w budowanie traktując je jako działanie ludyczne – takim działaniem mogłaby być np. zabawa klockami.

Jeśli jednak u podstawy każdej przyjaźni leży jakaś postać *philein*, a dokładniej rzecz ujmując, jakaś postać *antiphilein*, i jeśli odwzajemnione przyjazne lubienie, podobnie jak lubienie, jest relatywem, który wymaga korelatu w postaci obiektu lubianego, to wydaje się, że każdy przyjaciel jest przyjemny. Arystoteles wyraźnie stwierdza, że „[ktoś] staje się przyjacielem, gdy będąc lubianym, odwzajemnia przyjazne lubienie i jest to w jakiś sposób uświadamiane przez obie strony”¹⁹. A to sugeruje, że korelatem lubienia jest człowiek, co z kolei zdaje się potwierdzać, że jednak każdy przyjaciel jest przyjemny. Czyli dla przyjaciół wzajemnie się krzywdzących z przytoczonego przykładu miałyby znaczenie, kto śpiewa i kto jest słuchaczem, pomimo tego, że korelatem lubienia stają się przede wszystkim aktywności — z jednej strony śpiewanie wykonywane w obliczu słuchacza, z drugiej strony słuchanie śpiewu w obliczu śpiewającego śpiewaka. Nie ulega jednak wątpliwości, że to człowiek jest *auctor agendi* owych aktywności i w tym sensie można przyjąć, że krzywdzący się przyjaciele są wzajemnie przyjemni przynajmniej w trakcie wykonywanych czynności, czyli śpiewania i słuchania. Mimo to dwie ilustracje przyjaźni utylitarnej zawarte w *EE VII 2*, zdają się sugerować, że nie każdy przyjaciel musi być przyjemny.

Pierwsza ilustracja odwołuje się do wersu Archilocha: „Glaukosie, pomocnik jest twoim przyjacielem do momentu, gdy walczy” (*EE 1236a37*). Pomocnik Glaukosa jest prawdopodobnie najemnikiem, natomiast Glaukos jest wielkim bohaterem wojny Trojańskiej i jego dewizą jest szlachetne współzawodnictwo, którego wyrazem jest nieustanna troska o to, by być zawsze walecznym i przewyższać innych męstwem (por. Hom. *Il. VI 208*). Związek Glaukosa i najemnika jest umową o wzajemnym świadczeniu dóbr, zawartą ze względu na partykularne cele każdej ze stron. Najemnik godzi się na wspieranie Glaukosa, ponieważ chce zdobyć pieniądze i łupy, natomiast Glaukos wykorzystuje najemnika, ponieważ — parafrazując fragment *Polityki* (1287b29–30) — ma przez to więcej oczu, uszu, rąk i nóg. Ale wątpliwe jest, że obaj darzą się wzajemnym lubieniem. Dla najemnika lube są dobra zewnętrzne, a nie Glaukos czy jego aktywność. Dla Glaukosa lube jest przewyższenie innych w męstwie, a nie najemnik czy jego aktywność. Poza tym ich relacja jest w pewnym sensie przypadkowa. Glaukos mógłby równie dobrze wybrać innego najemnika, a ponadto, gdyby wybrany najemnik przestał walczyć, na przykład z powodu odniesionych ran, wziąłby kolejnego najemnika, aby kontynuować realizację obranego przez siebie celu.

Druga ilustracja nawiązuje do wersu nieznanego poety: „Ateńczycy już nie znają Megarejczyków” (*EE 1236a37*). Przytoczone stwierdzenie sugeruje, że Arystotelesowi chodzi o pewien typ przyjaźni utylitarnej, mianowicie przyjaźń polityczną (*politikē philia*). W tym wypadku chodzi o zerwaną przyjaźń pomiędzy obywatelami Aten i Megary, która była konsekwencją rozwiązanego przymierza pomiędzy wymienionymi miastami-państwami (*EE 1242b23–25*)²⁰. Można mieć uzasadnione wątpliwości, że

¹⁹ Φίλος δὲ γίνεταί ὅταν φιλούμενος ἀντιφίλῃ, καὶ τοῦτο μὴ λαμβάνῃ πῶς αὐτοῦς — *EE 1236a14–15*.

²⁰ Po wojnach perskich Megara zawarła przymierze z Atenami, a te sprowadziły do Megary garnizon wojskowy. Jednak podczas wojny peloponeskiej przymierze zostało zerwane, ponieważ Megara zbuntowała się

pomiędzy obywatelami Megary i Aten zachodzi odwzajemnione przyjazne lubienie. Poza tym w EE H 10 Arystoteles wyróżnia dwa typy przyjaźni użytecznej — prawną (*nomikē*) oraz etyczną (*ēthikē*), ale przyjaźń polityczną identyfikuje z pierwszym typem i przedstawia ją jako rodzaj tymczasowego paktu, który zawiązują obie strony w celu stworzenia lepszych warunków dla realizacji własnych celów. Co prawda w przyjaźni politycznej strony oglądają się na równość, czyli dążą do zachowania jednej z cech przyjaźni, ale troszczą się o daną sprawę w taki sposób, w jaki czynią to sprzedający i kupujący (EE 1242b32–34). Jeśli więc przyjaźń polityczna ma charakter kupiecki, to wydaje się, że nie musi jej towarzyszyć przyjemność.

Ale nawet jeśli nie ma przyjaźni bez aktywnego lubienia i w konsekwencji bez przyjemności, to z tego nie musi wynikać, że aktywnemu lubieniu towarzyszy przyjemność dlatego, że również przyjaciel jest przyjemny. Wydaje się bowiem, że obiektem lubianym i tym, co przyjemne w relacji Glaukosa i najemnika, czy w przypadku przyjaźni politycznej, jest przede wszystkim korzyść dostarczana przez przyjaciela, a nie przyjaciel lub jego cechy akcydentalne.

2. CZYM RÓŻNI SIĘ PRZYJAŹŃ HEDONICZNA OD PRZYJAŹNI ETYCZNEJ?²¹

Nawet gdyby niektóre relacje określane mianem przyjaźni były możliwe bez przyjemności, to w przypadku przyjaźni etycznej i przyjaźni hedonicznej jest to niemożliwe. Mimo to, oba typy przyjaźni różnią się w zasadniczy sposób. Zwrócę uwagę na dwie różnice. Pierwsza różnica będzie dotyczyć zachowania osoby przyjaciela etycznego i przyjaciela hedonicznego z punktu widzenia decyzji (*proairesis*), druga różnica będzie dotyczyć postaci przyjemności w przyjaźni etycznej i przyjaźni hedonicznej.

2.1. Pierwsza różnica — zachowanie przyjaciela etycznego i przyjaciela hedonicznego z punktu widzenia decyzji

Ogólnie rzecz ujmując decyzja zawiera w sobie: (i) moment preferencyjny, który zakłada deliberację nad alternatywnymi sposobami postępowania i wybór jednego z nich;

i usunęła garnizon ateński.

²¹ Τι διαφέρει — EE 1237a20. Nie jest jasne, czego dotyczy pytanie. Może chodzić o to: (i) czym różni się przyjaźń bez przyjemności od innych typów przyjaźni; (ii) czym różni się przyjaźń hedoniczna od innych typów przyjaźni; (iii) czym różni się przyjaźń hedoniczna od przyjaźni etycznej. Pierwsza propozycja jest o tyle kłopotliwa, że zakłada możliwość występowania przyjaźni, której nie towarzyszy przyjemność. Tymczasem Arystoteles chce tę możliwość dopiero rozważyć, na co wskazuje pytanie bezpośrednio poprzedzające. Druga interpretacja ma swoje uzasadnienie zwłaszcza, że pytanie bezpośrednio następujące może dotyczyć nie tylko przyjaciela etycznego, lecz również przyjaciela użytecznego, przy założeniu, że *agathos* w nim występujący dopuszcza dookreślenie przez *toionde* oraz *chrēsimos* lub *ōphelimos*. Sądzę jednak, że Arystoteles jest przede wszystkim zainteresowany wskazaniem różnicy pomiędzy przyjaźnią hedoniczną i przyjaźnią etyczną, ponieważ obie pozostają w ścisłym związku z przyjemnością.

(ii) moment temporalny, który podkreśla, że wybrany sposób postępowania zostaje podjęty i realizowany.

2.1.1. Przyjaciół etyczny

Przyjaźń etyczna jest odwzajemnionym przyjaznym uczuciem i odwzajemnioną decyzją podjętą obopólnie (*antiphilia kai antiproairesis pros allēlous* — EE 1236b3). Dlatego w przyjaźni etycznej wpisany jest nie tylko aspekt uczuciowy, lecz również moment deliberacyjny, charakterystyczny dla decyzji. Nie chodzi więc jedynie o uczuciową odpowiedź na przyjazne uczucie, lecz przede wszystkim o to, aby uczuciowa odpowiedź była oparta na decyzji.

Decyzja jest ściśle powiązana z cnotą etyczną, ponieważ cnota etyczna jest dyspozycją proairetyczną (*hexis proairetikē* — EE 1227b8). Oznacza to, że cnota etyczna jest dyspozycją uzdalniającą do podejmowania decyzji, lecz w taki sposób, że podmiot działający wybiera każdą rzecz ze względu na piękno (EE 1230a27–30), a więc ze względu na to, co nakazuje rozum w jego funkcji praktycznej (EE 1229a2). Zarazem decyzja jest obmyślanym pragnieniem (*orexis bouleutikē* — EE 1226b17), ponieważ łączy w sobie moment racjonalny i moment orektyczny. Dzięki temu stanowi swoisty zwornik spajający rozumną i orektyczną część duszy. Działanie oparte na decyzji jest więc znakiem wewnętrznej harmonii człowieka, która znajduje swój pełny wyraz u człowieka najwyższej próby. Jego decyzje wypływają bowiem z centrum decyzyjnego, które świadczy o zespoleniu doskonale rozwiniętego charakteru i doskonale rozwiniętego rozumu w jego funkcji praktycznej²². Potwierdzeniem tej sugestii jest teza o nierozdzielności cnoty etycznej i roztropności oraz ściśle z nią związana teza o nierozdzielności cnot etycznych (EE E = EN Z²³). Nie dziwi więc, że człowiek najwyższej próby jest *spełniony* (*teleios* — EE 1237a30), a przyjaciele w przyjaźni etycznej nie narażają się na popełnienie błędu kategorialnego. W ich przypadku rozróżnienie na osobę przyjaciela (kto?) i zespół jej cech (co?) traci na ważności. Wprawdzie cnoty etyczne są cechami charakteru, ale w przypadku człowieka najwyższej próby ów charakter stanowi jednolitą strukturę²⁴, której oznaką jest szlachet-

²² Takie centrum decyzyjne zdaje się mieć na myśli Price (1989: 105). Zobacz też Smolak (2013: punkt 2.4.4.)

²³ W EE i EN występują trzy wspólne księgi: *O sprawiedliwości* (EE D = EN E), *O cnotach intelektualnych* (EE E = EN Z) i *O przyjemności* (EE Z = EN H). Kenny (1978) dowodzi, że wspólne księgi były pierwotnie częściami składowymi EE i ten pogląd jest obecnie akceptowany przez komentatorów. Kenny (Aristotle 2011) przygotował również nowe tłumaczenie EE zawierające trzy wspomniane księgi z paginacją występującą w EN. W dalszej części artykułu, gdy będę odnosił się do treści zawartych w księgach wspólnych, będę wykorzystywał oznaczenia charakterystyczne dla EN.

²⁴ W *Cat.* 10b5–9 Arystoteles zauważa, że są przypadki, gdy dany podmiot nazywamy „takim a takim”, lecz nie przez derywację od cnoty. Taka sytuacja zachodzi dla nazwy *spoudaios*, gdyż nie określa się danego człowieka *spoudaios* na mocy derywacji od cnoty, lecz dlatego, że dany człowiek ma cnotę. W tym wypadku nie chodzi więc o posiadanie tej, czy innej cnoty, lecz raczej o *posiadanie* całościowej struktury, na mocy której można o kimś powiedzieć, że jest *najwyższej próby*.

ność (*kalokagathia*)²⁵. Dlatego charakter człowieka najwyższej próby jest nie tyle „czymś” kogoś, lecz jest elementem współkonstytuującym centrum decyzyjne, czyli samego „kto” rozumianego jako *auctor agendi*.

Ponadto konstytucja człowieka najwyższej próby uzdalnia go do przejawiania troski o przyjaciela w sposób *ekeinou heneka*, czyli „ze względu na niego”, a więc nie przez przyzmat ukrytych powodów, które mogłyby świadczyć o instrumentalnym traktowaniu przyjaciela. Przy czym taka postać troski jest możliwa nie tylko dlatego, że troszczący jest „takiej oto konstytucji” (*tōi toionde* — EE 1236a12), lecz również dlatego, że taki wymóg spełnia „obiekt” troski²⁶. W tym kontekście wyrażenie *tōi toionde* podkreśla, że przyjaciel jest przyjacielem nie dlatego, że jest dobry pod jakimś względem — czyli, że jest dobry jako inny (EE 1237b4), lecz dlatego, że doszedł do szczytu w samorozwoju etycznym (EE 1237a29). Dlatego przyjaźń etyczną charakteryzuje lubienie, którego wyrazem jest odwzajemniona decyzja stowarzyszona z przyjemnością wzajemnej znajomości (EE 1237a30–31), lub inaczej rzecz ujmując, odwzajemniona decyzja na całkowicie dobre i przyjemne rzeczy (EE 1237a32–33), których źródłem jest prawdziwy przyjaciel.

2.1.2 Przyjaciel hedoniczny

Przyjaźń hedoniczna wymaga od obu stron relacji odwzajemnionego przyjaznego uczucia, natomiast nie wymaga odwzajemnionej decyzji. Jest to o tyle zrozumiałe, że dla Arystotelesa paradygmatyczną przyjaźnią hedoniczną jest przyjaźń pomiędzy ludźmi młodymi (EE 1236a38). Tymczasem ludzie młodzi nie mają jeszcze ukształtowanej tożsamości i ustabilizowanego charakteru, ponieważ znajdują się w okresie adolescencji odznaczającym się labilnością i nadwrażliwością. Wyrazem tego jest między innymi to, że w trakcie dojrzewania zmienia się dla nich to, co przyjemne (EE 1236a38–1236b1). Dlatego przyjaźń ludzi młodych jest nietrwała. W gruncie rzeczy, gdy człowiek młody kieruje się postrzeżeniami zmysłowymi i uczuciami, a więc poruszeniami charakterystycznymi dla alogicznej części duszy, zachowuje się analogicznie do akratyka. A to oznacza, że w takich sytuacjach jego zachowanie nie jest oparte na decyzji.

Ponadto w przyjaźni hedonicznej przyjaciel lubi przyjaciela nie jako przyjaciela, lecz co najwyżej jako innego, czyli ze względu na jego cechy akcydentalne. W istocie przyjaciel hedoniczny nastawiony jest przede wszystkim na zaspakajanie własnych potrzeb i jeśli w ogóle troszczy się o swojego przyjaciela, to nie czyni tego ze względu na niego,

²⁵ Por. EE 3.

²⁶ Tak rozumiana troska uwzględniła normatywny i deskryptywny wymiar wyrażenia *ekeinou heneka*. Wymiar normatywny podkreśla, że przyjaciel powinien troszczyć się o dobro przyjaciela, dążąc do niego jako do niezależnego dobra, a nie jako do części własnego dobra. Z kolei wymiar deskryptywny wskazuje na to, jak ma być ukonstytuowany przyjaciel, żeby traktował przyjaciela i aby sam był traktowany przez przyjaciela jako „obiekt” bezinteresownej troski. Zwraca na to uwagę Arystoteles m.in. w EE 1236b28–31, gdy przedstawia charakterystykę prawdziwego przyjaciela.

lecz raczej ze względu na siebie. Jeśli więc przyjaciel hedoniczny przestaje dostarczać przyjemności swojemu przyjacielowi — na przykład dlatego, że zmienił się jego gust i co innego sprawia mu teraz przyjemność, to przyjaźń ulega rozpadowi. Zniknął powód, dla którego została zawiązana.

2.2. Druga różnica — charakterystyka przyjemności w przyjaźni etycznej i w przyjaźni hedonicznej

Arystoteles bada zagadnienie przyjemności w dwóch miejscach: w *EN H 11–14* (= *EE Z 11–14*)²⁷ oraz w *EN K 1–5*. Ponieważ w *EE H 2* jedne wypowiedzi harmonizują z ujęciem przyjemności przedstawionym w *EN H 11–14* (por. np. 1236b28; 1237b5), a inne harmonizują z ujęciem przyjemności przedstawionym w *EN K 1–5* (por. np. 1237a23–33), tak więc charakteryzując przyjemność w przyjaźni etycznej i w przyjaźni hedonicznej uwzględniając jej wykładnię zamieszczoną w obu miejscach²⁸.

2.2.1 Przyjemność w *EN H 11–14*

W *EN H 11–14* Arystoteles zajmuje się tematem przyjemności w kontekście jej relacji do dobra. W związku z tym wchodzi w spór z tymi filozofami, którzy uznają, że przyjemność jest czymś złym²⁹ i którzy opierają swoją argumentację przede wszystkim na identyfikacji przyjemności z procesem (*kinēsis*, *genesis*) napełniania lub ze spostrzeganym procesem (*aisthētē genesis*) napełniania, gdzie proces napełniania jest rozumiany jako proces doprowadzający do wykształcenia lub przywrócenia stanu naturalnego.

²⁷ Por. przypis 24.

²⁸ W literaturze przedmiotu, za Festugière (1946), badanie na temat przyjemności zawarte w *EN H* oznacza się literą „A”, natomiast to, które występuje w *EN K* oznacza się literą „B”. Wśród komentatorów panuje spór, czy wnioski, do jakich Arystoteles dochodzi na podstawie przeprowadzonych obu badań, są ze sobą spójne, ponieważ w „A” przyjemność jest identyfikowana z nieutrudnioną aktywnością (*anempodistos energieia*), natomiast w „B” przyjemność jest określana jako coś różnego od aktywności, choć ściśle z nią związanego. Sądzę jednak, że niespójność jest o tyle pozorna, że pierwsze badanie koncentruje się przede wszystkim na krytyce stanowiska adwersarzy. Krytyka ma charakter immanentny i zostaje przeprowadzona na gruncie ich teorii oraz z ich punktu widzenia. Są zatem powody, aby nie traktować ujęcia przyjemności jako nieutrudnionej aktywności za ostateczne. Inaczej jest w *EN K*. Naturalnie również w tej księdze Arystoteles podejmuje polemikę z adwersarzami, głównie z Eudoksosem, ale prezentuje też wykładnię przyjemności, która zostaje sformułowana już nie na tle krytyki innych stanowisk, i w tym sensie może być wyrazem jego stanowiska. Gdyby tak było, to rozważania Arystotelesa na temat przyjemności nie musiałyby być traktowane jako niespójne. Przedstawienie uzasadnienia tej interpretacji wykracza jednak poza ramy niniejszego artykułu.

²⁹ Arystoteles podejmuje polemikę z trzema poglądami: (i) żadna przyjemność nie jest czymś dobrym, ani w sobie ani przypadkowo, ponieważ dobro i przyjemność nie jest tym samym; (ii) niektóre przyjemności są czymś dobrym, ale większość przyjemności jest czymś złym; (iii) nawet jeśli wszystkie przyjemności są czymś dobrym, to jest niemożliwe, aby najwyższe dobro było przyjemnością (*EN 1152b8–12*).

Obok przyjemności związanych z zaspokajaniem potrzeb fizjologicznych lub restytucją zdrowia są również przyjemności, które są wolne od przykrości i pożądaniami, a które Arystoteles identyfikuje z aktywnościami o charakterze autotelicznym (*energeia*³⁰). Przykładem takiej przyjemności jest oglądanie tego, co boskie (*theōria*). Przy czym chodzi o oglądanie tego, co boskie, które nie natrafia na przeszkody. Może się bowiem zdarzyć, że ten, kto jest w dyspozycji do oglądania tego, co boskie, popadł w chorobę lub biedę, albo spotkał go los Priama. Zatem mimo że oglądanie tego, co boskie jest aktywnością najbardziej samowystarczalną, to gdy w grę wchodzi przeciwność losu, aktywność staje się utrudniona lub niemożliwa. Aby jednak mogło w ogóle dojść do oglądania tego, co boskie — a więc do aktywności rozumu w jego aspekcie teoretycznym, ów rozum musi przejść ze stanu możności w stan aktywności, a to staje się możliwe, gdy jest afektowany przez obiekt noetyczny.

Dla Arystotelesa obiektem wartym takiego oglądania jest to, co piękne (por. np. *Metaph.* 1072a34–35). Można więc przyjąć, że w zakres tego, co piękne wchodzi również człowiek najwyższej próby. Jeśli więc przyjemność jest aktywnością autoteliczną, która jest związana z tym, co piękne, to przyjaźń etyczna stwarza warunki dla jej wystąpienia. Taką aktywnością może być oglądanie przyjaciela i jego działań praktycznych, które w przypadku człowieka najwyższej próby są dobrymi działaniami praktycznymi (*eupraxia*). Zarazem oglądanie aktywności przyjaciela w przyjaźni etycznej otwiera możliwość poznania najbardziej wartego obiektu poznania dla każdego, mianowicie poznania samego siebie (EE 1244b26–27). Trudno jednak zakładać, że człowiek najwyższej próby nie zna samego siebie, skoro uważa, że zasługuje na rzeczy największe i obiektywnie na nie zasługuje. Dlatego gdy Arystoteles sugeruje, że człowiek najwyższej próby chce być obiektem poznania (EE 1245a10), chodzi mu o poznanie samego siebie jako będącego w akcji uaktualniającym się aktywnością stanowiącą konstytutywny składnik *eudaimonii*. Jednak takie poznanie staje się w ogóle możliwe jedynie za sprawą przyjaciela etycznego. Okazuje się bowiem, że oglądanie samego siebie jako *auctor agendi* własnych dobrych działań praktycznych w trakcie ich realizacji, może się dokonywać dzięki oglądaniu dobrych działań praktycznych przyjaciela w trakcie ich realizacji³¹. Zatem z punktu widzenia EN H 11–14 przyjaźń etyczna dopuszczałaby występowanie przyjemności rozumianej jako nieutrudniona aktywność autoteliczna.

Inaczej jest w przyjaźni hedonicznej, ponieważ w jej przypadku przyjemność jest nierozzerwalnie spleciona z przykrością spowodowaną brakiem i pożądaniami. Dlatego może się wydawać, że przyjemność jest procesem napełniania lub raczej spostrzeganym procesem napełniania, ponieważ zdarza się, że napełnianie, pomimo faktycznego zachodzenia, jest nieuświadomiane. Tymczasem nie sposób cieszyć się czymś, co nie przekra-

³⁰ Na temat *energeia* w sensie aktywności autotelicznej zobacz Smolak (2010). Dodam tylko, że termin *energeia* wskazuje na *aktywną aktualność*, co oznacza czynne, a nie bezczynne, bycie w akcji.

³¹ Uzasadnienie przedstawionej interpretacji zamieszczam w argumentie „z poznawalności siebie samego” (zobacz Smolak 2013: 341–343).

cza progę świadomości³². Przy czym, Arystoteles zdaje się sugerować, że w przypadku występowania procesów napełniania przyjemność jest aktywnością dyspozycji zgodnej z naturą, nie natrafiającą na przeszkody (*EN* 1153a12–15). Przyjemnością byłoby w takim razie używanie nieuszkodzonej dyspozycji, co w przypadku spostrzegania procesu napełniania — na przykład gaszenia pragnienia — oznaczałoby, że jest nią aktywność zdolności spostrzegania związanej ze zmysłem dotyku. Jednak takiemu spostrzeganiu musi towarzyszyć przykrość związana z niezaspokojonym pożądaniem oraz odczuwanym brakiem, co sugeruje, że spostrzeganie nie przebiega w optymalnych warunkach i w związku z tym może być utrudnione. Ale bez względu na to, czy przyjemność jest procesem napełniania, spostrzeganym procesem napełniania, czy spostrzeganiem procesu napełniania, pozostaje faktem, że przyjemność w przyjaźni hedonicznej jest nieusuwalnie spleciona z zaspakajaniem pożądania i usuwaniem braku. Zatem przyjemność charakterystyczna dla przyjaźni hedonicznej różniłaby się od przyjemności charakterystycznej dla przyjaźni etycznej nie tylko sposobem jej przebiegu, lecz również tym, co ją wywołuje.

2.2.2. Przyjemność w *EN* K 1–5

W *EN* K 1–5 Arystoteles wyraźnie daje do zrozumienia, że przyjemność nie jest ani procesem, ani aktywnością autoteliczną, lecz czymś, co jest im przynależne (*oikeia*). Arystoteles daje do zrozumienia, że przyjemność towarzyszy *energeii* (*EN* 1175a5), jednak *energeia* oznacza w tym kontekście nie tylko aktywność autoteliczną, lecz także aktywność nieautoteliczną, czyli proces. Wskazują na to przykłady, wśród których wymienione zostaje budowanie (*EN* 1175a29–35)³³. Można zatem przyjąć, że z dowolnym działaniem skorelowana jest jemu właściwa przyjemność. Dodatkowym potwierdzeniem tego przypuszczenia jest fakt, że różnica co do typu aktywności implikuje różnicę co do typu przyjemności. Na przykład z haniebną aktywnością skorelowana jest haniebna przyjemność, natomiast z prawą aktywnością skorelowana jest przyjemność najwyższej próby (*EN* 1175b27–28).

O tym, że przyjemność i aktywność są czymś różnym, świadczy to, że: (i) aktywność może wystąpić bez przyjemności, ale nie odwrotnie³⁴; (ii) przyjemność dopełnia aktyw-

³² Zwraca na to uwagę min. Platon np. w *Filebie* (*Phlb.* 21c 1–6), a Arystoteles podkreśla, że miejscem zjawiania się przyjemności jest dusza (*EE* 1218b34–35).

³³ Termin *energeia* pojawia się w *Etykach* w różnych znaczeniach: (i) jako termin techniczny, czyli jako akt lub aktualność, w przeciwieństwie do możliwości (*dynamis*); (ii) jako aktywność autoteliczna; (iii) jako aktywność *eudaimoniczna*, czyli aktywność będąca konstytutywnym składnikiem *eudaimonii*; (iv) jako dowolna aktywność, np. działanie wytwórcze (*poiēsis*), działanie praktyczne (*praxis*), działanie teoretyczne (*theōria*).

³⁴ Może być tak, że wykonujemy jakąś czynność bez przyjemności lub nawet z przykrością. W gruncie rzeczy, każda aktywność ma sobie właściwą nie tylko przyjemność, lecz również przykrość, choć z przynależnej do danej aktywności przyjemności i przykrości wynikają przeciwne rzeczy — przykrość niszczy aktywność, przyjemność ją ulepsza (*EN* 1175b17–21).

ność (EN 1175a21); (iii) wraz ze zmniejszaniem się intensywności aktywności zmniejsza się intensywność przyjemności (EN 1175a9–10). Pierwsza różnica wskazuje na ontyczny warunek przyjemności, druga wskazuje na wpływ przyjemności na aktywność, trzecia wskazuje na wpływ aktywności na przyjemność. Zarazem wszystkie różnice zwracają uwagę na ścisłe powiązanie aktywności i przyjemności. Pierwsza podkreśla, że aktywność jest nośnikiem przyjemności, natomiast dwie kolejne podkreślają, że pomiędzy aktywnością i przyjemnością zachodzi sprzężenie zwrotne. Z jednej strony przyjemność potęguje aktywność, ponieważ sprawia, że jest ona wykonywana lepiej i dokładniej, z drugiej strony aktywność tłumi przyjemność, gdy zmniejsza się jej intensywność.

Mimo to wpływ przyjemności na aktywność i aktywności na przyjemność kształtuje się inaczej w przyjaźni etycznej i w przyjaźni hedonicznej. Wynika to między innymi z faktu, że każdy zachowuje się aktywnie w stosunku do tych rzeczy, które najbardziej ceni (EN 1175a12–13).

Ci, którzy chcą zawiązać przyjaźń etyczną, najpierw poddają się wzajemnej próbie, aby upewnić się, czy są warci wyboru i lubienia. Można więc przyjąć, że gdy stają się przyjaciółmi, cenią się wzajemnie, ale nie z powodów ubocznych, lecz dlatego, że są warci tego z powodu samych siebie. W konsekwencji ich wzajemna aktywność nie traci na intensywności, lecz wzmagą się dzięki dopełniającej ją przyjemności wzajemnej znajomości. Ci natomiast, którzy chcą zawiązać przyjaźń hedoniczną, nie poddają się wzajemnej próbie, ponieważ w kręgu ich zainteresowania jest zaspokojenie pożądanego. Można więc przyjąć, że gdy stają się przyjaciółmi, cenią się wzajemnie, ale nie dlatego, że są warci wyboru z powodu samych siebie, lecz dlatego, że są warci wyboru z powodów ubocznych. W konsekwencji ich wzajemna aktywność początkowo wzmagą się dzięki dopełniającej ją przyjemności stowarzyszonej z zaspakajaniem pożądanego. Gdy jednak pożądanego zostaje zaspokojone, kończy się aktywność, a wraz z nią przynależna do niej przyjemność. W gruncie rzeczy, przyjemność w przyjaźni hedonicznej jest przemijająca. Między innymi dlatego przyjaźń hedoniczna, przynajmniej w jej wersji paradygmatycznej, jest nietrwała.

3. OD KTÓREJ Z DWÓCH RZECZY ZALEŻY LUBIENIE: CZY LUBIMY KOGOŚ, PONIEWAŻ JEST DOBRY NAWET, JEŚLI NIE JEST PRZYJEMNY, W KAŻDYM RAZIE NIE Z TEGO POWODU, ŻE JEST PRZYJEMNY³⁵

Pytanie nabiera szczególnego znaczenia z perspektywy przyjaźni etycznej, ponieważ pozwala ustalić, dlaczego jej powodem nie jest w gruncie rzeczy przyjemność. Ale pytanie rozpatrywane z tego punktu widzenia domaga się pewnego dookreślenia: (i) przyimek *dia* występujący we frazie „w każdym razie nie z tego powodu, że jest przyjemny” ma wyraźnie wydźwięk celowościowy — fraza bez radykalnej zmiany jej sensu daje się

³⁵ 'Ἐν ποτέρῳ ποτ' ἔστι τὸ φιλεῖν, πότερον ὅτι ἀγαθός, κἂν μὴ ἡδύς, ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο — EE 1237a20–21.

przekształcić do następującej postaci: „w każdym razie nie po to, aby czerpać przyjemność z przebywania w towarzystwie przyjaciela”; (ii) z punktu widzenia przyjaźni etycznej pytanie daje się przekształcić do następującej postaci: czy X lubi Y-a, ponieważ jest całkowicie dobry nawet, jeśli nie jest przyjemny, i lubi go nie po to, aby czerpać w przyśrodku przyjemność z przebywania w jego towarzystwie?

Z perspektywy przyjaźni etycznej należałoby przyjąć, że pytanie zachęca do zbadania, czy przyjaźń tego typu zależy od dobra, czy od przyjemności. Na podstawie dotychczasowych rozważań, można przyjąć, że przyczyną sprawczą przyjaźni etycznej jest ukonstytuowanie osobowości kandydatów na przyjaciół, dzięki któremu mogą oni lubić się wzajemnie z powodu samych siebie. Trzeba jednak pamiętać, że zawiązanie takiej przyjaźni jest poprzedzone gruntowną oceną cnót posiadanych przez potencjalnego przyjaciela. Ocena jest potrzebna między innymi do tego, by przejawianie troski o przyjaciela w sposób *ekeinou heneka* — jeden z wyróżników przyjaźni etycznej — było w ogóle możliwe. Ponieważ oceny dokonuje człowiek najwyższej próby, czyli ten, kto potrafi docenić cnotę niezależnie od tego, w kim jest ona zapodmiotowana, nie jest więc on skłonny bardziej cenić ją u siebie, aniżeli u innych (zobacz Whiting 1996: 181). Dlatego troska o przyjaciela w sposób *ekeinou heneka* jest od początku powstałej przyjaźni uzasadniona przez osobowość przyjaciela. W tym sensie przyczyną sprawczą przyjaźni etycznej nie tyle jest przyjemność, lecz raczej to, że kandydat na przyjaciela jest „takiej oto konstytucji”, tzn. jest człowiekiem najwyższej próby.

W pytaniu nie chodzi jednak o wskazanie przyczyny sprawczej lubienia, czyli o wskazanie tego, co sprawiło, że X polubił Y-a, lecz przede wszystkim o to, od czego zależy lubienie w powstałej już przyjaźni. Ponieważ w przyjaźni etycznej zachodzi koincydencja pomiędzy dobrem i przyjemnością — przyjaciel etyczny jest całkowicie dobry i całkowicie przyjemny, można więc przyjąć, że jej trwanie zależy od dobra i od przyjemności.

Mimo to Arystoteles wyraźnie podkreśla, że przyjaźń etyczna jest przyjaźnią ze względu na cnotę i dla przyjemności, której źródłem jest cnota (*kat'aretēn kai di' hēdonēn tēn aretēs* — EE 1238a31). Celowościowy sens przysłowka *dia* potwierdza uwaga Arystotelesa, że żadna z przypadkowych rzeczy nie powinna przeszkadzać do tego stopnia, aby uniemożliwiła cieszenie się dobrem (EE 1237b5–6). Kontekst wskazuje, że dotyczy to również przyjaciół tworzących przyjaźń etyczną, ponieważ przed tą uwagą Arystoteles podkreśla, że jeśli przyjaciel nie sprawia radości jako dobry, to nie ma przyjaźni etycznej (EE 1237b4–5). Może się bowiem zdarzyć, że przyjaciel stał się nieprzyjemny, ponieważ w wyniku choroby zaczął na przykład bardzo cuchnąć. Prawdopodobnie idzie o to, że wydzielany przez przyjaciela smród, którego wcześniej nie wydzielał, a więc który jest czymś przypadkowym, może być na tyle przykry, że przyjemność, której źródłem jest cnota, zostaje wyparta lub stłumiona. W EN 1175b2–3 Arystoteles zauważa, że przyjemność przynależna do jednej aktywności jest przeszkodą dla innej aktywności. Można więc przyjąć, że również przykreść przynależna do jednej aktywności może być przeszkodą dla innej aktywności. I tak może być w przytoczonym przykładzie, ponieważ przykreść przynależna do spostrzegania smrodu utrudnia, czy wręcz uniemożliwia przebywanie w towarzystwie przyjaciela i czerpanie przyjemności z oglądania tego, co całko-

wicie dobre. Dlatego, jeśli ktoś bardzo cuchnie, zostaje opuszczony (EE 1237b6–7)³⁶. Żle by to jednak świadczyło o przyjacielu, zwłaszcza o przyjacielu będącym uczestnikiem przyjaźni etycznej, który opuszcza swojego przyjaciela w biedzie i przestaje się czynnie o niego troszczyć. Ponadto oznaczałoby to, że przyjaźń etyczna jest zawisła od tego, czy przyjaciel etyczny jest przyjemny i w rezultacie można by stwierdzić, że przyjaciel etyczny lubi przyjaciela dla przyjemności, analogicznie do przyjaciela hedonicznego. Tak jednak być nie musi.

Po pierwsze, wyrażenie „dla przyjemności, której źródłem jest cnota” może również oznaczać, że chodzi o przyjemność stowarzyszoną z czynnym praktykowaniem cnoty. Przypomnę, że przyjaciele w przyjaźni etycznej potrafią wzajemnie troszczyć się o siebie w sposób *ekeinou heneka*. Dlatego, jeśli któryś z nich stał się nieprzyjemny, ponieważ przytrafił mu się przykry akcydens, na przykład odór wydzielany przez jego ropiejącą ranę, to z tego nie musi wynikać, że przyjaciel opuści przyjaciela w niepowodzeniu i przestanie się nim opiekować. Przyjemność związana z czynnym okazywaniem troski przyjacielowi całkowicie dobremu pod względem osobowościowym może neutralizować przykrość związaną z odczuwaniem smrodu. Gdyby taka możliwość była wykluczona, wówczas odróżnianie przyjaźni etycznej od przyjaźni hedonicznej mogłoby stać się pod znakiem zapytania. Ponadto cóż by to była za przyjaźń etyczna, którą niszczy przypadkowa rzecz?³⁷ Poza tym taki przyjaciel zachowywałby się analogicznie do akratyka, ponieważ jego postępowanie uzależnione byłoby od aktywności zdolności spostrzegania związanej ze zmysłem węchu.

Po drugie, porzucenie przyjaciela z czysto przypadkowego względu może przynieść nieodwracalne straty, ponieważ nie dokonanie wymaganego czynu może pozostawić nieusuwalny ślad na osobowości opuszczającego przyjaciela. Pamięć o zaniechaniu mogłaby naruszyć stan wewnętrznej harmonii człowieka najwyższej próby już choćby z tego powodu, że trudno czuć się dobrze, gdy ma się świadomość niedopełnionego obowiązku. Poza tym, ponieważ rozum ma dwa aspekty — praktyczny i teoretyczny, tak więc zakłócenia jego funkcjonowania w aspekcie praktycznym mogą, a w przypadku człowieka najwyższej próby powinny, mieć negatywny wpływ na jego funkcjonowanie w aspekcie teoretycznym.

Po trzecie, tworzenie przyjaźni etycznej wymaga czasu i podczas jej tworzenia, przyjemność przynależna do aktywnego lubienia charakterystycznego dla przyjaźni etycznej

³⁶ Taka wypowiedź budzi kontrowersje w kontekście przyjaźni etycznej, ponieważ wątpliwe jest, czy ten, kto opuszcza przyjaciela w biedzie, jest przyjacielem etycznym i czy taka przyjaźń, która nie wytrzymuje próby czasu, jest przyjaźnią etyczną. Kontrowersje są moim zdaniem pozorne, czemu daję wyraz w artykule *Czy przyjaźń etyczna nie jest przyjaźnią pozorną?* — *rozważania wokół drugiego rozdziału siódmej księgi Etyki eudemejskiej*, który ukaże się w 34 numerze „Analizy i Egzystencji”.

³⁷ Zdaniem Galewicza (2002: 225) Arystoteles nie stoi na radykalnym stanowisku, że żadna nieistota przykrość nie może — w żadnym wypadku — doprowadzić do zniszczenia przyjaźni prawdziwych przyjaciół. Bywa bowiem, że nawet w prawdziwej przyjaźni, z czysto akcydentalnych względów, przyjaciel opuszcza przyjaciela, ponieważ przebywanie w jego towarzystwie staje się nie do zniesienia. I nie ma w tym niczego dziwnego, „bo taki już jest ten świat [...] i przyjaźń jest wywrotna”.

znajduje się niejako w tle. Dopiero gdy doszło do zawiązania takiej przyjaźni, przyjemność tego typu jest w pełni obecna, a ponadto ze względu na jej źródło jest ona obecna ciągle. Jeśli więc lubimy kogoś, ponieważ jest całkowicie dobry, nawet w sytuacji, gdy stał się nieprzyjemny przez przykry akcydens, to nie robimy tego po to, aby później czerpać przyjemność, ponieważ przyjemność już czerpiemy. Inaczej jest natomiast w przyjaźni hedonicznej, ponieważ do jej zawiązania dochodzi szybko. I jeśli nawet przyjemność jest obecna od samego początku jej trwania, to w przeciwieństwie do etycznego przyjaciela, hedoniczny przyjaciel nie jest przyjemny ciągle. Przestaje być takim, gdy potrzeba wywołana pożądaniem, zostaje zaspokojona. Zarazem przytaczany już opis przyjaźni hedonicznej ludzi złych świadczy o tym, że można lubić kogoś, ponieważ jest dobry, nawet jeśli jest nieprzyjemny, ale po to, aby w przyszłości czerpać przyjemność (*EE* 1236b14–16).

Można więc przyjąć, że w przypadku przyjaźni etycznej aktywne lubienie będzie wprawdzie zależec od przyjemności, ale będzie to taka przyjemność, której źródłem jest konstytucja osobowości obu przyjaciół. I owa przyjemność będzie wiązać się nie tylko z oglądaniem przyjaciela oraz jego aktywności, lecz również z praktykowaniem cnoty w stosunku do przyjaciela. Jeśli więc przyjacielowi przestaje sprzyjać los i pod jakimś względem staje się przykry, to trwanie przy nim i wyświadczenie jemu dobrodziejstw nie musi być spowodowane chęcią czerpania przyjemności w przyszłości. Wyświadczenie dobrodziejstw przyjacielowi jest nie tylko wyrazem lubienia przyjaciela, lecz również jest dobrym działaniem praktycznym, które jak każda aktywność, ma przynależną sobie przyjemność — w tym wypadku jest to przyjemność najwyższej próby, ponieważ aktywność tego typu jest najwyższej próby. Ponadto przyjemność pochodząca od przyjaciela jako przyjaciela sama uzdalnia do przyjaźni (*EE* 1237b3). Dlatego przyjaciel najwyższej próby nie musi towarzyszyć swojemu przyjacielowi po to, aby czerpać przyjemność w przyszłości, ponieważ od początku zawiązanej przyjaźni przyjemność — i to przyjemność najwyższej próby — jest jego udziałem.

Zakończenie

Przedstawiona w pierwszej części *EE* H 2 typologia przyjaźni, pomimo poddania jej krytycznej refleksji przy pomocy pytań 1–3, zostaje przez Arystotelesa zachowana. Różnice pomiędzy typami przyjaźni dotyczą nie tylko podstawy oraz celu lubienia, lecz także charakterystyki przyjaciół tworzących poszczególne typy przyjaźni. Ponadto pomimo kluczowej roli, jaką przyjemność odgrywa w przyjaźni hedonicznej i przyjaźni etycznej, Arystoteles nie znajduje wystarczających powodów, aby uważać, że druga wchodzi w zakres pierwszej. W efekcie wyróżnienie trzech podstawowych typów przyjaźni — utylitarnej, hedonicznej i etycznej, wynika nie tylko z akceptacji danych, lecz przede wszystkim z przeprowadzonego przez Arystotelesa wnikliwego badania.

BIBLIOGRAFIA:

- ARISTOTE, 1959, *L'Éthique à Nicomaque*, t. II: *Commentaire*, R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, Louvain.
- ARISTOTELE, 2012, *Etica Eudemea*, M. Zanatta (cur.), Milano.
- ARISTOTELES, 1960, *Aristotelis Opera*, I. Bekkeri (rec.), O. Gigon (cur.), Berolini.
- ARISTOTELES, 1962, *Eudemische Ethik*, F. Dirlmeier (übers.), Berlin.
- ARISTOTLE, 1954, *Ethica Eudemia*, J. Solomon (transl.), London.
- ARISTOTLE, 1962, *The Eudemean Ethics*, H. Rackham (transl.), London.
- ARISTOTLE, 2011, *The Eudemean Ethics*, A. Kenny (transl.), Oxford.
- ARISTOTLE, 1998, *Nicomachean Ethics, Books VIII and IX*, M. Pakaluk (transl. & comm.), Oxford.
- ARISTOTLE, 2002, *Nicomachean Ethics*, Ch. Rowe (transl.), S. Broadie (intr. & comm.), New York.
- ARYSTOTELES, 1977, *Etyka eudemejska*, W. Wróblewski (tłum.), Warszawa.
- BOSTOCK, D., 2000, *Aristotle's Ethics*, Oxford–New York.
- BROADIE, S., 1991, *Ethics with Aristotle*, Oxford–New York.
- COOPER, J.M.C., 1977, „Aristotle on the Forms of Friendship”, *Review of Metaphysics* 30, s. 619–648.
- GALEWICZ, W., 2002, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*, cz. 1, *Głosy i ilustracje do „Etyki nikomachejskiej”*, Kraków.
- HOMER, 1984, *Iliada*, I. Wieniewski (tłum.), Kraków.
- KANT, I., 1953, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, M. Wartenberg (tłum.), Warszawa.
- KENNY, A., 1978, *The Aristotelian Ethics*, Oxford.
- OWENS, J., 1989, „An Ambiguity in Aristotle, EE VII 2, 1236a23–4”, *Apeiron* 22, s. 127–137.
- PAKALUK, M., 2005, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge.
- PRICE, A.W., 1989, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford.
- SMOLAK, M., 2010, „Energieia i kinēsis a haplōs energieia i energieia atelēs w świetle rozważań Arystotelesa”, *Kwartalnik Filozoficzny* 38, s. 123–144.
- SMOLAK, M., 2013, *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, Kraków.
- SMOLAK, M., „Pierwszy paragraf siódmej księgi *Etyki eudemeskiej* (7.1, 1234b18–1235b12) — wprowadzenie, przekład i komentarz”, *Analiza i Egzystencja*, 31, s. 37–63 (w druku).
- WHITING, J., 1996 „Self-love and Authoritative Virtue”, w: S. Engstrom, J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, s. 162–199.

MACIEJ SMOLAK
/ Kraków /

Good, Pleasure and Types of Friendships in Aristotle's *Eudemean Ethics* (VII 2)

In EE H 2 Aristotle presents a typology of friendship starting from the puzzle whether the good or the pleasure is the object of love. But after indicating the reasons for loving and identifying three types of friendships he raises three important questions (1237a19–21): (1) whether there is any friendship without pleasure; (2) how the hedonical friendship differs from the ethically friendship; (3) on which of the two things the loving depends: do we love somebody because he is good, even if he

is not pleasant, at any rate not for his pleasantness? The present article attempts to give answers to questions 1–3 and show that despite the coincidence of good and pleasure and the important role of pleasure in the hedonical and ethical friendship the typology does not lose its validity.

KEYWORDS

Aristotle, friendship, good, pleasure