

Joanna SOWA
(Łódź)

POJĘCIE PRZYJAŹNI U ARYSTOTELESA Α φιλία W PLATOŃSKIM DIALOGU *LIZYS*

Analizując literaturę poświęconą interpretacji platońskiego dialogu *Lizys* (dalej: *Lysis*) łatwo zauważyć, że u wielu badaczy występuje tendencja do przeprowadzania porównań – bezpośrednich bądź też pośrednich – pomiędzy pojęciem *φιλία*, stanowiącym temat dialogu Platona, a przyjaźnią (również określaną słowem *φιλία*) w ujęciu Arystotelesa, przedstawionym w *Etyce Eudemejskiej* (dalej *EE*; ks. VII) i *Etyce Nikomachejskiej* (dalej *EN*; ks. VIII, IX).

Porównanie bezpośrednie polega na cytowaniu odpowiednich ustępów *Etyk* bądź też powoływaniu się na ich treść, dającym nam możliwość zestawienia poglądów obu filozofów na poruszane przez nich zagadnienia¹. Porównanie takie ma niewątpliwie swoje uzasadnienie, ponieważ zarówno Platon, jak i Arystoteles opierali się na tej samej tradycji – ludowej, literackiej i filozoficznej – dotyczącej pojęcia *φιλία* i musieli zająć stanowisko wobec tych samych, znajdowanych tam problemów (należą do nich m. in.: zasada przyciągania się podobieństw lub przeciwnieństw², pytanie, czy ludzie źli mogą być przyjaciółmi³; zagadnienie samowystarczalności ludzi dobrych⁴). Co więcej, do porównań takich prowokuje wręcz sam tekst *Etyk* który, mimo iż nigdzie nie wymienia *Lizysa*, świadczy o tym, iż Stagiryta najpewniej znał dokładnie ten utwór⁵. Wiele wypowiedzi Arystotelesa ma charakter

¹ Czynią tak m. in.: J. Annas, *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*, „Mind” 1977, 86, s. 532–554, D. B. Robinson, *Plato's „Lysis”: The Structural Problem*, „Illinois Classical Studies” 1986, 11, s. 63–83.

² *Lysis*, 214a–216b; *EE*, 1235a–b, 1239b; *EN*, 1155a–b.

³ *Lysis*, 214c–216d; *EE*, 1236b; *EN*, 1157b, 1159b.

⁴ *Lysis*, 215a–b; *EE*, 1244b–1246a; *EN*, 1169b.

⁵ A. W. Price (*Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1991, s. 1) stwierdza nawet: „with no other Platonic dialogue does he show such a detailed, yet implicit, familiarity”.

polemiczny wobec twierdzeń, z którymi spotykamy się w dialogu Platona. Przykładowo, Arystoteles – w przeciwieństwie do Platona – ogranicza pojęcie *φιλία* do stosunków międzyludzkich (EE, 1236b; EN, 1155b), uważa za błędne szukanie przy tym zagadnieniu tylko jednej poprawnej definicji (EE, 1236a–b), zakłada istnienie kilku rodzajów przyjaźni (EE, 1236a–b; EN, 1155b, 1157b)⁶, dopuszcza możliwość przyjaźni obejmującej również ludzi złych (EE, 1236b; EN, 1157b, 1159b), odrzuca całkowitą samowystarczalność dobrych (EE, 1244b–1246a; EN, 1169b), jest zwolennikiem godzenia sprzeczności poprzez „przedstawianie ich w sposób rozsądny” (ἐάν εὐλόγως φαίνεται τὰ ἐναντία δοκοῦντα, EE, 1235b 2, 1). W tej sytuacji porównywanie poglądów obu filozofów może wydawać się zadaniem interesującym, chociaż nie musi, naszym zdaniem, łączyć się z automatycznym uznawaniem wyższości ujęcia Arystotelesa, z czym mamy do czynienia u wielu badaczy⁷.

Porównanie pośrednie polega natomiast na przyjęciu założenia, że pod pojęciem *φιλία* w *Lizysie* należy rozumieć „przyjaźń” w naszym znaczeniu tego słowa⁸, które praktycznie rzecz biorąc pokrywa się z ujęciem Arystotelesa (przypomnijmy, że według autora *Etyk* przyjaźń we właściwym znaczeniu tego słowa jest – w odróżnieniu od miłości – trwałą dyspozycją, polegającą na czynnej życzliwości okazywanej komuś ze względu na niego samego, odwzajemnianej i uświadamianej sobie przez obie strony, dla której powstania niezbędny jest czas, a warunkiem jej trwania jest równość obu stron).

Przy obu rodzajach porównań warto jednak zadać pytanie, czy dla dokonywania ich mamy dostateczne podstawy. Pierwszą trudność rodzi już sama różnica formy literackiej – trudno jest bowiem porównywać bezpośredni wykład Arystotelesa z sokratycznym, aporetycznym dialogiem Platona, formą, którą sam Arystoteles zaliczał do poezji⁹. Aby porównanie takie przeprowadzić, musimy albo potraktować aporię dialogu jako pozorną (co zawsze jest decyzją w pewnym stopniu arbitralną), albo uznać, że była przyczyną zagubienia się autora w temacie na skutek niedokonania tych właśnie uściśleń i ograniczeń, które w *Etykach* wprowadza Arystoteles (czyli

⁶ Platon w *Lizysie* również wymienia ἀληθῆ φίλων (214d) i αἱ λεγόμεναι φιλίαι (220b), jednak kontekst, w jakim pojawiają się te określenia, jest całkowicie odmienny.

⁷ Dobrym przykładem może być tu pogląd J. Annas: „By contrast, Aristotle seems the more involved in serious philosophical engagement. He [...] tries to build up an organized and systematic account of the concept which will solve the problems thrust forward by the *Lysis* [...]. Aristotle's course on friendship extends over a wider area than Plato's” (*op. cit.*, s. 552).

⁸ Z założenia tego wychodzą m. in.: H. von Arnim (*Plato's Jugenddialoge*, t. 2, Berlin 1914, s. 37–71), J. C. Fraisse (*Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris 1974, s. 125–187), R. G. Hoerber (*Plato's Lysis*, „Phronesis” 1959, 4, s. 15–28), O. Kaiser (*Lysis oder von der Freundschaft*, „Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte” 1980, 32, s. 193–218), M. Lualdi (*Il problema della philia a il Liside platonico*, Milano 1974).

⁹ *Poetyka*, 1447b, 11.

uznać *Lizysa* za filozoficzną porażkę Platona)¹⁰. Żadne z tych rozwiązań nie wydaje się jednak w pełni zadowalające.

Ponieważ Arystoteles sam wyraźnie i bezpośrednio określa temat swoich rozważań, podstawowym problemem w tej sytuacji powinno stać się dla nas pytanie o właściwy przedmiot platońskiego *Lizysa*. Odpowiedzi na to pytanie tekst dialogu nie precyzuje wprawdzie w sposób jednoznaczny, jednak jego treść wyraźnie wskazuje na to, że podkładanie naszego rozumienia słowa „przyjaźń” pod obecne w podtytule *Lizysa* pojęcie *φιλία* jest jednym z większych błędów, jakie można tu popełnić. Przede wszystkim należy pamiętać o tym, że grecka *φιλία* miała od początku szerszy zakres znaczeń, co dostrzegamy zresztą jeszcze u Arystotelesa (*EE*, 1234b, 1235a, 1241b–1242a; *EN*, 1155a, 1159b–1160a). W *Lizysie* słowa *φίλος*, *φιλία*, *φιλεῖν* określają zarówno koleżeńską zażyłość *Lizysa* i Meneksenosa (207c, 212a), jak i miłość rodziców do dzieci (207d–e), miłośników do ulubieńców (212b–c), a nawet stosunek, jaki łączy chorego z lekarzem (słabego z silnym, nie wiedzącego z tym, który posiadał wiedzę, 215d). Zakres ich użycia nie ogranicza się zresztą tylko do stosunków międzyludzkich – za pomocą rdzenia *φιλ-* określamy miłośników mądrości, gimnastyki, koni, psów, wina itp. (212d). Warto też zwrócić uwagę, że obok słowa *φιλία* spotykamy też w dialogu *ἔρως* (204b–e; 221e) i *ἐπιθυμία* (217e; 221d–e), a obok *φιλεῖν* pojawiają się też *ἐρᾶν* (204b–c; 205a; 221b; 222a), *ἐπιθυμεῖν* (215e; 217b; 221b, d; 222a), *ἀγαπᾶν* (215a–b, d; 220d) i *περί πολλοῦ/παντός ποιεῖσθαι/ἡγεῖσθαι* (215b–c; 219d–e; 220a). Mamy więc tu do czynienia z bardzo szeroką gamą uczuć, które w języku polskim należałoby oddać równie szeroką gamą określeń takich jak: miłość, przyjaźń, sympatia, zamiłowanie, pociąg, pragnienie, pożądanie itp.

Takie ujęcie tematu nie wyczerpuje oczywiście zagadnienia, jeżeli zależy nam na przedstawieniu przedmiotu dialogu w sposób możliwie ścisły. Badanie tekstu dialogu w poszukiwaniu sformułowań mających charakter pytań czy też określeń definiujących aktualny przedmiot rozmowy może zakończyć się jedynie połowicznym sukcesem, ponieważ określeń takich jest dużo i jednym ujęciom tematu da się bez trudu przeciwstawić inne. Wydaje się jednak, że nie można odmówić słuszności obserwacji, iż przedmiot rozważań zmienia się w toku dialogu¹¹; szczególną zaś uwagę warto zwrócić na kierunek, w jakim zmiany te idą. Otóż zarówno na podstawie treści dialogu, jak i wspomnianych wyżej sformułowań widać wyraźnie, że od pytań bardziej – na pozór przynajmniej – żartobliwych i powierzchownych, typu: „jak zdobyć względy ulubieńca”¹², poprzez ukazanie wachlarza zmien-

¹⁰ Tego zdania jest m. in. W. K. C. Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, t. 4, Cambridge 1975, s. 143).

¹¹ T. Becker, *Zur Erklärung von Platons Lysis*, „*Philologus*” 1988, 41, s. 307.

¹² *τί πρᾶττων προσφιλέως παιδικούς γένοιτο*, 206c.

nych znaczeń, jakie przyjmuje w grece słowo *φίλος* (212b–213c), a później badanie słuszności dotychczasowej tradycji literackiej i filozoficznej poświęconej tematyce *φιλία* (214a–216b), Sokrates przechodzi do zagadnień dotyczących bezpośrednio istoty tego zjawiska: kto / co jest przyjacielem / kocha / pragnie? (216c–218c) kogo, tzn. kto co jest obiektem tych uczuć? (219c–220b) A następnie: z jakiego powodu (*διὰ τι*, 218c)? ze względu na co (*ἐνεκά του*, 218c)? Innymi słowy: jaka jest istotna, zasadnicza przyczyna decydująca o powstaniu tych uczuć (*αἰτία τοῦ φιλεῖν τε καὶ φιλεῖσθαι*, 221d)?

To, czy Sokrates sugeruje jakąś odpowiedź na to pytanie, pozostaje kwestią interpretacji dialogu, natomiast dla nas w tej chwili ważne jest samo postawienie w centrum dociekań pytania o przyczynę determinującą powstanie wszystkich wspomnianych wyżej uczuć, które Sokrates określa mianem *φιλία*, przyczynę, która byłaby dla nich wszystkich wspólnym mianownikiem i po której zniknięciu żaden rodzaj *φιλία* nie mógłby istnieć (*αἰτίας γὰρ ἀπολομένης ἀδύνατόν που ἦν ἐπ' ἐκεῖνο εἶναι, οὗ ἦν αὕτη ἡ φιλία*, 221c).

Inaczej mówiąc: tam, gdzie Arystoteles precyzuje, co należy rozumieć pod pojęciem „przyjaźń”, Platon przyjmuje *φιλία* i *φίλος* ze wszystkimi znaczeniami, jakich w ciągu swojego wielowiekowego rozwoju słowa te nabrały; tam, gdzie Arystoteles stwierdza, że „chęć przyjaźni rodzi się szybko, ale przyjaźń powoli”¹³, Platon stawia nas przed pytaniem o źródło tej chęci.

Jest rzeczą oczywistą, że przy takim ujęciu tematu kwestia wzajemności, tak ważna dla Arystotelesa, schodzi u Platona na dalszy plan – autor *Lizysa* poświęca temu zagadnieniu tylko krótki fragment 221e–222a, mający charakter żartobliwej dygresji, wykorzystującej dwuznaczność słowa *οἰκεῖος*; poruszony w nim problem można potraktować jako zasygnalizowany, ale nie rozstrzygnięty. W pozostałej części dialogu Platon, jak już wspomnieliśmy, koncentruje się na dwóch zasadniczych aspektach – czynnym i biernym – pojęcia *φίλος*, a więc na określaniu podmiotu i przedmiotu *φιλία*. Pojęcia te są oczywiście ze sobą ściśle powiązane, lecz niekoniecznie poprzez wzajemność uczuć – *φιλεῖν* implikuje *φιλεῖσθαι*, ale nie musi pociągać za sobą *ἀντιφιλεῖσθαι*, tzn. jeżeli ktoś jest *φίλος* w znaczeniu czynnym (= *φιλῶν*), nie musi być jednocześnie *φίλος* w znaczeniu biernym (= *φιλούμενος*). Określenie *φίλος* / *φίλον* w znaczeniu biernym przysługuje natomiast przedmiotowi jego uczuć, niezależnie od tego, czy są one przez niego odwzajemniane. Niektóre podawane przez Sokratesa w dialogu przykłady oraz przewaga rodzaju nijakiego przy określaniu przedmiotu *φιλία* (*φίλον* zamiast *φίλος*) mogą sugerować, że w wielu przypadkach wzajemność taka nie występuje lub występować nie musi.

Zanim więc zaczniemy porównywać pojęcie *φιλία* w *Etykach* z *φιλία* w *Lizysie* warto najpierw zastanowić się, czy Platon i Arystoteles używając

¹³ βούλησις μὲν γὰρ ταχεῖα φιλίας γίνεται, φιλία δ' οὗ (EN, 1156b, 31).

tego samego słowa mówili rzeczywiście o tym samym; w przypadku zaistnienia co do tego wątpliwości – które, jak widzieliśmy, mogą być uzasadnione – warto powstrzymać się, jeżeli nie od porównań, to z pewnością od wartościujących ocen¹⁴.

Joanna SOWA

DE AMICITIA APUD ARISTOTELEM ET VERBO *PHILIA* IN *LYSIDE* PLATONICO

(argumentum)

De verbo *philia* in Aristotelis operibus et in Platonis dialogo *Lysis* breviter dissertatur atque significationum eius differentia demonstratur; Aristoteles enim *philiam* ut *amicitiam* interpretatur, apud Platonem autem notio illa affectus multos continet, quorum causam philosophus invenire studet.

¹⁴ Oceny takie mogą zresztą iść w różnych kierunkach np. J. J. Verbrugh (*Über Platonische Freundschaft*, Zurich 1930, s. 17–18) stwierdza: „Aristoteles gibt eine philosophische Theorie, gespickt mit unsaglich banalen Abstraktionen [...] Aristoteles' Anschauungen über Freundschaft geradezu philiströs, and alles eher als tiefsinnig sind”.