

Joanna SOWA  
(Łódź)

## UCZUCIE JAKO DROGA DO POZNANIA W FILOZOFII PRZYJAŹNI ARYSTOTELESA

DE AMICITIAE AFFECTU, QUI APUD ARISTOTELEM AD COGNOSCENDUM  
PRODESSE POSSIT

*Cum de amore et amicitia apud antiquos audimus, omnibus paene Platonis opera, imprimis autem "Symposium" atque "Phaedrus", in mentem veniunt; nam is philosophus varios scientiae gradus, quos animus amore incensus adipisci potest, magnificis verbis exposuit. Sed etiam discipulus eius, Aristoteles, affectuum vim non contempsit et in suis operibus de amicitia multa scribebat. Amicitia enim ad veritatem assequendam ac praecipue ad se ipsum cognoscendum plurimum valet et hominibus maxime necessaria est. Verae autem amicitiae fundamentum non solum virtus, sed etiam amor esse debet, ut amicus amico "alter ego" fieri possit.*

Rozważania na temat uczuć w myśli greckiej przywykliśmy kojarzyć przede wszystkim z imieniem Platona. Prawdopodobnie każdy, kto czytał *Ucztę*, pamięta przedstawione przez Diotymę etapy poznania, do których prowadzi początkowa fascynacja indywidualnym pięknem drugiego człowieka. Współczesny czytelnik odczuwa też zazwyczaj pewne rozczarowanie z powodu utraty znaczenia owej szczególnej, jednostkowej więzi, która na wyższych szczeblach obrazu, odmalowanego przez wieszczkę z Mantinei, zastępowana jest przez kontemplację bytów abstrakcyjnych<sup>1</sup>. Jednak oprócz centralnej dla wymowy dialogu – jak się powszechnie przyjmuje – mowy Sokratesa *Uczta* przedstawia również piękny i psychologicznie prawdziwy opis miłości w sławnej mitycznej opowieści Arystofanesa o „połówkach” (z którą, notabene, polemizuje Sokrates) oraz w kończącej dialog mowie Alkibiadesa; mowę tę, często niedocenianą przez badaczy koncentrujących się na filozoficznej stronie dialogu, M. Nussbaum<sup>2</sup> w swojej wnikliwej analizie określa po prostu mianem *love story*.

<sup>1</sup> A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989, s. 51–54, dowodzi wprawdzie, że również na wyższych szczeblach poznania jednostka zachowuje swoją rolę przedmiotu miłości, ale interpretacja ta nie jest powszechnie przyjmowana i nie wynika z bezpośredniej lektury tekstu dialogu.

<sup>2</sup> M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1985, s. 187.

Alkibiades opowiada w niej szczerze o swojej fascynacji Sokratesem i prężnym pragnieniu poznania filozofa, którego porównuje do wydrążonych w środku posążków sylenów (*Symp.*, 215b). Jak pisze M. Nussbaum<sup>3</sup>:

Do naszych pierwszych i ulubionych zabawek należą rzeczy, które otwierają się ukazując coś w środku. [...] Alkibiades posługując się wyobrażeniem takich zabawek przypomina nam, że pragnienie otwierania rzeczy, badania środka ukrytego z zewnątrz, jest jednym z naszych najwcześniejszych i najsilniejszych pragnień, w którym nierozzerwalnie spletają się potrzeba seksualna i epistemologiczna.

Zupełnie inny obraz niż w *Uczcie* ukazuje nam druga, „właściwa” mowa Sokratesa w *Fajdrocie*. Tam „patrzenie na ukochanego” było przeciwstawiane filozofii. Teraz – jak słusznie podkreśla M. Nussbaum<sup>4</sup> – głęboka zmysłowa odpowiedź na piękno drugiej osoby oraz uczucia miłości i czci łączą się z intelektualnymi aspiracjami, które budzi ta miłość, tak że człowiek nie odczuwa przepaści między myślą a namiętnością, a rozumienie i czczenie „boskości” drugiej osoby prowadzi do większego zrozumienia siebie samego:

Każdy więc wybiera sobie umiłowanego spośród pięknych zgodnie z usposobieniem i mając go jakby za samo bóstwo pracuje nad nim jakby nad posągiem i przyozdabia go, czcząc go i świętując. [...] ci, którzy należeli do orszaku Zeusa, chcą aby dusza umiłowanego przez nich miała coś z Zeusa, patrzą więc, czy ma zadatki, aby być miłośnikiem mądrości i człowiekiem władczym, a gdy się o tym właśnie przekonają, umiłują go i uczynią wszystko, aby takim właśnie się stał. Jeśli więc poprzednio nie zetknęli się z zajęciami w tej dziedzinie, wówczas przykładają się i uczą od kogo tylko mogą, i sami usiłują szukać; śledząc zaś dochodzą do odnajdywania wokół siebie przymiotu swego bóstwa, ponieważ zmusili się, by spojrzeć uważnie na bóstwo, a sięgając ku niemu pamięcią zachwyceni otrzymują od niego usposobienie i zamiłowania do pewnych zajęć o tyle, o ile dane jest człowiekowi mieć udział w bóstwie<sup>5</sup> (*Phaedr.*, 252d–253a).

Spadkobiercą tej drugiej właśnie tradycji w myśli Platona – tradycji *Fajdrosa* – jest Arystoteles, choć trzeba przyznać, że nie wszyscy uczeni podzielają ten pogląd. Nawet tak znany badacz i komentator Arystotelesa jak W. D. Ross<sup>6</sup> stwierdza: „W spekulacji Arystotelesa nad ludzkimi sprawami jest coś z wygody i samozadowolenia. Wszystko, co sprawia, że ludzie czują namiętne zainteresowanie sobą nawzajem, wydaje się być zapomniane. Nawet jego pojmowanie przyjaźni jest letnie”. A S. Stern-Gillet<sup>7</sup> zauważa:

U Arystotelesa przyjaźń to związek w istocie swej racjonalny, obejmujący to, co jest istotnym „ja” przyjaciół. Jako taki, unika przypadkowości. [...] Arystoteles nie zwraca

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 189–190, tłum. J. S.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 216.

<sup>5</sup> Platon, *Faidros*, tłum. L. Regner, PWN, Warszawa 1993.

<sup>6</sup> W. D. Ross, *Aristotle*, London 1923, s. 202, tłum. J. S.

<sup>7</sup> S. Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany 1995, s. 8, 71–72, tłum. J. S.

większej uwagi na taki aspekt narodzin przyjaźni, jak spontaniczna, nieracjonalna skłonność. [...] Chociaż uczucia mają rolę do odegrania, nie jest to rola kluczowa – wszystkich ludzi doskonałych etycznie cechuje przewaga rozumu nad namiętnościami, które opierają się analizie filozoficznej.

Przyczyna tych opinii tkwi przede wszystkim w tym, że dla Arystotelesa przyjaźnią we właściwym znaczeniu tego słowa, czyli „pierwszą przyjaźnią” (πρώτη φιλία) jest „przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi i podobnymi do siebie w dzielności etycznej” (EN, 1156b)<sup>8</sup>. Przyjaźń taką filozof stara się odróżnić od miłości w sensie czysto emocjonalnym w następujący sposób:

Miłość (φίλησις) jest, jak się zdaje, namiętnością (πάθος), przyjaźń zaś (φιλία) trwałą dyspozycją (ἕξις); bo przedmiotem umiłowania mogą być też przedmioty martwe, wzajemna jednak miłość jest wynikiem wyboru (προαίρεσις), a wybór wynikiem trwałej dyspozycji. I ludzie życzą dobrze tym, dla których żywią uczucie przyjaźni ze względu na nich samych, idąc za nakazem nie uczucia, lecz trwałej dyspozycji (EN, 1157b).

Czy można tu mówić o przewadze rozumu nad uczuciem? Zachowując w pamięci fakt, że dla Arystotelesa rozum jest najbardziej boskim pierwiastkiem w człowieku i jako taki ma przewagę nad wszystkimi innymi elementami duszy, wydaje się jednak, że właściwszym określeniem byłaby tu harmonia rozumu i uczuć, cechująca ludzi doskonałych etycznie. Istotne znaczenie dla zrozumienia powyższego fragmentu ma bowiem słowo „wybór” (προαίρεσις), który dla Arystotelesa jest zdolnością znajdującą się na granicy intelektu i namiętności, uczestniczącą w naturze obu (o czym świadczy też jego określenie jako ὁρεκτικὸς νοῦς lub ὁρεξις διανοητική – EN, 1139b, czy też βουλευτική, EN, 1139a). Autor *Etyki nikomachejskiej* zdawał sobie sprawę z tego, że „...irracjonalne namiętności (τὰ ἄλογα πάθη) nie są mniej ludzkie (niż rozum)” (EN, 1111b), a cnoty etyczne uważał za specyficznie ludzkie właśnie dlatego, że są one związane z namiętnościami (EN, 1178a). Jak trafnie ujął to E. Dodds<sup>9</sup>: „Arystoteles wiedział, że żaden człowiek nie może trwać w życiu czystego rozumu; on i jego uczniowie docenili, może bardziej niż wszyscy inni Grecy, potrzebę badania czynników irracjonalnych w zachowaniu, aby osiągnąć zrozumienie ludzkiej natury”. Natomiast dobrze ukształtowany charakter jest według Arystotelesa właśnie jednością myśli i pragnień, a wewnętrzna walka między rozumem a namiętnością oznacza stan etycznej niedojrzałości. Jak pisał sam filozof:

[...] rzecz godna wyboru jest dobrem bezwzględny (τὸ ἀπλῶς ἀγθόν), a dla poszczególnego człowieka jest nią to, co jest dobre dla niego. Te rzeczy muszą się ze sobą zgadzać.

<sup>8</sup> Cytaty z *Etyki nikomachejskiej* (dalej EN) podaję w tłum. D. Gromskiej, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 1996.

<sup>9</sup> E. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 187.

I to sprawia doskonałość (ἀρετή). [...] gdyż rozdzielić między dobrem a przyjemnością, zachodzący w uczuciach, oznacza brak opanowania (ἀκρασία) (EE, 1237a)<sup>10</sup>.

Tak więc „pierwsza przyjaźń polega na obopólnym wyborze rzeczy bezwzględnie dobrych i przyjemnych, dlatego że one są dobre i przyjemne” (EE, 1237a). Innymi słowy oznacza to, że ludzie doskonali etycznie będą kochać jako swoich przyjaciół ludzi podobnych do siebie, czyli dobrych – czy też, posługując się terminologią Arystotelesa, „bezwzględnie” lub też „po prostu” dobrych – „gdyż człowiek dobry stając się przyjacielem staje się też dobrem dla swego przyjaciela” (EN, 1157b); a przyjaciel – jak trzeźwo stwierdza filozof – „nie powinien być tylko bezwzględnie dobry, ale i dobry dla ciebie, jeżeli ma być twoim przyjacielem” (EE, 1238a). W przeciwieństwie do innych form przyjaźni czy też miłości, spotykanych również w świecie zwierzęcym, „ten rodzaj przyjaźni występuje wśród ludzi (bo tylko człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że może wybierać)” (EE, 1236b).

Drugą przyczyną przekonania o „letniości” uczuć opisywanych przez Arystotelesa jest prawie całkowite pomijanie przez niego kwestii miłości erotycznej. Jak słusznie zauważa M. Nussbaum<sup>11</sup>, Arystoteles mówi na ten temat niewiele i, odmiennie niż Platon, nie wydaje się sądzić, żeby intensywne pragnienie seksualne odgrywało znaczącą rolę w wartościach i dobrodziejstwach miłości. Źródłem tej różnicy są niewątpliwie odmienne temperamenty i doświadczenia obu filozofów, jak również to, że Arystoteles podzielał rozpowszechniony i z pewnością poparty obserwacją pogląd, iż namietność erotyczna, wywołana przede wszystkim przez zewnętrzną urodę drugiego człowieka, jest nastawiona na szybkie zaspokojenie pożądania, i, jako taka, szybko przemija. „Młodzieńcy” – zauważa – „są też kochliwi; gdyż uczuciami miłosnymi rządzi przeważnie przyjemność i żądza rozkoszy; dlatego zapłonawszy miłością ludzie młodzi szybko ostygają i często tego samego dnia zmieniają jej przedmiot” (EN, 1156b). Dlatego też stara się odróżnić ją od przyjaźni, która jest miłością skierowaną ku trwałym cechom drugiej osoby. Píše więc: „Życzliwość (εὖνοια) zdaje się być początkiem przyjaźni, tak jak radość oczu jest początkiem miłości” (EN, 1167a), natomiast „miłość erotyczna, jak się zdaje, jest podobna do przyjaźni. Kochanek bowiem dąży do wspólnego przebywania, ale nie w sposób najbardziej właściwy, tylko zmysłowy” (EE, 1245a). Opisuując zaś parę „wielbiciel – ukochany” stwierdza: „A kiedy przeminie młodość, przemija niekiedy i miłość ich (bo pierwszego z nich nie cieszy już widok ukochanego, ten zaś przestaje być przedmiotem zabiegów miłosnych)” (EN, 1157a). Arystoteles nie wyklucza także – o czym się często zapomina – możliwości połączenia miłości erotycznej z przyjaźnią i zauważa:

<sup>10</sup> Cytaty z *Etyki eudemejskiej* (dalej EE) podaję w tłum. W. Wróblewskiego, [w:] Arystoteles, *op. cit.*

<sup>11</sup> M. Nussbaum, *op. cit.*, s. 358.

„wiele jednak takich stosunków trwa nadal, jeśli dzięki przyzwyczajeniu powzieli wzajemne upodobanie do swych charakterów, które są do siebie podobne” (EN, 1157a).

Niezależnie zaś od tego, czy w miłości przyjaciół jest obecny czynnik erotyczny, Arystoteles wyraźnie podkreśla, że element uczuciowy ma centralne znaczenie dla trwałości przyjaźni, i że przyjaźń zawiera – i musi zawierać – czerpanie przyjemności z fizycznej obecności drugiego człowieka. Przede wszystkim więc, przyjaźń jest to „miłość wzajemna i wiadoma” (ἀντιφίλησις οὐ λανθάνουσα – EN, 1156a). „[Przyjaźń] polega raczej na kochaniu (φιλεῖν) aniżeli na byciu kochanym (φιλεῖσθαι) [...] przeto właściwą zaletą (ἀρετή) przyjaciela jest kochanie” (EN, 1159a). „Lepiej jest miłować niż być miłowanym. Bo miłość jest pewnego rodzaju działaniem rodzącym przyjemność i rzeczą dobrą” (MM, 1210b)<sup>12</sup>. A ponieważ „kochać znaczy doznawać przyjemności” (EE, 1237a), więc „jeśli by ktoś nie doznawał przyjemności, chociaż [przyjaciel] jest dobry, nie ma pierwszej przyjaźni” (EE, 1237b). Ta centralna rola uczucia uniemożliwia również przyjaźń ze zbyt dużą liczbą osób: „Aby być równocześnie przyjacielem dla wielu, na przeszkodzie stoi czynna miłość, nie można bowiem czynnym być w stosunku do wielu równocześnie” (EE, 1238a). Bo „żadna z cech nie jest tak charakterystyczna dla przyjaźni jak współzycie (συζῆν). [...] Ludzie nie mogą jednak wciąż z sobą przebywać, jeśli nie są sobie mili i nie mają tych samych upodobań” (EN, 1157b). Przyjaciele zaś „pragną dni swoje spędzać razem i współżyć ze sobą (συνημερεῦειν καὶ συζῆν); bo w ten sposób osiągają cel swojej przyjaźni” (EN, 1156b). A „żyjąc z sobą, ciesząc się sobą nawzajem (χαίρουσι ἀλλήλοις)” (EN, 1157b), ponieważ „we wspólnym życiu nie ma nic ważniejszego niż to, aby być sobie nawzajem miłymi” (MM, 1210a). Natomiast

nie zawiera się przyjaźni z ludźmi, których towarzystwo nie sprawia przyjemności [...]. Tacy ludzie bywają sobie nawzajem życzliwi: życzą sobie bowiem dobrze i pomagają sobie nawzajem, gdy tego zachodzi potrzeba; nie są jednak przyjaciółmi, gdyż nie współżyją ze sobą i nie znajdują nawzajem upodobania w swoim towarzystwie, a to właśnie są najistotniejsze cechy przyjaźni (EN, 1158a)<sup>13</sup>.

Dlaczego tak duży nacisk kładzie Arystoteles na bliskie kontakty z przyjacielem? Naturalnie przyjaźń, której analizie filozof poświęcił jedną piątą swojego najobszerniejszego dzieła z dziedziny etyki, ma ogromne znaczenie w całym życiu człowieka: „dopomaga młodzieńcom do unikania błędów, starszych otacza opieką i uzupełnia ich pracę w tym, co przerasta ich nadwątlone

<sup>12</sup> Cytaty z *Etyki wielkiej* (*Magna Moralid*; dalej MM) podaję w tłum. W. Wróblewskiego, [w:] Arystoteles, *op. cit.*

<sup>13</sup> Por. EE, 1237b: „jeśli ktoś wydaje przykrą woń, ludzie opuszczają go. Musi się zadowolić życzliwością, ale nikt nie chce przebywać w jego towarzystwie”.

siły, ludzi w kwiecie wieku pobudza do większych czynów” (EN, 1155a). Z analizy tekstu i opinii wielu komentatorów jasno jednak wynika, że najważniejszy jest jej aspekt poznawczy. J. Burnet<sup>14</sup> w swoim komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* wskazuje na miejsce, jakie zajmują w niej dwie księgi o przyjaźni – pomiędzy zawartym w poprzednich księgach opisem cnót etycznych a przedstawionym w księdze X ideałem życia filozofa, poświęconego kontemplacji. Miejsce to – jak twierdzi Burnet – nie jest kwestią przypadku. „To *philia* i tylko *philia* może przerzucić most przez cieśninę między *phronesis* a *sophia*, życiem praktycznym a teoretycznym”<sup>15</sup>.

Arystoteles przedstawia cztery sposoby, w jakie przyjaźń może wywrzeć wpływ na naszą aktywność poznawczą: (1) współdziałanie w procesie poznawania i badania rzeczywistości, (2) uczenie się od siebie nawzajem, (3) dostarczanie przedmiotu spostrzegania i kontemplacji, (4) umożliwienie zyskania samowiedzy.

Sposób pierwszy jest najbardziej oczywisty i wynika wprost ze znanego stwierdzenia Arystotelesa, że „człowiek jest istotą społeczną i do współżycia z innymi się narodził” (EN, 1169b), tak więc „i do myślenia [...], i do działania zdatniejszy [są ludzie we dwójkę]” (EN, 1155a). Tę samą myśl wyraził wcześniej Platon w *Protagorasie*, 348d: „We dwójkę jakoś łatwiej nam, ludziom, idzie każda robota i słowo, i myśl, i poszukiwanie, a człowiek sam, kiedy co wymyśli, zaraz chodzi i szuka, póki nie znajdzie, komu by to pokazać i z kim by się utwierdzić w przekonaniu”<sup>16</sup>. Arystoteles stwierdza, że nawet najbardziej samowystarczalny z ludzi – filozof, który „może oddawać się swej czynności kontemplacyjnej nawet jeśli jest sam [...], potrafi to [...] lepiej czynić przy pomocy współpracujących z nim ludzi” (EN, 1177b). Wcześniej wyjaśnia:

Niełatwo bowiem, by człowiek sam przez się działał nieprzerwanie; razem jednak z innymi i pozostając w pewnych z nimi stosunkach jest to rzeczą łatwiejszą. [Wśród innych ludzi] będzie tedy człowiek [...] działał w sposób bardziej ciągły, a działanie to będzie zarazem przyjemne samo w sobie (EN, 1170a).

Sposób drugi – uczenie się od siebie nawzajem – budzi wśród badaczy największe kontrowersje; wielu z nich twierdzi nawet, że aspekt edukacyjny, tak charakterystyczny dla platońskiego obrazu przyjaźni, u Arystotelesa nie pojawia się w ogóle, ponieważ jego idealna przyjaźń ludzi doskonałych etycznie opiera się na równości i podobieństwie. Istotnie w *Etyce eudemejskiej* możemy znaleźć fragment, który wydaje się potwierdzać tę tezę:

<sup>14</sup> J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, London 1900.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>16</sup> Platon, *Protagoras*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991.

[...] wśród przyjaciół, którzy są samowystarczalni, nie ma możliwości pouczenia ani też uczenia się czegoś, ponieważ ten, który się uczy, sam nie znajduje się w takim stanie, w jakim być powinien, a kiedy uczy – w tej samej sytuacji znajduje się jego przyjaciel; a wszak dopiero podobieństwo jest przyjaźnią” (EE, 1245a).

Chwilę później jednak u Arystotelesa zwycięża poczucie realizmu i za-  
uważa:

[...] bez wątpienia w jakiś sposób zwodzi nas wywód, który ukazuje trudności. Z tego więc punktu wyjścia powinniśmy zastanowić się nad prawdą. Przyjaciel bowiem, jak powiada przysłowie, chce być „drugim Heraklesem”, „drugim ja” (ἄλλος αὐτός), ale cechy charakteru są różnie porozdzielane i trudno jest, aby zrealizowały się w jednej osobie. Zgodne z naturą jest to, co jest najbardziej spokrewnione, ale podobieństwo jednego odnosi się do ciała, drugiego do duszy i zdarza się, że podobieństwo odnosi się tylko do pewnych ich części (EE, 1245a).

Dlatego też w *Etyce nikomachejskiej* możemy przeczytać, że „przyjaźń [...] ludzi prawych jest dobra i umacnia się w miarę ich obcowania ze sobą; zdaje się też, że dzięki temu, iż [wspólnie] działają, stają się lepsi i jedni drugich nawzajem poprawiają; każdy bowiem nabiera od drugiego piętna tych cech, które im się w sobie nawzajem podobają” (EN, 1172a).

Najbardziej charakterystyczne dla myśli Arystotelesa są jednak dwa ostatnie sposoby. Przede wszystkim więc życie i działanie przyjaciela stanowi dobry i przyjemny przedmiot obserwacji. Filozof rozumuje w sposób następujący:

Jeśli [...] szczęście polega na życiu i działaniu, a działanie człowieka etycznie dzielnego jest [...] samo w sobie szlachetne i przyjemne; i jeśli cecha swoistości (τὸ οἰκεῖον) należy do rzeczy przyjemnych; jeśli dalej możemy uczynić przedmiotem naszych rozważań raczej bliźnich naszych niż siebie samych i ich czyny raczej niż nasze własne; jeśli wreszcie ludziom etycznie dzielnym miłe jest postępowanie takichże ludzi jako ich przyjaciół (bo ma obie te cechy, które z natury są przyjemne) – [jeśli to wszystko tak się ma,] to człowiek szczęśliwy będzie potrzebował tego rodzaju przyjaciół, skoro przecież pragnie uczynić przedmiotem wspomnianych rozważań działania zacne i takie, jak jego własne swoiste działanie; te zaś cechy posiada postępowanie człowieka etycznie dzielnego, który jest jego przyjacielem (EN, 1169b–1170a).

Dalej czytamy:

[...] istotą życia zdaje się być spostrzeganie i myślenie. Życie należy do rzeczy, które same przez się są dobre i przyjemne; [...] jeśli dalej spostrzeganie, że się żyje, jest samo przez się czymś przyjemnym [...] i jeśli życie jest czymś pożądanym godnym [...]; jeżeli wreszcie człowiek etycznie wysoko stojący odnosi się do swego przyjaciela tak jak do siebie samego (przyjaciel bowiem jest jego drugim „ja”) – [...] to istnienie przyjaciela jest dla każdego człowieka w tym samym lub prawie w tym samym stopniu pożądanym godnym, co jego własne istnienie. Owóż istnienie człowieka uznaliśmy za pożądanym godnym, ponieważ [człowiek] spostrzega swą własną dzielność etyczną, takie zaś spostrzeżenie jest samo w sobie przyjemne. Trzeba tedy, by spostrzegał zarazem istnienie przyjaciela, to zaś jest możliwe

dzięki współzyciu, rozmowie i wymianie myśli; w tym bowiem znaczeniu mówi się o współzyciu ludzi ze sobą, a nie w znaczeniu, w którym się tego wyrazu używa o bydle, mianowicie, że się w tym samym miejscu pasie (EN, 1170a–b).

Mówiąc krócej:

[...] dla każdego świadomość, że istnieje, jest pożądana; a więc i świadomość, że przyjaciel istnieje; a uświadamiamy to sobie we współzyciu, tak że jest rzeczą naturalną, że ludzie do tego dążą. A czym jest dla każdego z nich istnienie i dla czego cenią życie, tym właśnie chcą się zajmować wraz z przyjaciółmi; dlatego wspólnie z nimi bądź piją, bądź grają w kości, inni zaś wspólnie z nimi gimnastykują się lub polują, lub filozofują – każdy to wspólnie z przyjaciółmi uprawiając, co w życiu najbardziej miłuje (EN, 1172a).

Dzieje się tak, ponieważ „również wspólne odczuwanie pospolitych przyjemności i zwyczajne wspólne życie z przyjacielem są przyjemne, ponieważ równocześnie zawsze towarzyszy temu postrzeganie przyjaciela” (EE, 1245a).

Powyższe rozumowanie opiera się na dwóch podstawowych założeniach: (1) największą przyjemność sprawia nam postrzeganie działań dobrych oraz – w taki czy inny sposób – należących do nas, (2) jesteśmy w stanie lepiej obserwować działania innych ludzi niż nasze własne.

Oba te warunki jest w stanie spełnić jedynie obserwacja działań bliskiego przyjaciela, który jest dla nas „drugim ja” (ἄλλος αὐτός), pozostając jednocześnie odrębną jednostką (αὐτὸς διαίρετός – EE, 1245a). Te pojęcia, kluczowe w arystotelesowskiej teorii przyjaźni, stają się jeszcze ważniejsze dla zrozumienia roli, jaką przyjaciel pełni w umożliwieniu nam zyskania samowiedzy. Wyjaśnienie tej roli brzmi następująco:

[...] jeśliby ktoś zastanowił się nad pojęciem „przyjaciel” i dostrzegł istotę i właściwości tego, kto jest przyjacielem, to [okaże się], że on jest drugim ja, szczególnie jeślibyś wyobraził sobie bardzo bliskiego przyjaciela [...]. Skoro najtrudniejszą właśnie rzeczą, jak głosili niektórzy mędrcy, jest poznać siebie i najprzyjemniejszą [...], to sami z siebie nie możemy mieć żadnego obrazu siebie samych (a że sami nie możemy, to widać stąd, że co ganiemy u innych, to sami również nieświadomie czynimy, nie zdając sobie sprawy, a to dzieje się wskutek zyczliwości lub też namiętności; i dla wielu z nas to stoi na przeszkodzie, aby wydawać poprawne sądy). Otóż np. ilekroć chcemy zobaczyć własną twarz, widzimy ją patrząc w lustro, podobnie kiedy pragniemy poznać siebie, możemy poznać patrząc na przyjaciela, ponieważ przyjaciel, jak twierdzimy, jest drugim ja. Jeżeli zatem poznanie siebie samego jest rzeczą przyjemną, a poznanie nie jest możliwe bez drugiego człowieka, bez przyjaciela, to człowiek samowystarczalny potrzebuje przyjaźni, aby poznać samego siebie<sup>17</sup> (MM, 1213a).

„A zatem postrzegać przyjaciela i poznawać go, w jakimś sensie musi oznaczać postrzeganie samego siebie oraz poznawanie siebie samego” (EE, 1245a).

<sup>17</sup> Źródłem porównania przyjaciela do lustra może być Platon, *Alkibiades*, I, 132c–133c.

Warto tu nadmienić, że podobne obserwacje możemy spotkać we współczesnej refleksji nad przyjaźnią. N. Branden<sup>18</sup> w artykule *Love and Psychological Visibility* stwierdza:

Pragniemy i potrzebujemy jakiejś formy obiektywnej samoświadomości. [...] Czy istnieje lustro, w którym możemy dostrzec nasze psychologiczne „ja”? Tak. Tym lustrem jest inna świadomość. [...] Oczywiście świadomość niektórych ludzi jest nam tak obca, że „lustra”, których dostarczają, dają wykrzywione odbicie. [...] Natomiast jeżeli ich spojrzenie na nas pozostaje w zgodzie z naszą najgłębszą wizją tego, kim jesteśmy, czujemy się dostrzeżeni, psychologicznie widzialni. [...] Kiedy spotykamy osobę, która myśli jak my, dostrzega to co my, ceni rzeczy, które cenimy, reaguje na różne sytuacje jak my, nie tylko doświadczamy silnego pokrewieństwa z taką osobą, ale możemy doświadczyć naszego „ja” poprzez spostrzeganie tej osoby.

N. Sherman<sup>19</sup> słusznie podkreśla, że jeżeli „drugi ja” nie musi być dokładnie podobny, samowiedza może obejmować również kontrastowanie się z drugim, co zgadza się z twierdzeniem Arystotelesa w *Metafizyce* (980a), że „wszyscy ludzie z natury dążą do poznania”<sup>20</sup>, a szczególnie lubią rozpoznawać różnice. W ten sposób dochodzimy do obrazu samych siebie bardziej zdecydowanego i określonego, niż pozwalałoby na to nasze czysto wewnętrzne widzenie. (W tym miejscu warto też przypomnieć, że pewnym odbiciem naszego charakteru jest już sam akt wyboru danego człowieka na naszego przyjaciela.)

W jaki jednak sposób należy dokładnie rozumieć pojęcie „drugi ja” i kiedy mamy podstawę, aby je zastosować? Badacze tego zagadnienia dzielą się tu na dwie grupy. Pierwsza z nich upatruje źródeł tego pojęcia w moralnej i intelektualnej tożsamości przyjaciół. Ch. Kahn<sup>21</sup> podkreśla, że wołos wszystkich ludzi jest fundamentalnie jeden i ten sam, a nasze umysły różnią się tylko przypadkowo. D. N. Schroeder<sup>22</sup> rozwija tę myśl dalej, precyzując, że tym, co powoduje, iż przyjaciel staje się „drugim ja”, jest nie samo podobieństwo, ale wzajemna świadomość tego podobieństwa. Nołos jest najbardziej boskim aspektem człowieka. Kiedy człowiek buduje doskonałą przyjaźń z drugim, każdy z nich staje się świadomy wołos drugiego, więc mogą kontemplować to, co jest boskie – albo prawie boskie – w drugim człowieku. Oczywiście nie można porównać kontemplowania przyjaciela z kontemplowaniem boga, ale częściej można się kontaktować z przyjacielem i pełniej rozumieć przyjaciela niż boga.

<sup>18</sup> N. Branden, *Love and Psychological Visibility*, [w:] *Friendship. A Philosophical Reader*, ed. N. K. Badhwar, Ithaca 1993, s. 68–70, tłum. J. S.

<sup>19</sup> N. Sherman, *Aristotle on Friendship and the Shared Life*, „Philosophy and Phenomenological Research” 41 (1987), s. 611.

<sup>20</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1990.

<sup>21</sup> Ch. H. Kahn, *Aristotle and Altruism*, „Mind” 90 (1981), s. 35.

<sup>22</sup> D. N. Schroeder, *Aristotle on the Good of Virtue – Friendship*, „History of Political Thought” 13 (1992), s. 213–218.

Z powodu bliskości można zyskać większy wgląd w boskość przez przyjaźń, niż przez kontemplowanie boga, z powodu jego oddalenia. Ponadto, co zauważa również S. Stern-Gillet<sup>23</sup>, głęboka wiedza, jaką ma się o przyjacielu, pozwala na całkowitą empatię – sprawia, że poznający staje się poznawanym przedmiotem. Proces ten został opisany przez Arystotelesa w piśmie *O duszy*, 431b: „rozum w aktualnym działaniu utożsamia się z przedmiotami, ile razy o nich myśli”<sup>24</sup>. Tak więc to wzajemna świadomość umysłu drugiego czyni przyjaciela „drugim ja”.

Według drugiego sposobu interpretacji tego pojęcia jego źródłem jest relacja prokreacji. Arystoteles bowiem pierwszy raz używa określenia „drugi ja” na oznaczenie stosunku dzieci do rodziców (*EN*, 1161b). Odmianą tej relacji jest stosunek twórców do swoich wytworów i dobroczyńców do ludzi, którym wyświadczyli przysługę. Jak wyjaśnia Arystoteles:

[...] ci [...], którzy wyświadczyli dobrodziejstwo, są przyjaciółmi i kochają ludzi, na których ono spłynęło [...], bo człowiek, któremu wyświadczyli przysługę, jest jakby ich dzieckiem i darzą go miłością większą aniżeli dzieło swego twórcę. Przyczyną tego jest fakt, że istnienie jest dla wszystkich czymś wyboru i miłości godnym, istniejemy zaś wszyscy dzięki swemu działaniu [...]; a że twórca w pewnym sensie w dziele swym się iści, więc kocha on swe dzieło, bo kocha istnienie. To zaś tkwi w naturze rzeczy; gdyż to, czym on jest potencjalnie, objawia się aktualnie w jego dziele<sup>25</sup> (*EN*, 1168a–b).

W jaki jednak sposób możemy być twórcami naszych przyjaciół? Raczej, jak zauważa E. Millgram<sup>26</sup> – co pokrywa się z przytoczonymi wcześniej słowami Arystotelesa – w toku przyjaźni stajemy się odpowiedzialni za to, że przyjaciel jest tym, kim jest. Wyświadczenie zaś przysług przyjaciołom jest jednym z najistotniejszych rysów przyjaźni. W ten sposób – podsumowuje S. Stern-Gillet<sup>27</sup> – przyjaciele stają się zaktualizowanym „ja” drugiego, a proces ten wyposaża ich w świadomość własnej zaktualizowanej istoty.

Jak widać, oba te sposoby interpretacji dają się ze sobą bez trudu pogodzić, a elementem, który je łączy, jest znaczenie więzi emocjonalnej istniejącej między przyjaciółmi. Aby zdać sobie sprawę z głębokiego pokrewieństwa swoich umysłów i charakterów, ludzie muszą spędzać ze sobą wiele czasu. Przyjaźń bowiem, jak pisze Arystoteles, „wymaga [...] czasu i przyzwyczajenia; bo zgodnie z przysłowiem ludzie nie mogą poznać się nawzajem, zanim nie

<sup>23</sup> S. Stern-Gillet, *op. cit.*, s. 136.

<sup>24</sup> Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. III, Warszawa 1992.

<sup>25</sup> Por. Arystoteles, *Fizyka*, 202b: „bynajmniej nie jest absurdem, że aktualizacja jednej rzeczy byłaby obecna w innej”. (tłum. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. II).

<sup>26</sup> E. Millgram, *Aristotle on Making Other Selves*, „Canadian Journal of Philosophy” 17 (1987), s. 368.

<sup>27</sup> S. Stern-Gillet, *op. cit.*, s. 140–141.

zjedli z sobą owej przysłowiowej beczki soli: i nie mogą zadzierzgnąć przyjaźni i być przyjaciółmi, zanim jeden drugiemu nie wyda się godnym przyjaźni i nie zdobędzie jego zaufania” (*EN*, 1156b). Aby zaś było to możliwe, od samego początku musi istnieć między nimi życzliwość i sympatia, które – by posłużyć się terminologią Arystotelesa – przechodząc w stan czynny, wywołują u nich pragnienie wyświadczenia sobie nawzajem przysług; to zaś, zgodnie z opisanym powyżej mechanizmem psychologicznym, przyczynia się do zacieśnienia ich związku uczuciowego. Uczucia z kolei ze swej strony nie pozostają bez wpływu na poznanie. Jak trafnie zauważają S. R. Leighton<sup>28</sup> i M. Nussbaum<sup>29</sup>, uczucie często kieruje uwagę na coś, co inaczej pozostałoby zakryte. Przyczyna tego tkwi w opisanym przez Arystotelesa fakcie, że emocjom towarzyszy zawsze przyjemność lub ból (*Rhet.*, 1378a); przyjemność, która niekiedy zaciera ostrość widzenia, sprawia, iż możemy zrozumieć coś lepiej (np. ukochaną osobę), ponieważ pozytywne nastawienie do przedmiotu naszych uczuć powoduje, że jesteśmy zdolni do dłuższej i pełniejszej koncentracji uwagi.

Jeżeli zdamy sobie sprawę z przedstawionych powyżej procesów, będziemy w stanie lepiej zrozumieć to, co Arystoteles mówi o przyjaźni w jednym z fragmentów *Etyki eudemejskiej*. Czytamy tam: „czynne miłowanie, któremu towarzyszy przyjemność, jest obopólnym wyborem, dokonany dla wzajemnego poznania się” (ἀντιπροαίρεσις τῆς ἀλλήλων γυνώρισεως – *EE*, 1237a).

<sup>28</sup> S. R. Leighton, *Aristotle and the Emotions*, „Phronesis” 27 (1982), s. 154.

<sup>29</sup> M. Nussbaum, *op. cit.*, s. 365.