

MAŁGORZATA MATUSZAK

(Wrocław)

O PRZYJAŹNI I SPRAWIEDLIWOŚCI

Obie, przyjaźń i sprawiedliwość, nierozłączność swą ujawniają najpełniej wtedy, gdy razem wzrastają. Albowiem, podług słów Arystotelesa:

„Wymagania sprawiedliwości rosną w miarę zacieśniania się przyjaźni, jako że jedna i druga zachodzi między tymi samymi osobami i obejmuje tę samą dziedzinę”¹.

Przestrzeń przyjaźni i sprawiedliwości otwiera spotkanie, którego istotą jest doświadczenie innego. I przyjaźń (*φιλία*), i sprawiedliwość (*δικαιοσύνη, τὸ δίκαιον*) to w słowniku Arystotelesowym terminy wieloznaczne. „Sprawiedliwość” i „niesprawiedliwość” odnoszą się przeciwieście do przestrzegania i naruszania zarówno prawa, jak też równości i słuszności. Szeroki zaś obszar znaczeniowy, jaki zatacza *φιλία*, denotacyjnie szerszy od treści, jaką zwykliśmy współcześnie mieścić w wykładni słowa „przyjaźń”, zdaje się zrazu uniemożliwiać próbę jednoznacznego uchwycenia także tego pojęcia. Wszakże Arystotelesowi nie zależało, wydaje się, na rygorystycznej ścisłości terminów etycznych. Nie za wszelką cenę. Nieokreśloność spotkania z innym – jak i w ogóle zagadnień etycznych – powoduje, iż pojęcia z zakresu „filozofii praktycznej” wymykają się teoretycznym uogólnieniom, sytuując się w obszarze, w którym pretensje do apodyktycznej jednoznaczności byłyby czymś wręcz niestosownym, co nie przystoi komuś, kto szczerzyć się pragnie umiejętnością trafnego wyboru metody opracowania przedmiotu².

¹ „ἀξεσθαι δὲ πέφυκεν ἄμα τῇ φιλίᾳ καὶ τὸ δίκαιον, ὡς ἐν τοῖς αὐτοῖς ὄντα καὶ ἐπ’ ἴσον διήκοντα”; Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1160 a (dalej jako *Et. nik.*). Przekład polski za: Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przełożyła, opracowała i wstępem poprzedziła D. Gromska, Warszawa 1982, s. 305.

² Zob. *Et. nik.* 1094 b, wyd. cyt., s. 6. Por. też: tamże, Wstęp, s. LXXIV.

Celem poznania naukowego (*ἐπιστήμη*) „są rzeczy ogólne i konieczne”³. Na gruncie filozofii praktycznej, obejmującej sferę działania, sferę częściowo niestabilną, nie dającą się zawładnąć przez teorię, wiedza ogólna nie mogłaby sprostać zadaniom, przed jakimi każdorazowo staje działający człowiek. W sferze *πράξις*, w której „rzeczy mogą się mieć inaczej”, a moment jednostkowości jest nieusuwalny, wiedza jedynie teoretyczna nie wchodzi w rachubę; kiedy bowiem snujemy namysł nad działaniem, myślenie nasze nieustannie napotyka to, co pojedyncze i niepowtarzalne. Stąd w „filozofii spraw ludzkich” nie tylko rozważanie tego, co ogólne, ale zachowywanie względu na to, co poszczególne, nabiera szczególnej mocy; przedmiotem rozsądku (*φρόνησις*), czyli wiedzy praktycznej jest zatem „nie tylko to, co ogólne – żąda się odeń, by dawał poznanie rzeczy jednostkowych; dotyczy bowiem działania, a w działaniu mamy zawsze do czynienia z tym, co jednostkowe”⁴. Także w problematyce Arystotelesowskiej przyjaźni widoczny jest pewien aporematyczny rys: pojęcia sprawiedliwości i przyjaźni przechowują w sobie zarówno ogólność, jak i jednostkowość, zatem choć odwołują się do powszechności, zawsze odnoszą się do konkretnego i kontekstu zastosowania. Przyjaźń zaś jawi się tym wyróżnionym spotkaniem, w którym inny domaga się traktowania podług jakiejś normy, a jednocześnie w taki sposób, jakby był „jednym jedynym”, jakby istniał „poza normą” i niezależnie od niej.

Pytając zatem, w myśl przytoczonych powyżej słów Stagiryty traktujących o współmierności przyjaźni i sprawiedliwości, o ich nierozłączność w relacjach z innym, powinniśmy nie tylko wsłuchać się w możliwe terminów tych znaczenia, by szukając właściwego sposobu odnoszenia się do przyjaciela, odnaleźć zarazem należną sprawiedliwość. Winniśmy także uwagę naszą skierować na swoistą naturę tego, co praktyczne. Zauważyć tedy, że choć w pojęciu przyjaźni następuje uściślenie wykładni sprawiedliwości, to mimo pewnej narzucającej się, podług wzrostu przyjaźni, hierarchii, nosi zrazu sprawiedliwość na sobie znamię konstytutywnej wielości, znaczonego przypadkami i przykładami zakres obowiązywania. „Nie to samo jest sprawiedliwe – pisze bowiem Arystoteles – w stosunku przyjaciela do przyjaciela [*φίλος*] i do obcego [*ὄθνεϊος*], i do kolegi [*ἑταῖρος*], i do przygodnego towarzysza drogi [*συμφοιτητής*]”⁵. Miarą sprawiedliwości staje się wspólnota – tym głębsza, im bardziej zażyłymi więzami łącząca ludzi⁶, obejmująca wszelako i to, co konieczne, i to, co przygodne.

Sprawiedliwość wzrasta wraz z przyjaźnią: więź zobowiązuje. Zobowiązuje jednakże i to, co wedle sprawiedliwości należy się innemu. O ile bowiem rosną pro-

³ *Et. nik.* 1140 b, wyd. cyt., s. 214.

⁴ *Et. nik.* 1141 b, wyd. cyt., s. 218. Zob. *Et. nik.* 1140 a – 1142 a, wyd. cyt., s. 210–222.

⁵ *Et. nik.* 1162 a, wyd. cyt., s. 314.

⁶ Por. *Et. nik.* 1159 b – 1160 a, wyd. cyt., s. 304.

porcjonalnie, wraz ze wzrostem przyjaźni, wymagania sprawiedliwości w każdej z jej postaci, o tyle tam, gdzie są one najmniejsze, nie jest przecież sprawiedliwość niczym. Kiedy więź łącząca z drugim wydaje się najmniej zobowiązująca, bo jedynie przypadkowa, zagadnienie sprawiedliwości staje się wtedy tym bardziej palące przez to, iż łatwo możemy warunki, które sprawiedliwość – nieusuwalnie przecież – narzuca, przeoczyć. W przypadku obcego wymogi jej, choć najmniejsze, wciąż obowiązują i – zobowiązują. Sprawiedliwość staje zatem nie tylko wobec relacji do drugiego, ale i wielości sposobów doświadczania drugiego.

Sprawiedliwość odnosi się do innych – do tych, z którymi związani jesteśmy różnorodnymi *φιλίαι*, a nawet objawia się w relacji do tego, co obce lub przygodne. To właśnie życie z innymi i pośród innych uprawnia Arystotelesa do wyznania, iż człowiek jest istotą polityczną. Istotą towarzyską. „Człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie (...)”⁷ – podkreśla Stagiryta – i ta *naturalna* skłonność człowieka określa go i ustawia w przynależnym mu i zgodnym z jego naturą (*κατὰ φύσιν*) miejscu pośród bytów. *Πολιτεύεσθαι* wyraża najpełniej istotę powołania człowieka: być obywatelem i żyć wśród obywateli. Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie bądź jej nie potrzebuje, „nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem”⁸. Człowiecza *αὐτάρκεια* nie ogranicza się zatem do samowystarczalności jednostki, lecz ma wymiar społeczny i staje się udziałem człowieka wtedy, gdy uczestniczy on w życiu rodziny i państwa⁹. Czyż jednak *αὐτάρκεια*, realizująca się wewnątrz wspólnoty, nie podkreśla zarazem względności jej granic? Dopóki bowiem chodzimy po drogach i sami bywamy obcymi, dopóty ma *πόλις* nie tylko swoje wnętrze, ale i zewnątrz; ma więc granice, które i my, i obcy, przekraczamy.

Człowiek, ulegając porządkującej sile i celowości *φύσις*, przynależy do *πόλις* i w niej spełnia swoje człowieczeństwo. Obdarzony zdolnością świadomego i celowego działania (*φρόνησις*) i cnotą uzdalniającą do mężnej walki z przeciwnościami (*ἀρετή*), gotów być najzaciejszą (*βέλτιστον*) z istot żywych, jeśli w doskonały sposób rozwinie swe możliwości; lecz może być i najlichszą (*χείριστον*), kiedy pogwałci dary natury, kiedy, wykorzystując swe „uzbrojenie” (*ὄπλα*) do niecnych celów, wyłamie się spod prawa i sprawiedliwości. Urzeczywistnianie siebie wśród innych i dzięki innym – a jest to jedyna droga, którą dochodzi człowiek do swej pełni – to zadanie trudne, albowiem bycie „istotą polityczną” nieodłącznie wiąże się nie tylko z tym, co własne, ale i z tym, co obce (*ἀλλότριον*); domaga się od

⁷ „*Ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*”; Arystoteles, *Polityka* 1253 a, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001 (dalej jako *Polit.*), s. 27.

⁸ Tamże, s. 27–28.

⁹ Por. *Polit.* 1253 a, wyd. cyt., s. 27. *Et. nik.* 1097 b, wyd. cyt., s. 19.

człowieka wrażliwości na to, co cudze (*ἀλλότριον*), by władny był odczuciu temu zadośćuczynić. Bo tylko człowiek, jedyny spośród istot żyjących, posiada zdolność postrzegania, tedy różnicowania (*αἴσθησις*) swojego dobra i dobra innego, sprawiedliwości własnej i cudzej¹⁰.

Zanim postąpi człowiek sprawiedliwie bądź niesprawiedliwie, dobrze lub źle, skłania się ku innemu i inny zwraca się ku niemu. Inny – „przyjaciel, obcy, kolega, przygodny towarzysz drogi”, domaga się podjęcia odpowiedzialności, do jakiej zobowiązuje jego współ-obecność. Żądania i prawa płyną bowiem z każdego spotkania: wie o tym człowiek doskonały etycznie i niezawodny przyjaciel. To przyjaźń oddaje sprawiedliwość samej sprawiedliwości – przez to, że przywraca własny jej początek, że uwalnia ze zbyt wąskiego kontekstu tego, co stanowione w prawie, a przywraca element natury. Przyjaźń jest więc może nie tylko kwintesencją sprawiedliwości, ale także odsłania jej genezę. Uwidacznia obszar, w którym wymogi sprawiedliwości są najślabsze i od którego rośnie. Rośnie, a więc – staje się.

Sprawiedliwe postępowanie, które przyjaźń – podług swej istoty – zawiera w sobie, sprawiedliwość pisana prawami (*κατὰ νόμου*) stara się gwarantować stosownymi ustawami. Prawo oddaje pierwszeństwo ogólności, w perspektywie której umniejsza się wartość tego, co poszczególne; tedy i relacja do innego zatracą swą niepowtarzalność. Poprzez prymat tego, co ogólne, prawo pisane wydaje się nie uwzględniać całego zasięgu rzeczywistego obowiązywania sprawiedliwości. I o ile prawo stanowione zakłada wspólnotę jako daną, dla przyjaźni jest ona zadaniem i dziełem. Przyjaźń jawi się stąd koniecznym dopełnieniem, uściśleniem tego, co w samym działaniu etycznym się nie wyczerpuje.

Przyjaźń między współobywatelami (*πολιτικὴ φιλία*), bliższa temu, co nie-pisane, wiąże spontanicznie społeczeństwo w jedną πόλις, w ową wspólnotę szczególnego rodzaju – wspólnotę polityczną (*πολιτικὴ κοινωνία*) – i naturalnie przeciwdziała wzajemnej w niej wrogości (*στάσις*). Arystoteles nazywa też tę formę przyjaźni wśród współobywateli zgodą (*ὁμόνοια*). Staje się ona większym niżli sprawiedliwość przedmiotem starań prawodawców, albowiem „ludziom, którzy żyją w przyjaźni, nie trzeba wcale sprawiedliwości, ludzie natomiast, którzy są sprawiedliwi, potrzebują mimo to jeszcze przyjaźni, a najwłaściwszą formą sprawiedliwości jest, jak się zdaje, ustosunkowanie się przyjazne [*τὸ φιλικόν*]”¹¹. *Ὅμονοια* umożliwia realizację celu jednakiego dla wszystkich a czytelnego dla ludzi prawych, którzy pragną tego, co sprawiedliwe i pożyteczne¹² – celu, którym jest dobro wspólnoty, wspólnoty wszelako nie jakoby danej, lecz ludzkiemu

¹⁰ Por. *Polit.* 1253 a, wyd. cyt., s. 27–28. *Et. nik.* 1137 a, wyd. cyt., s. 198.

¹¹ *Et. nik.* 1155 a, wyd. cyt., s. 283.

¹² Por. *Et. nik.* 1167 b, wyd. cyt., s. 336.

działaniu zadanej. Dlatego też cel ten jest najbardziej czytelny właśnie dla ludzi prawych – oni wszak wiedzą najlepiej, że urzeczywistnienie doskonałości wymaga niejednokrotnie odejścia od litery prawa.

Trzeba jednakże stwierdzić za Arystotelesem, że sprawiedliwość polityczna (πολιτικὸν δίκαιον) „jest znamię państwa, wymiar jej jest bowiem podstawą porządku istniejącego we wspólnocie państwowej, polega zaś na ustaleniu tego, co jest sprawiedliwe”¹³. Prawo (νόμος) stoi na straży sprawiedliwości, a egzekwując ją, reguluje stosunki wszystkich ludzi, wśród których możliwa jest przeciwieństwo i niesprawiedliwość. „Ustala” tedy to, co być *powinno*. Prawa winny normować to, co korzystne – dla wszystkich, bądź dla najlepszych, albo też dla sprawujących władzę – a także, mając w trosce stałość i całość wspólnoty państwowej, być dla niej źródłem szczęśliwości¹⁴. Jednakże prawa nie posiadają jedynie normatywnego charakteru – przydaje im Stagiryta doniosłą, wychowującą rolę: „Dzięki prawom możemy stać się lepsi”¹⁵. Jednakże tylko dzięki *dobrym* prawom. Dobre prawo wszak *opisuje* to, co powinno, albowiem „stanowienie prawa jest nie tylko jego wytwarzaniem, ale również działaniem i oglądem”¹⁶.

Sprawiedliwość, pojmowaną jako zgodność z prawem, z działaniem podług wymogów dzielności etycznej, utożsamia Arystoteles z doskonałością etyczną (ἀρετὴ τέλεια): „Sprawiedliwość jest identyczna z doskonałością etyczną w pełnym tego słowa znaczeniu [ponieważ jest stosowaniem w praktyce doskonałości etycznej; jest zaś identyczna z doskonałością], bo kto ją posiadał, może ją wykonywać nie tylko w stosunku do siebie samego, lecz także w stosunku do drugich”¹⁷. To jedyna z cnót, która służy nie tylko temu, kto ją posiada, ale jest „cudzym dobrem” (ἀλλότριον ἀγαθόν). „Należy się” niejako drugiemu człowiekowi, gdyż ma na uwadze „nie swoje” ale „cudze”, czyli należące do drugiego dobro – dobro, które trzeba, podług sprawiedliwości, oddać. Zarazem – oddać samą sprawiedliwość. W czynieniu tego, co pożyteczne dla drugiego (πρὸς ἕτερον), nie tylko wyraża się etyczna dzielność postępującego w taki sposób człowieka, ale objawia się jego stosunek do tego, co nie jest nim¹⁸. Sprawiedliwość jawi się oto najwyższą, albowiem dotyczącą relacji z innym, artykulacją dzielności etycznej – „dzielnością w ogóle”, sprawdzianem i weryfikacją człowieczeństwa w najwyższym, a zarazem najbardziej spornym z jego aspektów.

¹³ *Polit.* 1253 a, wyd. cyt., s. 28.

¹⁴ Por. *Et. nik.* 1134 a, wyd. cyt., s. 183; *Et. nik.* 1129 b, wyd. cyt., s. 162.

¹⁵ *Et. nik.* 1180 b, wyd. cyt., s. 393. Zob. też *Et. nik.* 1180 a, wyd. cyt., s. 391.

¹⁶ M. Żarowski, *Tarcza Arystotelesa*, Wrocław 1999, s. 59. Zob. też: tamże, s. 69–70.

¹⁷ *Et. nik.* 1129 b, wyd. cyt., s. 163.

¹⁸ Por. *Et. nik.* 1130 a, wyd. cyt., s. 163–164.

Arystoteles, ujmując sprawiedliwość i dzielność etyczną jako przejaw tej samej trwałej dyspozycji, która „rozważana ze względu na stosunek do bliźnich, jest sprawiedliwością, rozważana zaś w znaczeniu bezwzględnym, jest dzielnością etyczną”¹⁹, ma na uwadze sprawiedliwość w jej szerszym znaczeniu (*δικαιοσύνη ἢ ὄλη*), obejmującą dzielność jako taką. Pojmowana w znaczeniu węższym (*δικαιοσύνη ἢ ἐν μέρει*) pełni sprawiedliwość dwojaką funkcję: rozdzielającą i wyrównującą. Sprawiedliwość rozdzielająca (*δίκαιον διανεμητικόν*) jako cnota jest umiarem: „To, co sprawiedliwe, musi być środkiem, musi być równe i musi być sprawiedliwe ze względu na coś i dla kogoś [*πρός τι καὶ τισίν*]”²⁰. Owo „dla kogoś” – *τισίν* – podkreśla relacyjny charakter sprawiedliwości: winna być równością w stosunku do drugiego i ze względu na drugiego; „na coś” – *πρός τι* – określa równość odnośnie przedmiotu, którego dotyczy. Sprawiedliwość wyrównująca (*δίκαιον διορθωτικόν*) jest zaś środkiem między zyskiem a stratą (*τὸ μέσον ζημίας καὶ κέρδους*) w „niezależnych od woli stosunkach między ludźmi [nb. od woli tego, który poniósł stratę – przypis D. Gromskiej]; polega na tym, że ma się tyleż samo przedtem, co i potem”²¹. niesprawiedliwość dotyczy zarówno nadmiaru, jak i niedomiaru tego, w odniesieniu do czego cnoty te są umiarami.

Jednakże „postępowanie sprawiedliwe” (*δικαιοπραγία*), środek między popełnianiem niesprawiedliwości a niesprawiedliwości doznawaniem, nie wyczerpuje się w przestrzeganiu prawa, nie świadczy też jeszcze o „sprawiedliwości” samego postępującego. Potrzeba nadto, by czyn sprawiedliwy (*δικαιοπράγημα*) dokonany był w sposób, w jaki uczyniłby to człowiek sprawiedliwy²². Jak zatem? *Δικαιοπραγία* stanowi widomy przejaw sprawiedliwości człowieka wtedy, gdy postępuje on sprawiedliwie w sposób świadomy, zgodnie z postanowieniem (*κατὰ προαίρεσιν*), a czyn jego wypływa z postawy, niezmiennej i trwałej. Sprawiedliwy zważa nade wszystko na to, by nie zatrzymywać dobra dla siebie, ale dobro oddawać. Musi mieć tedy sprawiedliwość zasadzenie ontyczne, a sprawiedliwy – wewnętrzne poczucie równości (*τὸ ἴσον*), które nie tylko hamuje jego pragnienia, by nie chciał dla siebie ponad to, co się należy, ale sprawia, iż ma on na uwadze drugiego, by nie doznał on krzywdy²³.

„Wymagania sprawiedliwości rosną w miarę zacieśniania się przyjaźni, jako że jedna i druga zachodzi między tymi samymi osobami i obejmuje tę samą dziedzinę”²⁴.

¹⁹ *Et. nik.* 1130 a, wyd. cyt., s. 164.

²⁰ *Et. nik.* 1131 a, wyd. cyt., s. 169.

²¹ *Et. nik.* 1132 b, wyd. cyt., s. 176.

²² Por. *Et. nik.* 1105 b, wyd. cyt., s. 52–53.

²³ Por. *Et. nik.* 1134 b, wyd. cyt., s. 183–184.

²⁴ Zob. przypis 1.

Sprawiedliwość w *naturalny* sposób (*πέφυκεν*) rośnie wraz z przyjaźnią. Dlaczego? Gdyż obie dotyczą „tego samego”. Odmierzany miarą wzrostu przyjaźni przyrost (*αύξησις*) sprawiedliwości sprawia, iż nierozłączny ich dwugłos rozbrzmiewa najdonioślej w przyjaźni „największej” – w przyjaźni ze względu na doskonałość etyczną, a więc – w przyjaźni doskonałej. Nie tylko nie potrafi ona unieważnić zobowiązań, jakie nakłada sprawiedliwość, ale staje się miejscem, w którym prawa przyjaciela i przyjaźni, rozbrzmiewające najczystszyimi tonami, słuchane być winny najuważniej i spełniane ze szczególną pieczołowitością. Wszelako wtedy, gdy dwugłos przyjaźni i sprawiedliwości pobrzmiwa cicho, gdy wymagania drugiego zdają się być ledwie słyszalne, bo jedynie przygodnie kierowane w naszą stronę, nie można przejść obok nich obojętnie. Czyż nie domagają się tym większej uwagi, subtelniejszego słuchu, zdolnego usłyszeć głos drugiego?

Jak rośnie sprawiedliwość? Jak rośnie przyjaźń? Inny wszak to ktoś, z kim niewiele może mnie łączy. To ktoś, z kim zrazu może nic mnie nie łączy. Przybiera przecież i postać obcego – kogoś, kogo nie znam i komu jestem nieznanym – czy też przypadkowego towarzysza podróży, złączonego ze mną jedynie celem dotarcia do tego samego miejsca, bądź komu moja droga przez chwilę jest po jego drodze. Jednakże to, co obce nie musi zgoła jawić się jako wrogie. Bo choć nie skory jest człowiek przedwcześnie zawierzać drugiemu, to przecież „podróżując możemy się przekonać, jak bliski jest i jak sprzyja [*ὡς οικείου καὶ φίλου*] człowiekowi człowiek”²⁵. Nie każde jednak stawanie naprzeciw siebie przeradza się w spotkanie, które zasiewa ziarno przyszłej wspólnoty. Można wyciągnąć dłoń w przyjacielskim geście bądź popatrzeć na siebie obojętnie i odejść. Albo skierować broń. Łatwo *naprzeciw* może przejść w *przeciw*. Może innych spotykamy tak, jak zwykliśmy spotykać siebie?

Wspólnota rośnie na gruncie spotkania. Kiedy wzrasta ilość wspólnych spraw, wyświadczanego wzajem dobra – więź się zacieśnia. Rośnie przyjaźń. Ktoś nieznamy i obcy, przeto jakby „cudzy” (*ὄθνεῖος*), staje się kimś znajomym. Staje się swój: *φίλος*. Przyjacielem wreszcie, podług krańcowej formy przyjaźni – „drugim ja”. W przyjaźni ze względu na etyczną dzielność zatem, w przyjaźni dostatecznie wzrosłej, gdy więzy wspólnoty zacieśniają się najmocniej i „to samo” osiąga swą krańcową postać, drugi, którego nazywamy przyjacielem, słusznie domagać się może sprawiedliwości najwyższej. Taką bowiem dyktują wymagania przyjaźni, przyjaźni prawa. Jednakże przyjaźń, na mocy nieodłącznych wyborów – związanych przede wszystkim z wyborem najpierwszym: sposobu życia opartego na rzeczywistym dobru i moralnie pięknym postępowaniu, tedy i działania, które ma na względzie dobro przyjaciela – wyborów domagających się ciągłego poświadczania

²⁵ *Et. nik.* 1155 a, wyd. cyt., s. 283.

nia, zdaje się być najbardziej wolną z relacji międzyludzkich. Najbardziej wolną, *dlatego* najbardziej zobowiązującą.

Wolność (*ἐλευθερία*), według Arystotelesa, jest posłuszeństwem nie tyle wobec przymusu, co konieczności. Prawa zaś przyjaciela, najsubtelniejsze z praw, dobitnie istotę wolności odsłaniają. Bycie przyjacielem polega bardziej – podkreśla to Stagiryta – na wyświadczaniu dobra drugiemu niż oczekiwaniu od niego wyrazów przyjaźni. Tak pojęta przyjaźń jawi się pewnego rodzaju zobowiązaniem jednostronnym, które wyczerpuje się w pragnieniu „bycia dla”: wszelkie więc domaganie się realizacji praw przysługujących z racji „bycia przyjacielem” nie godzi się z samą istotą przyjaźni. Ujawnia się oto niełatwe położenie przyjaciela – niezmiernie zobowiązujące drugiego, a zarazem nie mogące rościć żadnych płynących z owego zobowiązania żądań. Przyjaciół może mieć nadzieję, uzasadnioną przecież, że jest dla drugiego szczególnym innym, jednakże nie może swych „praw przyjaciela” zwyczajnie dochodzić. Trudne to, aczkolwiek równość, także obowiązująca w przyjacielskiej więzi, może być zasadą o tyle, o ile dopuszcza się ją jako zasadę. Stąd, choć „obowiązkiem dobrego przyjaciela jest pomagać temu, kto jest w potrzebie”²⁶, drugi może jedynie prosić, ażeby przyjaciel się ze swego obowiązku wywiązał. I ta właśnie prośba, częstokroć niewypowiadalna, nie tylko niewypowiedziana, staje się obowiązkiem i zobowiązaniem największym. Poniekąd – wobec siebie samego.

Wołanie drugiego, nie wyrażane przezeń głośno, nie jest wołaniem egzekwującym nałożony kiedyś dług wdzięczności, dopraszaniem się o wspaniałomyślny rewanż. Niewypowiadalność prośby, jak gdyby przyjaźń wróciła w miejsce, z którego zaczęła rosnąć, a przyjaciel stał się na powrót kimś nieznanym, odsłania istotę wzrostu przyjaźni. Odsłania istotę wzrostu sprawiedliwości. Znowu może przyjaźń rosnąć, kierowana jedynie pragnieniem dobra dla przyjaciela i wrażliwością na to, co tymże dobrem jest. I nic nie jest łatwiejsze.

Sprawiedliwość, pojęta jako swoista równowaga, ogarnia przyjaźń, przepaja ją sobą tak dalece, że przyjaźń nie może uwolnić się spod praw narzuconych przez sprawiedliwość. Jednakże czy sprawiedliwość naprawdę swe prawa narzuca? Czy nie umieszcza raczej w przestrzeni tego, „co prawe, trwa zawsze i jest niezmiennie”²⁷? Czy nie poucza i nie oswaja z płynącymi z pouczeń wnioskami, że prawa, zwłaszcza te niepisane, działają na naszą korzyść? Poddanie się prawom sprawiedliwości jawi się wszak oddaniem temu, co każdorazowo obiera możliwie *najlepszy* kierunek. Temu, co działa *κατὰ φύσιν*, jak *φύσις* zatem: łagodnie, ale stanowczo i radykalnie.

²⁶ *Et. nik.* 1163 a, wyd. cyt., s. 319.

²⁷ Arystoteles, *Retoryka* 1375 a, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 358.

„Rzeczą moralnie piękną jest wyświadczać dobrodziejstwa nie myśląc o odplacie”²⁸, wszelako „myśl o odplacie”, wypływająca z poczucia obdarowania i pragnienia oddania wtedy, gdy przyjaciel znajdzie się w potrzebie, winna stać się spłatą tego, kto dobrodziejstwa doznał. Przyjaciel może dawać, nie myśląc i nie pamiętając o należnej, wyrównującej odplacie, wie bowiem, że myśleć i pamiętać będzie ten, kto dobrodziejstwa doświadczył. Jeśli zaś przyjaciel zawodzi, to czy dlatego, że jego zawiodła pamięć? Przyjaźń nie wymusza oddania, jednakże wzajemne powierzenie się sobie przyjaźniących się, wyrażające się pragnieniem czynienia dobra dla przyjaciela, oddanie to poniekąd uprzedza. Toteż przyjaciel może nie myśleć o sobie, o należytych, według sprawiedliwości, wyrównaniu, albowiem drugi udziela mu sam z siebie gwarancji, że jego godność zostanie zaspokojona bez szczególnych wysiłków z jego strony, a przyjaciel pospieszy z pomocą, skoro jest ona od zawsze oczekiwana. Jest więc owo „myślenie o drugim” zarazem „łaskawym myśleniem o sobie” – odchodząc od siebie, doświadcza się swoistego cudu odzyskiwania swoich praw, dochodzenia do siebie okrężną drogą. Poprzez ponoszenie odpowiedzialności za drugiego, odnosimy oto własną korzyść (*τὸ συμφέρον*) na miejsce – miejsce, w którym jesteśmy. I dopiero te dwa ruchy: ponoszenia (*φέρειν*) i odnoszenia (*ἀποφέρειν*) korzyści, odchodzenia od własnych roszczeń i dochodzenia do siebie, tworzą zręby greckiej psychologii. Uświadamiają też, iż to prawa rządzą nami, a nie my poprzez prawa – one działają same i to na naszą korzyść.

„Innych poznaje się w tym celu, aby czynić dobro i kochać”²⁹. Przyjaźń, która powołuje do swego zaistnienia najwyższe dobro i zaangażowana jest w realizację najprzedniejszego dobra, stwierdzeniu temu przydaje powagi i przepaja je doniosłym znaczeniem. Ten bowiem, który zna, poznał, gdyż poznawał przez długi czas – powoli bowiem rośnie przyjaźń – zobowiązany jest w sposób szczególny do tego, aby czynić dobro. Przyjaźń, dzięki posiadanej i noszonej wiedzy o drugim, staje się głęboko pojętą za drugiego odpowiedzialnością. Winniśmy tedy przyjacielowi, na mocy zobowiązującej nas przyjaźni, dobro, które posiadamy i którym możemy darzyć. Nie jest ono przecież jedynie naszym dobrem.

Pojęcie równości, jako ogólnej zasady sprawiedliwości i przyjaźni, nie jest zatem zwieńczeniem tej problematyki, ale zaledwie początkiem, do którego dochodzimy, odkrywając w tej równości zarysowującą się już nierówność. Bo chociaż sprawiedliwość wymaga, i to wymaga nieustępliwie, równości jako zasady współbycia przyjaciół, to przecież równość, z natury swej ekstatyczna, raczej jest zadaniem aniżeli tym, co dane. Owo *stanie na zewnątrz* (*ἔκστασις*) równości, jako

²⁸ *Et. nik.* 1163 a, wyd. cyt., s. 317.

²⁹ Arystoteles, *Etyka eudemejska* 1239 b, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył W. Wróblewski, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 467.

ogólnej zasady sprawiedliwości i przyjaźni, domaga się nieustannego stawania wobec niej i ustępowania przed nią *jako* zasadą.

Nie sposób wyplątać się z sieci wzajemnej wymiany dóbr rodzących różnego rodzaju zobowiązania, wciąż trzeba ważyć: wedle miary sprawiedliwości i miarą sprawiedliwą. Jednakże w przyjaźni, dochodząc do podmiotu, dla którego równość *staje się* równością, dotykamy niewyważalnego. Wszak to, co samo w sobie jest wartością, nie chce i nie może być odmierzone *inną* wartością. I przyjaźń, i sprawiedliwość dotyczą tego rodzaju dóbr, które nabywalne, a równocześnie niezbywalne, usiłują wymienić coś, co z istoty jest niewymienialne. Szacują względem czegoś, co jest bezwzględne. W przyjaźni drugi staje się wartością bezwzględną, przeto jego godność (*τιμμή*) nie godzi się ze stosowaniem ogólnej miary, zewnętrznego punktu odniesienia. Przyjaźń jawi się oto dochodzeniem do prawdy o wartości. Do odczucia ich niezastępowalności. Do świadomości, że wszelkie próby zastąpienia tego, czego zastąpić nie można, skazane są na niepowodzenie. Wszelako próbować trzeba, choćby po to, by nauczyć się właściwie wartościować dobra. By doświadczyć, że na przyjaźń można odpowiedzieć jedynie przyjaźnią, na wybranie – wybraniem. Odpowiedzieć, w miarę możliwości, tym samym. Tak samo.

Jest sprawiedliwość równością wobec drugiego³⁰ (*τὸ δίκαιον τὸ πρὸς ἕτερόν ἐστι τὸ ἴσον*), równością najpierw co do wartości, wtórnie – podług ilości. I przyjaźń zasadza się na równości, wszelako w przyjaźni – podkreśla Arystoteles – równość posiada znaczenie przede wszystkim ilościowe (*κατὰ πῶσον*), dopiero wtórnie oznacza proporcjonalność co do wartości (*κατ' ἀξίαν*). Albowiem: „We wszystkich na wyższości jednej strony opartych uczuciach dodatnich i miłość powinna być proporcjonalna, więc ten, kto lepszy, powinien doznawać więcej miłości, niż jej żywić (...); bo kiedy miłość jest proporcjonalna do wartości każdej ze stron, to wytwarza się pewnego rodzaju równość”³¹.

Swoista równowaga, czy to pojmowana jako sprawiedliwość, czy też będąca podstawą przyjacielskiej więzi, może zaistnieć wtedy jedynie, gdy możliwe jest wyważenie na szali Równości. Jak bowiem oddać sprawiedliwość, kiedy porównywać nie sposób? Jak zaprzyjaźnić się z kimś, komu nie jesteśmy w stanie oddać tego, co mogłoby stanowić przeciwagę dla jego przyjaźni? Dlatego niemożliwy jest nadmiar sprawiedliwości wobec bogów, porównywać ich przecież z nami nie sposób; jakkolwiek sprawiedliwości względem bogów winniśmy, jako pierwszej z cnót sprawiedliwości³², nade wszystko zadość-uczynić. Dlatego też miłość do bogów,

³⁰ Por. Arystoteles, *Etyka wielka* 1193 b, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył W. Wróblewski, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 338.

³¹ *Et. nik.* 1158 b, wyd. cyt., s. 299–300.

³² Por. Arystoteles, *O cnotach i wadach* 1250 b, przełożył i komentarzem opatrzył L. Regner, w: tenże: *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 502.

jak też i do „tych ludzi, którzy najbardziej się do bogów zbliżają”³³ – rodziców, nauczyciela wprowadzającego w filozofię, władców – z konieczności musi nosić imię uwielbienia i czci (τιμῆ). Nic poniżej i nic ponad to. Sprawiedliwie byłoby oddać im więcej, ale „więcej” nie leży w naszej mocy. Próbę zasypania przepaści, wynikającej z nierówności stron, podjąć może jedynie ilościowa – bo przecież nie jakościowa – odpłata. Jednakże, niejako wbrew swym wysiłkom, kierowanym najzarliwszym choćby pragnieniem od-dania, każdorazowo stajemy przed nimi, „podobnymi bogom”, jako niespłacalni dłużnicy. Czyż bowiem można odpłacić i czym za dar życia? Za dar filozofii?

I dla przyjaźni szacunek jawi się jako coś koniecznego, a przyjaźń sama – „czci-godnym czci okazywaniem”. Albowiem właśnie w szacunku (τιμῆ) uznaje się podmiotowość Innego i samego siebie, dostrzega Innego w jego godności – Arystoteles dodałby zapewne: i wyższości – czyniąc siebie godnym tegoż samego. Przeto za prawego człowieka uchodzi ten, który odwdzięcza się czcią czci godnym – wprzódy i przede wszystkim więc bogom, także największym dar-czyńcom – odpłatą proporcjonalną ilościowo, jedynie możliwym, choć w istocie przecież niemożliwym, przepojonym wdzięcznością (χάρις) wyrównaniem. Niechże za niemożliwe starczy to możliwe wyrównanie: szacunek, który oddaje cześć czci-godnym, a zarazem celebryje sam ów dystans między nierównymi.

Przyjaźń wspiera się na równości, na podobieństwie, które pozwala wybierać i nie wybierać tego samego, tego samego pragnąć i nie pragnąć. Zasadne przeto staje się pytanie, do jakiej granicy może sięgać przyjaźń i czy zdolna jest obejmować sobą tych, którzy różnią się znacznie i dzielnością, i mądrością, kiedy „myślenie o tym samym” zdaje się być zgoła niemożliwe. Zbyt duża dysproporcja jawi się powodem nieiszczalności przyjaźni – dopraszanie się o wzajemność uczuć naraża wtedy jedynie na śmieszność (γελοιότης). Taki stan ujawnia się wyraziście w odniesieniu do bogów i królów, acz bywa też powodem niemożności zaistnienia przyjaźni między dobrym a nikczemnym, także przyczyną zrywania więzi istniejących przyjaźni. Jednakże w stosunkach byłych przyjaciół, jeśli przyczyną zerwania więzi przyjaźni nie była „krańcowa niegodziwość”, pobrzmiwać będzie echo dawnej zażyłości i zawsze mogą oni liczyć na większą, niżli obcy, wzajemną życzliwość³⁴.

Jakkolwiek przyjaźń *ze względu* na płynące z niej korzyści (διὰ τὸ χρήσιμον) jest „rzeczą godną natury kupieckiej”³⁵, prawdziwa przyjaźń nie może być korzyści pozbawiona, wszak pożytek nieodłącznie towarzyszy doskonałości. Rachunek

³³ *Et. nik.* 1101 b, wyd. cyt., s. 37.

³⁴ Por. *Et. nik.* 1158 b, wyd. cyt., s. 300; *Et. nik.* 1165 b, wyd. cyt., s. 329.

³⁵ Por. *Et. nik.* 1158 a, wyd. cyt., s. 297.

równości wyświadczanych dobrodziejstw i ich doznawania, surowo egzekwowany przez sprawiedliwość, zamyka się w obszarze „my” wyodrębnionym przez przyjaźń. Ponoszenie zysku i straty, w imię sprawiedliwości jako środka między nimi i ciągle tegoż środka dochodzenie, jest też nieustannym baczeniem, by wielkość straty nie była większa bądź mniejsza od utraconej rzeczy, a tak samo i zysk. Przyjaciół przynosi zysk aczkolwiek i on sam, korzyść przynoszący, korzyść odnosi. Postępując w sposób moralnie piękny, tym przecież piękniejszy, jeśli ze względu na przyjaciela poświęca własne sprawy, urzeczywistnia dobro w sobie. Kto bowiem wyświadcza dobro, odnosi korzyść z samego dobra wyświadczenia: dopełnia własne istnienie. Przyjaciół zatem, „który jest drugim ‘ja’ [*ἕτερος αὐτός*], daje to, czego człowiek sam przez się nie może mieć”³⁶. Wraz z sobą przynosi dobro. Arystoteles nazywa przyjaciół „największym spośród dóbr zewnętrznych”, dobrem nie tylko „samym przez siebie”, ale współtworzącym dobro w drugim. Przyjaźń, „bycie dla siebie nawzajem”, staje się przyczyną konieczną zaistnienia dobra w dobro-czyniących. Jawi się tedy wzajemnym, choć trudno szacowanym, przynoszeniem i odnoszeniem zysku.

„Wymagania sprawiedliwości rosną w miarę zacieśniania się przyjaźni, jako że jedna i druga zachodzi między tymi samymi osobami i obejmuje tę samą dziedzinę”³⁷. Rosną wymagania sprawiedliwości, ten więc, kto prosi, kto w przyjaźni ubiega się o prawo do dochodzenia swych praw, nie tyle rezygnuje z roszczeń, co ich nie wyraża. Oddala je. Jednakże owo prolongowanie w prośbie, w ubieganiu się, wytwarza czas odpowiedzi. Czas wymiany. Czas odpowiedzialności. W przyjaźni i sprawiedliwości wszystko jest bowiem rachowane, szacowane. Przeliczalne. A skoro jedynie dusza i jej umysł (*ψυχή και ψυχῆς νοῦς*), i nic poza nimi, potrafią liczyć, tylko dusza zdolna jest ująć w liczbę, przeliczyć zatem, czas. Nie może istnieć czas bez tej, która ze względu na „przed” i „po” ruchu mierzy „teraz” – bez duszy³⁸. Dusza zatem określa też „teraz” owego wzrostu sprawiedliwości podług „przed” i „po” zacieśniania się przyjaźni. I czyż nie dusza właśnie winna temu „teraz” sprostać?

³⁶ *Et. nik.* 1169 b, wyd. cyt., s. 344–345.

³⁷ Zob. przypis 1.

³⁸ Por. Arystoteles, *Fizyka* 223 a, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 114.