

MACIEJ SMOLAK\*

PIERWSZY PARAGRAF SIÓDMEJ KSIĘGI  
*ETYKI EUDEMEJSKIEJ* (7.1, 1234B18–1235B12)  
– WPROWADZENIE, PRZEKŁAD I KOMENTARZ

Słowa kluczowe: centrum decyzyjne, cnota/doskonałość, człowiek najwyższej próby, dane, dusza, przyjaciel, przyjaźń, oznaki przyjaźni, sprawiedliwość  
Keywords: decision-making centre, virtue/excellence, person of excellence, data, soul, friend, friendship, features of friendship, justice

## Wprowadzenie

Zagadnienie przyjaźni (*φιλία*) jest jednym z ważniejszych tematów, jakie Arystoteles podejmuje w ramach rozważań z zakresu etyki. Świadczy o tym nie tylko fakt, że poświęca problematyce przyjaźni 7. księgę EE oraz 8. i 9. księgę *Etyki nikomachejskiej* (EN), co stanowi odpowiednio około jednej piątej zawartości każdego z dzieł, ale przede wszystkim to, że przyjaźń traktuje jako relację interpersonalną, dzięki której można w pełni rozwijać swoją naturę i osiągać *eudaimonię*, czyli najwyższe dobro możliwe do

---

\* Maciej Smolak – dr, pracuje w Zakładzie Badań nad Etyką Zawodową w Instytucie Filozofii UJ, obecnie zajmuje się teorią przyjaźni Arystotelesa, a także dydaktyką filozofii i interaktywnymi metodami nauczania filozofii. E-mail: m.smolak@iphils.uj.edu.pl. Address for correspondence: Jagiellonian University, Institute of Philosophy, Grodzka 52, 31-044 Kraków.

ureczywistnienia przez człowieka. Jego analizy zmierzają w tym kierunku, aby wykazać, że przyjaźń odgrywa kluczową rolę z punktu widzenia prowadzenia dobrego życia i stanowi konstytutywny składnik *eudaimonii*. Na przykład w EE, 7.2, i w EN, 9.9, Arystoteles dowodzi, że nawet *eudaimōn*, czyli ten, kto ma udział w najwyższym dobru możliwym do osiągnięcia przez człowieka, będzie potrzebował przyjaciół. W EE wykazuje, że najprzyjemniejsza rzecz, czyli poznanie samego siebie, staje się możliwe w obecności przyjaciela, natomiast w EN argumentuje, że przyjaźń pozwala na osiągnięcie pełniejszej aktualizacji życia<sup>1</sup> i na dotarcie do dóbr, które bez niej pozostają zakryte<sup>2</sup>.

### Stosunek EE i EN w kontekście rozważań na temat przyjaźni

Dzieła Arystotelesa można podzielić na dwie podstawowe grupy: pisma egzoteryczne i pisma ezoteryczne. Pierwsze miały przeważnie postać dialogów i były przeznaczone dla szerokiego kręgu czytelników. Drugie nie były publikowane i stanowiły zapis wykładów wygłaszanych dla uczniów.

Przyjmuje się, że EE powstała podczas bytności Arystotelesa w Assos (348/7–345/4), natomiast EN datuje się na pierwsze lata pobytu Arystotelesa po jego powrocie do Aten (335/334), kiedy założył własną szkołę Lykeion. Wprawdzie w XIX wieku, pod wpływem badań Schleiermachera (1835) i Spengela (1841), komentatorzy dzieł Arystotelesa byli skłonni utrzymywać, że EE jest nieautentyczna, lecz w XX wieku jej prawdziwość została potwierdzona głównie dzięki badaniom przeprowadzonym przez Jaegera (1923).

W drugiej połowie XX wieku Kenny (1978) wystąpił z tezami, że EN jest wcześniejsza od EE i że druga stanowi kanoniczne dzieło z zakresu etyki<sup>3</sup>. Jednak większość komentatorów nie akceptuje tej chronologii, a ponadto traktuje EN jako główne pismo etyczne Arystotelesa, co prawdopodobnie

<sup>1</sup> Por. M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press 2005, s. 285.

<sup>2</sup> Por. S. Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany: SUNY Press, 1995, s. 141.

<sup>3</sup> W EE i EN występują trzy wspólne księgi: *O sprawiedliwości* (EE, 4 = EN, 5), *O cnotach intelektualnych* (EE, 5 = EN, 6) i *O przyjemności* (EE, 6 = EN, 7). Kenny dowodzi, że wymienione księgi były pierwotnie częściami składowymi EE i ten pogląd jest obecnie powszechnie akceptowany.

wpływa na to, że EE nie spotyka się z tak wielkim zainteresowaniem, jak to jest w przypadku EN. Trzeba jednak przyznać, że obie *Etyki* są ważne, a rozważania w nich zawarte wzajemnie się dopełniają. Tak jest na przykład w przypadku problematyki przyjaźni, na co wskazuje między innymi badanie służące opracowaniu typologii przyjaźni.

Ogólnie rzecz ujmując, Arystoteles omawia trzy podstawowe typy przyjaźni – przyjaźń wartościową etycznie, przyjaźń hedoniczną i przyjaźń utylitarną – ale typologię przeprowadza, opierając się na analizie powodów lubienia oraz warunków przyjaźni. Pierwsza analiza jest obszerniejsza i precyzyjniejsza w EE, natomiast druga jest bardziej pogłębiona w EN.

Analiza powodów lubienia w EE obejmuje czteroetapowe rozumowanie zawarte we fragmencie 1235b18–1236a15. W pierwszym kroku (b16–23) Arystoteles zarysowuje problem i stawia pytanie, czy przedmiotem lubienia ( $\tau\acute{o}$  φιλοῦμενον) jest to, co przyjemne, czy to, co dobre. W drugim kroku (b24–29) podejmuje próbę rozwiązania aporii, opierając się na rozróżnieniu tego, co dobre lub przyjemne, oraz tego, co ukazuje się jako dobre lub przyjemne. Ponadto rezygnuje z użycia wyrażenia „przedmiot lubienia” i w jego miejsce wprowadza termin φίλον, który podkreśla subiektywny wymiar lubienia. W trzecim kroku (b30–a10) wychodzi od innej hipotezy i wprowadza rozróżnienie na to, co całkowicie dobre, i na to, co dobre dla kogoś, oraz na to, co całkowicie przyjemne, i na to, co przyjemne dla kogoś. Następnie wykazuje, że klasyfikacje dóbr i przyjemności z drugiego oraz trzeciego kroku nie pokrywają się, ponieważ rzeczy należące do „tego, co ukazuje się jako dobre/przyjemne”, tworzą szerszą klasę od rzeczy wchodzących w skład „tego, co dobre/przyjemne dla kogoś”<sup>4</sup>. Czwarty krok (a10–15) jest podsumowaniem przeprowadzonego rozumowania i zawiera wykaz powodów lubienia z uwzględnieniem podstawy oraz celu lubienia – powodem lubienia może być cnota/doskonałość, przyjemność lub korzyść.

Analiza warunków przyjaźni w EN obejmuje czteroetapowe rozumowanie zawarte we fragmencie 1155b27–1156a10. W pierwszym kroku (b27–31), po podkreśleniu, że nie nazywa się przyjaźnią przyjaznego uczucia skierowanego do obiektów nieożywionych, Arystoteles wstępnie przyjmuje, że warunkiem przyjaźni jest odwzajemnione przyjazne uczucie oraz chcenie dobra dla osoby, która jest obiektem przyjaznego uczucia. W drugim kroku

---

<sup>4</sup> M. Smolak, *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2013, s. 161–175.

(b31–33) sygnalizuje, że przyjaciel powinien chcieć dobra dla przyjaciela ze względu na niego i że taki typ chcenia jest określany życzliwością. W trzecim kroku (b33–a3) zauważa, że ci, którzy twierdzą, że odwzajemniona życzliwość jest przyjaźnią, powinni dodać: o ile jest uświadomiona przez obie strony. W efekcie daje do zrozumienia, że warunkiem przyjaźni jest uświadomione wzajemne chcenie dobra, realizowane w trybie „ze względu na osobę” (ἐκείνου ἕνεκα), która jest obiektem troski. W czwartym kroku (a3–10) precyzuje dotychczas wyłowione warunki i podkreśla, że obie strony powinny lubić się i chcieć wzajemnie dobra pod tym względem, pod jakim lubią, oraz mieć obustronną świadomość wzmiarkowanego lubienia i chcenia. Podsumowanie jest znaczące w tym sensie, że modyfikuje powszechnie akceptowaną opinię na temat warunków przyjaźni. Zwraca bowiem uwagę, że warunkiem przyjaźni jest wzajemna świadomość wzajemnego lubienia i wzajemnego chcenia dobra, oraz sugeruje, że jeżeli mówienie o trzech typach przyjaźni jest zasadne, to trzeba mieć na uwadze, że: (1) życzliwość rozumiana jako chcenie dobra dla kogoś w trybie „ze względu na niego”, a więc ze względu na to, kim on jest (ἐστίν ὅσπερ ἐστίν), nie warunkuje przyjaźni z powodu przyjemności ani przyjaźni z powodu korzyści, lecz jedynie przyjaźń z powodu cnoty<sup>5</sup>; (2) lubienie kogoś jako tego, kim on jest, nie warunkuje przyjaźni z powodu przyjemności ani przyjaźni z powodu korzyści, lecz jedynie przyjaźń z powodu cnoty.

Kształt analiz służących opracowaniu typologii przyjaźni dostarcza materiału, który wskazuje na chronologię powstania EE i EN. Jeżeli bowiem w EN Arystoteles korzysta z tych samych rozróżnień w obrębie „tego, co dobre”, jakich używa w EE, i jeżeli w obu *Etykach* dochodzi do analogicznych wniosków na temat powodów lubienia, to skrócony zapis badania

<sup>5</sup> Arystoteles dopuszcza dwojakie rozumienie życzliwości w kontekście warunkowania przyjaźni: (1) zgodne z powszechnym rozumieniem, które jest szersze w tym sensie, że obiektem życzliwości może być człowiek, bez różnicowania go na to, co dla niego istotne, i na to, co dla niego przygodne; (2) właściwe rozumienie życzliwości, które jest węższe w tym sensie, że obiektem życzliwości może być jedynie człowiek, który osiągnął stopień integralności osobowej charakterystycznej dla dobrego człowieka. Oznacza to, że węższe rozumienie życzliwości w pełni uwzględnia normatywny i deskryptywny wymiar wyrażenia. 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 żeby był traktowany przez przyjaciela jako „obiekt” bezinteresownej troski.

w EN staje się zrozumiałą przy założeniu, że EE jest wcześniejsza od EN. Ponadto rezultat osiągnięty w EN na temat warunków przyjaźni świadczy nie tylko o tym, że Arystoteles korzysta z ustaleń zawartych w EE, lecz również o tym, że je w znaczący sposób uzupełnia, ponieważ obok warunku uświadomionego wzajemnego lubienia wskazuje na warunek uświadomionego wzajemnego chcenia dobra. Ale są również inne analizy na temat przyjaźni, które świadczą o tym, że EE jest wcześniejsza od EN. Do nich należy między innymi badanie dotyczące przyjaźni intrapersonalnej.

Arystoteles zajmuje się problematyką przyjaźni intrapersonalnej w EE, 7.6, oraz w EN, 9.4 i 9.8. W EE, 7.6, zauważa, że przyjaźń intrapersonalna nie jest przyjaźnią w pełnym tego słowa znaczeniu, ponieważ w jej przypadku nie zachodzi aktywne i pasywne lubienie realizujące się w dwóch oddzielnych osobach (1240a14–15). Dlatego jest wątpliwe, żeby relacja intrapersonalna mogła spełniać warunek nałożony na przyjaźń. W 1236a14–15 Arystoteles wyraźnie stwierdza, że X staje się przyjacielem dopiero wtedy, gdy będąc lubianym, zarazem lubi z wzajemnością lubiącego i obie strony są tego świadome. Jednak mimo tych zastrzeżeń Arystoteles wysuwa sugestię, że mówienie o przyjaźni intrapersonalnej nie jest pozbawione podstaw, ponieważ dusza ludzka jest fundamentalnie zdwojona na części rozumową i orektyczną, które w dodatku wzajemnie na siebie oddziałują. Potwierdzeniem tej dwoistości i relacyjności są wyniki, do jakich Arystoteles dochodzi na podstawie analizy mającej na celu wyjaśnienie zagadnienia dobrowolności-niedobrowolności, przeprowadzonej na tle charakterystyki sposobu postępowania *akratyka* i *enkratyka* (por. EE, 2.6–8). Zarówno *akratyk*, jak i *enkratyk* postępuje dobrowolnie, ponieważ zasada dokonania czynu tkwi w każdym z nich. W przypadku *akratyka* tą zasadą jest pożądanie, natomiast w przypadku *enkratyka* jest nią rozum. Mimo to u jednego i u drugiego toczy się wewnętrzny spór, który nie kończy się wypracowaniem porozumienia pomiędzy obiema zasadami, lecz zwycięstwem jednej z nich. Ponieważ *akratyk* zaspokaja pożądanie wbrew rozumowi, więc ze względu na zachodzący w nim stosunek orektycznej i rozumnej części duszy, jest on raczej swoim wrogiem niż przyjacielem. Natomiast *enkratyk*, który neutralizuje alogiczne poruszenia duszy i idzie za głosem rozumu, nie wydaje się swoim wrogiem i ze względu na pozycję rozumu mógłby uchodzić za adekwatną egzemplifikację przyjaciela siebie samego. Jednak to nie *enkratyk*, lecz raczej dobry człowiek stanowi kryterium, według którego powinno się oceniać, kto spełnia wymóg bycia przyjacielem siebie samego. Zwraca na to

uwagę Arystoteles, gdy podkreśla, że „przyjaźń człowieka do siebie samego sprowadza się do przyjaźni człowieka dobrego” (1240b18–19).

Trzeba jednak przyznać, że Arystoteles nie przedstawia w EE jednoznacznego stanowiska w sprawie przyjaźni intrapersonalnej. Z jednej strony zdaje się sugerować, że tylko w pełni dobry człowiek jest przyjacielem siebie samego, ponieważ nie dochodzi w nim do wewnętrznego sporu pomiędzy rozumową i orektyczną częścią duszy, co znajduje wyraz w tym, że obie jego części są przyjazne (b30). Z drugiej strony podkreśla, że o przyjaźni w stosunku do siebie samego można mówić jedynie przez analogię (1240a13). Jest to o tyle zrozumiałe, że w przypadku intrapersonalnym wątpliwe jest zachodzenie wzajemnego lubienia, które byłoby zarazem uświadamiane przez „obie strony” relacji, o ile elementami tej relacji ma być rozumna i orektyczna część duszy. Ponadto jeżeli przyjaźń intrapersonalna wiązałaby rozumną i orektyczną część duszy, to odpowiadałaby raczej przyjaźni opartej na wyższości i odzwierciedlałaby stosunek rządzącego do rządzonego. Tymczasem Arystotelesowi zależy na tym, żeby przyjaźń intrapersonalną przedstawić nie w modelu wyższości-niższości, lecz w modelu równości. I w stosunku do EE rozważania zamieszczone w EN są rozwinięciem tego zagadnienia oraz przedstawieniem dalszych argumentów na rzecz możliwości zachodzenia przyjaźni intrapersonalnej.

W EN, 9.4, Arystoteles podaje dwa argumenty. Pierwszy argument, który można określić argumentem „z porównania”, sprowadza się do stwierdzenia, że najwyższy stopień przyjaźni interpersonalnej porównuje się z przyjaźnią w stosunku do siebie samego (1166b1–2). Stwierdzenie ma sens pod warunkiem, że wzorcem dla przyjaźni interpersonalnej jest relacja, w jakiej pozostaje człowiek najwyższej próby (ὁ σπουδαῖος) w stosunku do siebie samego, ponieważ elementem porównywanym jest w tym wypadku szczytowa forma przyjaźni interpersonalnej, identyfikowana w EN za pomocą terminu τέλεια<sup>6</sup>. Tymczasem człowiek najwyższej próby jest miarą wszystkiego (1166a12–13), a więc również miarą okazywania oznak przyjaźni (τὰ φιλικὰ) w stosunku do siebie samego. Dlatego tylko do jego sposobu odnoszenia się do siebie samego może być porównywany najwyższy stopień przyjaźni interpersonalnej.

<sup>6</sup> Na temat wieloznaczności terminu, która w tym kontekście nie jest wadą, por. *Metafizyka* [Met], 1021b16–25. Można wysunąć przypuszczenie, że wyrażenie wskazuje na przyjaźń o charakterze *eudaimonicznym* (por. M. Smolak, *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesowej*, s. 216, przyp. 337).

Drugi argument, który można określić argumentem „z harmonii duszy”, nawiązuje do analiz przedstawionych w EE, 7.6, ponieważ Arystoteles podkreśla, że przyjaźń intrapersonalna jest możliwa, o ile są dwie lub więcej z tych rzeczy, o których już mówił (EN, 1166a35–1166b1). Uwaga odnosi się do EN, 1.13 i 6.1, gdzie mowa jest o wielozłonowości i wielofunkcyjności duszy<sup>7</sup>. Ale uwaga nawiązuje również do frazy, w której Arystoteles podkreśla, że człowiek najwyższej próby zgadza się sam ze sobą, tzn. dąży do tych samych rzeczy całą swoją duszą (a13–14). W przypadku człowieka najwyższej próby orektyczna i rozumna część duszy pozostaje we wzajemnej relacji, która świadczy o osiągnięciu przez niego pełnej integracji psychicznej. Zarazem taki człowiek chce i realizuje dobre rzeczy ze względu na siebie samego, czyli przez wzgląd na część uzdalniającą do myślenia (a16–17). A ponieważ wyrazem jego troski o siebie samego jest również dostarczanie sobie samemu przedmiotów do kontemplowania (a26–27), więc pod częścią uzdalniającą do myślenia kryje się nie tylko rozum w funkcji praktycznej, lecz również rozum w funkcji teoretycznej. Arystoteles, próbując odnaleźć wzorcową relację intrapersonalną dla przyjaźni interpersonalnej, odsyła nie tyle do jawnego zdwojenia na orektyczną i rozumową część duszy, lecz raczej do niejawnej wewnętrznej relacji, jaka zachodzi pomiędzy rozumem w jego funkcji teoretycznej i praktycznym centrum decyzyjnym<sup>8</sup>, które jest zespoleniem doskonale rozwiniętego rozumu w funkcji praktycznej i doskonale rozwiniętego charakteru, co znajduje wyraz w tezie o nierozdzielności cnoty etycznej i roztropności oraz w ściśle z nią związanej tezie o wzajemności cnot etycznych (EN, 6.13).

Tak rozumiana wzorcową relacja intrapersonalna zyskuje dalsze umocowanie w EN, 9.8, gdzie Arystoteles przedstawia charakterystykę negatywnego i pozytywnego sposobu lubienia siebie (φιλαυτία). Zarazem 9.8 nie ma swojego odpowiednika w EE, co dodatkowo pokazuje, że analiza

---

<sup>7</sup> Św. Tomasz z Akwinu (Aristoteles, *Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum*, S. Thomae Aquinatis, Cura et studio, Taurini: Marietti 1949, s. 477) jest zdania, że Arystotelesowi chodzi o wymienione w EN, 9.4, oznaki przyjaźni. Jednak jak sugerują Gauthier i Jolif (Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, s. 732), gdyby Arystoteles miał to na myśli, to nie byłoby jasne, dlaczego twierdziłyby, że od dwóch oznak przyjaźni zachodzi przyjaźń intrapersonalna, a nie już od jednej lub na przykład dopiero od trzech.

<sup>8</sup> Takie centrum decyzyjne zdaje się mieć na myśli Price (*Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford University Press 1989, s. 105). Por. M. Smolak, *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, 2.4.4.



przyjaźni intrapersonalnej w EN jest nie tylko kontynuacją rozważań podjętych na ten temat w EE, ale przede wszystkim jest ich rozwinięciem i próbą przewyciężenia trudności.

Arystoteles rozpoczyna 9.8 od przytoczenia powszechnie dyskutowanej trudności, czy bardziej powinno się lubić siebie samego, czy też kogoś innego (1168a28–29). W dalszej części przechodzi do zarysowania dwóch sposobów rozwiązania trudności, których argumentacja znajduje oparcie w powszechnie głoszonych opiniach nawiązujących do tego zagadnienia. Następnie prezentuje krytyczną ocenę przedstawionych rozwiązań, by na koniec zdystansować się od kategorii porównawczej użytej w wyjściowej aporii i zakończyć rozważanie podkreśleniem, że nie należy lubić siebie w taki sposób, w jaki czyni to wielu ludzi (1169b1–2).

Oceniając pierwszą linię argumentacyjną, która ma dowodzić, że człowiek powinien bardziej lubić kogoś innego niż siebie samego, Arystoteles wykazuje, że ci, którzy tak uważają, popełniają błąd, twierdząc: (1) że zły człowiek zadowala siebie samego (a31) – tymczasem zły człowiek nie zadowala siebie samego, lecz orektyczną część duszy; (2) że prawy człowiek, gdy postępuje z powodu piękna i ze względu na przyjaciela, zaniedbuje siebie samego (a33–35) – tymczasem prawy człowiek, postępując w ten sposób, nie zaniedbuje siebie samego, lecz sprawia przyjemność najbardziej autorytatywnej części siebie samego (1168b30). Zatem zwolennicy pierwszej linii argumentacyjnej nie mają świadomości, że obok powszechnie krytykowanej formy lubienia siebie jest możliwa pozytywna forma lubienia siebie, będąca wyrazem autentycznej troski o siebie samego, i że prawy człowiek w ich rozumieniu okazuje taką troskę względem siebie samego.

Druga linia argumentacyjna, z której ma wynikać, że człowiek powinien lubić przede wszystkim siebie samego, nawiązuje do EN, 9.4, czyli miejsca, w którym Arystoteles charakteryzuje wzorcowy sposób odnoszenia się człowieka w stosunku do siebie samego. Argumentacja daje się sprowadzić do trzech kroków: (1) powinno się lubić przede wszystkim najlepszego przyjaciela (1168b1–2); (2) przyjacielem jest głównie ten, kto chce lub dla kogo chce się dobrych rzeczy ze względu na niego, nawet jeśli nikt się o tym nie dowie (b2–3)<sup>9</sup>; (3) charakterystyka zawarta w punkcie (2) zachodzi przede wszystkim w przypadku człowieka w stosunku do siebie samego (b3–4).

---

<sup>9</sup> Fraza jest różnie tłumaczona między innymi ze względu na jej odmienny zapis w różnych manuskryptach. Przytaczam wersję zamieszczoną w manuskrypcie *Laurentianus* (K<sup>b</sup>).



Podstawowy błąd zwolenników drugiej linii argumentacyjnej polega na tym, że niewłaściwie rozumieją oznaki przyjaźni. Charakterystyka zawarta w punkcie (2) wskazuje na to, że przyjacielem jest zarówno ten, kto chce dobrych rzeczy dla przyjaciela ze względu na niego, jak również ten, dla kogo chce się dobrych rzeczy ze względu na niego. Ale troszczącym się w ten sposób oraz obiektem takiej troski może być człowiek najwyższej próby, czemu Arystoteles daje wyraz w EN, 9.4. Zatem zwolennicy drugiej linii argumentacyjnej wyciągają błędny wniosek, twierdząc, że każdy jest przyjacielem siebie samego. Tymczasem tylko ten, kto uchodzi za prawego w rozumieniu pierwszych argumentujących, czyli ten, kto jest człowiekiem najwyższej próby w rozumieniu Arystotelesa, może być przyjacielem siebie samego. Tę konstatację wzmacnia dodana w punkcie (2) fraza „nawet jeśli nikt się o tym nie dowie” (b3), ponieważ dopuszcza sytuację, w której dochodzi do realizacji wysokowartościowego działania etycznego, będącego autorstwem człowieka najwyższej próby, który nie tylko nie pozostaje w relacji przyjaźni  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha$ , ale również nie dokonuje owego czynu w obecności innego człowieka najwyższej próby. Stąd mimo że taki czyn zostaje zrealizowany, nie może być rozpoznany w całej swojej pełni przez zewnętrznego obserwatora. W istocie fraza dopuszcza taką możliwość, że przytoczona w b2–3 postać chcenia może być rozpoznana tylko przez samego chcącego, czyli przez człowieka najwyższej próby.

Na tle krytyki dwóch linii argumentacyjnych Arystoteles prezentuje własne stanowisko. Przedstawia bowiem pozytywny sposób lubienia siebie, który jego zdaniem polega na zadowalaniu najbardziej autorytatywnej części siebie samego za pomocą dokonywania pięknych działań<sup>10</sup>. Ale w taki sposób lubi siebie samego człowiek najwyższej próby, ponieważ realizując piękne

---

<sup>10</sup> Gdy Arystoteles zaznacza pod koniec 9.8, że we wszystkich przypadkach zasługujących na pochwałę człowiek najwyższej próby przydziela sobie samemu większą ilość piękna (1169a34–1169b1), proponuje rozwiązanie, które wykracza poza postawioną aporię, ponieważ piękno generowane przez działanie zgodne z cnotą można przydzielić jedynie sobie samemu. W istocie człowiek najwyższej próby stoi nie przed wyborem, czy ma przydzielić większe dobro sobie samemu, czy innemu człowiekowi, lecz przed wyborem, czy ma przydzielić większe dobro sobie samemu przez dokonanie pięknego czynu, czy też ma zaniechać takiego czynu i przydzielić sobie lub zachować dla siebie dobro o niższej wartości. Por. J. Whiting, *Self-love and Authoritative Virtue*, [w:] S. Engstrom, J. Whiting, *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press 1996, s. 176; V. Politis, *The Primacy of Self-Love in the Nicomachean Ethics*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 1993, 11, s. 153–174.

działania, zadowalała symultanicznie rozum w jego funkcji praktycznej<sup>11</sup> i teoretycznej<sup>12</sup>. W efekcie przyjaźń intrapersonalna nie jest niemożliwa, ale „członami” tej relacji nie tyle jest rozumna i orektyczna część duszy, lecz raczej rozum w funkcji teoretycznej i ukonstytuowane centrum decyzyjne, w którym kluczową rolę odgrywa rozum w funkcji praktycznej, ale rozwinięty do postaci charakterystycznej dla człowieka najwyższej próby.

### Metoda badawcza Arystotelesa<sup>13</sup>

W swoich rozważaniach filozoficznych Arystoteles posługuje się metodą badawczą, która jest szczególnie dobrze widoczna w jego *Etykach*<sup>14</sup>. W EN, 1.4, zauważa, że rozważania należy rozpoczynać od tego, co znane (1095b2). Zarazem to, co znane, jest dwojakiego rodzaju, ponieważ jedne rzeczy są znane dla nas, natomiast inne rzeczy są znane całkowicie.

W *Analitykach wtórych*, 1.2, Arystoteles wskazuje na drogę badawczą, która prowadzi od tego, co znane całkowicie. Tym, co znane całkowicie, są pierwsze zasady, które mają status niedowodliwych hipotez i leżą u podstawy każdego poznania naukowego, gdyż od nich rozpoczyna się zdobywanie każdej wiedzy o charakterze demonstratywnym. Ponieważ tak rozumiane hipotezy spełniają wymóg obiektywnych i prawdziwych zasad, więc oparte na nich rozumowanie, o ile jest ono przeprowadzone poprawnie, gwarantuje dotarcie do prawdziwych konkluzji i do zdobycia wiedzy naukowej w zakresie badanego przedmiotu. Arystoteles sugeruje zarazem, że zasady są z natury jaśniejsze i lepiej znane, nawet jeśli są one mniej jasne i mniej znane dla nas. Dlatego naszym zadaniem jest uczynienie ich bardziej znanymi i jaśniejszymi również dla nas. W ten sposób Arystoteles wskazuje na

<sup>11</sup> Por. J.M.C. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis: Hackett Publishing Company 1986.

<sup>12</sup> Por. Met, 1074b23–33.

<sup>13</sup> Na temat metody badawczej Arystotelesa por. np.: T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, New York: Oxford Clarendon Press 1988; S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, New York–Oxford: Oxford University Press 1991; D. Bostock, *Aristotle's Ethics*, New York–Oxford: University Press 2000.

<sup>14</sup> Metoda znajduje swoje zastosowanie nie tylko w badaniach z zakresu filozofii praktycznej, lecz również w badaniach z zakresu filozofii teoretycznej – por. *Fizyka*, 184a10–21; Met, 1029b1–11.

metodę badawczą określoną przez niego w *Fizyce*, 184a16: „naturalną drogą badania”, której celem jest doprowadzenie do poznania pierwszych zasad, czyli do osiągnięcia wiedzy na temat tego, co znane całkowicie.

Naturalna droga badania wychodzi od tego, co lepiej znane i bardziej jasne dla nas, tzn. od tego, co prymarnie znane dla nas. W *Metafizyce*, 1029b8–1, Arystoteles zauważa, że to, co prymarnie znane dla nas, jest znane przez nas w nieznaczny sposób, ponieważ tego typu wiedza jest nieusystematyzowana i ma za swój przedmiot niewielki zakres rzeczywistości lub w ogóle nie dotyczy rzeczywistości.

Czym jest to, co prymarnie jest znane dla nas? Arystoteles ma tu na myśli dane, określane przez niego za pomocą wyrażenia τὰ φαινόμενα. Dane stanowią źródłowy materiał badawczy, który pochodzi z codziennego doświadczenia. Do zakresu danych należą fakty empiryczne oraz godne zaufania opinie, czyli opinie utrzymywane przez większość ludzi, w szczególności przez ludzi wykształconych, twórców oraz myślicieli. Arystoteles nazywa takie opinie ἐνδοξα i traktuje je jako stosowny punkt wyjścia, od którego należy zaczynać budowanie teorii w danej dziedzinie. Zazwyczaj takie opinie wzajemnie się wykluczają lub są ze sobą niezgodne, co prowadzi do pojawienia się trudności. Arystoteles nazywa takie trudności ἀπορίαι. Wygenerowane trudności świadczą zarazem o tym, że dana kwestia pociąga za sobą wystąpienie węzła do rozwiązania (Met, 995a30–31). Z punktu widzenia prowadzonego badania jest to jednak korzystne, ponieważ cel, do którego badacz zmierza, staje się w pełni jasny dopiero wtedy, gdy rozpozna on trudności (995b1–2).

Za przykład naturalnej drogi badania przemierzanej w obrębie etyki może posłużyć poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czym jest najwyższe ludzkie dobro możliwe do osiągnięcia przez człowieka, czyli ἀρχή w zakresie etyki. W EN, 1.4, Arystoteles wychodzi od powszechnie panującej zgody co do nazwy tego dobra, że jest nim *eudaimonia*. Zauważa jednak, że odpowiedzi na pytanie, czym jest *eudaimonia*, są rozbieżne. Jedni utożsamiają *eudaimonię* z przyjemnościami, inni z dobrami zewnętrznymi, jeszcze inni z aktywnością polityczną lub teoretyczną. Ponieważ utrzymywane opinie mają swoje zalety pomimo panujących pomiędzy nimi rozbieżności, więc zagadnienie, czym jest *eudaimonia*, napotyka *aporię*. Przystępując w EN, 1.7, do jej rozwiązania, Arystoteles zarysowuje argumentację, formułując wstępną definicję *eudaimonii*, w myśl której jest ona aktywnością duszy zgodnej z cnotą, realizowaną w kompletnym życiu (1098a16–18). Zarazem

przez tak sformułowaną definicję Arystoteles wyznacza dalszy zakres swoich badań, które obejmują analizy na temat struktury bytu ludzkiego, cnót ludzkiej duszy, struktury działania, zagadnienia przyjemności i przyjaźni.

W EN, 1.4, Arystoteles podkreśla również, że ten, kto ma należycie słuchać wykładów z zakresu etyki, powinien być dobrze wychowany (1095b4–6). Oznacza to, że słuchacz powinien umieć wstępnie odróżnić dobro od zła i mieć rozeznanie na temat tego, co słuszne i niesłuszne. Nie powinien więc pytać się, dlaczego na przykład nie należy wysoko cenić życia skoncentrowanego na używaniu, lecz powinien traktować taką opinię jako to, co znane dla niego. Arystotelesowi zależy na tym, żeby słuchający jego wykładów nie odrzucał pewnych danych, ale traktował je jako odpowiednie punkty wyjścia do dalszych analiz, ponieważ rozpoczęcie badania od takich, a nie innych danych otwiera możliwość dotarcia do zasad, które wyjaśnią, dlaczego pierwotne intuicje były trafne. W istocie Arystoteles zakłada, że jego uczniowie są nie tylko dobrze wychowani, lecz również zaznajomieni z podstawową terminologią logiczną i podstawowymi ustaleniami na temat substancji, formy, istoty, aktywności, ruchu itp.

### Zawartość treściowa EE, 7.1

Pierwszy paragraf 7. księgi EE jest ważny z punktu widzenia problematyki przyjaźni, ponieważ rozpoczyna rozważania na jej temat poprzez postawienie pytań, przytoczenie różnych i niezgodnych opinii oraz sformułowanie trudności do rozwiązania. Arystoteles podkreśla bowiem, że należy zbadać: czym jest przyjaźń; kto może być przyjacielem; na ile sposobów orzeka się przyjaźń; jaki związek zachodzi pomiędzy przyjaźnią i sprawiedliwością; jakie cechy charakteru są piękne i faktycznie wybierane.

Przechodząc do prezentacji opinii, zauważa między innymi, że: cnota jest pożyteczna dla wytworzenia przyjaźni; przyjaciel jest jednym z największych dóbr; zły człowiek nie może być przyjacielem, lecz tylko dobry; rozpoznanie, czy ktoś jest przyjacielem, zachodzi rzadko i jest niemożliwe bez niepowodzenia.

Gdy chodzi o trudności, przedstawia je na tle dwóch różniących się ogólnych teorii przyrodniczych, których reprezentatywnymi zwolennikami są odpowiednio Empedokles i Heraklit. Według pierwszej teorii podobne

jest „przyjacielem” podobnego, natomiast według drugiej przeciwne jest „przyjacielem” przeciwnego.

Zarysowanie takiego programu badawczego ma służyć Arystotelesowi rozświetleniu tematyki przyjaźni, uzgodnieniu różniących się opinii, usunięciu trudności i podaniu własnych rozwiązań niektórych problemów.

\*

Podstawą przekładu jest *Aristotelis Opera ex recognition* I. Bekkeri, edition altera quam curavit O. Gigon, Berolini 1960.

## Przekład

Gdy chodzi o przyjaźń, trzeba w nie mniejszym stopniu zastanowić się nad tym, które cechy dotyczące charakterów są piękne i faktycznie wybierane<sup>1</sup>, niż nad tym, czym jest przyjaźń, jakiego typu jest rzeczą<sup>2</sup>, kto jest przyjacielem, [20] czy przyjaźń orzeka się w jeden sposób, czy na wiele sposobów, a jeśli na wiele, to na ile<sup>3</sup>, a ponadto jak powinno się traktować przyjaciela i jaka sprawiedliwość jest oznaką przyjaźni<sup>4</sup>, ponieważ wydaje się, że zadaniem polityki jest przede wszystkim wytworzenie przyjaźni<sup>5</sup>, i ludzie twierdzą, że cnota jest pomocna dla osiągnięcia tego celu, ponieważ wydaje się niemożliwe, żeby ci, którzy są wzajemnie niesprawiedliwi, byli wobec siebie przyjacielscy<sup>6</sup> [25]. Ponadto wszyscy twierdzimy, że sprawiedliwość i niesprawiedliwość dotyczy przede wszystkim przyjaciół i wydaje się, że ten sam mężczyzna jest nie tylko dobry, lecz również jest przyjacielski<sup>7</sup>, że przyjaźń jest pewną dyspozycją etyczną<sup>8</sup> i jeśli ktoś będzie chciał sprawić, żeby ludzie nie wyrządzali krzywdy, to będzie chciał sprawić, żeby byli wzajemnie przyjaciółmi, ponieważ prawdziwi<sup>9</sup> przyjaciele nie [30] wyrządzają krzywdy. Ale nawet, jeśli ludzie będą tylko sprawiedliwi, to nie będą wyrządzali krzywdy<sup>10</sup>. Zatem sprawiedliwość i przyjaźń są albo tą samą rzeczą, albo czymś zbliżonym<sup>11</sup>. Prócz tych poglądów przyjmujemy, że przyjaciel należy do największych dóbr<sup>12</sup>, a brak przyjaźni i samotność są najstraszniejszą rzeczą, ponieważ całe<sup>13</sup> życie i dobrowolną rozmowę<sup>14</sup> prowadzimy razem z przyjaciółmi, gdyż spędzamy nasze dni razem z bliskimi<sup>15</sup> lub z krewnymi: [1235a]

z towarzyszami<sup>16</sup>, z dziećmi, z rodzicami lub z żoną. Ponadto przyjmujemy, że osobiste zobowiązania wobec przyjaciół zależą jedynie od nas, natomiast zobowiązania wobec innych są nakazane prawem i nie zależą od nas.

Ale pojawia się wiele trudności dotyczących przyjaźni. Najpierw u tych, którzy podejmują zagadnienie jakby z zewnątrz i mówią więcej, niż trzeba<sup>17</sup>. Im bowiem wydaje się, [5] że podobne jest miłe<sup>18</sup> dla podobnego. Stąd też powiedzenia:

bo bóg zawsze przyciąga podobnego do podobnego<sup>19</sup>  
 bo i kawka [sadowi się] obok kawki<sup>20</sup>  
 nie tylko złodziej rozpoznał złodzieja, lecz również wilk wilka<sup>21</sup>.

I nawet fizjologowie<sup>22</sup> porządkują całą naturę, przyjąwszy zasadę, [10] że podobne idzie do podobnego. Dlatego Empedokles twierdził, że suka siada przy figurce z terakoty<sup>23</sup>, ponieważ ma najwięcej podobnego. Zatem w ten sposób jedni określają „przyjaciela”. Inni twierdzą, że przeciwne jest miłe dla przeciwnego, ponieważ kochane i faktycznie pożądane jest miłe dla wszystkiego, gdyż suche nie pożąda suchego, lecz mokrego. [15] Stąd też powiedzenia:

ziemia kocha rześisty deszcz<sup>24</sup>  
 i  
 we wszystkich rzeczach zmiana jest słodka<sup>25</sup>.

Ale zmiana zmierza do przeciwnego<sup>26</sup>, natomiast podobne jest nienawistne<sup>27</sup> dla podobnego, ponieważ nie tylko

garncarz gniewa się na garncarza<sup>28</sup>,

lecz również zwierzęta są wzajemnie wojownicze z powodu tego samego pożywienia.

[20] Zatem te ujęcia bardzo się różnią, ponieważ jedni uważają, że podobne jest miłe, a przeciwne jest wojownicze:

zawsze mniejsze staje się wojownicze wobec większego i zaczyna dzień od nienawiści<sup>29</sup>.

Ponadto również miejsca przeciwnych rzeczy są różne, a wydaje się, że przyjaźń [25] łączy<sup>30</sup>. Inni uważają, że przeciwne rzeczy są miłe, i Heraklit krytykuje twórcę<sup>31</sup>, który napisał:

o gdyby mógł przepaść spór pochodzący od bogów i od ludzi<sup>32</sup>,

ponieważ nie może być harmonii, gdy nie ma wysokich i niskich dźwięków, ani nie może być zwierząt bez samicy i samca, które są przeciwnych płci. Takie więc są dwie opinie [30] na temat przyjaźni, za bardzo różne i zbyt ogólne.

Inne są już bliższe i bardziej odpowiadające danym, ponieważ jednym wydaje się, że ci, którzy są źli, nie mogą być przyjacielscy, lecz jedynie ci, którzy są dobrzy<sup>33</sup>. Dla innych jest niedorzeczne, jeśli matki nie miłują<sup>34</sup> dzieci (zdaje się, że miłość jest również możliwa wśród zwierząt, w każdym razie zwierzęta wybierają śmierć [35] w obronie potomstwa). Jeszcze innym wydaje się, że tylko korzystne jest miłe<sup>35</sup>. Dowodem tego jest to, że wszyscy dążą do korzystnych rzeczy, natomiast tracą beзуżyteczne rzeczy – nawet tracą je sami od siebie, jak mówił stary Sokrates, dając za przykład ślinę, włosy i paznokcie<sup>36</sup> – i że odrzucamy beзуżyteczne części ciała, a w końcu [1235b] ciało, gdy umiera, ponieważ trup jest beзуżyteczny<sup>37</sup>, chociaż zachowują go ci, dla których jest on korzystny – jak w Egipcie<sup>38</sup>.

Zatem wydaje się, że wszystkie te rzeczy są wzajemnie przeciwstawne, ponieważ podobne jest beзуżyteczne dla podobnego, przeciwieństwo jest najdalej oddalone od podobieństwa [5] i przeciwne jest najbardziej beзуżyteczne dla przeciwnego, gdyż przeciwne potrafi zniszczyć przeciwne. Ponadto jednym wydaje się, że pozyskanie przyjaciela jest łatwe<sup>39</sup>, natomiast innym wydaje się, że poznanie przyjaciela jest najrzadszą rzeczą<sup>40</sup> i że jest niemożliwe bez niepowodzenia<sup>41</sup>, ponieważ wszyscy chcą wydawać się przyjaciółmi tych, którym się wiedzie. A jeszcze inni są zdania, żeby nie polegać na tych, którzy pozostają razem z nami w niepowodzeniach, [10] ponieważ oszukują i udają, aby przez rozmowę z nami, podczas doświadczanych przez nas niepowodzeń, pozyskać naszą przyjaźń, kiedy ponownie będzie nam się wiodło.

## Przypisy i komentarze do przekładu

1. Arystoteles, wskazując na zakres badań dotyczących przyjaźni, podkreśla, że odpowiedź na pytania typu: „czym jest przyjaźń?”, „kto jest



przyjacielem?” „czy przyjaźń orzeka się w jeden sposób, czy na wiele sposobów?”, będzie zależała od wyjaśnienia, jakie cechy charakteru są piękne i faktycznie wybierane przez ludzi. Ponieważ dla Arystotelesa piękne są cnoty oraz czyny, które wywodzą się z cnoty (EE, 1248b36–37), więc na piękne cechy charakteru składają się przede wszystkim cnoty etyczne i to one powinny być wybierane w kontekście przyjaźni. Mimo to nie wszystkie dane są z tym zgodne, ponieważ uwagę, przynajmniej niektórych ludzi, przykuwają również wady etyczne i to one są przez nich wybierane. W pewnym sensie jest to zrozumiałe, ponieważ piękno kryje się w oku widza i na jego sposób oceny mogą wpływać różne czynniki, na przykład kulturowe, psychologiczne, zmysłowe. Z taką interpretacją zgadza się stwierdzenie z *Retoryki*, że piękno jest tym, co będąc dobre, będzie przyjemne, ponieważ jest dobre (1366a34). Stwierdzenie daje się dwojako rozumieć (por. Lear, 2006, s. 124), ponieważ może chodzić o to, że: (1) dobro czegoś pięknego sprawia, że jest ono przyjemne; (2) X czerpie przyjemność z czegoś pięknego, ponieważ uważa, że to jest dobre. Punkt (2) dopuszcza, że można się mylić co do tego, co jest rzeczywiście piękne. Nie ma w tym niczego osobliwego, bo skoro można się mylić odnośnie do tego, co jest rzeczywistym dobrem lub rzeczywistą przyjemnością (por. *Wprowadzenie*), to można się również mylić odnośnie do tego, co jest rzeczywiście piękne. Dla Arystotelesa miarą tego, co piękne – podobnie jak miarą tego, co dobre i przyjemne – jest człowiek najwyższej próby i to jego oko jest miarodajne w tym przedmiocie. Nie oznacza to jednak, że skoro Arystoteles utrzymuje, iż to, co dobre, przyjemne lub piękne, jest takie dlatego, ponieważ ukazuje się człowiekowi najwyższej próby jako dobre, przyjemne lub piękne, tym samym opowiada się za subiektywizmem lub relatywizmem w etyce. Jest raczej tak, że człowiek najwyższej próby ze względu na swoje ukwalifikowanie potrafi ocenić, co jest dobre, przyjemne lub piękne, niezależnie od tego, w jakiej relacji on sam pozostaje do ocenianego dobra, przyjemności lub piękna (por. Aristotle 2002, s. 72).

2. Termin φιλία jest wieloznaczny. Arystoteles używa go w co najmniej trzech znaczeniach: (1) jako symetryczną relację interpersonalną; (2) jako cnotę etyczną (por. np. EE, 2.3); (3) jako uczucie (por. np. EN, 2.5).

3. Arystoteles nawiązuje do sporu, czy jest jeden typ przyjaźni, czy też jest ich więcej. W EE, 7.2, rozstrzyga zagadnienie w ten sposób, że przyjmuje występowanie trzech podstawowych typów przyjaźni – przyjaźni wartościowej etycznie, przyjaźni hedonicznej, przyjaźni użytecznej – lecz

wyjaśnia zachodzący pomiędzy nimi charakter jedności, opierając się na homonimiczności „przez odniesienie do jednego” (πρὸς ἓν). Uznaje, że wyróżnione relacje interpersonalne mają wspólną nazwę oraz definicje, które nie są całkowicie różne, ale też nie są te same. Zatem nie opisuje charakteru ich jedności, odwołując się do synonimiczności, która wymagałaby od nich posiadania tej samej natury (καθ’ ἓν), ani nie traktuje ich jako trzech typów przyjaźni pozostających w relacji do przyjaźni *tout court* jak gatunki do rodzaju. Jednocześnie wyjaśnienie ich jedności za pomocą homonimiczności „przez odniesienie do jednego” zabezpiecza Arystotelesa przed wysunięciem dwóch wniosków: (1) że wyróżnione relacje interpersonalne są przypadkowymi homonimami; (2) że określenie wyróżnionych relacji interpersonalnych „przyjaźniami” zachodzi jedynie na podstawie językowego zbiegu okoliczności.

4. Przystępując w EN, 5, do rozważań na temat sprawiedliwości, Arystoteles przyjmuje za ogólny punkt wyjścia powszechnie akceptowany pogląd, że sprawiedliwość jest dyspozycją etyczną, dzięki której chcemy i dokonujemy sprawiedliwych czynów (1129a6–9). Sam jednak zauważa, że sprawiedliwość jest homonimem (a26–29) i wyróżnia: (1) sprawiedliwość ogólną, która jest kompletną cnotą, tzn. całością złożoną ze wszystkich poszczególnych cnót etycznych; (2) sprawiedliwość jednostkową, czyli jedną z cnót etycznych, którą wyjaśnia, opierając się na pojęciu równości (1129b14–1130a14). W dalszej części księgi *O sprawiedliwości* Arystoteles dzieli sprawiedliwość jednostkową na: (1) dystrybucyjną, czyli opartą na równości według wartości (1131b27–32); (2) wyrównawczą, czyli opartą na równości ilościowej (1132a14–19); (3) porównawczą, czyli opartą na równości według proporcjonalnej odpłaty (1132b31–1133a–12). Ponieważ przyjaźń i sprawiedliwość są homonimami i ponieważ przyjaźń pozostaje w ścisłym związku z równością (por. np. EE, 1239a4–5), więc zachodzi przypuszczenie, że z różnymi typami przyjaźni będą skorelowane różne typy sprawiedliwości. Arystoteles daje temu wyraz, sugerując, że jest tyle typów sprawiedliwości i wspólnot, ile jest typów przyjaźni (1241b11–13).

5. Polityka jest wiedzą, której znajomość umożliwiła delibrowanie i wprowadzanie w życie obmyślanej architektury miasta-państwa. Celem polityki jest urządzenie miasta-państwa w taki sposób, żeby stworzyć optymalne warunki dla osiągnięcia przez jego obywateli *eudaimonii*. W *Polityce*, 1280b29–1281a1, Arystoteles wyjaśnia, jaki zachodzi związek pomiędzy miastem-państwem i przyjaźnią. Określa miasto-państwo jako wspólnotę

dobrze żyjących rodzin i rodów, utworzoną ze względu na prowadzenie kompletnego i samowystarczalnego życia. Zarazem podkreśla, że przyjaźń przyczynia się do osiągnięcia tego celu, ponieważ dzięki niej dochodzi do realizacji różnych form wspólnego życia – obywatele zawierają związki małżeńskie, łączą się w bractwa i związki religijne oraz wspólnie spędzają czas na rozrywce.

6. Termin φίλος występuje w języku greckim jako rzeczownik, który rozpoznaje się często dzięki obecności rodzajnika, oraz jako przymiotnik, który może być rozumiany biernie lub aktywnie. Jako rzeczownik znaczy „przyjaciel” i jest terminem symetrycznym, odnoszącym się do osób. Jako przymiotnik w rozumieniu biernym znaczy „luby (miły)” i znajduje zastosowanie na oznaczenie: (1) lubej (miłej) osoby; (2b) lubej (miłej) czynności lub dążenia; (3) lubej (miłej) rzeczy. Jako przymiotnik w rozumieniu aktywnym znaczy „przyjacielski” i znajduje zastosowanie na oznaczenie czynnej troski okazywanej drugiemu człowiekowi. O ile w pytaniach „kto jest przyjacielem?” i „jak powinno się traktować przyjaciela?” termin φίλος jest poprzedzony rodzajnikiem, o tyle w b24 rodzajnik nie występuje. Wprawdzie kontekst pozwala, żeby w tym miejscu φίλους przetłumaczyć jako „przyjaciele”, jednak może też chodzić o to, że ci, którzy są wzajemnie niesprawiedliwi, nie mogą być wobec siebie przyjacielscy, czyli okazywać czynnej troski lub uczucia, co w konsekwencji pociąga za sobą, że nie mogą być przyjaciółmi. Warto też zaznaczyć, że gdy Arystoteles przedstawia różne cnoty etyczne, mówi również o φιλία, która jest środkiem pomiędzy wrogością i pochlebstwem. Z kolei człowieka postępującego według tej cnoty określa przy użyciu terminu φίλος (EE, 1233b34). W *Kategoriach*, 10a25–32, Arystoteles sugeruje, że podmiot, któremu przysługuje dana cnota etyczna, może być określony od tej cnoty na mocy derywacji. Na przykład, jeżeli danemu podmiotowi przysługuje cnota sprawiedliwości, to można go określić „sprawiedliwym”. Ponieważ φιλία jako cnota etyczna jest często identyfikowana z uprzejmością<sup>15</sup>, więc φίλος w takich kontekstach można rozumieć jako „uprzejmy”. Jednak ktoś, kto jest niesprawiedliwy, nie może być uprzejmy, zwłaszcza że ten, kto jest uprzejmy, wyraża szczere opinie na temat zachowania ludzi, z którymi przebywa, i to bez względu na to, czy

<sup>15</sup> Por. np. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: PWN 1956; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction avec introduction par J. Tricot, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1959.

owe opinie sprawią im przyjemność, czy przykrość. Ponadto w EN, 5.1, Arystoteles wyraźnie podkreśla, że sprawiedliwość nie jest częścią cnoty, lecz całą cnotą (1130a9), czyli całością zbudowaną z poszczególnych cnot etycznych, natomiast w 6.13 głosi tezę o wzajemności cnot etycznych. Zatem uprzejmość byłaby jedną z cnot etycznych, która tworzyłaby podbudowę dla ogólnej sprawiedliwości, zwłaszcza że pod zakres sprawiedliwego postępowania wchodzi również ocenianie i wyrażanie opinii na temat zachowania innych ludzi.

7. Jedną z cech dobrego człowieka jest wyświadczenie dobrodziejstw. Ponieważ czynna troska okazywana drugiemu człowiekowi jest formą działania dobroczynnego i ponieważ Arystoteles dopuszcza możliwość dokonywania takiego działania w dwóch kontekstach – w przyjaźni oraz poza nią (por. EN, 1163a4–5) – więc dookreślenie dobrego człowieka przez φίλος może ten fakt uwzględniać.

8. Kilka wierszy wcześniej Arystoteles przywołuje powszechnie głoszoną opinię, że cnota przyczynia się do wytworzenia przyjaźni. Zarazem w EE, 1237a33–34, podkreśla, że prymarna przyjaźń jest dyspozycją. Z tego jednak nie musi wynikać, że prymarna przyjaźń jest tożsama z cnotą, w domyśle z cnotą etyczną. Arystotelesowi chodzi raczej o to, że do ufundowania prymarnej przyjaźni wymagana jest od obu stron relacji umiejętność decydowania się na całkowicie dobre i przyjemne rzeczy. Tymczasem warunkiem podejmowania tego typu decyzji jest cnota etyczna, ponieważ każda cnota etyczna jest *proairetyczna* (1230a27), czyli uzdalnia do podjęcia decyzji skutkującej wyborem działania nakierowanego na osiągnięcie celu ujętego przez roztropność. Jak podkreśla Arystoteles, cnota etyczna sprawia, że podmiot działający wybiera każdą rzecz ze względu na piękno (a28–29). Tak więc prymarna przyjaźń nie musi być utożsamiona z cnotą etyczną, choć zawiązanie tego typu przyjaźni oraz trwanie w niej jest niemożliwe bez cnoty etycznej. Można dodać, że również przyjaźń hedoniczna i przyjaźń użyteczna nie są dyspozycjami etycznymi, ponieważ obie relacje są nietrwałe i w obu relacjach partnerzy traktują się instrumentalnie (por. np. 1236a33–1236b1).

9. W EE, 1236b28–31, Arystoteles wyjaśnia, kim jest prawdziwy przyjaciel. Stwierdza bowiem, że prawdziwy przyjaciel jest wart wyboru z powodu niego samego i uzasadnia to tym, że jest on obiektem bezinteresownej troski, czyli spełnia wymogi, które pozwalają na to, żeby można było chcieć dla niego dobrych rzeczy z jego powodu, a nie z powodów ubocznych. Zarazem użycie wyrażenia οἱ ἀληθινοὶ φίλοι sugeruje, że nie każdy

przyjaciel jest prawdziwym przyjacielem. W b11–14 Arystoteles zauważa, że nawet źli ludzie mogą być przyjaciółmi, a kilka wierszy dalej dodaje, że ludzie krzywdzeni mogą znosić się wzajemnie dla przyjemności pod warunkiem, że są akratykami (b16–17). Można więc przyjąć, że wprawdzie źli i akratycy nie są prawdziwymi przyjaciółmi, ponieważ ze względu na konstytucję swojej osobowości nie mogą traktować drugiego człowieka jako obiekt bezinteresownej troski ani sami nie mogą być tak traktowani, jednak są przyjaciółmi, ponieważ ukazują się sobie jako przyjaciele. W 1244a31–32 Arystoteles zauważa, że niektórzy przyjaciele krzywdzą się wzajemnie, ponieważ lubią przede wszystkim rzeczy, które są czyjąś własnością, a nie tego, kto te rzeczy posiada.

10. Sprawiedliwość – bez względu na to, czy chodzi o sprawiedliwość ogólną, czy sprawiedliwość jednostkową – odpowiada za trafny sposób odnoszenia się do drugiego człowieka. Dlatego ten, kto jest sprawiedliwy, czyni to, co jest rzeczywiście pożyteczne dla drugiego człowieka. W *Polityce*, 1332a10–18, Arystoteles mówi o realizowaniu sprawiedliwych działań w trybie: „w zależności od sytuacji życiowej” i „po prostu” lub „całkowicie”. Sprawiedliwe działanie „w zależności od sytuacji życiowej” jest konieczne. Jego przykładem jest karanie. Wprawdzie karanie może być odbierane przez karanego jako coś złego, jednak pełni ono funkcję analogiczną do zabiegu leczniczego, ponieważ ma na celu wytworzenie lub przywrócenie utraconej równowagi na poziomie jednostkowym. Zarazem karanie, mimo że jego źródłem jest cnota etyczna, jest piękne w wymuszony sposób, ponieważ podmiot karzący wybiera coś złego, czyli karę, i koncentruje się na usunięciu czegoś złego, czyli etycznego stanu chorobowego. Z kolei sprawiedliwe działanie „po prostu” jest piękne bez ograniczenia, ponieważ nie wiąże się z zabiegami wyrównawczo-naprawczymi, lecz koncentruje się na dystrybuowaniu i wytwarzaniu dóbr. Działający sprawiedliwie „po prostu” nie tylko wybiera coś dobrego, lecz również przyczynia się do pomnażania dobra – na przykład przydziela dobra zewnętrzne w postaci bogactwa, szaczonego stanowiska czy szacunku tym, którzy na to faktycznie zasługują.

11. W EE, 1241b16–17, Arystoteles zauważa, że pomiędzy przyjaźnią, sprawiedliwością i wspólnotą zachodzi korelacja i że różnice w jednej pociągają różnice w pozostałych. Stwierdza bowiem, że przyjaźń, sprawiedliwość i wspólnota graniczą wzajemnie ze sobą i zachowują zbliżone różnice. To sugeruje, że przyjaźń i sprawiedliwość wprawdzie nie są tym samym, lecz są ze sobą zbieżne. Z drugiej strony w 7.10 Arystoteles napomyka o przyjaźni

politycznej (ἡ πολιτικὴ φιλία), zaliczając ją do zakresu przyjaźni użytecznej. Przyjaźń polityczna ma bowiem postać układu o wzajemnej pomocy, którego głównym rysem jest obowiązek wyświadczania przysług na podstawie sprawiedliwości porównawczej i może zachodzić pomiędzy współobywatelami dzielącymi wspólne interesy, a nawet pomiędzy miastami-państwami. Taka relacja ma jednak charakter czysto formalny, ponieważ jest pozbawiona więzi emocjonalnej. W efekcie przyjaźń polityczna, ze względu na jej czysto użyteczny i formalny charakter, może być sprowadzona do typu sprawiedliwości jednostkowej, mianowicie sprawiedliwości porównawczej. W EN, 1132b33–34, Arystoteles zauważa, że miasto-państwo pozostaje wspólnotą dzięki odwzajemnionej proporcjonalnej odpłacie, a w EE, 1242b32–34, zaznacza, że przyjaźń polityczna ogląda się na równość i troszczy się o daną sprawę w taki sposób, w jaki to czynią sprzedający i kupujący.

12. Por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, II.4.1.

13. Ponieważ Arystoteles wielokrotnie daje do zrozumienia, że człowiek jest z natury usposobiony do współbywania, więc można uznać, że jest on niejako skazany na prowadzenie życia wspólnie z innymi. Jednak lepiej jest spędzać czas z przyjaciółmi niż z ludźmi przypadkowo spotkanymi, obojętnymi czy wrogo nastawionymi. Tym samym współbywanie może uaktualniać się najlepiej w środowisku przyjaciół, zwłaszcza że współbywanie jest jedną z oznak przyjaźni (por. EE, 7.6). Przebywanie w relacji przyjaźni stwarza takie warunki, w których ów naturalny rys człowieka może znaleźć swoje spełnienie. Dookreślając termin „życie” za pomocą przydawki ἅπας, Arystoteles może sygnalizować, że przyjaciele są potrzebni, żeby można było prowadzić kompletne czy też perfekcyjne życie.

14. Rozmawianie jest jedną z konstytutywnych aktywności eudaimonicznych. Nie chodzi jednak o dowolną konwersację z kimkolwiek, lecz o prowadzenie rozmów na temat kwestii zasadniczych w dziedzinie spraw ludzkich. A takie rozmowy mogą toczyć między sobą przede wszystkim ci, którzy mają do siebie zaufanie i szanują swoje poglądy, w szczególności przyjaciele.

15. W EE, 1242a1, Arystoteles przyznaje, że można mówić również o przyjaźni krewnych (συγγενικὴ φιλία) i przyjaźni towarzyszy (ἑταιρικὴ φιλία). Zatem termin οἰκεῖος może w tym miejscu znaczyć „bliski” i odsyłać do pokrewnej osoby, lecz nie ze względu na więzy krwi lub przez małżeństwo, ale ze względu na jej cechy – na przykład ze względu na jej upodobania, zainteresowania, poglądy czy nawet wygląd (por.

Platon, *Lizys*, 222a2–3). Bliskimi, z którymi spędzamy nasze dni, mogliby być różnego rodzaju towarzysze (por. XVI), natomiast krewnymi mogliby być na przykład rodzice czy dzieci. Żona natomiast mogłaby podpadać pod kategorię osoby bliskiej lub krewnej.

16. Rzeczownik ἑταῖρος wskazuje na towarzysza biorącego udział w wspólnym przedsięwzięciu, na przykład w wyprawie wojennej lub w podróży, ale odsyła również do instytucji społecznej określanej ἑταιρεία. Tak więc ἑταῖρος może wskazywać na osobę, która jest członkiem ἑταιρεία. Pierwotnie ἑταιρεία była trwałym związkiem utworzonym przez młodzieńców w podobnym wieku i pochodzących z podobnej klasy. Z czasem ἑταιρείαι stały się stowarzyszeniami lub klubami opartymi na wzajemnych powiązaniach ich członków, zakładanymi przez arystokratów dla celów religijnych lub politycznych. Ale ἑταῖρος może też pokrywać się z terminem „przyjaciel” (ὁ φίλος) – na przykład wtedy, gdy ktoś zostaje w szczególny sposób wyróżniony spośród grona pozostałych towarzyszy. Z takim wyróżnieniem spotkał się Patroklos. Gdy Achilles dowiedział się o śmierci Patroklosa, powiedział do swojej matki, Tetydy: umarł luby towarzysz Patroklos, którego spośród wszystkich towarzyszy szanowałem na równi z moją głową (Homer, *Iliada*, 18.80–82). Wyrażenie φίλος ἑταῖρος, występujące w bezpośrednim sąsiedztwie ἑταίρων bez dookreślenia przez φίλων, może wskazywać na to, że Achilles wyróżnia w szczególny sposób Patroklosa spośród wszystkich pozostałych towarzyszy i uważa go za przyjaciela *par excellence*.

17. Badacze, którzy analizują zagadnienie φίλια „z zewnątrz”, czyli nie z perspektywy antropologicznej, za bardzo uogólniają swoje twierdzenia, gdy stosują je do zróżnicowanych i wielorakich relacji międzyludzkich określanych terminem „przyjaźń”. W efekcie mówią więcej, niż trzeba, ponieważ wskazują na zunifikowaną zasadę przyjaźni, przyjmując, że jest nią albo podobieństwo, albo przeciwieństwo. Tymczasem Arystoteles, opracowując w EE, 7.2, typologię przyjaźni, czyni to mając na uwadze trzy powody lubienia – cnotę, przyjemność i korzyść.

18. Φίλον występuje w neutrum, co sugeruje, że chodzi o przymiotnikowe użycie φίλος w rozumieniu biernym (por. pkt 6). Ponieważ Arystoteles wymienia Empedoklesa wśród zwolenników poglądu, że cała przyroda porządkowana jest przez zasadę „podobne dąży do podobnego” i ponieważ wielokrotnie podkreśla, że Empedokles utożsamia φίλια z miłością, będącą kosmiczną siłą odpowiadającą za łączenie (por. Met, 985a2–29), więc są podstawy, żeby φίλον znaczyło w tym miejscu „miłe”.



19. Homer, *Odyseja*, 17.218.

20. Wers jambiczny, w całości cytowany w *Etyce wielkiej* [MM], 1208b9. Aetios, kompilator z II wieku n.e., przypisuje to powiedzenie Demokrytowi (por. Diels [D.K.], 1964, 68 A 128).

21. Wers jambiczny, autor nieznan.

22. Fizjologowie są filozofami, którzy zajmują się badaniem przyrody. Mówiąc o fizjologach, Arystoteles ma na myśli filozofów przedsokratejskich (por. np. *O duszy*, 426a20).

23. Takie tłumaczenie frazy proponuje Zanatta (Aristotele 2012). W komentarzu (s. 669, przyp. 12) zauważa, że Empedoklesowi może chodzić o figurkę z terakoty przedstawiającą wizerunek psa, co wyjaśniałoby, dlaczego suka siada właśnie w tym, a nie w innym miejscu. Arystoteles uznałby zarazem, że figurka z terakoty przedstawiająca psa oraz żywa suka są homonimami (por. np. *Met.*, 1035b23–25), i miałby wątpliwości, czy suka jest podobna do figurki psa<sup>16</sup>. Arystoteles często definiuje rzeczy, odwołując się do ich funkcji (por. *Meteorologika*, 390a10–13). Ponieważ figurka psa nie spełnia funkcji psa, więc jest ona nie tyle psem, ile podobizną psa, tzn. podobizną zwierzęcia, którego funkcją jest „x”. W tym sensie to raczej figurka psa jest podobna do żywej sukki niż żywa suka do figurki psa.

24. Eurypides, fragm. 289, 9–10, Nauck (1856).

25. Eurypides, *Orestes*, 234 – wers pojawia się w EN, 7.14, rozpoczynając następującą wypowiedź: we wszystkich rzeczach zmiana jest słodka [...] z powodu pewnego złego stanu (διὰ πονηρίαν<sup>17</sup> τινά; b29), ponieważ tak jak człowiek w złym stanie łatwo podlega zmianie, tak też jest w przypadku natury potrzebującej zmiany, gdyż taka natura nie jest ani prosta, ani odpowiednia (1154b28–31). Można zatem domniemywać, że nie każda zmiana jest słodka, lecz tylko taka, która przywraca rzeczy utracony stan równowagi lub doprowadza jej naturę do stanu ziszczenia.

26. Por. D.K., 22 B 126.

27. Termin ἐχθρός, podobnie jak termin φίλος, występuje w języku greckim jako rzeczownik oraz jako przymiotnik, który może być rozumiany biernie lub aktywnie. Jako rzeczownik ἐχθρός znaczy „wróg (nieprzyjaciel)”. Jako przymiotnik w rozumieniu biernym znaczy „nienawistny

<sup>16</sup> W MM, 1208b14, Arystoteles przytacza wypowiedź Empedoklesa, z której wynika, że to suka ma coś podobnego do figurki z terakoty.

<sup>17</sup> Termin może być używany nie tylko w kontekście etycznym, lecz również pozaetycznym i wskazywać na pewne odchylenie od normy lub naruszenie stanu równowagi.

(znenawidzony)”, a jako przymiotnik w rozumieniu aktywnym znaczy „nienawidzący (wrogi, nieprzyjacielski)”.

28. Hezjod, *Prace i dni*, 25.

29. Eurypides, *Fenicjanki*, 539–540.

30. Wprawdzie można przyjąć, że Arystoteles podaje w tym miejscu kontrargument w stosunku do tych, którzy uważają, że przeciwne jest miłe dla przeciwnego, ale gdy w *Metafizyce*, 1000b9–12, przedstawia poglądy Empedoklesa, zauważa, co następuje: z teorii Empedoklesa wynika, że nienawiść nie jest bardziej przyczyną zniszczenia niż bycia. Podobnie miłość nie jest bardziej przyczyną bycia niż zniszczenia, gdyż łącząc w jedno niszczy inne rzeczy. Ponieważ Arystoteles często używa terminu *φιλία* na oznaczenie *φιλότης* Empedoklesa, więc można zasugerować, że *φιλία*, łącząc wszystko w jedno, zarazem niszczy rzeczy znajdujące się w świecie i tworząc niezróżnicowany *Sfairos*, odziera je z ich jednostkowości oraz inności. W tym sensie również ci, którzy utrzymują, że „podobne jest miłe dla podobnego”, nie mają racji, ponieważ przyjmują błędną interpretację *φιλία*. Arystoteles akceptuje formułę „przyjaciel jest innym ja” (*ὁ φίλος ἄλλος αὐτός*) i podkreśla, że przyjaciel chce być jak oddzielony „ja” (EE, 1245a34–35).

31. Heraklit ma na myśli Homera (por. pkt 32).

32. Homer, *Iliada*, 18.107.

33. Por. pkt VII.

34. W EE, 1241b4–8, Arystoteles podkreśla, że rodzice bardziej miłują dzieci niż dzieci rodziców, a matki czynią to jeszcze bardziej od ojców. Można więc przyjąć, że chodzi przede wszystkim o zwrócenie uwagi na bezgraniczną miłość matki do dziecka, która jest przez nią żywiona nawet wtedy, gdy dziecko nie okazuje jej niczego w zamian.

35. Por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, II.4.5; II.6.4–5.

36. Tamże, I.2.53–54.

37. Tamże, I.2.53.

38. Por. Platon, *Fedon*, 80c.

39. Por. Platon, *Lizys*, 212a – patrząc na Lizysa i Meneksenosa, Sokrates wyraża swoje zdziwienie, że każdy z nich szybko i łatwo pozyskał przyjaciela w osobie drugiego, ponieważ on sam nie wie nawet, jak jeden staje się przyjacielem drugiego.

40. Por. Platon, *Lizys*, 211e.

41. Por. Eurypides, *Orestes*, 454–455.

## Literatura

- Aristoteles (1949), *Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum*, S. Thomae Aquinatis, Cura et studio, Taurini: Marietti.
- Arystoteles (1956), *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: PWN.
- Aristoteles (1956), *Nikomachische Ethik*, übersetzt von F. Dirlmeier, Berlin: Akademie-Verlag.
- Aristote (1959), *Éthique à Nicomaque*, traduction avec introduction par J. Tricot, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Aristote (1959), *L'Éthique à Nicomaque*, t. II commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, partie 1 et 2, Louvain: Publications Universitaires.
- Aristoteles (1960), *Aristotelis Opera ex recognitione I. Bekkeri*, edition altera quam curavit O. Gigon, Berolini.
- Aristotle (2002), *The Nicomachean Ethics*, translated by Ch. Rowe, commentary by S. Broadie, Oxford University Press.
- Aristotele (2012), *Etica Eudemea*, Introduzione, traduzione e note di M. Zanatta, Milano.
- Bostock D. (2000), *Aristotle's Ethics*, New York–Oxford: University Press.
- Broadie S. (1991), *Ethics with Aristotle*, New York–Oxford: Oxford University Press.
- Cooper J.M.C. (1986), *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Diels H. (1964), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich–Berlin: Elfte Auflage Herausgegeben von W. Kranz.
- Eurypides (2007), *Fenicjanki*, [w:] *Tragedie*, t. 3, tłum. J. Łanowski, Warszawa: Pruszyński i S-ka.
- Eurypides (2007), *Orestes*, [w:] *Tragedie*, t. 3, tłum. J. Łanowski, Warszawa: Pruszyński i S-ka.
- Hezjod (1952), *Prace i dnie*, tłum. W. Steffen, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Homer (1984), *Iliada*, tłum. I. Wieniewski, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Homer (2004), *Odyseja*, tłum. L. Siemieński, Wrocław: Ossolineum.
- Irwin T.H. (1988), *Aristotle's First Principles*, New York: Oxford Clarendon Press.

- Jaeger W. (1923), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin: Weidmann.
- Kenny A. (1978), *The Aristotelian Ethics*, Oxford: Clarendon Press.
- Ksenofont (1967), *Wspomnienia o Sokratesie*, [w:] *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN.
- Lear G.R. (2006), *Aristotle on Moral Virtue and Fine*, [w:] R. Kraut, *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, red. R. Kraut, Blackwell Publishing Ltd., s. 276–304.
- Nauck A. (1856), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig: B.G. Teubner.
- Pakaluk M. (2005), *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press.
- Politis V. (1993), *The Primacy of Self-Love in the Nicomachean Ethics*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 11, s. 153–174.
- Price A.W. (1989), *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford University Press.
- Schleiermacher F. (1835), *Über die ethischen Werks des Aristoteles*, Berlin: Dritter Band.
- Smolak M. (2013), *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Spengel L. (1941), *Über die unter den Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften*, Munich: Abahandl, Der Bayer, Akademie 3.
- Stern-Gillet S. (1995), *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany: SUNY Press.
- Whiting J. (1996), *Self-love and Authoritative Virtue*, [w:] S. Engstrom, J. Whiting, *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, s. 162–199.

THE FIRST PARAGRAPH OF THE SEVENTH BOOK  
OF THE *EUDEMIAN ETHICS* (7.1, 1234B18–1235B12)  
– INTRODUCTION, TRANSLATION AND COMMENTARY

Summary

The Introduction is devoted to the survey of the relation between The Eudemian Ethics and The Nicomachean Ethics from the point of the consideration on the friendship. The analysis is undertaken on the background of the study focused on the elaboration typology of the friendship, and the solution of the problem of intrapersonal friendship. The Introduction also contains the short presentation of the Aristotle's research method, described by him as the natural way of the study, the aim of which is to know the first principles. The Commentary includes comments which do not relate to The Nicomachean Ethics, and refers mainly to the content of the other parts of the Eudemian Ethics.

