

Magdalena Środa

Etyka Nikomachejska Arystotelesa

Arystoteles nie stworzył jednolitego systemu etycznego. Do dziś aktualne są spory o kolejność i układ poszczególnych pism etycznych oraz o znaczenie i związek ich elementów. *Etyka Nikomachejska*, która spośród trzech pism etycznych traktowana jest jako dzieło najbardziej dojrzałe i oryginalne, również nie jest wolna od różnorodności, nie zawsze spójnych wątków i koncepcji.

Etyka starożytna nigdy zresztą nie przybrała formy pełnego systemu czy uporządkowanego zbioru zakazów i nakazów moralnych. Dopiero punkt widzenia religii objawionej zdolny był ugruntować moralność absolutystyczną i co za tym idzie bezwzględny charakter obowiązków, norm czy prawa. Moralność grecka – w przeciwieństwie do chrześcijańskiej – nie kodyfikowała obowiązków, nie wyznaczała sankcji, nie kusiła zasługą, nie straszyla grzechem czy ogniem piekielnym. Jej zabiegi moralizatorskie sprowadzały do się formułowania *rad*, które nie miały charakteru bezwzględnego. Rady te nie odnosiły bowiem naszego postępowania do koniecznych praw lub transcendentnego celu lecz do określonego ideału opisanego językiem potrzeb i wartości doczesnych, wśród których miejsce centralne zajmowało szczęście. Etyka grecka bardziej tedy przypomina galerię portretów niż katalog nakazów. Mamy tu portret wojownika, mędrca, polityka, filozofa, człowieka wielkodusznego, przyjaciela; ich związek z radami formułowanymi przez etykę nie ma charakteru koniecznego podporządkowania (jakim jest obowiązek) jest to raczej związek podobny do tego, który występuje między modelem a kopią, formą a materią.

Obowiązek, bez którego obecnie trudno sobie wyobrazić moralność, pojawia się dopiero wtedy gdy najwyższe dobro zacznie być traktowane w odrębny od szczęścia sposób. Dystynkcji tej Grecy nigdy nie uczynili, grecki ideał doczesnego

szczęścia jest równie odległy od ideału doskonałości chrześcijańskiej (ideału skrajnego altruizmu i ascetycznych wyrzeczeń osobistych), jak greckie pojęcie naturalnej cnoty od chrześcijańskiej koncepcji natury zepsutej i cnoty pochodzącej z łaski.

W *Etyce Nikomachejskiej* nie sposób znaleźć jakiegokolwiek transcendentnej zasady. Nie ma tam również postulatu posłuszeństwa jakiemuś abstrakcyjnemu dobru. Arystoteles w przeciwieństwie do swego mistrza Platona, od którego odszedł jeszcze za jego życia [„Arystoteles porzucił nas tak, jak źrebię porzuca matkę, która je zrodziła” – miał powiedzieć Platon (Diogenes Laertios „Żywoty” V,1)] nie przypisuje pojęciom ogólnym znaczenia ontologicznego. Nie ma, twierdzi Arystoteles, „dobra samego w sobie” czy dobra jako takiego, a nawet gdyby było, nie mogłoby pełnić funkcji etycznych czy wychowawczych; w jaki bowiem sposób „stałby się lepszym lekarzem lub wodzem ten, kto oglądał samą ową ideę [dobrą]” (EN, I, 1097a, 5–10).

Arystotelesowska etyka jest bardzo wyraźnie osadzona na gruncie doświadczalnym. Jest to etyka trzeźwa, realistyczna, wyważona i praktyczna. Odróżnia ona Arystotelesa nie tylko od Platona, z którym programowo jakby walczył, ale również od późniejszych stoików, czy skądinąd podobnie realistycznie nastawionych sceptyków. Arystoteles nie zgadzał się także z koncepcją sokratejskiego intelektualizmu etycznego, wedle którego wszelkie zło związane było z ignorancją, szczęście zaś, dobro i cnota – z wiedzą. Bo czyż ktoś, kto jest dzielnym w sensie sokratejskim, a „przespał całe życie lub spędził je beczynnym, a ponadto dotknięty był najgorszymi cierpieniami i nieszczęściami” może być szczęśliwy? (EN, I, 1095b, 30) Według Arystotelesa, który spośród starożytnych był niewąpiewnie najlepszym psychologiem, etyka nie może sprowadzać się tylko do wiedzy i odwoływać się tylko do rozumu. Etyka związana być musi z ludzkim działaniem, z aktywnością, a więc i z namiętnościami, które stanowią podstawowy motor ludzkich dążeń. Rady moralne powinny porządkować namiętności wedle zasad ogólnych, związanych ze swoją funkcją człowieka jako istoty rozumnej, nie zaś pomijać je, deprecjonować czy unicestwiać jak czynili to na przykład stoicy. Arystoteles nie ograniczał swojej etyki do rygorystycznego i indywidualistycznego perfekcjonizmu szkół życia. Znaczenie wspólnoty, wartość cywilizacyjna życia politycznego, waga społecznej i wychowawczej funkcji praw grała rolę tak samo istotną, jak wiedza o mechanizmach jednostkowej psychiki. Człowiek jest bowiem – według Arystotelesa – nie tylko istotą rozumną, ale również „zwierzęciem politycznym”. I tylko we wspólnocie może być szczęśliwym.

Szczęście

Podstawowym pojęciem etyki starożytnej jest – szczęście. Wiele z nim łączyło znaczeń, na różne wskazywano środki konieczne do osiągnięcia go. Szczęście (eudajmonia), to – w bardzo ogólnym określeniu – największa miara dóbr dostępna człowiekowi. O jakie dobra chodziło? Myśliciele starożytni nie byli tu zgodni. Jedni wskazywali na pomyślność losu i dobra zewnętrzne inni na wielość i różno-

rodność przyjemności, inni na jakość tychże przyjemności jeszcze inni mówili o cnocie, wewnętrznym bogactwie duszy, Sokrates w platońskim „Gorgiaszu” mówił o „kulturze i sprawiedliwości”.

Arystoteles nakłada na szczęście kilka warunków formalnych; mówi o nim, że musi być „ostateczne”, „samowystarczalne”, „takie samo dla wszystkich”. Szczęścia nie można więc wiązać z jakimiś poszczególnymi, przypadkowymi czy zewnętrznymi dobrami ani z ich sumą. Dobro, które utożsamiamy ze szczęściem „jest przypuszczalnie czymś, co tkwi w posiadającym je osobniku i niełatwo może być mu wydarte” (EN, I 1095b, 25).

Arystoteles poszukując szczęścia zwraca uwagę na dwa podstawowe elementy. Jeden jest zakotwiczony w metafizyce, drugi w koncepcji człowieka. Pierwszym jest koncepcja działania drugim koncepcja rozumności. W działaniu i rozumności Arystoteles widzi swoistą funkcję człowieka, jego rodzajowy cel. „Otóż jeśli swoistą funkcją człowieka jest działanie duszy zgodne z rozumem.. to najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy zgodne z wymogami jej dzielności [...] I to w życiu, które osiągnęło pewną długość” (EN, I, 1098a, 10–20). Bowiem, jak zauważa Arystoteles, „jeden dzień ani krótki czas nie dają człowiekowi błogości ani szczęścia” (EN, I, 1098, 10–20). Szczęście jest więc aktywnością duszy doskonalonej przez cnotę. Dzielność czyli cnota stanowi według Arystotelesa warunek podstawowy i konieczny szczęścia, niewystarczający wszakże. Nie może być szczęśliwym ktoś, kto cierpi, ani ktoś, kogo u schyłku życia spotkało nieszczęście (jak Priama), ani też „nie jest zupełnie szczęśliwy człowiek o bardzo szpetnej powierzchowności lub niskiego pochodzenia ani samotny i bezdzietny a jeszcze mniej chyba taki, którego dzieci są pod każdym względem nieudane lub przyjaciele całkiem bez wartości” (EN, I 1099b, 5). Aby być szczęśliwym życie ludzkie powinno być bogate w dobra zewnętrzne (EN, I, 1099a, 30); musi też mu sprzyjać „dobry los” (EN, I, 1099b, 5).

Istotny w koncepcji arystotelowskiego szczęścia jest stosunek do przyjemności. Dla starożytnych hedonistów, podobnie jak dla niektórych nowożytnych brytyjczyków, szczęście jest uwarunkowane przyjemnością. Według Arystotelesa relacja ta powinna mieć charakter odwrotny. Przyjemność ma być warunkowana przez szczęście. Jest ona bowiem, jak wszystkie namiętności jedynie materiałem, z którego buduje się życie moralnie dzielne. „...trzeba przedtem za pomocą przyzwyczajania przygotować duszę ucznia do odczuwania właściwej radości i nienawiści, tak jak [przygotowuje się] ziemię, w której ma zakiełkować ziarno” (EN, X, 1179b, 25–30). Przyjemność i przykrość są „wytycznymi naszego postępowania” (EN, II, 1105a, 5), „...kto wyrzeka się rozkoszy zmysłowych i to go właśnie raduje, ten jest umiarkowany; kto zaś odczuwa to jako ciężar, jest rozwiązły” (EN, II, 1104b, 5–15). „Dlatego trzeba od wczesnej młodości być wdrażanym..., do radości i zmartwienia z powodu tych rzeczy, którymi należy się cieszyć i martwić” (EN, II, 1104a, 10). A więc przyjemność jest znakiem rozpoznawczym szczęścia.

Szczęście wydaje się być dobrem powszechnym, dostępnym przez wiedzę, ćwiczenie, rozumne zorganizowanie namiętności koniecznych do działania. Jed-

nak Arystoteles wprowadza wyraźne ograniczenia powszechności szczęścia. Pewien elitaryzm, typowy zresztą dla kultury greckiej jest kolejnym rysem różniącym etykę starożytną od – powszechnej w charakterze – moralności chrześcijańskiej. Według Arystotelesa szczęście jest dobrem niedostępnym dla niewolników (EN, X, 1177a, 8), dla dzieci (EN, I, 1100a, 1–4), dla kobiet (*Polityka*, I, 1260a, 12–14). Szczęśliwymi w sensie arystotelesowskim nie mogą być też rolnicy i handlarze (EE, I, 4; EN, I, 1096a, 5–6). W księdze X Arystoteles stwierdza wprost, że argumenty jego teorii szczęścia nie trafiają do „szerokiego ogółu” (EN, X, 1180a) lecz tylko do tych, którzy z natury kochają to co „moralnie piękne” (EN, X, 1180a, 5–10). W kwestiach szczęścia można być bowiem lepiej lub gorzej „uposażonym przez naturę”.

Możliwość „bycia szczęśliwymi” mają więc przede wszystkim ludzie dojrzały, wolni, mający czas na rozwój duchowy i pracę nad sobą (w *Polityce* Arystoteles napisze: „Do najpotrzebniejszych rzeczy należy...zważanie od początku na to by najlepsi mogli mieć wolny czas i nie trudzili się żadną poniżającą pracą” (Pol. 1278a, 20–21).

Cnota

Pojęcie *arete* (cnota, dzielność) jest drugą po szczęściu najważniejszą kategorią etyczną. Cnota dla Greków nie miała nic z owego marginalnego znaczenia do jakiego okrojono ją obecnie. Cnotę Grecy rozumieli bardzo szeroko: jako sprawność fizyczną (mówiono o „*arete oka*”, czy „*arete konia*”), jako walor psychiczny (zalety charakteru lub „piękny” charakter w ogóle), jako walor społeczno-polityczny (dzielność polityka, mówcy, sędziego), jako mądrość („cnota – mawiał Chryzyp – polega na wiedzy o rzeczach boskich i ludzkich”). W działaniu cnoty objawiać się wreszcie miała doskonałość natury ludzkiej. Arystoteles pisze o dzielności (cnocie), iż jest „źródłem doskonałości zarówno przedmiotu, którego jest zaletą jak też właściwej mu funkcji” (EN, II, 1106a, 10–15).

Arystotelesowska nauka o cnocie wpisana jest w określoną koncepcję człowieka, a właściwie – ludzkiej duszy. Arystoteles odróżnia jej część rozumną i nierozumną. Tę drugą dzieli na część wegetatywną i pożądlivą. Część wegetatywna duszy jest niezależna od naszej woli i rozumu, część pożądliva natomiast stanowi właściwe pole etycznych zmagani. Doskonalenie rozumnej części duszy prowadzi do cnót dianoetycznych (mądrość teoretyczna, zdolność rozumienia, rozsądek), doskonalenie pożądlivej części duszy, poprzez właściwe podporządkowanie jej rozumowi prowadzi do cnót etycznych. Arystoteles nie poprzestał na wskazaniu ogólnikowych rad dotyczących cnotliwego życia, tak jak nie poprzestał na sformułowaniu ogólnej tylko definicji cnoty jako sprawności samodzielnego postępowania (*hexis proaïretike*). W *Etyce Nikomachejskiej* znajdujemy wnikliwe badania poszczególnych cnót takich jak męstwo, szczodrość, wielkoduszność, sprawiedliwość i inne.

W Arystotelesa teorii cnót najistotniejsza jest zasada praktyczna, bowiem „...w odniesieniu do dzielności etycznej celem jest nie poznać ją lecz posiadać i usi-

łować posługiwać się nią” (EN, X, 1179b). Zasada ta przeszła do historii pod nazwą „złotego środka”. Oparta jest ona, jak większość pomysłów Arystotelesa, na refleksji empirycznej, takiej mianowicie, że naturalną własnością przedmiotów jest to, że giną i z niedostatku i z nadmiaru.

„Dzielność etyczna – powiada Arystoteles – dotyczy doznawania namiętności i postępowania, w których nadmiar jest błędem, niedostatek przedmiotem nagany, środek zaś przedmiotem pochwał i czymś właściwym... Jest tedy dzielność etyczna pewnego rodzaju umiarem, skoro zmierza do środka jako do swego celu” (EN, II, 1106b, 25).

Doskonałość moralna oparta o zasadę złotego środka polegać będzie na umiejętnym wyważeniu skrajności i znalezieniu „właściwego” umiaru (II, 1108b, 10–15). Względność czy subiektywność „złotego środka” podyktowana jest względami praktycznymi. Cnota, będąc środkiem do szczęścia, jest niczym lekarstwo dla zdrowia; stosuje się ją w proporcjach i okolicznościach stosowanych dla „pacjenta”. „Środek” dla osoby z natury tchórzliwej jest w innym nieco miejscu niż dla osoby z natury zuchwałej; „środek” dla rozpustnika jest znacznie bliżej wstrzemięźliwości niż dla osoby „niewrażliwej”. Ponadto, jak twierdzi za Heraklitem Arystoteles – i widać tu cień rygoryzmu etycznego – „...to, co dobre, większą ma wartość w odniesieniu do tego, co trudniejsze” (EN, II, 1105a, 5–10).

Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* analizuje dziesięć cnót i „dwa umiary uczuciowe” (wstydlivość i słuszne oburzenie się). Pokazuje tam ogólne zasady poszukiwania złotego środka, znajdując wśród skrajności te potencjalne walory charakteru, które będąc umiarkowanymi, godne są zalecenia. „W odniesieniu do bojaźliwości i odwagi umiarem jest męstwo [...] W odniesieniu do przyjemności i przykrości...środkiem jest umiarkowanie. [...] Co się zaś tyczy dawania i brania w dziedzinie dóbr materialnych to umiarem jest szczodrość, nadmiarem zaś i niedostatkim rozrzutność i chciwość” (II, 1107b, 5–10). „W odniesieniu do czci umiarem jest poczucie własnej wartości czyli uzasadniona duma, której nadmiar jest zarozumiałością, niedostatek zaś przesadną skromnością” (EN, II, 1107b, 20). Łagodność jest środkiem między porywcznością a niezdolnością do gniewu, zaś gładkość i dowcip jest umiarem w stosunku do nadmiaru, jakim jest kpiarstwo, i niedostatku, jakim jest brak poczucia humoru.

Arystotelesowską etykę umiaru streścić by więc można w pięknej i wiecznie aktualnej maksymie, która radzi, aby wszelkich namiętności doznawać „we właściwym czasie, z właściwych przyczyn, wobec właściwych osób, we właściwym celu i we właściwy sposób”. Bowiem – jak powiada Arystoteles – „to właśnie jest drogą zarówno środkową, jak i najlepszą, i to też jest istotną cechą dzielności etycznej” (EN, II, 1106b, 20–25).

Wychowanie moralne

Wiedza o pożytkach etyki umiaru czy wiedza o sposobach jej nabywania nie wystarczy, aby „wiedzący” stał się człowiekiem rzeczywiście umiarkowanym.

Arystoteles nie zgadza się tu z Sokratesem, który twierdził, że wiedza jest warunkiem koniecznym i wystarczającym cnoty. Nie zgadza się również z innym popularnym w Grecji poglądem, wedle którego ludzie z natury są cnotliwi lub nie.

Cnoty nie są wrodzone; inaczej nie byłoby sensu rozprawiać o sposobie ich nabycia. „Więc cnoty nie stają się udziałem naszym ani dzięki naturze, ani wbrew naturze, lecz z natury jesteśmy tylko zdolni do ich nabywania, a rozwijamy je w sobie dzięki przyzwyczajeniu” (EN, II, 1103a, 20–25). Z natury obdarzeni jesteśmy jedynie pewnymi dyspozycjami, które nie mają waloru etycznego. Takiego waloru nie mają także zachowania przypadkowe ani nawet czyny dokonywane w sposób świadomy. Arystoteles wyraźnie formułuje warunki, które człowiek winien spełnić, aby podlegać ocenie moralnej: prócz warunku świadomego działania Arystoteles wyróżnia jeszcze działanie celowe, to znaczy „na podstawie postanowienia, i to – jak precyzuje – postanowienia powziętego nie ze względu na coś innego”; oraz – co stanowi warunek najistotniejszy – „dzięki trwałemu i niewzruszonemu usposobieniu” (II, 1105a, 30). Nie wystarczy więc działać w określony sposób, ważne jest jak „usposobiony” jest podmiot, który owych działań dokonuje. Ktoś, kto raz przespał się z cudzą żoną nie jest jeszcze cudzołożnikiem. Należy odróżnić zły czyn od złego człowieka. Więcej, w zależności od motywu czynu i udziału w nim naszej świadomości lub woli należy odróżnić zły czyn od błędu czy nieszczęśliwego przypadku; Arystoteles podkreśla jednak przede wszystkim różnicę między oceną czynów a oceną ludzi, którzy czynów owych dokonali. Warunkiem koniecznym oceny moralnej człowieka jest posiadanie przez niego „trwałego i niewzruszonego usposobienia”, czyli cnotliwego charakteru. Ten zaś uzyskujemy dzięki ćwiczeniu i przyzwyczajeniu. Efekt pracy, jakim jest tak rozumiana cnota można przyrównać do tężyzny i sprawności fizycznej, uzyskanej drogą regularnych ćwiczeń (Grecy lubili takie porównania). Im więcej i rozumniej ćwiczymy i im mniej wysiłku nam to sprawia, tym bardziej stajemy się „dzielni”.

Trzy więc elementy decydują o naszym życiu moralnym: naturalne dyspozycje, nauka i ćwiczenie (EN, VI, 1144b; EN, X, 1179b). Wychowanie moralne musi uwzględniać wszystkie elementy.

Jest rzeczą zrozumiałą, że najłatwiej wychowywać tych, którzy już z natury miłują to, co moralnie piękne i nienawidzą tego, co haniebne (EN, X, 1179b). Do nich bez trudu trafiają rozsądne argumenty filozofów. Dla szerszego kręgu natomiast najlepszym środkiem wychowawczym są prawa. „życie [...] umiarkowane i opierające się pokusom na ogół nie jest przyjemne dla ludzi zwłaszcza młodych. Dlatego prawa muszą nakazywać, jakie ma być ich wychowanie i wykształcenie” (EN, X, 1179b–1180a). Prawo, jako instrument nie tylko porządku, ale i wychowawczy ma i „moc zniewalającą” (EN, X, 1180a) i „nie jest przykre” (tamże).

Grecy traktowali swoje państwo, w odmienny od dzisiejszego sposób. Greckie *polis* było dla obywateli źródłem i miarą porządku społecznego. Tu artykułowały się wartości; *polis* pełniło więc funkcje kulturowe, moralne i wychowawcze. Dla Greków „bycie obywatelem” było również wyznacznikiem cywilizacyjnym; odróżniało ich od barbarzyńców. Stąd dla Arystotelesa, etyka jest częścią składową

polityki, nie zaś odwrotnie. Stąd tak wielkie znaczenie przywiązuje on do wykształcenia prawodawców. Bowiem, jak pisze w X księdze najwięcej może uczynić dla ogólnej moralności ten, kto „wykształci w sobie zdolności prawodawcze” (EN, X, 1180a–b). Ponieważ jednak ład państwa zależał od dzielności prawodawców dlatego „powinien tedy i polityk uczynić duszę przedmiotem swych dociekań” (EN, I, 1102a, 20–25).

Wychowanie dzielnych ludzi, którzy byliby zarazem dobrymi obywatelami było czymś, do czego Arystoteles przywiązywał szczególną wagę. Związek dobrogo człowieka z dobrym obywatelem miał charakter wzajemny. Tylko dobry człowiek może być dobrym obywatelem, tylko uczestnictwo w *polis*, a więc bycie obywatelem świadczy o człowieczeństwie. Barbarzyńca żyje poza *polis*.

Trzy ideały

Arystoteles przeszedł do historii przede wszystkim jako twórca etyki umiaru; jako filozof, który drogę do szczęścia widział w ćwiczeniu charakteru polegającym na rozsądnym i zgodnym z zasadą złotego środka zorganizowaniu namiętności. Nie wszystko jednak w etyce Arystotelesa podporządkowane jest koncepcji cnoty rozumianej jako umiar.

Etyka umiaru w ostatnich trzech księgach *Etyki Nikomachejskiej* jest prawie nieobecna. Arystoteles zajmuje się tam przyjaźnią (ks. VIII, IX) i życiem kontemplacyjnym (ks. X), i czyni to w taki sposób, jakby zwracał się do innego czytelnika lub jakby budował odrębne koncepcje etyczne. Zarówno przyjaźń jak i życie kontemplacyjne nie potrzebują umiaru. Przeciwnie: przyjaźń wymaga uczuć, życie zaś kontemplacyjne wyeliminowania ich. Trzy ostatnie księgi *Etyki* wprowadzają pewne napięcia i niejasności. Jak bowiem pogodzić pochwałę życia czynnego, z pochwałą życia kontemplatywnego. Jak pogodzić zalecenie umiaru z zaleceniem natężenia uczuć koniecznym do zaistnienia przyjaźni. Jak wreszcie pogodzić moralność współżycia społecznego z indywidualistycznym perfekcjonizmem. W rezultacie można przyjąć, że *Etyka Nikomachejska* składa się z trzech nie do końca odrębnych ale wyraźnie różnych od siebie koncepcji. Pierwszą jest etyka umiaru i sprawiedliwości, druga to etyka życzliwości i przyjaźni, trzecia – życia kontemplacyjnego.

Etyka umiaru i sprawiedliwości

Różnorodność zachowań i potrzeb, ciągle poszukiwanie szczęścia w świecie rzeczy nietrwałych i przemijających, życie we wspólnotcie – wszystko to wskazuje na potrzebę etyki, która dawałaby rady porządkujące zarówno namiętności, jak i relacje międzyludzkie. Rady te znajdziemy u Arystotelesa w pierwszych kilku księgach *Etyki Nikomachejskiej* poświęconych rozważaniom o szczęściu, ogólnej teorii cnoty oraz sprawiedliwości.

Sprawiedliwość, której Arystoteles poświęcił osobną księgę (V) ma dwie funkcje: retrybutywną i dystrybutywną. Sprawiedliwość wyrównująca odnosi się do

dóbr i zaszczytów. Sprawiedliwość rozdzielająca – do umów i wszelkich międzyludzkich stosunków „rodzących zobowiązania”. Te dwie funkcje pełni sprawiedliwość „w znaczeniu ciaśniejszym” słowa; w znaczeniu bowiem szerszym sprawiedliwość jest cnotą i to „największą z cnót”. „Tak [...] pojęta sprawiedliwość jest identyczna z doskonałością etyczną, jednakże doskonałością etyczną nie samą w sobie, w znaczeniu bezwzględnym, lecz w stosunkach z innymi ludźmi” (EN, V, 1129b, 15–30). Sprawiedliwość jest więc największą cnotą życia czynnego jest cnotą, która polega na służeniu innym. Życiem czynnym, społecznym winna rządzić zasada umiaru i sprawiedliwości – oto pierwsze przesłanie filozofii moralnej Arystotelesa.

Etyka życzliwości i przyjaźni

Zupełnie inne znaczenie ma przyjaźń. Nie daje się ona podporządkować zasadzie umiaru; nie sposób do niej zastosować złotego środka, choć jest niezbędna do szczęścia: „jest czymś dla życia najkonieczniejszym; bo bez przyjaciół nikt nie mógłby pragnąć żyć, chociażby posiadał wszystkie inne dobra” (EN, VIII, 1155a). „Przyjaźń jest jednak nie tylko czymś koniecznym, ale też czymś moralnie pięknym; bo chwalimy tych, co skłonni są do zawierania przyjaźni, a posiadanie wielkiej ilości przyjaciół uchodzi powszechnie za coś pięknego” (EN, VIII, 1155a, 25–30).

Przyjaźń realizuje to, czego domaga się sprawiedliwość i w tym sensie zgodna jest z cnotą, ale również – może ją zastępować. Etyka zbudowana na pojęciu przyjaźni obchodzi się więc bez wszystkich istotnych założeń etyki umiaru i sprawiedliwości. „I ludziom, którzy żyją w przyjaźni nie trzeba wcale sprawiedliwości, ludzie natomiast, którzy są sprawiedliwi, potrzebują mimo to jeszcze przyjaźni” (EN, VIII, 1155a, 25–30).

W dwóch księgach poświęconych przyjaźni znajdujemy różne jej definicje i określenia oparte na wnikliwych obserwacjach i porządkujących analizach teoretycznych. Arystoteles pisze o przyjaźni opartej na pożytku, na wspólnej przyjemności wreszcie o przyjaźni opartej na cnocie. Ten trzeci rodzaj przyjaźni, pozbawiony korzyści i przyjemności (które są zmienne i nietrwałe i gdy one giną, ginie również przyjaźń), polega na pragnieniu dobra przyjaciela: „owóż ci, którzy dobrane życzą swym przyjaciołom ze względu na nich samych, są przyjaciołmi w właściwszym słowa tego znaczeniu” (EN, VIII, 1156b, 5–10).

Znaczenie pojęcia przyjaźni miało w Grecji zakres znacznie szerszy niż obecnie; „filia” to nie tylko przyjaźń ale także przywiązanie rodzinne, miłość a nawet uwielbienie dla Bogów. Przyjaźń jest źródłem wszelkiej miłości, a więc miłości bliźniego, miłości rodzicielskiej, małżeńskiej; jest podstawą ludzkich zrzeczeń, z państwem na czele. Jest wreszcie źródłem filantropii i humanizmu. Arystotelesowska etyka przyjaźni jest więc etyką uczuć życzliwych. Arystoteles powiada: „życzliwość wzajemna jest przyjaźnią” (EN, VIII, 1155b, 30–35). Właściwy i „szczęśliwotajny” rodzaj przyjaźni jest wszelako dostępny tylko szlachetnym. „Doskonałą

formą przyjaźni jest przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi i podobnymi do siebie w dzielności etycznej” (EN, VIII, 1156b, 5–10).

Etyka życia kontemplacyjnego

W X księdze *Etyki Nikomachejskiej* znajdziemy zaskakującą dla Arystotelesa – realisty, zwolennika życia czynnego, pochwałę kontemplacji. Jest ona jednak ściśle związana z arystotelesowską koncepcją człowieka. „Co jest swoistą właściwością każdego, to jest dlań z natury najlepsze i najprzyjemniejsze. Dla człowieka tedy jest nim życie zgodne z rozumem, ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem. Takie więc życie jest też najszcześniejsze” (EN, X, 1178a). „Jeśli więc rozum jest czymś boskim w stosunku do człowieka to i życie zgodne z nim jest boskie w porównaniu z życiem człowieka” (EN, X, 1177b, 30). Skoro – jak dowodzi Arystoteles – największym składnikiem natury ludzkiej jest rozum, zaś właściwą czynnością rozumu jest myślenie – czynność teoretyczna polegająca na dochodzeniu do prawdy, a właściwie oglądaniu jej – tedy nic innego jak tylko poznanie i kontemplacja mogą być rzeczywistym przedmiotem etycznych wysiłków.

W etyce życia kontemplacyjnego widać odejście od realizmu etyki umiaru i uczuciowości etyki przyjaźni. W księdze X pojawiają się pierwiastki religijne, czuć tu bliskość Platona. Pochwała życia duchowego jest pochwałą pierwiastka boskiego tkwiącego w człowieku, jest również pochwałą filozofii. Skoro bowiem „szczęście jest pewnym rodzajem teoretycznej kontemplacji” (EN, X, 1178b, 30–35), tedy najszcześniejszy i „najmilszy bogom” jest filozof (EN, X, 1179a, 30).