

Marek Czachorowski

Arystotelesa koncepcja jedności i nierozzerwalności małżeńskiej przyjaźni

Studia nad Rodziną 6/1 (10), 113-133

2002

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Marek CZACHOROWSKI

ARYSTOTELESA KONCEPCJA JEDNOŚCI I NIEROZERWALNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ PRZYJAŹNI

Wspomniana w Adhortacji *Familiaris consortio* „plaga rozwodów” zobowiązuje także do filozoficznej analizy przeciwstawnych stanowisk w sprawie oceny moralnej tego zjawiska. Spór ten zaskakuje nade wszystko tym, iż obrońcy odmiennych pozycji normatywnych zazwyczaj uzasadniają swoje stanowisko odwołując się do istotnych elementów miłości pomiędzy mężczyzną i kobietą. Zdają się zatem również podzielać założenie obowiązku respektowania małżeńskiej i rodzicielskiej miłości. Z jakich to jednak powodów w oparciu o tę samą przesłankę dochodzi się do rozbieżnych sądów odnośnie do rozwodów i wielożeństwa (i wielomęstwa)? Czyżby mimo wszystko odmiennie rozumiało się ową miłość? Na czym polega różnica i jakie są jej źródła?

Odpowiedzi na te pytania może służyć rekonstrukcja Arystotelesa ujęcia małżeństwa jako związku opartego na przyjaźni¹. Stagiryta jest nie tylko pierwszym filozofem, który tak właśnie określił relację małżeńską, rozpoczynając w ten sposób filozoficzną dyskusję na temat jedności i nierozzerwalności małżeństwa, ale jego koncepcja wytycza węzłowe punkty całej tej dyskusji. Jak zatem – i dlaczego tak właśnie – Arystoteles pojmował małżeńską przyjaźń? Co – i dlaczego to właśnie – implikuje jego koncepcja przyjaźni odnośnie do wyłączności i nierozzerwalności małżeństwa?

1. „Wspólnota żon” a przyjaźń

Stanowisko Arystotelesa w sprawie jedności i nierozzerwalności małżeństwa odsłania się już poprzez jego krytykę propozycji Platona, nie przewidującego dla strażników państwa takiego związku, ale rozerwalną ze swej istoty „wspólnotę kobiet i dzieci”². Stagiryta domniemywał, że powodem

¹ U Platona w Prawach (VI) znajdujemy ślady spojrzenia na związek małżeński jako związek przyjaźni. Za Arystotelesa ujęciem małżeństwa jako przyjaźni podążył Augustyn (por. *De bono coniugali*, I, 1, IX, 9) i wielu innych, także nowożytnych autorów.

² Zob. Platon, *Państwo*, Warszawa 1948 (księga V); por. *Prawa* V, 739 (Platon, *Listy* oraz *Prawa*, Warszawa 1960). W starożytności „wspólnotę kobiet” proponował dla mędrców także Zenon z Kition i Chryzyp, a później heretycy Karpokrates i Epifanes (zob. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, Warszawa 1994, I, s. 231n. Zdaniem Klemensa zazwyczaj błędnie rozumie się żądanie Platona, aby kobiety były wspólne).

przyjęcia tego rozwiązania było oczekiwanie Platona zaprowadzenia największej jedności państwa, jedności będącej „dziełem przyjaźni”³. Wprawdzie obaj filozofowie zgadzali się, że największym dobrem w państwie jest wzajemna przyjaźń i prawodawca dba nade wszystko o nią⁴, to jednak zdaniem Stagiryty rozwiązanie Platona odnośnie do małżeństwa właśnie nie służy realizacji przyjaźni⁵. Wedle Arystotelesa „wspólność kobiet i dzieci” nie zawiązuje ściślejszych, przyjaznych związków pomiędzy obywatelami, ponieważ uniemożliwia realizację „troski” o innych⁶. Arystoteles ową przyjazną „troskę” zdaje się jednak charakteryzować jako odnoszącą się do drugiego konkretnego człowieka⁷, a nie do jakiegoś ogółu obywateli, jak to widoczne jest u Platona⁸. Zdaniem tego ostatniego także związki płciowe mają służyć nade wszystko ponadjednostkowemu dobru państwa: „niech każdy zawiera małżeństwo, które państwu przysporzy pożytku, a nie jemu największą przyniesie słodyczy”⁹. Stąd też postulował oparcie związków małżeńskich nie na woli samych zainteresowanych, ale – do czasu spełniania obowiązku rodzenia nowych obywateli państwa – kojarzeni oni mieliby być przez władze¹⁰.

Zauważmy, że ta różnica w pojmowaniu małżeńskiej przyjaźni przez Platona i Arystotelesa rzutuje na rozwiązanie sporu o monogamiczny i nierozzerwalny charakter związku małżeńskiego. Skoro bowiem małżeństwo

³ Pol II, I, 16.

⁴ Por. EN VIII, 1155a („Wydaje się też, że istotą więzów łączących państwa jest przyjaźń i że prawodawcy bardziej się o nią troszczą niż o sprawiedliwość”); por. tamże, 1160a. Platon także twierdził: „Podstawowym zaś założeniem i celem naszych praw jest to, żeby obywatele byli [...] zespoleni ze sobą najserdeczniejszą przyjaźnią” (Prawa, księga V). Por. Uczta 178 E.

⁵ Zob. Pol II, 1, 17; II, 1, 15; II, 2, 17.

⁶ Por. Pol II, 2, 11. Zauważmy, iż rozdział 124 księgi III „Summy filozoficznej” Akwinata traktuje jako odpowiedź także na propozycję Platona (zob. CG, L III, cap 123, n. 8). Propozycję Platona krytykował od tej strony także J. J. Rousseau (J. J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, Warszawa 1933, cz. II, s. 158).

⁷ Krytyka rozwiązania Platona biegnie następująco: „Dwie [...] są rzeczy, które przede wszystkim budzą u ludzi uczucie troski i miłości: osobista własność i ukochana istota, tymczasem w państwie o takim ustroju nie może być miejsca ani dla jednego, ani dla drugiego” (Pol II, 2, 17). A w innym miejscu: „To, co jest wspólną własnością bardzo wielu, jest najmniej otoczone staraniem. Ludzie bowiem zwykli troszczyć się przede wszystkim o swoją własność [...]” (tamże, II, 2, 11).

⁸ Na tych poglądach Platona – za którym poszedł w niektórych sformułowaniach Arystoteles (por. Pol I, 1 (1252 a; I, 1253 a; VII, I, 2; EN 1094 b) – zaciążyła teza, iż zbiorowość (państwo) ważniejsza jest od jednostki. Na temat źródeł tego poglądu, powracającego w epoce nowożytnej, zob. M. A. Krapiec, *Suwerenność – czyja?*, Lublin 1996, s. 18, 42-54.

⁹ Platon, *Prawa*, VI.

¹⁰ Platon, *Państwo*, V. 8. Niekiedy Platon dostrzegał, że małżeństwo może służyć przyjaźni samych małżonków: dzięki opanowaniu przez mężczyzn „żony znalazłyby w swych mężach odanych i serdecznych przyjaciół” (Prawa, VIII).

miałoby realizować nade wszystko jakieś dobro „ogółu”, to z tej tylko perspektywy patrząc, druga osoba (współmałżonek) zawsze mogłaby być „wymienialna” na inną, jeśli służyć to mogłoby jakiemuś ponadjednostkowemu dobru. Nic więc dziwnego, że platońska „wspólnota kobiet” jest ze swej istoty rozrywalna. Drogą Platona – drogą ustawienia małżeństwa w służbie dobra jakiegoś „ogółu”, a nie dobra konkretnych małżonków, drogą podporządkowania jednostki państwu – poszedł cały szereg nowożytnych autorów, co musiało zaciążyć na ich rozwiązaniu interesującego nas sporu¹¹.

Jak jednak rozumieć to widoczne u Arystotelesa zorientowanie małżeńskiej przyjaźni wokół „troski” o konkretnego człowieka? Czy ma zachodzić ze względu na niego samego, czy też raczej ze względu na jakieś własne dobro podmiotu? Tylko w tym pierwszym wypadku różniłaby się ona w swej istocie od wszelkiej dbałości o rzeczy stanowiące naszą własność i byłaby troską o drugiego człowieka z racji niego samego, a nie tylko troską o jedną z „własności domowych”. Tymi ostatnimi wolno swobodnie dysponować, włącznie z ich pozbyciem się, jeśli tylko jest to korzystne¹². Przyjęcie tego ostatniego rozwiązania musiałyby oczywiście prowadzić do usprawiedliwienia rozerwalności małżeństwa. Te same pytania rodzi też kolejny zarzut Stagiryty pod adresem propozycji Platona „wspólnoty kobiet”, iż nie pomaga ona obywatelom w zachowaniu „powściągliwości w stosunku do kobiet”¹³, co obaj filozofowie uważają za rzecz chwalebna. Czy jednak ta „powściągliwość” służyć ma tylko dobru samego jej podmiotu, czy też także urzeczywistnieniu „troski” o drugą osobę? Co zatem Arystoteles rozumie już w szczegółach przez „związki przyjaźni” i konstytutywną dla nich „troskę” o drugą osobę?

2. Przyjaźń na miarę obiektywnej rzeczywistości jej podmiotu i adresata

Istotę przyjaźni Arystoteles poddał szczegółowej eksplikacji w swoich rozważaniach etycznych, za czym podał kilka argumentów¹⁴. Z perspektywy

¹¹ Niektórzy z nich – np. August Comte, opierający swoją koncepcję małżeńskiej przyjaźni na postulacie „umiłowania Ludzkości”, zasadzie lepszej od egoistycznego, jego zdaniem, przykazania „miłowania (konkretnego) bliźniego” – opowiedzieli się za monogamią. Wkroczyły tu jednak dodatkowe założenia przesądzające o takiej właśnie ocenie (zob. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, Warszawa 1973). Nic zatem dziwnego, że J. S. Mill – wychodząc od tej samej przesłanki prymatu dobra ogółu wobec dobra małżonków – zarzucał swojemu filozoficznemu sojusznikowi właśnie niekonsekwencję w rozwiązaniu rozwodów i opowiedział się za ich dopuszczalnością (zob. J. S. Mill, *Auguste Comte and Positivism*, London 1856, s. 91n.).

¹² Niektóre fragmenty *Ekonomiki* (księgi III) tworzą wrażenie, że troska o żonę obowiązuje nie ze względu na nią samą, ale ze względu na dzieci, a koniec końców – własną osobę mężczyzny.

¹³ Pol II, 2, 17.

¹⁴ EN VIII 1; por. EW II, 11; por. EE VII, 1. Por. Tomasz, In I Eth., lect. I.

dążenia do sformułowania normy moralności dotyczącej interesującej nas tu kwestii jedności i nierozzerwalności małżeństwa za najważniejszy argument uznać należy oczekiwanie uchwycenia istoty dobra (moralnego) drogą analizy fenomenu przyjaźni, powszechnie uważanej za moralnie pozytywną¹⁵. Co więc konstytuuje także małżeńską przyjaźń i czy da się z nią pogodzić rozerwalność małżeństwa?

W odróżnieniu od wielu innych koncepcji przyjaźni Arystoteles charakteryzuje ją jako rzeczywistość obiektywną. Traktowana jest ona przezeń jako „odpowiedź” na obiektywną rzeczywistość przedmiotu i podmiotu tej przyjaźni. Widoczne jest to już w dokonanej przez Stagirytę normatywnym rozstrzygnięciu odnoszącym się do rozpowszechnionej także wówczas praktyki określania mianem „przyjaźni” zasadniczo odmiennych stosunków międzyludzkich. Jak bowiem wiadomo, Arystoteles wprawdzie wyróżnia trzy rodzaje „przyjaźni”, w zależności od rodzaju dobra, które stanowi ich fundament, ale jednak tylko jedną z nich (przyjaźń ze względu na „dobro godziwe”, a nie ze względu na dobro pożyteczne lub dobro przyjemne¹⁶) uznaje za przyjaźń „w najwłaściwszym słowa tego znaczeniu”¹⁷, co zakłada, że tylko ona zawiera istotę przyjaźni. Stąd też określa ją jako „doskonałą”. Istotną treść i miarę przyjaźni wyznacza zatem dla Stagiryty obiektywna rzeczywistość tego, kim jest w swej naturze człowiek jako adresat tej relacji. Z tego punktu widzenia określa on „przyjaźnie” oparte na pożytku i na przyjemności jako „przypadkowe”¹⁸, ponieważ zachodzące „nie ze względu na ich (przyjaciela) naturę”. Natomiast przyjaźń z racji „dobra godziwego” uznana zostaje za „doskonałą” dlatego, że polega ona na odniesieniu do przyjaciela „ze względu na jego naturę”, a nie „ze względów ubocznych”. W związkach zaś opartych na korzyści lub przyjemności „osobnik [...] kochany jest [...] nie ze względu na to, że jest tym, kim jest”¹⁹.

Wskazanie przez Arystotelesa, iż relacje międzyludzkie oparte na korzyści i przyjemności nie odpowiadają temu, kim są w swej istocie adresaci tych związków, zakłada zatem obowiązywalność zasady realizmu w porządku moralnym: zasady postępowania zgodnie z obiektywną rzeczywistością, a w szczególności – zgodnie z tym, kim jest podmiot i przedmiot działania²⁰. Ukierunkowując się na korzyść lub przyjemność w relacjach z innymi ludź-

¹⁵ „[Przyjaźń] jest [...] czymś moralnie pięknym; bo chwalimy tych, co skłonni są do zawierania przyjaźni [...] wszak są tacy nawet, którzy sądzą, że ludzie dobrzy to tyle, co przyjaciele” (EN, 1155 a, s. 29-31).

¹⁶ Por. EN II (1104 b).

¹⁷ EN VIII 3 (1156 b 9).

¹⁸ EN VIII 3 (1156 a 19).

¹⁹ EN VIII, 3 (1156 a 17).

²⁰ Por. kard. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1986, s. 34n.

mi przestaje się działać niejako na ich miarę, na miarę obiektywnej rzeczywistości ich bytu, i subiektywizuje się te relacje.

Potraktowanie przyjaźni jako międzyludzkich związków zgodnych z obiektywną rzeczywistością ich podmiotów i adresatów pociąga za sobą kolejne założenie. Jeśli przyjaźń ma „dorastać” do tej obiektywnej rzeczywistości, to winna ona zostać poddana ludzkiej sprawczości, co oznacza oparcie jej na rozpoznaniu rzeczywistości przez rozum i bycie dziełem aktywności podmiotu. Przyjaźń zatem nie może pozostać czymś, co w podmiocie i pomiędzy podmiotami spontanicznie „dzieje się”. Stąd też Arystoteles traktuje ją jako rzeczywistość tworzoną ludzkim czynem, a nie jako fakt emocjonalny, na co wskazuje wiele elementów jego koncepcji²¹. Tym samym przyjaźń ustawiona zostaje na poziomie istoty rozumnej i wolnej (stanowiącej o sobie). Wiadomo, że epoka nowożytna powszechnie odchodzi także od tego Arystotelesowego założenia, zwłaszcza w charakterystyce przyjaźni małżeńskiej, sprowadzając ją do spontanicznych uczuć. Przykładem może być tu A. Comte, który małżeńską przyjaźń zredukował do subiektywnych uczuć altruistycznych²².

Zidentyfikowanie tej rozbieżności w ujęciu przyjaźni przez Arystotelesa i przez myśl nowożytną ma zasadnicze znaczenie dla interesującej nas tu kwestii. Redukcja bowiem małżeńskiej przyjaźni do subiektywnego przeżycia ze swej istoty otwiera drogę do pozytywnej oceny rozerwalności małżeństwa, jeśli tylko zabraknie łączącego te osoby przeżycia²³. Wprawdzie w ten sposób próbuje się niekiedy bronić także ścisłej monogamii (przykładem może być wspomniany już Comte), to jednak wkraczają tu jakieś dodatkowe założenia aksjologiczne (np. u Comte’a wspomniane już założenie wyższości dobra Ludzkości nad dobrem jednostki, które trzeba poświęcić dla rozkwitu „uczuć altruistycznych”). Z punktu widzenia redukcji małżeńskiej przyjaźni do spontanicznego zaangażowania emocjonalnego rozwód i potwórnie zawarty związek małżeński nie mogą zostać bezwarunkowo wykluczone, bo trwałość tak rozumianego związku musi być ograniczona istotową zmiennością uczuć.

Ujęcie małżeńskiej przyjaźni jako „troski” o drugą konkretną osobę na miarę jej obiektywnej rzeczywistości otwiera Arystotelesowi drogę do identyfikacji kolejnych istotnych momentów tej przyjaźni, momentów, które współwyznaczają właściwe rozwiązanie interesującego nas sporu. Jednym z nich jest ukierunkowanie przyjaźni na dobro przyjaciela.

²¹ Por. np. EN VIII 5; EN VIII, 1 (1155 a).

²² Na temat subiektywizacji przyjaźni małżeńskiej przez Kartezjusza zob. M. Czachorowski, *Ku epoce rodziny*, Łomianki 2000, s. 61-64.

²³ Por. kard. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 193.

3. Przyjaźń a bezinteresowność

Przyjaźń – zdaniem Arystotelesa, odwołującego się do świadectwa elementarnego doświadczenia moralności – jest konstytuowana przez dążenie do dobra przyjaciela ze względu na niego samego²⁴. Ten wymóg bezinteresowności działania skierowanego do drugiego człowieka odpowiada obiektywnej rzeczywistości adresata tego działania. Związki bowiem oparte tylko na *bonum utile* istnieją „gwoźli wynikającej stąd dla nich (podmiotów «przyjaźni» – M. Cz.) korzyści”²⁵, czyli niejako „rozumieją się” ze swoim adresatem. Ten sam egoistyczny zwrot ku sobie ma miejsce w związkach opartych na przyjemności²⁶. Z tego też powodu – egoistycznego „odwrócenia się” od drugiej osoby, adresata działania, a „zwrócenia się” ku sobie – Arystoteles określa te stosunki, jak już zostało wspomniane, jako „przypadkowe”, czyli takie, w których ktoś „kochany jest nie ze względu na to, że jest tym, kim jest, lecz ze względu na to, że bądź przysparza jakiegoś dobra, bądź sprawia przyjemność”²⁷. Dlatego też dopiero w przyjaźni „w najwłaściwszym słowa tego znaczeniu” przyjaciele „dobrze życzą swym przyjaciołom ze względu na nich samych”, „ustosunkowują się do przyjaciół ze względu na ich naturę, a nie ze względów ubocznych”²⁸.

Skoro zatem Arystoteles w swojej charakterystyce obiektywnej rzeczywistości przyjaźni uznaje zarówno „bycie źródłem przyjemności”, jak i „bycie źródłem korzyści” za cechy nieistotne dla ludzkiego bytu, to tym samym zakłada, że w człowieku istotny jest jakiś zespół jego obiektywnych cech „nieinstrumentalnych”. Oznacza to tym samym, że człowiek z racji swojego człowieczeństwa jest obiektywnym dobrem „nieinstrumentalnym” (*bonum honestum*, „dobrem godziwym”), a nie tylko dobrem z racji bycia środkiem do innego dobra (*bonum utile*), czy też tylko subiektywnym *bonum delectabile*²⁹.

Wiadomo jednak, że ten element stanowiska Arystotelesa nie tylko rozmija się z typową dla nowożytności utylitarystyczną „etyką” i odpowiadającym jej ujęciem człowieka jako egoisty, zmuszonego do traktowania innych i siebie jako jedynie *bonum utile*, ale także budzi najwięcej kontrowersji co do systemowej konsekwencji. Niekiedy bowiem twierdzi się, że postulowa-

²⁴ EN VIII, 2, 13. Por. EN IX, 8; V. Por. Retoryka, II, 4. Także Platon pisał „chcielibyśmy raczej tę miłość, która przywodzi do cnoty i gorąco pragnie, ażeby jak najlepszy się stał umiłowany, zachować w naszym państwie” (Prawa, VIII, s. 318).

²⁵ EN VIII, 3.

²⁶ Por. EN VIII, 3.

²⁷ EN VIII, 3.

²⁸ EN VIII, 3.

²⁹ Por. kard. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 109-110.

na przez Stagirytę bezinteresowność przyjaźni³⁰ jest podważana przez inne tezy, idące raczej za egoistycznym profilem całej jego eudajmonistycznej etyki³¹. Problem ten oczywiście zasługuje na osobną dyskusję. Dyskusja ta sprowadza się jednak do rozstrzygnięcia, czy Stagiryta pozostaje zawsze konsekwentny wobec elementarnego doświadczenia moralności, które wyraźnie postuluje bezinteresowność przyjaźni, co sam ten autor wielokrotnie wyraźnie zauważa, będąc w ten sposób rzecznikiem jednego z istotnych elementów dobra moralnego.

Wierność elementarnemu doświadczeniu moralności w zagwarantowaniu małżeńskiej przyjaźni rysu bezinteresowności ma ważne znaczenie w interesującym nas kontekście problemowym sporu o monogamiczność i nierozzerwalność małżeństwa. Wierność ta widać w sposób szczególnie poddana jest próbie w dziedzinie seksualnej, skoro tu właśnie bardzo mocno stara się spontaniczności narzucić utylitarystyczna – a zatem i egoistyczna – norma moralności z racji dynamiki pożądlivosti seksualnej³². Nic zatem dziwnego, że nawet zajęcie pozycji personalistycznych w dziedzinie norm moralnych czasami nie chroni przed „hedonizacją” etyki seksualnej. Potraktowanie przez Arystotelesa związku małżeńskiego jako przyjaźni opartej na „dobru godziwym” zdecydowanie różni się od typowego dla nowożytności ujęcia małżeństwa jako obustronnej egoistycznej umowy o „używanie ciała drugiej osoby”³³. Na rzecz wzmocnienia tego ostatniego ujęcia działała w myśli nowożytnej między innymi, wskazana w poprzednim rozdziale, subiektywizacja przyjaźni (ewentualnie subiektywizacja normy moralności). Uczynienie miarą dobra i zła międzyludzkich relacji jakiegoś subiektywnego przeżycia podmiotu orientuje postępowanie wedle dynamiki uczuć, będących najbardziej uwydatniającymi się treściami świadomości. Skoro jednak uczucia ze swej istoty ukierunkowane są ku przyjemności³⁴, to subiektywizacja normy moralności prowadzi koniec końców do jej hedonizacji.

Zauważmy również, że właściwa dla nowożytności redukcja małżeńskiej przyjaźni do tylko egoistycznego układu „interesów” otwiera drogę do po-

³⁰ Por. J. Annas, Plato and Aristotle on Friendship and Altruism, *Mind* 1977, n. 86, s. 532-554; D. McKlerie, Friendship, Self-Love, and Concern for Others in Aristotle's Ethics, *Ancient Philosophy* 1991, n. 11, s. 85-101; V. Politis, The Primacy of Self-Love in the Nicomachen Ethic, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1993, n. 11, s. 153-174.

³¹ Tak zaklasyfikowuje etykę Arystotelesa np. J. Maritain w: *Moral Philosophy. An Historical and Critical Survey of the Great Systems*, London 1964; por. T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 17-22; por. Reale, jw. s. 497-8.

³² Por. kard. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 44.

³³ Por. np. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 217, 55; por. B. Spinoza, *Traktat polityczny*, Warszawa 1998, s. 127; por. T. Hobbes, *Elementy filozofii*, Warszawa 1956, s. 158; por. J. J. Rousseau, *Emil*, dz. cyt., s. 161.

³⁴ Por. EN, 1005 b 23.

zytywnej oceny wielożeństwa – jeśli tylko okaże się to korzystne czy przyjemne dla któregoś z małżonków. Natomiast Arystotelesowy postulat dążenia do dobra współmałżonka ze względu na niego samego – postulat wpisujący się w istotę przyjaźni opartej na dobru godziwym – zobowiązuje do zapomnienia o sobie, o własnych korzyściach i stratach także w wypadku ewentualności rozwiązania tego związku.

Czy jednak Arystoteles w swoim ujęciu małżeństwa jako przyjaźni pozostaje wierny postulatowi bezinteresowności przyjaźni? Twierdzi on bowiem, że jest to związek „nierównych”³⁵. Czy nie mamy w ten sposób do czynienia z wpisaniem w istotę małżeństwa jakiegoś używania osoby, co prostą drogą prowadzi do usprawiedliwienia wielożeństwa i rozwodów?

4. Przyjaźń a równość

Jak jednak należy rozumieć „nierówność” podmiotów przyjaźni, mężczyzny i kobiety? Zwróćmy uwagę, że Arystoteles odróżnia takie „przyporządkowanie”, w którym osoba „podporządkowana” to tylko środek do celu osoby „nadrzędnej” (przyporządkowanie znamienne na przykład dla władzy „tyrańskiej”), od takiego – mającego miejsce na przykład we władzy królewskiej – w którym nie istnieje „używanie” osoby, a przeciwnie, zachodzi dążenie do dobra osoby „podporządkowanej”. Twierdzenie Arystotelesa o „nierówności” kobiety i mężczyzny w małżeństwie nie musi zatem oznaczać zgody na tylko utylitarny układ w tym związku, który z tego powodu nie zasługiwałby na miano przyjaźni. Pamiętać również należy, iż przyjaźnie oparte na „nierówności” także zakładają istotową „równość” bytową i aksjologiczną ich podmiotów. Arystoteles bowiem odrzuca pogląd, że możliwa jest przyjaźń względem innych bytów niż ludzkie: „względem boga” i bytów niższych rangą od człowieka³⁶, ponieważ w tych przypadkach nie może wchodzić w rachubę wzajemność³⁷, istotna dla przyjaźni. Jeżeli zatem związek małżeński uważany jest przez Arystotelesa za przyjaźń, to tym samym zakłada, że zachodzi ona pomiędzy bytami z natury równymi (tożsamy) w swoim człowieczeństwie. Widoczne jest to wyraźnie w rozważanym przez Stagirytę przypadku przyjaźni ojca do syna – chociaż ma ona miejsce także pomiędzy „nierównymi”, to jednak z pewnością równymi w człowieczeństwie.

Interesująca nas „nierówność” męża i żony zachodzi według Arystotelesa dlatego, iż każde z małżonków znajduje się w innej relacji do drugiego, podobnie jak inna jest relacja „ojcostwa” i „synostwa”, skoro inne dobro

³⁵ EN VIII, 7; por. EW II, 11.

³⁶ Zob. EW II, 11, por. EN VIII, 11 (1161 b).

³⁷ Zob. EN VIII, 2.

otrzymuje syn od ojca, a inne ojciec od syna³⁸. Jeśli jednak Arystoteles precyzyjnie opisuje różnice rodzicielskich i synowskich relacji, to niestety raczej pomija bliższą charakterystykę różnicy relacji małżonków. Tylko ogólnikowo zostają one określone jako wyznaczone przez trzy czynniki: „na czym innym polega dzielność etyczna każdej z tych osób i inna jest właściwa każdej z nich funkcja, i różne są przyczyny owej przyjaźni. Z tych też powodów jedna strona ani nie otrzymuje tego samego od drugiej, ani nie powinna tego żądać”³⁹. Arystoteles podkreśla tutaj zatem bardzo wyraźnie, że uwzględnienie „nierówności” pomiędzy małżonkami ma prowadzić właśnie do „równego” traktowania siebie wzajemnie, stanowiącego istotę przyjaźni.

W tekstach omawianego autora znajdujemy uwagi, które rzucają być może nieco więcej światła na to różnicowanie cnót w zależności od płci. Z pewnością jest to najpierw teza polemiczna wobec poglądów Platona, który uważał, że kobieta ma te same zdolności co mężczyzna, a różni się odeń tylko cechami fizycznymi⁴⁰. Zdaniem zaś Stagiryty „umiarkowanie czy też dzielność i sprawiedliwość kobiety i mężczyzny nie jest taka sama, jak to mniemał Sokrates”⁴¹. Teza ta wymaga jednak wpierw doprecyzowania. Można ją bowiem rozumieć albo jako stwierdzającą różnicę stopnia tych samych cnót, albo też – różnicę jakości cnót właściwych mężczyźnie i przysługujących tylko kobiecie. Co do tej ostatniej interpretacji zauważmy, że skoro cnoty usprawniają człowieka właśnie do bycia w pełni człowiekiem⁴², to ten sam zespół cnót jest wymagany zarówno przez człowieczeństwo mężczyzny, jak i przez człowieczeństwo kobiety. Stąd też trudno zgodzić się z Arystotelesem, że „nie jest stosowne dla kobiety być mężną”⁴³. Jakże bo-

³⁸ Por. EN VIII, 11, 12, 14.

³⁹ EN VIII, 7. W „Ekonomicie” mowa o różnicy funkcji mężczyzny i kobiety, iż są one „w pewnych względach przeciwstawne, choć do tego samego celu zmierzają” (Ek I, 3. 4). W „Polityce” jest zapowiedź omówienia problemu różnicy cnót mężczyzny i kobiety (Pol I, 5. 11 (1260 b)), ale zadanie to nie zostało wykonane.

⁴⁰ Por. Państwo, 455D-E.

⁴¹ Pol I, 8. Dalej Arystoteles jeszcze raz twierdzi, że „różne jest umiarkowanie i dzielność mężczyzny i kobiety. Tchórzem przecieź wydalby się mąż, gdyby był tylko w tym stopniu dzielny, co dzielna kobieta; a kobieta, gdyby tylko tak była powściągliwa, jak dzielny mężczyzna, [wydawałaby się] niepohamowana w języku; toż i w dziedzinie gospodarstwa na czym innym polega cnota mężczyzny i kobiety: jego zadaniem jest zdobywać, jej zaś zachowywać” (Pol III, 2. 10). Por. Pol III, 2, 4.

⁴² „Cnota to bowiem trwała dyspozycja, dzięki której człowiek staje się dobry i dzięki której spełniać będzie należycie właściwe sobie funkcje” (EN II, 6).

⁴³ Poetyka, 1454 a. Wyjaśnieniem tej trudności może być posługiwanie się przez Arystotelesa węższym znaczeniem „męstwa”: jako cnoty tego, „kto jest nieustraszony w obliczu śmierci zaszczytnej i w obliczu nagłych i niespodziewanych wypadków, śmiercią taką grożących (EN III, 6) niż cnoty, która „pozwala człowiekowi dokonać w obliczu niebezpieczeństwa chwalebnych czynów” (Retoryka I, 9, 1366 b; por. EN III, 6).

wiem bez męstwa działać w pełni jako człowiek? Nie wyklucza się jednak tym samym, że są jakieś cnoty wyznaczone już przez odmienność płciową, które zatem usprawniałyby do pełnego bycia mężczyzną lub kobietą. Takich cnót Arystoteles tutaj nie scharakteryzował⁴⁴, poprzestając na uwadze, że jeśli poeta sławi pewną cnotę jako właściwą kobiecie, mówiąc, że „milczenie stanowi ozdobę kobiety”, to należy przyjąć, że [wszyscy inni również posiadają właściwe sobie cnoty, bo milczenie będące ozdobą kobiety] przestaje nią być u mężczyzny⁴⁵.

W tekstach Stagiryty pojawia się jednak także pierwsza z dróg rozumienia tezy o „różnicy dzielności” (cnót) kobiety i mężczyzny: oboje małżonkowie mieliby być w różnym stopniu obdarzeni możliwością posiadania tych samych cnót. Wprawdzie zgoda Stagiryty na to, że małżeństwo może być przyjaźnią (przyjaźnią opartą na cnotach przyjaciół), zakłada, iż oboje małżonkowie muszą cnoty posiadać, jednak autor czasami traktuje kobietę jako ograniczoną w tej możliwości. Określa on bowiem kobietę jako „niezbyt kompetentną”⁴⁶ co do zdolności rozważania (czyli posługiwania się rozumem), co oczywiście ograniczałoby wprawdzie cnotę roztropności. W tym też kierunku idzie uwaga, że mężczyzna z natury ma być bardziej „odpowiedni do przewodnictwa” i „z natury jest więcej uzdolniony do władania

⁴⁴ W EE mowa, że mężczyzna bardziej niż kobieta uzdolniony jest do prowadzenia działalności politycznej („sprowadzania zgody tam, gdzie jej jeszcze nie ma”), EE, VII, 2 1237 a. W księdze III „Ekonomiki” mamy szczegółowe wyliczenie rozmaitych cnót właściwych kobiecie-żonie (1) i mężowi (2). W „Retoryce” za zalety duszy dziewcząt uznaje się umiarkowanie i pracowitość (Retoryka I, 5, 1361 a).

⁴⁵ Pol I, 5. 9.

⁴⁶ Pol I, V. 6. Przekład łaciński EN dokonany przez Roberta Grossetesta – z którego to przekładu korzystał Tomasz z Akwinu – jakby poszedł za tymi sformułowaniami. W przekładzie tym (1148b 32; VII księga) spotykamy następującą tezę Arystotelesa: „Quantis quidem igitur natura causa, hoc utique nullus diceret incontines, quemadmodum neque mulieris quoniam non ducunt set ducuntur” (Aristoteles latinus, XXVI 1-3, Ethica Nicomachea, Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis, Leiden 1973, s. 503). Tomasz w swoim komentarzu z jednej strony „osłabia” tę tezę twierdząc, że u kobiet tylko „w większości przypadków” rozum rozkwita słabo ze względu na niedoskonałość ich cielesnej natury. Z drugiej zaś nadaje tej tezie sens charakterystyki natury kobiety (por. In VII Ethic., lec V, 1376). Natomiast w polskim przekładzie tego fragmentu (tak samo w łacińskim przekładzie C. Zella, angielskich J. A. K. Thomsona i W. D. Rossa, niemieckim O. Gigona) mamy inny sens: „Jeśli więc przyczyny takiej skłonności tkwią w naturze, to tych, co są nią obarczeni, nikt nie może nazwać nieopanowanymi, tak jak nikt nie nazwie tym mianem kobiet dlatego, że ich rola w akcie miłosnym jest bierna, a nie czynna”. Greckie „opuiō” (w zdaniu „hōsper oude tas gunaikas, ho opuosin all” opuntai”), którym posłużył się tu Arystoteles, to w pierwszym znaczeniu „brać za żonę”. Arystoteles wskazał zatem na bierność kobiety w zawieraniu związku małżeńskiego, bierność mającą płynąć jakoś z natury kobiety, stąd też nie podlegającą negatywnej ocenie. Skoro jednak zawieranie małżeństwa ma być istotnie związane z kobiecością, to z tego chyba powodu Grosseteste uznał bycie „kierowaną” za istotne dla kobiety.

aniżeli kobieta, o ile wbrew naturze nie zajdzie wyjątek w tym względzie⁴⁷. Nie wyjaśnia się tu jednak powodów tej większej „odpowiedniości do przewodnictwa”, a w innych miejscach ta teza uzasadniana jest rozmaicie. Niekiedy Arystoteles twierdzi, że „przewodnictwo” mężczyzny wynikać ma z jakiejś większej jego „siły”: rodzaj męski jest „z natury silniejszy, drugi słabszy; toteż ten panuje, a tamten mu podlega”⁴⁸. O jaką tu jednak „siłę” chodzi? Gdyby w rachubę wchodziła tylko siła fizyczna, to dysponowałaby ona do przewodzenia raczej na polu bitwy czy podczas wspinaczki po górach, ale nie stanowiła wystarczającej racji przewodzenia w każdej sytuacji. Widać Stagiryta ma na uwadze inną „siłę” niż fizyczna. Na przyjmowanie jakiejś „gorszej” kondycji bytowej kobiety w stosunku do mężczyzny wskazują także te sformułowania, które wprost określają mężczyznę jako bardziej wartościowego niż kobieta i z tego powodu przypisują mu panowanie w małżeństwie⁴⁹. Trudno jednak podejmować z Arystotelesem jakąkolwiek dyskusję, skoro wszystkie te jego tezy pozbawione są odpowiedniego uzasadnienia.

Zwróćmy też uwagę, że Arystoteles odróżnia także władzę męża nad żoną od panowania rodziców (ojca) nad dziećmi. W stosunku do żony władza ta ma mieć „charakter władzy kierownika wolnego państwa, a w stosunku do dzieci charakter władzy królewskiej”⁵⁰. Jak zatem tę małżeńską „władzę” rozumieć? Z pewnością nie ma ona być narzędziem do realizacji korzyści mężczyzny. Zdaniem Arystotelesa stosunek męża do żony (jak i do dzieci) ma charakteryzować się większą troską „o ludzi niż o posiadanie rzeczy martwych, więcej o doskonalenie pierwszych aniżeli o obfitość drugich”⁵¹. Ten stosunek do żony nosi zatem charakter troski o jej dobro, a więc najpierw o jej dobro moralne, skoro ono właśnie doskonalili człowieka jako człowieka. To ukierunkowanie „przewodzenia” w małżeństwie przejawia

⁴⁷ Pol I, V, 2. Zdaniem Tomasza „mężczyzna [...] ma rozum doskonalszy i większą siłę” (CG, L. III, cap. 123, n. 2). Por. L. III, cap. 122, n. 8, (mowa tu, że mężczyzna ma „doskonalszy rozum do pouczenia i większą siłę do karcenia”).

⁴⁸ Polityka I, II, 12. W „Ekonomicie” mowa, że mężczyzna jest silniejszy, a kobieta słabsza, aby „to ze względu na swą lekliwość było ostrożniejsze, a tamto odpowiednie do obrony ze względu na swą dzielność; by jedno zdobywało, co potrzeba poza domem, a drugie zachowywało to w domu” (Ek I, 3. 4). Platon także twierdził, że kobieta jest we wszystkim słabsza od mężczyzny (por. Państwo V. 5). Por. B. Spinoza, Traktat polityczny, dz. cyt., s. 127; por. J. Locke, Dwa traktaty o rządzie, dz. cyt., s. 219).

⁴⁹ Zob. Pol I, V, 2; VII, 3.4. Również w EW Arystoteles podejmuje temat nierówności pomiędzy mężczyzną i kobietą. Mowa tu, że „kobieta jest mniej wartościowa niż mężczyzna, lecz jest jemu bliższa i ma o wiele większy udział w równości [...]” (EW I, 33, 1194 b). W „Retoryce” Arystoteles pisze, iż mężczyzna jest lepszy z natury niż kobieta (zob. Retoryka I, 9, 1367 a).

⁵⁰ Pol I, V, 1.

⁵¹ Pol I, V, 3.

się również w porównaniu przez Arystotelesa relacji przyjaźni zachodzących w rodzinie do sposobów organizacji państwa, którego ustroje – jego zdaniem – miałyby znajdować wzór w „stosunkach domowych”⁵².

Autor wyróżnia trzy rodzaje ustrojów państwowych (i trzy rodzaje odpowiadających im wynaturzeń), a wśród nich arystokrację, której zwyrodnieniem jest oligarchia, powstająca wtedy, gdy „ci, co są u władzy, są źli i nie rozdzielają własności państwowej wedle tego, na co kto zasługuje, lecz sami zagarniają wszystko lub największą część”⁵³. Przyjaźń męża i żony winna mieć formę rządów arystokratycznych: „zgodnie bowiem ze swą wartością mąż ma władzę nad żoną, a mianowicie w tych dziedzinach, w których mężczyzna powinien ją mieć; w innych natomiast, które przystoją kobiecie, przekazuje jej władzę”⁵⁴.

Te sformułowania dalekie są zatem od usprawiedliwienia przez Arystotelesa jakiegś „przemocy” w małżeństwie, czyli faktycznego wykluczenia relacji przyjaźni między małżonkami⁵⁵. Przeciwnie, w arystokracji sprawujący władzę nie mają dbać nade wszystko o siebie, ale o wszystkich, „wedle tego, na co kto zasługuje”⁵⁶. Arystoteles wyjaśnia, że „władza domowa” „ma na względzie albo korzyść tych, którzy jej podlegają, albo jakiś wspólny interes obu stron; sama w sobie jednak troszczy się o podlegających jej”⁵⁷. Stąd też za popadnięcie w oligarchię Arystoteles uważa sytuację, kiedy mąż realizuje „chęć zagarnięcia dla siebie całej władzy”, „gdyż nie postępuje wtedy zgodnie z ich obopólną wartością i sięga po władzę nie na podstawie swej wyższości”.

Porównując przyjaźń pomiędzy mężem i żoną do formy rządów arystokratycznych Arystoteles zakłada, że w arystokracji rządzi nie jeden, ale wielu. Arystokracja to bowiem „panowanie [...] więcej niż jednego”⁵⁸. Wynikałoby stąd, że w małżeństwie – jeśli ma zachodzić jego podobieństwo do ustroju arystokratycznego – nie może „rządzić” jedno z małżonków, ale oboje. Ta wspólna władza ma być jednak rozdzielona wedle różnicy męskości i kobiecości: „zgodnie ze swą wartością mąż ma władzę nad żoną, a mia-

⁵² Zob. EN VIII, 10; por. EE VII, 9; EE VII, 10.

⁵³ EN VII, 10.

⁵⁴ EN VIII, 11; por. EE VII, 9.

⁵⁵ Epoka nowożytna przynosi różne opinie na temat „nierówności” kobiet i mężczyzn oraz panowania jednej płci nad drugą. Por. B. Spinoza, *Traktat polityczny*, dz. cyt., s. 127; por. J. J. Rousseau, *Emil*, dz. cyt., s. 154-155; por. I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966; por. J. S. Mill, *Poddaństwo kobiet*, Kraków 1995.

⁵⁶ Arystoteles wielokrotnie podkreśla, że nie jest słuszne mniemanie, iż „każde panowanie jest despotyzmem” (Pol VII, 2); por. tamże, I, 21.

⁵⁷ Pol III, 4, 5.

⁵⁸ Pol III, 5, 2; por. III, 5, 1.

nowicie w tych dziedzinach, w których mężczyzna powinien ją mieć; w innych natomiast, które przystoją kobiecie, przekazuje jej władzę”⁵⁹.

Wydaje się zatem, że w kwestii „przewodzenia” w małżeństwie i rodzinie Arystoteles nie wykracza poza wymóg bezinteresowności przyjaźni i nie otwiera w ten sposób drogi do usprawiedliwienia rozwodów⁶⁰, chociaż z pewnością rozdzielenie zakresów kompetencji małżonków nie zostało przez niego doprecyzowane i wymagałoby głębszego naświetlenia.

5. Płciowość a przyjaźń

Stawiając tezę, iż związek małżeński może być przyjaźnią, jeśli tylko małżonkowie posiadają cnoty, Arystoteles nie przesądza jeszcze o tym, że również ich współżycie małżeńskie ma realizować ową przyjaźń. Czy bowiem ludzka płciowość ze swej istoty „nadaje się” wedle Stagiryty do wyrażenia tej przyjaźni? Wielu wszakże autorów postulując szacunek dla człowieka (ewentualnie przyjaźń) jako normę moralności jednocześnie twierdzi, że życie seksualne nie może być niczym więcej jak tylko „używaniem” osoby, w pewnych warunkach jednak moralnie usprawiedliwionym, z racji na przykład jakoby determinującego charakteru sfery seksualnej, ograniczającej lub znoszącej wolność osoby⁶¹. Jakie jest Arystotelesa rozwiązanie tej kwestii?

Zauważmy najpierw, że zgodziłby się on, iż warunkiem koniecznym realizacji przyjaźni w pożyciu małżeńskim musi być niezeterminowanie wobec popędu seksualnego, skoro – o czym już była mowa – przyjaźń jest dla Arystotelesa „zależna od woli”, a nie jest faktem tylko emocjonalnym. Sze reg wypowiedzi tego filozofa wskazuje, że nie wyklucza on tej wolności⁶². Wprawdzie działalność popędu seksualnego określa jako „konieczną” czy też „naturalną”⁶³, a małżeństwo określa jako istniejące „z natury”⁶⁴, to jednak ta „naturalność” nie ma przekreślać wolności człowieka, bo jest to „na-

⁵⁹ EN VIII, 10. Znaczy to, że zdaniem Arystotelesa w małżeństwie rządzą oboje w odpowiednich im zakresach kompetencji, a nie rządzi sam mężczyzna. W „Ekonomicie” sławi się zgodne rządzenie domem przez męża i żonę (zob. Ek III, 4).

⁶⁰ „Przewodniczenie” przez mężczyznę w małżeństwie stanowi dla niektórych autorów jeden z argumentów za nierozdzielnością i monogamicznością małżeństwa. Por. Tomasz CG L. III, cap. 123, n. 3-4. Zauważmy, że w epoce nowożytnej napotyamy na zewnętrznie podobną argumentację przeciwko poligamii i rozwodom.

⁶¹ Z tym poglądem dyskutował Klemens Aleksandryjski (por. Kobierce, dz. cyt., s. 255).

⁶² Pamiętać jednak należy, że aż do św. Augustyna nie rozpoznano w pełni ludzkiej woli (zob. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 280).

⁶³ W „Polityce” mowa, iż „konieczną jest rzeczą, aby się łączyły ze sobą istoty, które bez siebie istnieć nie mogą, a więc żeńska i męska, w celu płodzenia; dzieje się to nie z wolnego wyboru, lecz jak i u wszystkich zwierząt i roślin pod wpływem naturalnego popędu do pozostawieniu po sobie dalszej tegoż rodzaju istoty” (Po I, 1. 4).

⁶⁴ EN VIII, 12, por. EE VII, 10, 1242 a.

turalność” bytu rozumnego⁶⁵. Stąd też Arystoteles wyraźnie odróżnia ludzką płciowość od płciowości zwierzęcej: „inne stworzenia nie kierują się w tym względzie rozumem, lecz idą wyłącznie za swym naturalnym popędem”⁶⁶. Rys rozumności ludzkiego działania w sferze seksualnej umożliwia tu zatem także autodeterminację.

Wolność człowieka wobec popędu seksualnego Arystoteles zakłada także wtedy, kiedy stawia postulat posiadania cnoty umiarkowania w stosunku do przyjemności seksualnych⁶⁷. Popęd ten zatem musi się nadawać do opanowania, a więc postawiony zostaje na poziomie istoty wolnej, co tym samym umożliwia wyrażanie przyjaźni w działaniach z obrębu tej sfery.

Samo wskazanie na możliwość i na obowiązek panowania nad sferą seksualną nie przesądza jeszcze tego, czemu to opanowanie ma służyć, a zatem i nie wystarcza do odpowiedzi na postawione pytanie: czy wedle Arystotelesa życie płciowe winno być także przyjaźnią. W filozofii greckiej bowiem powszechnie postulowano takie samoopanowanie – czynił to nawet Arystyp z Cyreny⁶⁸ – ale uzasadniano je w rozmaity sposób, zazwyczaj nie wskazując na warunkowanie przez nie przyjaźni⁶⁹.

Arystoteles pozytywna ocena umiarkowania (a negatywna ocena rozwiązłości) uzasadniona jest przez niego rozumną naturą podmiotu działania (przekraczającą naturę zwierząt), domagającą się wprowadzenia do zachowań seksualnych miary rozumu⁷⁰. Stąd też Arystoteles określa ludzi rozwiązłych jako naruszających tę właśnie miarę: „znajdują bowiem przyjemność w niektórych rzeczach, w których nie powinni jej znajdować [...], a jeśli są to rzeczy, w których należy znajdować przyjemność, to czynią to w stopniu wyższym, niż należy lub niż większość ludzi”⁷¹. Czy jednak ta perspektywa ujmuje pełny sens tych sprawności moralnych? Czy umiarkowanie w sferze seksualnej ma służyć tylko aktualizacji rozumnej natury pod-

⁶⁵ Por. STh, Suppl. q. 41, a. 1 resp.

⁶⁶ Ek I, 3. 2. W EE mowa, że „Człowiek bowiem jest istotą powołaną do życia nie tylko w państwie, ale również w domu, i nie łączy się w pary, jak inne istoty żyjące z przypadkowo natknianym osobnikiem żeńskim i męskim [...]” EE VII, 10.

⁶⁷ Zob. EN III, 10 i 11.

⁶⁸ Diogenes Laerticos, Żywoty II, 8.

⁶⁹ Por. M. Foucault, Historia seksualności, Warszawa 1995, s. 183.

⁷⁰ Zob. EN III, 10 i 11, por. Retoryka I, 9.

⁷¹ EN III, 11. Niekiedy Arystoteles wyraźnie identyfikuje negatywną wartość pewnych działań seksualnych, niezależnie od ewentualnego zachowywania w nich „złotego środka”. I tak np. cudzołóstwo uznaje on za moralnie niegodziwe samo w sobie, a nie z uwagi na nadmiar lub niedostatek (por. EN II, 6 (1107 a 11-16). Por. EW I, 8, 1186a. Por. EE 1221 b. Jeśli cudzołóstwo ma być samo w sobie złe, niezależnie od respektowania rozumności podmiotu działania, to czyż nie dlatego, że nie respektuje pozostałych adresatów tego działania, a zatem narusza elementarne wymogi przyjaźni?

miotu, czy także realizacji przyjaźni w polu działania popędu płciowego? Z pewnością Arystotelesa ujęcie tych sprawności moralnych bezpośrednio nie wskazuje na ten ostatni cel i wymaga pod tym względem uzupełnienia o dostrzeżenie związku cnoty czystości z przyjaźnią⁷². Wydaje się bowiem, że cnota ta ma umożliwić istocie rozumnej nie tylko życie rozumne, ale także realizację związków określonych przez Arystotelesa jako przyjaźń opartą na dobru godziwym. Bez tej cnoty w polu działania popędu seksualnego możliwe jest zawiązywanie relacji opartych jedynie na *bonum delectabile* i *bonum utile*. Jeśli jednak – jak widzieliśmy – wedle Stagiryty tylko ten pierwszy międzyosobowy układ (układ oparty na *bonum honestum*) realizuje normę powinnoego odniesienia człowieka do człowieka, to dopiero dostrzeżenie związku cnoty umiarkowania z przyjaźnią oznacza uchwycenie tego, co najistotniejsze dla tej cnoty.

Wydaje się, że również w charakterystyce aktu płciowego nie widać u Arystotelesa włączenia ludzkiej płciowości do sfery, w której obowiązuje „przyjazne” odniesienie do drugich. Usprawiedliwiał on wprawdzie życie seksualne celami prokreacyjnymi, te jednak określał w związku z ponadjednostkowym dobrem gatunku, a nie z zapoczątkowywaniem istnienia jedynej i niepowtarzalnej osoby ludzkiej⁷³. Ten sam akcent położony na realizowanym poprzez prokreację dobru gatunku spotykamy u Arystotelesa, kiedy definiuje małżeństwo jako związek „naturalny”⁷⁴, realizujący na płaszczyźnie natury rodzajowej człowieka wspólny cel wszystkich zwierząt – prokreację.

Jednakże Arystoteles usprawiedliwiał życie płciowe także ze względu na naturę gatunkową człowieka, będącego istotą rozumną: „ludzie natomiast mieszkają razem nie tylko w celu płodzenia dzieci, lecz także dla osiągnięcia różnych celów w życiu; toteż od początku następuje podział prac, i inne należą do męża, a inne do żony; pomagają więc sobie nawzajem, przyczyniając się każde ze swej strony do wspólnego dobra. Dlatego wydaje się, że w tej miłości łączy się przyjemne z pożytecznym”⁷⁵. Sformułowania te za-

⁷² Por kard. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 151n.

⁷³ Ek I, 3. 4, por. Pol I, 4 (popęd seksualny określa się tutaj jako popęd „do pozostawienia po sobie dalszej tegoż rodzaju istoty”).

⁷⁴ EN VIII, 12 (1162 a).

⁷⁵ Tamże. W „*Ekonomicie*” jest mowa o tym, że u istot ludzkich celowość związku małżeńskiego nie dotyczy tylko „celów rozrodczych”, ale „już u zwierząt oswojonych i rozumniejszych jest ten związek doskonalszy, widzimy bowiem u nich więcej okazywanej sobie wzajemnej pomocy, życzliwości i współpracy. Przede wszystkim jednak zaznacza się to u człowieka, ponieważ kobieta i mężczyzna współpracują ze sobą nie tylko dla stworzenia życia, ale i dla wytworzenia dobrych warunków życia. Płodzenie dzieci nie tylko jest spełnieniem powinności przyrodzonej, ale zapewnia również korzyści, bo co rodzice w sile wieku robią dla swych niedołączonych dzieci, to znów, gdy oni sami zniechęcą na starość, świadczą im dzieci, które do sił doszły” (Ek I, 3. 2-3). Te sformułowania zdają się również nie wychodzić poza charakterystykę tylko utylitarного układu.

tem wskazują, że owa „wzajemna pomoc” (wyznaczająca cele małżeństwa na miarę istoty rozumnej) sprowadza się na płaszczyźnie aksjologicznej do *bonum utile* lub *bonum delectabile*. Nie mogą być więc one fundamentem dla przyjaźni „w sensie właściwym”. Dlaczego jednak Stagiryta nie zauważa, iż w życiu małżeńskim udzielanie sobie „wzajemnej pomocy” obejmuje również „wzajemną pomoc” w formacji cnót, a w szczególności cnoty czystości? Czyż powodem tego przeoczenia nie jest uprzednie założenie, iż ludzka płciowość, stanowiąca „tworzywo” związku małżeńskiego, nie może ze swej istoty wchodzić w zawiązanie się przyjaźni pomiędzy mężczyzną i kobietą? Jeśli zaś ta przyjaźń ma zaistnieć, to niejako „obok” ich pożycia małżeńskiego, zredukowanego w swym sensie do doznawania przyjemności i do – wspólnej dla całej przyrody – prokreacji, sprowadzonej do realizacji ponadosobowego dobra gatunku.

Wątpliwości dotyczące tego, czy Arystoteles dostrzega w życiu płciowym dziedzinę realizacji przyjaźni, pogłębiają jeszcze inne jego tezy. Twierdzi on bowiem, że można „uprawiać stosunki małżeńskie [...] tylko dla zdrowia albo z jakiejś innej takiej przyczyny”⁷⁶. Zauważmy jednak, iż podejmowanie życia seksualnego „dla zdrowia” to oczywiście traktowanie drugiej osoby jako tylko *bonum utile*, a zatem usprawiedliwianie takiego postępowania zakłada, iż współżycie płciowe nie powinno wyrażać przyjaźni opartej na *bonum honestum*. Tego więc „przyjaznego” sensu ludzkiej płciowości Arystoteles jakby nie uwzględniał, a przynajmniej wprost go nie eksplikował.

To, że postulowaną przyjaźń małżonków Stagiryta stawiał niejako „obok” ich życia płciowego potwierdza fakt, iż dopuszczał on ingerencję państwa w ich przyjaźń dla jakiegoś ogólniejszego od niej dobra, zwłaszcza zaś dopuszczał państwową kontrolę urodzeń, nadrzędną wobec decyzji samych małżonków⁷⁷. Kontrolę życia małżeńskiego przez państwo Stagiryta uzasadniał także racjami eugenicznymi⁷⁸. Widzimy zatem, że pod tym względem Arystoteles okazał się wiernym uczniem Platona, który również podporządkował małżeństwo i życie płciowe obywateli władzy państwowej⁷⁹.

Z jakich powodów Arystoteles – twierdząc, że małżeństwo może być także związkiem przyjaźni – nie dostrzega w życiu płciowym małżonków dziedziny realizacji tej przyjaźni? Wydaje się, że zaciążyła na nim platońska

⁷⁶ Pol VII, 14, 12, por. STh, Suppl., q. 49, a. 5, ad. 4. Tylko „zdrowotny” punkt widzenia na życie seksualne nieraz był zakładany także w podejmowaniu problemu rozwodów, por. H. Spencer, *Etyka stosunków płciowych*, Warszawa 1925, s. 33.

⁷⁷ Zob. Pol II, 3. 7. Rozwiązanie to wróci w epoce nowożytnej, najpierw u J. S. Mille’a (zob. *O wolności*, s. 123n). Przeciwnikiem państwowej kontroli urodzeń był jednak J. J. Rousseau (zob. *Emil*, dz. cyt., s. 326-327).

⁷⁸ Zob. Pol VII, 14.10 (1335 b).

⁷⁹ Por. *Państwo* V. 9.

koncepcja ciała, chociaż bowiem w drugim okresie swojej twórczości zerwał on z dualistyczną koncepcją swojego nauczyciela, to jednak nie dość radykalnie. Ciało, chociaż nie zostało ujęte przez niego jako „obce” ludzkiemu duchowi, to jednak potraktowane jest jako rzeczywistość wobec niego „obojętna”⁸⁰. Przejawem tego rozwiązania wydaje się właśnie Arystotelesa koncepcja ludzkiej płciowości, ustawionej „poza” przyjaźnią i jej wymogami.

Zauważmy, że stanowisko to ma istotne znaczenie także dla sporu o nierozzerwalność i monogamiczność małżeństwa. Jeśli zgodzimy się, że życie seksualne pozostaje poza obrębem wymogów przyjaźni, to inna jest wtedy „logika” i miara związków seksualnych, a inna – związków przyjaźni. Gdyby zatem nawet trafnie zidentyfikować istotne wymogi przyjaźni, to jakkolwiek „spirytualizacja” człowieka i związku małżeńskiego musi zaciążyć na ostatecznym rozwiązaniu problemu nierozzerwalności i monogamiczności małżeństwa.

Jakie są jednak według Arystotelesa wymogi małżeńskiej przyjaźni co do jej wyłączności i trwałości?

6. Trwałość i wyłączność przyjaźni

Institucję małżeństwa Arystoteles określił jako z zasady „trwałą”⁸¹, a za pierwszy jej wymóg uznał obustronną wierność⁸². Wydaje się, że uzasadnienia tych tez dostarcza jego analiza przyjaźni.

Arystoteles zwraca uwagę, że związki między ludźmi oparte tylko na korzyści i przyjemności są ze swej istoty nietrwałe, z racji zmienności dóbr stanowiących ich fundament. Przyjaźń oparta na dobru godziwym trwa natomiast „dopóty, dopóki są etycznie dzielni, a dzielność etyczna jest czymś trwałym”⁸³. Do czasu zatem nieutrącenia cnót przez przyjaciół trwa związek oparty na tych cnotach. Stąd też Arystoteles określa tę przyjaźń jako „doskonałą pod względem trwałości”⁸⁴. Nawet w przypadku utracenia cno-

⁸⁰ Por. A. Maryniarczyk, Filozoficzne „obrazy” człowieka a psychologia, *Człowiek w kulturze* 1995, nr 6-7, s. 89.

⁸¹ Pol I, 1. 5. Rodzina to „wspólnota, utrzymująca się trwale dla codziennego współżycia”.

⁸² Zob. Ek III, 1, 3. „Co się tyczy obcowania z inną kobietą lub innym mężczyzną, to winna tu po prostu obowiązywać zasada, że tego rodzaju stosunki bezwzględnie i w żadnym wypadku nie mogą uchodzić za uczciwe, jak długo ktoś jest i nazywa się małżonkiem” (Pol VIII, 14. 12). Por. Platon, *Prawa VIII*: „Może doprowadzimy do tego, że nikt do nikogo ze szlachetnie i wolno urodzonych zbliżyć się nie waży oprócz swej własnej ślubnej małżonki”.

⁸³ EN VIII, 3; por. VIII, 5; por. EN IX, 1; por. EW II, 11; por. EE VII, 2.

⁸⁴ EN VIII, 3. Według Platona „przyjaźń opartą na podobieństwie cechuje spokój i obopólna serdeczność trwająca przez całe życie” (*Prawa, VIII*). W „Uczcie” trwałość i siłę przyjaźni uzależnia się od jej szlachetności (por. *Uczta* 209 C). Zdaniem Tomasza „Im przyjaźń jest większa, tym jest bardziej stałą i trwałą” (CG L. III, cap 123, n. 5).

ty przez jednego z przyjaciół (utracenia „uleczalnego”) Stagiryta – odwołując się do istoty przyjaźni – domaga się wzięcia odpowiedzialności za drugą osobę i utrzymania jakiś czas tego związku w imię możliwości pozytywnej zmiany drugiej osoby⁸⁵.

Te ustalenia wprawdzie nie wykluczają w sposób absolutny dopuszczalności w pewnych sytuacjach zerwania przyjaźni, a w szczególności przyjaźni małżeńskiej, wskazują jednak drogę poprawnego rozwiązania tego problemu. Zauważmy, iż wyróżniając przyjaźń opartą na „dobru godziwym” wskazywać można na jej ugruntowanie nie tylko w cnotach. Dobrem godziwym bowiem jest także sam człowiek, niezależnie od tego, kim jest on pod względem moralnym. Jeśli jednak cnoty są ze swej istoty możliwe do utracenia, to dobro „wsobne” człowieka jako człowieka nie jest utracalne. Skoro zatem granicę trwania międzyludzkich związków wyznacza trwałość łączącego je dobra osoby, to relacja do drugiego człowieka oparta na tym dobru godziwym, którym jest on sam (a nie tylko jego cnoty), w tym także sensie jest trwała, że nigdy nie przestaje obowiązywać należny drugiemu sposób postępowania na miarę tego, kim on jest jako człowiek. Jednakże na bazie tej jednakowej trwałości wszystkich międzyludzkich wspólnot, obiektywnie odmienny rodzaj zaangażowania w nich własnego człowieczeństwa wprowadza różnicowanie ich trwałości. Odmienne związki pomiędzy ludźmi w różny sposób bowiem angażują ich człowieczeństwo, a zatem – odpowiednio do tego – różnią się swoją trwałością. To właśnie miał także na myśli Tomasz – powołujący się w tym miejscu na Arystotelesa – twierdząc, że „Im przyjaźń jest większa, tym jest bardziej stałą i trwałą”⁸⁶. Specyfiką związku małżeńskiego w stosunku do innych wspólnot jest wnoszenie przezeń najgłębszego („największego”) zaangażowania tego dobra godziwego, którym jest własne i drugich człowieczeństwo. Widoczne jest to w już omawianej definicji małżeństwa, podanej przez Arystotelesa⁸⁷.

Skoro do istoty małżeństwa należy prokreacja – czyli przekazywanie, zabezpieczenie i rozwój tego dobra godziwego, którym jest człowieczeństwo dziecka – to należy przyjąć, że małżeństwo to wspólnota, która dystansuje wszystkie inne w randze faktów mogących zachodzić „pomiędzy” osobami, a fakty te wyznaczają również trwałość tych związków. Stąd też tędy właśnie biegnie jedna z linii klasycznej argumentacji na rzecz trwałości małżeństwa, argumentacji jednak istotnie odmiennej u poszczególnych autorów. Choć Arystoteles nie sformułował bezwarunkowego moralnego wymogu nierozzerwalności małżeństwa w imię zabezpieczenia dobra dziecka, to jednak

⁸⁵ Zob. EN VIII, 3.

⁸⁶ CG, L. III, cap. 123, n. 5.

⁸⁷ Por. EN VIII, 12.

z pewnością dostarczył niezbędnych przesłanek do uzasadnienia takiej właśnie normy moralnej. Zwrócił on uwagę, że dziecko stanowi wspólne dobro małżonków, a zatem jest jedną z więzi ich przyjaźni – więzią współwyznaczającą także trwałość ich związku: „dlatego małżeństwa bezdzietne szybko się rozchodzą”⁸⁸. Skoro jednak Arystoteles nie ogranicza dobra dziecka tylko do *bonum utile* i *bonum delectabile* – jak czyni to wielu innych autorów, co prowadzi ich do zawężenia granic i mocy trwania rodzicielskiego zobowiązania⁸⁹ – ale uznać je musi za *bonum honestum*, to egzystencjalna ranga tego dobra pociąga za sobą trwałość związanej wspólnoty. Stąd też najwybitniejszy uczeń Stagiryty twierdzi: „Skoro więc potomstwo jest wspólnym dobrem męża i żony, prawo naturalne wymaga, by związek męża z żoną był dozwolony i nierozzerwalny”⁹⁰. Jeśli to wspólne dobro małżonków łączy ich trwale i nierozzerwalnie, to musi to być dobro godziwe, dobro nie będące tylko środkiem do osiągnięcia innego dobra. Wszelka zaś „instrumentalizacja” dobra dziecka z konieczności ogranicza trwanie związku jego rodziców.

Arystoteles określając rodzicielską relację jako upoważniającą do nazwania rodziców „sprawcami największych dobrodziejstw” wobec dziecka⁹¹, obejmuje tym „sprawstwem” między innymi wychowanie, czyli rozwój tego dobra godziwego, którym jest człowieczeństwo dziecka, a zatem formację cnót moralnych. Fakt ten znów wyznacza trwale – czy długotrwałe – zobowiązanie rodziców⁹².

Gdyby w dobru dziecka znajdował się jedyny powód nierozzerwalności małżeństwa, to bezdzietność upoważniałaby do wielożeństwa i rozwodu⁹³. Arystoteles wskazuje jednak na drugą więź małżonków wprowadzoną do ich związku przez ich ludzką gatunkową naturę. Tę więź zadzierzga obustronny udział we „wzajemnej pomocy”⁹⁴. Wprawdzie sam Arystoteles – jak już wspomniano – zawęził tę „pomoc” do udzielania drugiej osobie tylko *bonum utile* i *bonum delectabile*, to skoro ma to być „pomoc” na miarę człowieka, winna być ona także „pomocą” w rozwoju człowieczeństwa⁹⁵. Trwa-

⁸⁸ EN VIII, 12 (1162 a).

⁸⁹ Por. J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Warszawa 1966, s. 10.

⁹⁰ STh, Suppl., q. 67, a. 1, resp.

⁹¹ EN VIII, 12.

⁹² Por. STh Suppl., q. 67 a. 1 ad. 4; por. CG, L. III, q. 122, n. 5; CG, L. III, cap. 122; 123; por. J. Woroniecki, *Nierozzerwalność małżeństwa*, w: *Małżeństwo w świetle nauki katolickiej*, Lublin 1928, s. 261; por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986², s. 163-164.

⁹³ Obowiązkowy rozwód w przypadku bezdzietności dziesięcioletniego małżeństwa proponował Platon w „Prawach” (VI i XI); Platon przewidywał to rozwiązanie także w sytuacji „braku porozumienia i zgody” [XI].

⁹⁴ Zob. EN VIII, 12 (1162 a); por. Ek I, 3, 2-3.

⁹⁵ Tomasz traktuje dobro małżonków jako drugi cel małżeństwa. Ma ono służyć temu dobru małżonków, ponieważ jest „lekarstwem na pożądlivość”, STh Suppl., q. 67, a. 1, ad. 4.

łość zaistniałej w ten sposób więzi wyznaczona jest przez mającą miejsce w związku małżeńskim graniczną postać zaangażowania własnego człowieczeństwa (własnego osobowego „ja”) małżonków. Widoczne jest to już w faktie, że owo zaangażowanie wyrażone zostaje aktem płciowym, stanowiącym najgłębszy z możliwych kontaktów z drugą osobą (będąc w ten sposób znakiem całkowitego daru z siebie) oraz będącym polem największego możliwego obdarowania drugiej osoby, skoro można tutaj siebie wzajemnie obdarować osobą dziecka! Z racji tej specyfiki małżeńskiego zaangażowania trwa ono tak długo, jak długo małżonkowie istnieją w ciele, czyli do momentu śmierci jednego z małżonków⁹⁶. Arystoteles nie widział tego z całą ostrością dlatego tylko, że jak już wspomniano, umieścił ten akt poza przyjaźnią małżonków.

Trwałość małżeńskiej przyjaźni pozostaje w ścisłym związku z jej wyłącznością. Arystoteles wskazywał, że przyjaźń oparta na dobru godziwym ukierunkowana jest na niewielu, a nawet charakteryzuje się ona jedynością przyjaciela⁹⁷. W uzasadnieniu tej tezy mowa jest, że przyjaźń ta ma podobieństwo do „nadmiaru”. Nie chodzi tu jednak o „nadmiar” w znaczeniu wykraczania poza „złoty środek”, skoro osoba cnotliwa panuje rozumem nad uczuciami⁹⁸. Ów „nadmiar” przyjaźni oznacza tkwiące w niej dążenie do obdarowania drugiej osoby dobrem możliwie jak największym. Dla przyjaciela należy pragnąć nie jakiegokolwiek dobra, ale dobra jak największego w konkretnej sytuacji. Uwzględniając zaś kontekst płciowy małżeństwa można skutecznie zamierzać do tego maksymalnego dobra w tym samym czasie tylko dla jednej osoby. Stąd też św. Tomasz uznał za celowe zobrazowanie tej tezy przykładem miłości małżeńskiej, ukazującej, że w tym samym czasie nie da się kochać wielu kobiet w „nadmierny” sposób, a tylko jedną. Widzimy zatem, że nie tylko trwałość, ale także wyłączność przyjaźni małżeńskiej stanowi dla Arystotelesa istotny jej wymóg⁹⁹, a nie jest co najwyżej regulacją niejako spoza tej przyjaźni, regulacją podlegającą rozmaitym ograniczeniom, jak uważa wielu innych autorów¹⁰⁰.

⁹⁶ Por. kard. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 190.

⁹⁷ Por. EN IX, 10 (por. VIII. 6), por. EW II, 16. Arystoteles nie pogłębił analizy „wyłączności” przyjaźni i nie wykluczył, że może ona łączyć sukcesywnie z kilkoma osobami, chociaż – dodajmy – odnośnie do małżeńskiej przyjaźni jest to wykluczone.

⁹⁸ Tomasz, In VIII Ethic., lec VI, 1609, por. CG L. III, cap. 124.

⁹⁹ Por. CG, L. III, Cap. 124, n. 3.

¹⁰⁰ Por. J. J. Rousseau, *Emil*, dz. cyt., s. 267; por. F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, t. 2, s. 159-310; por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, Warszawa 1905-1906, s. 104; por. S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, w: tenże, *Pisma społeczne*, Warszawa 1998, s. 179.

Zakończenie

Rekonstrukcja Arystotelesa ujęcia małżeństwa jako trwałej i wiernej przyjaźni wprawdzie nie dostarcza gotowego rozwiązania sporu o jedność i nierozzerwalność tego związku, jednakże z pewnością pozwala na sformułowanie koniecznych warunków tego rozwiązania. W niniejszym opracowaniu ukazano te warunki na kolejnych etapach, równocześnie sygnalizując, że ich zakwestionowanie wpisuje się w istotę nowożytnego programu filozoficznego. Nic zatem dziwnego, że „sukces” tego programu musiał także zaciążyć na panujących dzisiaj obyczajach, traktujących możliwość zmiany obiektu małżeńskiej relacji za istotny wymóg miłości płciowej. Rozumienie pozycji Stagiryty w interesującej nas tu sprawie nie tylko dostarcza narzędzi do moralnej oceny tego obyczaju, ale pozwala także na konfrontację ze wciąż aktualnym nowożytnym modelem filozofii i opartej na nim aprobacie dla rozwodów i wielożeństwa.

Marek Czachorowski: Aristotle's conception of the unity and indissolubility of the marital friendship

The stance of the Catholic Church on the unity and indissolubility of marriage is only a manifestation of natural law. Married love -- as a gift of a person for a person -- is in its nature unique and indissoluble. It is only natural that Aristotle, in his regarding marriage as relationship of friendship based on *bonum honestum*, was close to such a solution. The article makes an explication of Stagirite's attitude in the matter. This attitude becomes a point of reference for the whole ensuing philosophical debate concerning marriage.