

Zbigniew Danek

Czy Cycerońska przyjaźń ma charakter racjonalny?

Słowa kluczowe: etyka, Cynceron, przyjaźń, racjonalność

Do tego, by zmierzyć się z nazwanym powyżej problemem, pobudził piszącego niniejsze słowa odcinek Cycerońskiego *Leliusza*, w którym autor dialogu początków związku przyjaźni doszukuje się w uczuciu płynącym z samej naszej natury, czyli – jak można rozumieć – rodzącym się spontanicznie, przeciwstawianym wszelkiej rachubie kogoś, kto liczy na korzyści, jakie da mu wsparcie ze strony przyszłego przyjaciela (Lael. 26 nn.). Owo naturalne uczucie porównuje Cycero z tym, które łączy rodziców i poczęte przez nich potomstwo i daje się dostrzec już u zwierząt (*bestiae*), czyli istot całkowicie nierozumnych, a jest tak silne i głębokie, że położyć mu kres może dopiero jakaś odrażająca zbrodnia. Z drugiej jednak strony, kładzie on nacisk na to, by wybór przyszłego przyjaciela był rezultatem decyzji rozumnej i dobrze przemyślanej, czego dowodem staje się chociażby słynna dewiza, w myśl której należy darzyć kogoś przyjaznym uczuciem dopiero wtedy, gdy się go oceniło, a nie oceniać wtedy, gdy już się go takim uczuciem obdarzyło¹. Czy oznacza to, że u podłoża związku przyjaźni ma swoje miejsce jednocześnie racjonalna decyzja i naturalna skłonność, która nie wiąże się z żadnym racjonalnym uzasadnieniem?

Aby odpowiedzieć na postawione pytanie, należy przede wszystkim wyjaśnić, co znaczy użyte powyżej określenie „racjonalny”. Dotyczy w istocie nie samego pojęcia przyjaźni, lecz pobudek, którymi kierują się ci, którzy dążą do jej zawarcia, a później podtrzymują związek. Ujmujące te pobudki określenie „racjonal-

¹ Lael. 85: *cum iudicaris, diligere oportet non cum dilexeris iudicare*. Zdecydowałem się na omówienie treści przytoczonego zdania Cyncerona, gdyż żaden z autorów trzech polskich tłumaczeń dialogu „De amicitia” (E. Rykaczewski, W. Kornatowski, J. Korpanty) nie oddaje Cycerońskiego „iudicare” zgodnie z jego treścią. Słowo to nie znaczy bowiem – jak przyjęli wszyscy trzej – że coś „poznajemy”, lecz że „oceniaamy” to coś (w tym przypadku kogoś) – „wydajemy sąd” o nim.

ny” z pewnością nie będzie wyłącznie synonimem przymiotnika „świadomy”, gdyż wtedy obejmowałby swym zakresem również elementarne akty poznawcze, bliskie doznaniom oglądowym, a oznaczające pewną podstawową „znajomość rzeczy”, czyli oderwanego przedmiotu (*knowing a thing*). Termin „racjonalny” zakłada istnienie *związku* wzajemnego między ujmowanymi świadomością elementami rzeczywistości, odniesienie przynajmniej jednego do drugiego, dające pewną już *strukturę* myślową. Trudno zarazem przyjmować, że taką racjonalną strukturę stworzy zbiór przypadkowo zestawianych elementów; związek, o którym jest mowa powyżej, nie wiąże się jedynie z ich obecnością w tym samym miejscu. Racjonalność struktury myślowej oznacza powiązanie jej składników określoną konsekwencją wzajemnego poprzedzania się i następowania po sobie.

Co oznacza taki związek w przypadku czynników, które sprawiają, że wchodzimy z kimś w stosunek przyjaźni? Upraszczać nieco ujęcie problemu – z czego zdamy sobie sprawę nieco później – można go sprowadzić do skłonności, deklaracji i zachowań, które zawsze mają jakieś uzasadnienie: wynikają z jakiejś oceny sytuacji i osoby, do której decydujemy się zbliżyć, wiąże się też z jakąś rachubą dotyczącą przewidywanych korzyści, niekoniecznie w wąsko utylitarnym sensie tego słowa. Brak myśli i przewidywań tego rodzaju wyznaczać będzie drugą z dwóch podstawowych możliwości, czyli działanie w interesującej nas sytuacji czynnika irracjonalnego, objawiającego się w zachowaniach nieprzemysłanych, określanych potocznie jako spontaniczne bądź naturalne.

I. Przyjaźń jako reprodukcja samego siebie. Czynniki podobieństwa

Alternatywa, która rozgranicza to, co racjonalne czyli rozumne, oraz to, co naturalne, dla nas dość oczywista, inaczej jednak przedstawia się w myśli Cycerona, gdzie silnie dochodzi do głosu stoickie przekonanie o rozumnym charakterze rzeczywistości. Racjonalne funkcjonowanie i organizacja natury, której częścią jesteśmy, bardzo wymownie przejawia się w traktacie *De officiis*, gdzie przyroda, czyli natura jednoczy ludzi swą rozumnością (*natura vi rationis hominem conciliat homini* – I, 12). Owo jej oddziaływanie wyraża się zresztą nie tylko tym, że łączy ona ludzi ze sobą nawzajem, lecz i tym, że wręcz jesteśmy przez nią „zmuszani” (*cogimur*) do tego, by darzyć kogoś uczuciem przyjaźni². Czy znaczy to, że skłaniamy się ku tej przyjaźni w sposób jednocześnie naturalny, czyli bez uprzednich własnych ocen i przemyśleń, a zarazem na wskroś racjonalny? Sytuacja zmusza do tego, by przeprowadzić dodatkowe rozgraniczenie. Należy oddzielić wszystkie nasze zachowania powodowane działaniem tamtego wspólnego rozumu, w którym jedynie uczestniczymy, od nastawień i poczynań będących rezultatem decyzji, które zapadają w toku naszych własnych przemyśleń. Wyod-

² Por. Off. II, 32 (illos, in quibus eas virtutes esse remur, a natura ipsa diligere cogimur).

rębnymi w ten sposób racjonalność podmiotową człowieka, która oznacza jego suwerenne, osobiste myśli oraz decyzje i jest tą właśnie racjonalnością, jakiej dotyczy postawione powyżej pytanie. Racjonalność tego rodzaju może być zarówno pewną (*sit venia verbo*) „preracjonalnością”, czyli racjonalnością w najpełniejszym znaczeniu słowa, kiedy nasze zachowania są rezultatem planu podyktowanego określoną rachubą i określonymi oczekiwaniami, jak też swego rodzaju „postracjonalnością”, kiedy ulegając jakimś zewnętrznym czynnikom, stwarzamy jednak w świadomości rodzaj opisu czy raczej relacji z tego, co się z nami dzieje, rozumiejąc, jakim wpływom ulegamy i jakie mogą być konsekwencje tej sytuacji. Stany nasze tego rodzaju racjonalne stają się dzięki zdaniowym strukturom tworzonego przez nas opisu, w które zostają ujęte. Jest jednak w znacznym stopniu wątpliwe, czy takie połączenie rozumności z brakiem własnego zaangażowania wchodzi w grę w przypadku Cycerońskiej przyjaźni, która – jak czytamy w *Laeliuszu* – nieodłącznie wiąże się z tym, co dobrowolne (*voluntarium* – L. 26). Wyróżniona powyżej „postracjonalność” może jednak oznaczać jakąś akceptację stanu, w którym znaleźliśmy się wskutek działania impulsów nieinicjowanych naszym myśleniem, a w przypadku, gdy owe nierozumne impulsy płyną z naszych wewnętrznych skłonności, można również przyjąć, że to, co nieracjonalne, ma jednak charakter dobrowolny i zarazem podmiotowy.

Racjonalnego charakteru nie wykazuje z pewnością trzeci rodzaj naszych możliwych stanów i zachowań, kiedy jedynie ulegamy jakimś, zewnętrznym czy wewnętrznym, impulsom, a przeżycia te nie znajdują w naszych myślach żadnego odzwierciedlenia ani tym bardziej uzasadnienia. To właśnie uzasadnienie – wyznaczone pytaniem: „dlaczego” – nie pojawia się w sytuacji, gdy sięga Cycero do podstaw uczucia, jakie łączy przyjaciół, trudno też mówić wówczas o jakiejś rozumnie podjętej inicjatywie. Czynnikiem decydującym o narodzinach związku staje się „*sensus amoris*” (L. 27), czyli uczucie miłości, ujmowane również terminem „*caritas*” (jw.) oznaczającym wzajemną miłość tych, którzy są bliscy sobie i drodzy. Ta właśnie „*caritas*” – o czym pisze Cycero w traktacie *De finibus...* – może też przejawiać się jako miłość do rodzaju ludzkiego w ogóle (*caritas generis humani* – V, 65), czyli do człowieka jako takiego, mająca swe narodziny już w chwili naszego poczęcia (*nata a primo satu*), kiedy to owym uczuciem jesteśmy darzeni przez swoich rodziców (*a procreatoribus*). Również w dialogu *Laeliusz* odwołuje się Cycero do związku, jaki łączy potomstwo i rodziców, dopatrując się w owej relacji źródła bliskości wzajemnej przyjaciół, a sięga nawet do tego rodzaju sytuacji mających miejsce w świecie zwierzęcym. Kiedy w grę wchodzi miłość zwierząt do zrodzonego przez nie potomstwa, wyrazem tego stanu, nieuświadomionego, a już z całą pewnością nieprzemyślanego, może być jedynie to, co daje się obserwować z zewnątrz, i do tych obserwacji odwołuje się Cycero, pisząc o jednoznacznych w swej

wymowie zachowaniach zwierząt³. Miłość o tak pierwotnym charakterze trudno wiązać z jakąkolwiek rachubą i w tym przypadku zarysowany powyżej dylemat miałby rozwiązanie zupełnie jednoznaczne, gdyby nie pewne ograniczenia, jakie wprowadza Cycero, pisząc o tej bezbrzeżnej na pozór miłości, mającej charakter już to czasowy, już to moralny, a więc związany z jakąś oceną tego, kto stał się obiektem miłości. Owa miłość – miłość między rodzicami a potomstwem – o ile nie ma żadnego uzasadnienia pozytywnego, poza samym faktem istnienia takiego związku, ma jednak pewne uzasadnienie negatywne, to znaczy przyczynę, której wystąpienie sprawia, że związek może rozpaść, czy też „rozerwać się” (*dirimi* – L. 27). Przyczyną tą będzie zhańbienie się jakąś „odrażającą zbrodnią” (*detestabili scelere* – j.w.) jednej ze stron. Cycero nie precyzuje, którą stronę ma na myśli. Biorąc pod uwagę kontekst, a bardziej jeszcze zestawienie ze wspomnianym miejscem dzieła *De finibus...*, można domniemywać, że występnych synów bądź córki, którzy tracą tym samym miłość rodziców, a sytuacja uzmysławia, iż relacja między jednym i drugim stanowi w istocie relację dość jednostronną, a w każdym razie niesymetryczną i niezbyt dobrze oddającą to, co powinno zachodzić między przyjaciółmi. Tej prawdy nie podważa fakt, że Cycero ograniczając miłość rodziców i potomstwa w czasie – kiedy stwierdza, że w świecie zwierzęcym ma ona miejsce „do pewnego czasu” (*ad quoddam tempus* – j.w.) – przyznaje, iż dorosłe osobniki kochają swoje młode i zarazem są przez nie kochane. Nie ulega wątpliwości, że miłość jednych i drugich nie jest miłością tego samego rodzaju⁴.

Przedstawione powyżej zastrzeżenia nakazują z większą uwagą przyjrzeć się drugiemu spośród „irracjonalnych” czynników, jakie umieszcza Cycero u narodzin związku przyjaźni, mniej eksponowanemu przez niego w *Laeliuszu*, a w zasadzie podstawowemu. Jest nim pierwsza i immanentna u każdego żyjącego stworzenia miłość do samego siebie, na którą Cycero zwraca uwagę, kiedy stwierdza, że każdy kocha samego siebie (*ipse enim se quisque diligit* – Lael. 80), nie przez wzgląd na jakieś korzyści, lecz dlatego, że sam „przez się” (*per se*) jest drogi sobie samemu. I tutaj, podkreślając absolutnie pierwotny charakter miłości do samego siebie, odwołuje się Cycero do sytuacji ze świata zwierzęcego, w którym pierwszym nakazem dla każdej istoty żyjącej jest kochać samą siebie, a następnym dopiero szukać kogoś sobie bliskiego⁵. Dopiero przeniesienie tego uczucia

³ Lael. 27; por Fin. III, 62 (atque etiam in bestiis vis naturae perspicitur potest; quarum in fetu et in educatione labore cum cernimus, naturae ipsius vocem videmus audire).

⁴ Wskazane już miejsce traktatu *De finibus...* pozwala doszukiwać się u podłoża związku przyjaźni – bądź przynajmniej dobrowolnie zawieranych związków międzyludzkich – jeszcze innego czynnika, jakim jest miłość małżeńska, z którą w dalszej kolejności wiąże się miłość do potomstwa.

⁵ L. 81: „Quodsi hoc apparet in bestiis, volucris, nantibus, agrestibus, cicuribus, feris, primum ut se ipsae diligant (id enim pariter cum omni animante nascitur), deinde ut requirant atque adpetant, ad quas se adplicant eiusdem generis animantis”. Tę kolejność potrzeb można traktować jako rozstrzygającą w kwestii, na ile związek miłosny osobników obojga płci (w przypadku zwierząt

w relacje z kimś innym sprawia, że rodzi się prawdziwa przyjaźń, a dokładnie ktoś, kogo Cycero nazywa „prawdziwym przyjacielem” (*verus amicus* – Lael. 80). Przyjaciel bowiem według niego jest dla każdego z nas „jakby drugim sobą” (*tamquam alter idem* – jw.).

Niezależnie od wszystkich pytań dotyczących warunków, stopnia i zakresu owej reprodukcji siebie samego, które Cycero pozostawia bez odpowiedzi, w koncepcji wywodzącej przyjaźń z miłości własnej pojawia się prowadzący do zaistnienia tego związku czynnik, który autor *Leliusza* uzna za konieczny i niekwestionowany warunek istnienia każdej przyjaźni, tak w jej narodzinach, jak i w dalszym trwaniu. Czynnikiem tym jest *similitudo* – podobieństwo, w niesprecyzowanym do końca zakresie, podobieństwo, jak się można domyślać, przede wszystkim charakterów, upodobań, aspiracji i postaw. Warunek ten, któremu z pewnością można odmawiać wyłączności w dziele cementowania związku przyjaciół⁶, przywraca jednak relacji między nimi tak pożądaną symetrię i równowagę. Jest warunkiem konstytucyjnie fundamentalnym dla samego zaistnienia przyjaźni – Cycero stwierdza, że owa „*similitudo*” bardziej przyczynia się do zawiązania się przyjaźni niż cokolwiek innego w innych możliwych relacjach, jakie w ogóle istnieją⁷ – jak też dla jej trwania, co potwierdza Cycero, pisząc o różnicujących się obyczajach i zainteresowaniach przyjaciół, kiedy to brak owego podobieństwa rozprzęga ich związek (*disparia studia sequuntur, quorum dissimilitudo dissociat amicitias* – L. 74). Jest zatem owo podobieństwo koniecznym w przyjaźni czynnikiem, a jego obecność u podstaw związku przyjaciół wyznacza sama natura, według Cycerona gwałtownie wręcz poszukująca tego, co podobne (*nihil est nim appetentius similitudinem sui nec rapacius quam natura* – L. 50). Sposób, w jaki Cycero formułuje tę myśl, rodzi jednak pytania dotyczące tak pierworzoru, do którego ma się odnosić to podobieństwo, jak i siły, która kieruje nas ku temu, co podobne. Cycerońskiego *sui* nie należy odnosić, jak sądzę, do ogólnie pojętej natury, która w takiej sytuacji podwajałaby się, a ginąłby osobowo pojęty podmiot przyjaźni. Przedstawione konsekwencje jak i kontekst, w jakim znajduje się zdanie Cycerona, wskazują na to, że odniesieniem w tym podobieństwie jest niezmiennie osoba jednego z przyjaciół, któremu przemożna siła natury nakazuje poszukiwać kogoś podobnego do siebie. Trudniejsze z pewnością pyta-

będą to przede wszystkim związki tego rodzaju) stanowi podstawę związku przyjaźni. Okazuje się, że pierwsze źródło przyjaźni tkwi w bardziej immanentnej sferze naszej osobowości, to znaczy w uczuciu kierowanym ku sobie samemu.

⁶ Platon w swych rozważaniach na ten temat (Lizys 214e–216a) równie poważnie traktuje czynnik przeciwny, czyli zdecydowaną wzajemną odmienną pozwalającą przyjaciołom dopełniać się nawzajem.

⁷ L. 50: „[...] nihil esse quod ad se rem ulla tam alliciat et attrahat quam ad amicitiam similitudo; por. Cic. Off. I, 58: estque ea iucundissima amicitia, quam similitudo morum coniugavit”. (Przytoczone zdanie może zresztą sygnalizować zmianę w ocenie rangi czynnika *similitudo* – który traci teraz wyłączność – bądź gradację w samej przyjaźni).

nie dotyczy kwestii, na ile jest to siła zewnętrzna, czyli od niego zupełnie niezależna, a w jakim stopniu pociąga go ku komuś podobnemu jego własna skłonność, a więc kwestii, na ile jest on w opisanym dążeniu działającym samoistnie podmiotem. Takie ujęcie problemu powoduje następane pytanie dotyczące poziomu racjonalności tego dążenia, które może być postępowaniem przemyślanym, a może też być zachowaniem nie do końca świadomym.

Sposób, w jaki Cycero przedstawia ten warunek zaistnienia przyjaźni, wskazuje na to, że dążenie ku komuś, kto jest do nas podobny, nie wiąże się z najwyższym wyróżnionym poziomem racjonalności, czyli z realizacją planu przemyślanego i – dodajmy – przez nas inicjowanego. I chociaż można przyjąć, że dążenie ku naszemu „alter ego” wiąże się już w którymś momencie z rozumną oceną tego kogoś i szeregiem poświęconych mu myśli, wpływ, jaki my i nasz rozum mamy na samo zaistnienie sytuacji, okazuje się w istocie żaden.

Powyższa uwaga, która deprecjonuje w jakimś sensie czynnik podobieństwa jako fundament przyjaźni, ma na pewno potwierdzenie w myśli Cicerona, dalekiego od przekonania o wyłączności czy nawet priorytecie tego czynnika. Samo podwojenie wszystkiego, co istnieje, nie okazuje się dla niego w każdym przypadku czymś dobrym. Konieczny jest drugi co najmniej warunek, którego spełnienie doprowadza dopiero do narodzin rzeczywistej przyjaźni. Cycero podkreśla jego konieczne istnienie wtedy, gdy pisze o wiążącym przyjaciół podobieństwie *dobrych* obyczajów⁸, przede wszystkim jednak w tym miejscu swojego *Leliusza*, gdzie stwierdza, że wzajemne podobieństwo jako czynnik nakłaniający do przyjaźni działa w ten sposób, iż uczuciem obdarzają i przyciągają ku sobie ludzie *dobrzy* ludzi *dobrych* (*bonos boni diligant adsciscantque sibi* – Lael. 50).

II. „Virtus” jako sprawiedliwość dająca

Wyróżniony przez Cicerona drugi konstytucyjny czynnik i zarazem warunek przyjaźni – wymóg, aby każdy z przyjaciół był człowiekiem dobrym – okazuje się nawet warunkiem priorytetowym, skoro ten, kto zamierza zawrzeć związek przyjaźni, ma najpierw zadbać o to, by sam był człowiekiem dobrym, a dopiero później szukać kogoś do siebie podobnego⁹. Owa wartość przyszłego przyjaciela, czyli to, by był on dobry – *bonus*, określona przez Cicerona w dość oczywisty sposób jako „bonitas” (Lael. 29), częściej jednak nazywana jest więcej mówią-

⁸ Lub o podobieństwie obyczajów ludzi dobrych – *morum similitudo bonorum* (Off. I 56).

⁹ Lael. 82: „[...] primum ipsum esse virum bonum, tum alterum similem sui quaerere”; por. Off. I 55 (cum viri boni moribus similes sunt familiaritate coniuncti); priorytet warunku, w myśl którego przyjaciele mają być ludźmi dobrymi, nie jest w tym przykładzie jednoznacznie oczywisty, lecz kolejność wystąpienia użytych przez Cicerona określeń sugeruje pewną diachronię procesu zawiązywania się przyjaźni, której początku należy szukać w potwierdzonej wartości osób nią powiązanych.

cym słowem „virtus”. Ta właśnie „virtus” jest siłą, która łączy i zachowuje przyjaźń (*Virtus, virtus... et conciliat amicitias et conservat* – L. 100).

Czy jednak dokonana powyżej zmiana terminu rzuca więcej światła w kwestii, jakie właściwości człowieka kwalifikują go do tego, by stać się i być przyjacielem? Rozważanie wkracza w niebezpieczny obszar poszukiwań określenia, które oddałoby treść podstawowego terminu etycznego ujmującego ludzką wartość czy wręcz doskonałość. Nie podejmując się określenia, czym jest w swej istocie nasza „virtus”, inaczej „aretē” – co nie udało się, jak wiadomo, nawet Sokratesowi – pokusimy się jednak o jakąś eksplikację treści terminu, tak jak rozumie go autor *Leliusza*, nie unikając trudnej kwestii jednolitego bądź złożonego charakteru tej treści. W traktacie *De officiis* Cycero zauważa bowiem, iż do tego, by zbliżyć się do kogoś i obdarzyć go uczuciem przyjaźni, nakłania nas obecna w tym, kogo czynimy przyjacielem, „omnis virtus”¹⁰, co może znaczyć „cała”, lecz i „każda” z ludzkich wartości. Ponieważ jednak niezwykle trudno – o czym mowa była powyżej – o całościowy ekwiwalent znaczeniowy interesującego nas terminu¹¹, a kontekst uzupełnia Cycero wskazaniem na dwie konkretne ludzkie zalety, należy rozumieć, że na ogólną ludzką wartość składają się u niego poszczególne, specyficzne już, wartości. Zaletami, na które wskazuje autor traktatu *De officiis*, są sprawiedliwość – „iustitia” i wielkoduszna szczodropliwość – „liberalitas”. O ile ostatnio wskazana piękna cecha charakteru wydobywa pewien sens ogólnie humanistyczny ludzkiej „virtus” (której Cycero przeciwstawia okrucieństwo – „crudelitas”, jakim wykazał się Hannibal – L. 28), o tyle zaleta określana jako „iustitia” przenosi już rozważanie w kontekst relacji społeczno-politycznych. Tak też, w aspekcie relacji społecznych, kształtowanych przez wspólną edukację wszystkich obywateli państwa (*formés par une éducation commune à tous les citoyens*) rozpatruje Cycerońską „virtus” B. Wiśniewski¹².

Wiśniewski mówiąc o dwóch podstawowych dla wartości ludzkiej i ludzkiej społeczności zaletach odwołuje się do Platonskiego *Protagorasa*, w którym zaletami tymi są sprawiedliwość oraz cecha określana przez niego jako okazywany drugiej osobie szacunek (*respect mutuel*), a u Platona występująca bardziej, jak to rozumiem, jako poczucie wstydu, czyli coś, czemu w większym stopniu odpowiadałoby ważne w moralności Rzymian określenie „pudor”. U Cycerona wszakże określenie to nie występuje, pojawia się natomiast w ważnym interpretacyjnie

¹⁰ De off. I, 56 (...omnis virtus nos ad se allicit facitque, ut eos diligamus, in quibus ipsa inesse videatur).

¹¹ Jakąś równowartość określenia „virtus” stanowi nazwa „probitas” (L. 28 – trzykrotnie, por. L. 32), jednak skoro ujmuje ona „to, co mocne”, „słuszne”, „stosowne”, czyli to w człowieku, co wzbudza akceptację innych (*probatum*), nie staje się niczym więcej jak określeniem ludzkiej wartości tautologicznym, bliskim etymologiczną treścią greckiej *aretē* (wyprowadzanej, jak wiadomo, od „areskō” – „podobam się”).

¹² B. Wiśniewski, Quelques remarques sur les sources des SS [par.] 33/34, 36–43, 74/75 et 82 du „Laelius” de Cicéron, *Sileno* II, 1–2, 1976, s. 87–93 (cyt. s. 92).

miejscu *Leliusza* nazwa „*verecundia*” ujmująca wzajemny szacunek przyjaciół określony jako „największa ozdoba przyjaźni” (*maximum ornamentum amicitiae* – L. 82). Według Cycerona bowiem mają oni nie tylko nawzajem dbać o siebie i lubić się, lecz także wzajemnie się szanować (*neque solum colent inter se ac diligent, sed etiam verebuntur* – L. 82).

Owego szacunku okazywanego drugiej osobie nie można już traktować jako wartość indywidualną występującą u jednego z przyjaciół, zanim związek zaistnieje. Jest to ewidentna relacja wzajemności, w bardzo dodatnim znaczeniu słowa, zasłużonej, to znaczy wynikającej z pozytywnej oceny wartości przyszłego przyjaciela, bądź niezasłużonej, czyli w jakimś sensie irracjonalnej. „*Verecundia*” rozumiana jako wzajemność szacunku nie daje odpowiedzi na pytanie o tę wartość czy wartości, które powodują zaistnienie owej relacji. Pojawienie się tego terminu uzmysławia zarazem, że dobrze pojęta przyjaźń oznacza pewną relację symetryczną, z nasuwającymi się pytaniami o stopień tej symetrii. Byłaby ona stuprocentowa, gdyby wzajemny szacunek przyjaciół wywoływała ta sama dokładnie bądź te same ich zalety, a zatem sprawiedliwy wiązałby się jedynie ze sprawiedliwym (i to w tym samym stopniu sprawiedliwym), a ktoś wielkodusznie szczodry jedynie z kimś równie wspaniałomyślnym. Jak jednak owa wzajemność będzie się przedstawiać w sytuacji, gdy zalety przyjaciół, na których oprze się powstający ich związek, nie będą pokrywać się ze sobą nawzajem?

Założenie, jakie czyni Cycero, wymagając, aby warunkiem zawiązującej się przyjaźni była „*similitudo*”, czyli podobieństwo wzajemne tych, których ma ona powiązać, uwalnia na szczęście od konieczności brania pod uwagę „krzyżowych” zestawień dwóch podstawowych w tej sytuacji wartości ludzkich; można przyjąć, że siłą tego podobieństwa wspaniałomyślnie szczodry zbliży się do równie wspaniałomyślnego, sprawiedliwy do sprawiedliwego i to w tym samym możliwie stopniu sprawiedliwego. Uproszczeniem byłoby jednak przyjąć, że powstaną w rezultacie dwie odmienne grupy przyjaciół i dwa rodzaje przyjaźni (bądź nawet więcej, jeżeli wzięlibyśmy pod uwagę inne jeszcze godne uznania przymioty), gdyż dokładniejsza ocena sposobu, w jaki Cycero przedstawia fundamentalne dla tego związku zalety ludzkie, ujawnia taką ich bliskość wzajemną, że można w istocie mówić o jakimś konglomeracie ludzkich przymiotów składających się na Cycerońską „*virtus*”, która w interesującym nas aspekcie okaże się pojęciem dość jednolitym.

Cecha sprawiedliwości ujmowana jako „*iustitia*”, tak jak ją postrzega Cycero, łączy w swej treści trzy komponenty znaczeniowe, z których jeden, mianowicie czynnik określany jako wiara – „*fides*”, czyli stałość i szczerłość czynionych zobowiązań¹³, można uznać za peryferyjny dla znaczenia „*sprawiedliwości*”, gdyż wnosi

¹³ Por. Off. I, 23: „*Fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas*”.

on w owo znaczenie pewną treść dodatkową, skoro sprawiedliwym można być przecież także w szeregu doraźnych sytuacji, które nie wymagają idących w przyszłość zobowiązań. Bardziej istotne dla pojęcia sprawiedliwości okażą się z pewnością dwa następne składniki, z których pierwszy oznacza przyznawanie każdemu tego, co mu się należy¹⁴ i znajduje wyraz przede wszystkim w rozgraniczaniu tego, co własne, i tego, co należy do wspólnoty ludzkiej¹⁵. Związany z tym postulatem wymóg, aby nie szkodzić innym z wyjątkiem sytuacji, kiedy należy odpłacić za doznaną krzywdę (*ut ne cui quis noceat nisi lacesitus iniuria* – Off. I, 20), stanowi jednak przede wszystkim zapowiedź trzeciego warunku, który decyduje o tym, że ktoś jest sprawiedliwy, mianowicie nakazu, aby strzec związków, jakie łączą społeczności ludzkie (*societatem coniunctionis humanae* – Fin. V, jw.), i czynić to w sposób stabilny, bezstronny, słuszny, czyli sprawiedliwy (*aeque*), z drugiej jednak strony również w sposób szczodroblivy (*munifice*). Pierwsze z dwóch użytych przez Cyncerona określeń zapowiada dość oczywistą tautologię i z tego względu niewiele wnosi w zrozumienie istoty sprawiedliwości. Takie nadzieje daje dopiero drugi przysłówek, jakże bliski treścią nazwie wspaniałomyślności – „*liberalitas*”, która zresztą pojawia się między określeniami tych ludzkich przymiotów, jakie według Cyncerona łączą się z samą sprawiedliwością (Fin. jw.), a – poza sumiennością w spełnianiu powinności (*pietas*) – są to dobroć (*bonitas*), właśnie owa wspaniałomyślna szczodrobliwłość (*liberalitas*), dalej życzliwa dobroczynność (*benignitas*) i wreszcie uprzejmość (*comitas*). Niemal wszystkie te określenia szeroko pojętej sprawiedliwości odnoszą się do postawy tego, kto życzliwie i wspaniałomyślnie użycza innym dóbr, którymi sam dysponuje.

Wypowiadając się z kolei na temat cechy ludzkiej określanej jako dobroczynność i szlachetna szczodrobliwłość (*de beneficentia ac de liberalitate* – Off., I, 42), czyli na temat drugiej z zalet konstytucyjnie obecnych u narodzin przyjaźni, wychodzi Cyncero od szeregu zastrzeżeń (*cautiones*), z których najbardziej godne uwagi wydaje się ostatnie, a trzecie w kolejności. Owe zastrzeżenia czy też warunki są takie, by – po pierwsze – dobroczynność (*benignitas*) nie przynosiła szkody obdarowywanym, by – po drugie – nie przekraczała możliwości tego, kto daje, i wreszcie, by dzięki niej każdy otrzymywał tyle, ile godny jest wziąć (*ut pro dignitate cuique tribuatur* – Off., jw.). W sposób bardzo wyraźny odzywa się w tym żądaniu fundamentalny bodaj warunek postępowania odpowiadającego

¹⁴ Por. A. Plisecka, „Definicja sprawiedliwości w filozofii Cyncerona i w prawie rzymskim”, „*Studia Iuridica*” 40, 2002, s. 134: W odróżnieniu od innych cnót *iustitia* jest postawą duszy polegającą na przyznawaniu.

¹⁵ Cic. Fin., V,65: „*Quae animi affectio suum cuique tribuens atque hanc, quam dico, societatem coniunctionis humanae munifice et aeque tuens iustitia dicitur*”; por. Cic., Off. I,20: „*Sed iustitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat nisi lacesitus iniuria, deinde ut communibus pro communibus utatur, privatim ut suis*”.

istocie sprawiedliwości – „iustitia”. By związek obu pojęć nie budził żadnych wątpliwości, wyliczenie owych zastrzeżeń zamyka Cyncero uwagą, która owo ofiarowywanie każdemu, ile mu się należy, określa jako podstawę sprawiedliwości (*iustitiae fundamentum* – jw.), do której zresztą sprowadza on wszystkie wartości, o których mowa¹⁶. Nie bez podstaw można zatem twierdzić, że Cyncerowska sprawiedliwość – „iustitia” okazuje się w niemałej mierze (*sit venia verbo!*) „liberalna”, czyli dająca w sposób szcudroblivy, a z kolei sama „liberalitas”, czyli szcudroblivosc, jeśli ma być dobrze pojęta i w ogóle ma pozostać zaletą, spełniając podstawowy wymóg sprawiedliwości, winna być ograniczona określoną miarą i określoną rachubą. W kontekście przedstawionych powyżej uwag można przyjąć, że jeden jest typ charakteru ludzkiego, który najbardziej czyni zdolnym do wejścia w związek przyjaźni, mianowicie osobowość życzliwa ludziom i z upodobaniem podtrzymująca więzi międzyludzkie przez szereg świadczeń i przysług czynionych innym, z zachowaniem wszelako poczucia miary i sprawiedliwego rozeznania w tym, co należy dawać i w jakiej ilości. Cyncerowskie „iustitia et liberalitas” nie są wyliczeniem odrębnych etycznych wartości, lecz koniunkcyjnym określeniem jednego w istocie typu ludzkiej natury reprezentującej owe zalety, a raczej zaletę tak pożądaną u przyszłego przyjaciela.

III. J.C. Fraisse i problem spójności Cyncerowskich rozważań o przyjaźni

B. Wiśniewski w swych rozważaniach nad treścią Cyncerowskiej „virtus” zastanawia się nad tym, na ile ta generalnie pojęta zaleta ludzka ma charakter utylitarny, czyli praktycznie użyteczny. Uznaje, że w rozwiązaniu kwestii, jakie daje Cyncero, nie ma konsekwencji, skoro w interesującym nas traktacie *De officiis*, jak też w dialogu *De re publica* dobrym jest to, co staje się użytecznie dla nas i dla innych, a już w piśmie *De legibus* – chronologicznie zajmującym miejsce między dwoma wskazanymi wcześniej utworami – Cyncero zastrzega, iż nie może mieć „virtus” charakteru utylitarnego¹⁷. Wskazanej powyżej niekonsekwencji, czy wręcz chwiejności Cyncerona nie należy z pewnością przeceniać, gdyż – jak sądzę – wynika ona jedynie z tego, że w swoim traktacie *De legibus* odżegnuje się on od łączenia ludzkiej „virtus” z pożytkiem pojmowanym dość trywialnie, jako pewne doraźne zyski czy zarobki, zupełnie inaczej niż owo „utile” rozumiane jest w piśmie *De officiis*, gdzie pożytek nabiera sensu ogólnego i dość altruistycznego. Tak właśnie pojętą „utilitas”, czyli użyteczność, która nie oznacza wąsko pojętego pożytku własnego jednostki, lecz korzyści, jakich przysparza

¹⁶ Cic., Off., I, 42: „[...] id nim est iustitiae fundamentum, ad quam haec referenda sunt omnia”.

¹⁷ B. Wiśniewski: Le problème de la loi naturelle dans le „De legibus” de Ciceron, Les Études Classiques LX (1992), s. 134.

ona innym, w tym również przyszłemu przyjacielowi, z pewnością należy wiązać z dobrem i dzielnością ludzką. Cycerońską „virtus” – przynajmniej w kontekście zawiązującej się przyjaźni – można bowiem określić, o czym była mowa powyżej, jako zdolność dawania innym w sposób sprawiedliwy z własnych zasobów tego, co dostać powinni. Tak też rozumie Cycero rzeczywistą przyjaźń, która polegać ma na tym, że jeden przyjaciel daje drugiemu to, co ma cenne, bez oczekiwania wzajemności, nie potrzebując zresztą niczego w zamian, gdyż potrafi w pełni zaspokoić swoje własne potrzeby¹⁸.

Dochodzi tym samym do pewnego paradoksu: przyjaźń, która z natury swojej nosi w sobie ideę pożytku¹⁹, okazuje się zarazem bezużyteczna dla każdej z powiązanych nią osób, skoro i jedna, i druga niczego od przyjaciela nie potrzebuje. Żaden z przyjaciół, tak usposobiony, nie prowadzi oczywiście, co istotne dla nas, jakiegokolwiek kalkulacji spodziewanych zysków i strat – nie dokonuje żadnej oceny tego, co może dać i otrzymać w zamian. Czy znaczy to, że skłonność przyjaciół, by się wzajemnie związać, w sytuacji, gdy nie znajdzie żadnego wytłumaczenia tego rodzaju, okaże się jednak irracjonalna? Związek zawierany będzie bowiem nie dlatego, że coś taką potrzebę uzasadnia, lecz pomimo tego, że nic jej nie uzasadnia. Przyjęcie takiego rozwiązania kwestii nie spotkałoby się, jak sądzę, z aprobatą Cycerona, dla którego przyjaźń nie mając uzasadnienia, które nazwę „wstecznym”, czyli odwołującym się do własnych potrzeb tego, kto dąży do jej zawarcia, ma jednak niewątpliwe uzasadnienie „progresywne”, to znaczy wiążące się z celem, ku któremu zmiierzają połączeni wzajemną więzią przyjaciele. Dążą oni ku czemuś, co określa Cycero jako „summa”, czyli – jak rozumiem – „wartości najwyższe”. Nie osiąga ich nawet człowiek, którego cechuje „virtus”, jeżeli zmierza ku nim jako jednostka, dopiero gdy połączy swą „virtus” z inną podobną, ma szansę na to, by dotrzeć do nich²⁰. Czy znaczy to, że geminacja określonej ludzkiej wartości, jaką jest postawa tego, kto sprawiedliwie daje, rodzi w rezultacie impuls przenoszący dwóch związanych ze sobą ludzi w obszary ponadludzkie i już, zdawałoby się, „ponadracjonalne”? Z jednej strony stwarza Cycero wrażenie, że rezultatem owego związku staje się już nowa logicznie trudno wytłumaczalna jakość, mianowicie jedność dwóch połączonych nim osób (L. 81), a przyjaźń zapala się blaskiem jakiejś niezwyklej iluminacji (L. 29), z drugiej jednak nie pozwala przyjaciołom odejść zbyt daleko od pragmatyki życia codziennego.

¹⁸ Por. Lael. 30: „Quid enim? Africanus indigens mei? Minime Hercule! Ac ne ego quidem illius [...]”.

¹⁹ Por. Cic. Fin. III, 70: „Amicitiam autem adhibendam esse censent, quia sit ex eo genere, quae prosunt”.

²⁰ Lael., 83: „Virtutum amicitia adiutrix a natura data est, non vitiorum comes, ut, quoniam solitaria non posset virtus ad ea, quae summa sunt, pervenire, coniuncta et consociata cum altera perveniret”.

Na tę ostatnią okoliczność zwraca uwagę J.C. Fraisse, który jako teoretyk antycznej przyjaźni rozczarowany jest sytuacją, w jakiej zrodzona już przyjaźń, zamiast wznosić się ku szczytom, ogranicza się do szeregu zachowań mieszczących się w ramach codziennej, zwyczajnej usługowości²¹. J.C. Fraisse kulminację Cycerońskich rozmyślań nad przyjaźnią znajduje bowiem w *Leliuszu*, do którego przygotowaniem ma być to, co na jej temat stwierdza Cyceero w dziele *De officiis*. Mielibyśmy tym samym do czynienia z takim rozwojem Cycerońskiego pojęcia przyjaźni, że bardzo racjonalny i wyważony obraz jej narodzin i dalszych kolei, jaki pozostawia po sobie traktat *De officiis*, wzbierałby natężeniem emocjonalnym, w *Leliuszu*, gdzie siła łącząca przyjaciół zyskiwałaby wręcz moc pragnienia właściwego pełnej uniesienia miłości platońskiej²², by jednak odzyskać jeszcze w obrębie tychże rozważań Cyceerona spokój codziennej egzystencji przyjaciół ograniczającej się do wzajemnej usługowości, tracąc tym samym swoje początkowe natężenie emocjonalne (*sa force affective initiale* – s. 396).

Takie ujęcie zmian zachodzących w poglądzie Cyceerona na przyjaźń wymaga zdecydowanej korekty, i to w dwóch punktach. Po pierwsze przeczy ono następstwu czasowemu, w jakim powstawały oba utwory, po drugie natomiast wyolbrzymia bez dostatecznego – jak sądzę – uzasadnienia widoczne w tych utworach różnice, jakie można dostrzec w stosunku Cyceerona do problemu rodzenia się i dalszego istnienia przyjaźni. Jeżeli więc – zgodnie z informacjami, które mamy na temat kolejności, w jakiej powstawały interesujące nas utwory Cyceerona – uznamy fakt, że traktat *De officiis* dopełnia obrazu przyjaźni, jaki pozostawia po sobie *Leliusz*, nawet godząc się na zmiany w Cycerońskiej koncepcji przyjaźni, otrzymamy ujęcie tych zmian prostsze i bardziej zrozumiałe. Emocjonalne uniesienie i spontaniczne dążenie przyjaciół ku sobie nawzajem widoczne początkowo w *Leliuszu* okaże się bowiem czynnikiem, który w dalszym opisie ich wzajemnych relacji konsekwentnie ustępować będzie miejsca stosunkom opartym na spokojnych i racjonalnych przesłankach, co staje się widoczne szczególnie w dziele *De officiis*, gdzie rodząca się przyjaźń oznacza, jak to ujmuje J.C. Fraisse, „wspólne oddanie się prawom rozumu” (*la commune soumission a la raison* – s. 395) tych, których łączy ów związek. Wymóg, aby przyjaźń zawierana była z rozwagą i wzajemnym osądem, w świetle wyrażonej w owym utworze dezaprobaty dla tego, co czynimy w sposób nierozważny i bez należytej oceny (*temeritate quadam sine iudicio* – I, 49) oraz uznania dla wszystkiego, co dzieje się w sposób rozważny, przemyślany i niepochoptny (*iudicio, considerate constanterque* – jw.), dla tego etapu refleksji Cyceerona nad interesującą nas formą więzi międzyludzkich wydaje się warunkiem bezdyskusyjnym.

²¹ Por. J.C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris 1974, s. 396.

²² „Maintenant, il nous la présente comme une disposition spontanée, don't il pose en principe qu' elle est éveillée par la presence d' un home vertueux, et qui joue, assez curieusement, un rôle analogue à celui du désir sensible dans l' »érôs« platonicien” – jw., s. 395–396.

Z drugiej strony trudno utrzymywać, że pogląd Cyncerona na okoliczności, w jakich rodzi się i trwa przyjaźń, ulega w czasie łączącym te dwa utwory jakiejś większej przemianie. Zarówno bowiem w traktacie *De officiis*, mimo konsekwentnie głoszonego sądu o koniecznej dominacji rozumu nad emocjami, nie wyzbywa się on przekonania o immanentnej dla ludzkiej natury potrzebie bliskości drugiego człowieka jako podstawie więzi międzyludzkich, jak też w dialogu *Leliusz* daje już wyraz pogładowi, w myśl którego relacje oparte na rozumie i wolnej woli przewyższają jednak wartością innego rodzaju związki między ludźmi. W dziele *De officiis* mowa jest, na przykład, o naturze, która zaszczenia nam miłość ku naszemu potomstwu, a w dalszej kolejności również potrzebę uczestniczenia w związkach międzyludzkich²³. Ta sama natura nakazuje też, by człowiek spieszył z pomocą drugiemu człowiekowi z tego jedynie względu, że jest on człowiekiem (*ob eam ipsam causam, quod is homo sit* – Off., III, 27), a nie jest prawdą, co zastrzega Cyncero, byśmy wchodzili w związki z innymi ludźmi ze względu na to, że nie możemy zaspokoić we własnym zakresie koniecznych potrzeb życiowych²⁴. W ostatnio przytoczonym zdaniu pobrzmiewa czytelnym echem wyrażony wcześniej w *Leliuszu* sprzeciw wobec poglądu, iż przyjaźń jest pożądana dla człowieka ze względu na własną jego słabość i niedostatek (*propter inbecillitatem atque inopiam* – 26), że konsekwencja i jedność stanowiska Cyncerona w tej kwestii wydaje się niewątpliwa.

Nie można też utrzymywać, że w dialogu *Leliusz* Cyncero opiera przyjaźń na więziach przyrodzonych, gdyż między przyjaciółmi rodzi się jedynie „podobne uczucie” (*similis sensus* – 27) w stosunku do tego, które łączy rodziców i potomstwo, a przyjaźń przewyższa pokrewieństwo okazywaną sobie nawzajem przez przyjaciół dobrą wolą (*benivolentia*), bez której związek ten istnieć nie może²⁵. Trudno przyjąć z całą pewnością, że owa dobra wola czy też wzajemna życzliwość przyjaciół jest nastawieniem opartym na rozumowych przesłankach, na pewno jednak oznacza ona osobiste zaangażowanie i jakieś przekonanie podmiotu co do wyboru przyjaciela. Czynniki zaangażowania wolicjonalnego zyskuje zresztą w tym utworze Cyncerona zasadniczą wagę, skoro podkreśla on nieco dalej, że w prawdziwej przyjaźni wszystkie gesty i wzajemne świadczenia przyjaciół muszą być czymś „prawdziwym i dobrowolnym” (*verum et voluntarium* – 26). Pojawia się zresztą w *Leliuszu* również wymóg, by miała miejsce ocena tego kogoś, kogo

²³ Por. Cic., Off., I,12: „Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem ingeneratque inprimis praecipuum quandam amorem in eos, qui procreati sunt impellitque, ut hominum coetus et celebrationes et esse et a se obiri velit”.

²⁴ Cic., Off., I, 158: „Nec verum est quod dicitur a quibusdam propter necessitatem vitae, quod ea, quae natura desideraret, consequi sine aliis atque efficere non possemus, idcirco initam esse cum hominibus communitatem et societatem”.

²⁵ Cic. Lael. 19: „Namque hoc praestat amicitia propinquitati, quod ex propinquitate benevolentia tolli potest, ex amicitia non potest; sublata enim benevolentia amicitiae nomen tollitur, propinquitatis manet”.

zamierzamy obdarzyć uczuciem przyjaźni, wyrażany zupełnie jednoznacznie znaną już dewizą, w myśl której należy najpierw ocenić, a potem pokochać, nie odwrotnie (85), bądź w sposób mniej oczywisty opisem rodzącej się przyjaźni, w którym ktoś obdarzony konieczną dla tego związku „virtus” dokonawszy swego rodzaju prezentacji własnej wartości istnienie tych samych przymiotów spostrzeża i rozpoznaje w innym (*idem aspexit adgnovitque in alio* – L. 100). Użyty przez Cycerona czasownik „adgnosco” wnosi w proces rozpoznania wartości przyszłego przyjaciela element oceny i to oceny, na ile można to odczuć, aprobatywnie.

IV. Narodziny i rozwój przyjaźni

Informacje, jakie w jednym i drugim utworze przekazuje Cyzero na temat rodzenia się związku przyjaciół, składają się we wspólny i wewnętrznie zgodny opis tej sytuacji, w którym naturalna skłonność wzajemna ludzi dobrych ku podobnie dobrym znajduje jednak wyraz w pewnych konkretnych poczynaniach jednych i drugich. Spośród nich na pierwszym miejscu należy wymienić, co uzmysławia wzmiankowane powyżej miejsce Cycerońskiego *Leliusza*, swoistą „autoprezentację”, czyli prezentację własnej „virtus”, a następnie rozpoznanie i ocenę analogicznej cechy przyszłego przyjaciela²⁶. We wspomnianym miejscu prezentacja polega na tym, że „virtus” ujawnia się – dokładnie: wydobywa się i ukazuje swoje światło (*quae cum se extulit et ostendit lumen suum* – L. 100), co zachodząc może zupełnie bezrefleksyjnie, nieco wcześniej jednak pisząc o tym procesie stwierdza Cyzero, że dobrzy „przyciągają ku sobie” czy też „przynęcają” (*adsciscantque sibi*) ludzi podobnych jako tych, którzy mogą obdarzyć ich wzajemną miłością (*redamare* – L. 49–50). Jeszcze wcześniej wspomina, że mająca naturalny początek przyjaźń rodzi się jednak wtedy, gdy dochodzi do tego, iż wartość ludzka (tu występująca pod nazwą *probitas*) zaznacza jakoś swoją obecność (*facta significatione probitatis* – L. 32). W dziele *De officiis* ów moment własnej prezentacji ukazany jest jako stwarzanie wobec kogoś innego obrazu czy też wrażenia (*species*) swojej wartości²⁷.

Ten utwór Cycerona przynosi opis interesującej nas sytuacji, jeżeli chodzi o stronę, która się prezentuje, jeszcze bardziej zdecydowany. Bez żadnego zakłopotania stwierdza Cyzero, że *virtus* ma tę właściwość, iż pozyskuje dla siebie umysły ludzi sprawiając, że przysparzają jej – czyli temu, kto odznacza się nią

²⁶ Pozostaje oczywiście kwestią, na ile mamy do czynienia z racjonalną wyważoną oceną. Że tak jest, może potwierdzać użyty przez Cycerona w traktacie *De officiis*, kiedy pisze o powstawaniu więzi międzyludzkich, czasownik *reor* (*idcirco illos, in quibus eas virtutes esse remur, a natura ipsa diligere cogimur* – II, 32).

²⁷ II, 39. „Ac mea quidem sententia omnis ratio atque institutio vitae adiumenta hominum desiderat, in primisque, ut habeas, quibuscum possis familiares conferre sermones: quod est difficile, nisi speciem prae te boni viri feras”.

– pożytku²⁸. Wymieniając następnie trzy zakresy, w których realizuje się ludzka ogólnie pojęta *virtus*, jako ostatnią jej domenę przedstawia aktywność polegającą na tym, że ktoś, kto nią dysponuje, może posługiwać się (*uti*) umiejętnie ludźmi, z którymi jest związany, czerpiąc stąd określone korzyści²⁹. Daje to obraz na pozór ekstremalnie różny od wizerunku etycznej wartości jako podstawy przyjaźni, który znamy z *Leliusza*, i nasuwa myśl o cynicznym wręcz wyrachowaniu i manipulacji, jakiej dopuszcza się jeden z potencjalnych przyjaciół, by pozyskać uczucie innego człowieka. Należy jednak zwrócić uwagę na okoliczności, które przemawiają za tym, że w interesującym nas przedmiocie ma miejsce konsekwencja i zgodność wzajemna obu utworów. Warto przede wszystkim uświadomić sobie, że dość dziwny w kontekście międzyludzkiej życzliwości czasownik *utor* dla Cyncerona w miejscu, gdzie został zastosowany, znaczy prawdopodobnie jedynie to, iż człowiek obdarzony ową *virtus* korzysta z dobrodziejstw, jakie dają mu bliskość i życzliwość innych³⁰, które niezmiennie stanowią zasadnicze dobrodziejstwo opisywanej przez Cyncerona sytuacji, a korzyści, jakie płyną dla niego z tej relacji, są czymś już wtórnym, czego nie planuje i nie przewiduje. Mieszczą się one zatem całkowicie w opisie przyjaźni, jaki znamy z *Leliusza*, gdzie też pozostawały niezamierzoną konsekwencją wzajemnej życzliwości przyjaciół. Użycie wspomnianego czasownika uzasadnia zresztą stary zwyczaj językowy, sięgający przynajmniej czasów Ksenofonta, u którego możemy znaleźć używane w zupełnie dobrej wierze zwroty oznaczające swego rodzaju „posługiwanie się” ludźmi³¹. Pozostaje faktem, że autor traktatu *De officiis*, nawet daleki od znajdowania cynicznych przesłanek we wzajemnym dążeniu ku sobie przyjaciół, wyraźnie daje do zrozumienia, że ich wzajemna aktywność – a przynajmniej poczynania strony „prezentującej się” – jest aktywnością celową i uzasadnioną świadomością określonych potrzeb. Pozwala to zrozumieć, kiedy przedstawia uwagę na temat dóbr, które przyczyniają się do tego, że tworzymy, czy budujemy przyjaźnie (*ad amicitias comparandas*)³². W tym ujęciu przyjaźń nie jest czymś, co rodzi się samorzutnie; świadomi jej znaczenia w naszym życiu sami stajemy się jej konstruktorami.

²⁸ Off., II, 17: „*proprium hoc statuo esse virtutis, conciliare animos hominum, et ad usus suos adiungere*”.

²⁹ Off., II, 18: „*Etenim virtus omnis tribus in rebus ferè vertitur: quarum [...] tertium, iis, quibuscum congregamur, uti moderate et scienter, quorum studiis ea, quae natura desiderat, expleta cumulataque habeamus [...]*”.

³⁰ Por. Lael., 32: „*Quam qui adpetiverunt, adplicent se et propius admovent, ut et usu eius, quem diligere coeperunt, fruuntur*”.

³¹ N.p. Hieron 5,2, *Memorabilia* 4,3,12.

³² Off., II, 31: „*Honore et gloria et benevolentia civium fortasse non aequè omnes egent, sed tamen si cui haec suppetunt, adiuvant aliquantum cum ad cetera, tum ad amicitias comparandas*”.

Aktywności strony, do której jako odbiorcy adresowane są opisane zabiegi, poświęca autor traktatu *De officiis* znacznie mniej uwagi: jej zadaniem jest zresztą tylko rozpoznanie i ocena znaków, jakie daje tamta „virtus” (Nie zapominajmy oczywiście o tym, że strona odbierająca również obowiązana jest do prezentacji własnej wartości, aby relacja była – co jest warunkiem prawdziwej przyjaźni – w pełni symetryczna). Dochodzi w każdym razie do wzajemnego aprobatywnego rozpoznania się, a następnie zbliżenia i połączenia przyszłych przyjaciół, co u Cycerona ujmują traktowane jako zwrotne czasowniki *applicare* (L. 32,48), *admovere* (L. 32,100), *adiungere* (L. 48), i tym samym do zadzierzgnięcia się ich więzi wzajemnej. Związuje się ten szczególny stosunek, który Cyzero określa jako wzajemną życzliwość czy też przychyłność przyjaciół – *benivolentia* (L.2 6). Ową przychyłność w dobrze pojętej przyjaźni powiększa przyzwyczajenie – *consuetudo* tak, jak to miało miejsce w związku Leliusza ze Scypionem (L. 30: *auxit benivolentiam consuetudo*) – przyjaźń wkracza w zasadniczy etap funkcjonowania związku, które dla Cycerona polega na odwzajemnianiu życzliwości – *remuneratio benivolentiae* i wymianie wzajemnych świadczeń i zainteresowań – *vicissitudo studiorum officiorumque*³³. Rozpoczyna się „szlachetne współzawodnictwo” – „honesta certatio” między przyjaciółmi, kiedy z równym zaangażowaniem uczuciowym prześcigają się we wzajemnym świadczeniu sobie przysług, nie oczekując niczego w zamian³⁴. Wspomagają się oni nawzajem miłą, życzliwą rozmową (L. 66), nieskrępowaną radą czy nawet napomnieniem, które druga strona winna przyjmować chętnie i cierpliwie (L. 91), a także majątkiem (L. 70). Wyżej postawieni powinni zniżać się ku skromniej obdarzonym przez los i umacniać ich pozycję czy też podnosić znaczenie (*extollere* – L. 72). Ich związek ma dążyć do stanu, który Cyzero określa jako bezwarunkową wspólnotę wszystkiego tego, co posiadają, myślą i pragną („omnium rerum, consiliorum, voluntatum sine ulla exceptione communitas” – L.61), a łączność między przyjaciółmi ma zyskać charakter tak immanentny, że mają stać się niemal kimś jednym³⁵.

Czy mamy zatem do czynienia z następną, wyższą fazą rozwoju przyjaźni, która wkracza już w jakiś stan „ponadracjonalny”, kiedy zanika granica między wielością i jednością, a przyjaźń zaczyna płonąć blaskiem niezwyklej iluminacji? Cyzero stwierdza bowiem, że kiedy do pierwszego poruszenia umysłu dającego wstępny impuls przyjaźni, dołączają akty życzliwości wzajemnej (*beneficium*), wzajemne

³³ Por. Lael. 49: „Nihil est enim remuneratione benevolentiae, nihil vicissitudine studiorum officiorumque iucundius”.

³⁴ Por. Lael., 32: „Quam qui adpetiverunt, adplicant se et propius admovent, ut et usu eius, quem diligere coeperunt, fruantur et moribus sintque pares in amore et aequales propensioresque ad bene merendum quam ad reposcendum, atque haec inter eos sit honesta certatio”.

³⁵ Por. Lael., 81: „Qui et se ipse diligit et alterum anquirat, cuius animum ita cum suo misceat, ut efficiat paene unum ex duobus”.

zaangażowanie (*studium*) i przyzwyczajenie (*consuetudo*), „rozpala się wówczas podziwu godny potężny płomień uczuć przyjaznych”³⁶, sprawiając wrażenie, że wyróżnia w ten sposób trzy kolejne etapy rozwoju przyjaźni³⁷. Należy zastrzec z całą stanowczością, że mimo postulatu, by uczestnicy związku docierali wspólnie do „szczytów najwyższych” (*ad ea, quae summa sunt* – L. 83, tł. J. Korpanty), dusze przyjaciół – co słusznie zauważa J.C. Fraisse – nie wznoszą się u Cyncerona ku absolutnym wyżynom poznania i doskonałości etycznej. Autor *Leliusza* odchodząc od ideałów platońskich, pozostawia zarówno doskonałość, jakiej możemy dostąpić, jak i swoją przyjaźń w obrębie życia doczesnego i spraw, którymi żyjemy na co dzień³⁸. Czemu w takim razie służy przyjaźń i co oznaczają owe „summa” – najwyższe wartości, ku którym ma ona prowadzić? Zapytajmy, czy przyjaźń sama w sobie nie jest owym celem ostatecznym dążeń przyjaciół, skoro – jak stwierdza Cyncero – cała korzyść, jaka z niej płynie, zawiera się w uczuciu, które ich łączy (*omnis eius fructus in ipso amore inest* – L. 31).

Nieco światła na kwestię rzucić może odcinek traktatu *De finibus bonorum et malorum*, w którym określa Cyncero, co należy do dóbr najwyższych. Dobra te, które zresztą mogą być tak wewnętrzne, jak i cielesne (*quae sunt aut animi aut corporis*), mają charakter dla człowieka immanentny; z tego punktu widzenia przyjaźń, podobnie jak inne związki i wartości bardzo cenne dla nas, jako to, co jest na zewnątrz – *extrinsecus*, czyli poza nami samymi, owym „summum bonum” już nie będzie³⁹. Okaże się jedynie drogą ku spełnieniu się czołowej naszej „virtus”, czyli cnoty sprawiedliwości, która realizuje się poprzez świadczenie innym tego, co możemy i powinniśmy im dać z siebie – drogą ku własnej naszej doskonałości. Nie pozostając w pozytywnych relacjach z innymi ludźmi – a z owych relacji bodaj najlepszy w interesującym nas względzie okazuje się dla Cyncerona związek przyjaźni – trudno kształtować w sobie najpiękniejszą cechę ludzkiej osobowości.

³⁶ Lael., 29: „Quamquam confirmatur amor et beneficio accepto et studio perspecto et consuetudine adiuncta, quibus rebus ad illum primum motum animi et amoris adhibitis admirabilis quaedam exardescit benevolentiae magnitudo”. Odcinek przytoczony – w tłumaczeniu J. Korpantego (Marek Tulliusz Cynceron: *Leliusz o przyjaźni*, Kraków 1997, s. 29).

³⁷ Można mówić zresztą także nie o fazach rozwojowych, lecz o odrębnych rodzajach przyjaźni, na co wskazywałaby uwaga, jaką czyni Cyncero w traktacie *De officiis*, gdzie obok przyjaźni prowadzącej do całkowitego zespolenia powiązanych nią osób wyróżnia także związek oparty na wzajemnie świadczonych sobie dobrodziejstwach („Magna etiam illa communitas est, quae conficitur ex beneficiis ultro citro datis acceptis: quae et mutua et grata dum sunt, inter quos ea sunt, firma devinciuntur societate” – I, 56).

³⁸ L.18: „quae sunt in usu vitaeque communi...”; por. L.100.

³⁹ Por. *De finibus...*, V, 68: „Ita fit, ut duo genera propter se expetendorum reperiantur, unum, quod est in iis, in quibus completur illud extremum, quae sunt aut animi aut corporis; haec autem, quae sunt extrinsecus, id est quae neque in animo insunt neque in corpore, ut amici, ut parentes ut liberi, ut propinqui, ut ipsa patria, sunt illa quidem sua sponte cara, sed eodem in genere, quo illa, non sunt. nec vero umquam summum bonum assequi quisquam posset, si omnia illa, quae sunt extra, quamquam expetenda, summo bono continerentur”.

* * *

Czy zatem, konkludując powyższe rozważania, uznamy, że przyjaźń u Cyncerona jest z natury swojej racjonalna? Z całą pewnością tak, jeżeli chodzi o sam związek przyjaciół osadzony głęboko w swoich uwarunkowaniach i przyczynach, a jeszcze głębiej w swej celowości. Jeżeli natomiast – co leżało w naszym zamierzeniu – weźmiemy pod uwagę motywy, które skłaniają jedną i drugą stronę do zawarcia owego związku, odpowiedź nie będzie już jednoznaczna. Można przyjąć, że dla każdego z uczestników związku przyjaźń w całym swoim przebiegu racjonalna będzie o tyle, że będzie mieć uzasadnienie w rozumianej przez nich potrzebie wymiany wzajemnych przyjacielskich świadczeń, będzie racjonalna wymiennie, lecz nie utylitarnie, to znaczy bez prowadzenia rachuby własnych spodziewanych i odnoszonych korzyści. W świetle uwag, jakie czyni Cyncero, ta altruistyczna racjonalność przyjaciół u swego początku będzie miała moment, który jednak wymyka się pojęciu oceny, a w każdym razie rozumnej oceny. Jest to chwila owego „pierwszego drgnienia duszy i miłości” (L. 29; J. Korpanty), a więc impulsu, który jakieś uzasadnienie może znajdować w dostrzeganej wartości drugiej osoby, który jednak sprawia, że Cyncerowska przyjaźń w momencie, gdy się rodzi, nie wiąże się z żadną w ogóle rachubą czy oceną. Autor *Leliusza* ma świadomość tego, że przyjaźń wyprzedza ewentualną ocenę przyszłego przyjaciela, a nawet możliwość poddania go jakiejś próbie (*praecurrit amicitia iudicium tollitque experiendi potestatem* – L. 62), jest to jednak stan rzeczy, który budzi jego wyraźny sprzeciw, podobnie jak w ogóle fakt, iż bywamy mało staranni, jeżeli chodzi o wybór przyjaciół i rozumienie znaków mogących świadczyć o ich wartości⁴⁰. Cyncero uważa, że człowiek mądry powinien trzymać na wodzy popędy owej spontanicznej życzliwości (*sustinere ut cursum, sic impetum benevolentiae*), dopóki nie podda próbie charakteru i sposobu bycia przyjaciela⁴¹. Można zatem przyjąć, że już w swoim *Leliuszu* dąży on do tego, by przyjaźń pozbawić, na ile tylko jest to możliwe, owej początkowej spontaniczności i nadać jej charakter w niezakłóconym stopniu rozumny, czyli racjonalny. Zajmuje pozycję, na której bez wahań już pozostanie w traktacie *De officiis*, gdzie przyjaźń zawdzięcza w pełni swoje istnienie rozumnej sprawiedliwości – „iustitia”, cechującej tych, których zaczyna łączyć.

⁴⁰ Lael., 62: „[...] in amicis eligendis negligentis esse nec habere quasi signa quaedam et notas, quibus eos, qui ad amicitias essent idonei, iudicarent”. Równorzędna konstrukcja zdania nakazuje czasownik „habere” pojmować bardziej dynamicznie niż w znaczeniu jedynie „mieć”, w sensie, jak rozumienia, respektowania owych znaków, trzymania się ich wskazań, czy – jak chce J. Korpanty – dostatecznej wiedzy o nich.

⁴¹ Lael., 63: „Est igitur prudentis sustinere ut cursum, sic impetum benevolentiae, quo utamur quasi equis temptatis, sic amicitia ex aliqua parte periclitatis moribus amicorum”.

Jeżeli zrozumiemy, że jest w wywodach Cyncerona o przyjaźni kontynuacja i konsekwencja, nie zdziwią rady, jakie daje on przyjaciółom już w *Leliuszu*, gdzie nakazuje im między innymi, by świadczyli dobrodziejstwa, licząc się z własnymi możliwościami, lecz i z tym, ile może przyjąć ukochana przez nich osoba⁴². Przestrzega następnie przed nieumiarkowaną przyjacielską życzliwością (*intemperata benevolentia*), która może stanąć na przeszkodzie korzyściom, jakie czekają naszych przyjaciół⁴³, nakłania wreszcie, by brać pod rozwagę, czego możemy domagać się od naszych przyjaciół i jak daleko oni mogą się posunąć w swoich względem nas życzeniach⁴⁴. Cyncerońska przyjaźń, podobnie jak wszystko, co w naszym życiu znamionuje prawdziwą wartość, powinna w całym swoim przebiegu wiązać się z aktywnością ludzkiego rozumu, który – daleki w ogóle od wyrachowania polegającego na liczeniu spodziewanych korzyści wymiernych – winien jednak od samego jej początku dokonywać oceny osoby, której mamy zawierzyć samego siebie, oraz zadań, które podejmujemy w ramach jednoczącej nas przyjaźni. Nawet daleka od absolutnego ideału, który zresztą nie ęci w istocie autora dialogu *O przyjaźni*, pozostaje w ten sposób bez cienia wątpliwości owym dobrem, o które warto zabiegać ponad wszystko na świecie.

⁴² Lael., 73: „Tantum autem cuique tribuendum, primum quantum ipse efficere possis, deinde etiam quantum ille, quem diligas atque adiuves, sustinere.; por. Off.I, 42 Videndum est enim primum, ne obsit benignitas et iis ipsis, quibus benigne videbitur fieri, et ceteris: deinde, ne maior benignitas sit, quam facultates: tum, ut pro dignitate cuique tribuatur”.

⁴³ Lael., 75: „Recte etiam praecipitur potest in amicitias, ne intemperata quaedam benevolentia, quod persaepe fit, impediatur magnas utilitates amicorum”; por. Off., I, 42 jw.

⁴⁴ Lael., 76: „Atque in omni re considerandum est, et quid postules ab amico et quid patiari a te impetrari”.

Was Ciceronian Friendship Rational?

Keywords: ethics, Cicero, friendship, rationality

The nature of friendship was given close scrutiny in Cicero's *Lelius* and *De officiis*. His main question was – and it has been treated more explicitly in the former work than the latter – whether true and proper friendship was motivated by reason or by emotion. In the first of the two works (*Lelius* 26ff) Cicero seriously considers the two options, and defines true friendship as an attitude closely connected to generous justice. Taking this view as the starting point, Cicero argues that friendship necessarily involves recognition of virtues in a prospective friend and a simultaneous presentation of oneself as a virtuous agent. In this way friendship becomes a self sustaining moral force and encourages one who seeks to find friends to deal openly and honorably with prospective candidates. What was still a largely tentative proposal in *Lelius* – where Cicero was to some extent captivated by the idea that true friendship arises from spontaneous inclinations – in *De officiis* has become a firm conviction. The most valuable of all human relations must be undertaken, and cultivated, for purely rational reasons in appreciation of the role of the human virtue. In *De officiis* emotions have an insignificant role.