

Szymon Wróbel

ĆWICZENIA Z PRZYJAŹNI



universitas

ĆWICZENIA Z PRZYJAŹNI

Szymon Wróbel

ĆWICZENIA Z PRZYJAŹNI

Kraków

Publikacja dofinansowana przez Instytut Badań Interdyscyplinarnych
Uniwersytetu Warszawskiego

Publikacja dofinansowana przez IFiS PAN

© Copyright by Szymon Wróbel and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2012

ISBN 97883-242-1854-7
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Katarzyna Kościuszko-Dobosz

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

Fotografia na okładce
Ewa Gray

www.universitas.com.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP: CZYTANIE JAKO PRAKTYKA PRZYJAŹNI	11
1. Polityka czytania	11
2. Pytanie o metodę	13
3. Dni lektury	14
4. Polityka	17
5. Ojciec	21
6. Karzeł	25

Część pierwsza **ĆWICZENIA Z LITERATURY**

ROZDZIAŁ I. JACQUES DERRIDA: UWODZENIE W IMIĘ BRATERSTWA ...	29
1. Obietnica	29
2. Poczucie bezpieczeństwa	33
3. Wątpliwość: ekonomia daru w przyjaźni	37
4. Sejsmiczna rewolucja	40
5. Wrogość uogólniona	45
6. Gościnność skażona / przyjaźń gwiezdna	50
7. Polityka dekonstrukcji?	53
ROZDZIAŁ II. WITKACY, SCHULZ, GOMBROWICZ: TRZEJ MUSZKIETEROWIE	57
1. Pomysły/kradzieże	57
1.1. Wystawa	58
1.2. Dzienniki	63
1.3. Pokrewieństwa	67
2. Trzy perspektywy	69
2.1. Gombrowicz-Reżyser	70
2.2. Witkacy-Król Lear	71
2.3. Schulz-Karzeł	73

3. Rodzina	75
3.1. Kobieta	77
3.2. Miejsce zapikowania	79
3.3. Ontologia i materia	82
4. Stawka/zestaw	86
 ROZDZIAŁ III. ZBIGNIEW HERBERT: GEOGRAFIA KAMIENIA	91
1. Ucieczka z PRL-u	91
2. Grecja: krajobraz po bitwie	95
3. Kreta: narodziny	101
4. Prowansja: uroki prowincji	104
5. Italia: nadmiar światła	106
6. Niderlandy: rama	109
7. Paryż: hałas światła	113
 ROZDZIAŁ IV. HENRYK BEREZA: HINDENBURG	119
1. Materia	119
2. Aerostaty	123
3. Szybowce	135
4. Sterowce	141
5. Katastrofa Hindenburga	147

Część druga

ĆWICZENIA Z FILOZOFII

ROZDZIAŁ I. MAREK SIEMEK: GAWĘDZIARZ I INTERSUBIEKTYWNOŚĆ ..	159
1. Siemek nadchodzący	159
2. Siemek marksizujący	162
3. Siemek heglizujący	167
4. Siemek obecny	171
5. Siemek odchodzący	174
 ROZDZIAŁ II. STANISŁAW BORZYM: POCHWAŁA SPOLEGLIWOŚCI	175
1. Spotkanie	175
2. Dzieło	178
3. Pochwała	182
 ROZDZIAŁ III. JERZY AXER: POMIĘDZY POKREWIEŃSTWEM A OBCOŚCIĄ ..	185
1. Człowiek poza zwierzęciem	185
2. Człowiek przed zwierzęciem	191
3. Człowiek jako zwierzę	193
4. Człowiek w zwierzęciu	197
5. Człowiek z ludzkim zoo	199

ROZDZIAŁ IV. JAN HARTMAN: SOLILOKWIA NA CZAS POSTMODERNIZMU	203
1. Oksymoron	203
2. Filozof	206
3. Arystokrata	209
4. Kompetencja	212
5. Erotyka władzy	216
6. Biologia	218
7. Solilokwia	220
ROZDZIAŁ V. PAWEŁ DYBEL: POWTARZAĆ BEZRADNY GEST PIŁATA	223
1. Poszukiwania	223
2. Granice	226
3. Efekt czytania	229
4. Nasz narcyzm potoczny	231
5. Psychoanaliza: co to takiego?	233
6. Psychoanaliza jako antropologia	237
7. Ruch	238
8. Konserwatyzm Freuda	241
9. Kakangelia według Freuda	242
10. Psychoanaliza i wolność	246
11. Wielki człowiek imieniem Freud	250
ROZDZIAŁ VI. MAŁGORZATA KOWALSKA: DEMOKRACJA	
W KOTLE KRYTYKI	255
1. Uniwersalność francuskiej specyfiki	255
2. Powaga	257
3. Skandal	258
4. Demokracja sondażowa	261
5. Ameryka	264
6. Kocioł krytyki	266
7. Kwadratura koła	271
8. Miłość do demokracji	272
ROZDZIAŁ VII. ROBERT PIŁAT: METAFIZYK W KRAINIE CYBORGÓW	275
1. Źródła	276
2. Zamiar	277
3. Modalność	279
4. Czym jest pojęcie, że człowiek nie może go uchwycić?	282
ROZDZIAŁ VIII. KRZYSZTOF MATUSZEWSKI: STYGMATYK	289
1. Książę filozoficznej szarlatanerii	289
2. Inwokacje zatraty	291
3. Filozofia (bez)graniczna	293
4. Suwerenność	295
5. Uniesienie	298

Część trzecia

ĆWICZENIA ZE SZTUKI

ROZDZIAŁ I. JAROSŁAW KOZŁOWSKI: MYŚLENIE ALBO SZTUKA	303
1. Poznanie	303
2. Przyjemność	305
3. Rysunek	309
4. Zagubiona godność przedmiotów	313
5. Czas i przestrzeń	316
6. Znużenie	320
ROZDZIAŁ II. ZBIGNIEW LIBERA / DAREK FOKS:	
PRACA ŁĄCZNICZKI – PRACA PAMIĘCI – ZABAWA CHŁOPCÓW	325
1. Statyczna bryła pleksi	325
2. Ramy	327
3. Teraźniejszość	329
4. Przymus	330
5. Zjawiska hipermnezyjne	331
6. Blok magiczny	334
7. Pornografia	336
8. Heroizm	338
9. Słowa i obrazy	340
10. Pomnik	343
ROZDZIAŁ III. DAVID HARE: FIKCJA STĘŻAŁA W RZECZYWISTOŚĆ	347
1. Technika	347
2. Ideologia	349
3. Krucjata	352
4. Polityka	353
5. Miejsce króla	355
ROZDZIAŁ IV. RIDLEY SCOTT: SPEKTAKL WŁADZY ABSOLUTNEJ	359
1. Widowisko	359
2. Masy	361
3. Spektakl kaźni / spektakl telewizyjny	366
4. Tele-widzenie / władza absolutna	369
ROZDZIAŁ V. WOLFGANG AMADEUSZ MOZART: POZA MUZYKĄ	373
1. Rok Mozarta i rok Freuda	374
2. Libretto	376
3. Erotyka bezpośrednia	380
4. Oświecenie na kozetce	384
5. Czarne Oświecenie	386
6. Freud jest wszędzie	387
7. Mozart jest wszędzie	390
8. Czarodziejski flet	393
9. Ucho	395

10. Zagrożenia	397
11. Tło jako środowisko	399
12. Tło jako przestrzeń	400
13. Tło jako okrażenie	401
14. Wieczny powrót	402

Część czwarta

ĆWICZENIA Z RACHUNKOWOŚCI

ROZDZIAŁ I. INTERPRETACJA: BILANS EKONOMICZNY	407
1. Problem	407
2. Atmosfera	410
3. Prawo do interpretacji	412
4. Uogólniona ezoteryka	415
5. Wyjaśnienie i rozumienie	418
6. Zasada ekonomii	419
ROZDZIAŁ II. PRAWDA WYPOWIADANA USTAMI KŁAMCY	421
1. Umiłowanie prawdy	422
2. Krótka historia fałszu/prawdy	424
3. Umiłowanie fałszu	428
4. Polityka opowiadania	431
Indeks nazwisk	435

CZYTANIE JAKO PRAKTYKA PRZYJAŹNI

To by znaczyło, że również własna analiza, a nie tylko terapeutyczna
analiza chorego, ze skończonego staje się zadaniem nieskończonym.

Sigmund Freud¹

1. POLITYKA CZYTANIA

Jest to książka o czytaniu i przyjaźni. Jest to książka o przyjaźni praktykowanej w lekturze. Jedyną dostępną mi formą przyjaźni jest przyjaźń polemiczna i przyjaźń upośredniczona przez słowa, lektury i teksty. Nie przyjaźnię się jednak, a jedynie ćwiczę się w przyjaźni. Do przyjaźni jestem niezdolny, ćwiczenia mają mi przywrócić zdolność bycia z innymi, przeciw innym, obok innych. Więcej: praca lektury ma wymusić na mnie dyspozycję mówienia do innych i o innych, co oznacza zapewne, że konstytucjonalnie zdolny jestem tylko do wrogości i obojętności, a braterstwo muszę w sobie dopiero wywołać. Ćwiczenie rozumiem tu jako rodzaj praktyki duchowej, na wzór stoików. Życie filozoficzne – tak jak je obecnie spostrzegam – polega na opanowaniu dyskursu wewnętrznego i zewnętrznego, tj. wytworzeniu i opanowaniu niepokoju. Różnica między moją polityką czytania a ćwiczeniami duchowymi stoików jest taka, że nie widzę już mocnej i czystej opozycji między wnętrzem a zewnątrz, niepokojem a pokojem, przyjaźnią i wrogością. Wytwarzanie niepokoju wewnętrznego, nieprzyjaźni, domaganie się konfrontacji z zewnętrżnością nie jest zatem

¹ Sigmund Freud, *Analiza skończona i nieskończona*, tłum. Jerzy Prokopiuk, w: Sigmund Freud, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1976, s. 263.

dla mnie rozmową z sobą samym lub innym we mnie, ale rozmową z pewną formą obcości, której nie mam już śmiałości nazwać ani wrogiem, ani przyjacielem. Czytając, wywołuję niepokój w pracy myślenia zainicjowanej przez kogoś innego w swym własnym myśleniu, ale także wywołuję niepokój w cudzym tekście. W czytaniu wytwarzam niepokój w swych relacjach ze światem i wytwarzam wojnę w swych relacjach ze sobą samym. Czytając, sam dla siebie staję się wrogiem, co oznacza, że praktykowaną przeze mnie formą agonistyczności jest agonistyczność wobec siebie samego, tj. w rezultacie niezgoda na siebie samego.

Piszę o praktyce czytania jako ćwiczeniu duchowym, tak jakbym pisał o technikach i praktykach etycznych i tak jakbym te ostatnie traktował jako techniki i praktyki terapeutyczne. Tak w istocie jest: etykę traktuję jako domenę rozumu praktycznego i to nie tyle w sensie Kantowskim, ile raczej jako domenę ćwiczeń duchowych, które mają wnieść refleksję na temat reguł życiowych, zasad postępowania, ćwiczeń uaktywniających w nas najbardziej niepewną i stale zagrożoną cnotę sprawiedliwości – pozwalającej nam na dokonywanie najwłaściwszych decyzji. Czytanie jest zawsze zagrożone niesprawiedliwością i nie ma większej pokusy dla podmiotu czytającego jak pokusa bycia niesprawiedliwym. Pojmowanie etyki na wzór ćwiczeń duchowych, rozpoznanie w czytaniu ćwiczenia etycznego, nie jest moim oryginalnym pomysłem, podążam drogą wyznaczoną *inter alia* przez pisma Pierre'a Hadota², późne, przedśmiertne dzieło Michela Foucaulta³, ale też niektóre wątki twórczości Alexandra Nehamasa⁴.

Etyka, w tym interesującym Hadota, Foucaulta, Nehamasa i mnie sensie, to zbiór zabiegów, dzięki którym ludzie nie tylko ustalają reguły postępowania, ale i starają się zmienić siebie, przekształcić swój jednostkowy, śmiertelny byt i uczynić z własnego życia dzieło odpowiadające wymogom stylu. Wielkim etykom lektury towarzyszyło zawsze przekonanie, że tylko w lekturze, starciu z tekstami innych, jesteśmy w stanie wywalczyć swoją własną tożsamość. Jeśli chcemy powiązać moralność z troską o siebie, to winniśmy przez moralność rozumieć nie tyle zespół wartości i reguł postępowania, jakie przedkładane są jednostkom i grupom za pośrednictwem różnych narzucających wymogi instytucji, ile raczej jako: realne zachowanie jednostek wobec przedkładanych im reguł. Moralność określałaby wówczas, w jaki sposób jednostki ulegają lub opierają się zakazowi bądź wymaganiu. Czyny moralne byłyby tego rodzaju zespołem praktyk, dzięki którym człowiek nie tylko odtwarzałby przymus społeczny, ale również stwarzałby pewien styl życia, charakterystyczny dla podmiotu etycznego.

² Pierre Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tłum. Piotr Domański, Warszawa 2004.

³ Michel Foucault, *Użytek z przyjemności, Troska o siebie*, tłum. Tadeusz Komen-dant, w: Michel Foucault, *Historia seksualności*, Warszawa 1995.

⁴ Alexander Nehamas, *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley–Los Angeles–London 1998.

Praktyka czytania byłaby w tym znaczeniu aktem politycznym, rozrysowywałaby linie bliskości i oddalenia myślowego, granice zgody i odmowy zgody, uruchamiałyby siły przyciągania i odpychania, tworzyłaby mapy pokrewieństwa. W tym znaczeniu, aby działanie zasługiwało na miano etycznego, nie powinno sprowadzać się do działań zgodnych z regułą, prawem czy wartością. Wszelkie działanie moralne zakłada bowiem pewien stosunek do kodeksu, na który się powołuje, jednak implikuje też stosunek jednostki do siebie samej.

Roland Barthes powiadał – „nie ma literatury bez etyki języka”, ale ten sam Barthes w tym samym tekście, omawiając narodziny i kres literatury, rozpoczął swą opowieść od najczystszej formy pisania, które jest wytworem walki i władzy⁵. Barthes nie formułuje jasnej etyki pisania, formułuje jednak wyraźną sugestię, że pisanie polityczne poprzedza pisanie powieściowe oraz poetyckie, a co istotniejsze formułuje diagnozę, zgodnie z którą rysuje się możliwość nowego humanizmu, w którym „powszechną nieufność wobec języka w całej literaturze współczesnej wyparłoby pogodzenie słowa pisarza ze słowem zwykłych ludzi”⁶. Czy to możliwe, aby literatura zrodzona ze słów władzy i krwi sama zapadła się w życie, znosząc wszelką władzę poprzez wytworzenie projektu lingwistycznej Arki Noego unoszącej nieskończone znamiona nieskończonych dialektów? I czy w takiej praktyce pisania/czytania wytwarza się wspólnota, która nie byłaby już wstydliwą wspólnotą, wspólnotą ludzi kultywujących i praktykujących politykę afektów będących równocześnie pojęciami? Czy w takiej praktyce czytania/pisania wytwarza się wspólnota, w której mowa czytającego zlewa się z językiem piszącego do tego stopnia, że zaczynają oni stanowić dla siebie swoje wewnątrz i zewnątrz, swoje uzasadnienie i możliwe formy współistnienia? To sprawa otwarta.

2. PYTANIE O METODĘ

Przy takiej książce jak ta, musi paść pytanie o zasadę integracji całości. Czy to w ogóle jest jakaś spójna całość? Czy przyjaźń, nawet agonistyczna, nawet przesiąknięta elementami wrogości, nawet przyjaźń ambiwalentna, może stać się siłą scalającą tekst, a w zasadzie jego mnogość? Być może najlepszym określeniem metody myślenia tu prezentowanej jest coś, co Walter Benjamin nazwał „literackim montażem”, w którym siła zestawień obcych sobie elementów jest nie mniej istotna niż conceptualna ciągłość wywodu. Do pewnego stopnia bliska mi wydaje się idea „wznoszenia wielkich konstrukcji z najdrobniejszych, powykrawianych wyraziście i czysto

⁵ Roland Barthes, *Stopień zero pisania*, tłum. Karolina Kot, Warszawa 2009, s. 14 i 28.

⁶ *Ibidem*, s. 95.

elementów budowlanych” oraz przekonanie, że „trzeba nawet w toku analizy pojedynczych, drobnych elementów dostrzec kryształ całości procesu dziejowego. [...] Uchwycić konstrukcję historii jako takiej. Poprzez strukturę komentarza”⁷. Jest jednak coś w tej książce, co wymyka się zasadzie literackiego montażu. Otóż jedynym piętnem jedności tej wielości opowieści o trudnych przyjaźniach tu rozwijanych i dokumentowanych jest prawdopodobnie kategoria stylu.

Pozostaje autorowi wierzyć, że jest on – ów styl – na tyle silny, że formalna jedność tekstu pozwala przekroczyć wielość rozproszonych przyjaźni, w jakie się on wikła. Nie metoda, nie czystość serca, nie dobra wola, nie indywidualne doświadczenie ani nawet wola mocy, nawet nie tyle dzielność – *virtù* – zbiór sprawności politycznych umożliwiających zapanować nad fortuną, w ujęciu Niccolò Machiavellego, ale sama moc pisania poszukująca literatury i przyjaźni niemożliwej. Niemożność dokonania ostatecznej wykładni tekstu jest tylko odpowiednikiem niemożności dokonania ostatecznej identyfikacji, jest tryumfem zasady jego różnicowania, dzielenia, mnożenia odsłaniającej fundamentalną wielorakość mowy. Nie przyjaźń, lecz przyjaźnie w mnogościowym znaczeniu tego słowa są tematem tej książki.

3. DNI LEKTURY

Marcel Proust w eseju zatytułowanym *O czytaniu* powiada – „Niczego bodaj w naszym dzieciństwie nie przeżywamy równie głęboko jak dni, którym pozwalamy przeminąć bez naszego udziału, poświęcając się ulubionej książce”⁸. Z pewnością dni lektury upływają nam na byciu przy sobie, a nie przy innym. Dni lektury usprawiedliwiają naszą nieobecność w świecie. Ten sam Marcel Proust w swym krytycznym tekście wobec swego mistrza i nauczyciela w modlitwie estetycznej nad urokami świata – Johna Ruskina – polemizuje z tezą, jakoby czytanie mądrych książek przypominało rozmowę z najbardziej szlachetnymi ludźmi minionych epok, którzy byli ich autorami. Dla Ruskina lektura jest rozmową z ludźmi mądrzejszymi i ciekawszymi od tych, których mamy okazję spotykać w naszym otoczeniu, rozszerza ona zatem znacząco krąg komunikacyjny, w którym uczestniczymy, niwecząc ograniczenia czasu i przestrzeni. Marcel Proust, który poszukiwał w lekturze usprawiedliwienia swojej nieobecności, ma wątpliwości wobec takiej idei czytania. Dla Prousta czytania nie powinno się utożsamiać z rozmową, choćby rozmówcami byli ludzie najmądrzejsi, albowiem tym, co różni książki od przyjaciół, nie jest stopień posiadanej

⁷ Walter Benjamin, *Pasaże*, tłum. Ireneusz Kania, Kraków 2005, s. 506.

⁸ Marcel Proust, *Pamięć i styl*, tłum. Marek Bieńczyk, Janusz Margański, Michał Paweł Markowski, Kraków 2000, s. 73.

mądrości, lecz sposób, w jaki się z nimi porozumiewamy. Lektura, w przeciwieństwie do rozmowy, będąc dla każdego z nas sposobem porozumiewania się z inną myślą, nie narusza naszej samotności i suwerenności, co oznacza, że możemy w jej trakcie rozkoszować się władzą intelektualną, którą ma się tylko w samotności i którą rozmowa niweczy.

Proust nie oszczędza swojego mistrza, pisząc, że nie starał się on dotrzeć do samej istoty idei lektury, chciał jedynie, ukazując nam wartość czytania, opowiedzieć kolejną wersję pięknego platońskiego mitu. Proust powiada coś dwuznacznego: lektura, w swym pierwotnym charakterze, w płodnej cudowności porozumienia w łonie samotności, jest czymś więcej i czymś innym, niż sądzi Ruskin, choć nie można jej przypisać w naszym życiu duchowym tak doniosłej roli, jak uczynił to ten angielski krytyk i teoretyk sztuki, autor *The Stones of Venice*. Lektura – powiada Proust – znajduje się raczej na progu życia duchowego, tj. może nas ku niemu doprowadzić, ale nie może nim być. Jeśli lektura staje się życiem duchowym, to mamy do czynienia z przypadkiem patologicznym, przypadkiem duchowej depresji, kiedy to lektura staje się swego rodzaju kuracją, której celem byłoby nieustanne przywracanie leniwego umysłu życiu duchowemu. Książki odgrywają wówczas rolę podobną do tej, którą psychoterapeuci odgrywają wobec neurasteników. Myślę, że Proust, pisząc w ten sposób, opisuje i dostarcza diagnozy mojego przypadku – przypadku duchowej depresji. W przeciwieństwie jednak do Prousta, a w zgodzie z niektórymi intuicjami Sigmunda Freuda, broniłbym twierdzenia, że stan pasywności, tj. duchowego lenistwa, jest permanentnym stanem naszej duchowej aktywności, stąd potrzebujemy stałych środków do przywracania intelektowi życia duchowego.

Marcel Proust, który znakomicie przeczuwał, co znaczy pragnienie zależności, łudził się, że o ile zamiłowanie do książek rozwija się wraz z naszym intelektem, to związane z nimi niebezpieczeństwa tracą na sile wraz z rozwojem intelektualnym. Proust, który doświadczył na sobie silnej zależności, wierzył w to, że umysł oryginalny potrafi jednak podporządkować lekturę swojej duchowej aktywności. Istnieją silne, ozdrowieńcze lektury. One są najczęściej niesprawiedliwe. Proust wierzył jeszcze w logikę suwerenności i niesprawiedliwość. Miał poczucie zagrożenia i choroby, ale miał jeszcze wiarę w wolę odzyskania niezależności i zdrowia. Mimo że – zdaniem Prousta – tylko w kontakcie z innymi umysłami, a więc poprzez lekturę, umysł może wyuczyć się pewnych manier, a odczytanie do dziś pozostaje intelektualną „zaletą”, a braki w wiedzy o literaturze będą świadczyć o naszej intelektualnej podrzędności, albowiem szlachectwo, tj. przynależność do wolnomularstwa bezużytecznej erudycji, polega na swego rodzaju wolnomularskiej wspólnotie obyczajów i przekazywaniu tradycji, to jednak od pisarza – człowieka zdrowego duchowym szlachectwem, oczekuje się czegoś innego niż od zaledwie czytelnika – osoby chorej na duchową depresję. Poza tym Proust nie znał Internetu i stale wierzył w to, że z powodu „masowej choroby ludzkości” książki bez trudu znajdują stale swoich czytelników.

Bez wątpienia, gdy się nie idzie z wizytą lub na wykłady, lepiej przyjmować gości, niż oddawać się lekturze. Jednak w tych zaraźliwych i chorobliwych czasach, gdy ludzie spacerują z maskami na twarzy, bojąc się kolejnego wcielenia wirusa ah1n1, nawet przyjmowanie gości nie jest pozbawione ryzyka. Tak więc gdy ktoś nie przepada za przyjmowaniem gości, a nie może cały czas telefonować lub serfować w Internecie, wówczas czyta. Czyta w ostateczności. Przede wszystkim bowiem dużo telefonuje. I serfuje w Internecie. Przede wszystkim bowiem dużo choruje. Czyta w ostateczności. Gdy czyta jednak, przyjmuje najbardziej niebezpiecznych, najbardziej chorych, najsilniej zainfekowanych gości. Epidemie przychodzą zawsze nieoczekiwane i niewidoczne, epidemie zawsze przychodzą skryte pod maską zdrowia.

Przyjaźń mająca na uwadze innych jest z pewnością rzeczą niefrasobliwą, a taką właśnie formą przyjaźni jest lektura. Przyjaźń ta nie gwarantuje nawet szczerości i bezinteresowności poprzez fakt, że odnosi się ona do zmarłych i nieobecnych. W te wartości wierzył jeszcze młody Marcel Proust. Kłopot z polityką przyjaźni i praktyką czytania uruchomioną przez moją aktywność (chorobę) jest taki, że skierowana jest ona do żywych i to żywych mnie otaczających. Ta przyjaźń jest dziwna i z pewnością dysocjalna, albowiem okazuje się często, że z ich książkami łączy mnie więcej niż z ich autorami. Pozostajemy obojętni wobec swoich ciał i swoich uczynków, ale nie wobec swoich zapisanych myśli. Tworzymy dysocjalną, a nawet wrogą wspólnotę przyjaciół. Skoro – jak sugeruje Marcel Proust – my wszyscy, żyjący, jesteśmy jedynie umarłymi, którzy nie podjęli jeszcze swojej roli, wszystkie grzeczności i pozdrowienia, które zwiemy szacunkiem, wdzięcznością, oddaniem, i w które tak często wplatamy nasze kłamstwa, są jałowe i męczące. My jednak nawet nie udajemy przyjaźni. W przypadku lektury przyjaźń nie zostaje przywrócona do stanu pierwotnej czystości. W przypadku lektury rodzi się jedyna szansa przyjaźni w jawnej i otwartej nieprzyjaźni. Wraz z książkami nie tyle kończy się uprzejmość, ale zaczyna się powaga. Jeśli spędzamy z owymi przyjaciółmi wieczór, to tylko dlatego, że rzeczywiście chcemy odreagować realną wrogość, wrogość dnia codziennego. Niezdrowe pobudzenie związane z wrogością dnia znika na progu dynamicznej i walczącej przyjaźni, jaką jest lektura. Dni lektury to dni walki. Dni lektury to dni wojny. Dni lektury to dni, w których usprawiedliwiamy swoją nieobecność w świecie chorobą – duchową depresją i koniecznością przywracania intelektowi życia duchowego. Niknie szacunek, czysta przyjaźń, czysta lektura skąpana jest w milczeniu czystszy od słów. Mówimy bowiem do innych, milczymy jednak sami ze sobą. Milczenie także, w przeciwieństwie do słów, nie ma na sobie śladów naszych skrzywień. Jest na tyle czyste, że przypomina powietrze. Powietrze po walce.

4. POLITYKA

Marcel Proust w swym szkicu na temat Johna Ruskina powiada coś nieoczywistego:

Tak więc dobrowolna podległość jest początkiem wolności. Jedynie starając się odtworzyć w sobie uczucie, jakiego doznawał mistrz, można sobie uświadomić, co się odczuwa – nie ma lepszego sposobu. Wraz z jego myślą w tym głębokim wysiłku dobywamy na światło dzienne myśl swoją. A tylko wtedy, gdy mamy cel, stajemy się w życiu wolni: sofizmat nieokreślonej wolności dawno temu został zdemaskowany⁹.

Proust zatem powiada, że tylko wtedy rozporządzamy całym potencjałem naszego umysłu, gdy uświadamiamy sobie, że nie działamy niezależnie i celu naszych dążeń nie wybieramy arbitralnie. Podporządkowując swój umysł wizji, którą ma przekazać, prawdzie, którą ma przybliżyć, artysta prawdziwie staje się sobą. Proust zaprasza nas zatem do przemyślenia tematu suwerenności w kontekście zależności. Dobrowolna podległość jest początkiem wolności. Dobrowolna podległość jednak w lekturze znajduje się na progu życia duchowego, a jeśli staje się życiem duchowym, to mamy – jak ustaliliśmy – do czynienia z przypadkiem patologicznym – przypadkiem duchowej depresji. Co możemy z tym paradoksem uczynić?

Carl Schmitt w *Teologii politycznej* z wielkim upodobaniem cytuje uwagę Donoso Cortésa, który w obliczu rewolucji 1848 roku zapowiedział koniec epoki rojalizmu. Nie można mówić dalej o idei monarchii, gdy nie ma już monarchów z prawdziwego zdarzenia. Są tylko monarchowie z urojenia. Jak ci z powieści Gabriela Garcíi Márqueza, choćby z *Jesieni patriarchy*. „W tym sensie – powiada Schmitt – nie ma już także pojęcia legitymizacji, związanego z ideą monarchii. Dlatego Cortés widzi tylko jedno rozwiązanie – dyktaturę”¹⁰. Z tej diagnostyki anestetyczologicznej Schmitta/Cortésa wynika tyle: w świecie pozbawionym monarchów pragnienie suwerenności przejawia się pod postacią dyktatury. A pragnienie ustanowienia dyktatury to nic innego jak pragnienie zniewolenia, a zatem pragnienie uzależnienia innych potencjalnie suwerennych podmiotów od arbitralności swojej woli.

Wielki przeciwnik Carla Schmitta, Leo Strauss, w komentarzach do *Hieronu albo Tyranikosa* Ksenofonta ofiarowuje nam ważną sugestię dotyczącą *Księcia Machiavellego*, powiadając, że to znane dzieło dyplomaty florenckiego „charakteryzuje celowa obojętność wobec rozróżnienia między królem i tyranem; *Książę* milcząco zakłada odrzucenie tego tradycyj-

⁹ *Ibidem*, s. 71.

¹⁰ Carl Schmitt, *Teologia Polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, tłum. Marek A. Cichocki, w: Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000, s. 72.

nego rozróżnienia”¹¹. Zdaniem Straussa to odrzucenie rozróżnienia między dobrym i złym księciem a pozbawionym skrupułów tyranem nie tylko przenosi nas ze świata, w którym polityka jeszcze spełniała funkcje edukacyjne, do świata, gdzie polityka spełnia już tylko funkcje administracyjne. Tym samym zaś skazuje nas na ambiwalencję pojęć autonomii i zależności. Tyranie bowiem przez stulecia definiowano jako przeciwieństwo królewskości: k r ó l e s t w o to takie rządy, które są sprawowane nad chcącymi tego poddanymi, w zgodzie z prawami miast; t y r a n i a natomiast to takie rządy, które są sprawowane nad niechcącymi tego poddanymi i odpowiadają nie prawu, ale woli władcy. Temu sposobowi myślenia obce było zatem pojęcie dobroczynnych tyranii lub – tym bardziej – pojęcie tyrana jako „widzącego oka prawa”, które potrafi rozróżniać i nie reaguje na krzywdę mechanicznie, ale dystynktywnie; prowadzi zatem nie tyle formalną politykę uniwersalnej legalności, ile politykę różnicy, politykę wrażliwości. Tyle że arbitralnej wrażliwości.

Strauss pisze lakonicznie: „Zasadniczo tyrania to rządy bezprawne lub, ściślej, bezprawne rządy monarchiczne”¹². Boi się dobroczynnych tyranów, reaguje przerażeniem na ideę „widzącego oka prawa”, czyli na myśl, która cieszy jego polemistę, Alexandre’a Kojève’a, rozpoznającego w dialogu Ksenofonta filozoficzne usprawiedliwienie nowoczesnych tyranii lub opis zdarzeń, które kiedyś wydawały się utopijne, dziś jednak stały się banalne. Kojève niespecjalnie jest zatroskany dystynkcją tyrania/królestwo, nieszczególnie też wydaje się przejęty anonsowaną przez Schmitta ideą przejścia monarchii w dyktaturę. Przejmuje się natomiast fundamentalną – z jego punktu widzenia – potrzebą człowieka, bardziej podstawową niż głód i bezpieczeństwo, która będzie targać człowiekiem tak długo, póki się jej nie zaspokoi. To potrzeba bycia W o d z e m.

Kojève pisze:

Człowiek polityczny, świadomie powodowany pragnieniem „uznania” (lub „chwały”), będzie w pełni „zaspokojony” tylko wtedy, gdy będzie przywódcą państwa, które nie tylko jest uniwersalne, ale także politycznie i społecznie homogeniczne (z dopuszczeniem nieusuwalnych różnic fizjologicznych), to znaczy państwa, które jest celem i wynikiem wspólnego czynu wszystkich razem i każdego z osobna¹³.

Zaspokojenie dla Kojève’a przychodzi zatem wraz z tyranią powszechną. Innego spełnienia dla człowieka ten czytelnik Hegla nie widzi. Prócz spełnienia w państwie, w którym wszyscy byłiby przywódcami, tj. mikro-tyranami.

¹¹ Leo Strauss, *O tyranii*, tłum. Paweł Armada, Arkadiusz Górnisiewicz, Kraków 2009, s. 23.

¹² *Ibidem*, s. 64.

¹³ Alexandre Kojève, *Tyrania i Mądrość*, w: Leo Strauss, *O tyranii*, s. 130–131.

Twierdzę, że Kojève, pisząc w ten sposób, nie tylko ustala stawkę gier politycznych – stworzenie homogenicznego państwa złożonego z samych wodzów – lecz także odmienia nasze rozumienie tyranii, a w rezultacie i autonomii. Kojève rozwija swą myśl w jawnej niezgodzie ze Straussem, który mówi:

Z tyranią mam do czynienia (w moralnie neutralnym sensie tego terminu), gdy odłam obywateli (nie ma większego znaczenia czy mniejszość, czy większość) narzuca wszystkim innym swe własne idee i działania, idee i działania, którym przewodzi autorytet spontanicznie uznawany, który nie odniósł sukcesu w zdobywaniu uznania innych, i kiedy ta frakcja narzuca go innym, nie będąc zdolna „pogodzić się” z ich istnieniem, nie próbując osiągnąć jakiegoś „kompromisu” i nie uwzględniając ich idei i dążeń (określonych przez inny autorytet, który ci inni spontanicznie uznają)¹⁴.

Tyrania, a raczej pokusa tyranii, jest w ujęciu Kojève’a konsekwencją porażki odniesionej w procesie poszukiwania uznania wśród innych podmiotów, wcześniej rozpoznanych jako suwerenne podmioty działań. Ta porażka, wynikająca z odmowy rozpoznania we mnie podmiotowości, skazuje mnie na pokusę użycia siły, żebym narzucił innym moją wolę. Krótko: **tyrania to podmiotowość wywalczona przemocą**.

Czyż nie z tego względu Peter Sloterdijk twierdzi, że substancję dziejów najnowszych stanowi seria kampanii na rzecz budowy samopoważania, podczas których coraz to nowe zbiorowości przebijają się ze swoimi żądaniami akceptacji? Przy czym dla autora *Krytyki rozumu cynicznego* **p r z e m o c** to jedynie środek wymuszania zainteresowania społecznego.

Każdy nowo wstępujący podmiot polityczny – pisze Sloterdijk – zapewnia sobie znaczenie i szacunek, gdy po pierwsze zachowuje się jak centrum działania, które niczym władca potrafi też grozić i wypowiadać wojnę, po drugie zaś uznaje się za szczytowy punkt prawdziwego społeczeństwa¹⁵.

Homogeniczne państwo uniwersalne to zatem państwo, w którym każdy jest państwem (lub pozoruje państwo) z wszystkimi kompetencjami przysługującymi tym politycznym podmiotom prawnym, ze zdolnością do wypowiedzania wojny łącznie.

Oto zatem mamy **t r z y** inspirujące mnie tezy – diagnozę Schmitta, zgodnie z którą monarchia i jej logika suwerenności możliwe są dziś jedynie pod postacią dyktatury; tezę Straussa mówiącą o tym, że próg nowoczesności przekroczyliśmy, kiedy przestaliśmy dzielić ustroje polityczne na dobre księstwo i złą tyranie i uznaliśmy, że jest coś takiego jak dobroczynna tyrania; wreszcie tezę Kojève’a, zgodnie z którą nadchodzi (jeśli już nie nadeszło) homogeniczne państwo, które zniszczy rasy, i klasy, stąd każda rasa i klasa, która z jakiegoś powodu jeszcze nie jest immanentną częścią tego

¹⁴ *Ibidem*, s. 136.

¹⁵ Peter Sloterdijk, *Pogarda mas*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa 2003, s. 39.

państwa, reaguje przemocą tyraniczną – co zmierza do wyrwania się z niedoli służącego (n i e w o l n i k a) i uzyskania upragnionego statusu p a n a. Zderzam ze sobą te trzy diagnozy dlatego, że pozwalają nam one mocniej, w większej rozdzielczości optycznej, doświadczyć problemu autonomii.

Za Schmittem bowiem miałbym ochotę spytać, czy pragnienie autonomii w świecie współczesnym może się jedynie objawić jako rodzaj terroru, despotyzmu zmierzającego tak naprawdę do paraliżu autonomii Innego, do zawłaszczenia dla celów własnej woli – woli i pracy drugiego podmiotu. Czy pragnienie autonomii to w istocie pragnienie zniewolenia, pragnienie zależności, i to zależności Innych, a podmiot autonomiczny to taki podmiot, który nieznośnie nas uzależnia, sam będąc uzależniony od woli uzależniania? Moc wprowadzania stanu wyjątkowego to przecież moc zawieszania czyjejś podmiotowości.

Za Straussem z kolei miałbym ochotę spytać, czy możliwa jest dobra zależność i czym ona w ogóle jest. Przyjmując podział na króla i tyrana i godząc się na jego słownictwo – tyran to nielegalny i niedobrowolny król – należałoby natychmiast spytać: czy król to dobrowolny i legalny tyran? Czy zatem Strauss zachęca nas do kultywowania w sobie dobrego Tyrana? Czy zatem jedyna dystynkcja, na jaką jesteśmy obecnie skazani i którą Strauss chce nam milcząco rekomendować, to dystynkcja na dobrą i złą zależność? A pragnienie autonomii to jedynie pragnienie znalezienia króla, który będzie nas karmił dobrymi myślami i wyzwoli nas od złych uczuć? Zademonstruje wyższość uczuć radosnych i ograniczy imperium smutku, trwogi i nienawiści?

I wreszcie za Kojève miałbym ochotę pytać, czy państwo homogeniczne – będące w takim samym stopniu dziedzictwem imperium Aleksandra Wielkiego, który zamiast ustanowić dominację rasy na podbitych terytoriach i narzucić władzę swej ojczyzny reszcie świata, zdecydował się na rozpuszczenie rasy i wyeliminowanie swego rodzinnego kraju dla celów i zamierzeń politycznych, co królestwa św. Pawła, który rozpoznał chrześcijanina poza różnicą między Grekiem i Żydem, a zatem rozpoznał nowego człowieka w konstrukcji opartej na nawróceniu – czy takie państwo nie byłoby już imperium działającym się niejako poza autonomią, poza heroizmem stawiania się, poza zasadą indywiduacji, poza koniecznością pracy?

Czy zatem takie państwo homogeniczne byłoby nie tyle – jak to sugeruje Kojève – spełnieniem największej potrzeby ludzkości, ile raczej jej karykaturalną defraudacją? Marks przecież, patronujący myśli Kojève'a, na wszystkich etapach swojej twórczości definiuje człowieka poprzez pracę, a następnie wiedzie go ku społeczeństwu, w którym owa najpotężniejsza ludzka siła przestała być konieczna. I pozostawia przed ludzkością tragiczny wybór: pomiędzy produktywnym niewolnikiem a bezproduktywną wolnością. Ceną absolutnej wolności jest to, że w miejsce realnego życia (pracy) wchodzi życie zastępcze, tj. nieograniczona konsumpcja. W tym sensie jedyna autonomia to autonomia konsumenta, dokonującego dramatycznych wyborów pomiędzy herbatą Lipton a herbatą Ulung.

Pytanie o autonomię jest więc pytaniem o możliwość pojawienia się podmiotu autonomicznego w świecie współczesnym w innej formie niż dyktator. Jest pytaniem potrójnym: po pierwsze – o autonomię jako uświadomioną zależność, po drugie – o wybór obiektu uzależnienia, a zatem identyfikacji, i o możliwe warunki zgody na tę identyfikację, oraz po trzecie – o możliwość wypracowania kryteriów pozwalających na rozpoznanie różnicy pomiędzy rządzeniem (również dokonującym się w nas samych) a tyranią. Pytanie o autonomię bowiem to pytanie o warunki autonomii, to pytanie o otoczenie autonomii, to pytanie o współistnienie podmiotów autonomicznych. Czy jest tak, że warunki społeczeństwa liberalnego są oparte na wcześniejszym ustanowieniu niezależnych, samostanowiących, poznawczo i etycznie wewnątrzsterownych podmiotów? Czy też raczej to ustanowienie, dokonujące się w planie jednostkowym, staje się możliwe tylko wówczas, gdy zapanowała już wielość autonomiczna, wielość niestwarzająca pokusy do walki o uznanie konkurujących i zwalczających się podmiotów, podmiotów, które – by powtórzyć raz jeszcze Sloterdijka – zachowują się jak centrum działania i niczym władcy grożą i wypowiadają wojnę, dostrzegając w sobie szczytowy punkt prawdziwego człowieczeństwa?

5. OJCIEC

Aby w części przynajmniej odpowiedzieć na te karkołomne pytania, odwołam się do wyprowadzonej z dzieł Kanta i Freuda wizji podmiotu autonomicznego. Wybieram Kanta i Freuda z kilku powodów. Po pierwsze – towarzyszy mi głębokie przeświadczenie, że nikt tak jak oni nie wypowiedział zawiłych relacji między autonomią a heteronomią, choć każdy z nich w czymś innym rozpoznał szansę na stanie się podmiotem autonomicznym i inaczej widział zagrożenia heteronomii. Po drugie – nikt tak jak oni nie sproblematyzował marzenia o wiecznym pokoju, o społeczeństwie kosmopolitycznym, o podmiocie funkcjonującym poza zasadą przyjemności i poza popędem śmierci, w utopijnym „poza”; nikt tak jak oni nie zdiagnozował wszystkich możliwych trudności wiodących do tego szlachetnego ideału. Wreszcie – po trzecie – nikt tak jak oni nie zdiagnozował ludzkiej potrzeby tyranii i tyranizowania, głębokich dwuznacznych sił tkwiących w ekonomii namiętności i w technikach myślenia.

Kiedy w 1783 roku Immanuel Kant na pytanie o to, czym jest Oświecenie, odparł, że jest to wyzwolenie się spod narzuconej samemu sobie, zawinionej przez siebie samego niedojrzałości, pod pojęciem „autonomii” rozumiał w o lę samostanowienia¹⁶. Podkreślam słowo „wola”, albowiem dla Kanta autonomia jest nade wszystko dyspozycją wolicjonalną, związaną z odwagą bycia suwerennym, mniej zaś – co często się niesłusznie podkre-

¹⁶ Immanuel Kant, *Co to jest oświecenie?*, tłum. Adam Landman, w: Tadeusz Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 164.

śła – dyspozycją czysto intelektualną. U Kanta jednak pozostajemy w obrębie pewnej dwuznaczności. Z jednej strony Kant pragnął, aby ludzie wydostali się spod kurateli duchowych, politycznych i moralnych zwierzchników i zaczęli samodzielnie decydować o swoim życiu. Z drugiej jednak strony oczekiwał, że ludzie wzniosą się ponad swoje pragnienia i będą postępować zgodnie z normami moralnymi, które stworzyli z pomocą rozumu. Co więcej, powstałe w ten sposób normy miałyby mieć uniwersalne zastosowanie. Dlatego też, z jego perspektywy, rasa, płeć czy sytuacja społeczna danej osoby, nie mówiąc już o szczegółach osobistego życia, są zupełnie nieistotne. Uwzględnienie takich specyficznych detali przy dokonywaniu wyborów moralnych może jedynie utrudnić dążenie do autonomii.

Dla wyrażenia relacji między autonomią a heteronomią Kant posługuje się dwoma terminami, które odnalazł w zasobach języka niemieckiego, *Freiheit* („wolność moralna”, „autonomia”) i *Willkür* („wybór” lub „wolny wybór”): wolność jest jednocześnie autonomią i heteronomią, co oznacza, że zawiera w sobie swoje przeciwieństwo. W największym skrócie: bez wolnego wyboru nie można mówić o odpowiedzialności, a więc o autonomii: obowiązek ma sens tylko dla bytu, który sam podejmuje działanie zgodne z przyjętymi celami. Jednocześnie wolny wybór jest także zasadą oporu wobec moralności: jest „własnością pożądania”, dotkniętą nieuchronną zmysłowością (którą Kant nazywa „skłonnością”). Chociaż pobudki zmysłowe tłumaczą pasywność indywiduum w opozycji do wolnego działania podmiotu, który sam narzuca sobie reguły postępowania, to stawiają również nie mniejszy opór wewnętrzny intencji moralnej. Dlatego właśnie jawi się ona jako przymus czy też jako imperatyw, któremu – chociaż sam jestem jego źródłem – winieniem się „podporządkować”. Tym zatem, co odkrywam w „sobie”, jest zarazem niemożliwość i konieczność utożsamienia się z „moją wolą”. Patologią Kant nazywa przecież pobudki zmysłowe, które działają we mnie z siłą pożądania. W tekście z 1793 roku, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kant określił to wtargnięcie pożądania w serce wolności nie jako zwykłą „słabość”, ale jako „radykalne zło”, pierwotną winę, „złą zasadę”, z którą „jesteśmy sekretnie w zgodzie” i której pozbycie się nie leży w ludzkiej mocy, chociaż skazuje ją na wykonanie nieskończonego zadania polegającego na wyzwoleniu wolności¹⁷.

Poza wolą i wyborem jest jeszcze prawo. A prawo jest wyrażeniem i pewną formalizacją przymusu, jaki jednostki wywierają na siebie, aby ich wolności nie kolidowały ze sobą. Wygląda to tak, że jednostki, podporządkowując się prawu, działają tak, jakby wyrażały zgodę na współistnienie swych wolności. W tym sensie należy przede wszystkim rozumieć wyrażenie Kanta z *Metafizycznych podstaw nauki prawa*: „prawo i uprawnienie do [stosowania] przymusu oznaczają zatem jedno i to samo”¹⁸.

¹⁷ Immanuel Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. Aleksander Bobko, Kraków 1993.

¹⁸ Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, tłum. Włodzimierz Gaweł, Kęty 2006, s. 68.

Czemu jednak służy prawo i jaka jest jego funkcja? No cóż, odpowiedź jest prozaiczna: przymus prawny jest konieczny, aby zobligować każdego do właściwego działania wówczas, kiedy zapomina on o swoim obowiązku. Jeżeli bowiem wolności indywidualne nie są ze sobą bezpośrednio zgodne, to dzieje się tak z powodu braku wewnętrznej siły do wykonywania swojej powinności, do samodzielnego, heroicznego podporządkowania się. A zatem przymus prawny jawi się jako środek przekształcania wolności auto-destrukcyjnej w wolność niekonfliktową. W rezultacie otrzymujemy paradoksalną formułę: u podstaw przymusu leży wolność, u podstaw wolności leży przymus.

Dla Kanta autonomia była równoznaczna z dystansowaniem się wobec własnych skłonności po to, aby kierować się terrorem rozumu. Z kolei dla Freuda aparat psychiczny nie wyczerpywał się w rozumie, ale odpowiadał za impulsy popędowe, wybór obiektów miłości oraz identyfikację. Dlatego też nie mógł być odseparowany od doświadczeń, a raczej stawał się rodzajem granicznego doświadczenia – między wewnętrżnością i zewnętrżnością. Krytyczne dystansowanie się wobec własnych pragnień, identyfikacji oraz kateksji obiektu nie oznacza, że automatycznie zyskuje się uniwersalną ocenę rzeczywistości. Dystansowanie się, a raczej gra dystansów, uruchamia proces przegrupowania sił, który nigdy się nie kończy.

Ponadto rodzaj rozumowania, który według Kanta pozwala na osiągnięcie autonomii moralnej, jest z natury formalny i logiczny, testem norm moralnych jest możliwość uczynienia z nich zasad uniwersalnych. W przeciwieństwie do Kanta, dla Freuda samopoznanie wiąże się z koniecznością konkretnej autorefleksji. Podkreślam słowo „konkretnej”, albowiem ma ono zasugerować konieczność ponawiania autorefleksji ciągle na nowo. Zdobycie autonomii w życiu prywatnym oznacza zatem konieczność przepracowania specyficznych, często idiosynkratycznych oraz przypadkowych właściwości historii życia danej osoby oraz stworzonej na podstawie doświadczeń życiowych własnej tożsamości. Ukazując, że *ego* jest funkcją *id*, które czerpie z jego zasobów, teoria Freuda zachęcała do myślenia o sobie w kategoriach zarządzania sobą. Podstawowym zadaniem rozumu jest tu powiązanie ze sobą elementów, które w praktyce uważa się za odrębne. Freud sugeruje zatem, że istnieje rozum w szaleństwie, działający dzięki niemu i czerpiący z niego.

Wprowadzone przez Freuda rozróżnienie między *ego* a *superego* oraz jego argumenty dotyczące nieświadomych korzeni *superego* obnażają sztywny, przymusowy i karzący charakter tego, co uchodzi za moralność. Max Weber już wcześniej uznał nie tylko utylitaryzm Benjamina Franklina, ale także petyzm Kanta za wywodzące się z tradycji kalwinizmu. Teraz Freud, uważając *superego* za pochodną kompleksu kastracyjnego, utożsamiał „imperatyw kategoryczny” Kanta – uniwersalną zasadę moralną – z *superego*. Pisał w *Mojeszcu*:

Wracając do etyki, możemy skonkludować: część jej przepisów da się racjonalnie wyjaśnić koniecznością wyznaczania praw społeczności wobec jednostki

oraz praw jednostek wobec siebie. To jednak, co objawia się jako tajemnicze, wspaniale i mistycznie oczywiste, zawdzięcza te cechy związkom z religią, pochodzi z woli ojca¹⁹.

Według Freuda reguły moralne narzucane przez *superego* musiały zostać zrównoważone zarówno poprzez identyfikacje właściwe dla *id*, jak i przez realizm *ego*, jego zdolności doradcze oraz umiejętności osądu.

Nikt w takim stopniu jak Kant nie uczulił nas na problem relacji pomiędzy prawem a moralnością. Nikt tak jak Freud nie uczulił nas na problem fałszywych identyfikacji. Freud zasugerował, że nie ma ostatecznego kryterium, które byłoby rozstrzygającym testem, pozwalającym nam odróżnić fałszywe i udane formy identyfikacji.

Konstrukcja wspólnoty u Freuda jest jednak nie mniej zawiła niż konstrukcja prawa moralnego u Kanta. W największym skrócie Freud demonstrowa symultaniczność trzech zjawisk przed nim traktowanych rozłącznie: (1) utożsamienie różnych „ja” między sobą, a więc tworzenie ich wyobrażonej wspólnoty; (2) substytucję w przypadku każdego „ja” jego „ideału ja” przez „obiekt” jego miłości (lub pożądania); (3) zjednoczenie różnych ideałów wynikające z tego, że w owej sytuacji zawsze ten sam „obiekt zewnętrzny” (albo obiekt realny, albo przywódca, instytucja czy dogmat historyczny) zajmuje to wyobrażone miejsce.

Jeżeli zastanowimy się nad tym, co sprawia, że ten sam „obiekt zewnętrzny” może jednocześnie zastępować wielość „ideałów ja”, to dojdziemy do wniosku, że dzieje się tak na skutek utożsamiania różnych „ja”, to znaczy poczytania wszystkich ideałów za wspólne. Następny krok doprowadzi nas jednak do hipotezy, że samo konstytuowanie „ja” jest raczej skutkiem niż przyczyną procesu idealizacji zbiorowej. Można by nawet pomyśleć, że ów proces jest uruchamiany za sprawą faktu, że tak zwany „obiekt zewnętrzny” to w rzeczywistości struktura złożona, reprezentowana jednocześnie przez osoby, instytucje, przekonania i idee. Tłumaczyć tym można kolisty charakter analizy, w której nie chodzi już o tłumaczenie struktury grup za pośrednictwem psychiki jednostkowej, lecz wyjaśnienie konstytucji jednostki, która zawsze już obejmuje strukturę „zbiorową”.

Freud nie mówi zatem o autonomii rozumianej jako samokontrola i suwerenność rozumu, a zatem o autonomii rozumianej w terminach kantowskich. Autonomię rozumie jako niestałą równowagę między zasadą przyjemności, rzeczywistości i powinności; to autonomia polityczna i egzystencjalna, tj. wolność bycia odpowiedzialnym za swoje życie. Freud skomplikował oświeceniowy obraz autonomii człowieka, otworzył go na to, co indywidualne i idiosynkratyczne, zachęcił do eksploracji świata wewnętrznego, ale też uczulił na to, że życie jest pełne nieautentyczności.

¹⁹ Sigmund Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, tłum. Aleksander Ochocki i Robert Reszke, w: Sigmund Freud, *Pisma społeczne*, Warszawa 1998, s. 460.

Droga na zewnątrz biegnie przez eksplorację tego, co wewnętrzne, ale też eksploracja tego, co wewnętrzne, jest uzależniona od środków dostarczanych przez świat zewnętrzny. Freud zasugerował zatem, że tylko otwarcie na to, co indywidualne i idiosynkratyczne, pozwoli człowiekowi tworzyć wyzwolić nowe energie publicznego działania społecznego, tj. stać się obywatelem *polis*.

6. KARZEŁ

Jeśli rozróżnienie na jednostkę i wspólnotę jest problematyczne, albowiem jednostka tworzy się poprzez ciąg identyfikacji i konstrukcję obiektu zewnętrznego, a wspólnota to wspólnota mnogich identyfikacji, zaś sam aparat psychiczny jest traktowany jako rodzaj *polis*, to być może nie możemy oczekiwać od autonomii niczego więcej ponad to, że jest ona szczęśliwym sposobem powiązania tych chwilowych identyfikacji, które rozstrzygnęły o naszym życiu.

Jeżeli natomiast przymus prawny jawi się jako środek przekształcania wolności autodestrukcyjnej w wolność niekonfliktową, to być może nie mamy innego wyjścia, jak właśnie zaryzykowanie, zasugerowanego przez Kanta, heroizmu podporządkowania. Ten heroizm jest z pewnością bardziej wymagający niż heroizm ulegania własnym pobudkom, heroizm wypełniania innego imperatywu: Odczuwaj rokosz! Jacques Marie Emile Lacan powiada *explicit*: „Nic nie zmusza nikogo do rozkoszy, nic poza nad-ja. Nad-ja to imperatyw *jouissance*: Odczuwaj rozkosz!”²⁰. Kwaterą główną *libido* nie jest już bowiem „ja”, ale „nad-ja”. Rozkosz, nadzór i nasza identyfikacja odnajdują się w tym samym miejscu – w kwaterze głównej. I to właśnie nazywamy narcyzmem lub, w terminologii Freuda, „ja” nastawionym na czystą rozkosz [*Lust-Ich*].

Jeśli droga do człowieka publicznego biegnie przez analizę człowieka intymnego, to być może homogeniczne państwo, które przepowiadał Alexandre Kojève, utrata zdolności dokonywania rozróżnienia na tyranię i królestwo, przed którą ostrzegał Strauss, i wreszcie zainstalowanie się pragnienia suwerenności pod postacią dyktatury w świecie pozbawionym monarchów, na którą uczuwał Schmitt – te wszystkie trzy diagnozy są trzema rzutami perspektywicznymi jednego i tego samego: strachu, naszej nieumiejętności spojrzenia na autonomię z innego niż egoistyczny punktu widzenia – z punktu widzenia kwatery głównej *libido*, z punktu widzenia „ja” nastawionego na czystą rozkosz. Rozkosz dominowania.

Być może więc, jeśli chcemy wyjść poza fantazmaty władzy totalnie administrującej rzeczywistością społeczną, jeśli chcemy uniknąć myślenia

²⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XX: Encore*, oprac. Jacques-Alain Miller, Paris 1999, s. 11.

o polityce w kategoriach monarchistycznych jako serii prób zastąpienia jednej tyranii inną, musimy przeorganizować nasze myślenie o autonomii zogniskowanej w jednostce, dostrzec ją natomiast w procesach formowania jednostki oraz wspólnoty i jednocześnie uznać, że posłuszeństwo – by zacytować na koniec Spinozę – dotyczy nie tyle „postępuku zewnętrznego, ile wewnętrznego uczynku w duszy”²¹.

²¹ Benedykt Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, tłum. Ignacy Halpern-Myślicki, w: Benedykt Spinoza, *Traktaty*, Kęty 2000, s. XVII, s. 279.

Część pierwsza

ĆWICZENIA Z LITERATURY

JACQUES DERRIDA: UWODZENIE W IMIĘ BRATERSTWA¹

I kochając przyjaciela kochają to, co jest dla nich dobre, gdyż człowiek dobry stając się przyjacielem staje się też dobrem dla swego przyjaciela.

Arystoteles²

[...] czy jestem stróżem brata mego?

Księga Rodzaju 4, 9³

Der Feind ist unser eigne Frage als Gestalt.

Theodor Däubler⁴

Kochać swych wrogów?

Friedrich Nietzsche⁵

1. OBIETNICA

Powiedzenie przypisane przez Diogenesa Laertiosa Arystotelesowi – „O moi przyjaciele, nie ma przyjaciela” (*O philoi, oudeis philos*) roziskrzyło i spolaryzowało zachodnią myśl polityczną, jak rzadko które wyznanie

¹ Pierwotnie tekst ukazał się jako: *Uwodzenie w imię braterstwa. Przypadek Jacques'a Derridy*, w: *French Theory w Polsce*, red. Ewa Domańska, Mirosław Loba, Poznań 2010, s. 185–201.

² Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska, Warszawa 2007, s. 157.

³ *Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. Ks. Kazimierz Dynarski, Maria Przybył, Poznań 2002.

⁴ Theodor Däubler, *Hymne an Italien*, (3 Auflage), Leipzig 1924, s. 65–66.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. Stanisław Wyrzykowski, Warszawa 1927, s. 174.

filozoficzne. Wyznanie to (lub raczej pogłoska) stanowi też właściwy motyw – by nie rzec – perseweraację prześladowczą, znanej książki Jacques’a Derridy zatytułowanej *Politiques de l’amitié*. Już od pierwszego akapitu książki Derrida podkreśla paradoksalną moc tego powiedzenia: jeśli nie ma przyjaciela, to jak mogę się do Was zwracać jako do przyjaciół, moi przyjaciele? Na mocy jakiego prawa? Na mocy jakiego uzusu językowego nazywam was przyjaciółmi i odmawiam wam przyjaźni zarazem? Jeśli nazywam Was swoimi przyjaciółmi, moi przyjaciele, jeśli rozpoznaję w Waszych słowach i gestach oznaki przyjaźni, jak śmiem zarazem dodawać, że oto nie ma przyjaciela? Kim jesteśmy – My – my, którzy wzywamy do polityki przyjaźni, równocześnie mówiąc o nieobecności przyjaciół? Czy jesteśmy zaledwie i tylko – jako przyjaciele – przyjaciółmi samej przyjaźni, wzywającymi siebie nawzajem do dzielenia tego, co nie podlega żadnemu podziałowi, tj. samotności? Czy zatem w horyzoncie pytania o przyjaźń i politykę przyjaźni wyłania się wspólnota samotnych przyjaciół, przyjaciół zazdrosnych o samotność, która ciągle nie jest zbyt pojedyncza, zbyt osobna, a co za tym idzie zbyt wywrotowa politycznie?

Derrida miał wszelkie powody, aby zapytywać o przyjaźń w kontekście politycznym, zaznał bowiem gorczy przyjaźni. Ta gorczy i trudność, by nie rzec, niemożliwość przyjaźni dotarła do niego pod imieniem Paul de Man. Tekst Derridy z 1988 roku zatytułowany *Niczym szum morza w głębi muszli. Wojna u Paula de Mana* był przecież głęboką medytacją nad szaleństwem przyjaźni, nad trudnym związkiem – przyjaźni, wiedzy i czasu. Derrida pisał tam:

[...] nie wiedziałem, na jaką próbę przyszłość może wystawić moją przyjaźń okrytą żalobą, ową obietnicę, którą jest zawsze przyjaźń. Obietnicę i żalobę, które nie mają kresu. Nie wiedziałem, co obiecuję. Ale co to ja sam powiedziałem o tej niewiedzy? Że jest tym, co z danej innemu obietnicy czyni prawdziwą obietnicę, jedynie prawdziwą obietnicę, jeśli taka istnieje, obietnicę przesadną i bezwarunkową, obietnicę niemożliwą⁶.

Zatem polityka przyjaźni mogłaby się okazać polityką składania niemożliwych obietnic, które zarazem są jedynymi prawdziwymi obietnicami.

Długa lista cytowań tego powiedzenia Arystotelesa, która jest *de facto* historią cytowań problematyczności samej relacji przyjaźni, ciągnie się od Cyserona, przez Montaigne’a, aż po Nietzschego, Schmitta i Blanchota, co w najdalszych konsekwencjach oznacza, że na kilkanaście stuleci staliśmy się na dobre i na złe niewolnikami tej dziwnej relacji łączącej przyjaźń i nieobecność/obecność przyjaciela. Michel de Montaigne w samym centrum tej historii przyjaźni/nieprzyjaźni przywoływał autorytet Chilona, pi-

⁶ Jacques Derrida, *Niczym szum morza w głębi muszli. Wojna u Paula de Mana*, tłum. Anna Wasilewska, „Literatura na Świecie” 1999, nr 10–11, s. 310.

sząc: „»Kochaj go, mawiał Chilon, jak gdybyś miał go kiedyś znienawidzić; nienawidź, jak gdybyś miał pokochać«. Ta przestroga, która byłaby wstrętna w owej wszechwładnej i przemożnej przyjaźni, zbawienna jest w praktyce przyjaźni zwykłych i pospolitych, do których można zastosować słowa chętnie powtarzane przez Arystotelesa: »O moi przyjaciele! Nie ma na świecie przyjaciół«⁷. Montaigne zdawał sobie zatem sprawę z tego, z jaką szybkością przyjaźń obraca się w swe przeciwieństwo – wrogość, i jak nieodmiennie przyjaźń zagrożona jest nieprzyjaźnią. Odróżnienie przyjaźni zwykłych i pospolitych od przyjaźni wielkich i prawdziwych być może oddala to zagrożenie, ale go nie redukuje. To właśnie o tym zagrożeniu skrywającym się w samym sercu przyjaźni, o tym dziwnym splocie przyjaźni i wrogości, jest w pewnym sensie książka Derridy, a każdy jej kolejny rozdział celebrytuje je z coraz większą pieczołowitością.

Warto, abyśmy już na samym początku uświadomili sobie, że pytanie o przyjaciela, pytanie skierowane do przyjaciół, pytanie, które *de facto* jest prośbą o przyjaźń, nie dotyczy tylko kwestii pojęciowej, czysto ekstensjonalnej, tego zbioru gestów, działań i słów, w których przyjaźń się realizuje i poprzez które przyjaźń rozpoznajemy, nie dotyczy tylko tego, czym jest przyjaźń, ale kwestii podmiotowej, tego mianowicie, kim jest przyjaciel? Ten element podmiotowy wyraża opór przed prostą redukcją tego, co polityczne (jak i tego, co etyczne), do tego, co ontologiczne, opór dokonujący się – zdaniem Derridy – w imię innej polityki, w imię potrzeby odnalezienia zupełnie innej polityki przyjaźni lub – używając słów samego Derridy – „possybilizacji niemożliwej możliwości przyjaźni”, albowiem „być może to, co nazywamy niemożliwością, jest tylko nazwą szansy dla możliwości tego, co nowe, pewnej nowej filozofii nowości”⁸. Nie wiem, czy są to wystarczające powody, aby w polityce przyjaźni Derridy dopatrywać jakiegoś projektu politycznego, w szczególności projektu rewolucyjnego, a wszystko, co za chwilę powiem, prawdopodobnie unieważni taki projekt, tak jak i samą nadzieję na jego zaistnienie – zdaję sobie sprawę jednak, że przemyślenie złożonych relacji łączących/dzielących przyjaźń i politykę może okazać się decydującym przedsięwzięciem myślowym rozstrzygającym o wielu naszych przekonaniach politycznych i filozoficznych, a nawet o samym rozumieniu przedsięwzięcia filozoficznego.

Pisząc *Polityki przyjaźni*, Derrida przecież w pewnym sensie pisze na nowo historię filozofii, historię recepcji jednej filozoficznej pogłoski, pogłoski na tyle jednak poważnej, by mogła zrewidować nasze myślenie o wspólnocie, konflikcie, intymności, a wreszcie o tym, co polityczne. Pogłoski zarazem na tyle niepoważnej, że każda próba zrewidowania jej źródła kończy się niepowodzeniem. Diogenes Laertios, który za nagłośnienie tej pogło-

⁷ Michel de Montaigne, *Próby. Księga pierwsza*, tłum. Tadeusz Żeleński (Boy), Warszawa 1985, s. 298.

⁸ Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, trans. George Collins, New York 1997, s. 29.

ski jest w pewnym sensie odpowiedzialny, odsyła nas do *Etyki eudemejskiej*, ale tam w księdze siódmej, do której nakazuje nam się skierować, nie znajdujemy potwierdzenia słów wkładanych w usta Arystotelesa⁹. Ten spłot powagi i braku powagi jest tak samo dramatyczny jak spłot przyjaźni i wrogości. Gdyby Derrida uległ sposobowi pisania charakterystycznemu dla Hannah Arendt z okresu *Kondycji ludzkiej* lub dla Leo Straussa z jego komentarzy do Platona i Arystotelesa, lub wreszcie, gdyby rywalizował ze znaną książką Allana Blooma *Love and Friendship*, zapewne byłby zmuszony napisać historię upadku, historię upadku sfery publicznej i jej defraudacji w skomercjalizowanym życiu ekonomicznym, w życiu *homo faber* lub *animal laborans*, który zawęży swą aktywność do produkcji i pracy wyniesionych do rangi tego, co publiczne i szlachetne, a zatem opisać historię istoty, która już nie ma wiele wspólnego z człowiekiem walczącym o sławę i nieśmiertelność w agonistycznym starciu z równymi sobie obywatelami miasta spotykanymi na agorze. A zatem, gdyby ów Derrida chciał napisać „poważną” historię przyjaźni w tym oto duchu, to musiałby prawdopodobnie napisać historię prywatyzacji przyjaźni, historię rozpadu przyjaźni, historię odmalowującą zanik przyjaźni w przestrzeni publicznej, zanik jej mocy wiązania obywateli w granicach *polis*, a zatem historię rozpadu powagi przyjaźni. Czyż zresztą dwa nazwiska, wokół których rozciąga się opowieść Derridy – imię Arystotelesa i nazwisko Schmitta – nie są symptomami tego, że jego opowieść dotyczy sposobu, w jaki polityka przyjaźni zamieniła się w politykę wrogości, a ta ostatnia na naszych oczach i za naszym przyzwoleniem dalej ulega transmutacji w politykę spotęgowanej wrogości, wrogości wszystko obejmującej, wrogości oceanicznej, globalnej, gdzie stan wyjątkowy nigdy nie gaśnie, a Hobbesowska zasada wojny wszystkich przeciwko wszystkim, tej nieustającej wojny domowej, staje się oznaką nie tyle stanu naturalnego, ile postkulturalnego i postpolitycznego?

Czy Derrida zdołał umknąć temu przeznaczeniu? Czy trop Heideggerowski – tak mocno obecny w myśleniu Derridy – nie nakazywałby nam postawić zupełnie innej hipotezy, tej oto, że myśl Derridy dotyczy nie tyle depolityzacji kategorii przyjaźni, ale właśnie polityzacji i psychologizacji przyjaźni, wciągnięcia (wessania) przyjaźni w świat czaso-obrazu, w którym dominacja techniki i dominacja psychologii uzupełniają się nawzajem niczym dwa bieguny tego samego procesu. Dla Heideggera przecież punktem wyjścia historii przyjaźni jest myśl Heraklita na temat filozofii jako przyjaźni mądrości – *philein to sophon*. Przyjaźń w tym kontekście nie ma jeszcze charakteru antropologicznego i *a fortiori* psychologicznego. Stąd Derrida w jednym z kluczowych fragmentów książki pisze *expli-*

⁹ Diogenes Laertios w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* pisze pod hasłem Arystoteles: „Favorinus podaje w drugiej księdze *Pamiętników*, że Arystoteles często powtarzał: »Kto ma przyjaciół, ten nie ma przyjaciela«. Ta sama myśl znajduje się w siódmej księdze jego *Etyki*. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski, Warszawa 1984, s. 265.

cite: „Pytanie »czy jest przyjaźń?«, ale także »kim jest przyjaciel (w obu rodzajach tego słowa)?« nie jest niczym innym jak pytaniem: »czy jest filozofia?«”¹⁰.

Pytam zatem, czy Derrida zachował w sobie tyle czujności i wrażliwości filozoficznej, tyle braku powagi, by nie oddawać się gloryfikacji czasów przeszłych, ale też nie ulegać próbie przekształcenia swej myśli w oręż polityczny nawołujący do jeszcze jednego zrywu w imię braterstwa? Otóż sądzę, że wartość intelektualna *Polityk przyjaźni* wynika z aporetycznego stylu myślenia Derridy pokazującego, jak wiele niejasności wiąże się z arystotelesowską próbą uczynienia z przyjaźni centrum życia politycznego, ale też jakim kosztem odbywa się uparte milczenie Schmitta w temacie przyjaźni. Odkrycie wrogości w samym krwiobiegu przyjaźni oraz odkrycie w figurze wroga największego przyjaciela to dwa stopy, dwa amalgramy spinające myślenie Derridy i niepozwalające na żadną polityczną i filozoficzną naiwność. Derrida zamiast odmalowywać linearną strukturę historyczną, wikła nas w dyskurs na temat translacji i przeszczepów, rozrostów i ślepych torów, transkrypcji i przekłamań, a często też zwyczajnych nieporozumień. W tej grze cytowań i wzajemnych przekładów ważna stanie się relacja między liczbą pojedynczą i mnogą, przyjacielem i wrogiem, życiem i śmiercią, rozumem i szaleństwem, zgonem mędrca i życiem szaleńca, zaimkiem *on* i zaimkiem *ja*, gdzie pośrednikiem ma się stać najbardziej problematyczny zaimek *my*, ale też bratem i siostrą, braterstwem i wrogością, pokrewieństwem i powinowactwem, wreszcie tym, co publiczne i prywatne. Gdyby bowiem postać wroga miała charakter czysto publiczny, jak to wielokrotnie postulował Schmitt w *Pojęciu polityczności*, a osoba przyjaciela czysto prywatny, jak sugerowałaby tradycyjnie odmalowywana historia przyjaźni, to jedyna możliwa polityka byłaby polityką wrogości, a samo pojęcie przyjaciela uwięzione byłoby niczym owad w bursztynie w obrębie tego, co głęboko intymne. Przetestowanie tej ostatniej hipotezy będzie jednym z zadań tego tekstu.

2. POCZUCIE BEZPIECZEŃSTWA

Prześledźmy zatem główne ogniskowe i punkty zwrotne owej dwuznacznej historii przyjaźni. Sam Derrida o tej długiej liście cytowań, w którą sam się wpisuje, powie następująco:

Niech nam będzie wolno raz jeszcze powtórzyć, na początek, że ten łańcuch cytowanych cytowań („O moi przyjaciele, nie ma przyjaciela”) jest manifestacją dziedzictwa monstrualnej pogłoski ustanawiającej korpus filozoficznej literatury Zachodu – od Arystotelesa do Kanta, a potem Blanchota, ale także od

¹⁰ Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, s. 240.

Montaigne'a do Nietzschego, który jako pierwszy sparodiował ten cytat poprzez inwersję: prawdopodobnie w celu zakwestionowania naszego poczucia bezpieczeństwa¹¹.

Należałoby natychmiast zapytać: poczucia bezpieczeństwa w czym? Poczucia bezpieczeństwa jak pojętego? Bezpieczeństwa kogo? Bezpieczeństwa jak rozumianego? No cóż, najprostsza odpowiedź brzmiałaby – bezpieczeństwa zawartego w przyjaźni narcystycznie pojętej, przyjaźni – by odwołać się do dialogów Cyserona – rozumianej jako „jednomysłność we wszystkich sprawach boskich i ludzkich, połączoną z życzliwością i przywiązaniem” (*omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consentio*)¹². Takie poczucie bezpieczeństwa – pozorne, jak zobaczymy – dawała przyjaźń modelowana na miłości własnej (gr. *philautía*, łac. *amor sui*), w której człowiek odnosi się do drugiej osoby jak do siebie samego, a więc jak do drugiego „ja” (*alter ipse*). Czyż najbardziej znana formuła Arystotelesa, mówiąca o przyjaźni jako o dwóch ciałach związanych jednością duszy, w pewnym sensie tego nie wyraża? I czy nie ta właśnie formuła stała się pretekstem do uogólnienia relacji przyjaźni dokonującej się w dziele św. Augustyna, który narzuca światu łacińskiemu dwie znane w Starożytności metafory opisujące przyjaźń: przyjaciel jako *alter ipse* (drugi ja) oraz jako *dimidium animae meae* (połowa mojej duszy)¹³? To, co najbardziej zdumiewa w tej grecko-rzymskiej, a potem chrześcijańskiej tradycji, to połączenie w przyjaźni miłości własnej oraz cnót republikańskich. Miłość własna nie staje się tu przeszkodą przy uruchamianiu strumienia miłości do swego miasta, koncentracja na sobie i poszukiwanie swych wizerunków nie jest przeszkodą w braniu odpowiedzialności za to, co wspólne, jest w pewnym sensie jego przesłanką. Przyjrzyjmy się zatem owej bezpiecznej przyjaźni, w której przyjaciel odzwierciedla moje ja, a ja sam staję się duszą, która nawiedza ciało przyjaciela. Przyjrzyjmy się tej narcystycznej wizji przyjaźni stającej się jednak wzorcem wszelkiego uspołecznienia, stającej się początkiem wszelkiej wspólnoty, w tym wspólnoty politycznej.

Arystoteles odnotował, że ludzie mają poczucie tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, i że wspólne im rozumienie sprawiedliwości tworzy państwo. Ten sam Arystoteles porównywał jednak sprawiedliwość do przyjaźni, twierdząc, że głównym zadaniem polityki jest tworzenie przyjaźni, gdyż nie mogą być przyjaciółmi ci, którzy się krzywdzą wzajemnie. Gdyby wszystkich ludzi łączyła przyjaźń, zbyteczną byłaby sprawiedliwość. Z drugiej jednak strony, gdyby wszyscy byli sprawiedliwi i tak nie mogliby

¹¹ *Ibidem*, s. 27.

¹² Marek Tulliusz Cyseron, *Lelusz o przyjaźni*, tłum. Franciszek Habura, Kraków 1997, s. 20.

¹³ Św. Augustyn, *Wyznania*, Księga IV, tłum. Zygmunt Kubiak, Kraków 1987, s. 72.

się obejść bez przyjaźni. „Życia bez przyjaciół – powiada Stagiryta – nikt by sobie nie pragnął, gdyby posiadał nawet inne dobra”¹⁴.

Sprawiedliwość dla Arystotelesa wiąże się jednak nade wszystko z oddaniem każdemu tego, co mu się należy, a więc uznaniem jego zasług i w najgłębszym sensie polega na powstrzymywaniu się od uzyskiwania korzyści przez przywłaszczanie sobie cudzych przywilejów, bez względu na to, czy dotyczą one własności, nagrody, czy urzędu. Sprawiedliwość polega też na naleganiu na oddanie czegoś, co komuś się słusznie należy, bez względu na to, czy jest to spełnienie obietnicy, spłacenie długu, czy też okazywanie właściwego szacunku. Sprawiedliwość zatem jest cnotą nagradzania zasług i kompensaty krzywd popełnionych w procesie niefortunnego nagradzania zasług. Bardzo trudnym pytaniem zarówno dla Arystotelesa, jak i Derridy jest to, czy tak pojęta sprawiedliwość może wypełniać i nadzorować relację przyjaźni? Czy przypadkiem cnota sprawiedliwości nie zagraża relacji przyjaźni? Na czym w ogóle może polegać sprawiedliwość w przyjaźni? I czy przyjaźń nie wyklucza dystrybucyjnie przynajmniej rozumianej i zawężonej sprawiedliwości?

Być może pewną odpowiedzią na powyższe pytania mogłoby być wprowadzenie zróżnicowania w obręb przyjaźni. Jak wiadomo, Arystoteles wyróżnił trzy podstawowe motywy nawiązywania przyjaźni – przyjemność, korzyść oraz doskonałość etyczną. Wyznaczają one trzy podstawowe typy przyjaźni – dla przyjemności (gr. *philía diá to hedý*, łac. *amicitia delectabilis*), dla korzyści (gr. *philía diá to chrésimon*, łac. *amicitia utilis*) oraz ze względu na moralną doskonałość, cnotę (gr. *philía di’ aretén*, łac. *amicitia honesta*). W istocie tylko ta ostatnia zasługuje na miano przyjaźni prawdziwej (doskonałej). Przyjaciele w tej przyjaźni decydują się żyć jeden dla drugiego i wspólnie dążyć do tego samego celu, a przyjaźń taka jest trwała dzięki stałości cnoty i niezależna od warunków zewnętrznych, dostarcza też przyjaciółom zarówno przyjemności, jak i korzyści.

Czy to rozróżnienie jest jednak pomocne? Czy mówienie o trzech rodzajach przyjaźni ześrodkowanych – w cnotcie, w interesie i w przyjemności – pozwala nam uniknąć konfliktu między przyjaźnią a sprawiedliwością? Zawężając przyjaźń do przyjaźni etycznej, problem sprawiedliwości nie milknie, ale ulega spotęgowaniu. Jak bowiem sprawiedliwość ma regulować relacje pomiędzy ludźmi, którzy dążą do etycznej autonomii i doskonałości w cnotcie? Do tego wątku w przyszłości powróci Michelet, który powie, iż „Braterstwo jest prawem, które wyrasta ponad prawo”¹⁵, a zatem jest heterogeniczne wobec tego, co wpisane w literę prawa. Dla Derridy forma prawa, moc prawa, imię prawa oraz miejsce prawa staną się tematem przewodnim na długie lata. Derrida będzie sobie coraz mocniej uświadamiał, zderzając Kafkę z Freudem, Kantem i Heideggerem, że istnieje „niepowtarzalność stosunku do prawa, prawo niepowtarzalności, które musi

¹⁴ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*.

¹⁵ Cyt. za: Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, s. 143.

wejść w kontakt z generalną czy uniwersalną istotą prawa”. Derrida zatem czuje doskonale, że nigdy „nie uda nam się zniwelować niepowtarzalności idiomu”¹⁶. Bycie przed prawem to również bycie wobec mocy prawa. Ta zaś – tu rozstrzygająca okaże się lektura Benjamina – jest mocą mistyczną¹⁷. Refleksja na temat początku i formy prawa, refleksja nad tym, czy przemoc jest początkowym faktem prawnym, nigdy nie do końca przezwyciężonym, a zatem refleksja nad relacją łączącą przemoc, sprawiedliwość i przyjaźń, stanie się w latach 90. XX wieku zasadniczym motywem pisarstwa Derridy. Nieskończone wołanie o sprawiedliwość stanie się zatem suplementem równie nieustającego wołania o przyjaźń i możliwość przekroczenia spłotu prawa i przemoc, sprawiedliwości i przyjaźni, prawa i sprawiedliwości.

Wróćmy jednak do Arystotelesa, nie uprzedzając wydarzeń. Wydaje się, że Stagiryta uważa, że w człowieku istnieje naturalna tendencja do szukania wzajemności u innego człowieka. Przyjaźń w bardzo szerokim zakresie jest relacją pomiędzy jednostkami, opartą na dobrej woli, wzajemnym poznaniu i uczuciu, dzięki której osoby dzielą się nawzajem poszczególnymi dobrami – na bazie cnoty, obopólnej przyjemności lub korzyści. W zależności od tego, czy człowiek szuka w drugim pożytku, przyjemności, czy dobra, rodzi się przyjaźń odmiennego rodzaju. Znakomicie, z tym jednym zastrzeżeniem, że to, co jest najbardziej piękne, jest niekoniecznie najbardziej społecznie korzystne. Wydaje się, że społecznie i politycznie najbardziej oczekiwana jest przyjaźń oparta na wspólnej korzyści, najpiękniejsza jest jednak ta oparta na cnocie. Ta jednak rodzi problemy.

Arystoteles wyklucza utożsamianie przyjaźni z życzliwością i zgodnością poglądów. Życzliwość może obejmować wiele osób, ponieważ pragnie ona dobra dla innych, jednak nie zawsze pragnienie to wyraża się poprzez uczynki, zmierzające do realizacji dobra przez drugich. Przyjaźń jest bowiem aktem, działaniem, ruchem, wykonywaniem określonych zewnętrznych czynności. Przyjaźń – to bardzo ważna konstatacja – nie może być dla Stagiryty ledwie możliwością i potencjalnością. Życzliwość jest przyjaźnią w potencji, a więc czymś mniej doskonałym. Problem w tym, że człowiek w pełni cnotliwy nie potrzebuje przyjaciół, którzy mogliby przysporzyć mu jakichś korzyści:

Szeroki ogół uważa za przyjaciół tych, co przynoszą pożytek. Takich więc przyjaciół nie będzie wcale potrzebował człowiek szczęśliwy, skoro przecież posiada on najwyższe dobro. Nie będzie też potrzebował przyjaciół, w których wyborze kierowałby się przyjemnością (bo życie jego, będąc przyjemne nie potrzebuje żadnej przyjemności z zewnątrz)¹⁸.

¹⁶ Jacques Derrida, *Przed Prawem*, tłum. Jacek Gutorow, w: *Teorie literatury XX wieku*, red. Anna Burzyńska, Michał Paweł Markowski, Kraków 2006, s. 418.

¹⁷ Jacques Derrida, *Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'*, w: *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. Drucilla Cornell et al., New York 1992, s. 3–66.

¹⁸ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, s. 23–25.

Oto groźba przyjaźni zogniskowanej w cnocie: cnota doskonała nie potrzebuje przyjaźni, a cnota wyższa nie potrzebuje cnoty niższej. Człowiek w pełni cnotliwy, człowiek, który osiągnął autarkię (gr. *autarkeia* – przedstawianie na swoim), a zatem człowiek wewnętrznie niezależny od świata zewnętrznego, tj. od innych ludzi i od rzeczy; człowiek zdolny do tego, aby polegać na samym sobie – taki człowiek nie potrzebuje żadnych przyjaźni, inaczej: on potrzebuje samotności.

3. WĄTPLIWOŚĆ: EKONOMIA DARU W PRZYJAŹNI

To prawdopodobnie Michel de Montaigne wypowiedział jako pierwszy litanię najpoważniejszych wątpliwości wobec próby oparcia polityki na przyjaźni. Nade wszystko, powiada Montaigne, przyjaźni nie da się podporządkować żadnemu prawu, żadnemu projektowi społecznego zbawienia, ani tym bardziej projektowi politycznej szczęśliwości. Nie chodzi tu jedynie o to, że Montaigne depolityzuje przyjaźń, a o to raczej, że wyrывa on przyjaźń ze wspólnotowej harmonii, a zatem o to, że pozbawia on politykę tkanki przyjaźni.

Montaigne pisze znakomity komentarz do rozważań i wniosków płynących z poprzedniego rozdziału:

Zdaje się, że nie ma rzeczy, do której by nas natura więcej usposobiła niż do społeczności; toteż powiada Arystoteles, że dobrzy prawodawcy większą mieli pieczę o przyjaźń niż o sprawiedliwość. Owo ta, którą przytoczyłem, sięga ostatecznego szczytu swej doskonałości: na ogół bowiem wszystkie te przyjaźnie, które spaja i podtrzymuje rozkosz, korzyść, publiczna lub prywatna potrzeba, są o tyle mniej piękne i szlachetne, i o tyle mniej są przyjaźnią, iż mieszają do przyjaźni inną przyczynę, cel i owoc, poza nią samą. Ani też owe starożytne jej rozróżnienia: na przyrodzoną, społeczną, gościnną i miłosną, nie odpowiadają tej naszej z osobna, ani łącznie¹⁹.

Oto paradoks polityki przyjaźni: do niczego nie jesteśmy bardziej usposobieni niż do przyjaźni, ale ta sama przyjaźń nie może stać się spoiwem i tkanką wewnętrzną tego, co polityczne, albowiem gdyby tak się stało, to sama przyjaźń zostałaby zagrożona jej dewastacją w użyteczność, rozkosz lub miłość.

Montaigne tę paradoksalność i aspołeczność przyjaźni usiłuje zdemontrować na przykładzie Leliusza, który pyta Gia Blosjusza, co ten byłby w stanie uczynić dla skazanego Tyberiusza Grakcha, a nade wszystko zaś pyta go o to, czy byłby skłonny podłożyć dla niego ogień pod świątynię? Odpowiedź twierdząca na to pytanie skłania Montaigne'a do następującego komentarza: Tyberiusz i Blosjusz „byli bardziej przyjaciółmi niż obywa-

¹⁹ Michel de Montaigne, *Próby. Księga pierwsza*, s. 293.

telami, bardziej swymi przyjaciółmi niż przyjaciółmi lub wrogami kraju i niż przyjaciółmi ambicji i buntu: oddawszy się zupełnie jeden drugiemu, dzierżyli całkowicie wzajem wodze swych skłonności”²⁰. Co to oznacza? Co oznacza dzierżyć całkowicie wodze swych skłonności? I czy takie dzierżenie, nawet wzajemne, nie byłoby oznaką jakiejś ułomności, deformacji, oznaką czegoś, co dziś nazywamy związkiem symbiotycznym? Czy to woderzenie swych skłonności i woli na łańcuchu cudzej woli i skłonności nie ma w sobie czegoś z uwodzieielskiej mocy miłości – miłości dwóch bliźniaków spoglądających na siebie jak na swe wzajemne refleksy?

No cóż, wydaje się, że myśl Montaigne’a oznacza, że linia dzieląca to, co polityczne i apolityczne, nie może już być rozpoznawana w nieuwarunkowanym zaangażowaniu przyjaciół w przestrzeń tych samych cnót, w zogniskowaniu ich namiętności w tym samym zbiorze wartości, w tak samo wyskalowanej i rozumianej koncepcji dobra. Cyceeron powiada, że przyjaźń istnieje tylko pomiędzy ludźmi dzielącymi te same cnoty. Przyjaźń powstaje na bazie naturalnej potrzeby miłości i życzliwości, łączy ze sobą tylko ludzi dobrych: „[...] cnota [*virtus*] jest tym, co kojarzy i podtrzymuje związki przyjaźni”²¹. Dlatego, zdaniem Cyceerona, przyjaciele nie mogą wejść w konflikt ze sferą rozumu publicznego. W tym samym duchu MacIntyre powie: „przyjaźń jest warunkiem powstania wszelkiej wspólnoty”²² i doda w trybie erudycyjnym:

Gdy Majmonides natknął się na zagadnienie, dlaczego bóg w Torze ustanowił tak wiele świąt, odpowiedział, że dni święte dają sposobność do nawiązywania i umacniania więzów przyjaźni i że jak Arystoteles wykazał, cnota przyjaźni jest fundamentalną więzią ludzkiej wspólnoty²³.

W tej tradycji, cnoty rozumu i cnoty indywidualne, które nie pozostawałyby w harmonii i nie wypełniałyby rozumu publicznego państwa, są nie do pomyślenia. To, co było jednak nie do pomyślenia dla Cyceerona (a potem MacIntyre’a), staje się atmosferą myślenia dla Montaigne’a (i w jakimś sensie Derridy).

Montaigne – mówiąc wprost – zrywa z wyrażonym przez Cyceerona republikańskim paradygmatem, a bezpośrednią przyczyną tego zerwania jest to, że przyjaźń, o której śni Montaigne i którą – jak sam twierdzi – przeżył, „przyjaźń, która posiada duszę i panuje nad nią wszechwładnie”, przyjaźń, która wedle bardzo słusznego określenia Arystotelesa jest zespoleniem w jedną duszę dwóch ciał, otóż taka przyjaźń „nie może nijak być rozdwojona”²⁴. Montaigne zatem mówi o przyjaźni niepodzielnej, przyjaź-

²⁰ *Ibidem*, s. 297.

²¹ Marek Tuliusz Cyceeron, *Leliusz o przyjaźni*, XXVII, s. 100.

²² Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. Adam Chmielewski, Warszawa 1996, s. 285.

²³ *Ibidem*, s. 326.

²⁴ Michel de Montaigne, *Próby. Księga pierwsza*, s. 299.

ni, która dokonuje się w parze i każda próba ekspandowania tej relacji poza parę jest próbą chybioną, destrukcyjnie wpływającą na samą przyjaźń. Autor *Prób* o tej arytmetyce przyjaźni, nieznającej iloczynu ani ilorazu, pisze:

doskonała przyjaźń, o której tu mówię, jest niepodzielna: każdy oddaje się przyjacielowi tak całkowicie, iż nic mu nie zostaje na postronne związki; przeciwnie, każdy troska się, że nie jest podwójny, potrójny i poczwórny, i że nie ma kilku dusz i kilku woli, aby je wszystkie oddać²⁵.

Dla Montaigne'a rozstrzygającym testem w kwestii niepodzielności przyjaźni jest problem lojalności: gdyby w tym samym czasie wielu przyjaciół zażądało usług przeciwnych i sprzecznych, jak należałoby wtedy postąpić? Czy test lojalności byłby zarazem testem samej przyjaźni?

Derrida wszystkie te motywy odtwarza i przetwarza w przeróżnych kontekstach, ale w szczególności w kontekście daru i obdarowywania się oraz w kontekście liczby mnogiej. Przyjaciele funkcjonują poza logiką i ekonomią redystrybucyjną, poza zwykłą logiką wzajemności, w pewnym sensie nie są w stanie nic ofiarować sobie, ponieważ wszystko jest już między nimi wspólne. Gdy bowiem jeden z przyjaciół umiera, zapisuje drugiemu przyjacielowi matkę, by ten utrzymywał ją aż do śmierci, oraz córkę, by ten wyposażył ją jak najhojniej. Przyjaciele zatem obdarzają siebie nawzajem swoim brakiem, swoim deficytem i nie są w stanie ofiarować sobie nic poza tym brakiem właśnie. Zdaniem Derridy „ekonomia daru” w przyjaźni nie może być utożsamiana z ekonomią wymiany. Powiedzieć, że przyjaciel przyjacielowi coś ofiarowuje (daje), nie znaczy, że przyjaciół łączy relacja dłużnika i wierzyciela lub nagradzającego i nagradzanego, lecz, przeciwnie, że jest to relacja bezinteresownego oddania, która daje „za nic”.

W tym kontekście zatem owo zdanie przypisywane Arystotelesowi – „O moi przyjaciele, nie ma przyjaciela” (*O philoi, oudeis philos*) znaczy *de facto*: kto ma przyjaciół, ten nie ma przyjaciela. Przyjaźń bowiem nie zna niczego, co przekracza liczbę dwa. Być może zatem ten, kto ma zbyt wiele, nie ma w rezultacie niczego. Przyjaciel wszystkich nie jest przyjacielem. Lub inaczej: przyjaciel wszystkich jest moim nieprzyjacielem. Oznaczałoby to zatem, że powiedzenie Arystotelesa dotyczy liczby przyjaciół, właściwej i najbardziej odpowiedniej liczby, a nie istnienia przyjaciela w ogóle. Powiedzenie zresztą mające swój odpowiednik w każdym europejskim języku: w angielskim – *He who has friends can have no true friend*; niemieckim – *Viele Freunde, kein Freund*, wreszcie łacinie – *Cui amici, amicus nemo*.

Oto zatem to, co miało stać się praformą uspołecznienia, staje się przesłanką odosobnienia. Oto filozof przyjaźni, filozof wspólnoty zogniskowanej w cnocie przyjaźni zachęca nas do umiarkowania w praktykowaniu

²⁵ *Ibidem*.

przyjaźni: człowiek, który pragnie dobrego życia, musi posiadać jak najmniejszą liczbę przyjaciół, a ci mało liczni stale muszą podlegać dalszej selekcji i liczebnemu pomniejszaniu. Wielość przyjaciół za wszelką cenę należy unikać, a rzadkość winna być celem naszych poszukiwań, powinniśmy zmierzać do absolutnej rzadkości, rzadkości tak dotkliwej, ryzykującej wręcz kompletny brak przyjaciela, że ryzykującej stan odosobnienia.

Problem wielości implikuje jednak naturalnie i natychmiastowo problem prawdy, problem prawdziwego przyjaciela, a zatem *de facto* problem prawdy w przyjaźni, problem, który nakaze w przyszłości Fryderykowi Nietzschemu przewartościować przyjaźń we wrogość i nakazać przyjaciołom politykę milczenia.

4. SEJSMICZNA REWOLUCJA

Nietzsche w 368 fragmencie *Ludzkiego, arcyludzkiego* zatytułowanym *Talent do przyjaźni* (*Das Talent zur Freundschaft*) pisze o dwóch strategiach nawiązywania przyjaźni. Pierwsza – drabinowa, polega na taktyce wznoszącej: człowiek w trakcie swojego rozwoju społecznego znajduje dla każdej fazy ściśle odpowiedniego przyjaciela; w rezultacie przyjaciele nic o sobie nie wiedzą i często pozostają sami ze sobą w nieprzyjaźni lub nieporozumieniu (lub sprzeczności). Ktoś posługujący się taką taktyką doprowadza do stałej eliminacji przyjaciół, aż w końcu uzyskuje stan pełnej autarkii. Druga taktyka – kolista – polega na wyzwalaniu siły przyciągania wobec różnych osób, w rezultacie czego powstaje krąg przyjaciół, którzy dalej emanując siłami atrakcji, stają się swoimi wzajemnymi przyjaciółmi²⁶. W strategii drabinowej przyjaciele moich przyjaciół wcale nie muszą być moimi przyjaciółmi, zaś w strategii kolistej bez wątpienia nimi są. Nietzsche wyprowadza z tego fragmentu wnioszek, że ludzie często posiadają większy dar do zdobywania przyjaciół, niż do tego, aby być dobrymi przyjaciółmi. Nasza niezdolność do przyjaźni wynika z tego, że albo używamy jej do wznoszenia się na ścieżce kariery zawodowej, a zatem używamy jej instrumentalnie, albo też poszerzamy kręgi przyjaciół w nieskończoność, przez co doskwiera nam owa – sygnalizowana przez Arystotelesa – dolegliwość: brak autentycznej przyjaźni. Przyjaźń zatem uwikłana jest w podwójny regres: regres eliminacyjny, skazany na redukcję przyjaźni do zera, oraz regres progresywny, skazany na rozproszenie przyjaźni w złej nieskończoności.

Kto zatem jest zdolny do przyjaźni? We wcześniejszym fragmencie *Ludzkiego, arcyludzkiego* zatytułowanym *Krewny jako najlepszy przyjaciel* (*Der Verwandte als der beste Freund*) Nietzsche odpowiada w pewnym

²⁶ Friedrich Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie*, tłum. Konrad Drzewiecki, Warszawa 1927, s. 314.

sensie na to pytanie, mówiąc, że „Grecy, którzy tak dobrze wiedzieli, co to jest przyjaciel – oni jedni ze wszystkich narodów posiadali, wielostronne, filozoficzne wyjaśnienie przyjaźni; tak że oni pierwsi, i dotychczas ostatni, uważali przyjaciela za problemat, godny rozwiązania”²⁷. Ci sami Grecy zawężili jednak przyjaźń do pokrewieństwa, używając tego samego wyrażenia dla oznaczenia krewnych i przyjaciół. Przyjaźń dla Greków była zatem możliwa tylko między braćmi. *Philia* była możliwa jako bliskość, bliskość tak bliska, że aż pokrewna. W tym lineażu przyjaźń zatem mogła stać się tylko formą braterstwa. Derrida w swym komentarzu do Arystotelesa powie: „rodzina jest przyjaźnią [...] *Oikia* to rodzina, lecz także *dom* w najszerszym tego słowa znaczeniu: *plemię*, lecz także to, co swojskie”²⁸. Podkreślmy to raz jeszcze: mówiąc o niezdolności ludzi nowoczesnych do przyjaźni, Nietzsche wyraża myśl o niemożliwości restytucji tej struktury we współczesności.

Ta niezdolność oferuje nam w zamian jednak inną zdolność. Wracamy tu do historii cytowań powiedzenia – „O moi przyjaciele, nie ma przyjaciela”. W istocie, zdaniem Derridy, moment zasadniczy w tej historii cytowań arystotelesowskiej sentencji o nieobecności przyjaciół wyznacza Nietzsche. Ważność Nietzschego bierze się z jego odwagi wywrócenia podstawowych relacji, na których opierała się myśl o przyjaźni. To nie przyjaciel ma moc integrującą, to nie przyjaciel definiuje naszą konstytucję polityczną, ale wróg. Nietzsche w *Ludzkie, arcyłudzkie* sparafrazuje interesującą nas pogłoskę, pisząc:

Przeto znośmy się wzajemnie, ponieważ znosimy samych siebie; a może dla każdego wybije kiedyś radośniejsza godzina, w której rzeknie:
Przyjaciele, nie ma przyjaciół zgoła! – zawołał mędrzec umierając;
Wrogowie, nie ma wroga zgoła! – wołał ja, szaleniec żywy²⁹.

Ważność Nietzschego bierze się zatem stąd, że stał się on ogniskową, przez którą przechodzi, a raczej przedziera się kultura Zachodu, przekształcając znacząco swój wizerunek przyjaźni i wrogości, a co za tym idzie, polityczności. Derrida – odnosząc się do słów Nietzschego – powie:

Dzieje się tu rzeczywiście coś wstrząsającego, i będziemy starali się zarejestrować, na ile to możliwe, sejsmiczne fale, geologiczną figurę tej politycznej rewolucji, która jest bardziej dyskretna, ale nie mniej rozrywająca, niż wszystkie

²⁷ *Ibidem*, s. 321.

²⁸ Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, s. 198.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, s. 321. W oryginale: *Und so wollen wir es mit einander aushalten, da wir es ja mit uns aushalten; und vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt: „Freunde, es giebt keine Freunde!” so rief der sterbende Weise; “Feinde, es giebt keinen Feind!” – ruf’ ich, der lebende Thor* (Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, w: Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, München 1954, Band 2, s. 118).

inne wydarzenia uznawane dotąd za rewolucyjne; jest to być może rewolucja w tym, co polityczne. Sejsmiczna rewolucja w politycznym pojęciu przyjaźni, którą odziedziczyliśmy po naszych przodkach³⁰.

To dokonujące się za sprawą Nietzschego odwrócenie relacji pomiędzy przyjaźnią a wrogością, siłami przyciągania i odpychania, siłą atrakcji i siłą dystrakcji, jest być może już w utajeniu zawarte w samym niepewnym znaczeniu słowa *philein*, które zostało tak skandalicznie zdemaskowane przez owo powiedzenie Arystotelesa, a dopiero w XX wieku rozszyfrowywane przez Heideggera. Nietzsche tę złożoność relacji wróg/przyjaciel jedynie intensyfikuje poprzez jej radykalizację i odwrócenie. Jeśli nie ma przyjaciela tam, gdzie nie ma też miejsca dla wroga, konieczność wroga lub nawet konieczność miłości wroga natychmiastowo przemieniają wrogość w przyjaźń. Wrogowie, których kocham, są moimi przyjaciółmi. Są także wrogami moich przyjaciół, których zaczynam nienawidzić. Jak długo ktoś pragnie swoich wrogów, tak długo tylko przyjaciele pozostają na horyzoncie (i *vice versa*). Ale jeśli wrogość zamieszkuje tam, gdzie jest przyjaźń i przyjaźń wyrasta z samego korzenia wrogości – o tym nie śnił nawet de Montaigne – to groźba szaleństwa pojętego jako zakwestionowanie prawideł zdrowego rozsądku jest nam namacalnie bliska. Stąd Nietzsche przywołuje postać żywego szaleńca – siebie samego. Jakże bowiem nazwać można kogoś, kto nie jest w stanie odróżnić wroga od przyjaciela, kto we wrogu upatruje swego największego przyjaciela, a w najbliższym przyjacielu odkrywa twarz wroga?

W tekstach Nietzschego należy zatem upatrywać źródeł czegoś, co można by nazwać narodzinami polityki separacji (obcości). Geniusz autora *Narodzin tragedii* sprowadzał się do odwagi rekomendowania separacji i dystansu w języku w pewnym sensie wykluczającym separację i dystans, w języku, który w takim samym stopniu pozostaje na usługach polityki, jak i państwa, rodziny i bliskości, pokrewieństwa i przynależności, wspólnoty i tożsamości. Dla Nietzschego wróg zamieszkuje w samym sercu przyjaźni (i *vice versa*). Przy czym kluczowe jest tu sformułowanie „zamieszkuje” rozumiane jako gości się, rozgaszcza, tj. dostarcza miejsca dla kłopotliwej formy serdeczności, która nawiedza w takim samym stopniu natręta, co i domownika. W momencie, kiedy będę słyszeć głos przyjaciela jako głos upiora – powiada Nietzsche – odkrywam prawdziwy sens przyjaźni, w tej samej chwili odkrywam też bliskość wrogości. Wtedy wreszcie dochodzi do zrozumienia tego, jak bardzo są ze sobą spokrewnione dwa słowa – *die Unterkunft* (schronienie) i *unheimlich* (niesamowite, budzące grozę). Przyjaźń może się okazać czymś przerażającym – *unheimlich*, o ile przy najmniej uznamy za Derridą, że najbliższym przybliżeniem w grece słowa *unheimlich* byłoby słowo *atopos*. Atopiczność przyjaźni, w pełni wypowiedziana przez Nietzschego, to w istocie inne imię jej bezdomności. Przyjaźń

³⁰ Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, s. 27.

przestaje już być udomowiana, natomiast udomowiana staje się wrogość. Przyjaźń ulega eksterioryzacji, a wrogość interioryzacji.

Przed Nietzschem być może jedynie William Blake rozumiał właściwy sens wrogości, nawołując i wzywając wroga do samozdeklarowania się w swej wrogości. Blake nakazywał/rozkazywał – „Bądź moim wrogiem! Jeśli jesteś mi przyjazny, bądź moim wrogiem [*If you have any friendship for me, be my enemy*]”³¹. Blake przeczuwał, jak bardzo dobroczynna jest wrogość, jak bardzo jest przyjacielska, przeczuwał, że zdeklarowany wróg jest lepszym przyjacielem niż zdeklarowany przyjaciel³². Wróg bowiem zdolny jest do wypowiedzenia wojny we mnie o mnie, tej wojny, którą będzie usiłował Derrida wypowiedzieć i opisać, pisząc *inter alia* o de Mannie, wojny dokonującej się w imieniu przyjaźni, dla przyjaźni, w imię pogłębiania pojedynczości, rzadkości, wyjątkowości przyjaźni. Wróg walczy i szuka dostępu, a zatem działa, przyjaźń z kolei przeradza się w rozleniwienie wynikające z danego *a priori* wejścia, dostępu. Derrida pisze:

Wróg zdolny jest usłyszeć, co moje imię winno właściwie oznaczać, tj. niezastępowalną pojedynczość samą siebie dźwigającą, do której wróg odnosi się za sprawą swojej pojedynczości. Jeśli wróg zdolny jest usłyszeć mój rozkaz, jeśli odnosi się do mnie, do mnie samego, to szanuje mnie, w dystansie, mnie ponad mną, ponad moją świadomością. I jeśli pożąda on mojej śmierci, z pewnością pragnie on mojej pojedynczości. Zdeklarowany przyjaciel nie jest w stanie osiągnąć tego wszystkiego w prostej deklaracji bycia moim przyjacielem, albowiem chybia on imienia, które scala pojedynczość i śmierć³³.

Tu wracamy do zasygnalizowanego wcześniej tematu niepowtarzalności stosunku do prawa, prawa niepowtarzalności, które musi wejść w kontakt z generalną czy uniwersalną istotą prawa – do problemu niepowtarzalności idiomu. Wróg ten idiomatyczny charakter prawa wychwytuje bardziej niż przyjaciel.

Stąd też być może Blake doda: „Łatwiej wybaczyć wrogowi niż wybaczyć przyjacielowi [*It is easier to forgive an Enemy than to forgive a Friend*]”³⁴. Łatwiej bowiem wybaczyć samemu Achillesowi śmierć zadaną Hektorowi, niż tchórzostwo jego brata – Parysa. To dlatego zabójstwo Abła przez Kaina – a zatem bratobójstwo – dla św. Augustyna, a potem dla Schmitta stanie się równoznaczne z narodzinami tego, co polityczne. Św. Augustyn w *Państwie Bożym* widzi w Kainie typ człowieka ziemskiego, w Ablu typ człowie-

³¹ William Blake, *The Complete Poetry and Prose*, ed. David V. Erdman, New York 1988, s. 324.

³² Mogę tu jedynie czytelnika odesłać do znakomitego studium Tadeusza Sławka na ten temat: Tadeusz Sławek, *U-bywać. Człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake’a*, Katowice 2001, s. 117–173.

³³ Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, s. 72.

³⁴ William Blake, *The Complete Poetry and Prose*, s. 429.