



9/2010 (17)

O zapomnianym wymiarze przyjaźni w polityce

Anna Krzynówek

Nie będzie tu mowy o „polityce miłości” ani rozważań na temat tego, czy w polityce możliwa jest prawdziwa przyjaźń ujmowana potocznie jako uczucie, a zarazem postawa utożsamiana z życzliwością, szacunkiem i sympatią. Istnieje pewna niezręczność wynikająca z faktu, że wobec braku lepszej alternatywy, przyjęło się używać słowa „przyjaźń” na oznaczenie greckiego terminu *philia*. Będzie zatem mowa nie tyle o przyjaźni w polityce, ile o przyjaźni (*philia*) rozumianej jako międzyosobowa relacja fundująca pewną formę współdzielenia życia, formę ze swej istoty polityczną, ponieważ zakładającą naturalną skłonność człowieka do życia we wspólnocie politycznej, wiążąc tę skłonność z naturalną i zarazem racjonalną strukturą bytu, jakim jest człowiek. Od samego początku filozoficzny namysł nad polityką został powiązany zatem z pojęciem „przyjaźni”, ta zaś raczej z pierwiastkiem racjonalnym aniżeli uczuciowym. I choć związek między kategoriami *philia*, *zoon politikon* (a zarazem wszak *zoon logon echon*) i *polis* wyznaczył sposób ujmowania struktury politycznego związku między ludźmi, zgodnie z klasyczną koncepcją polityczności, przyjaźń pozostała kategorią obecną w tej refleksji nawet wówczas, gdy człowiek przestał być pojmowany jako wyposażony w naturalną skłonność do opartego na przyjaźni współuczestnictwa z innymi w dobru.

Zgodnie z krytyką współczesnego myślenia o polityce ze stanowiska neoarystotelesowskiego

pojęcie wspólnoty politycznej jako wspólnego przedsięwzięcia jest obce współczesnemu liberalnemu i indywidualistycznemu światu. Związki przyjaźni zostały we współczesnym świecie zepchnięte do sfery życia prywatnego¹.

¹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przekł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 286.

Co więcej, grecka *philia* zakładała co prawda uczucie, lecz wyłącznie wtórnie, jako coś, co kształtuje się w ramach współuczestnictwa w dążeniu do określonych dóbr. Tymczasem współcześnie to właśnie pierwiastek uczuciowy wychodzi na plan pierwszy. Jak zauważa Alasdair MacIntyre,

„przyjaźń” stała się w głównej mierze nazwą dla swego rodzaju stanu emocjonalnego, nie zaś dla określonego rodzaju związku społecznego czy politycznego².

Do oczyszczenia kategorii „przyjaźni” z pierwiastka afektywnego przyczynił się ostatecznie Immanuel Kant kojarzony z przeciwną arystotelesowskiej postawą deontologiczną. Przyjaźń, w ślad za Arystotelesowską *philia* i Cycerońską *amicitia*, jest ujęta przez królewieckiego filozofa jako więź połączona z miłością i życzliwością. Nie są to jednak więź i zgodność wynikające z dążenia do dobra, lecz powszechne braterstwo oparte na przyjaźni rozumianej jako konieczna idea praktycznego rozumu. Przyjaźń oderwana od szacunku zasadzającego się na zdolności jednostki, ujętej jako *homo noumenon*, do kierowania się wskazaniami czystego praktycznego rozumu, nie mogłaby zaistnieć, jeśli

pozwolić kwitnąć wyłącznie uczuciom, wzajemnemu oddaniu i bliskości. Miłość w przyjaźni nie powinna zamienić się w afekt, gdyż afekt zaślepia, a z czasem jego płomień się wypala³.

Niemniej jednak *philia* pozostała kategorią ważną dla filozofii polityki, nie tylko w jej nurcie neoarystotelesowskim dążącym do restytucji klasycznej koncepcji cnoty politycznej. Wspólnota polityczna przestała być postrzegana jako związek oparty na przyjaźni, lecz zaczęto ją widzieć jako wytwór odseparowanych od siebie jednostek zdolnych mimo tego porozumiewać się z sobą i wchodzić we wzajemne relacje, których miarą nie jest już transcendentne dobro lub cel, lecz rozumne treści lub procedury, których dysponentem jest każda jednostka. Kategoria przyjaźni okaże się pomocna, by z jednej strony uniknąć problematyczności wywodzenia tego, co wspólne, z tego, co jednostkowe, z drugiej zaś strony kłopotliwego oscylowania między

² Tamże.

³ I. Kant, *Metafizyka moralności*, przekł. M.J. Siemek, Warszawa 2005, s. 359.

jedną ewentualnością, w której podstawą politycznego bycia razem jest podporządkowujący sobie wszelką jednostkowość rozum (choć jednocześnie z tej jednostkowości wyprowadzany), a drugą, w której gwarantem spontanicznie kształtowanego ładu politycznego są uczucia moralne popychające jednostki ku sobie gwoli wzajemnej korzyści i harmonizujące jednostkowe działania. Z jednej strony problematyczny stał się rozum bezsilny wobec wyznań, jakie przed ludźmi postawiła smuga dwudziestowiecznych totalitaryzmów, z drugiej strony problematyczne stały się również uczucia moralne i życzliwość oparte nie na dążeniu do dobra, lecz na oddźwięku uczuciowym i tym samym niedopuszczające do obiektywnego osądu politycznych relacji. Nadto uczucia te są płynne, niejednoznaczne, ich harmonia pierwotnie gwarantowana była jeszcze obecnością „zarządcy świata”, „Boskiego Bytu”, „zarządcą wszechświata”, „reżyserem spektaklu życia”⁴, który w roli czynnika łagodzącego namiętności i kierującego je ku dobru wspólnemu zastąpiony został bezosobowymi prawami rynkowymi lub psychologicznymi. Grecka *philia* stała się atrakcyjna dla myślicieli związanych z różnymi tradycjami. Wszystkich ich łączy jednak pragnienie, by polityce przywrócić autentyczność i na powrót oprzeć ją na międzyosobowych relacjach i odpowiedzialności, nie zaś wyłącznie na abstrakcyjnym prawie strzegącym treści sprawiedliwości, na jaką jednostki wyraziły zgodę.

Arystoteles poświęcił przyjaźni dwie księgi swojej *Etyki nikomachejskiej*. Przyjaźń to międzyosobowa więź polegająca na wzajemnej życzliwości. Aby więź taka mogła zaistnieć, spełnione muszą zostać trzy warunki: osoby muszą żywić do siebie życzliwość, życzliwość ta musi być wzajemna, zaś wszystkie strony muszą sobie z tej relacji zdawać sprawę (mieć tego świadomość)⁵. Zdaniem Arystotelesa istnieją trzy typy przyjaźni w zależności od tego, co jest powodem przyjaźni (*philêta*): korzyść, przyjemność lub dzielność etyczna (*aretê*). Najdoskonalszą formą przyjaźni jest przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi, bowiem w przyjaźni takiej ludzie życzą dobrze tym, dla których żywią uczucie przyjaźni ze względu na nich samych,

⁴ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, przekł. D. Petsch, Warszawa 1989, s. 156-157.

⁵ A.D.M. Walker, *Aristotle's Account of Friendship in the „Nicomachean Ethics”*, „Phronesis” 1979, vol. 24, no. 2, s. 185.

idąc za nakazem nie uczucia, lecz trwałej dyspozycji. Widać tu, że przyjaźń taka nie jest uczuciem życzliwości w potocznym tego słowa znaczeniu, lecz dzielnością etyczną, czyli utrwaloną dyspozycją do takiego postępowania, którego miarę wyznacza prawy rozum (*orthos logos*). Jest to przyjaźń we właściwym, bezwzględny tego słowa znaczeniu. Miarą słusznego osądu nie jest tu jednak treść źródłowo uzależniona od transcendentnego bytu, lecz treść ustalona w samych relacjach między ludźmi, którzy są dobrzy na mocy swej własnej natury.

Na drugim miejscu postawiona jest przyjaźń, której przedmiotem jest przyjemność, gdy

obie strony tego samego nawzajem od siebie doznają i cieszą się sobą nawzajem lub tymi samymi rzeczami⁶.

Nawet bowiem jeśli ustanie przyjemność, więź taka trwać może nadal, ponieważ, przebywając z sobą, osoby takie mogły zdążyć upodobnić się do siebie i nadal znajdują upodobanie w zachowaniu wzajemnych relacji. W najmniejszym stopniu cechy prawdziwej przyjaźni odnaleźć można w przyjaźni opartej na korzyści, która jest „rzeczą godną natury kupieckiej”⁷, najłatwiej i najszybciej może ulec zerwaniu, występuje zaś najczęściej między ludźmi w podeszłym wieku i ludźmi młodymi, którzy zachowują względem siebie życzliwość wyłącznie ze względu na spodziewane korzyści wzajemne.

Przyjaźń zakłada też równość, wręcz uchodzi za równość. Osoby, które łączy relacja przyjaźni, życzą sobie nawzajem tego samego i doznają nawzajem tego samego tak, by każda osoba doświadczała dobra, dla którego więź przyjaźni została zawiązana. W odniesieniu do wspólnoty politycznej Arystoteles w tym wypadku przywołuje akurat przyjaźń opartą na korzyści, pisząc, że w tej formie przyjaźni, która jest podstawą państwa, to pieniądź służy za środek, który pozwala oceniać wartość dóbr materialnych, a następnie dokonywać ich wymiany. Nie oznacza to jednak, że przyjaźń oparta na korzyści jest fundamentalną więzią konstytuującą wspólnotę polityczną. Przyjaźń bowiem musiałaby w takim wypadku być zredukowana do sprawiedliwości

⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przekł. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 244.

⁷ Tamże, s. 245.

opartej na odpłacie, a relacje polityczne do transakcji wymiennych. Tymczasem

istotą więzów łączących państwa jest przyjaźń i ludziom, którzy żyją w przyjaźni, nie trzeba wcale sprawiedliwości, ludzie natomiast, którzy są sprawiedliwi, potrzebują mimo to jeszcze przyjaźni⁸.

Po pierwsze, w polityce będzie musiało znaleźć się miejsce również na pozostałe dwa typy przyjaźni, po drugie zaś, nawet przyjaźń oparta na korzyści może mieć charakter nie tylko prawny, lecz także moralny, a wówczas opiera się na zaufaniu i dobrej wierze. W przyjaźni, na której oparta jest wspólnota polityczna polegająca na solidarności między współobywatelami, nie przeważa pierwiastek emocjonalny, ale też nie jest on całkowicie zdominowany przez wzajemne zobowiązania oparte na prawie, którego treść stanowią wymagania sprawiedliwości. Ci, których łączą w państwie więzy sprawiedliwości, są nie tylko stronami relacji wymiennych i podmiotami sprawiedliwej dystrybucji dóbr, lecz są również *philoí* – przyjacielsko do siebie nastawieni, podobnie jak ci, których łączą bliskie, intymne, uczuciowe więzy⁹. Nie przeczy temu jednak fakt, że nawet przyjaźń doskonała (właśnie doskonała, nie zaś „tylko” hedonistyczna lub utylitarna) w państwie ma niezbywalny rys „egoistyczny”, nie zakłada ona bowiem samopoświęcenia na wzór chrześcijańskiej *agape*, lecz wspólne dążenie do szczęścia, czyli zaspakajanie własnego pragnienia. Istota społeczna i polityczna, jaką jest człowiek, potrzebuje innych ludzi, by korzystać z dóbr, dlatego Arystoteles może śmiało twierdzić, że źródłem przyjaźni do innych jest przyjaźń do siebie samego, pod warunkiem jednak, że „samolubnie” pragniemy tych dóbr, które warte są posiadania, gdyż wówczas przyjaciel staje się moim drugim „ja”.

Wydaje się, że obecnie częściej słyszymy o *caritas* niż o *philia*. Najważniejszymi punktami odniesienia dla osądu międzyosobowych relacji są bowiem *eros* i *agape*.

Termin „miłość” stał się dziś jednym ze słów najczęściej używanych i także nadużywanych, którym nadajemy znaczenia

⁸ Tamże, s. 237.

⁹ Por. D. Konstan, *Greek Friendship*, „The American Journal of Philology” 1996, vol. 117, no. 1, s. 71-94.

zupełnie różne. Z trzech słów greckich, dotyczących miłości – *eros*, *philia* (miłość przyjaźni) i *agape* – pisma nowotestamentowe uprzywilejowują to ostatnie, które w języku greckim pozostawało raczej na marginesie. Jeśli chodzi o pojęcie miłości przyjaźni (*philia*), to zostało ono podjęte i pogłębione w Ewangelii św. Jana, aby wyrazić relację między Jezusem i Jego uczniami¹⁰.

Miłość ziemską i miłość Bożą, która ma uleczyć Erosa i nadać mu właściwe miejsce w uporządkowanym życiu człowieka, to te dwie formy miłości, na których koncentruje się uwaga autora encykliki. To nie *philia*, czyli miłość przyjaźni, wprowadza ład w międzyosobowe relacje, lecz czynić to może wyłącznie miłość, jaką Bóg ofiaruje człowiekowi. Miłość Boga obejmuje bowiem, uzdrawia i udoskonala wszystkie inne formy miłości. Dotyczy to również życia publicznego. *Caritas* ze względu na swoją ścisłą więź z prawdą

można uznać za autentyczny wyraz człowieczeństwa oraz za element o podstawowym znaczeniu w relacjach ludzkich, także natury publicznej¹¹.

To *caritas* jest niezbędnym uzupełnieniem, udoskonaleniem sprawiedliwości, sprawiedliwość jest zaś uprzednia i konieczna dla miłości bliźniego, jest jej epilogiem w doczesnym porządku bytowania.

Miłość jest większa od sprawiedliwości, ponieważ kochać to znaczy dawać, ofiarować coś mojemu drugiemu; ale nie ma nigdy miłości bez sprawiedliwości, która nakazuje, by dać drugiemu to, co jest jego, co mu się należy, dlatego że istnieje i działa. Nie mogę drugiemu „dać” czegoś od siebie, jeżeli mu nie dam w pierwszym rzędzie tego, co mu się sprawiedliwie należy. Kto kocha z miłością bliźniego, jest przede wszystkim sprawiedliwy wobec innych. Sprawiedliwość nie tylko nie jest obca miłości, nie tylko nie jest drogą alternatywną albo paralelną w stosunku do miłości¹².

Sprawiedliwość zakłada istnienie słusznych roszczeń między osobami. Prawomocnym źródłem tych roszczeń jest fakt, że człowiek jako Boże stworzenie posiada istnienie i zdolność

¹⁰ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 3.

¹¹ Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 3.

¹² Tamże, 6.

do działania. Sprawiedliwość kieruje nasze myśli ku słusznym prawom, jednak dopiero *caritas* działa na rzecz budowy *polis*, ludzkiego miasta, którego wewnętrznym spoiwem są bezinteresowność i komunია. Z punktu widzenia nauczania Kościoła *polis* może wspierać się tylko na prawdzie ujmowanej jako *diálogos*, czyli zarazem komunikacja i komunია. Zeświecczony rozum komunikacyjny może być źródłem wymagań sprawiedliwości, ale już nie prawdziwej komunikacji, która tworzy miasto człowieka. Owo „pomiędzy nami” musi być odniesione do Bytu transcendentnego, objawionego jednak w miłości. Istnienie *polis* domaga się komunii, czyli zjednoczenia umysłów w prawdzie, dla jego istnienia nie wystarcza wyłącznie uzgodnienie wspólnych treści odkrywanych czy formułowanych przez każdy umysł z osobna, które to treści stanowią następnie podstawę słuszných roszczeń i miarę sprawiedliwości politycznej.

Pozostaje pytanie, jakie miejsce w takim porządku rozumienia należy przyznać miłości przyjaźni? Czy *philia* może porządkować relacje w mieście człowieka w wymiarze wyższym niż sprawiedliwość, lecz nie gwarantując przy tym autentycznej komunii, która jest komunikacją w prawdzie? Mówiąc inaczej – czy *logos* autentycznie może być jeszcze *diálogos* i czy możliwa jest autentyczna i solidarna polityka w sytuacji, gdy instytucje polityczne nie mogą w pełni być drogą miłości, ponieważ w logice porządku doczesnego część lub nawet większość obywateli nie uznaje prawdy, a jednak nieobce są im pragnienia wynikające z nadziei na solidarność, a nie jedynie roszczenia oparte na sprawiedliwości? Są to wszystkie pytania, które w dużej mierze wynikają z zapomnienia o przyjaźni. Historia nowożytnego namysłu nad polityką wydaje się być, po części przynajmniej, historią zapomnienia o przyjaźni, o *philia*. Brak namysłu nad tą formą międzyosobowych relacji jako fundamentem polityki pozostawił szczelinę między źródłowo indywidualistycznym rozumem nowożytności, jak i Rozumem, który jest Bogiem i Prawdą, między roszczeniami sprawiedliwości borykającymi się z problemem uprawomocnienia a pożądaną, fantasmagoryczną solidarnością, między zdehumanizowanymi i niewydolnymi instytucjami politycznymi oraz miłosierdziem realizowanym w ramach ruchów i organizacji religijnych.

Na owo zapomnienie o przyjaźni zwraca uwagę również C.S. Lewis, pisząc, że gdy dla starożytnych przyjaźń była formą miłości, w której najpełniej realizowało się człowieczeństwo,

świat nowożytny zapomniał o przyjaźni, ponieważ nie wywołuje ona dreszczu podniecenia, nie dotyka naszej biologicznej natury, lecz polega na wyważonych, spokojnych i klarownych relacjach będących pochodną racjonalnego i dobrowolnego wyboru¹³. Celem miłości przyjaźni nigdy nie jest podtrzymywanie życia, lecz ma ona sprawiać, „by życie było dobre”. Przyjaźń, zdaniem autora, rodzi się zawsze w relacji do dobra, które jest wyższe aniżeli przyjaźń sama w sobie – warunkiem przyjaźni jest wspólna wizja, zawierzenie tej samemu prawdzie.

Naszym przyjacielem może być człowiek, który się z nami zgadza, że pewne problemy, lekceważone przez innych, są jednak bardzo ważne¹⁴.

Tak pojęta przyjaźń zakłada pewne wycofanie się ze wspólnoty politycznej, pewien element osamotnienia i z tego powodu nie może stanowić fundamentu wspólnoty politycznej, jak chciałby tego Arystoteles. Związki przyjaźni mogą przyczyniać się do umocnienia wspólnoty politycznej, ale równie dobrze mogą mieć charakter destrukcyjny w stosunku do niej. Z tego powodu przyjaźń może stać w opozycji do szerszej wspólnoty, ma charakter ekskluzywny – istnienie więzów przyjaźni musi zakładać wykluczenie innych poza to grono. Przyczyna takiego stanu rzeczy jest oczywista – nie istnieje współcześnie dobro „polityczne”, które stanowiłoby ukoronowanie całego życia pojmowanego jako uporządkowana całość wsparta na hierarchii dóbr pomniejszych, cząstkowych. Z takiego punktu widzenia nie sposób dziś już mówić o „przyjaźni obywatelskiej” fundującej wspólnotę polityczną na wspólności polegającej na przywiązaniu do takich wartości jak jednostkowa wolność, tolerancja, obywatelski pokój i sprawiedliwość społeczna, z pominięciem szkieletu uporządkowanego ładu politycznego¹⁵.

¹³ Por. C.S. Lewis, *Cztery miłości*, przekł. M. Wańkiewiczowa, Warszawa 1993, s. 77-78.

¹⁴ Tamże, s. 87.

¹⁵ Por. J.A. Scorza, *Liberal Citizenship and Civic Friendship*, „Political Theory” 2004, vol. 32, no. 1, s. 85-108. Pojęcie „obywatelskiej przyjaźni” w liberalnym nurcie filozoficznego namysłu nad polityką wprowadził John Rawls, rozumiejąc przez to obywatelskie więzi (*ties of civic friendship*) oparte na uznaniu rozumnej hierarchii wartości politycznych, nie zaś na uporządkowanej hierarchii realizowanych dóbr, wiążąc tym samym obywatelską przyjaźń z *duty of civility*, co bywa tłumaczone jako „obowiązek grzeczności”, którego sens lepiej wydaje

Intuicje C.S. Lewisa dotyczące chłodnego, zrównoważonego i racjonalnego charakteru przyjaźni zdają się tylko częściowo znajdować potwierdzenie u Arystotelesa. Arystotelesowska *philia* posiada bowiem dalsze cechy. Przyjaźń w bezwzględnym tego słowa znaczeniu, czyli będąca trwałą dyspozycją, nie jest co prawda czystym uczuciem czy namiętnością, lecz wynikiem wyboru, postanowienia (*prohairesis*), które nie może obyć się bez rozważania i myślenia. *Prohairesis*, czyli „postanowienie”, „wybór nakierowany na cel”, „wola”, „intencja”, nie jest jednak określeniem jednoznacznym¹⁶. Obok rozumnej części duszy Arystoteles wskazuje również część nierozumną, która jest siedliskiem uczuć, emocji (*pathê*) i namiętności (*orexis*). *Prohairesis* oznacza proces, poprzez który do porządku uczuć i namiętności wprowadzony zostaje rozumny ład polegający na zgodności rozumnej części duszy z częścią nierozumną.

Przyczyną działania jest postanowienie; przyczyną zaś postanowienia jest pragnienie (*orexis*), któremu towarzyszy myśl o celu¹⁷.

Prohairesis to *dianoia* (myślenie dyskursywne), a zarazem emocje i namiętności, to wymagający czasu proces prowadzący do tego, iż w oparciu o myślenie dyskursywne dochodzimy do wykształcenia nowych pragnień (*pathê* i *orexis*). Postanowienie nigdy nie prowadzi do czynów, których dokonujemy nagle, bez przemyślenia, kształtuje jednak nasze pragnienia i uczucia.

Przyjmując za Arystotelesem, że wzajemna miłość przyjaźni jest wynikiem wyboru, a raczej postanowienia (*prohairesis*), należy uznać, że powstaje ona z biegiem czasu w oparciu o proces, w ramach którego decydujemy się tak układać nasze plany życiowe, by uzgadniać je w ramach lojalności wobec innych, czyli zgodnie z łączącą nas wspólną koncepcją szczęścia (*eudajmonia*). Przyjaźń wynika zatem nie tyle z samego postanowienia, ile

się jednak oddawać określenie „obowiązek obywatelskiej oglądy”, będący znamiem liberalnej koncepcji społeczeństwa obywatelskiego. Liberalna przyjaźń obywatelska nie zasadza się na współzyciu i wzajemnej życzliwości, lecz jest wyłącznie wspólnotą poglądów, a zatem z arystotelesowskiej perspektywy w ogóle nie zasługuje na to miano; por. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przekł. A. Romaniuk, Warszawa 1998, s. 345.

¹⁶ Por. Ch. Chamberlain, *The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics*, „Transactions of the American Philological Association” 1984, vol. 114, s. 147-157.

¹⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 194.

z postanowienia wzajemnego (*antiprohairesis*). Przyjaźń polega na rozciągniętym w czasie wzajemnym koordynowaniu pragnień, emocji i celów przez osoby tworzące wspólnotę tak, by osiągnięte w ten sposób porozumienie stanowiło wyraz spójnego systemu celów i pragnień. W ramach takiej wspólnoty przyjaciel jest, jak była już o tym mowa wyżej, moim drugim „ja” (*autos diairetos*), drugim, z którym łączy mnie *jedno usposobienie* (łączy nas *prohairesis* będące owym skierowaniem woli na to samo), a który zachowuje jednak swoją odrębność i indywidualność¹⁸.

Przyjaźń, która jest podstawą wspólnoty politycznej, przyjaźń między współobywatelami jest zgodą (*homonoia*). Nie jest to jednak zgodność poglądów, lecz zgodność współzycia,

żadna bowiem z cech nie jest tak charakterystyczna dla przyjaźni jak współzycie¹⁹.

Do wymienionych powyżej cech przyjaźni należy jeszcze bowiem „współzycie”, przyjaźń oparta wyłącznie na wzajemnej życzliwości jest „przyjaźnią bierną” i nie są przyjaciółmi ci, którzy nie współżyją z sobą i nie znajdują nawzajem upodobania w swym towarzystwie. Zgodnie z przyjętym rozumieniem *prohairesis* współzycie takie polega na rozciągniętym w czasie byciu razem, rozmowie i wymianie myśli, nie zaś na przywiązaniu do jednej, niezmiennej prawdy. Jest to wspólnota wymiany myśli, wzajemnych relacji i rozmowy. To współzycie uzdania ludzi niejako i do myślenia, i do działania.

W koncepcji Arystotelesa przyjaźń w państwie jest zgodą (*homonoia*), która ma miejsce wówczas, gdy

obywatele żywią te same poglądy na to, co dla nich jest pożyteczne, do tych samych celów zmierzają i postępują w myśl wspólnie powziętych uchwał²⁰.

Wszyscy obywatele działają na rzecz dobra wspólnego, nie jest to jednak dobro o charakterze opresywnym, nie likwiduje indywidualności jednostek i nie hamuje wymiany poglądów i myśli – wręcz przeciwnie, współzycie polegające na wymianie myśli

¹⁸ Por. N. Sherman, *Aristotle on Friendship and the Shared Life*, „Philology and Phenomenological Research” 1987, vol. 47, no. 4, s. 589-613.

¹⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 243.

²⁰ Tamże, s. 267.

i rozmowie jest konstytutywne dla dobra wspólnego, a źródłem przyjaźni obywatelskiej pozostaje miłość własna, przyjaźń jednostki do samej siebie. Przyjaźń jest skutkiem rozciągniętego w czasie harmonizowania uczuć i pragnień oraz myślenia dyskursywnego (*dianoia*). Pozostaje problem, czy między obywatelami możliwa jest przyjaźń w bezwzględny tego słowa znaczeniu, czy też przyjaźń w polityce może mieć wyłącznie formę przyjaźni opartej na korzyści i przyjemności. Z jednej strony tylko przyjaźń oparta na cnotce (miłość przyjaźni) jest wynikiem wzajemnego postanowienia (*antiprohairesis*), jest treścią „prawego rozumu” i może rozwinąć się z miłości własnej, w związku z czym przyjaciel-współobywatel staje się moim drugim „ja”, jednostką odrębną i samodzielnią, jednak dzielącą ze mną to samo usposobienie (postanowienie, intencję, wybór nakierowany na wspólny cel). Tylko bowiem człowiek etycznie dzielny jest usposobiony przyjaźnie do samego siebie. Z drugiej zaś strony istnieje ważny problem „rachowania” przyjaciół. Arystoteles ma pełną świadomość tego, że przyjaźń doskonała nie może istnieć między wieloma osobami, nie jest również możliwe, by wielu ludzi autentycznie z sobą współżyło i utrzymywało bezpośrednie kontakty. Niewątpliwie jednak międzyosobowe relacje oparte na wzajemnej i uświadomionej życzliwości, która angażuje rozumną i nierozumną część duszy, mogą być podstawą relacji między obywatelami:

Ci, co mają wielu przyjaciół i łączy ich z nimi wielka zażyłość, zdają się nie być niczymi przyjaciółmi (chyba, że wchodzi w grę stosunek między współobywatelami), i ludzi tych nazywa się pochlebcami. Otóż, jeśli idzie o stosunek między współobywatelami, to można być przyjacielem wielu, nie będąc nawet pochlebcą, lecz naprawdę prawym człowiekiem²¹.

Możliwe jest to dzięki temu, że wspólnota państwowa jest ujęta jako spójna całość złożona nie tyle z poszczególnych jednostek, ile z mniejszych wspólnot, z których każda wiąże swoich członków przyjaźnią opartą na pożytku, przyjemności lub dzielności etycznej. Współdzielenie życia w ramach tego typu wspólnot obejmuje całe życie obywatela, zaś problem „rachowania” przyjaciół pojawia się z perspektywy nowożytnej, w ramach której wspólnota polityczna nie jest postrzegana jako wspólnota

²¹ Tamże, s. 276.

wspólnot, lecz związek jednostek złączonych wspólnym prawem i wzajemnymi korzyściami.

Problem „rachowania” przyjaciół nabierze szczególnego znaczenia w rozważaniach podjętych przez Jacquesa Derridę. Punktem wyjścia dla francuskiego filozofa są słowa przypisywane powszechnie Arystotelesowi: „O moi przyjaciele, nie ma na świecie przyjaciół” (*O philoi oudeis philos*), owa „bolesna i żałowana ironia”. Słów tych J. Derrida nie traktuje jednak jako zwykłą „sprzeczność performatywną”, lecz pretekst do tego, by kategorię przyjaźni wykorzystać do wskazania zasadniczych aporii, napięć i sprzeczności, jakie wiążą się z problemem budowy wspólnoty politycznej opartej na autentycznych relacjach, a zarazem poza kategoriami tego, co racjonalne i tego, co emocjonalne, uczuciowe.

Na tego typu napięcie J. Derrida natrafia początkowo w filozofii Friedricha Nietzschego, między innymi w fragmencie *O przyjacielach* w książce *Ludzkie, arcyłudzkie*, gdzie autor zwraca uwagę na to, że rewersem przyjaźni jest zawsze chęć zawłaszczenia, posiadania tego, co jest przedmiotem naszej miłości, zaś przyjaźń, by miała sens, musi być zrelacjonowana do wrogości, przyjaciel jest bowiem tylko tam, gdzie znajduje się również wróg:

„Przyjaciele, nie ma przyjaciół wcale!” – zawołał mędrzec, umierając.

„Wrogowie, nie ma wroga wcale!” – wołał ja, szaleniec żywy.

W tym przypadku F. Nietzsche nie dokonał jednak, zdaniem J. Derridy, rewolucyjnego przewartościowania, a wyraził jedynie to, co on sam odczytuje już na marginesach Arystotelesowskiej filozofii i koncepcji przyjaźni. Z jednej strony przyjaźń jest relacją między osobami dzielnymi etycznie, opartą na równości; relacją, której stronami są *isótés*, a zatem która ma charakter egalitarny. Z drugiej zaś strony relacja przyjaźni jest jednocześnie relacją o charakterze asymetrycznym. Owa asymetria i zarazem wewnętrzne napięcie ujawniają się w tym, że z jednej strony żywiołem przyjaźni jest autentyczne współzycie i działanie oraz to, by obie strony, życząc sobie wzajemnie dobrze, zdawały sobie z tego sprawę. Z drugiej strony jednak u Arystotelesa możliwa jest miłość do tych, którzy już odeszli, a polega ona raczej na kochaniu aniżeli na byciu kochanym. Przyjaźń będąca wynikiem wzajemnego postanowienia jednocześnie wymaga czasu i zamyka się w czasie, a śmierć przyjaciela stanowi horyzont, który

jest tej przyjaźni granicą (niemożliwe jest już dalsze współżycie) i zarazem brakiem granic, skoro pełną miłością kochać można tych, którzy odeszli²². Postępując dalej w swojej dekonstrukcji języka arystotelesowskiej etyki, Derrida wskazuje, że konieczność „rachowania” przyjaciół ukazuje różnice między wartościami przyjaźni i braterstwa w polityce. Obywatel jest zawsze niepowtarzalną, policzalną jednostką, a jednocześnie podpada pod powszechne, uniwersalne braterstwo wszystkich ludzi.

Demokracja wymaga poszanowania tego, co w jednostce zmienne, niepowtarzalne i nieredukowalne do całości. Ale nie może też być demokracji bez „wspólnoty przyjaciół” (*koína ta philōn*), bez kształtowania się większości, bez dających się określić uchwytnych, możliwych do przedstawienia podmiotów, wszystkich względem siebie równych. Są to dwa podstawowe, a zarazem wykluczające się wzajemnie prawa, na których opiera się demokratyczna wspólnota polityczna²³.

Z jednej strony absolutna i nieredukowalna inność drugiego, z drugiej strony powszechność braterstwa unicestwiająca to, co inne, różne. Z jednej strony „płynna” tożsamość i niemożność jej ukonstytuowania, z drugiej strony tożsamość uzyskiwana za cenę podporządkowania wszystkiego, co Inne, Temu-Samemu²⁴.

J. Derrida, dekonstruując nowożytny język metafizyki, nie może posługiwać się kategoriami metafizycznymi, wydaje się jednak, że przemycą te kategorie, wykorzystując do tego właśnie pojęcie przyjaźni. Nie udziela bezpośrednich odpowiedzi, bo sama dekonstrukcja nie może takich odpowiedzi przynieść, śledzi jednak w historii filozofii aporie i napięcia, w jakie popada myślenie o przyjaźni. Podobną sprzeczność odnajduje nawet w koncepcji Carla Schmitta, którego typowo polityczne rozróżnienie na wroga i przyjaciela wydaje się być J. Derridzie bliskie. Autor *Polityki przyjaźni* wskazuje jednak, że pewna niemożliwość tkwi jednak również w C. Schmitta koncepcji polityczności, ponieważ próbuje on ufundować dyskurs polityczny na „ontologii lub epistemologii polityczności”²⁵. W tym celu Schmitt posługuje się

²² Por. J. Derrida, *The Politics of Friendship*, przekł. G. Collins, London 2005, s. 12.

²³ Tamże, s. 22.

²⁴ Por. B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, Kraków 2009.

²⁵ Tamże, s. 115.

rozdzieleniem na wroga prywatnego (prywatny przeciwnik, którego nienawidzimy) i wroga publicznego/politycznego (różnica *hostis/polemios*) oraz na wojnę domową (*stásis*) i walkę polityczną (*pólemos*). Jednocześnie w ciągu całego wywodu autor *Pojęcia polityczności* ukazuje realną, rzeczywistą możliwość walki, z którą wiąże się możliwość fizycznego unicestwienia człowieka (faktyczna możliwość fizycznego unicestwienia) jako przesłankę konieczną do tego, by pojawiło się specyficznie polityczne zachowanie. C. Schmitt ma dobre intuicje, lecz jest – zdaniem J. Derridy – nadto metafizyczny, posługuje się pojęciem (polityczności), które samo w sobie jest sprzeczne. Skoro wszystkie pojęcia polityczne mają charakter polemiczny, taki charakter ma również pojęcie polityczności.

Z punktu widzenia politycznej praktyki i historii, nigdy nie ma miejsca różnica między wojną domową i walką polityczną. Nigdy nie sposób jej wskazać. Nigdy w konkretnej, realnej sytuacji. W rezultacie nie można utrzymać czystości pojęcia wroga lub walki (*pólemos*), przy użyciu których Schmitt definiuje polityczność²⁶.

W praktyce nie ważne jest pojęciowe określenie wroga, lecz wskazanie, kto faktycznie jest wrogiem, a kto przyjacielem.

Wynika stąd, że przyjaźń obejmuje dwa rodzaje szacunku i dwa typy odpowiedzialności. Przyjaciel w polityce jest absolutnie Innym, niezastąpionym i konkretnym, z którym łączy mnie relacja asymetryczna, który się objawia w Twarzy, który mnie poucza i wzywa, a nawet ustanawia i usprawiedliwia moją wolność. Przyjaciel w polityce jest również tym, z którym łączy mnie relacja symetryczna, relacja równości i wzajemnego uznania²⁷. Zgodność działania, uporządkowany ład polityczny nie wykluczałaby różnicy, różnica zaś nie unicestwiałaby relacji opartej na wzajemnej miłości i życzliwości, całości i jedności. Relacja z drugim człowiekiem zawsze jest bowiem odniesiona do Innego, do Absolutu. Podjęta przez E. Lévinasa próba pojednania greckiej pojęciowości z etyką zakorzenioną w tradycji biblijnej jest w pewnym stopniu próbą rehabilitowania przyjaźni udoskonalonej poprzez naszą relację do Nieskończoności, relację osiąganą jednak zawsze za

²⁶ Tamże, s. 114 (podkreślenie w oryginale).

²⁷ Por. P. Dehnel, *Dekonstrukcja, przyjaźń i polityka*, „Odra” 2001, nr 7-8, s. 42-45.

pośrednictwem dialogu z drugim człowiekiem („mówić to czynić świat wspólnym”). Wskazanie przez Lévinasa na absurdalność monologicznego Rozumu otwiera szansę na uzdrowienie i udoskonalenie greckiej *philia* miłością, jaką odnajduję w objawieniu, jakim zawsze jest dla mnie drugi człowiek. Posługując się terminologią Lévinasa, należałoby powiedzieć, że przyjaźń potrzebuje zarówno uczucia (odrębne Ja istnieje dzięki rozkoszowaniu się, stanowi uczuciowemu, owemu „wibrującemu podnieceniu”), jak i rozumu, który „umożliwia ludzkie społeczeństwo”²⁸. W tak ujętej przyjaźni zachowujemy to, co najcenniejsze w dzisiejszej polityce i zarazem najtrudniejsze do urzeczywistnienia – pluralizm możliwy dzięki temu, że mój przyjaciel jest absolutnie Inny oraz moralny nakaz wzajemnego poszanowania. Przyjaciel nie istnieje, dlatego że zachodzi realna możliwość fizycznego unicestwienia człowieka, lecz dlatego, że absolutnie Inny, Twarz, która mi się objawia, woła „nie zabijesz”. Filozofia Lévinasa w pewien sposób rozwiązuje napięcie między pierwiastkiem emocjonalnym i rozumnym w „przyjaźni” politycznej. Uczucie umożliwia separację. Rozum umożliwia społeczeństwo oparte na komunii, skoro rozum ten to zarazem *logos* będący *diálogos*.

Polityka dąży do wzajemnego uznania, to znaczy do równości.
Prawo polityczne dopełnia i uświęca walkę o uznanie²⁹.

Dzisiejszym myślicielom marzy się taka „polityka przyjaźni”, która pomieściłaby w sobie zarówno walkę o uznanie (wraz z realną możliwością unicestwienia człowieka, która to realność może być przezwyciężona wyłącznie ideą „braterstwa”), jak i niesymetryczną relację opartą na Pragnieniu, Prawdzie i odpowiedzialności (której niesymetryczność jest pochodną poszukiwania Przyjaciela tak w absolutnie Innym człowieku, jak i Bogu, Nieskończonym). Przyjaźń niebędąca braterstwem, przyjaźń nie oparta na wzajemności, w której „pod okiem dobrotliwego ojca miałyby zapanować powszechne braterstwo”, potrzebuje i czucia, i Rozumu. Czucie i potrzeba są źródłem egoizmu i separacji, szczególności człowieka³⁰. Szczegółowość i separacja umożliwiają

²⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przekł. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 131.

²⁹ Tamże, s. 59.

³⁰ Por. tamże, s. 53.

jednak wielość, a tym samym rozmowę, która umożliwia z kolei budowanie wspólnoty opartej na przyjaźni i solidarności, które są zapośredniczone przez Prawdę bowiem

prawda pojawia się tam, gdzie byt oddzielony od innego bytu, nie pogrąża się w nim, ale do niego mówi³¹.

Rozum bez czucia prowadziłby wyłącznie monolog. Czucie bez rozumności języka nie tworzyłoby wspólnego świata. W marzeniu o polityce opartej na przyjaźni kryje się marzenie o polityce, która urzeczywistnia obie te wartości, która zasadza się na „uleczonej” greckiej *philia*. Jeśli podejmowane próby zrewitalizowania wspólnotowego myślenia w polityce posługują się odnowionymi kategoriami dobra wspólnego i obywatelskiej cnoty, tym bardziej na ponowne i gruntowne przemyślenie zasługuje kategoria przyjaźni.

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – *PHILIA*, SOLIDARNOŚĆ, WSPÓLNOTA POLITYCZNA, PRZYJAŹŃ OBYWATELSKA

SUMMARY

A. KRZYNÓWEK, *About the Forgotten Dimension of Friendship in Politics*

Friendship (Gr. *philia*) is an interpersonal relation founding certain form of sharing life, a form by nature political, since assuming man's natural tendency to live in a political community associating this tendency with the natural and at the same time rational structure of a human being. Since the very beginning, philosophical reflection upon politics was then connected with the concept of "friendship", which in turn was connected with the rational element rather than with the emotional. And although the relation between the categories of *philia*, *zoon politikon* (and after all at the same time *zoon logon echon*) and *polis*, determined the way of presenting the structure of political links between people in accordance with the classical concept of politicalness,

friendship remained a category present in this reflection even when man ceased to be perceived as equipped with the natural tendency to participate with others in the good based on friendship. Nevertheless, *philia* remained an important category for the philosophy of politics, not only in its neo-Aristotelian current aspiring to the restitution of the classical concept of political virtue. Contemporary philosophy of politics requires rethinking of the political dimension of "friendship". Reflection taking place for instance in the works of Jacques Derrida and Emmanuel Lévinas represents a contribution to this.

Anna Krzynówek, doktor nauk politycznych, adiunkt w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie, wykładowca Wyższej Szkoły Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera i Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, autorka monografii *Rozum a porządek polityczny. Wokół sporu o idee i instytucje demokracji deliberatywnej* (Kraków 2010) oraz artykułów z dziedziny historii myśli politycznej, filozofii polityki i stosunków międzynarodowych.