

Mateusz Zieliński

ORCID: 0000-0003-1958-3683
Uniwersytet Wrocławski

Bartłomiej Krzysztań

ORCID: 0000-0001-5632-6884
Instytut Studiów Politycznych PAN

Cnota bez szczęścia. Rekodowanie przyjaźni jako formacji dyskursywnej

<https://doi.org/10.19195/1643-0328.33.7>

Słowa kluczowe: przyjaźń, szczerość, dyskurs, polityczność, pamięć, reprezentacja

Wstęp

Dla starożytnych — Arystotelesa i Cyncerona — przyjaźń stanowiła jedną z najważniejszych wartości, bez której niemożliwe było osiągnięcie eudajmonii, szczęścia. Jak postaramy się wykazać, przyjaźń (*filia*) to formacja dyskursywna, która pozwoliła sformułować ideę *polis*, a także spozycjonować *polis* wobec świata zewnętrznego, barbarii. Reformacja politycznego znaczenia przyjaźni odbywa się w naszym artykule przez ścieżkę teoretyczną polityki agonistycznej. Paradoksalnie, stąd też w konsensualnym rozumieniu polityczności, gubi się przyjaźń jako formacja polityczna i możliwie z niej wynikająca strategia poznawcza, która koncentruje się wokół pojęcia szczerości. Kwestię przyjaźni rozpatrujemy na trzech poziomach — przestrzennym (polityczności przyjaźni), epistemicznym (przyjaźni jako strategii badawczej) i egzystencjalno-etycznym.

Na pierwszym poziomie przyjaźń wyznacza przestrzenne pojmowanie świata (wyobrażonej geografii), w którym wraz z powstaniem polityczności i określonej tym samym granicy zdefiniowany został zakres jej obowiązywania. Innymi słowy, mówimy o przestrzeni przyjaźni jako formacji politycznej obecnej jedynie w ramach *polis* i zaistnieniu tym samym wrogości do barbarii — tego, co pozostaje poza jego granicami. Na drugim poziomie skupiamy się na wskazaniu potencjału epistemicznego i epistemologicznego przyjaźni. W tym sensie nie rozumiemy przyjaźni wyłącznie jako pojęcia, ale bardziej

jako formację polityczną. Z jednej strony, jest to formacja rozumiana strukturalnie jako rama interpretacyjna określająca możliwe strategie poznawcze oraz dopasowane do nich zestawy kategorii. W tym sensie zbliżone jest to do tego, co Michel Foucault nazywał praktyką dyskursywną, która

nie może być zredukowana do wymogów logiki i języka. Praktyki dyskursywne charakteryzują się delimitacją pola przedmiotu, definicją uprawnionej dla agenta wiedzy perspektywy oraz ustaleniem norm dotyczących opracowywania pojęć i teorii. Zatem każda praktyka dyskursywna implikuje grę opisów, które wyznaczają jej wykluczenia i wybory¹.

Wreszcie, na trzecim poziomie przyjaźń jako formacja dyskursywna ma również charakter egzystencjalny, jest procesem, w którym jednostka wzrasta, również w wymiarze politycznym. W tym sensie jest to poszerzenie i wartość dodana dla prób teoretycznych w naukach politycznych bazujących lub odnoszących się do etyki cnót. Jest również polemicznym zarzutem, a zarazem przyjazną krytyką. Stawiamy bowiem otwarte pytanie o to, czy doskonałość obywatelska możliwa jest bez przyjaźni. Eksperymentując z połączeniem specyficznego kodu językowego etyki cnót i krytycznej oraz agonistycznej epistemologii, stawiamy tezę, że przyjaźń w swej istocie nie wymaga etycznej doskonałości, ale do niej prowadzi.

Polityczność przyjaźni

Sposób funkcjonalnego przedstawienia przyjaźni stworzony przez Arystotelesa nie był *novum* w świecie greckim, ale warto od niego zacząć. W księdze siódmej *Etyki eudemejskiej* Arystoteles zadaje pytanie — czy przyjaźń zachodzi pomiędzy tym, co przeciwne, czy tym, co podobne?² Odpowiedź jest przykładem filozoficznej próby przecięcia samego problemu: przyjaźń miała wymagać szczególnej formy homonimii, podobieństwa w formie, która zakładała pokrewieństwo sensu, choć nie jego pełnej tożsamości³. Arystoteles dodaje: prawdziwymi przyjaciółmi są ci, których przyjaźń opiera się na równości⁴, ale pamiętać należy, że jest to równość (a więc i przyjaźń) specyficznie rozumiana, ponieważ zaistnieć mogła tylko w ramach *polis*⁵.

Ta zasada podobieństwa w ramach przyjaźni miała dla historii starożytnej Grecji formacyjny charakter. Za czasów Ajschylosa w greckim świecie objawia się kluczowa dla zrozumienia polityczności przemiana. Jak pisze Christian Meier, wraz z demokratycznymi reformami Solona i Klejstenesa, które kończyły okres tyranii, przyjaźń zaczyna obowiązywać jako podstawowa forma politycznego „związania i odrzucenia, integracji

¹ M. Foucault, *History of systems of thought*, [w:] *Language, Counter-memory, Practice: selected essays and interviews with Michel Foucault*, red. D. F. Bouchard, Ithaca 1977, s. 199, tłum. własne.

² Et. Eud., VII, 1, 1234b — Arystoteles, *Etyka eudemejska*, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 455–457.

³ M. Smolak, *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, Kraków 2013, s. 26–27.

⁴ Et. Eud., VII, 4, 1239a — Arystoteles, *Etyka eudemejska*, s. 466.

⁵ Takie jest nasze przekonanie, polemicznie zobacz: E. Irrera, *Between Advantage and Virtue: Aristotle's Theory of Political Friendship*, „History of Political Thought” 26, 2005, nr 4, s. 565–585.

oraz podziału” — staje się podstawą rozróżnienia pomiędzy przyjacielem i wrogiem. Tu ujawnia się pierwsze znaczenie formacji politycznej, a więc sposobu kształtowania percepcji przestrzeni, wczesnych koncepcji wyobrażonej geografii. W tym kontekście rozumiemy ją jako porządek dyskursywny, określający hegemoniczną koncepcję świata, w której przez pojmowanie mapy i terytorium determinowana jest tożsamość polityczna obywateli zamieszkujących *polis*.

To w tym kontekście swoją strukturyzującą moc ujawnia relacja przyjaciel–wróg, która zaczęła ustanawiać w świecie greckim podstawową dystynkcję polityczną:

Tak więc wewnątrz [*polis* — MZ, BK] panować ma przyjaźń (*filia*), na zewnątrz nieprzejednana wrogość. W miejsce morderstw (*poinai antiphonoi*) pojawia się wzajemna (*antididonai*) przyjaźń. Wrogość nie powinna już dominować w stosunkach wewnętrznych, natomiast ma królować na zewnątrz. W ten sposób ustanowiony zostaje nowy, zorientowany na *polis* podział na przyjaciół i wrogów, któremu wspólnota zawdzięcza swoją jedność. Po raz pierwszy więc natrafiamy na postulat przyjaźni między obywatelami. Wcześniej występował on raczej w odniesieniu do relacji prywatnych lub związków istniejących wewnątrz arystokratycznego stanu⁶.

O jakiej przyjaźni mówimy? Jeszcze zanim Arystoteles naszkicował swoją typologię przyjaźni, mieliśmy do czynienia z głęboką ewolucją tego konceptu w świecie greckim. Przyjaźń przed wspomnianą reformą Klejstenesa miała charakter ograniczony do relacji wewnątrzklasowych lub prywatnych. Wraz ze zmianą ustala się nowy porządek dyskursywny — przyjaźń staje się zasadą polityczności w ramach *polis* i w relacji *polis* ze światem zewnętrznym. Zasada ta jednoczy grecki świat, skrywając, a nie usuwając jego głębokie podziały społeczne. By tak mogło się stać, po pierwsze, w sferze publicznej *polis* zarysowuje się dyskursywna dystynkcja oddzielająca działanie (*praxis*) oraz mowę (*lexis*). To na poziomie mowy tworzy się logocentryczna koncepcja przyjaźni, która zajmuje miejsce pomiędzy kluczowymi zasadami porządku publicznego i tak przekształcona następnie funkcjonuje jako forma celowego działania publicznego: „[u]waża się bowiem, że zadaniem działalności państwowej jest krzewienie przyjaźni i ludzie twierdzą, że pożyteczną w tym celu jest cnota, gdyż nie mogą być przyjaciółmi ci, którzy postępują względem siebie niesprawiedliwie”⁷. Po drugie, zasada polityczności konieczna do skonsolidowania ustroju greckiego *polis* wymaga zewnętrznego odniesienia, postaci Innego. W ten sposób tworzy się dychotomiczna relacja świata greckiego z barbarią, a więc przestrzenią pozbawioną przyjaźni, zamieszkaną przez tych, którzy bełkoczą — nie posiadają *aneu logou*, mowy rozumianej jako podstawy życia kontemplacyjnego⁸.

⁶ Ch. Meier, *Powstanie polityczności u Greków*, przeł. M.A. Cichoński, t. 7, Warszawa 2012, s. 246–247.

⁷ Et. Eud., VII, 1, 1234b, Arystoteles, *Etyka eudemejska*, s. 455.

⁸ Jak pisze Hannah Arendt: „Arystoteles nie zamierzał ani definiować człowieka w ogóle, ani wskazywać na najwyższą ludzką zdolność, którą dla niego nie był logos, czyli nie była nią mowa lub rozum, lecz *nous*, zdolność kontemplacji, której główną cechą charakterystyczną jest to, że jej treści nie można oddać w słowach. W swoich dwu najsłynniejszych definicjach Arystoteles sformułował jedynie rozpowszechnioną opinię *polis* na temat człowieka i politycznego sposobu życia, zaś wedle tej opinii wszyscy poza *polis* — niewolnicy i barbarzyńcy — byli *aneu logou*, pozbawieni oczywiście nie samej zdolności mowy, lecz sposobu życia, w którym mowa i tylko mowa tworzyła sens, zaś naczelną troską wszystkich obywateli była możliwość rozmowy”. Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2010, s. 46.

To w tak rozumianej formacji politycznej Arystoteles stworzył koncepcję „przyjaźni doskonałej”, która jest esencjalizacją omawianej zasady polityczności. W tym sensie zostaje ta zasada przekształcona przede wszystkim w intelektualną, a więc częściowo wykluczającą określone doświadczenia, regułą utrwalającą i porządkującą od wewnątrz hierarchię społeczną. W zamyśle Stagiryty ma ona być przyjmowana apriorycznie, choć nie jest zwykłą idealizacją. Zasada politycznej przyjaźni sformułowana jeszcze za czasów Klejstenesa została w tym ujęciu zintensyfikowana: porządek społeczny został konceptualnie powiązany z wewnętrznym, naturalnym dążeniem jednostki do doskonałości etycznej. Przyjaźń doskonała staje się tu celem indywidualnym obywateli dążących do eudajmonii, a możliwość jej osiągnięcia stała się spoiwem utrzymującym porządek społeczny w perfekcyjnym *polis*.

Pytanie, jakie możemy w tym miejscu postawić, dotyczy tego, co stało się z formą przyjaźni, która nie była etycznie doskonała? Czy kompletnie zdewaluowana przestała mieć polityczne znaczenie? Żeby to lepiej zrozumieć, warto przywołać zdanie Hanny Arendt, która broniła tezy, że wykształcenie się właściwego porządku *polis* wymagało osłabienia wcześniejszego „kultu domowego”⁹. Arendt pokazuje w ten sposób głębsze znaczenie wspomnianego już przejścia — fundamentalną zmianę, która polegała na przesunięciu akcentu „z działania na mowę, i to raczej mowę jako środek perswazji niż specyficznie ludzki sposób opowiadania, reagowania na to, co się zdarzyło lub zostało zrobione”¹⁰. W omawianym okresie nastąpiło dyskursywne zerwanie, które musiało zostać objaśnione przez całą serię zabiegów teoretycznych. Kosztem jedności *polis* było uświęcenie linii rozdzielającej to, co prywatne, od tego, co publiczne. Właśnie w przestrzeni publicznej odnajdujemy przyjaźń, która zostanie poddana wymogom „etycznej doskonałości”. Ta dyskursywna zmiana pozbawi ją jednak jej pierwotnego, przygodnego charakteru, typowego dla sfery domowej:

Doskonałość, *areté* jak nazwaliby ją Grecy, *virtus*, jak powiedzieliby Rzymianie, przypisywano zawsze dziedzinie publicznej, gdzie można było się wybić, wyróżnić spośród wszystkich innych. Każda czynność spełniana publicznie może osiągnąć doskonałość, jakiej nigdy nie da się osiągnąć w prywatności; doskonałość na mocy definicji wymaga zawsze obecności innych, a obecność ta potrzebuje formalnych ram obszaru publicznego konstytuowanych przez równych sobie; nie może być przypadkową, znajomą obecnością ludzi takich samych lub niższych¹¹.

W strukturze nowej formacji to sfera publiczna, w ramach *polis*, jest jedyną przestrzenią możliwości obywatelskiego wyrażania siebie, działania w duchu samodoskonalenia jednostki jako światłego obywatela, tylko w niej wykształca się prawdziwa cnota. *Oikia*, sfera prywatna, pozostaje domeną, jak pisze Arendt w *Kondycji ludzkiej*, ciemności, ukrycia, ale też namiętności i uczuć. Stoi ona w opozycji do tego, co polityczne. Tylko tam więc, w sferze prywatnej, mówić możemy o pozostałościach po odmiennej formie przyjaźni. To nie przyjaźń doskonała między cnotliwymi, lecz przyjaźń czasami oparta

⁹ *Ibidem*, s. 43–44.

¹⁰ *Ibidem*, s. 45–46.

¹¹ *Ibidem*, s. 69.

na przyjemności, hedonizmie i pożyteczności, ale też — jak postaramy się wykazać — to potencjalnie przyjaźń szczerą, która wymaga bliższego przedstawienia¹².

Czy jest możliwy powrót i poszukiwanie polityczności takiej przyjaźni przez odrzucenie skrywającego ją podziału na publiczne/prywatne? Sprawa nie jest taka prosta — dla Greków byłby to powrót do świata przedpolitycznego. Jedność *polis* wynikała ze zdefiniowania i opowiedzenia dystynkcji przyjaciel-wróg i to wrogość (brak przyjaźni) świata zewnętrznego wynikała z niewykształcenia w nim poprawnej formy polityczności przez analogię ze sferą prywatną:

[d]la Greków zmuszanie poprzez przemoc, rozkazywanie w miejsce perswazji, to przedpolityczne sposoby postępowania charakterystyczne dla życia poza *polis*, dla domu i życia rodzinnego, gdzie będący głową gospodarstwa sprawował niekwestionowaną, despotyczną władzę, lub dla barbarzyńskich imperiów Azji, których despotyzm często przyrównywano do organizacji gospodarstwa domowego¹³.

Echo tego problemu znajdziemy u Carla Schmitta, który próbuje go rozwiązać, odwracając wytwarzający go porządek logicznej przyczynowości: to nie dystynkcja wróg-przyjaciel tworzy jedność państwa, ale raczej odwrotnie — jego absolutna jedność może wyznaczyć to, kim dla jednostki jest jej polityczny wróg i przyjaciel:

[w]szelkie teorie i dyskusje dotyczące istoty państwa i polityczności muszą rodzić zamęt, dopóki panuje to rozpowszechnione wyobrażenie o istnieniu jakiejś politycznej, pod względem treści samoistnej, sfery wśród innych sfer. [...] Ale na tym właśnie polega nieporozumienie. Dobrze pojęta polityczność oznacza jedynie stopień intensyfikacji pewnej jedności. Dlatego polityczna jedność może mieć i obejmować różne treści. Oznacza natomiast najbardziej intensywny stopień jedności, na podstawie czego określa się też najbardziej intensywne rozróżnienie, podział na przyjaciela i wroga¹⁴.

Naszym celem nie jest więc wyrażenie bezzasadnej gloryfikacji mitycznej epoki sprzed czasów reform Solona i Klejstenesa, ani redefinicja tego, co polityczne, prowadząca do totalizacji sfery działania państwa. Chcemy raczej zmienić perspektywę i poszukać innej drogi — nie przez władcze odrzucenie dystynkcji prywatne/publiczne, ale od początku umiejscawiając naszą myśl w dyskursie przyjaźni.

Szczerzy dialog

Przyjmując kody pamięci i formy reprezentacji typowe dla dyskursu etyki cnót, twierdzimy, że przyjaźń może być kluczem do głębszej interpretacji zmieniającego się oblicza współczesnej polityki. Nie chodzi tylko o to, że pojęcie przyjaźni powinno być centralnym elementem słownika współczesnej politologii, ale o to, że może być ona skuteczną strategią poznawczą. Interpretator, który uprawia naukę, pozostając w przyjaźni, nabiera odmiennej perspektywy, w której dostrzega się inaczej niedostrzegalne kody polityczności, dopuszczając tym samym potencjał dekonstrukcji. Zdradza to już sama trudność we właściwej operacjonalizacji pojęcia przyjaźni, w której odsłania się źródłowa odmienność

¹² *Ibidem*, s. 45–47.

¹³ *Ibidem*, s. 46.

¹⁴ C. Schmitt, *Teologia polityczna*, Warszawa 2012, s. 238.

interpretacji zjawisk politycznych. Popularnie sprowadza się ona najczęściej do dychotomii między posiadaniem i byciem, a więc tym, czy przyjaźń się ma, czy w przyjaźni się jest. Zdaje się, że dopiero gdy jesteśmy w przyjaźni, gdy nie traktujemy jej jako kolejnego obiektu naszego posiadania, dostrzegamy kluczową dla tych rozważań możliwość przejścia od kategorii prawdy do kategorii szczerości, które w ujęciu antycznym pozornie są niemal synonimiczne. Widzimy tę możliwość przejścia już u Cycerona:

W przyjaźni zaś nie masz żadnego zmyślenia, żadnego udawania, a co tylko w niej jest, to jest prawdą i szczerością. Przeto zdaje się mi, że źródło przyjaźni tkwi raczej w popędzie naturalnym niż w potrzebie, bardziej w skłonności serca połączonej z pewnym uczuciem miłości niż w obliczaniu korzyści, jakie przyjaźń przyniesie¹⁵.

Trwanie w przyjaźni wyklucza więc „udawanie”, co we współczesnym ujęciu określić powinniśmy trwaniem w szczerości. Afektywność, emocjonalność i uczuciowość, które towarzyszą doświadczaniu przyjaźni, zmieniają postawę epistemologiczną — na przykład w świecie akademii samotniczą, indywidualistyczną pracę badawczą przekształcają w szczerzy dialog. Co mamy na myśli, mówiąc o szczerym dialogu? Najłatwiej odnieść go do sytuacji dialogicznej, w której bezpośrednio spotykamy naszego interlokutora, ale na szczególną uwagę zasługuje tu zwłaszcza sytuacja, gdy dialog ten ujawnia się w relacji z tekstem. W pracach naukowych za szczerze/prawdziwe uchodzi zazwyczaj to, co wewnętrznie spójne. Nazywamy to **zasadą zgodności przedstawianych twierdzeń**. Ale relacja z tekstem ma często również afektywny i emocjonalny charakter. Nasza reakcja może przybrać formę tego, co jest szczerze/nieudawane, co zgodne jest z naszą intuicją i uczuciowością w relacji do rozumowej refleksji naukowej. Nazywamy to **zasadą zgodności afektywnej**. To trwanie przy tym, co szczerze/nieudawane, pozwala nam nie poddawać się naciskom dominującego dyskursu naukowego, reżimowi przemocy teoretycznej. Konsekwentnie, aby szczerość była wartością poznawczą, wymaga relacji i dialogu. Może być to relacja i dialog z teorią, ale także — z przyjacielem.

Tak rozumiany szczerzy dialog nie jest jednak zjawiskiem czysto intelektualnym. W swoim słynnym stwierdzeniu Arystoteles głosi, że „przyjacielem są mi Platon i Sokrates, lecz większą przyjaciółką prawda”¹⁶. Tym, co zdaje się często umykać komentatorom, jest fakt, że przedstawiona w niej relacja jest prawdziwie dialogiczna, ponieważ rozgrywa się na dwóch poziomach: odnosi się do wspólnego umiłowania i poszukiwania prawdy, ale również zakorzeniona jest w reprezentacji, doświadczeniu i pamięci bezpośrednich interakcji. Umożliwiło to potencjalnie Arystotelesowi działanie według zasady zgodności afektywnej — pewnego rodzaju intelektualnej szczerości względem przyjaciół. Tymczasem, dyskutując z Arystotelesem, współcześnie prowadzimy jedynie wymaginowany, pozorny dialog.

W tym miejscu antycypujemy zarzut, że jakakolwiek próba ujęcia przyjaźni jako źródłowej formy nowej polityki jest być może zadaniem utopijnym. Wówczas niewiele zmienia fakt, czy interlokutor jest naszym prawdziwym przyjacielem, czy martwym filozofem. Na poziomie epistemicznym przeciwieństwem szczerego dialogu jest martwy

¹⁵ Cyceron, *Leliusz, czyli rozmowa o przyjaźni*, przeł. F. Habura, Tarnów 1899, s. 16–17.

¹⁶ Parafraza z *Etyki nikomachejskiej* przekształcona w rzymską sentencję.

dialog — brakuje w nim kluczowego komponentu, a więc bezpośredniej interakcji (na pewnym poziomie nie jest więc szczery). Dochodzimy tu do przekonania, że szczery dialog możliwy jest w bezpośredniej relacji, jaką jest przyjaźń, a pojęcie przyjaźni stanowi w naukach politycznych istotny element poznania. Przyjaźń jawi się na kontinuum od cnoty, a więc trwałej predyspozycji, aż po incydentalny afekt. Niemniej, **zawsze stanowi epistemiczną wartość dodaną i poszerzenie poznania**. Musimy jednak podkreślić, że jest to jeden z trzech komplementarnych poziomów. Przyjaźń bowiem nie jest tylko byciem i pojmowaniem przestrzeni, wartością epistemiczną, ale również kształtującym i formującym jednostkę przeżyciem egzystencjalnym. Odwracając bowiem tę perspektywę, nieszczerść nie jest tylko źródłem błędów poznawczych, ale również stanowi zaprzeczenie dobrej egzystencji. Jak stwierdzał już Marek Aureliusz, nawiązując do bajki Ezopa:

Jak zepsuty i nieszczerzy jest człowiek, który mówi: postanowiłem być szczerym wobec ciebie. Co robisz, człowiecze? Tego nie trzeba naprzd mówić. To się zaraz pokaże. Zdanie to powinno już być wypisane na czole. Gdy tak jest, to zaraz w głosie to rozbrzmiewa, zaraz z oczu to błyska, jak we wzroku kochanka wszystko zaraz odczytuje kochanek. Takim w ogóle pod tym względem powinien być człowiek prosty i dobry, jak ten, kogo czuć, aby, kto się do niego zbliży, zaraz, chce czy nie chce, to odczuł. Udawanie prostoty — to skryty sztylet. Nie ma nic brzydszego nad przyjaźń wilczą. Tej przede wszystkim się strzeż. Człowiek dobry i prosty, i życzliwy ma to w oczach jasno wypisane. To zaraz widac¹⁷.

O niedostatku przyjaźni doskonałej

W tym momencie przenieść naszą uwagę musimy z poziomu epistemicznego na egzystencjalny. Słusznie zwraca się uwagę w refleksjach nad przyjaźnią, jak niewiele innych afektywnych i wspólnotowych predylekcji, przyjaźń ma ogromne znaczenie w dekodowaniu naszych przeżyć egzystencjalnych¹⁸. Ujawnia się to zwłaszcza w kontekście dyskutowanej szczerości: zdemaskowanie fałszywej przyjaźni zmienia całkowicie naszą perspektywę, powoduje egzystencjalny ból i zawód. Jeśli coś jawi się nam jako szczerza przyjaźń, to do pewnego stopnia postępujemy według jej reguł. Gdy ją tracimy lub jej nie mamy (mając świadomość różnicy między stratą i brakiem), odczuwamy szczerze egzystencjalne cierpienie, które wyzwała etyczną krytykę, nie bez znaczenia dla namysłu naukowego.

Wydaje się słuszne założenie, że istotność egzystencjalna przyjaźni nie pozostaje bez znaczenia dla wrażliwej teorii politycznej. Jak zauważa Kazimierz Dziubka, to doświadczenie egzystencjalne wymaga określonej postawy etycznej:

Brak wrażliwości etycznej dehumanizuje teorię i praktykę polityki, gdyż z pola widzenia umyka wówczas żywy, myślący i odczuwający człowiek zastępowany przez „bezosobowe” prawa, instytucje, systemy czy techniki działania¹⁹.

¹⁷ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, przeł. M. Reiter, Warszawa 1997, księga 11, 15.

¹⁸ A.S. Wach, *Ku filozofii przyjaźni. W dialogu z Platonem, Arystotelesem i św. Teresą od Jezusa (Część III)*, „Itinera Spiritualis” 11, 2018, s. 93.

¹⁹ K. Dziubka, *Obywatelskość jako virtù podmiotu demokracji*, Wrocław 2008, s. 11.

A więc wrażliwość etyczna ucłowiecza teorię i praktykę polityki, ale nie jest po prostu dana i wolitywna, wymaga gotowości na nieustanną konfrontację, również z hegemonicznym porządkiem nauki i polityki, wobec czego jest formą etycznej dzielności, używając kodu Stagiryty — cnotliwości. To w cnotcie, jego zdaniem, możliwa była przyjaźń doskonała:

[d]oskonałą formą przyjaźni jest przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi [cnotliwymi] i podobnymi do siebie w dzielności [cnotcie] etycznej. W podobny bowiem sposób nawzajem sobie dobrze życzą jako ludzie etycznie dzielni [cnotliwi], a są nimi sami w sobie; owóż ci, którzy dobrze życzą swym przyjaciółom ze względu na nich samych, są przyjaciółmi w najwłaściwszym tego słowa znaczeniu (jako że w ten sposób ustosunkowują się do swych przyjaciół ze względu na ich naturę, a nie ze względów ubocznych); przyjaźń ich więc trwa dopóty, dopóki są etycznie dzielni [cnotliwi], a dzielność [cnota] etyczna jest czymś trwałym²⁰.

Niezgoda nasza z Arystotelesem sprowadza się tu do kwestii fundamentalnej — to nie cnota jest wymogiem przyjaźni, ale przyjaźń jest źródłem cnoty. W naszym mniemaniu nie trzeba być doskonałym w rozumieniu etyki cnot, aby mieć przyjaciół. Jak powiedział Ciceron ustami Leliusza:

Jestem tego zdania, że przyjaźń może istnieć tylko pomiędzy dobrymi. Jednak nie biorę ja tego tak ściśle jak ci, co o tych rzeczach ze zbyt wielką ścisłością dyalektyczną rozprawiają, może w teorii prawdziwie, ale z małym pożytkiem praktycznym. Powiadają bowiem, że nikt nie jest człowiekiem dobrym, tylko mędrzec. Przypuśćmy, że tak jest w istocie. Ale oni określają pojęcie mądrości tak, że takiej mądrości dotychczas żaden śmiertelnik nie posiadał; my zaś mamy zważać na rzeczywistość, a nie na urojenia albo mrzonki. Nigdybym nie mógł twierdzić, że Gajus Fabrycyus, Manius Kuryus, Tylerys Korunkanius, których nasi przodkowie mądrymi ogłosili, byli mądrymi według modły tych filozofów. Dlatego niechże sobie zachowają swoje pojęcie mądrości i nienawistne i niejasne, ale niech pozwolą, że ci mężowie byli dobrymi ludźmi²¹.

Potrzebujemy zatem przyjaciół, aby się doskonalić. Niezgoda z Arystotelesem wynika z odmiennej perspektywy — Stagiryta pisał o przyjaźni jako przedmiocie badania, ale nie traktował jej jako strategii poznania, wobec czego przypuszczać można, że nie tworzył w szczerym dialogu, nie wychodził od przyjaźni. Już sama wieloznaczność przyjaźni w antyku warta jest więc rozważenia.

Przyjaźń doskonała pojawia się tylko punktowo w obszarze zainteresowania badacza, który za cel stawia sobie śledzenie ścieżki realizacji etycznej doskonałości jednostki: prawdziwa (doskonała) przyjaźń pojawia się dopiero w momencie uzyskania pełnej doskonałości etycznej. Jeśli jednak zmienimy perspektywę na bardziej intuicyjną, plebejską czy uczuciową, wówczas przyjaźń jawi się jako oddolna, niecelowa i bezpretensjonalna, a towarzyszy jednostkom na każdym etapie ich politycznego upodmiotowienia. Jej celem nie jest etyczna doskonałość, choć do niej, paradoksalnie, prowadzi. W tym kontekście zwróćmy uwagę na kwestię relacji prawdy i przyjaźni u samego Arystotelesa:

[p]orzucmy więc ten temat; lepiej może zająć się rozważeniem dobra w ogóle i zbadać, co przez nie rozumieć należy, jakkolwiek by przykre były tego rodzaju dociekania wobec faktu, iż formy wprowadzili moi przyjaciele. Zdaje się chyba jednak, że może lepiej jest i że trzeba dla ocalenia prawdy poświęcić nawet to,

²⁰ Et. Niko., VIII, 3, 1156 a — Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, s. 240.

²¹ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, s. 14.

co jest nam bardzo bliskie — zwłaszcza jeśli się jest filozofem; bo gdy jedno i drugie jest drogie, obowiązek nakazuje wyżej cenić prawdę [aniżeli przyjaciół]²².

W toku dziejów arystotelesowskie twierdzenie przekształcone zostało w przytoczoną wcześniej rzymską sentencję. Jednak to nie płytkie odczytanie tego fragmentu rozważań Arystotelesa skutkowało marginalizacją przyjaźni jako czynnika ważnego dla poznania. Popularyzacja i trywializacja etycznej myśli Arystotelesa pogłębiły wyłącznie niedostatek tkwiący u samego sedna jego teorii. Arystoteles mówi: jeśli zajdzie potrzeba, należy poświęcić przyjaźń na rzecz poszukiwania prawdy. Ustanawia to kod, który nazwać możemy logiką polityczną poświęcenia. **Co jednak, jeśli potrzebujesz przyjaciół, by dotrzeć do prawdy?** W alternatywnej wizji, w której przyjaźń jest istotniejsza od poszukiwania prawdy, ustanowiony zostaje natomiast kod, który nazwać możemy logiką polityczną wyrozumiałości. W tym sensie jesteś czyimś przyjacielem nie z powodu współdzielonej etycznej doskonałości, ale pomimo wszystko. Nawet jeśli twoi przyjaciele się mylą, pozostajesz w przyjaźni, „bo tak”. To rodzaj powściągliwej tolerancji, która łączy osoby nie-takie-same nie ze względu na wspólne intelektualne przekonania, ale za sprawą samej istniejącej pomiędzy nimi relacji.

Arystoteles stwierdza, że doskonałą przyjaźnią jest tylko taka relacja, która nie wymaga poświęcenia — nie obciąża i nie wikła w sposób, który naraża cnotliwą doskonałość. Jest to przyjaźń autoteliczna, która niedostępna jest zwykłym ludziom, a w konsekwencji, najpewniej nie może nigdy w pełni zaistnieć²³. Przyjaźń szczerą, z drugiej strony, podlega ciągłej próbie, stałej gotowości do poświęcenia — nieustannemu byciu szczodrobliwym. Co więcej, przyjaźń doskonała możliwa jest pomiędzy tymi-samymi. Przyjaźń szczerą natomiast jest przyjaźnią, w której się jest pomimo różnicy.

Ujęcie Arystotelesa — i tradycja rozwijana przez niektórych jego interpretatorów — dezawuuje wszelkie inne potencjalne formy przyjaźni. Dokonuje się to w wyniku teoretycznej destylacji doświadczenia przyjaźni: oderwana od konkretnych społecznych i historycznych uwarunkowań staje się przyjaźnią doskonałą, to znaczy — pustą formą, która nie może zostać zrealizowana w praktyce społeczno-politycznej. Proces ten należy dekonstruować, rozpoczynając od podkreślenia nie tego, co ujawnia, lecz tego, co skrywa taka formalizacja; „doskonała przyjaźń” u Arystotelesa jest dyskursywnym nadmiarem, który przesłania okaleczoną praktykę szczerą przyjaźni. W ten sposób skrywa to, w jaki sposób polityczna przyjaźń Greków stała się zjawiskiem klasowym, mizoginicznym i ksenofobicznym. Jednym słowem, „doskonała przyjaźń” w tym rozumieniu jest elementem przemocowej, wykluczającej i opresyjnej zmiany dyskursu. Taka idealizacja i jej konsekwencje spełniały funkcję zabezpieczenia i konsolidacji specyficznie skonstruowanych hierarchicznych stosunków społecznych.

²² Et. Nik. I, 3, 1096a; Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 83.

²³ Jednocześnie Arystoteles określa w ten sposób zakres praktyk, które obejmować mogła przyjaźń: „Pierwsza przyjaźń polega na obopólnym wyborze rzeczy bezwzględnie dobrych i przyjemnych, dlatego że one są dobre i przyjemne. I sama przyjaźń jest dyspozycją, dzięki której dokonuje się tego rodzaju wyboru”. Zob. Et. Eud., VII, 2, 1237a — Arystoteles, *Etyka eudemejska*, s. 461.

Dyskurs przyjaźni — w miejsce zakończenia

Należy zaznaczyć, że według Arystotelesa być może — Stagiryta waha się w tym miejscu — istnieją również inne typy przyjaźni: przyjaźń dla przyjemności (hedonistyczna) i przyjaźń dla zysku (użyteczna). To przyjaźń użyteczną, w której dajemy, by coś otrzymać, Arystoteles wiązał z dość powszechną postawą, którą (z pewną rezerwą) wciąż można nazwać postawą obywatelską²⁴. Zdaniem niektórych badaczy ślad takiego myślenia odnajdujemy na przykład w koncepcji kapitału społecznego²⁵. To na możliwości bezpiecznego odsuwania w czasie realizacji zasady wzajemności, na zaufaniu, że pewien dług wdzięczności zostanie ostatecznie spłacony, opiera się opisywane przez Roberta Putnama dobrodziejstwo kapitału obywatelskiego²⁶.

Poszukując miejsca przyjaźni jako cnoty w filozofii politycznej, warto zwrócić uwagę na interesującą zmianę zachodzącą w tym obszarze w strukturze dyskursu cnót, która dokonała się wokół pojęcia wdzięczności. Oprócz znaczących ciągłości istniejących pomiędzy myślą Arystotelesa i Cyncerona, w ich opisie cnotliwego życia istnieją również intrygujące zerwania i przesunięcia. Jedno z nich dotyczy właśnie pojęcia wdzięczności. Jak zaznacza Robert A. Emmons — według Stagiryty to „upokarzające być zadłużonym, a więc wdzięcznym wobec innych”²⁷. Doskonałość moralna wymagała bowiem samowystarczalności cnotliwej jednostki, która miała kłócić się z poczuciem wdzięczności.

Odmienne tę zależność interpretował Cynceron, który — będąc w innych aspektach zgodny z Arystotelesem — wdzięczność uważał za matkę wszystkich cnót. Dzieje się tak dlatego, że dla Rzymian przyjaźń, z jednej strony, wróciła w obszar porządku doczesnego — stała się realnie doświadczalną częścią życia jednostek nie tylko tych doskonałych w swej cnotcie — ale, z drugiej strony, w konsekwencji doprowadziło to do instrumentalizacji związanej z nią wdzięczności. Rzymska *gratia* w odmienny sposób niż grecka *filia* miała stać się zasadą strzegącą porządku społecznego. Jednocześnie dla Cyncerona akceptowalnym mechanizmem sprawowania władzy i dbałości o jedność państwa, wzmacniającym hierarchię społeczną, a więc relacje międzyklasowe, był patronaż. Trwanie w hierarchicznej relacji zależności nie przeczyło jednoznacznie cnotliwemu życiu — greckie samowystarczalne *areté* zmieniło się w splecione społecznie i ugruntowane publicznie rzymskie *virtus*. Znaczenie tej dyskursywnej zmiany, wykorzystanie mechanizmu wdzięczności jako narzędzia politycznego nacisku będzie kluczową technologią władzy na wszystkich poziomach polityki starożytnego Rzymu. Stąd wywodzi się klasyczne rozumienie patronażu politycznego, obecnego w relacjach partyjnych. Również w relacjach międzynarodowych, w których staje się podstawą misji cywilizacyjnej

²⁴ D.S. Allen, *Talking to strangers: anxieties of citizenship since Brown v. Board of Education*, Chicago 2004, s. 119–139.

²⁵ J. Engels, *The art of gratitude*, Albany 2018, s. 143.

²⁶ R. Putnam, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 2008, s. 226–249.

²⁷ R.A. Emmons, *The Psychology of Gratitude: An Introduction*, [w:] *The Psychology of Gratitude*, red. R.A. Emmons, M.E. McCullough, New York 2004, s. 8, tłum. własne.

imperium — warunkuje rodzaj patronażu w relacji typu centrum–peryferie. Co jednak dla nas ważniejsze, idea długu wdzięczności obecna była również w dyskursie dotyczącym sposobu formowania przyszłych obywateli Rzymu: wychowania w relacji nauczyciela i ucznia. Jest to szczególna odmiana politycznej formacji, która zajmowała tak Arystotelesa i Cyserona, jak i ich współczesnych interpretatorów.

Polityczność tego procesu zdaje się być ważnym przedmiotem zainteresowania długiej tradycji filozoficznej — „[f]ilozofowie od Arystotelesa i Jana Jakuba Rousseau po Williama Jamesa i Johna Deweya zaczęli dyskusje o prawach i obowiązkach obywateli od edukacji młodzieży”²⁸. Klasykcznym punktem wyjścia w tej debacie, jak stwierdza Dziubka za Arystotelesem, jest fakt, że „mądrość praktyczna jest często niedostępna młodym ludziom”²⁹, a więc relacja mistrz–uczeń (mentorska) naznaczona jest „naturalną” dla niej dysproporcją w wiedzy. Jeśli jednak potraktujemy tę relację jako kluczowy wymiar formacji politycznej, wówczas dostrzeżemy, że wymuszona akceptacja różnicy w stopniu doskonałości obywatelskiego *virtus* staje się wzorcem, który utrwała inne społeczne relacje hierarchiczne. Cnotliwe jednostki zasługiwały na tytuł „najlepszych” (*aristoi*) ze względu na czynione przez nie starania o zdobycie jak największego prestiżu i szacunku społecznego³⁰. Podstawą tego schematu jest naturalizacja idei, że przyjaźń jest niemożliwa w relacji uczeń–nauczyciel. Skoro bowiem w świetle rozważań Arystotelesa przyjaźń może objawić się wyłącznie między równymi, dlatego nie ma jej w relacji mentorskiej, ponieważ nie jest ona ufundowana na równości w cnotie. Jeśli może się tam pojawić jakaś forma przyjaźni, to tylko — jak uczył Rzymianie — w postaci (intelektualnego) patronażu. Dylemat ten jest formacyjny w takim sensie, że zmusza nas do zadania pytania: czy ci, którzy odrzucają przyjaźń w ramach relacji mentorskiej, nie skazują się ostatecznie na (intelektualną) samotność i polityczną niemoc, czekając bez końca na równych sobie, doskonale cnotliwych przyjaciół? W kontekście wcześniejszych rozważań trzeba wręcz stwierdzić, że te osoby też pozbawiają się ważnego narzędzia badawczego czy epistemologicznego. Tym samym pozornie paradoksalnie przyjmując tę pozycję mentorską, sami doprowadzają do jej erozji.

W ramach tego schematu, odrzucającego możliwość przyjaźni, przyjęło się na przykład, aby odnosić się przez cytowania do twórczości opiekuna/wychowawcy. Zwykle jednak jest to odniesienie uwarunkowane koniunkturalizmem (w sytuacji skrajnej) bądź ogólniej — kurtuazją, obyczajem akademickim. Realnie więc nie stanowi wolitywnego aktu, ale jest efektem obecności instytucjonalnego przymusu. Niemniej, zdarza się także, że odwołania i cytowania wynikają z szczerzej wdzięczności, nie tyle poczucia długu, co chęci. Stanowią wówczas wolitywny akt, objawiając się przez krytykę, kontynuację myśli bądź jej kreatywną trawestację. W takim przypadku powinniśmy mówić o objawianiu się przyjaźni, która w tym akcie dokonuje upamiętnienia nie tylko myśli, ale prawdziwego człowieka. Jeżeli bowiem szczerza przyjaźń sprawdzana jest w próbie, to największą próbą jest codzienna wspólna walka z nierównościami i wykluczeniami różniącymi przyjaciół.

²⁸ R. Putnam, *Samotna gra w kręgle*, s. 656.

²⁹ K. Dziubka, *Obywatelskość jako virtu...*, s. 39.

³⁰ *Ibidem*, s. 60.

Co więcej, można pozostawać w przyjaźni, nie rezygnując z indywidualnych ograniczeń: „Przyjaciele, jak mawiali już starożytni, żyją wspólnie, owa wspólnota (*koinonia*) nie oznacza jednak zatracenia granic ani tym bardziej toksycznej symbiozy”³¹. Sojusz z przyjacielem, który pozwala się przeciwstawić przemocy teoretycznej, otwiera również możliwość ustanowienia nowej wiedzy, a wiedza to władza, więc jest to polityczne.

W swojej pracy na temat emocji politycznych Martha C. Nussbaum w intrygujący sposób pokazuje, jak nowoczesna polityka symbolicznie rodzi się w duecie *Sull'aria*, fragmencie opery *Wesele Figara* Mozarta, w którym Hrabina Almaviva i Zuzanna wspólnie „łączą swoje głosy” pomimo wszystkich dzielących je różnic, a dzięki przyjaźni, której istota obca jest innym, męskim postaciom tej opery. Zdaniem Nussbaum dokonuje się tu symboliczne przejście od *ancien régime'u* do nowoczesności, które zapowiada próbę odejścia od patriarchalnego myślenia o relacjach osobistych jako przestrzeni nieustannej walki, próby dominacji i porównywania pozycji społecznych. Nie oznacza to jednak, że zmiana ta pozbawia tych relacji wymiaru politycznego — daje ona bowiem nadzieję na nową formę wolności: „[j]est to wolność, która przenosi nas ponad ten lęk i stałą niepewność wyobrażenia, na czym może polegać wolność dla mężczyzn. Jest to wolność polegająca na byciu szczęśliwymi, mając obok siebie równych sobie, wolność polegająca na nieprzejmowaniu się tym, kto jest wyżej, a kto niżej”³². Nussbaum konkluduje tę część swoich rozważań, podkreślając, że „[i]dea jest taka, że nie da się uzyskać właściwej istoty wolności bez posiadania tego rodzaju braterstwa i równości”³³. Jest to, jej zdaniem, jedyna droga do politycznej wolności, która nie będzie stale naznaczona nieustanną obawą o własny status, obawą, która głęboko naznaczyła myśl Arystotelesa i jego interpretatorów.

Bibliografia

- Allen D.S., *Talking to strangers: anxieties of citizenship since Brown v. Board of Education*, Chicago 2004.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Warszawa 2010.
- Arystoteles, *Etyka eudemejska*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.
- Cyceron, *Leliusz, czyli rozmowa o przyjaźni*, przeł. F. Habura, Tarnów 1899.
- Dziubka K., *Obywatelskość jako virtù podmiotu demokracji*, Wrocław 2008.
- Emmons R.A., *The Psychology of Gratitude: An Introduction*, [w:] *The Psychology of Gratitude*, red. R.A. Emmons, M.E. McCullough, New York 2004.
- Engels J., *The art of gratitude*, Albany 2018.
- Foucault M., *History of systems of thought*, [w:] *Language, Counter-memory, Practice: selected essays and interviews with Michel Foucault*, red. D.F. Bouchard, Ithaca 1977.
- Herer M., *Pochwała przyjaźni*, Warszawa 2017.
- Irrera E., *Between Advantage and Virtue: Aristotle's Theory of Political Friendship*, „History of Political Thought” 26, 2005, nr 4, s. 565–585.

³¹ M. Herer, *Pochwała przyjaźni*, Warszawa 2017, s. 63.

³² M.C. Nussbaum, *Political emotions: why love matters for justice*, Cambridge 2013, s. 37.

³³ *Ibidem*.

- Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, Warszawa 1997.
- Meier Ch., *Powstanie polityczności u Greków*, przeł. M.A. Cichocki, t. 7, Warszawa 2012.
- Nussbaum M.C., *Political emotions: why love matters for justice*, Cambridge 2013.
- Putnam R., *Samotna gra w kregle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 2008.
- Schmitt C., *Teologia polityczna*, Warszawa 2012.
- Smolak M., *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, Kraków 2013.
- Wach A.S., *Ku filozofii przyjaźni. W dialogu z Platonem, Arystotelesem i św. Teresą od Jezusa (Część III)*, „Itinera Spiritualis” 11, 2018, s. 93–135.

Virtue without happiness: Recoding friendship as a discursive formation

Keywords: friendship, sincerity, discourse, the political, memory, representation

Summary

In this article we present a critical reception of the place of friendship in ethics of virtues of Aristotle and his interpreters. The aim of the article is to show how *the political* of friendship is an important element of political thinking if it is correctly conceptualised as a political formation, interacting on three levels: the imaginary geography, epistemic research strategy, and existential experience. The article undertakes a friendly polemic in particular with the way friendship is interpreted in the academic work of Kazimierz Dziubka, to whom we friendly dedicate this work.