



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Oligarchie: wymienianie, wyliczanie, obliczanie

**Author:** Jacques Derrida, Adam Dziadek (tł. z fr.)

**Citation style:** Derrida Jacques, Dziadek Adam (tł. z fr.). (2010). Oligarchie: wymienianie, wyliczanie, obliczanie. „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” (Nr 17, 2010, s. 151-177), DOI: 10.14746/pspsl:2010.17.10



Uznanie autorstwa - Bez utworów zależnych Polska - Ta licencja zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu zarówno w celach komercyjnych i niekomercyjnych, pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

JACQUES DERRIDA

---

## Oligarchie: wymienianie, wyliczanie, obliczanie<sup>1</sup>

„O mes amis, il n’y a nul amy”<sup>2</sup>.

Zwracam się do was, czyż nie?

Ilu nas jest?

— Czy da się to policzyć?

— Zwracając się do was w ten sposób, być może nic jeszcze nie powiedziałem. Nic, co byłoby *powiedziane* w tym wyrażeniu. Być może nic wyrażalnego.

Być może trzeba to wyznać, być może nawet jeszcze się nie zwróciłem, przynajmniej do was.

Ilu nas jest?

— W jaki sposób to policzyć?

— Po jednej i po drugiej stronie przecinka, po pauzie, „O mes amis, il n’y a nul amy”, oto są dwa oddzielne człony jednego i tego samego zdania. Prawie niemożliwa deklaracja. W dwóch czasach. Nieartykułowalne pomiędzy sobą, dwa czasy wydają się oddzielne już przez sam sens tego, co zdaje się zarazem potwierdzone i zanegowane „mes amis, nul amy”. W dwóch czasach, ale równocześnie, w kontrczasie tego samego zdania. Jeśli nie ma „żadnego przyjaciela”, jak mógłbym was, moi przyjaciele, nazwać moimi przyjaciółmi? Jakim prawem? Jak moglibyście mnie potraktować poważnie? Jeśli, moi przyjaciele, nazywam was moimi przyjaciółmi, jeśli was tak nazywam, moi przyjaciele, to jak można ośmielić się do was powiedzieć, że nie ma przyjaciół?

---

<sup>1</sup> Tłumaczenie fragmentu książki: J. Derrida, *Politiques de l’amitié*, Paris 1994, s. 17–42. Forma przypisów Derridy z oryginału [przyp. red.].

<sup>2</sup> Tekst opracowany i skomentowany przez Alberta Thibaudeta, Gallimard, „Bibliothèque de la Pléiade” 1953, s. 226 [przyp. autora].

„O moi przyjaciele! Nie ma na świecie przyjaciół”. M. de Montaigne, *Próby*. *Księga pierwsza*, przeł. T. Żeleński (Boy), oprac., wstęp, komentarz Z. Gierczyński, Warszawa 1985, s. 298 [przyp. tłum.].

Otóż, jeśli są tak niekompatybilne, jak się wydają, i skazane na samounicestwienie w sprzeczności, to w pewnego rodzaju beznadziejnie dialektycznym pożądaniu dwóch czasów kształtują się już dwie tezy, dwa *momenty* być może, wiążą się one ze sobą, ukazują się *razem*, stawiają się w terażniejszości: pokazują się od jednego śladu, jednego tchnienia, w tej samej terażniejszości, w samej terażniejszości. Równocześnie, i nie wiadomo wobec kogo, wobec prawa nie wiadomo kogo. Kontrczas uśmiecha się do spotkania, udaje się na nie spóźniony, ale bez rezygnacji: nie ma obiecanego spotkania bez możliwości kontrczasu. Od chwili, kiedy jest więcej niż jeden.

Ilu nas jednak jest?

Przede wszystkim, czego zapewne się domyślicie, mówiąc „O mes amis, il n’y a nul amy”, nie powiedziałem jeszcze niczego *w swoim imieniu*. Zadowolilem się cytatem. *Porte-parole* innego, odniosłem te słowa — które w pierwszej kolejności przynależą (kwestia tonu, syntaksy, gestu słowa *etc.*) do nieco archaicznego języka, opracowanego przez pamięć zapożyczenia lub przekładu. Niczego nie przejąłem, nie zasygnalizowawszy tego wcześniej.

„O mes amis, il n’y a nul amy” — słowa nie kształtują jedynie cytatu, który obecnie odczytuję w starej ortografii. Zachowują się inaczej: już dawno temu dostarczyły cytatu innemu czytelnikowi z kraju, z którego pochodzę, Montaigne’owi, „słowa chętnie powtarzane, jak mówi, przez Arystotelesa”. To w *Próbach*<sup>3</sup>, w rozdziale *O przyjaźni*.

Tak więc cytat cytatu. Jest to jednak cytat słowa przypisanego, jedynie przypisanego na zasadzie plotki czy zgodnie z przyjętą opinią. „O mes amis, il n’y a nul amy” — to deklaracja *użyteczna* Arystotelesowi. Nie ma końca komentarza na temat atrybucji i gramatyki, na temat przekładu tych czterech słów, trzech czy czterech greckich słów, ponieważ powtarzany jest jedynie rzeczownik. Jak słynna filiacja, tak i źródło w ten sposób przeważnie zdaje się tracić prawdę w nieskończonej anonimowości nocy dziejów. Nie jest to jakieś przysłowie, jedno z tych „słów”, któremu nie da się przypisać autorstwa i którego aforystyczny tryb rzadko ma formę apostrofy.

Cytat o przyjaźni. Cytat pochodzący z rozdziału zatytułowanego *O przyjaźni*, zgodnie z tytułem, który powtarza już całą tradycję tytułów. Przed przywołaniem Arystotelesa Montaigne cytował obficie Cyncerona, zarówno *De Amicita*, jak i *Tusculanes*. Powodował traktatem Cyncerona w swojej genialnej parafrazie,

<sup>3</sup> M. de Montaigne, *op.cit.*

a zwłaszcza wokół słów „O mes amis...”. Chodzi więc o odróżnienie „wszechwładnej i przemożnej przyjaźni” od „przyjaźni zwykłych i pospolitych, do których można zastosować słowa chętnie powtarzane przez Arystotelesa:...”.

Mamy w pamięci *Leliusza o przyjaźni*<sup>4</sup>, słyszymy Ciceronowskie echo. Doprecyzujmy jedynie, przez antycypację, Ciceronowskie rozróżnienie dwóch przyjaźni („prawdziwej i doskonałej” oraz „pospolitej i miernej”) nie jest pozbawione nuty *arytmetycznej*. Ilu przyjaciół? Ilu nas jest? Determinując nazwanie i cytaty (*pauci nominantur*: niewielu jest tych, których nazywamy lub których imiona przywołujemy, kiedy nazywamy prawdziwą lub doskonałą przyjaźń), wypowiada rzadkość lub niewielką liczbę. Nie zapomnimy o tym nigdy. Czy przyjaciele są rzadcy? Czy muszą pozostać rzadcy? Ilu ich jest? Na czym polega rzadkość? Co z selekcji czy z elekcji, z powinowactwa czy bliskości, co z pokrewieństwa czy *familiarności* (*oikeiōtēs*, jak mówiły już słowa *Lyzisa*), co z *u siebie* czy z *przy sobie* łączy przyjaźń ze wszystkimi prawami i wszystkimi logikami uniwersalizacji, z etyką i prawem, z wartościami równości i bezstronności, ze wszystkimi politycznymi modelami *res publica*, której przyjaźń jest aksjomatem, a zwłaszcza z demokracją? To, co Ciceron dodaje przy okazji, nie zmienia w niczym siły albo też przemocy tego *oligoficznego* przypisu:

A nie mam tu na myśli przyjaźni pospolitej czy miernej (*de vulgari aut de mediocri*), która także przecież sprawia przyjemność i jest pożyteczna, ale mówię o prawdziwej i doskonałej (*sed de vera et perfecta loquor*), jaka kwitła pomiędzy niewielu wymienionymi w dziejach osobami (*qualis eorum, qui pauci nominantur, fuit*)<sup>5</sup>.

Ważny szczegół: mała liczba nie charakteryzuje samych przyjaciół. Wylicza tych, *o których się mówi*, tych, których legendar-

<sup>4</sup> To dzieło Cicerona dostępne jest w języku polskim w trzech przekładach: *Leliusz czyli o przyjaźni. Tytusowi Pomponiuszowi Attykowi poświęcony*, przeł. E. Rykaczewski, w: M.T. Ciceron, *Pisma filozoficzne*, cz. 2, Poznań 1879, s. 185–219; *Leliusz o przyjaźni*, przeł. W. Kornatowski, w: M.T. Cicero, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1963, t. 4, s. 63–118; M.T. Ciceron, *Leliusz o przyjaźni*, przeł., oprac., wstęp J. Korpany, Kraków 1997 [przyp. tłum.].

<sup>5</sup> Ciceron, *Laelius de Amicitia*, Les Belles Lettres, przekład i opracowanie tekstu R. Combes, s. 16. Będziemy cytować wiele różnych przekładów zgodnie z następującą regułą: w żadnym wypadku nie podlegają one rewizji czy modyfikacji (jeśli tak, to „nieznacznej”, jak się zwykło mówić); w nawiasach dodane są słowa oryginalne wyłącznie w tych miejscach, gdzie są one niezbędne dla przejrzystości wywodu [przyp. autora].

*Leliusz o przyjaźni*, przeł. W. Kornatowski, w: M.T. Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. 4, Warszawa 1963, s. 76 [przyp. tłum.].

ną przyjaźń *cytuje* tradycja, imię i sława, imię według rozgłosu. Wielkie i rzadkie przyjaźnie są poświadczane przez znaki publiczne i polityczne. Nabierają wartości wzorcowego dziedzictwa.

Dlaczego *wzorcowego*? Dlaczego wzorcowego w dokładnym sensie? Rzadkość wiąże się z fenomenem, wibruje w świetle, blasku, chwale. Jeśli nazwiemy i wymienimy najlepszych przyjaciół, tych, którzy uświetnili przyjaźń „prawdziwą i doskonałą”, to dlatego, że ta właśnie przyjaźń *opromienia*. Uświetnia siebie samą, wywołuje błysk, unaocznia, czyni szczęście świetniejszym (*secundas res splendidiore facit amicitia*). Sprawia, że rodzi się projekt, antycypacja, perspektywa, pro-widencja nadziei, która przyświeca na przyszłość (*praelucet*) i przenosi w ten sposób sławę imienia poza śmierć. Narcystyczna projekcja idealnego obrazu, swojego własnego idealnego (*exemplar*) obrazu wpisanego już w legendę. Przyjaźń rytuje sławę w promieniu światła, odciska cytaty przyjaciela w przemienności życia i śmierci, obecności i nieobecności, powierza ją testamentowemu nabyciu nadwyżki życia, *przeżycia*, które pozostanie jednym z tematów naszych rozważań. Przyjaźń łączy w sobie wiele pożytków, jak zaznacza Ciceron, ale żadnego z nich nie da się porównać z dobrą nadzieją, z zachwytem przyszłością, która pokona śmierć. Z powodu śmierci, tego unikalnego przejścia poza życie, przyjaźń daje nam nadzieję, która nie ma nic wspólnego, oprócz nazwy, z jakąkolwiek inną nadzieją.

Dlaczego przyszłość jest w ten sposób przedopromieniona, poza życiem, przez nadzieję, że przyjaźń coś takiego projektuje czy inspiruje? Czym jest absolutna nadzieja, jeśli wiąże się z przyjaźnią? Słabo rozwinięta odpowiedź Cicerona skłania się zdecydowanie w jedną stronę, powiedzmy raczej *tego samego* niż innego, powiedzmy *innego*. Taka odpowiedź ustanawia sytuację naszej dyskusji. W dwóch, trzech lub czterech słowach, czy przyjaciel to ten sam, czy inny? Ciceron preferuje tego samego, wierzy, że może to uczynić, wierzy, że preferowanie czegoś jest zawsze tym: jeśli przyjaźń projektuje jego nadzieję poza życiem, nadzieję absolutną, nadzieję niezmierną, to dlatego, że przyjaciel jest, jak mówi przekład, naszym idealnym „własnym odbiciem”. Patrzymy na niego jako takiego. Także i on patrzy na nas w ten sposób: przyjacielsko. Ciceron posługuje się słowem *exemplar*, które oznacza portret, ale też oryginał, typ, model. Obydwa sensy (unikalny oryginał i pomnażalna kopia) żyją w tym miejscu obok siebie, są lub wydają się takie same, a to jest cała historia, warunek przetrwania. Według Cicerona w prawdziwym przyjacielu rozpoznajemy, lub na niego projektujemy, jego *exemplar*, jego idealną kopię, jego drugie ja, najlepsze

z możliwych to samo. Widzimy go widzącego nas, tym samym widzącego siebie, ponieważ widzimy, że zachowuje on w swoich oczach nasz obraz, prawdę mówiąc — w naszych oczach. Tym samym można mieć nadzieję na przetrwanie, z góry opromienione, zapewnione, tego Narcyza, który marzy o nieśmiertelności. Poza śmiercią, absolutna przyszłość zostaje oświetlona swoim ekstatycznym światłem, *jawi się* jedynie w owym narcyzmie i w owej logice tego samego.

(Nie wystarczy podjęcie dokładnego przeciwieństwa, jak usiłujemy to zrobić, aby to wykazać logicznie w decydującym dyskursie; potrzebne jest inne podejście i inna myśl).

Ten tekst w logice Cycerona był dla historii (długiej i krótkiej, przeszłej i przyszłej) sławnym wyznaniem, znakomitym *exemplar*. Ta tradycja jest zapewne skończona, nawet umierająca, ze swej istoty zawsze była *kończąca*, ale jej „logika” łączy się w nie mniejszym stopniu z konsekwencją tego samego, z zawrotną przemiennością przeciwieństw: nieobecne staje się obecnym, martwe żywym, biedny bogatym, słaby silnym. A wszystko to, jak zauważa Cyceron, jest „trudne do wypowiedzenia”, co ma znaczyć — do zdecydowania. Ci, którzy szydą z dyskursu o nierozstrzygalnym, jak wiemy, uważają się za mocnych, jednak dobrze byłoby, gdyby zaczęli od samego Cycerona, a więc od jego lektury:

Kto bowiem spogląda na przyjaciela, spogląda jakby na jakies własne odbicie (*tamquam exemplar aliquod intuetur sui*). Dlatego i nieobecni są przy nas, i potrzebujący mają dostatek, i słabi czują się wzmocnieni (*et imbecilli valent*), i — co może brzmieć zbyt już dziwnie — umarli żyją (*mortui vivunt*): taka cześć, taka pamięć i taka tęsknota przyjaciół im towarzyszy. Przez to i śmierć tamtych wydaje się szczęśliwa (*ex quo illorum beata mors videtur*), i życie tych chwalebne (*vita laudabilis*)<sup>6</sup>.

Wszystko zatem jakby zbiegało się w możliwości dyskursu *post mortem*, który jest również siłą tej *cnoty* żałobnej pochwały: epitafium lub modlitwa, cytata śmierci, sława imienia po śmierci tego, co nazywa. Pamięć, poczawszy od tego, co nazywamy życiem, angażuje się z wyprzedzeniem w tę dziwną otwartą czasowość za pośrednictwem cytatu antycypowanego kilkoma żałobnymi modlitwami. Żyję w terażniejszości, mówiąc o sobie ustami mych przyjaciół, słyszę ich już przemawiających nad mym grobem. Cycerońska przyjaźń jest możliwością egzemplarycznego cytowania samego siebie, ale nigdy nie jest pewne, że przyjaciel

<sup>6</sup> M.T. Cicero, *Leliusz o przyjaźni* [przyp. tłum.].

przemówi, kiedy mnie już nie będzie; już i jeszcze, kiedy mnie już nie będzie; tworząc pozór mej wypowiedzi, a nawet mego głosu: powstań.

Kto o tym nie marzy? Ale też kto nie znosi takiego przedstawienia? Któż nie dostrzegłby w tym powtórzenia godnego pogardy i śmiesznego przedstawienia, a nawet uśmiercenia przyjaźni?

Przemysłność przyjaźni (*de amicitia, peri philias*) miałyby zatem angażować, w swojej przestrzeni, pracę nad cytatem i nad cytatem apostrofy. Apostrofy rzucanej zawsze blisko końca, na granicy życia, tzn. śmierci.

Co się dzieje, kiedy cytujemy apostrofę? Czy apostrofę daje się cytować, czy daje się cytować ten żywy i szczególny ruch, tu i teraz, ten poryw, za którego pośrednictwem *zwracam się* ku pojedynczości innego, ku niezastępowanemu ty, które mam zaświadczyć i którego stanowią część? Czy możemy nie tylko powtórzyć, ale też zacytować porywczosć tego wyjątkowego zwrotu? I odwrotnie, czy apostrofa mogłaby kiedykolwiek mieć miejsce, podobnie jak świadectwo, które ona daje, bez możliwości substytucji?

Tematy te, apostroficzne świadectwo i cytat, powiązemy nieco dalej, bez wątpienia są nieoddzielne od *imienia*: w imieniu przyjaciela, i od śmiertelności przyjaciela, pamięci i testamentu, które tytułem samego nazwania nazywają.

*Familiarności*. Co to jest familiarność? Czym jest rodzinna bliskość? O jakie chodzi powinowactwo czy pokrewieństwo (*Verwandschaft*)? Do jakiej obieralnej familiarności można by porównać przyjaźń? Do lektury Montaigne'a, Montaigne'a czytającego Cycerona, Montaigne'a odnoszącego „bardzo bliskie” „słowo”, a jest to już inny testament, zwrócone ku Arystotelesowi. Enigmatyczne i rodzinne, przeżywa i dogląda w nas (ale ilu nas jest?). Czuwa nad kształtem naszych zdań na temat przyjaźni? Informuje nasze przedrozumienie, kiedy usiłujemy odwrócić się od przyjaźni, tzn. zwrócić się przeciw niej, co zresztą zamierzamy dalej uczynić. Czy nie powinniśmy respektować przede wszystkim autorytetu pytań Arystotelesowskich? Struktury i normy, gramatyki tych pytań? Czy Arystoteles nie jest pierwszym, w majeutycznej tradycji *Lyzisa* (*Lysis, è peri philias*), ale też poza nim, w zakresie nadania bezpośredniej formy teoretycznej, ontologicznej i fenomenologicznej, kto postawił pytanie o przyjaźń (*peri philias*), o poznanie *czym ona jest (ti esti)*, *jaka i jak* ona jest (*poion ti*), a zwłaszcza o to, czy wyraża się ona w jednym, czy też wielu sensach (*monakbôs légetai è pleonakbôs*)?<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Arystoteles, *Etyka Eudemejska*, przeł., wstęp, przypisy W. Wróblewski, Warszawa 1997, 1234b, 18 i n.

Prawdą jest, że w samym środku tej serii pytań o istnienie przyjaźni i możliwą wieloznaczność przyjaźni znajduje się niezwyczajnie dwuznaczne pytanie: *kai tis o pbilos?* Dotyczy ono tego, *czym jest* przyjaciel, ale też *kto* jest przyjacielem. Wahanie języka pomiędzy *co* i *kto* nie przeraża Arystotelesa, jakby to stanowiło podstawę tego samego pytania, jakby jedno zawierało się w drugim, i jakby pytanie „kto?” miało dostosować się z wyprzedzeniem do ontologicznego pytania „co?”, „co to jest?”.

Implicytne uzależnienie *kto* od *co* przywoła być może pytanie, które zadamy. Nie będzie ono pozbawione protestu: w imię przyjaciela i w imię imienia. Jeśli ten protest nabierze wymiaru politycznego, to najprawdopodobniej będzie mniej polityczny, niż się wydaje. Będzie oznaczał raczej zasadę możliwego oporu wobec redukcji polityczności, tzn. etyczności do ontofenomenologiczności. Pytanie oprze się przypuszczalnie, w imię innej polityki, takiej redukcji (silnej redukcji, w każdym razie wystarczająco silnej, aby skonstruować dominujące pojęcie polityczności). Podejmiemy ono również ryzyko zmiany tradycji *Lyzisa*. Podejmiemy próbę przemieszczenia tego, o czym mówią już pierwsze słowa, a więc drogi i imienia, imienia własnego i pojedynczego, w miejsce, gdzie „majeutyczny” dialog o przyjaźni (*è peri pbilias*) się zaczyna, na skrzyżowaniu nie wiadomo ilu *pasaży*, *dróg* czy *aporii*, od miłości (*érōs*). Zaczyna się on również, o czym nie wolno zapomnieć, od „zawrócenia” Sokratesa z drogi, która prowadziła go „prosto” (*eutbu*) z Akademii do Lykejonu<sup>8</sup>.

Spadkobiercy Arystotelesa — tak. Od kiedy, wiedząc to lub nie, nie jesteśmy nimi dłużej? A ilu z nas? Ilu z nas jest już przez niego zwróconych ku samemu dziedzictwu, ku tematowi ostatniej woli, ku temu, co samo w sobie jest testamentowe? *Etyka Eudemejska*<sup>9</sup> wpisuje przyjaźń, poznanie i śmierć, ale też życie, w jedną i *tę samą* konfigurację. To samo nie jest tu inne niż inne. Istnieje co najmniej figura innego. Konieczna *konsekwencja* tej konfiguracji daje do myślenia. Poza wszelkimi dalszymi granicami pomiędzy miłością i przyjaźnią, ale też pomiędzy stroną czynną i stroną bierną, pomiędzy kochaniem i byciem-kochanym, chodzi o *potrzebę miłości* [*aimance*]<sup>10</sup>. Trzeba wie-

<sup>8</sup> Platon, *Charmides*, *Lyzis*, przeł., wstęp, objaśnienia W. Witwicki, Warszawa 1991, 203a, 204e.

<sup>9</sup> 1239a, 35–40.

<sup>10</sup> Szczęśliwy zbieg okoliczności: na seminarium, które mnie w tej sprawie inspirowało, myślałem, że słowo „*aimance*” jest niezbędne do nazwania trzeciego lub pierwszego głosu, zwanego pośrednim, poza kochaniem lub po tej stronie kochania (przyjaźni lub miłości), aktywnością i pasywnością, decyzją i namiętnością. Szczęśliwy traf sprawił, że trafiłem na to słowo przez przyjaciela, poetę-myśliciela, którego podziwiam. Abdelkebir Khatibi opiewa to nowe sło-



dzieć, dlaczego *raczej warto* kochać potrzebę miłości. Arystoteles nie przypomina, że *raczej warto kochać*, ale że *warto raczej kochać w ten sposób, a nie w ten sposób*: i że tym samym *warto raczej kochać, niż być kochanym*. Odtąd ta jedyna *preferencja* destabilizuje i pozbawia symetrii równowagę wszelkiej różnicy: *warto raczej* umożliwia akt władzy. Wiąże się z aktywnością, dominuje nad pasywnością.

Jesteśmy skłonni pójść pewną drogą, zgodnie z Arystotelesowską scholastyką: *warto raczej* stwarza akt dominacji jego formy nad materią. W ten sposób nie będziemy się dalej bronić przed niepokojącą konsekwencją. Przybliżając nas do celu, ta dominacja nie tylko zmierzałaby u Arystotelesa, po raz jedyny, do powiązania potrzeby miłości z umieraniem, ale też sytuowałaby śmierć po stronie aktu i po stronie formy. Jeden raz, ale nie-odwracalnie.

W jaki sposób? W jaki sposób akt, *tym razem*, miałby się przemieszczać w stronę śmierci? W jaki sposób mógłby ją przemieszczać? Ponieważ w tym wypadku zawiera w sobie śmierć, pociąga za sobą śmierć. Preferencja i referencja. Ale zawiera w sobie śmierć, przemieszczając się ku niej. Przenosi się w nią, ponieważ to do śmierci właśnie odnosi się jego referencja.

Zauważmy, że śmierć wkracza na drogę tej argumentacji. Czy nie chodzi o śmierć taką, która ma nadejść, taką, o której wiemy, że ma nadejść, jedynie o taką?

Arystoteles deklaruje więc: w przyjaźni lepiej jest kochać, niż być kochanym. Pamiętajmy o ogólnym horyzoncie tego twierdzenia. Wychodzi ono od sprawiedliwości i polityki. Ten fragment *Etyki Eudemejskiej* otwiera się w rzeczywistości na to, co w przyjaźni jest *sprawiedliwe* (*to dikaion*)<sup>11</sup>. Najważniejszą kwestią jest więc to, co *sprawiedliwe* i *sprawiedliwość*, *dikaionē*. To właśnie charakteryzuje pewien typ zachowania. Cała rzecz polega na prowadzeniu się w pewien sposób: w zgodzie z tym, co *sprawiedliwe*, w harmonii z zasadą *sprawiedliwości*. Ta kwestia, w swojej powadze i w swojej konieczności, natychmiast staje się równa kwestii piękna i tego, co w przyjaźni pożądane. Wysuwa się więc na pierwsze miejsce, natychmiast po ogólnym otwarciu zagadnienia przyjaźni (*peri philias*): Co to jest przyjaźń? Jaka ona

wo w *Dédicace à l'année qui vient*, Fata Morgana 1986: „Pragnąłbym wyłączyć Potrzebę Miłości”, „nasze prawo do Potrzeby Miłości”, „u granic Potrzeby Miłości”, „wahanie w cyklu Potrzeby Miłości”, „Potrzeba Miłości, Potrzeba Miłości... jedyne słowo, jakie odnalazłem/ We frazie mego życia?”. Poeta przypomina to słowo na początku *Par-dessus l'épaule*, Aubier 1988, gdzie przedstawiona jest „potrzeba miłości w dwóch sekwencjach, jedna adresowana do kobiet, a druga do mężczyzn”.

<sup>11</sup> 1234b, 21.

jest? Kto to jest przyjaciel? Czy przyjaźń wyraża się w jednym czy w wielu sensach?<sup>12</sup>

Całe zadanie polega na określeniu wspomnianej sprawiedliwości. To jednak możliwe jest wyłącznie pod warunkiem pokonania wielu *aporii*. Jak zawsze, zaczniemy od bezpośredniego odwołania do *Lyzisa* (214–216), a ściślej od aporii przyjaźni, która zdaje się być ofiarowana zarówno temu, co podobne, jak i temu, co przeciwne<sup>13</sup>. Zanim jednak przejdziemy do pierwszej aporii, musimy wpiery odnieść się do powszechnie przyjętej opinii. To opinia bierze pod uwagę *samo dzieło polityki*: akt czy działanie *specyficznie* polityczne sprowadza się do stworzenia (wytworzenia, zrobienia *etc.*) przyjaźni największym dobrem (*tês te gar politikês érgon einai dokei málista poiêσαι philian*)<sup>14</sup>.

Jak rozumieć to najwyższe dobro? Ile go jest? Czy jest policzalne? Jak zinterpretować możliwość maksimum czy optimum w przyjaźni? Jak to rozumieć politycznie? *Przyjaźń* jako *najwyższe dobro*, czy musi przynależeć do polityki?

*Kochać* — oto, co daje się słyszeć przede wszystkim, oto, co trzeba słyszeć, jest to coś, czego nie można nie usłyszeć w pełnym zaufaniu, jakim rozbrzmiewa słowo *przyjaźń*: przyjaźń polega na kochaniu, czyż nie, jest to oczywiście pewien sposób kochania. Jakie są tego konsekwencje i implikacje? Jest to akt, zanim stanie się sytuacją, raczej *akt* kochania, a nie *stan* bycia kochanym. Działanie przed namiętnością. Akt działania, intencji kochania, *pbileîn*, jest właściwszy samej przyjaźni (*kata ten philian*) niż sytuacji polegającej na tym, aby pozwolić się kochać, w każdym razie być kochanym (*pbileisthai*). Być-kochanym z pewnością mówi coś o *philia*, ale jedynie od strony kochanego (*pbilêton*). Nie mówi nic o *samej* przyjaźni, która implikuje w istocie, *w sobie samej, specyficznie*, akt i aktywność: ktoś musi kochać, aby wiedzieć, co to znaczy kochać, potem zaś dopiero być kochanym.

Zatem przyjaźń, bycie przyjacielem — co to jest? Otóż, to kochać *przed* byciem kochanym. Nawet przed pomyśleniem, co to znaczy *kochać, miłość, potrzeba miłości*, należy wiedzieć, pytając wpiery o akt i doświadczenie kochania, a nie o stan czy sytuację bycia kochanym. A dlaczego? Z jakiego powodu? Czy można się tego dowiedzieć? Otóż, z powodu *wiedzy*, dokładnie — która wiąże się lub łączy z aktem. Oto jest mroczna, ale niezwykczona siła tautologii. Argument w rzeczywistości wydaje się prosty: można być kochanym (strona bierna), *nie wiedząc o tym*, ale nie można kochać (strona czynna), *nie wiedząc o tym*. Nauka

<sup>12</sup> 1234b, 18–20.

<sup>13</sup> 1235a, 5.

<sup>14</sup> 1234b, 22–23.

czy świadomość siebie jest *a priori* włączona, włączona i *zaangażowana* w przyjaźń tego, *kto kocha*, tzn. w przyjaciela, ale nie ma jej lub jeszcze jej nie ma po stronie tego, kogo kochamy: ten, kto kocha przed tym, kto jest kochany, i być może (ale to inna sprawa, nawet jeśli wiąże się z dobrymi następstwami) tego, kto kocha, zanim będzie kochany. *Zaangażowana* nauka czy świadomość domaga się znaczenia na dwa sposoby: jako warunek możliwości (łańcuch teoretyczny) i jako gwarancja, obietnica, przymierze (łańcuch performatywny). Można to zawsze sprowadzić do analitycznej oczywistości: aby myśleć o przyjaźni, trzeba wyjść od kochającego-przyjaciela, a nie od kochanego-przyjaciela. Ten porządek jest nieodwracalny. Można być kochanym, pozostając w kompletnej niewiedzy, że jest się kochanym i pozostawać względem tego jak wobec tajemnicy. Można by powiedzieć, że takiej tajemnicy nigdy się nie odsłania. Ale nie można kochać, pozostając w niewiedzy o samej przyjaźni (*ésti gar lantbánēin philoúmenon, philoúnta d'oi*<sup>15</sup>). Aksjomat: przyjaźń, którą kogoś darzę, bez wątpienia także miłość, pozostaje moją tajemnicą. Akt miłości, zanim zostanie zadeklarowany (innemu, na głos), jest tym samym, już u swych narodzin, *zadeklarowany*. Jest zadeklarowany w sobie, wyniesiony do poznania lub do świadomości. Deklaracja jest, tak naprawdę, wpisana w sam swój akt narodzin. Kocha się wyłącznie pod warunkiem zadeklarowania, że się kocha. Nie można kochać, nie wiedząc, że się kocha. Nazwijmy to, dla udogodnienia, aksjomatem: założenie tego rozumowania nie podlega dyskusji. Jest naprawdę *niezaprzeczalne*: nie można przeciw niemu świadczyć, nie biorąc jego strony.

Jednak w cieniu piętrzą się zastrzeżenia. Na razie odsunemy je na bok, uznając ich potencjalność. Być kochanym — co to znaczy? Może nic, nic w przypadku samej przyjaźni, w której człowiek kochany, jako taki, nie musi niczego wiedzieć, a czasem nawet nie musi niczego robić. Bycie kochanym pozostaje w oczach samej przyjaźni, a więc w oczach przyjaciela, zdarzeniem (*to men gar phileisthai sumbebekós [ibidem]*). Można *myśleć i przeżywać* przyjaźń, właściwość lub istotę przyjaźni bez jakiegokolwiek odwołania do *bycia-kochanym*, ogólnie mówiąc, do *tego, co kochane*. W każdym razie bez uczestniczenia w tym jako w zasadzie. Jeśli odwołamy się w tym miejscu do kategorii podmiotu i przedmiotu, to zgodnie z tą logiką przyjaźń (*philia*) jest wpieryw dostępna od strony jej podmiotu, który o niej myśli i ją przeżywa, nie od strony przedmiotu, który może być kochany

<sup>15</sup> 1239a, 33–34.

bez jakiegokolwiek odniesienia do uczucia, którego przedmiotem pozostaje. Jeśli zaś mówimy „myśleć i żyć”, to — jak zobaczymy nieco dalej — życie, oddech, dusza znajdują się zawsze po stronie kochającego lub po stronie kochania, podczas gdy bycie-kochanym kochanego może być bez życia, może należeć do królestwa nie-żywego, nie-psychicznego lub „bezdusznego” (*en apsiúkō*)<sup>16</sup>. Nie można kochać bez życia i nie wiedząc, że się kocha, ale można kochać zmarłego lub nieożywione, które nic o tym nie wie. To samo dotyczy możliwości kochania zmarłego, co wiąże się z pewną potrzebą miłości.

Niewspółmierność pomiędzy kochającym i kochanym nie przestaje wykraczać poza wszelką miarę i wszelki umiar, tzn. samą zasadę liczenia. Wprowadzi ona *być może* pozorny nieporządek do układu arystotelesowskiego dyskursu. (To „być może” zaznacza niepewny krok naszej lektury). Coś drży w hierarchii zwanej przez Arystotelesa naturalną (*phúsei*), tzn. wpisanej od samych narodzin pomiędzy tych, którzy mają kochać (całować, pieścić), *philetikoi*, a z drugiej strony tych, którzy znajdują się poniżej, ci ostatni, *philótimoí*. Ci ostatni wolą być kochani, poszukują więc zaszczytów, dystynkcji, znaków rozpoznania<sup>17</sup>. Nawet jeśli nie ma w tej dyssymetryzującej hierarchii *philia* żadnego wymiaru erotycznego, żadnego pożądanego, to w jaki sposób uznać formalną strukturę związku pomiędzy światem sublunarnym i Pierwszą Przyczyną?

Jeśli Eros i Philia są ruchami, to czy nie mamy tu do czynienia z odwrotną hierarchią i odwrotną dyssymetrią? Pierwsza Przyczyna lub czysty Akt, Bóg wprawia w ruch nie poruszając się i nie będąc poruszonym, jest absolutnym pożądanym, analogicznie i formalnie do miejsca tego, co kochane, a zatem po stronie śmierci, tego, co może być nieożywione, a nie przestaje być kochane czy pożądane (*apsiúkbōn*). W odróżnieniu od tego, co dzieje się w przyjaźni, nikt nie oprotestuje faktu, że absolutny przedmiot pożądanego znajduje się w zasadzie i na szczycie hierarchii naturalnej, choć nie pozwala się poruszać lub wzruszać, nie poddaje się żadnemu urokowi.

Zstąpmy do świata sublunarnego. Dyssymetria wiąże się pozornie z ryzykiem pogmatwania egalitarystycznego schematu *isótēs*, lub też schematu obopólnościowego, czy też, jeśli można tak powiedzieć, wzajemnościowego przyjaźni wzajemnej (*anti-phileîn*), którą — jak się wydaje — Arystoteles z naciskiem uprzy-

<sup>16</sup> 1237a, 35–40.

<sup>17</sup> 1239a, 27–30.

wilejowuje<sup>18</sup>. *Pbileîn* jest więc silniej związane z istotą przyjaźni (*kata ten pbilian*); akt kochania odpowiada bardziej przyjaźni niż temu, co kochane (*pbilêton*). Arystoteles stara się dać tego dowód lub znak (*semeion*). Jeśli jeden z przyjaciół miałby wybierać pomiędzy poznawaniem i byciem znanym, wybrałby raczej poznanie niż bycie znanym. Arystoteles za każdym razem kiedy przywołuje tę alternatywę i określa wybór, opiera się na hipotezie, zgodnie z którą dwa doświadczenia (poznawanie i bycie znanym, kochanie i bycie kochanym, kochający i kochany) nie są zgodne w chwili, kiedy nie wydają się możliwe *równocześnie*<sup>19</sup>. Pozostawmy jednak tę sprawę. Nawet jeśli ruch aktu i pasywność stanu byłyby możliwe równocześnie, jeśli mogłoby się to zdarzyć, to rzeczywista struktura dwóch doświadczeń i dwóch relacji pozostałaby nie mniej różna. Nieredukowalna różnica liczy i pozwala liczyć. To ona uzasadnia wewnętrzną hierarchię: poznawanie dla skończonego bytu nigdy nie będzie znaczyło być znanym, ani kochanie — być kochanym. Można kochać bycie kochanym, ale kochanie zawsze będzie czymś więcej, zawsze będzie czymś lepszym i innym niż bycie kochanym. Można kochać bycie kochanym, ale przede wszystkim trzeba umieć kochać i wiedzieć, co to znaczy kochać, kochając. Struktura jednego musi pozostać taka, jaka jest, heterogeniczna wobec innego, ta zaś, kochania dla kochającego, jak mówi Arystoteles, pozostanie zawsze lepsza od struktury bycia-kochanym jako kochany. Kochanie zawsze będzie lepsze od bycia-kochanym, podobnie jak działanie od cierpienia, akt od władzy, istota od zdarzenia, wiedza od niewiedzy. Jest to referencja, a nawet preferencja.

Aby to zrozumieć *Etyka Eudemejska* podaje przykład tego, co czynią kobiety z *Andromachy* Antyfonta. Chodzi o przykład adopcji czy piastunki, o profetyczne macierzyństwo, substytucję lub supozycję dzieci, *en tais upobolais* — jest to *zażyłość wyboru*, która stanowi nasz najważniejszy temat. Matki oddają dzieci piastunkom i kochają je, nie oczekując odwzajemnienia tej miłości. Umieją kochać, wiedzą, że kochają, i wiedzą, kto je kocha, ale godzą się z tym, że nie są ani znane, ani kochane z wzajemnością. Chęć bycia znanym zdaje się uczuciem „egoistycznym”, jak to się często tłumaczy, jest to uczucie zwrócone ku sobie, na swoją korzyść, dla miłości siebie (*autou êneka*). Jest to uczucie pasywne, nastawione na przyjmowanie lub cieszenie się dobrem, a nie na jego ofiarowanie, jak dosłownie mówi Arystoteles (*tou paskbein ti agathon alla mē poiein*); ale można by też powiedzieć: skore

<sup>18</sup> Por. np. *Etyka Eudemejska*, 1239a, 4 i 20, a także: *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, 1159b.

<sup>19</sup> *Etyka Eudemejska*, 1239a, 36; *Etyka Nikomachejska*, 1159a, 30.

raczej do przyjmowania dobra, którego się nie ma, niż do ofiarowania tego dobra, które się ma (podobnie wyraził to Plotyn, ale to inna sprawa, mówiąc o ofiarowaniu tego, czego się nie ma). *Etyka Nikomachejska* daje taki sam przykład, mając na uwadze to samo wskazanie. Arystoteles kładzie jednak nacisk na macierzyńską *radość* lub *rozkosz* i dostrzega w tym jeszcze jeden dowód lub znak (*semeion d' ai mētères tō pbileîn kbairousai*)<sup>20</sup>.

W jaki sposób przejść od macierzyńskiej rozkoszy do śmierci? Ten fragment nie jest widoczny w tekście od razu. Nazywając rozkosz miłości macierzyńskiej jako wyrzekającą się odwzajemnienia, *Etyka Nikomachejska* nie łączy ze sobą jednak przetrwania i umierania. *Etyka Eudemejska* wypowiada wyrzeczenie się własnej miłości matki, nie nazywa przy tym rozkoszy, ale wiąże sprawy ze śmiercią. Przypomnijmy ten łańcuch logiczny. Chęć bycia znanym, odwołanie się do siebie, gdy ma się na uwadze siebie samego, przyjmowanie dobra, jego czynienie lub obdarowywanie nim — wszystko to jest czymś innym od poznawania. Poznawanie łączy się z czynieniem i kochaniem, łączy się z miłością oraz z zamiarem czynienia i kochania (*to de ginôskeîn tou poieîn kai tou pbileîn êneka*), jak mówi Arystoteles: „Z tego powodu chwylimy tych, którzy wytrwali w miłości w stosunku do zmarłych; znają ich bowiem, ale sami nie są już znani” (*dio kai tous emmênontas tō pbileîn pros tous tetbneôtas epainoumen, ginôskousi gâr, all' ou ginôskontai*)<sup>21</sup>. Miłość do zmarłego łączy się z ową *philia* aż do granic jej możliwości. Ale tym samym obnaża ostateczny zakres tej możliwości: nie mógłbym kochać przyjacielsko, nie wybiegając ku horyzontowi tej śmierci. *Horyzont* to granica i nieobecność granicy, utrata horyzontu na horyzoncie, horyzontalność horyzontu, granica jako nieobecność granicy. Nie mógłbym kochać przyjacielsko, nie angażując się, *nie czując się uprzednio* zaangażowanym w kochanie innego z tamtej strony śmierci. A więc poza życiem. Czuję się z wyprzedzeniem, przed jakimkolwiek uzgodnieniem, *powołany* do kochania innej śmierci. Czuję się w ten sposób (powołany do) kochania, w ten oto sposób *czuję, że* (kocham).

Autologia, jak zawsze, daje do myślenia: czuję, że kocham, jestem powołany do kochania zmarłego, to bycie-kochanym, o którym mówiliśmy już wcześniej, że niekoniecznie dotyczy ono żyjącego i które powołuje śmierć do bycia-kochaną, w odniesieniu do samego bycia-kochaną. Przypomnijmy sobie słowa

<sup>20</sup> 1159a, 28.

<sup>21</sup> 1239a, 40; 1239b, 1–2.

Arystotelesa. Wyjaśnia on, dlaczego możemy cieszyć się Kochaniem (*diō to phileîn khairein*), ale nie możemy w istocie cieszyć się z bycia-kochanym (*all' ou to phileisthai estin*). Rozkosz, radość jest immanentnie wpisana nie w bycie kochanym, ale w Kochaniu, w jego akt, we właściwą mu *enérgeia*<sup>22</sup>. Kryterium tego rozróżnienia przebiega zgodnie z pozornie niewidoczną linią. Przebiega pomiędzy żywym i umarłym, ożywionym i nieożywionym, psychicznym i apsychnym. Kwestia oddychania [*respiration*] lub inspiracji [*inspiration*]: Kochanie należy jedynie do istoty zdolnej do życia lub oddychania (*en empsúkō*). Z kolei bycie kochanym jest możliwe po stronie nieożywionego (*en apsúkō*), tu, gdzie *psukbē* mogło się już wyrazić. „...kocha się również to, co jest nieożywione” (*phileitai gar kai ta ápsukha*)<sup>23</sup>.

(Usiłujemy tu mówić zgodnie z logiką dwóch *Etyk* Arystotelesa, czyniąc wszystko, co tylko jest możliwe, aby przestrzeżać pojęciowego ozebrowania jego argumentacji. Jeśli czytelnik obeznany z Arystotelesem zauważy jednak, że ton zmienia się, podobnie jak patos i konotacje, jeśli wyczuwa jakies nieznaczne dyskretne lub sekretne odchylenia, to zapytajmy go i zapytajmy siebie samych, jakim prawem, a ściślej, czy istnieje takie prawo i czy jest całkowicie czyste, prawo porządku czysto pojęciowego, logicznego lub ściśle filozoficznego. Prawo, które nie wynika z porządku psychologicznego, retorycznego, poetyckiego. Co się tu dzieje? Czy to, co się tu dzieje, dokonuje się pomiędzy dwoma porządkami, jakie usiłujemy wyodrębnić, czy dzieje się to na samym ich styku? Posługując się psychologią, nie zapominajmy, że kwestia *psukbē*, bądź też życia ożywionego, wynika w gruncie rzeczy z filozoficznej refleksji na temat *philia*. W przypadku Arystotelesa nie można z niej wyłączyć ani retoryki, ani poetyki; a poeci są cytowani więcej niż jeden raz jako świadkowie, tzn. jako sędziowie prawdy).

Jeśli *philia* żyje, i jeśli żyje na granicy możliwości, to *żyje*, ożywia się, staje się *psychiczna* na podłożu pewnego zasobu przeżyć. Owa *philia*, owa *psukbē* przeżywa między przyjaciółmi. Nie może przeżyć siebie jako akt, ale może przeżyć w swoim przedmiocie, może kochać nieożywione. Odbija się ona również od progu tego aktu, biorąc pod uwagę i taką możliwość, że Kochany jest martwy. Istnieje w tym pierwsza i nieredukowalna dyssymetria. Jednak ta sama dyssymetria *dzieli się* na swój sposób w nieprzedstawianej topologii; nagina się, odwraca się i podwaja się zarazem

<sup>22</sup> 1237a, 35–40.

<sup>23</sup> Ibidem.

w hipotezie *dzielonej* przyjaźni, tej, którą nazywa się zgodnie wzajemną. Przeżywam przyjaciela, mogę lub muszę go przeżyć wyłącznie w takiej mierze, w jakiej przynosi on moją śmierć i dziedziczy ją jako ostatni z żywych. Przynosi moją śmierć i – w pewien sposób – jest jedynym, który może ją przynosić, moją własną śmierć z wyprzedzeniem w ten sposób wywłaszczoną.

(Mówię w rodzaju męskim [przyjaciel, on *etc.*] nie z powodu narcystycznej czy też braterskiej przemocy odłączenia, lecz aby zapowiedzieć kwestię, jaka nas czeka, dokładnie, kwestię brata w kanonicznej, tzn. androcentrycznej, strukturze przyjaźni).

W każdym wypadku *pbilia* zaczyna się od możliwości przeżycia. Przeżywanie, oto jest inna nazwa żałoby, której możliwość nie daje na siebie czekać. A to dlatego, że nie przeżywamy, jeśli nie ciąży na nas żałoba. Nieprzewycięzalna dla każdego żyjącego tautologia, tautologia przeżycia, z którą nie może nic począć nawet sam Bóg.

Krucha i porowata jawi się różnica pomiędzy rzeczywistym i wirtualnym, pomiędzy żałobą i możliwością żałoby. Pełne niepokojem pojmowanie żałoby (bez której, pomimo jego mocy, nie jest możliwy akt przyjaźni) przenika *a priori*, antycypuje się, przesładuje, pogrąża w żałobie przyjaciela, zanim nastąpi żałoba. Płacze przed opłakiwaniem, opłakuje śmierć przed śmiercią – to właśnie jest oddech przyjaźni, skrajność jej możliwości. Przeżywanie jest więc zarazem istotą, źródłem i możliwością, warunkiem możliwości przyjaźni, jest to pogrążony w żałobie akt kochania. Czas przeżywania tworzy w ten sposób czas przyjaźni.

Jednak taki czas tworzy się przez wycofanie. *Dochoodzi wyłącznie do samozatarcia*. Poddaje się i uwalnia dwa razy i zgodnie z dwiema modalnościami, jak zobaczymy, w dwóch tak samo niekompatybilnych, jak i nieoddzielnych czasach: z jednej strony nieugięta i stabilna stałość, z drugiej, rozpoczęcie, odnowienie, nieokreślone powtórzenie początkowej chwili, zawsze *od nowa*, na nowo, nowe w powtórzeniu. Na tej podwójności opiera się prawda przyjaźni zjawiająca się w dziwnym świetle odbłasku: terażniejszość ukazuje się wyłącznie w fenomenalnym źródle światła, które nie pochodzi ani od niej (terażniejszość nie jest już źródłem), ani z miejsca, z którego się wyłania, albo też z miejsca, w którym się pojawia, miejsca spojrzenia, miejsca *ego* lub „podmiotu”. Odblask tych przeciwnych czasów oddziela terażniejszość od terażniejszego. Wpisuje równocześnie beczasowość i nieczasowość przynajmniej w jedną z figur tego, co Arystoteles stale nazywa przyjaźnią *pierwszą* (*e protē pbilia*).



Przyjaźń pierwsza: pierwsza, jaka ma się ujawnić zgodnie z logiką i rangą, pierwsza zgodnie z sensem i hierarchią, pierwsza, ponieważ każda inna przyjaźń jest określana w stosunku do niej, czy to w różnicy odchylenia, czy też w jakimś słabym punkcie. Przyjaźń pierwsza nie obywa się bez czasu, z pewnością nie ujawnia się nigdy poza czasem: nie ma przyjaciela bez czasu (*oud' áneu kbrónou pbilos*)<sup>24</sup>, tzn. bez tego, co wystawia na próbę zaufanie. Nie ma żadnej przyjaźni bez zaufania (*pistis*), nie ma żadnego zaufania, którego nie da się zmierzyć jakąś *chronologią*, próbą wyczuwalnego trwania czasu (*è de pistis ouk áneu kbrónou*)<sup>25</sup>. Wierność, ufność, poręczenie, przekonanie, *kredyt* tego zaangażowania nie mogłyby być achroniczne. To samo dotyczy *wiary*, którą można pojmować – by tak rzec, poza Arystotelesem – jako coś zbliżonego do temporalizującej syntezy, bądź też symboliczności. Zaangażowanie w przyjaźń zabiera czas, a daje czas dlatego, że zarazem przenosi się poza chwilę obecną i zachowuje pamięć, jak i ją antycypuje. Daje i zabiera czas, ponieważ przeżywa w żywej terażniejszości. Paradoks tego pogrążonego w żałobie przeżywania skupia się na wartości, tak bardzo dwuznacznej, stabilności, na stałości, czy też na nieugiętej trwałości, którą Arystoteles łączy z wiarą lub zaufaniem (*pistis*). W przyjaźni pierwszej wiara musi być stabilna, ustalona, pewna, zapewniona (*bébaios*), musi opierać się próbie czasu. Ale *równocześnie*, jeśli można tak powiedzieć, *ama* panuje nad czasem, uchylając się od niego, biorąc i dając czas w kontrczasie, otwiera doświadczenie czasu. Otwiera to doświadczenie, określając je jako stałą terażniejszość quasi-wieczności albo mając na uwadze taką terażniejszość pewności lub przynajmniej od niej począwszy. Wszystko zmierza do zamierania, jeśli tak można rzec, w owej koniunkcji przyjaźni, poręczenia i stałej pewności. Żadna przyjaźń nie utrzyma się bez tej wiary (*ouk ésti d' áneu pisteōs pbilía bébaios*)<sup>26</sup>, bez potwierdzonej stałości tego powtarzanego aktu wiary. Także Platon wiązał *pbilia* z tą samą wartością stałości. *Uczta* podaje kilka słynnych przykładów. Przyjaźń stała czy wierna (*bébaios*) może nawet stawić czoło despotycznej władzy lub zniszczyć ją<sup>27</sup>. Skądinąd, jak wiadomo, w *Timajosie*<sup>28</sup>

<sup>24</sup> 1237b, 17.

<sup>25</sup> 1237b, 13.

<sup>26</sup> 1237b, 10–15.

<sup>27</sup> Platon, *Uczta*, przeł., wstęp, objaśnienia W. Witwicki, Kęty 2008, 182c.

<sup>28</sup> Platon, *Timajos. Krytias*, przeł., wstęp, objaśnienia W. Witwicki, Kęty 2002, 37b.

wartość stałości jest po prostu powiązana z wartościami prawdy i prawdziwości, zwłaszcza w kwestii opinii i wiary.

W swojej stałości ta zapewniona pewność nie jest *naturalna*, w szerokim i potocznym znaczeniu tego słowa; nie charakteryzuje ona zachowania spontanicznego, skoro kwalifikuje wiarę lub akt wiary, świadectwo i akt odpowiedzialnej wolności. Jedynie przyjaźń pierwsza jest stała (*bébaios*), ponieważ implikuje decyzję i refleksję, czego wymaga zawsze czas. Jedynie decyzje podejmowane bez pośpiechu (*me takbu*) i bez łatwości (*mēde radiōs*) sprawiają, że sąd jest trafny (*ten krisin orthén*)<sup>29</sup>. Nie-dana, „nie-naturalna”, nie-spontaniczna stałość powraca więc do *stabilizacji*. Ta zaś zakłada przejście próby trudności, na którą trzeba czasu. Trudno musi być sądzić i decydować. Decyzja godna tej nazwy, decyzja krytyczna i przemyślana, nie może być pośpieszna i łatwa, jak twierdzi Arystoteles, a ta uwaga ma ogromne znaczenie. Czas i czas na podjęcie decyzji wobec próby tego, o czym *należy zadecydować* — zatem o czym nie zadecydowano, co pozostaje do przemyślenia i rozważenia — zatem co nie zostało jeszcze przemyślane. Jeśli *ustabilizowana* stałość pewności nigdy nie jest dana, jeśli zyskuje na znaczeniu w trakcie stabilizacji, to stabilizacja tego, co *staje się* pewne, musi przemierzyć to, co nierozstrzygalne jako czas refleksji, a więc w pewien sposób przypomnieć lub przypomnieć sobie zawieszony nierozstrzygalnik.

To właśnie jest różnica pomiędzy duchem (*my*) i ciałem zmysłowym, to jest również ich analogia. Analogia liczy się tak samo jak różnica, ponieważ wpisuje w żywe ciało *habitus* tego przeciwnictwa. Analogia ma swoje miejsce w ruchu i możliwości takiego wpisania. *Habitus* kontrczasowości jest zdolnością nabytą, umiejętnością wykształconą, zdolnością wypróbowaną u podstaw predyspozycji; jest to *éxis* utrzymujące razem dwa czasy w tym samym czasie. Taka kontrczasowość jest inną nazwą *psukhé*, jest to byt-ożywiony lub *animacja* życia łączącego ludzkiego (*my*) ducha z samą animalnością. Ślad jedności *łączy* człowieka i zwierzę, ducha i życie, duszę i ciało. Umieszcza je pod tym samym brzemieniem, brzemieniem podległości, postawy, której trzeba się nauczyć w cierpieniu, przemierzaniu, utrwalaniu, liczeniu się z próbą czasu, zachowaniu jej śladu w ciele. To połączenie uzasadni poetycką figurę analogii, którą niebawem zacytujemy i która nazywa *brzemię*, efekt brzemienia.

Różnica domaga się przemyślenia wychodzącego od tej analogii. W *przejęciu* czasu *przez* czas. Czas wychodzi z czasu. Czas zyskuje czas, zyskuje czas i zyskuje na czasie. Próba stabilizacji,

<sup>29</sup> Eryka Eudemejska, 1237b, 10–15.

stawanie się nieugiętym i niezawodnym (*bébaios*) *zabiera czas*. Otóż, ta próba, to doświadczenie, ta przeprawa (*peira*) odbiera czas, a nawet wykrada czas, który jest potrzebny na opanowanie czasu i pokonanie trwania. *Bébaios* oznacza stały, ale też niezawodny. Określa modalność temporalną, ale też nietemporalną, stawanie się nietemporalnością lub omnitemporalnością czasu, *to właśnie podkreśla* (pewność, przewidywalność, niezawodność, poręczenie, prawdę, przyjaźń *etc.*). *Zaznacza również, czy raczej udaje przez zaznaczenie, przejście pomiędzy dwoma absolutnie heterogenicznymi porządkami, przejście od zabezpieczonej pewności, przewidywalnej niezawodności do niezawodności przysięgi i aktu wiary. Akt wiary należy, musi należeć, do nieprzewidywalności decyzji. Zerwanie z przewidywalną niezawodnością i zapewnieniem pewności jest, prawdę powiedziawszy, zerwaniem z wiedzą — wiemy, że jest narzucone przez samą strukturę zaufania lub wierzenia jako wiary.*

Zatem o przyjaźni. Ta struktura jest przez Arystotelesa zarazem rozpoznana i nierozpoznana. Prawda przyjaźni jest bliska niejasności, podobnie prawda polityki, zgodnie z wzorem greckim: chodzi nie tylko o słowo *bébaios* (na przykład dlatego, że nie wierzymy w możliwość zebrania w jednym słowie, w jednym jedynym, takiego obciążenia), ale o całą kulturę, technikę, organizację polityczną i grecki „świat”, który się nim posługuje. W stanie wysokiej koncentracji filozoficznej tu właśnie znajduje się *eidos*, aż do Husserlowskiej interpretacji idealizacji czy wytwarzania idealnych przedmiotów jako wytwarzania omnitemporalności, nietemporalności jako omnitemporalności. Trzeba czasu, aby dojść do stałości czy pewności, która oddala się od czasu. Trzeba czasu, aby pominąć czas. Trzeba poddać, trzeba poddać się czasowi w czasie. Trzeba *go* opanować, ale — oto jest historia *podmiotu* jako podmiotu czasu — poddając mu się. Trzeba *go* połączyć, ujarzmić, obciążyć brzemieniem i sprawić, aby oddziaływał na męski, kobiecy czy zwierzęcy umysł pod brzemieniem (*upożúgios*):

Bez zaufania również nie ma żadnej stałej przyjaźni, a zaufanie przychodzi z czasem (*áneu kbrúnou*). Bo powinno się je poddać próbie (*dei gar piran labein*), jak mówi Teognis:  
 Ani męża umysłu nie zgłębisz, ani niewiasty,  
 Aż wypróbować się da (*prin peiratheiēs*),  
 niczym pod jarzmem swym muł (*ósper upozúgiou*)<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Etyka Eudemejska, 1237b, 15.

Ale, będziemy do tego wracać w trakcie naszych wywodów, jeśli przyjaźń *pierwsza* jest wykluczona pomiędzy zwierzętami, wykluczona pomiędzy zwierzęciem i człowiekiem, wykluczona pomiędzy bogami, wykluczona pomiędzy człowiekiem i Bogiem, oznacza to, że samo *éxis* nie wystarcza. Skłonność, zdolność, a nawet życzenie, zatem wszystko, co czyni możliwą i przygotowuje przyjaźń, nie wystarcza samej przyjaźni, przyjaźni *w akcie*. Jedyne *éxis* często pozostaje symulakrum, symuluje i udaje rzeczywistą przyjaźń, i sprawia, że pragnienie przyjaźni bierze się za rzeczywistość, znaki przyjaźni za samą przyjaźń. Energiczność Arystotelesowskiego argumentu<sup>31</sup>, jaki można rozwinąć na podstawie innych przykładów, sprowadza się do wymogu i odsłonięcia *éxis*, do wzięcia pod uwagę warunku konkretnej i niezbędnej możliwości i opisanie jej nie jako struktury formalnej, ale jako pewnego rodzaju egzystencjalnego otwarcia (możność-bycia-przyjacielem jest, zgodnie z przyjaźnią *pierwszą*, tym, co nie jest dane ani zwierzęciu, ani Bogu). Jednakże Arystoteles z wyjątkowym rygiorem kładzie nacisk na niewystarczalność *éxis*, a więc każdego warunku możliwości (podległość, zdolność, predyspozycję, a nawet pragnienie). Analiza warunków możliwości, nawet jeśli są egzystencjalne, nigdy nie wystarczy do tego, aby oddać akt lub zdarzenie. Nigdy nie będzie ona na miarę tego, co ma miejsce, na miarę rzeczywistości tego, co się dzieje, na przykład przyjaźni, która nigdy nie będzie zredukowana do pragnienia bądź siły przyjaźni. Jeśli z naszej strony w analizie warunków możliwości, w myśli o tym, co możliwe, również położymy nacisk na to konieczne ograniczenie, to przynajmniej z *dwóch powodów*.

1. Przede wszystkim poza tym szczególnym kontekstem (Arystoteles na temat przyjaźni *pierwszej*) ślad takiego ograniczenia przemierza ogromne pole problemowe, pole historii, zdarzenia, niepowtarzalności tego, co się wydarza w ogóle. Nie wystarczy, aby coś się *mogło* wydarzyć, aby się to wydarzyło, zatem analiza tego, co *czyni możliwym* zdarzenie, co jest niezbędne, zwłaszcza w oczach Arystotelesa, nie powie nam niczego o samym zdarzeniu. Jednak ta oczywistość byłaby zbyt prosta, gdyby zadowolić się wydedukowaniem z niej *zdroworosądkowego porządku*: tego, który wychodzi od możliwości ku rzeczywistości, a także od wstecznej *analityki* możliwego ku przemyśleniu zdarzenia w niezwykłości jego pojawienia się i niepowtarzalności jego przypadku. Nie można zadowolić się analizowaniem warunków możliwości, czyli potencjalności tego, co zdarza się „tylko jeden raz” i wierzyć, co

<sup>31</sup> Eryka Eudemejska, 1237b, 15–20.

byłoby naiwne, w wypowiedzenie czegoś słusznego. To, co się zdarza, a zdarza się tylko jeden raz, pierwszy i ostatni raz, jest zawsze czymś więcej lub czymś innym niż możliwość tego zdarzenia. O możliwości dałoby się mówić bez końca, nie dotykając nigdy samej rzeczy w chwili jej stawania się. Może więc zdarzyć się, że porządek jest inny, *jest to możliwe*, i jedynie stawanie się zdarzenia pozwala po fakcie, *być może*, pomyśleć o tym, co wcześniej umożliwiło to zdarzenie. Ograniczając się do tego przykładu, trzeba stwierdzić, że doświadczenie przyjaźni pierwszej, spotkanie jej obecności *w akcie* pozwala na dokonanie analizy *éxis* i wszelkiej predyspozycji, podobnie zresztą jak dwóch pozostałych typów przyjaźni (pochodnych, nie pierwszych).

Pośród ogromnych konsekwencji tej silnej konieczności logicznej trzeba wskazać te, które dotyczą objawienia, prawdy i zdarzenia: myśl (ontologiczna lub metaontologiczna) o warunkach możliwości i o strukturach objawialności czy otwarcia na prawdę może wydać się uprawniona i metodologicznie uprzednia wobec dostępu do każdego niepowtarzalnego zdarzenia objawienia — stawki tej nieredukowalnej uprzedniości *sensu* nie mają granic. „W rzeczywistości”, „naprawdę” — to jedynie zdarzenie objawienia, które otwiera, jakby przez włamanie i czyniąc je możliwym po fakcie, pole możliwego, na którym to zdarzenie zdawało się wyłonić i skądinąd w rzeczywistości się wyłoniło. Zdarzenie objawienia nie objawiło jedynie tego czy tamtego, na przykład Boga, objawiło objawialność, zakazując nam tym samym mówienia „na przykład Boga”.

Czy to jest alternatywa? Musimy dokonać wyboru między tymi dwoma porządkami? Czy musimy tego dokonać przede wszystkim w przypadku religii zwanych objawionymi, które są religiami więzi społecznych opartych na *miłowaniu* (miłość, przyjaźń, *braterstwo*, miłosierdzie *etc.*)? Czy musimy dokonać wyboru między nadrzędnością *objawienia* (*Offenbarung*) a nadrzędnością *objawialności* (*Offenbarkeit*), nadrzędnością ukazania a nadrzędnością ukazywalności, teologii i teiologii, nauki o Bogu i nauki o boskości, o boskości boga?<sup>32</sup> Jeśli alternatywa dotyczyłaby tych dwóch porządków, to jaką różnicę wprowadzałoby Arystotelesowskie twierdzenie, zgodnie z którym nie może

<sup>32</sup> W sprawie tych rozróżnień, zaznaczonych zresztą przez Heideggera, a także w sprawie kwestii, jakie się z nimi łączą, pozwolę sobie odesłać do *Comment ne pas parler*, w: *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée 1987, s. 586 i n. To, co nazwałem w innym miejscu *iterarybilnością*, mogłoby nie tyle podjąć tę alternatywę, co dać dostęp do struktury doświadczenia, w której dwa bieguny alternatywy przestają być przeciwstawne i tworzą inny węzeł, inną „logikę”, inną „chronologię”, inną historię, inną relację do porządku rzeczy.

być przyjaźni (pierwszej) pomiędzy Bogiem i człowiekiem? Po-  
wrócimy do tego pytania, które implicytnie organizuje każdą  
refleksję na temat możliwości polityki przyjaźni.

2. Myśl o akcie lub zdarzeniu, którą umożliwia Arystotele-  
sowski argument jest również, bardziej niż myśl każdego (zdro-  
wy rozsądek), myślą „każdego”, indywidualnej niepowtarzal-  
ności. To prawda, że ta myśl *każdego* może być zakorzeniona  
w *phronēsis*, w bystrym sędzi i w ostrożności rozsądku. Jeśli nie-  
zbędna możliwość *éxis* nie wystarcza, jeśli trzeba przejść do aktu  
i jeśli potrzeba na to czasu, zyskując na czasie, to trzeba dokonać  
wyboru: elekcja lub selekcja pomiędzy przyjaciółmi i rzeczami  
(*prágmata*), ale też między możliwymi przyjaciółmi, co niebawem  
przywiedzie nas w okolice „*O philoi oudeis philos*” (gdzie na razie  
nie określimy O) i na lekcję arytmetyki tego zwrotu. Dlaczego  
źli, nieżyczliwi, niechętni (*phauloi*) nie są, z definicji, przyjaciół-  
mi, dobrymi przyjaciółmi? Dlaczego ignorują udział lub wspól-  
notę przyjaciół (*koina ta philōn*)? Ponieważ wolą rzeczy (*prá-  
gmata*) od przyjaciół. Ustawiają przyjaciół pomiędzy rzeczami,  
włączają ich do dóbr, do przydatnych przedmiotów. Tym samym  
wpisują swoich przyjaciół w pole relatywności i policzalnych hi-  
potez, w zhierarchizowaną wielość dóbr i przedmiotów. Arysto-  
teles twierdzi inaczej: aby przeciwstawić się tym złym ludziom  
czy złym przyjaciółom, wyznaczam (*prosnémō*) inaczej relacje  
i ustanawiam odmienne priorytety. Dobre rzeczy zaliczam do  
przyjaciół lub z myślą o nich. Oto jest wyższość, którą ignorują  
źli ludzie. Odwracają lub zniekształcają oni tę dobrą hierarchię,  
kiedy zaliczają swoich przyjaciół do rzeczy i z myślą o rzeczach,  
zamiast traktować przedmioty jako przedmioty przyjaźni, jako  
rzeczy (*prágmata*) należące do sfery przyjaciół, służące sprawie  
przyjaciół, odnoszące się zawsze wyłącznie do przyjaciół<sup>33</sup>.

Zalecając tę uprzywilejowaną atrybucję, Arystoteles mówi  
raczej o przyjaciółach niż o przyjaźni. Nie można preferować sa-  
mej tylko przyjaźni, trzeba preferować przyjaciół. Nieunikniona  
tego konsekwencja, ponieważ chodzi o niepowtarzalności, jest  
taka: trzeba preferować *pewnych* przyjaciół. Wybór tej prefe-  
rencji wprowadza ponownie liczbę i rachunek w wielość nie-  
policzalnych niepowtarzalności, tu, gdzie nie trzeba było liczyć  
przyjaciół, jak liczy się rzeczy. Arytmetyczny szacunek, prze-  
rażająca konieczność liczenia się z mnogością przyjaciół (*philoi*,  
liczba mnoga, której dwie możliwe gramatyki odnajdujemy póź-  
niej w zdaniu cytowanym i zatrzymanym przez Montaigne’a).

<sup>33</sup> Eryka Eudemejska, 1237b, 30–34.

Oto jest kolejna zależność od czasowości, od czasu przyjaźni, od istoty *philia*, która nigdy nie obywa się bez czasu (*áneu kbrónou*). Nie trzeba mieć zbyt wielu przyjaciół, ponieważ brakłoby czasu, aby wystawić ich na próbę, żyjąc z *każdym* z nich.

*Trzeba żyć z każdym. Z każdą.*

A czy jest to możliwe?

Życ — to coś, co łączy się z *z*. Bez względu na różne modalności, żyć oznacza żyć z. Jednak za każdym razem jeden *żyje z* jednym: *żyję*, ja, *z* (*suzáō*), i z każdym, za każdym razem jednym. We fragmencie, którego przekład zacytuujemy, trzeba podkreślić koniunkcję próby i doświadczenia (*peira*), czasu (*kbronos*) i niepowtarzalności, każdego (*ékastos*). Ta więc czasu i liczby w zasadzie niepowtarzalności nie oddziela się od zasady hierarchii: jeśli trzeba wybierać, to trzeba wybrać najlepsze. W arytmetyce wyboru zawarta jest analitycznie pewnego rodzaju arystokratyczność:

A zatem pierwszą przyjaźń (*ephilia eprôte*) spotykamy nie pomiędzy *wieloma* (*en pollois*) ludźmi, ponieważ trudno jest wypróbować *wielu* ludzi (*kalepon pollón piran labein*); należałoby z każdym wspólnie żyć (*ékástō gar an édei suzétai*). W rzeczy samej nie powinno się wybierać w podobny sposób płaszcza i przyjaciela, chociaż wydaje się oznaką roztropności (*tou noun ékbontos*) to, że we wszystkich przypadkach z dwóch *rzeczy* wybiera się tę *lepszą*, a jeśli od dawna posługiwano się rzeczą gorszą, a *lepszą* jeszcze nie, powinno się wybrać tę ostatnią; ale w żadnym wypadku nie można wybierać w miejsce starego przyjaciela (*anti tou pálai philou*) kogoś, o kim się nie wie, czy jest *lepszy*. Nie ma bowiem przyjaciela *bez próby* (*áneu peiras*) i to nie tylko trwającej jeden dzień (*mias ēméras*), *ale potrzebny jest czas* (*alla kbrónou dei*). Dlatego wyrażenie „beczka soli” stało się przyśłowiem<sup>34</sup>.

Przysłowie o beczce soli odwołuje się zarazem do próby i udziału, doświadczenia i uczestniczenia: trzeba *z kimś* zjeść *całą* beczkę soli, zanim mu się zaufa w sposób stabilny, pewny, wypróbowany, ale czas potrzebny na poręczenie wymyka się czasowi, zyskuje na czasie w jeszcze inny sposób. Nieco wcześniej stała niezawodność pewności (*bébaios*) ujawniła się nam pod postacią ciągłości, trwania, czy też stałości: omnitemporalności, która przewycięża czas w czasie. Pewność przyjaźni, aby przejść do aktu poza *éxis*, aby w każdej chwili dokonać odnowienia lub potwierdzenia na nowo, zakłada przetworzenie, ponowne zaan-

<sup>34</sup> Etyka Eudemejska, 1237b, 34; 1238a, 3.

gażowanie wolności, cnotę (*aretê*), przerywającą zmysłową analogię, o której mówiliśmy wcześniej. Jest to inny sposób przeobrażenia czasowi w czasie, tym razem pod postacią nieciągłości, przez przetworzenie zdarzenia. Ale i tu mamy jeszcze do czynienia z ekonomią czasu, chodzi bowiem o „w tym samym czasie” (*âma*), sprawiającym, że moment aktu i pełni *enérgeia* wiąże się z liczeniem. Próba przyjaźni, aby mogła być dopełniona, wiąże się z wytrzymałością arytmetyczną. W efekcie przyjaciel musi być nie tylko dobry w sobie, w sposób prosty i absolutny (*aplôs*), musi być dla was, w relacji z wami, którzy jesteście jego przyjaciółmi. Przyjaciel jest absolutnie dobry i absolutnie lub po prostu przyjacielem, od momentu kiedy te dwie jakości zostają zharmonizowane, odkąd jedna z drugą układają się „w symfonii”. Dzieje się tak również wtedy, kiedy przyjaciel jest pożyteczny dla swojego przyjaciela, nawet jeśli nie jest absolutnie prawy czy dobry (*spoudaios*). Ten ostatni fragment<sup>35</sup> bezustannie uchodzi za niejasny, ale jego konkluzja wydaje się klarowna: nie można kochać (*phileîn*), będąc jednocześnie, w tym samym czasie (*âma*), przyjacielem wielu innych (*to de pollois âma einai philon kai to phileîn kôlúei*); wielu, wielu innych, co nie oznacza ani liczby, ani mnogości w ogóle, a oznacza *zbyt dużą liczbę*, pewien nadmiar określony w jednostkach. Można kochać więcej niż jednego, zdaje się przyznawać Arystoteles, kochać wielu, ale nie w nadmiarze. Zakazowi nie podlega liczba, ale licznosc, tłum. Miare narzuca akt, zdolność kochania *w akcie*: nie można bowiem być w akcie (*energein*) w sposób skuteczny, aktywny, obecny w miejscu „wielu” (*pros pollous*), które jest czymś więcej niż prostą liczbą (*ou gar oion te âma pros pollous energein*). Istota skończona nie mogłaby być obecna *w akcie* w zbyt wielkiej liczbie. Bez elekcji czy selekcji nie ma w ogóle przynależności albo wspólnoty przyjacielskiej, która jest *obecna*, a przede wszystkim obecna *dla siebie samej, w akcie*.

Wszystko staje się zrozumiałe: jeśli kwestia arytmetyki wydaje się tu tak poważna i nieredukowalna, to słowo „arytmetyka” jest nieadekwatne. Jednostki, o których mowa, nie są ani rzeczami, *prágmata*, od których zawsze lepszy jest przyjaciel, ani liczbami. Ograniczona wielość z pewnością nakłania do liczenia, i nie trzeba mieć zbyt wielu przyjaciół, ale nie opiera się ona wyliczeniu, obliczaniu, bądź nawet prostej i czystej kwantyfikacji.

Dlaczego kładziemy od tej chwili nacisk na tę trudność? Przede wszystkim dlatego, że zapowiada ona jedną z możliwych

<sup>35</sup> Eryka Eudemejska, 1238a, 5–10.



tajemnic, ukrywa ją jeszcze w szyfrowej tradycji apostrofy podjętej przez Montaigne'a i wielu innych. Jedną z tajemnic pozostałych tajemnicami nawet dla tych, którzy ją podejmują, jakby miała zostać zachowana dla innych. Wrócimy jeszcze do tego. Poza tym dlatego, że myli się ona z cnotą (*aretē*). Nie będziemy zajmować się tym, co *to* słowo zdaje się oznaczać, zanim przemysłana zostanie tajemnica *philein*. Bez wątpienia chodzi o to samo. Wreszcie dlatego, że kwantyfikacja niepewtarzalności zawsze stanowiła jeden z wymiarów polityki przyjaźni, dokonywania się polityki przyjaźni, która być może nie jest polityczna na wskroś, pierwotnie, niekoniecznie lub wewnętrznie. Wraz z tym dokonywaniem się polityki, przez wszystkie schematy, jakie mu przypisujemy, począwszy od najbardziej złożonego ze wszystkich schematu braterstwa, otwiera się kwestia demokracji, kwestia obywatela lub podmiotu jako policzalnej niepewtarzalności. Także kwestia „powszechnego braterstwa”. Nie ma demokracji bez respektowania niepewtarzalności czy nieredukowalnej odmienności, ale nie ma też demokracji bez „wspólnoty przyjaciół” (*koīna ta philōn*), bez rachuby większości, bez podmiotów identyfikowalnych, stabilizowanych, reprezentowalnych i równych między nimi. Tych dwóch praw nie da się do siebie zredukować. Tragicznie niezgodne i raniące na zawsze. Rana otwiera się wraz z koniecznością *policzenia* przyjaciół, policzenia innych, w ekonomii swoich, tu, gdzie zupełnie inny jest zupełnie innym.

Ale też tu, gdzie całkowicie inny jest *również* całkowicie innym. To coś poważniejszego od sprzeczności, oddzielenie tych dwóch praw wiąże się na zawsze z politycznym pragnieniem. Wiąże się również z szansą i przyszłością demokracji, której stale zagraża ruina, a którą jednak utrzymuje przy życiu, jak samo życie, w samym sercu jej *podzielonej cnoty*, nieadekwatnie do siebie samej. Czy kiedykolwiek możliwa jest cnota bez chaosu, który otwiera się na ciszę, jak wygłodzone usta niepoliczalnej otchłani, pomiędzy jednym i innym tego prawa innego? Nie ma żadnej cnoty bez tragedii liczby bez liczby. Być może, a jest to jeszcze trudniejsze do pomyślenia od tragedii. Niemożliwe do pomyślenia sączy się przez spokojny traktat Arystotelesa, przez jego rady, przez mądrość jego zasad: przyjaciele, jeśli chcecie mieć przyjaciół, nie miejcie ich zbyt wielu.

Zwróćcie uwagę na to, że doradca nigdy nie mówi nam *ile* i w jakiej liczbie cnota staje się niemożliwa. Jaką wiedzą można by kiedykolwiek zmierzyć nakaz dokonania wyboru tych, których kochamy, tych, których musimy kochać, tych, których możemy kochać? Pomiedzy nimi samymi? Pomiedzy nimi i innymi? Pomiedzy wszystkimi?

Chodzi o cnotę, która nie jest w naturze, o cnotę, której nazwa pozostanie niepewna, pozbawiona upewniającego pojęcia, podobnie jak te dwa prawa przyjaźni, które nie będą mogły być pomyslane. Otóż pewność tego, co stałe (*bébaios*), zależne od cnoty, nie może być wyłącznie naturalna. Tak samo czas nie należy do natury, kiedy wystawia przyjaźń pierwszą na próbę. W historii pojęcia natury, już w jej greckiej historii, cnota przyjaźni była naznaczona śladem opozycji. Już samemu Arystotelesowi nakazuje ona zawęzić pojęcie natury: musi ją więc przeciwstawić temu, co jest jej innym, to znaczy cnotcie, w momencie klasyfikowania przyjaźni do rzeczy stałych (*tôn bebaiōn*), na tej samej zasadzie, jak szczęście stanowi część rzeczy samowystarczalnych i autarkicznych (*ton autárkōn*). Ta sama immanencja daje osłonę zewnętrznym lub aleatorycznym przyczynowościom. Stałość jest prawa wyłącznie z powodu swojej autonomii, samowystarczalności decyzji, które odnawiają się same, swobodnie i zgodnie ze spontanicznym powtórzeniem ich własnego ruchu, zawsze nowe, ale od nowa i od nowa te same, tak samo nowe. Nie jest to możliwe bez pewnej naturalności, ale nie naturalności w naturze, nie w powrocie do natury. Po zacytowaniu i pochwaleniu *Elektry* Eurypidesa (*e gar phúsis bébaios, ou ta kbremata*: stała jest natura, a nie bogactwo) Arystoteles dodaje, że w tym wypadku o wiele piękniej jest (*połu de kállion*) twierdzić o cnotcie (*aretē*) niż o naturze (*połu de kállion eipein oti ē aretē tēs phúseōs*)<sup>36</sup>. Odkąd przyjaźń nie ma i przede wszystkim nie musi mieć pewności rzeczy naturalnej lub maszyny, odkąd jej stałość nie jest dana przez naturę, ale zyskuje się ją jak wytrwałość i zaręczenie przez wytrzymałość cnoty, przyjaźń pierwszą, „dzięki której pozostałe formy przyjaźni otrzymują nazwę” (*di' en ai állai légontai*), trzeba stwierdzić, że opiera się ona na cnotcie (*é kat' aretēn esti*)<sup>37</sup>. Przyjemność, jaką ona daje, przyjemność, jakiej trzeba, jest immanentną przyjemnością cnoty. Istnieją inne formy przyjaźni, której nazwy pochodzą od przyjaźni pierwszej (jak mówi Arystoteles, i u dzieci, i u zwierząt, i u ludzi złych), ale nigdy nie implikują one cnoty, ani też równości w cnotcie. Jeśli wszystkie odmiany przyjaźni (trzy zasadnicze, odpowiadające kolejno cnotcie, przydatności i przyjemności) implikują równość i bezstronność (*isótēs*), to jednak wyłącznie przyjaźń pierwsza wymaga równości cnoty między przyjaciółmi, w tym, co nawzajem ich do siebie odnosi<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> *Etyka Eudemejska*, 1238a, 10–15.

<sup>37</sup> *Etyka Eudemejska*, 1238a, 30.

<sup>38</sup> *Etyka Eudemejska*, 1238b, 15–18.

Czym może być taka równość w cnocie? Czym ją zmierzyć? Jak policzyć nienaturalną równość, której oszacowanie pozostaje immanentne, a jednak utrzymywane zarazem we wzajemności, czyli w pewnej symetrii? Można zapytać, co zostaje z przyjaźni, która z cnoty innego czyni swój własny warunek (jeśli chcesz, abym cię kochał, bądź prawy), ale też, co pozostałoby bez tego warunku, kiedy liczba bez liczby miesza się w to i kiedy cnota nie nadweręża się nadmiernie. W jaki sposób pogodzić ten pierwszy imperatyw przyjaźni pierwszej z tym, co zaczęliśmy odsłaniać, a więc z koniecznością jednostronności dyssymetrycznego *pbilein* (lepiej jest kochać, niż być kochanym) i z przerażającym, a jednak tak słusznym i dobrym prawem kontrczasu?

Czy jest jakaś sprzeczność w filozofii *pbilein*, w Arystotelesowskiej filozofii przyjaźni? Inne aksjomaty Arystotelesowskie, do których jeszcze dojdziemy, zdają się zakazywać czy przeczyć odwołaniu do dyssymetrii i prawa kontrczasu. Na przykład ten, zgodnie z którym przyjaciel jest innym od nas samych, że musi mieć poczucie swojego własnego istnienia — jest to nieoddzielny aksjomat, sprawiający, że w przyjaźni działa miłość siebie, *philautia*, co nie zawsze wiąże się z egoizmem lub miłością własną.

Jeśli nie odnajdujemy innego w sobie, mamy do czynienia z tą samą dyssymetrią i tym samym napięciem *przeżycia* w sobie, w „sobie samym” oddzielonym od swojej własnej egzystencji. Możliwość lub konieczność bycia przyjacielem siebie samego nie zmieniła niczego w testamentowej strukturze, o której była mowa. Ta struktura przemieszcza z wyprzedzeniem wszelką ip-satywność, z wyprzedzeniem obraca wniwecz to samo, co czyni możliwym, a więc narcyzm i autoegzemplaryczność. Mówimy więc o wszystkim, z wyjątkiem narcyzmu rozumianego w konwencjonalny sposób: Echo, możliwe Echo, które przejmuje słowo ze słów innego, które chwyta innego za słowo, jego wolność uprzedza pierwsze sylaby Narcyza, jego żalobę lub jego skargę. Mówimy o wszystkim z wyjątkiem egzemplaryczności Ciceronowskiego *exemplar*. Archiprzyjaźń wpisywała się więc w pieczęć testamentu. Nazwała ostatnie słowo ostatniej woli. A jednak z wyprzedzeniem porwała to słowo.

Nie pozostała obca ani wobec innej sprawiedliwości, ani wobec innej polityki, której możliwość chcemy w tym miejscu zapowiedzieć.

Być może przez inne doświadczenie możliwego.

Przeł. Adam Dziadek

JACQUES DERRIDA

**Oligarchies: Naming, Enumerating Counting**

The following text is the first chapter of Jacques Derrida's book *Politiques de l'amitié* [The Politics of Friendship], being the exemplary and standard case of deconstruction, in this particular case, of philosophical texts (Cicero, Plato and, notably, Aristotle). The starting point for the discussion is the performative contradiction inscribed in the well-known fragment *On friendship* from *Essays* by Michel de Montaigne: "O mes amis, il n'y a nul amy" (O my friends, there is no friend). Apparently, everything here is well-known and obvious, even the very notion of friendship, but as we proceed in the argument provided by Derrida, the obvious becomes less obvious to us and takes on new shades and hues in meaning, acquires new values. What is objective mixes in this fascinating argument with what is subjective. What is friendship? What is friendship today? Is friendship limited to just private sphere of interpersonal relations? The answer to the latter question is, according to Derrida, clearly negative. In the course of his argument he states: "There is no democracy without a community of friends". This argument provides clues to understand a particular archeology of the notion, revealing oblique senses and contexts of the word "friendship", its history shown from the antiquity to the present day.

**JACQUES DERRIDA** — (1930–2004) jako wykładowca związany m.in. z École des hautes études en sciences sociales w Paryżu, Collège international de philosophie, University of California, Johns Hopkins University, Yale University, New York University, jeden z najwybitniejszych filozofów XX w., autor wielu artykułów i książek, m.in.: *De la grammatologie* (1967; wyd. pol. 1999), *L'Écriture et la différence* (1967; wyd. pol. 2004), *Marges de la philosophie* (1972; wyd. pol. 2002), *La dissémination* (1972), *Positions* (1972; wyd. pol. 2007), *La vérité en peinture* (1978; wyd. pol. 2003), *La carte postale* (1980), *Schibboleth: pour Paul Celan* (1986; wyd. pol. 2000), *Mémoires pour Paul de Man* (1998), *Politiques de l'amitié* (1994), *Adieu à Emmanuel Lévinas* (1997), *Chaque fois unique, la fin du monde* (2003).

**ADAM DZIADEK** — prof. UŚ, pracuje w Zakładzie Poetyki Historycznej i Sztuki Interpretacji UŚ. Autor książek: *Rytm i podmiot w liryce Jarosława Iwaszkiewicza i Aleksandra Wata* (1999), *Obrazy i wiersze. Z Zagadnień interferencji sztuk w polskiej poezji współczesnej* (2004), *Na marginesach lektury. Szkice teoretyczne* (2006), *Obrazy i teksty. Interferencje i interpretacje* (2007). W serii „Biblioteka Narodowa” wydał *Wybór wierszy Aleksandra Wata* (2008). Swoje rozprawy ogłaszał w „Pamiętniku Literackim”, „Tekstach Drugich” i „Przestrzeniach Teorii”. Tłumacz prac Rolanda Barthes'a, Jacques'a Derridy, Jean-Luca Nancy, Marca Augé oraz książki Marii Delaperrière *Polskie awangardy a poezja europejska* (2004). Od roku 2007 jest członkiem komitetu redakcyjnego „Pamiętnika Literackiego”.  
e-mail: adam\_dziadek@wp.pl