POLITYKA PRZYJAŹNI

JACQUES DERRIDA

O moi przyjaciele, nie ma na świecie przyjaciół. Zwracając się do was w ten sposób, być może nie powiedziałem jeszcze niczego. Możliwe, że nawet się do was nie zwróciłem. Nie tylko iż wydaje się, że dwie części tego zdania, po jednej i drugiej stronie przecinka czy pauzy, nie zgadzają się ze sobą, że ich przeznaczeniem jest, by za sprawą zachodzącego między nimi przeciwieństwa unicestwiły się wzajemnie, ale głównie dlatego, że nie powiedziałem dotąd niczego we własnym imieniu. Poprzestałem na zacytowaniu. Jako rzecznik kogoś innego, przytoczyłem czyjeś słowa, należące do obcego, być może archaicznego języka. Zatem pod niczym się nie podpisałem, niczego nie dopisałem do własnego rachunku.

O moi przyjaciele, nie ma na świecie przyjaciół. Zdanie, które właśnie przytaczam, to nie tylko cytat; było ono już cytatem, gdy przywołał je inny autor z kraju, z którego pochodzę, mianowicie Montaigne: powiada on, że to *słowa chętnie powtarzane przez Arystotelesa.* Inaczej mówiąc, zacytowałem cytat powiedzenia cytowanego już przez Arystotelesa, powiedzenia, którego początek zdaje się gubić w anonimowości niepamiętnych czasów. Nie należy ono jednakże do tych przysłów, których początku w ogóle nie sposób dociec, a których aforystyczny styl rzadko kiedy przybiera formę apostrofy.

Zaczynając w ten sposób — cytując cytat cytatu — być może nie przyjąłem, jak już wspomniałem, osobistej odpowiedzialności za żadną wypowiedź. Być może nie zwróciłem się jeszcze do was w pełnym tego słowa znaczeniu. Czy sprawa jest rzeczywiście tak prosta? Czy zupełnie nie jestem odpowiedzialny za to, co powiedziałem, jeśli nie jestem odpowiedzialny za to, co powiedziałem? Czyż nie jestem odpowiedzialny za fakt, że mówię (za fakt odezwania się), jeśli nie uważam się za odpowiedzialnego za to, co mówię, za treść tego, co mówię, a co faktycznie tylko przytoczyłem? Zgodnie z przyjętymi konwencjami, pewne umowne znaki świadczą o tym, że nawet jeśli nie powiedziałem czegoś jednoznacznie w swoim imieniu, kiedy na początku, bez żadnego wprowadzenia wypowiedziałem *O moi przyjaciele, nie ma na świecie przyjaciół*, to macie prawo przypuszczać (ale jakie to prawo?), że mimo wszystko mówię w swoim imieniu. Czynicie mnie odpowiedzialnym, osobiście odpowiedzialnym, za ten prosty fakt, że mówię, jak również za fakt, że zamiast, i przed, powiedzeniem czegokolwiek innego, cytowałem Montaigne'a. A czyniąc mnie odpowiedzialnym osobiście, wyrażacie, w ścisłym sensie tego słowa, jakąś wiedzę o tym, co znaczy „osoba" i co znaczy „odpowiedzialność".

Co dzieje się w tej oto chwili? Może to stanowić punkt wyjścia dla opisu typu „pragmatycznego". Taki opis potwierdziłby fakt, że skoro zostałem zaproszony (ale w jaki sposób i przez kogo dokładnie?) po to, by do was mówić, a wy zebraliście się tutaj, aby mnie wysłuchać, i później dyskutować ze mną (krótko mówiąc, aby odpowiedzieć na to, co mówię), więc ja przyjąłem to zaproszenie i, w konsekwencji, oto zwracam się do was, a wy zaczynacie reagować na to, co mówię. Czynicie to na razie potencjalnie, gdy chodzi o treść odpowiedzi, ale już aktualnie ze względu na odpowiedź pierwszą, którą stanowi to, że poświęciliście mi uwagę i obiecaliście porozmawiać. (Powinniście zauważyć, że już przez to rozróżnienie na potencjalność i akt, ulokowałem się w obrębie panującego kodu, u samych podstaw jednego z wielkich kanonicznych dyskursów filozofii na temat przyjaźni, mianowicie dyskursu Arystotelesowskiego, z którego fragment cytował Montaigne. Podział na *dynamis* i *energeia* jest wciąż obecny w *Etyce Nikomachejskiej*, kiedy chodzi o rozróżnienie na *ludzi etycznie dzielnych, którzy są przyjaciółmi w bezwzględnym tego*

słowa znaczeniu oraz *innych, którzy są nimi przypadkowo i dzięki temu, że są podobni do prawdziwych przyjaciół* [VIII, r. 5]; albo kiedy zdefiniowawszy trzy *formy rządu*, Arystoteles oznajmia, że *przyjaźń przejawia się w tej samej proporcji, co sprawiedliwość*; lub kiedy mówi, że, jeśli człowiek jest *istotą społeczną* [IX, r. 10], to *polityczna przyjaźń* jest tylko rodzajem przyjaźni, który nazywa *zgodą* [*homonomia*]. Powinniśmy na nowo odczytać te fragmenty). Czynicie mnie odpowiedzialnym za to, co mówię, oraz że mówię, nawet jeśli nie przyjąłem jeszcze odpowiedzialności za wypowiedzi, które cytuję.

Zakładając, *concesso non dato*, że można dziś przełożyć te greckie słowa jako „przyjaźń", ciągle nie wiem, czy to, co istnieje między nami, to *philia* czy *homonomia*, ani jak odróżnić spośród nas, spośród nas wszystkich, tych, którzy współtworzyliby to, jak dotąd nieokreślone, „my". Ale może zgodzicie się z tym, co powiem, a co jest pierwszym rezultatem wyjaśnienia praktycznego, mianowicie że: jeszcze zanim weźmiemy odpowiedzialność za poszczególne stwierdzenie, jesteśmy już pochwyceni przez pewnego rodzaju asymetryczne i heteronomiczne zakrzywienie przestrzeni społecznej, mówiąc precyzyjniej, w relację z Innym, wcześniejszą od wszelkiego zorganizowanego *socius*, od wszelkiego określonego „rządu" czy „prawa". Proszę zwrócić uwagę: relację wcześniejszą od jakiegokolwiek konkretnego prawa, tak naturalnego, jak i stanowionego, lecz nie wobec prawa w ogóle. To heteronomiczne i asymetryczne zakrzywienie swego rodzaju pierwotnego uspołecznienia jest prawem, może nawet samą istotą prawa. To, co dzieje się w tej chwili, owo niepokojące doświadczenie, jest być może bezgłośnym objawieniem się osobliwej przemocy, która od zawsze przenika do źródeł najbardziej niewinnego doświadczenia przyjaźni czy sprawiedliwości. Zaczęliśmy odpowiadać. Jesteśmy już pochwyceni przez pewną odpowiedzialność, zaskoczeni nią (*pris, surpris*), tą najbardziej nieuchronną — jakby możliwe było wyobrażenie sobie odpowiedzialności bez wolności. Z chwilą gdy zaczynamy coś wyrażać (ale gdzie to się zaczyna?), ciąży na nas niezaprzeczalna odpowiedzialność. Ona wyznacza naszą wolność, nie pozostawiając jej nam, jeśli można tak powiedzieć. Spostrzegamy, że pochodzi ona od Innego. Jest nam ona dana przez Innego, od Innego, zanim nadzieja odzyskania jej pozwoli nam przyjąć odpowiedzialność w przestrzeni tego, co można by nazwać autonomią. Jest to doświadczenie, w którym Inny objawia się jako taki, to znaczy pojawia się bezzjawiskowo. Doświadczenie, które pojawia się wcześniej niż autonomia, musi ją również pokonać, zająć jej miejsce, przetrwać ją i ostatecznie ją przekroczyć. Ogólnie mówiąc, kiedy mamy do czynienia z prawem (*nomos*) wierzymy, że można po prostu przeciwstawić sobie autonomię i heteronomię. Być może, trzeba będzie naruszyć tą logikę przeciwieństw i sformułować, z dystansu, jej „polityczny" przekład.

Co może mieć wspólnego nadmierne obarczenie odpowiedzialnością z tym, co nazywamy przyjaźnią? Mówię przezornie, „z tym, co nazywamy przyjaźnią", i podkreślam tę ostrożność. Znów przypomina się cytat, jakbym cały czas zmuszał się do pamiętania, że zanim dowiemy się, czym jest przyjaźń i co mamy na myśli wypowiadając to słowo tu i teraz, najpierw powinniśmy się zająć pewnym użyciem słowa „przyjaźń". Powinniśmy wymienić te użycia, jak również interpretacje i doznania (ponieważ doznania także są interpretacjami), które przyjaźń wywołuje. Albowiem nie powinniśmy zapominać, że mówimy przede wszystkim z wnętrza tradycji określonego pojęcia przyjaźni, określonej kultury, powiedzmy, że naszej, a w każdym razie tej, na podstawie której pewne „my" próbuje swego szczęścia. Ani ta tradycja, ani zawarte w niej pojęcie przyjaźni nie są jednorodne. Teraz naszym głównym zadaniem będzie właśnie rozpoznanie ważniejszych oznak napięcia wewnątrz tej tradycji, być może nawet pęknięć, a w każdym razie niespójności.

Wysłuchajmy jeszcze raz Montaigne'a, słuchającego Arystotelesa, który słucha Innego, ale przetłumaczmy go i zinterpretujmy: *O moi przyjaciele, nie ma na świecie przyjaciół*. Ta bolesna i żałosna ironia wypowiedzi wyraża również pewność tego dziwnego stwierdzenia. Wyrażenie to brzmi jak rodzaj apostrofy; w efekcie ktoś zwraca się do swoich przyjaciół, *O moi przyjaciele...*, ale apostrofa ta zawiera też zdanie orzekające, obejmuje oświadczenie w trybie oznajmującym. Stwierdzając fakt, wypowiada również prawdę ogólną: *nie ma na świecie przyjaciół*. Prawda ogólna tego faktu, przez akt wypowiedzenia jej, wydaje

się przeczyć samej możliwości apostrofy, możliwości, by była ona poważna: przecież muszą istnieć przyjaciele, abym mógł zwrócić się do nich w ten sposób, choćbym miał im tylko powiedzieć: *nie ma na świecie przyjaciół*. Sprzeczność wydaje się tak jaskrawa i oczywista niczym zwykły logiczny absurd; w najlepszym wypadku mogłaby być żartobliwym przykładem paradoksu, gdyby układ obu wypowiedzi był symetryczny i jeśli należałyby one do jakiejś aktualnie istniejącej homogenicznej całości. Niekoniecznie musi tak być. Apostrofa, której forma wykracza poza rzekome wskazanie faktu, choć go obejmuje, podobna jest jednocześnie do aktu przywoływania czegoś oraz apelu (*au rappel et à l'appel*). Przypomina apel, ponieważ zwraca się ku przyszłości: bądźcie moimi przyjaciółmi, ponieważ kocham was lub będę was kochał (przyjaźń, jak również twierdzi Arystoteles, polega bardziej na kochaniu niż byciu kochanym [VIII 9, 25-30], stwierdzenie, na którym nie kończy się jeszcze nasze rozważanie), słuchajcie mnie, bądźcie wrażliwi na mój płacz, zrozumcie mnie i współodczuwajcie ze mną; proszę o współczucie i zgodę, stańcie się przyjaciółmi, których pragnę. Spełnijcie to, co jest moim pragnieniem, prośbą, obietnicą i, można też dodać, modlitwą. Nie zapominajmy, co Arystoteles mówił o modlitwie (*eukhè*): jest to wypowiedź (*logos*), ale wypowiedź, która nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa (*all'oúte alethès oúte pseudés*) — jak performatyw. Nie ma na świecie przyjaciół, których bym znał, ale błagam was, zróbcie coś, aby odtąd byli na świecie przyjaciele. Co więcej, jak mógłbym być waszym przyjacielem i okazywać wam swoją przyjaźń (to drugie polega bardziej na kochaniu niż byciu kochanym), gdyby przyjaźń nie pozostawała czymś, co dopiero ma się zdarzyć, czego się pragnie, co się obiecuje? Jak mógłbym ofiarowywać wam swoją przyjaźń, jeśli nie brakowałoby jej, to znaczy, gdyby już istniała — ściślej mówiąc, gdyby nie brakowało mi przyjaciół? Ponieważ apostrofa nie mówi: „nie ma na świecie przyjaźni", tylko „nie ma na świecie przyjaciół". Być może, jest tak dlatego, że posiadamy ideę przyjaźni i tego, jaka powinna ona być, w idealności swej istoty czy celu, i w ten sposób w imię przyjaźni niestety musimy dojść do wniosku, że jeśli istnieje przyjaźń, to „nie ma na świecie przyjaciół". (A o to właśnie chodzi Montaigne'owi, który chce powiedzieć w kontekście wyznaczonym przez najbardziej tematyczną z jego intencji, jaka dominuje w tym fragmencie do pewnego punktu: w chwili, gdy pomyślimy o „pospolitych przyjaźniach", „powszednich i zwyczajnych", zmuszeni jesteśmy westchnąć z żalem. Pospolite przyjaźnie nie są „najdoskonalszego rodzaju": dlatego właśnie „nie ma na świecie przyjaciół"). Ale jeżeli teraz nie ma na świecie przyjaciół, to uczyńmy tak, aby odtąd były na świecie przyjaźnie, przyjaźnie tego „najdoskonalszego rodzaju". Do tego was tutaj wzywam, odpowiedzcie mi, to sprawa naszej odpowiedzialności. Przyjaźń nie jest nigdy dana tu oto; należy do doświadczenia czekania, obietnicy, zobowiązania. Właściwa dlań forma dyskursu to dyskurs modlitwy, stawką zaś w nim jest to, co odpowiedzialność czyni możliwym w przyszłości.

Ale apostrofa *O moi przyjaciele* zwraca się również ku przeszłości. Przywołuje, czyni znak w stronę tego, co musi być założone, aby w ogóle można być zrozumianym, choćby tylko w nieapoafantycznej formie modlitwy. Już okazaliście mi tę minimalną przyjaźń, tę wstępną zgodę, bez której nie zrozumielibyście mnie, nie wysłuchalibyście mojego wezwania lub nie bylibyście wrażliwi na nadzieję zawartą w moim wołaniu. Gdy o mnie chodzi, bez tej absolutnej przeszłości nie mógłbym zwrócić się do was w ten sposób. Nie bylibyśmy razem w swego rodzaju niewielkiej społeczności — która jest niewspółmierna z żadną inną — mówiącej tym samym językiem lub błagającej o przekład w obrębie tego samego języka, choćby miał on wyrazić jakąś niezgodę, gdyby jakiś rodzaj przyjaźni nie został już zawarty przed jakimkolwiek dalszym kontraktem: przyjaźń wcześniejsza wobec konkretnych przyjaźni, przyjaźń niezbywalna, podstawowa i niezgłębiona, ta, która żyje we wspólnocie języka (byłej lub przyszłej) i byciu-razem, które zakłada każda wypowiedź (włącznie z wypowiedzeniem wojny). Czy można powiedzieć, w nieco Arystotelesowskim stylu, że ta przyjaźń pozostaje tylko w związku przypadkowym oraz związku podobieństwa, z przyjaźnią w ścisłym i właściwym sensie lub z przyjaźnią, która jest *doskonałego rodzaju* (Montaigne)? Powstaje w ten sposób pytanie: „Co jest przyjaźnią we właściwym sensie?" „Czy w ogóle można ją spotkać?" „Czym jest istota przyjaźni?" Jeśli

nie zbliżyliśmy się do odpowiedzi na to pytanie, to nie tylko z powodu naprawdę wielu filozoficznych trudności, które nas czekają, a którym spróbujemy wyjść naprzeciw. Mówiąc wstępnie i ogólnie, ale jednocześnie prosto i dogłębnie, jest tak, ponieważ pytanie „Czym jest?" (*ti estin*), pytanie o istotę czy prawdę, jako kwestia filozofii, pojawiło się na podstawie pewnego doświadczenia *philein* i *philia*. Sama możliwość tego pytania, w postaci „czym jest...", wydaje się zawsze zakładać ową przyjaźń, wcześniejszą wobec konkretnych przyjaźni, pierwotne potwierdzenie bycia-razem w wypowiedzi. To potwierdzenie bycia-razem nie daje się po prostu umieścić w przestrzeni ontologii (substancja, podmiot, istota czy istnienie), przede wszystkim nie da się uobecnić jako obecność — jest tak dokładnie dlatego, że to ono otwiera ową przestrzeń.

Możliwe, że ponad tą logiczną grą sprzeczności czy paradoksu, powiedzenie *O moi przyjaciele, nie ma na świecie przyjaciół* oznacza przede wszystkim przekroczenie teraźniejszości przez niezaprzeczalną pierwotną przyszłość, która byłaby samym ruchem i czasem przyjaźni. Niezaprzeczalna pierwotna przyszłość, absolut nie dającej się uobecnić przeszłości, również przyszłości, innymi słowy znaczy to, że śladom można zaprzeczyć tylko przez przywołanie ich w światło fenomenalnej obecności. W ten sposób czasowa pętla wiąże predykatywne stwierdzenie (*nie ma na świecie przyjaciół*) w obrębie apostrofy (*O moi przyjaciele*). Pętla tej asymetrii umieszcza teoretyczne określenie czy też wiedzę w performatywności modlitwy, która tej wiedzy nigdy nie wyczerpie. Owa asymetryczność prowadzi nas z powrotem do tego, co będę nazywał kwestią odpowiedzi.

Jak kwestia odpowiedzi powinna być związana z kwestią odpowiedzialności — i dlaczego przyjaźń powinna zajmować uprzywilejowane miejsce w tej refleksji? Krótka gramatyka odpowiedzi, lub raczej „odpowiadania", pozwoli nam na wstępną orientację. Naszkicuję taką gramatykę na podstawie mojego języka, języka francuskiego, ale nie wierzę, żeby w tym przypadku, pojęcia były całkowicie ograniczone przez język (nawet jeśli idiomatyczny język angielski wymagać będzie tu i ówdzie przełożenia *répondre* przez *answer*, czytelnik nie powinien zapominać o tym, by słyszeć tu łaciński rdzeń słowa *responsibility*). Nie chcę przez to powiedzieć, że pojęcia te są ważne w sensie ogólnym, na zewnątrz każdego języka (w sensie syntaktycznym i leksykalnym), ale w tym kontekście przekonany jestem, że są one przekładalne na grupę języków europejskich, co upoważnia, by stawiać pytania naszej kulturze i naszemu pojęciu odpowiedzialności. Znaczy to, że ta gramatyka, jakkolwiek schematyczna, będzie czymś więcej niż tylko gramatyką.

Mówimy „odpowiedzieć za", „odpowiedzieć komuś", „odpowiedzieć przed" (*répondre de, répondre à, répondre devant*). Nie można przeciwstawiać tych trzech modalności; one zawierają się jedna w drugiej i obejmują się. Odpowiadamy za, za siebie lub za coś (za kogoś, za działanie, za myśl, za słowa), przed, przed innym, społecznością innych, przed instytucją, trybunałem, prawem. A zawsze odpowiadamy za lub przed, odpowiadając przede wszystkim komuś. Ta ostatnia modalność okazuje się więc wcześniejsza, bardziej podstawowa, i wskutek tego nieuwarunkowana.

1. Odpowiadamy za siebie, za to kim jesteśmy, co mówimy lub robimy, i to poza zwykłą teraźniejszością. Owo „siebie" czy „mnie" zakłada zatem jedność, innymi słowy pamięć, tego, który odpowiada. Często nazywa się to jednością podmiotu, ale taką syntezę pamięci można przyjąć bez konieczności uciekania się do pojęcia podmiotu. Ponieważ ta jedność, jako synteza empiryczna, nigdy nie jest samowystarczalna, rozpoznanie tożsamości powierzone jest instancji nazwy. „Ja" przyjmuję odpowiedzialność za „siebie", to znaczy za wszystko, co można przypisać temu, który nosi moje imię. To przypisanie na pewno zakłada wolność, ale zakłada też, że ten, kto nosi moje imię, pozostaje „ten sam": nie tylko w tej i następnej chwili, w tym i kolejnym stanie, ale nawet poza życiem czy w ogóle obecnością, na przykład obecnością kogoś, kto nosi moje imię. Instancja tego, co nazywamy „nazwą własną", nie sprowadza się do zjawiska imienia nadanego prawnie, imienia rodowego lub nazwy społecznej, chociaż to zjawisko najczęściej jest jej ostateczną manifestacją. Kwestia nazwy własnej jest, jak zobaczymy, podstawowa dla problematyki przyjaźni. Znajduję co do tego przynajmniej jedną wskazówkę w refleksji Montaigne'a. Mówi on, że jego przyjaźń do Etienne de la Boétie poprzedziła ich spotkanie. Dokładniej, do

spotkania czy zawarcia znajomości (*accointance)* doszło na długo *przedtem, nim go poznałem; dały mi* [wiersze de la Boétie, uzup. T.Z.] *pierwszy raz poznać jego imię, przygotowując w ten sposób przyjaźń, jaka nas później złączyła.*

Istnieje poza całym rozumowaniem i poza wszystkim, co mógłbym tu powiedzieć, jakaś nie znana mi, niepojęta i konieczna siła, która spoiła ten związek. Szukaliśmy się, nimeśmy się ujrzeli, a to, cośmy słyszeli o sobie wzajem, bardziej przygotowało grunt naszej przyjaźni, niż to zazwyczaj bywa udziałem takich pośrednich słychów: snadź przez jakoweś rozkazanie niebios. Obejmowaliśmy się niejako przez nasze imiona... (*O przyjaźni*).

2. Odpowiadamy pierwotnie komuś Innemu: na pytanie, prośbę, modlitwę, apostrofę, wezwanie, pozdrowienie lub znak pochodzący od Innego. Ten obszar odpowiedzi, jako odpowiadania komuś, jest, jak to zaznaczyliśmy, wcześniejszy od pozostałych z dwóch powodów. Po pierwsze, nie odpowiadamy za siebie i w swoim imieniu, nie jesteśmy jeszcze odpowiedzialni zanim (*devant*) ze strony Innego padnie pytanie, prośba, wyzwanie, „żądanie'' czy „naleganie''. Po drugie, nazwa własna, która konstytuuje „odpowiedź za siebie'', sama w sobie istnieje dla Innego czy to dlatego, że Inny ją wybrał (na przykład imię, które nadano mi przy urodzeniu, którego w żaden sposób nie wybieram, a które wprowadza mnie w przestrzeń prawa), czy też dlatego, że zakłada Innego już w samym akcie nadawania imienia, w pochodzeniu imienia, w jego celowości, użyciu. Odpowiedź zawsze zakłada Innego w jego relacji do mnie; przechowuje sens tej asymetrycznej „źródłowości'' nawet w obrębie pozornie najskrytszej i intymnej autonomii powściągliwości (*quant à soi)*, nawet w głębi serca i w głębi moralnego sumienia zazdrosna o swą niezależność — inaczej mówiąc o wolność. Ta asymetryczna źródłowość również wyznacza uczasowienie jako strukturę odpowiedzialności.

3. Odpowiadanie przed: to wyrażenie na początku wydaje się modyfikacją „odpowiadania komuś''. Odpowiadamy przed Innym, ponieważ najpierw odpowiadamy Innemu. Ta modyfikacja jest jednak czymś więcej lub czymś innym, niż uszczegółowieniem za pomocą przykładu. Tutaj rozgrywa się decydująca runda, i powinniśmy zapisać wszystkie jej wyniki. Wzięte idiomatycznie wyrażenie „przed'' wskazuje ogólnie na przejście do instytucjonalnej formy inności. Nie jest już ona jednostkowa, lecz z zasady ogólna. Odpowiadamy Innemu, który zawsze może być jednostkowy, zresztą w pewnym sensie musi takim pozostać, ale odpowiadamy przed prawem, trybunałem, sądem, jakimś organem (instancją) upoważnionym do reprezentowania Innego jako forma społeczności moralnej, prawnej lub politycznej. Mamy tu dwie formy czy też dwa obszary szacunku wynikającego z odpowiedzialności. (Przy okazji zwracam uwagę, że te dwa słowa, „szacunek'' i „odpowiedzialność'', które są ze sobą połączone i wciąż odwołują się do siebie, wydają się odnosić w pierwszym przypadku do odległości, przestrzeni i do spojrzenia [*regard*], a w drugim do czasu, głosu i do słuchania. Ich wzajemne przenikanie się można dostrzec u samych podstaw przyjaźni, której tajemnice biorą się z oddalenia lub pełnego szacunku oddzielenia, które, jako uczucie, odróżnia ją od miłości. To wzajemne przenikanie się wymaga jeszcze raz dokładnego przeczytania Kantowskiej analizy szacunku w przyjaźni. Nie ma przyjaźni bez „szacunku dla Innego'', lecz ten szacunek, chociaż nieodłączny od „moralnie dobrej woli'', nie powinien być po prostu mieszany z szacunkiem czysto moralnym, którego ona jest „przyczyną'', z prawem moralnym, którego osoba jest tylko przykładem).

Z tych dwóch obszarów relacji do Innego jeden pozostaje absolutną jednostkowością Innego i „mojej'' relacji do Innego, jak również relacji Innego do Innego, którym ja dla niego jestem. Ale relacja do Innego obejmuje także uniwersalność prawa. Mówienie o uniwersalności, znajdującej swój wyraz w dziedzinie moralności, prawa lub polityki, zawsze wymaga odwołania się do trzeciej strony, wykraczającej poza jednostkowość twarzą w twarz. Ta trzecia strona to zawsze świadek dla prawa, ten, który przychodzi, aby przerwać niezdrowe poczucie jednostkowości. Czy mamy tutaj dwa modele przyjaźni, z których jeden znajduje swoje motto w odpowiedzi Montaigne'a (*Gdyby mnie ktoś przypierał, abym powiedział czemum go pokochał, czuję, że nie można by tego wyrazić inaczej, jak jeno odpowiedzią: Bo to był on; bo to byłem ja — op. cit.*); a drugi w zdaniach Zaratustry, kiedy

mowa o przerwaniu zapamiętałego narcyzmu o dwoistym odniesieniu, który zawsze zawiera się pomiędzy „mnie'' a „mnie'', „ja'' i „mnie'', oraz o uchronieniu się przed popadnięciem w otchłań (*Ja i Mnie zbyt gorliwe* [zbyt żarliwe, *zu eifrig*] *są zwykle w rozmowie; jak dałoby się to wytrzymać, gdyby nie przyjaciel? Zawsze dla pustelnika przyjaciel jest tym trzecim: trzeci jest korkiem, co nie zezwala, by rozmowa dwóch zeszła w głębiny?* — tłum. S. Lisiecka i Z. Jaskuła). Ale czy jest to alternatywa? Czy są to dwie różne, przeciwstawne lub niewspółmierne relacje? Czy nie implikują jedna drugiej, w chwili gdy właśnie wydają się wzajemnie wykluczać? Czy mój stosunek do jednostkowości Innego jako Innego nie obejmuje także prawa? Czy prawo nie skłania mnie do rozpoznania transcendentnej inności Innego, który może być tylko heterogeniczny oraz jednostkowy, a wskutek tego przeciwstawiać się samej ogólności prawa? Ale to wzajemne przenikanie się, bynajmniej nie godząc antagonizmu i nie rozwiązując aporii, jeszcze bardziej je pogłębia — i to u samych podstaw przyjaźni.

Współuczestnictwo (*le partage*) (jednostkowość/uniwersalność) zawsze oddzielało od siebie doświadczenie, pojęcie i interpretację przyjaźni. Wprowadzało kolejne przeciwieństwa (tajne, prywatne, ukryte, nieczytelne, apolityczne czy też bezpojęciowe *versus* jawne, publiczne, dostępne dla świadków, homogeniczne, polityczne, pojęciowe). Pomiędzy tymi dwiema stronami przeciwieństw istnieje rodzinny schemat (używam słowa „schemat'' w sensie Kantowskim: pomiędzy intuicyjną jednostkowością a ogólnością pojęcia). Z jednej strony, przyjaźń wydaje się być z natury obca czy nieprzystawalna do *res publica* i w ten sposób nie może stanowić podstawy polityki. Jednak z drugiej strony, jak wiemy, wielkie filozoficzne i kanoniczne dyskursy na temat przyjaźni (moje pytanie dotyczy ściśle filozoficznego kanonu w tym obszarze), od Platona do Montaigne'a, od Arystotelesa do Kanta, od Cycerona do Hegla, wyraźnie łączyły przyjaźń z cnotą i ze sprawiedliwością, z rozumem moralnym i rozumem politycznym. Te dyskursy ustalały nawet moralne i polityczne warunki autentycznej przyjaźni — i *vice versa*. Oczywiście dyskursy owe różnią się między sobą i wymagałyby długich i wnikliwych analiz. Takie analizy powinny zadbać zwłaszcza o to, aby zbyt pochopnie nie identyfikować w imię prawa moralności z polityką: niekiedy w imię moralności usuwa się przyjaźń z dziedzin i kryteriów polityki.

Wydaje się, że w naszej kulturze te przeciwieństwa zdominowały interpretację i doświadczenie przyjaźni: dominacja ta jest niestała i podlega wewnętrznym napięciom, ale mimo wszystko istnieje. W jaki sposób wiąże się ona z podwójnym wykluczeniem, którego akt można dostrzec we wszystkich wielkich etyczno-politycznych dyskursach filozoficznych o przyjaźni, mianowicie wykluczeniem z jednej strony przyjaźni pomiędzy kobietami, a z drugiej przyjaźni między mężczyzną a kobietą? To podwójne wyłączenie tego, co żeńskie, z filozoficznego paradygmatu przyjaźni wprowadza do przyjaźni istotny i w zasadzie podniosły motyw męskiej homoseksualności. W obrębie schematu rodzinnego, o którego konieczności wspomniałem wcześniej, to wykluczenie stawia na uprzywilejowanej pozycji postać brata, nazwę lub imię brata bardziej niż ojca; stąd zachodzi konieczność powiązania modelu politycznego, w szczególności modelu demokracji oraz dekalogu, z nowym odczytaniem hipotezy Freuda o przymierzu braci. Jeszcze raz Montaigne o swej przyjaźni z La Boétie: *Piękne to zaiste imię i pełne słodyczy, imię brata, i na tej podstawie zbudowaliśmy naszą społeczność.*

Wykluczenie tego, co żeńskie, może mieć pewien związek z przesunięciem, które zawsze „upolityczniało'' model przyjaźni w chwili, gdy próbowano uchronić ten model od całkowitego upolitycznienia. Jest to napięcie występujące wewnątrz samej polityki. Konieczne może się okazać zanalizowanie wszystkich dyskursów, które rezerwują politykę i przestrzeń publiczną dla mężczyzny, a domową i prywatną dla kobiety. Dla Hegla również i to przeciwieństwo jest niczym przeciwieństwo między dniem i nocą, tak jak wiele innych przeciwieństw. Jakie jest miejsce Nietzschego w tej „historii''? Czy potwierdza on w zupełności starą tradycję (*Dlatego niewiasta nie jest jeszcze zdolna do przyjaźni; zna tylko miłość''*)? Czy próbuje pomyśleć przyjaźń, która wykracza poza judeochrześcijańską i filozoficzną historię (*Nie o bliźnim* [*das Nächsten*] *was nauczam, lecz o przyjacielu. Przyjaciel niechaj będzie dla was świętem ziemi i przeznaczeniem nadczłowieka. Nauczam was o przyjacielu i jego wylewnym sercu*)?

Wielkie kanoniczne rozważania na temat przyjaźni (na przykład Cycerona *De amicitia*, Montaigne'a *De l'amitié*, Maurice'a Blanchota *L'amitié*) wiążą się z uczuciem żałoby, ze stratą — przyjaciela lub przyjaźni — i poprzez niezbywalny element imienia zawsze okrywa je jakiś cień testamentu, aby śmierć tej wyjątkowej przyjaźni powierzyć uniwersalnej formie dyskursu, a przez to zaprzeczyć śmierci przyjaźni (... *moi przyjaciele, nie ma na świecie przyjaciół* [Arystoteles-Montaigne], *Gdzież są kompany owe...*? [Villon], *Wo aber sind die Freunde?* [Hölderlin]). Zatem rozważania te są jednocześnie konstruktywne i destruktywne, ponieważ jakby przeciwstawiają się samym sobie, ożywiają wiele przeciwieństw (jednostkowe/ogólne, prywatne/publiczne, rodzinne/polityczne, ukryte/jawne *etc.*), a nawet, jak sądzę, wszystkie przeciwieństwa, a jeśli tak, to względna niezmienność tego modelu rozważań ulega załamaniu, otwierając się na swą własną głębię. Powracając do wątków, które naszkicowałem (moralność i polityka przyjaźni, śmierć, imię, braterstwo itd.), do wszystkich przeciwieństw, o których mówiłem, chciałbym spróbować rozpoznać dwa ważniejsze zerwania w tym, co można umownie nazwać historią przyjaźni. (Ale przecież jakaś przyjaźń może wywołać wstrząs nawet w najbardziej tradycyjnym pojęciu historyczności). Grecko-rzymski model zdaje się być wyznaczony przez wartość wzajemności, przez homogeniczną, immanentną, skończoną i polityczną zgodę. Montaigne (którego czytamy tutaj jako przykład paradygmatu) niewątpliwie dziedziczy większość z tych cech. Ale przełamuje on ową wzajemność i, jak mi się wydaje, dyskretnie wprowadza heterologię, asymetrię i nieskończoność (*przewyższał mnie nieskończenie*; *z pewnością chętniej bym się zawierzył jemu niż sobie*; *Zgoła rozprawy, jakie starożytność zostawiła w tym przedmiocie, zdają mi się mdłe naprzeciw pojęć, jakie ja mam o nim*).

Czy można powiedzieć, że to zerwanie ma charakter judeochrześcijański? Czy można powiedzieć, że odpolitycznia ono grecki model lub że odsuwa na bok naturę tego, co polityczne? Czy podobne pytanie może być postawione wobec Nietzschego i Blanchota (kolejne przykłady, gdzie przyjaźń powinna przeciwstawić się zarówno historyczności, jak i jakimkolwiek przykładom)? Na pewno obaj w inny sposób nazywają przyjaciela imieniem, które jest imieniem już nie tylko bliźniego (*prochain*), a być może nie tylko człowieka.

Jacques Derrida

Przełożył Tomasz Zarębski

Tekst wygłoszony został 30 grudnia 1988 na sympozjum *American Philosophical Association* poświęconym prawu i społeczeństwu. Chciałbym serdecznie podziękować dr. Andrzejowi Orzechowskiemu za cenne uwagi odnośnie przetłumaczenia tekstu oraz poprawienie mojego przekładu. Opublikowany w „Journal of Philosophy" vol. 85, listopad 1988.

Z wystawy malarstwa Edmunda Trojara pt. ŚLĘZA I JA w Muzeum Śląskim im. St. Dunajewskiego w Sobótce