

TADEUSZ SŁAWEK

Wieczór na Missisipi, czyli przyjaźń jako wstrząs

Ukonstytuowani jesteśmy w taki sposób, że zobowiązania przyjaźni pochłaniają znaczną część naszego życia.

Etienne de La Boétie, *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*

1.

Niezwykła dyskusja na temat przyjaźni toczy się na pokładzie parowca „Fidèle” płynącego w dół Missisipi. Gdy niebo zaczyna ciemnieć nad wielką rzeką, rozmowy, jakie prowadzi ktoś, kogo autor nazywa Kosmopolitą (*the Cosmopolitan*), zaczynają dotyczyć coraz poważniejszych i mroczniejszych problemów. Już poprzednio powracał w nich stale, niemal natrętnie, temat ufności i zaufania, ale w miarę przejmowania władzy przez noc dotykamy spraw coraz bardziej niejasnych i zagadkowych. To wśród nich powoli wyrasta kwestia przyjaźni, jakby ta tematyka wymagała szczególnej aury, bardziej związanej z ciemnością nocy niż ze światłem dnia. Najogólniej rzecz biorąc, chodzi o możliwość określenia własnego życia i, co za tym idzie, własnej tożsamości. A także o znalezienie źródła egzystencji i sposobu jego opisanie, możliwości sformułowania wiedzy na temat owego źródła i przekazania tej wiedzy innym.

2.

Przyjaźń prześwieca co chwilę przez gąszcz wywodów przypominających Platoński dialog. W XXVI rozdziale *Oszusta* Hermana Melville’a (bo o tej książce mówimy) dwaj pasażerowie — Kosmopolita (którego nazwiska nie poznamy nigdy) oraz „człek

błękitnooki, o wosach rudojasnej barwy, z wyglądu Anglosas” (później dowiemy się, że nazywa się Mark Winsome), którego „cechowała prostota purytańska i dostojność włóścianina”¹ – zastanawiają się nad możliwością dotarcia do tego, kim ktoś jest „naprawdę”, zwłaszcza wówczas, gdy ów ktoś jest naszym przyjacielem. Rozmówca Kosmopolity wyznaje teorię nalepek (*the doctrine of labels*), wedle której uważna obserwacja człowieka pozwala odczytać tę prawdę o nim, którą on sam stara się zataić. Są to „ukryte zamysły” naszego towarzysza wobec nas, stającego się tym samym „przyjacielem-oszustem”. Przyjaźń może więc łatwo stać się przyjaźnią oszukańczą, co wiąże ją z motywem ufności, tak zasadniczym dla całego tekstu Melville’a. Wydaje się, że nie sposób poważnie rozważać o przyjaźni bez wzięcia pod uwagę zaufania (*confidence*), jako jej niezbędnego warunku. Przypomnijmy, że ufność (*trust*) była jednym z czterech (pozostałe to prostota, niezależność i wielkoduszność) wyznaczników dobrego życia, którym Henry Thoreau poświęcił swe egzystencjalne studia nad stawem Walden. A ponieważ nadrzędną kategorią Thoreau jest właśnie przyjaźń, zaakcentowanie ufności okazuje się szczególnie uzasadnione. Pisze Antonio Polisenio:

zaufanie jest tak ściśle związane z przyjaźnią, że tych dwóch rzeczy nie można oddzielić [...]. Przyjaźń jest synonimem zaufania, pewności, spokoju, zawierzenia, podczas gdy wątpliwość jest przedmiotem sceptycyzmu, a ten, kto zachowuje sceptycyzm w stosunku do przyjaciela, sam przyjacielem nie jest².

3.

Zaufanie od razu prowadzi nas w stronę podstawowego pytania o to, komu właściwie ufamy. Bez sprecyzowania partnera relacji, którą określamy jako ufność, może ona okazać się jedynie naiwną łatwowiernością. Tymczasem problem nie tylko nie rozwiązuje się, lecz przeciwnie — jeszcze bardziej się gmatwa. Jeśli pytanie o przyjaźń łączy się z roztrząsaniem ufności, a ta nieuchronnie wiedzie nas ku pragnieniu ustalenia egzystencjalnej (w odróżnieniu od administracyjno-prawnej) tożsamości przyjaciela, napotykamy pułapkę. Rozmówca Kosmopolity twierdzi wyraż-

¹ H. Melville, *Oszust*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1990, s. 257. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania, w nawiasach podaję numery stron, na których znajdują się przytaczane fragmenty.

² A. Polisenio, *Krótki traktat o przyjaźni*, przeł. L. Rodziewicz, Kraków 2003, s. 139.

nie, że świadomość tego, kim się jest, to rzecz człowiekowi niedostępna zarówno z powodu ułomności władz poznawczych, jak i dlatego, że życie z samej swej istoty uniemożliwia rozstrzygnięcie. Posłuchajmy rozmówcy Kosmopolity: „A kim pan jest? Kim ja jestem? Nie istnieje nikt, kto wie, kim jest. Aby prawdziwie ocenić jakąkolwiek istotę, dane, które dostarcza życie, są równie niewystarczające, jak w geometrii jeden bok nie wystarcza, by podać definicję trójkąta” (s. 263). Zanegowanie jednoznacznej tożsamości indywiduum stawia nas w trudnej sytuacji: z jednej strony uniemożliwia trwale zakotwiczenie przyjaźni, która musiałaby także zmieniać się wraz z metamorfozą podmiotów, z drugiej strony teoria nalepek podsuwa nam myśl o tym, że jednak istnieje coś na kształt wykrystalizowanej tożsamości, co być może skrywa się i przybiera maski, ale jednak ostatecznie da się wytropić czujnemu oku.

4.

W obu przypadkach przyjaźń natrafia na gigantyczne utrudnienia: albo nie może być relacją z żadnym określonym dokładnie podmiotem, albo podlega skomplikowanej grze pozorów mającej na celu stworzenie iluzji zaufania po to, aby go natychmiast nadużyć. Pewnym wyjściem może okazać się inna uwaga „błękitnookiego człeka”, który usłyszawszy przytyk odnoszący się do podniesionej przed chwilą wewnętrznej sprzeczności jego wyводу, odpowiada, że logika, którą ma na uwadze, nie jest prostomyślną logiką, lecz pewnym sposobem dostosowywania się do okoliczności świata.

Posuwanie się w głąb krainy wiedzy przypomina posuwanie się po wielkim kanale Erie, gdzie ze względu na charakter tamtych stron zmiana poziomu jest nieunikniona. Wciąż człowieka wpuszczają do śluzu lub spuszczaają [*locked up and locked down*] i nie ma w tym choćby kszty logiki, a przecież cały czas posuwamy się naprzód. (s. 263)

Przyjaźń jest tu zatem relacją o wyjątkowo ulotnym charakterze nieznajującym oparcia ani w tożsamości podmiotu, ani w ufności, ani w logice wreszcie — natomiast polegałaby na umiejętnym systemie „śluzowania”, będącym niczym innym, jak dostosowywaniem się do warunków rzeczywistości. Przyjaźń „śluzuje”, to znaczy umożliwia odnalezienie się na odpowiednim poziomie rzeczywistości pozwalającym poruszać się naprzód.

5.

W tym miejscu musi pojawić się niepewność dotycząca celu owego przemieszczenia. Czy to, co stanowi punkt przeznaczenia owego skomplikowanego systemu „śluz” (*locks*), jest istotnie warte ceny, jaką się płaci za ruch do przodu? „Bo proszę powiedzieć — pyta Kosmopolita będący niewątpliwie figurą Sokratesa — o ile wyżej leży równina, na której, kiedy przepłynie pan już te wszystkie górne i dolne śluzy, w końcu pan stanie? Czy aż tyle, by warto było czynić ją przedmiotem starań i zabiegów?” (s. 263). Wątpliwość, jaka pojawia się w tym pytaniu, dotyczy także przyjaźni, gdyż jeśli cel, jakim jest ruch naprzód wymuszający nieustanne dostosowywanie się („śluzowanie”) do warunków otoczenia, jest podrzędny — wówczas przyjaźń będąca sposobem „śluzowania” również okazuje się mało warta. Wynika z tego spostrzeżenie podwójne: **gdy rozważamy przyjaźń, musimy przeprowadzić, mniej lub bardziej bezpośrednio, interogację dotyczącą systemu wartości panującego w otaczającym nas świecie; relacja będąca czystym dopasowywaniem się do owego świata budzi poważne zastrzeżenia co do tego, czy rzeczywiście można ją nazwać przyjaźnią.**

6.

Przyjaźń nie jest więc związkem ułatwiającym i usprawniającym marsz naprzód, w jej istocie bowiem zdaje się zawierać prawdziwie krytyczno-refleksyjny stosunek do celów wyznaczających ów nerwowy krok. W konsekwencji ruch proponowany przez przyjaźń dokonuje się w innym rytmie niż wyznaczony przez dominujące w otaczającym świecie wartości. Przyjaźń nie jest więc światorytmiczna, lecz idiorytmiczna³. Dokonuje się bez uzgodnienia swego rytmu z rytmem tych, którzy dopasowują się do rytmu świata. Oznacza to również odejście od oczekiwań i wszelkiej typowości. Gdy Kosmopolita, którego niezbyt sympatyczny i bardzo pewny siebie rozmówca usiłuje zrazić do przyjaciela i przekonać, że jest on faktycznie „budzącym wstręt osobnikiem” (s. 269), zmierza do zakończenia rozmowy, ma wszelkie powody, by być zagniewanym na aroganta. A jednak dzieje się inaczej — finał konwersacji jest wzorem uprzejmości, w dodatku opatrzonym znamieną uwagą odautorską: „wybaczy

³ O idiorytmiczności pisze, chociaż w innym kontekście, R. Barthes, *Comment vivre ensemble?*, Paris 2002, s. 177–180.

pan, jeśli nie dam już posłuchu jakimkolwiek dalszym niepo-
chlebnym dlań domysłom. Doprawdy, panie — rzekł z przyja-
zną stanowczością — zmieńmy temat” (s. 269). Owa „przyjazna
stanowczość” (*friendly decision*) nie powinna ująć naszej uwagi,
ponieważ wyznacza znamienne dla przyjaźni postawę. Przyjaźń
jest stanowcza, co oznacza sprzeciw wobec techniki „służowa-
nia”; stanowczość jest dyspozycją do stawiania oporu światu, co
nie jest równoznaczne ze stawianiem na swoim. Stanowczość,
o której mowa, jest przyjazna, a więc odnosi się zawsze do ko-
goś i czegoś poza nami samymi i naszymi sprawami. W przyjaźni
czelność stawiania czoła światu nigdy nie przeradza się w bez-
czelność stawiania siebie przed wszystkimi innymi. Nie ule-
ga więc wątpliwości, że rację ma Clive S. Lewis, gdy podkreśla
subwersywny charakter przyjaźni. Idiorytmika tej relacji stano-
wi doskonały zaczątek sprzeciwu wobec socjorytmiki narzuconej
przez władzę:

Łatwo zatem spostrzec, dlaczego Władza krzywo spogląda na Przy-
jaźń — pisze Lewis — Każda prawdziwa Przyjaźń jest czymś na
kształt secesji, a może nawet rebelii. Może to być bunt poważnych
myślicieli przeciwko przyjętej gadaninie lub rebelia tych, których
jakiś modny, nowinkarski obyczaj kieruje przeciwko akceptowa-
nym powszechnie regułom gry [...]. Ci, których łączy prawdziwa
Przyjaźń mniej dają sobą kierować, mniej są dostępni uroszczeniom
Władzy [...]. Przeto gdyby naszym władcom udało się zamienić
świat Przyjaciół na świat, w którym wszyscy są jedynie Kolegami
[*Companions*], lecz nie Przyjaciółmi, usunęliby ze swej drogi po-
ważne zagrożenie, a nas pozbawiliby tego, co stanowi najpewniejszą
zaporę przeciwko całkowitemu poddaństwu⁴.

7.

Przyjaciół jest zatem tym, kto nie do końca utożsamia się z ma-
cierzystą wspólnotą; gdyby tak czynił, opowiedziałby się po
stronie żywiołu publicznego, sprowadzając przyjaźń do kolejnej
wersji tego, co już dobrze ukształtowane i oswojone w danej spo-
łeczności. Tymczasem **sekret przyjaźni polega na jej obcości,
na tym, że nigdzie nie upatruje swojego domu, swojej sfery
„swojskiej”**. Przyjaźń kieruje się przeciwko wszelkiej „naszo-
ści” i „swojskości”. Dlatego Edward M. Forster może mieć na-
dzieje, że w chwili próby łatwiej przyjdzie mu zdradzić ojczyznę

⁴ C.S. Lewis, *The Four Loves*, London 1960, s. 94 — przeł. T.S.

niż przyjaciela⁵ — przyjaźń nie zna ojczyzny; kto chce poznać tę więź, musi opuścić ojczyznę. Francesco Alberoni trafnie zauważa, że przyjaciel jest

jakby podwojony. Z jednej strony jest podobny do nas, jest jak nasze odbicie. Z drugiej jednak — to członek społeczności, której nie znamy. W obcym kraju przyjaciel to ktoś, kto przynajmniej pod pewnym względem zwraca się przeciw swoim i staje się naszym sojusznikiem⁶.

Ten zwrot przeciwko obrazowi i praktykom rzeczywistości przyjętem w danej społeczności wydaje się jednym ze źródeł jeśli nie tworzących, to żywiących przyjaźń. Dzieje się tak z dwóch powodów. Najpierw dlatego, że zwrócenie się przeciwko temu, co swojskie, wyzwala nas z rutyny przyzwyczajęń warunkujących nasze codzienne funkcjonowanie; potem — gdyż przyjaźń, nie negując znaczenia i roli społeczności, zawsze opowie się po stronie jednostki, gdyż świat przyjaźni kształtuje się w polu napięcia między tym, co zbiorowe, a tym, co indywidualne. Jak mówi Alberoni:

Przyjaźń działa po stronie jednostki, przeciw zbiorowości. Oczywiście, zbiorowość zawsze jest górą. Wchłania ona indywidualną przyjaźń, czyniąc z niej cząstkę czegoś od niej różnego. Napięcie jednak powraca, jest nieusuwalne⁷.

8.

Przyjaźń mieści się zatem pomiędzy publicznym i prywatnym. Każdy, kto sprzeciwia się światu, wcześniej czy później wprowadza swój sprzeciw do obiegu publicznego, choćby dlatego, że przedmiot jego sprzeciwu (świat) nie jest nigdy czysto prywatny, lecz zawsze obejmuje sprawy wielu innych. Gdy Roland Barthes rozmyśla nad fenomenem przyjaźni, mówi o nim jako o „relacji uprzywilejowanej” (*la relation privilégiée*), a ów przywilej polega na specyficie miejsca, w którym rozwija się przyjaźń. To miejsce między zaborczością i ścisłą wyłączością, prywatnością miło-

⁵ Powiedzenie E.M. Forstera „If I had to choose between betraying my country and betraying my friend, I hope I should have the guts to betray my country” cytują D.J. Enright i D. Rawlison, *The Oxford Book of Friendship*, Oxford–New York 1991, s. 19.

⁶ F. Alberoni, *O przyjaźni*, przeł. M. Czerwiński, Warszawa 2010, s. 100.

⁷ *Ibidem*, s. 94.

ści i światem sfery publicznej zanurzonym w pewnych ogólnie przyjętych zasadach postępowania. To, czego poszukuje przyjaciel, to:

owa uprzywilejowana więź naznaczona dostrzegalną różnicą, doprowadzona do poziomu zupełnie wyjątkowego, pojedynczego afektu, tak jak niepowtarzalnie pojedynczy jest timbre każdego głosu⁸.

9.

Trzeba przyznać, że sprzeciw właściwy przyjaźni nie jest wynikiem ideologicznej decyzji, społecznej filozofii czy politycznego działania. Nawet jeśli te okoliczności uwzględnia, czyni to jakby w drugiej kolejności, ponieważ pierwszy impuls sprzeciwu powstaje tam, gdzie indywiduum mierzy się ze swymi uczuciami, afektami, doznaniem, które od razu (ta faza jest szczególnie istotna w przyjaźni) odnosi do relacji z innym lub innymi. W przyjaźni człowiek łączy się z drugim(i) więzią poprzedzającą wszelkie rodzaje więzi (takie jak ideologiczne, polityczne, społecznoorganizacyjne). Ta sfera pośrednia między czysto prywatnym a wyrażeniem publicznym, będąca żywiołem przyjaźni, nie należy już do kręgu transparencji i światła, lecz bliższa jest mrokowi zmierzchu. Przyjaźń jest przedspołeczna, lecz nie antyspołeczna. Trafnie spostrzega Polisenio, że „stosunek przyjaźni rodzi się między dwiema jednostkami nie dlatego, że są członkami tej samej grupy społecznej, ale dlatego, że są osobami”⁹. Przyjaźń należy do sfery półmroku, bliżej jej do nocy niż do rześnistej blasku dnia. Nic dziwnego, że rozmawiający z Kosmopolitą — gorący zwolennik „śluzowania” jako sposobu doskonałego dopasowywania się do świata, przyjaźni jako „śluzu” pomagającej nam w marszu naprzód — należy do surowego kręgu logiki i światła. W pewnym momencie napomni Kosmopolitę:

– Szanowny panie — odrzekł nieznamy z leciutką nutą surowości w głosie — lubię, żeby wszystko było jasne i klarowne, toteż obawiam się, iż nie będę w stanie prowadzić z panem rozmowy w sposób zadowalający, jeśli nie będzie pan o tym pamiętał. (s. 265)

⁸ R. Barthes, *Roland Barthes by Roland Barthes*, przeł. R. Howard, London 1977, s. 65 — przeł. T.S.

⁹ A. Polisenio, op.cit., s. 32.

Surowość (*severity*) właściwa oddanemu hołdownikowi klarowności i światła podkreślana w tym fragmencie, to przeciwieństwo przyjaznej stanowczości, w której staraliśmy się odnaleźć ducha przyjaźni.

10.

Jest jeszcze próba polegająca na odsłonięciu sekretu (do tego słowa jeszcze przyjdzie nam powrócić). W rozdziale XXX podróżni, rozprawiając przy butelce wina o sztukach Williama Szekspira, powracają do kwestii ufności. Fragment ten otwiera trzy nowe poziomy rozważań o przyjaźni. Po pierwsze, świadomość tego, że przyjaźń jest więzią, której moc przejawia się w otwarciu dostępu do tego, co wcześniej pozostawało ukryte. Mówiąc po Conradowsku – wyprawa do serca ciemności (*to the heart of darkness*). To, że Melville przypisuje ową zdolność do otwierania zamkniętych dotąd drzwi raczej winu niż przyjaźni („każde serce jest skute lodem, póki wino go nie stopi, ukazując delikatną trawę i wonne zioła kiełkujące pod spodem”, s. 247), stanowi dowód trudnych losów relacji w świecie poddanym władzy interesu i akumulacji kapitału, który – panując od schyłku XVI w. – uzyskał status powszechnie obowiązującego porządku zwanego przez Emanuela Wallersteina „system-światem”¹⁰. Po drugie, to, co ukazuje się, gdy przyjaźń dokona otwarcia zamkniętych dotąd struktur podmiotu, nie jest po prostu innym, może bardziej egzotycznym i niespodziewanym obrazem tego, co już wiemy i czego moglibyśmy się domyślać. **To, czego docieka przyjaźń, co tylko przed nią może się ukazać, jest czymś radykalnie odmiennym od wszystkiego, co znaliśmy do tej pory.** Otwarcie dokonane przez przyjaźń nie należy do porządku wiedzy poznającej kolejne tajemnice i oświetlającej je swoim światłem; przyjaźń dociera do tajemnicy. Serdeczność przyjaciela („dałeś dowody serdeczności” – mówi Kosmopolita do swego rozmówcy, s. 247), znosi wszelkie ograniczenia ufności („twój charakter każe mi zdać się całkowicie na twoją szlachetność, słowem – zawierzyć ci i zaufać bezgranicznie”, s. 248). Nic dziwnego, że tym, co musi pojawić się w polu otwartym przez przyjaźń, jest sekret („zostanie za chwilę odsłonięty jeden z mych małych sekretów”, s. 247). Po trzecie, gwałtowna reakcja rozmówcy na wieść o tym, że sekret dotyczy finansowej potrzeby przyjaciela („nieznajomy odsunął

¹⁰ I. Wallerstein, *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*, przeł. I. Czyż, Poznań 2008, s. 38.

się gwałtownie ze swym krzesłem, niczym od potrząsku albo od krateru, co nagle otwarł się przed nim w ziemi”, 248), każe nam zapytać o coś, co najogólniej nazwalibyśmy bezinteresownością przyjaźni. Czy więź, o której mówimy, wymaga istotnie całkowitej bezinteresowności, a jeśli tak, jakie będzie jej miejsce w system-świecie, w którym akumulacja kapitału jest kwestią podstawową?

11.

Warto pamiętać o ramie, w której pojawia się to pytanie. Nie jest ono jedynie teoretycznym dylematem ateńskiej agory, lecz wypływa z wnętrza system-świata, w którym nie ma już miejsca na eksperymenty — jak pisze Melville — utopisty (*soft Utopianisms*), a metaforyka teorii jest rozumiana niemal wyłącznie w kategoriach praktycznej ekonomii zysku. Nim oddali się, rozmówca Kosmopolity przedstawi swego ucznia jako dalszego partnera rozmowy w sposób klarownie odsłaniający sedno swojej szkoły filozoficznej: „Słowem, ten oto mój uczeń, świetnie prosperujący młody kupiec, jest praktycznym poetą handlu z Indiami Zachodnimi” (s. 272). Pytanie o pieniądze odnosi się zatem tak do przyjaźni, jak do całego porządku rzeczywistości ukształtowanej w świecie zachodnim. Obydwie kwestie łączą zagadnienie korzyści. Czy porządek świata znajduje się już we władaniu tej kategorii? Tak — jeśliby zważyć na objaśnienie dotyczące młodego człowieka:

Jednak ogólnie rzecz biorąc, była to — sądząc wedle wszelkich pozorów — ostatnia na świecie osoba, którą wziąłbyś za ucznia zgłębiającego tajniki jakiegokolwiek transcendentalnej filozofii, choć istotnie w kształcie jego ostro zarysowanego nosa i ogolonego podbródka było coś, co pozwalało przypuszczać, że gdyby kiedykolwiek człowiek ów zetknął się na drodze swego życia z mistycyzmem, potrafiłby dzięki sprytowi, cechującemu typowego mieszkańca Nowej Anglii, nawet z tak całkowicie bezużytecznej [*profitless*] rzeczy wyciągnąć namacalną korzyść [*profitable account*]. (s. 273)

12.

Docieramy teraz do szczególnie istotnego miejsca, w którym intensyfikuje się dramaturgia przyjaźni. Scenę przygotowuje pojęcie użyteczności — jedna z regulatywnych idei nowoczesnego

świata. To, co jest użyteczne, nie tylko czyni zadość przeświadczeniu, że dopiero praktyczne zastosowanie jest spełnieniem teoretycznej wiedzy, która bez tego pozostaje w sferze bezużyteczności stanowiącej coś na kształt przedpiekła pełnego kłębiących się chaotycznie pojęć i idei. Użyteczność należy do kręgu porządku, kosmosu, gdy bezużyteczność niesie z sobą wszelkie niebezpieczeństwa chaosu. Co za tym idzie, użyteczne umożliwia rozumienie świata jako zestawu sprzętów, a dzieje — to nasilanie się procesu przenoszenia przedmiotów z nieuporządkowanej sfery bezużyteczności do wysoce uładzonej sfery narzędzi, stwarzającej możliwość konstruowania rzeczywistości wedle ludzkiej miary, ludzkich ambicji i ludzkiego porządku. *Przypadki Robinsona Crusoe* dają się odczytać jako wielki hymn na cześć ludzkiej przemyślności, będącej połączeniem działania oraz odpowiednich narzędzi. Nieprzypadkowo Robinson powie, że znaleziona we wraku statku skrzynia z narzędziami cieśli okrętowego była cenniejsza od złota — poprowadzi do świata, w którym wszystko podlega jakiemuś zorganizowaniu, pozostaje w ramach, a w konsekwencji „w ramach organizacji, każdy działając jest narzędziem dla zaspokojenia potrzeb kogoś innego”¹¹. Czy także przyjaźń można by zrozumieć jako wcielenie użyteczności prowadzącej do korzyści? Pamiętajmy, że nie chodzi tu jedynie o użyteczność jako praktyczne zastosowanie narzędzi; Melville posługuje się przymiotnikiem *profitable*, a to każe natychmiast uzupełnić nasze dotychczasowe rozumienie tego, co użyteczne. Użyteczność to nie tylko praktyka w zastosowaniu wiedzy i jej instrumentów, lecz taka praktyka, która jest w stanie przynieść wymierne korzyści.

13.

Dalej w powieści Melville’a pojawia się dialog: mieszkaniec nowego świata korzyści regulowanego zasadą nierówności spotyka tego, kto należy do Arystotelesowskiego porządku, w którym przyjaźń jest relacją ludzi równorzędnych w poczuciu dobra. Dla pierwszego przyjaźń jest materią nietrwałą, sposobem dopasowywania się do rzeczywistości kierowanego korzyścią własną; dla drugiego przyjaźń jest sprawą cnoty będącej, jak mówi filozof w *Etyce Nikomachejskiej*, „trwałą dyspozycją człowieka”. Egbert, młody i odnoszący handlowe sukcesy adept pragmatycznej filozofii swego mistrza Marka Winsome’a, rozgranicza — jak sam mówi — czerwonym atramentem (*a red-ink line*), przyjaciół w prawdziwym rozumieniu (*friends in the true sense*)

¹¹ F. Alberoni, op.cit., s. 127.

od przyjaciół w interesach (*business friends*). Wygląda to na powrót do idei przyjaźni jako relacji bezinteresownej, tym bardziej że sam Egbert wzmocni nasze przypuszczenie wyznaniem: „Z przyjaciółmi żadnych interesów nie prowadzę” (s. 276). Cały długi epizod zajmujący kilkadziesiąt stron, którego nie możemy tutaj poddać szczegółowemu oglądowi, dowodzi jednak tezy przeciwnej: w system-świecie, zobrazowanym symbolicznie płynącym Missisipi parowcem o nieobojętnej przecież nazwie „Fidèle”, przyjaźń — pozornie kontynuując klasyczny dyskurs bezinteresowności — stała się szczególną formą interesu, można nawet powiedzieć — nadinteresu, zapewniającego wzniosłą ideologiczną osłonę egoistycznym korzyściom.

14.

W dialogu platońskim Melville’a, będącym także formą psychodramy, Egbert odmówi przyjacielowi udzielenia pożyczki. W jego wywodzie zasady przyjaźni są nie do pogodzenia z principiami, procedurami i retoryką świata ekonomii. Nie istnieje przejście między tymi dwoma porządkami. Co więcej, stawką jest obrona moralnego statusu przyjaciela znajdującego się w potrzebie. Użyczenie pieniędzy nie wchodzi w rachubę, ponieważ przenosiłoby przyjaciela z uprzywilejowanego miejsca („Przyjaciel to przyjaciel w sprawach towarzyskich i umysłowych”, s. 276) na poziom zwykłego kredytobiorcy; rezygnacja z odsetek natomiast byłaby równoznaczna ze zdegradowaniem go do roli błagającego o jałmużnę („Zdejmij kapelusz, pokłoń się do ziemi i zanieś do mnie prośbę o jałmużnę, tak jak czynią to na ulicach Londynu, a nie na darmo zamienisz się w bezczelnego żebraka”, s. 307). Klasyczne Arystotelesowskie argumenty na rzecz bezinteresowności przyjaźni współbieżnej z postulatami sprawiedliwości („Przyjaźń jest uświęconym mianem, rzeczą świętą. Zawiązuje się tylko między ludźmi szlachetnymi. Rodzi się z wzajemnego szacunku i bardziej niż za sprawą dobrodziejstw trwa dzięki prawości”¹²) zostają wykorzystane na rzecz radykalnie interesownego indywidualizmu, a przestrzeń między publicznym i prywatnym, którą określiliśmy jako sferę dojrzewania przyjaźni, służy osiągnięciu podobnie pokrętnego celu. Dyskurs wspólnego dobra maskuje bezwzględne roszczenie indywiduum do swojego interesu. Można by zatem próbować dowieść, że kryzys przyjaźni jest w system-świecie związany z poważnym osła-

¹² E. de La Boétie, *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*, przeł. K. Matuszewski, Katowice 2008, s. 43.

bieniem znaczenia wspólnoty. W takiej sytuacji bujnie uprawiany dyskurs wspólnotowy jest jedynie bardziej wysublimowaną i kamuflującą formą dyskursu egoistycznego.

15.

Zablokowanie przejścia między etyką i ekonomią można także opisać jako brak wzajemnego przenikania między wartością a użytecznością. Powszechne usprzętowanie świata będące wyznacznikiem nowoczesności oznacza najczęściej wyswobodzenie się kategorii użyteczności spod wartościującego spojrzenia. Użyteczne ma służyć, lecz owo służenie nie ma nic wspólnego z powołaniem do podporządkowania się wyższemu celowi przekraczającemu wąskie ambicje jednostki (w tym sensie mówimy o służbie publicznej, w której to „ja” ochotnie sprowadza swoją rolę do narzędzia służącego realizacji wspólnego zamierzenia). Przeciwnie, służba, jakiej wymagamy od tego, co użyteczne, jest całkowitym podporządkowaniem się woli mojej — woli tego, kto dysponuje owym narzędziem (to mamy na myśli, gdy mówimy o służbie pałacowej utworzonej do wypełniania poleceń właściciela włości). Powiedzielibyśmy zatem, że przyjaźń jest użyteczna tylko wówczas, gdy będąc służbą w pierwszym przywołanym przed chwilą znaczeniu, wyłamuje się z ograniczeń stanowiących istotę służby w drugim opisanym sensie. Przyjaźń wykracza daleko poza logikę rynku i rządzących nim praw; służbę pojmuje nie jako wypełnianie kontraktowych zobowiązań, lecz jako obdarowywanie wolne od jurydycznych regulacji. Jako gest odsłaniania się, bezwarunkowego wyciągnięcia ręki, nieuchronnie musi ona objąć element ryzyka. Pisze Alberoni: „Aby zrozumieć przyjaźń, musimy dokonać wysiłku wyrwania się z moralności rynku i organizacji”¹³. To kolejny powód, dla którego przyjaźń dziejąca się w niezwyklej przestrzeni pomiędzy publicznym i prywatnym jest relacją trudną dla ludzi, których otoczenie jest w coraz większym stopniu poddane władzy organizacji, w ramach których — notuje Alberoni w tym samym fragmencie — „każdy działając jest narzędziem dla zaspokojenia potrzeb kogoś innego”.

16.

To, co nastąpiło w system-świecie rządzonej zasadą akumulacji korzyści — zablokowanie, a przynajmniej poważne zatara-

¹³ F. Alberoni, op.cit., s. 129.

sowanie przejścia między porządkiem bezpieczeństwa własnego świata a tym, co odbierane jako zewnętrzne — może temu bezpieczeństwu zagrażać. Im bardziej ryzykowne operacje ekonomiczne w świecie korzyści, tym mniejsza chęć do ryzykowania wyjścia w stronę świata innych, który niesie potencjalne zagrożenia. Wszelkie roszczenia muszą znaleźć uzasadnienie i usankcjonowanie wyłącznie w obszarze owego bezpieczeństwa, a zatem gwiazdą przewodnią owych roszczeń będzie zasada korzyści. Kosmopolita, przyjmujący w dialogu zainscenizowanym przez Melville'a rolę chrześcijańskiego Sokratesa, odwoła się do przyjaźni znajdującej wykładnię w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, która ostro oświetla konieczność ryzykownego wyjścia poza swój świat: „czymże jest przyjaźń, jeśli nie pomocną dłonią i wrażliwym sercem, dobrym Samarytaninem, co otwiera przed potrzebującym [*at Reed*] tak samo trzos, jak buteleczkę z lekiem?” (s. 280). Starania Samarytanina, które zdają się definiować przyjaźń, lekceważą zasadę własnego bezpieczeństwa, odchodzą od przekonania, że korzystny bieg naszych spraw ma decydujące znaczenie dla porządku rzeczywistości. Przyjaciół byłby więc tym, kto przyjmuje ryzyko, kto stawia opór bezpieczeństwu swojskiego świata, bezpieczeństwu, które w kulturze mieszczańskiej stało się zasadą regulującą porządek naszych zabiegów. „Najgłębszym fundamentem tych starań jest potrzeba bezpieczeństwa, czyli próba negacji wszelkich zagrożeń oraz takiego odizolowania przestrzeni życiowej, aby nie wtargnęły one w jej obręb”¹⁴. Przyjaźń jest siłą wypowiadającą posłuszeństwo tym zasadom.

17.

W przywołaniu opowieści o Samarytaninie kryją się przynajmniej dwa momenty, od których filozofia Winsome'a i jego ucznia, Egberta, musi się dystansować: po pierwsze, wezwanie do wyciągnięcia pomocnej dłoni; po drugie, określenie siebie jako człowieka potrzebującego. Zastrzeżenia wobec obydwu punktów rodzą się z interpretacji godności człowieka jako bytu, któremu nie przystoi niedostatek, pojmowany głównie ekonomicznie, a znajdujący przedłużenie także w innych dziedzinach życia. Kto prosi o pomoc, kto znajduje się w potrzebie, jest człowiekiem niedostatku, a tym samym — człowiekiem „niestosownym”. Egbert ujmie to w następującą wskazówkę: „Nie mó-

¹⁴ E. Jünger, *Robotnik*, przeł. W. Kunicki, Warszawa 2010, s. 21.

więc już o przyjacielu, w człowieku potrzebującym pomocy jest coś niestosownego [*there is something wrong about the man who wants help*]. Jest w nim coś na kształt skazy [*a defect*], jakiś brak [*a want*], słowem — jakiś oburzający niedostatek [*a crying need*]" (s. 282). W świecie, którego przedstawicielem jest Egbert, potrzeba jest rozumiana jako sygnał do poszerzenia sfery własnych wpływów i stanu posiadania; potrzeba to w coraz większej mierze moja odpowiedź na to, czego zdaje się wymagać świat, to sposób dostosowywania się do świata. Potrzeba jest główną „służą”, za której pośrednictwem utrzymuję się w zasadniczym nurcie biegu spraw. To dlatego Thoreau, wyjaśniając powody swego 2-letniego egzystencjalnego eksperymentu na brzegu stawu Walden, mówi, że był to czas odróżniania potrzeb prawdziwych od fałszywych. Potrzeba, do jakiej odwołuje się Kosmopolita, kiedy mówi o Samarytaninie, jest innego rodzaju: przede wszystkim ani nie jest moja, ani też nie wypływa z hałaśliwego i domagającego się bezwarunkowego posłuchu wołania świata. Teraz potrzeba odnosi się do najintymniejszej sytuacji bliźniego, który jako byt potrzebujący, byt w potrzebie, doznaje nagości swojego istnienia. To przypuszczalnie najradykałniejsza różnica między dwoma odczytaniem potrzeby: dla ludzi oddanych bezwarunkowo system-światowi potrzeba jest tym, co zasłania nas przed nagim byciem, przyjaźń natomiast, o ile warta jest tego miana, pojmuje potrzebę jako moment, w którym dotknięty do żywego byciem, staje przed nim niczym nieosłonięty. Zadanie tym bardziej utrudnione, im bardziej schematyczna erotyka wykorzystująca uproszczone romantyczne wzorce zawładnęła zbiorową wyobraźnię. Erotyka zawiera w sobie zawsze dążenie do czasowej choćby utraty odrębności, co Alberoni nazywa „stopieniem w nagości”¹⁵, a tym samym wyraźnie odróżnia się od przyjaźni. Richard White dostrzega socjologiczne i filozoficzne zaplecze takiej sytuacji:

Dzisiaj, miłość romantyczna, która zawładnęła wyobraźnią, jest znacznie bardziej popularna niż przyjaźń. Lecz miłość romantyczna dąży do samozatraty, a zatem nie prowadzi do samowiedzy i samorozumienia [...], w przyjaźni natomiast wzajemne poznanie wiedzie do lepszego poznania siebie i ostrzejszej świadomości istnienia bliźniego¹⁶.

¹⁵ F. Alberoni, op.cit., s. 105.

¹⁶ R. White, *Love's Philosophy*, Langham-Boulder-New York-Oxford 2001, s. 43.

18.

Przyjaźń spełniałaby się jako odpowiedź na głos wołający „potrzebuję pomocy!” (s. 282), które to wołanie musi wpływać osłabiająco na działanie sił zainteresowanych przede wszystkim dochodzeniem do korzyści. W tym sensie **przyjaźń jest rodzajem straty, odpowiedzią na wołanie o pomoc wymagającą rezygnacji z własnych starań**. W przeciwieństwie do tego stoi sąd Egberta: „Jakiejz głupoty dowodzi ten okrzyk, bo błaganie o pomoc jest samo przez się oznaką, że się na pomoc nie zasługuje” (s. 282). Wołanie o pomoc jest naganne dla tych, którzy interpretują je wyłącznie jako dowód słabości lub jako błagalny akt mowy zaburzający uładzone i starannie zabezpieczone, przynoszące korzyść wypowiedzi o charakterze kontraktowym. Okrzyk „Na pomoc!” byłby więc chwastem dyskursu, wprowadzającym niepożądane wypowiedzi do świata regulowanego mową użytecznej korzyści. Pomocność przyjaźni polega natomiast właśnie na gotowości naszej uwagi do nasłuchiwania takiego wołania i nieograniczania z góry jego zasięgu. Przyjaźń nie wyklucza elementu finansowego; to nie pieniądze ją zniszczą, lecz korzyść pojmowana jako egzystencjalny żywiol człowieka. Postawa Egberta i jego mentora to **sofistyczne wykorzystanie przyjaźni połączone z odebraniem jej etycznej mocy, usuwające na daleki plan ufność jako podstawę etycznej relacji oraz interpretujące godność jako zdolność do nieodsłaniania siebie, do fortyfikowania się w kręgu swoich potrzeb dostosowujących nas do rytmu tych, którzy kroczą naprzód**. Niewiele przed Melville’em o takim myśleniu pisał Soren Kierkegaard jako o sofistyce, w której „etyczne pojęcie godności, wzniosłości zostało przeniesione na pewne szlachetne umiejętności, które pozwalają szlachetnie zbierać zyski, brać pieniądze i wynagradzać się korzyściami — jak gdyby istotą szlachetności nie było wprost wyrzekanie się korzyści”¹⁷. Argumentacja Egberta jest doskonałym przykładem takiej sofistyki, pokazującym znamienne przesunięcie, jakie dokonało się w system-świecie: nie tylko zablokowane zostało przejście między etyką a ekonomią, lecz pojęcia ekonomiczne dokonały inwazji na sferę etyczną. XII-wieczny mnich Elred z Rievaulx (z północy Anglii) zawarł w swej księdze o przyjaźni ostrzeżenie wyznaczające granice tej relacji: „uważamy, iż trzeba bezwzględnie odmawiać przyjacielowi tego, co zadaje śmierć duszy, a tym właśnie jest grzech,

¹⁷ S. Kierkegaard, *O trudnościach bycia chrześcijaninem*, oprac. K. Frączek, Kraków 2004, s. 179.

który oddziela Boga od duszy, a duszę od życia”¹⁸. Siedem wieków później argument pozornie zachował swą szlachetność, jego skuteczność polega zaś na tym, że trafia do przekonania rzeczywistości, w której dokonało się zrównanie grzechu z ubóstwem.

19.

Przyjaźń dokonuje się więc w sferze, która prawa nie ignoruje, nie przyznaje mu jednak roli ostatecznego decydenta o biegu wydarzeń. Jest to możliwe, gdyż odnosi się do kręgu bardziej elementarnego niż regulowany działaniem prawa. Oznacza to, że zasada sprawiedliwości stosuje się do świata przyjaźni w takim stopniu, w jakim jesteśmy gotowi do rozpoznania sytuacji, w której powinna ona przestać obowiązywać. Przyjaźń nie jest niemoralna, nie neguje bowiem reguł ustanowionych i strzeżonych prawem; wie ponadto, że decyzji wpływających z relacji przyjaźni nie da się postawić w miejsce zasad jurydycznych. „Skoro nie ma poręczyciela, nie ma pożyczki” – mówi Egbert w odpowiedzi na indagacje przyjaciela pogrążonego w finansowej mizierii, przez którą nie może nawet znaleźć żyranta kredytu. Przyjaźń przystaje na takie prawo, nie obala go i nie suponuje, by w jego miejsce ustanowić całkowitą wolność i dowolność pożyczania pieniędzy. Przyjaźń chce być przypomnieniem Złotej Reguły równoważności, zapisanej w 31 wersecie VI rozdziału Ewangelii św. Łukasza jako następujące pouczenie: „Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie”. Egbert i jego mentor nieustannie (choć starannie dążą do ukrycia tego faktu) naruszają zasadę równoważności: rzeczą wskazaną jest pozostawanie w przyjaźni tak długo, jak długo jest to korzystne dla którejś ze stron. Badając historię swej przyjaźni z Kosmopolitą, Egbert uzna tę więź za element przemyślanego, podyktowanego rozsądkiem planu:

Nasza przyjaźń rozpoczęła się, gdyśmy byli chłopcami, nie myśl jednak, że [...] jej początkom towarzyszył brak rozsądku [*injudiciously*]. [...] Gdym będąc podrostkiem wybrał cię na przyjaciela, uczyniłem to ze względu na korzystne cechy, jakieś wówczas posiadał, spośród których nie ostatnie miejsce zajmowały twoje dobre maniery, ładny ubiór, pozycja twych rodziców oraz towarzysząca im opinia ludzi majątnych [*repute of wealth*].” (s. 280)

¹⁸ Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, przeł. M. Wylęgała, Kęty 2004, s. 49.

20.

„Przyjaźń” odnosi się tutaj jedynie do tego, co w najmniejszym tylko stopniu obejmuje przyjaciela (maniery, ubiór, majątek rodziny), ponieważ jej zadaniem nie jest relacja z bliźnim, lecz wyniesienie tego, kto w ten sposób przyjaźń praktykuje, do lepszej pozycji w świecie. Nie jest to więc w istocie przyjaźń z kimś, kto jest ode mnie odrębny i którego odrębność sprawia mi tajemniczą radość; przyjaźń jest tu relacją ze światem pojmowanym powierzchownie jako system uporządkowania mojej drogi życiowej. Aby spotkać przyjaciela w takiej relacji, nie tylko nie wychodzę poza to, co swojskie, przeciwnie — wzmacniam swoją przynależność do tego, co swojskie. Przyjaciel ma mi pomóc w mocniejszym usadownieniu się w świecie naszości. To właśnie rodzaj „śluzowania”, które ma w najbardziej korzystny sposób dopasować mnie do świata. Roztrzásając kwestię sprawiedliwości i miłości, Paul Ricoeur podpowie, że wielkie znaczenie ma tu Złota Reguła. Wracając do filozoficznego dialogu Melville’a, powiedzielibyśmy, iż **przyjaźń jest tą więzią, która pozwala moderować sprawiedliwość prawa wymagającą gwarancji zabezpieczających pożyczkę, nie kwestionując anarchistycznie trafności samego wymogu prawnego**. Pisze Ricoeur:

Jaki podział zadań, ról, korzyści i obowiązków mógłby być ustanowiony w duchu sprawiedliwości dystrybtywnej, gdyby maksyma udzielania pożyczek bez spodziewania się czegokolwiek w zamian została ustanowiona jako prawo powszechne? Jeśli ponadmoralność nie ma zwrócić się w stronę niemoralności, a nawet immoralności [...], to trzeba, by została poddana zasadzie moralności, która streszcza się w Złotej Regule i formalizuje poprzez regułę sprawiedliwości¹⁹.

Gdy w przyjaźni moralność staje ponad moralnością, sprawiedliwość ponad sprawiedliwością — moralność i sprawiedliwość nie giną z pola widzenia tej więzi.

21.

Skąd więc bierze się przyjaźń, gdzie biją jej źródła? Odpowiedzieć można by następująco: przyjaźń nadchodzi z pogranicza ludz-

¹⁹ P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, przeł. M. Drwiega, Kraków 2010, s. 46.

kiego i nieludzkiego, jest naturalnym, ontologicznym żywiołem ludzkiego bytowania (przypomnijmy słynny Blake'owski aforyzm: „Ptakowi gniazdo, pająkowi gniazdo, człowiekowi przyjaźń”²⁰), lecz sama nie jest naturalna. Człowiek jest bytem predysponowanym do przyjaźni, ale owa predyspozycja nie daje się ująć wyłącznie w kategoriach daru natury; stanowi tajemniczy łącznik między tym, co naturalne, co przychodzi bez specjalnych starań, a tym, co domaga się starannego kultuwowania. Wydaje się, że Emily Dickinson rozważa ten problem w czterowierszu sygnowanym incipitem ****Natura miejsce wyznacza Słońcu* (*Nature assigns the Sun*):

Natura miejsce wyznacza Słońcu —
 To — Astronomia —
 Natura nie obdarzy Przyjacielem —
 To — Astrologia²¹.

Przyjaźń wymyka się porządkowi natury, co więcej — nie bardzo zgadza się z ideą porządku, w którym rzeczy mają swoje precyzyjnie wyznaczone miejsca. Co za tym idzie, relacja nie poddaje się kategoriom i procedurom wiedzy („Astronomia”). Znaczący dla nas tylko i to samo, co planety i kosmos, ale ranga ta należy do zupełnie innego dominium. Nasuwa się nawet wniosek, że przyjaźń przekracza w zasadniczym sensie możliwości natury, która doskonale radzi sobie z porządkiem planetarnym, a jednocześnie pozostaje bezsilna wobec więzi łączącej człowieka z człowiekiem. Relacja przyjaźni jest więc naturalna (jak naturalne jest miejsce Słońca w kosmicznym łańdżu ciał niebieskich). Jednocześnie przekracza ona możliwości natury, wprowadza bowiem element niemieszczący się w jej porządku, zatem niedający się przewidzieć procedurami nauki („Astrologia”). Pierwiastek tworzący zasadniczy żywioł przyjaźni nie wyklucza wszelako myślenia, natomiast nadaje myśleniu inny tor. Myśl nie porusza się teraz trajektorią racjonalnych obliczeń, nie wykorzystuje bogatego instrumentarium pozwalającego na konstruowanie prawidłowości („Astronomia”), lecz kieruje się analogią i symboliką pozwalającą na łączenie z sobą odległych i pozornie niemających z sobą nic wspólnego zdarzeń („Astrologia”).

²⁰ W. Blake, *Zasłubiny Nieba i Piekła*, przeł. W. Juszcak (przekład zmodyfikowany), Kraków 2001, s. 132.

²¹ Cyt. za: D.J. Enright, D. Rawlison, op.cit., s. 6 — przeł. T.S.

22.

Przyjacieli mieści się zatem w sferze relacji astrologicznych. Wzmacnia to naszą sugestię, że przyjaźń jest naturalną predyspozycją człowieka, ale natura nie jest w stanie owej dyspozycji rozwinąć. Potrzebna do tego jest nocna, tajemnicza siła zespalająca odległe fakty i dająca moc ich symbolicznej interpretacji. Natura „nie obdarzy” nas przyjacielem, chociaż czasownik, którym posłużyła się Dickinson, jest o wiele bardziej skomplikowany. Cytowany wers brzmi w oryginale: „Nature cannot enact a Friend” — co podsuwa jeszcze przynajmniej dwie linie lektury. Pierwsza z nich wzmacni nasze wcześniejsze podejrzenie — przyjaźń nie ma nic wspólnego z porządkiem prawnym: *enact* odnosi się do prawnych postanowień, wydawania dekrétów, zarządzeń, itp. Przyjaźń nie poddaje się działaniu tych procedur. Nie unieważnia ich, nie nawołuje do ich wyeliminowania; należy do innego świata, którym nie władają dekrét i zarządzenie. Druga uświadomi nam, że przyjaźń wykracza poza naturę, nie daje się wpisać w jej porządek. *Enact* odnosi się także do grania roli, przedstawiania czegoś lub kogoś na scenie, odtwarzania wydarzeń, etc. Natura nie może zatem odegrać roli przyjaciela, nie może być jego upostaciowaniem. Relacja między przyjaźnią i naturą przypomina wiernie związek zachodzący między wiedzą przyrodniczą a naszym życiem. Wiedza ta jest dla niego nieodzowna, ale życie nie wyczerpuje się i nie szuka sensu wyłącznie w jej kategoriach. Jak ujmuje to Jan Patočka:

Matematyczne przyrodoznawstwo za sprawą swych możliwości użytkowych i rzeczywistego oddziaływania na najrozmaitsze dziedziny życia stało się niezbędnym elementem rzeczywistości dzisiejszego człowieka — rzeczywistości, bez której nie potrafimy żyć. Jeśli jednak nie można żyć bez niej — żyć w sensie fizycznym — to nie znaczy to jeszcze, że potrafimy, że zdołamy żyć z nią i wyłącznie w oparciu o nią²².

23.

Przyjaźń musi więc być wstrząsem — jest to więź, której osłabłość polega na tym, że przygotowując nas do uczestnictwa w świecie, jednocześnie nie wyraża zgody na wszelkiego rodzaju

²² J. Patočka, *Eseje beretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998, s. 97.

automatyzmy kierujące codziennością tego świata. Gdyby więc przyjąć za Alberonim, że przyjaźń dzieli wiele cech z solidarnością („Przyjaźń jako wybór w polu solidarności”²³), musiałaby to być solidarność, określona przez Patočkę mianem „solidarności zachwianych”, chociaż pewnie lepiej byłoby powiedzieć „solidarności wstrząśniętych” (*solidarita otrzesenych*). To solidarność, która rodzi się w niepewności, której zamierzeniem jest

zachwiać codziennością faktologów i rutyniarzy, uświadomić im, że ich miejsce jest po tej stronie frontu, a nie po stronie choćby najwdzięczniejszych haseł, które tak naprawdę wzywają do wojny — czy będzie to naród, państwo, bezklasowość, jedność światowa, czy jak tam jeszcze mogą brzmieć wszystkie te wezwania, podlegające dyskredytacji i dyskredytowane przez faktyczną bezwzględność Siły²⁴.

TADEUSZ SŁAWEK

An evening on the Mississippi River, or friendship as a shakeup

The present text is an interpretation of two dialogues taken from Herman Melville's novel *The Confidence-Man. His Masquerade*. One of the main topics prevailing in the conversations of the main characters from the novel traveling on the Mississippi River onboard of the steamboat "Fidèle" is friendship. Friendship, placed within the context of such notions as confidence, identity, feeling of alienation and authority, can be defined as a pre-social relation taking shape not between members of a community, but on a person-to-person plane. Another important reference point is the term "utility", important in the capitalist "world-system" (the term coined by I. Wallerstein), which requires us to consider friendship within the framework of economic and legal circumstances and the categories of gain and loss. A juxtaposition of friendship with nature makes it finally possible to show that the former notion originates in the latter one, but exceeds it. Scientific tools used for a description of the order of nature are not precise enough to define or determine friendship between people.

²³ F. Alberoni, op.cit., s. 132.

²⁴ J. Patočka, op.cit., s. 186.

TADEUSZ SŁAWEK — prof. dr hab., poeta, tłumacz, eseista, literaturoznawca. Wykłada na US, w latach 1991–1994 był prodziekanem Wydziału Filologicznego, a w latach 1996–2002 rektorem tej uczelni, obecnie jest kierownikiem Katedry Literatury Porównawczej. Specjalizuje się w historii literatury angielskiej i amerykańskiej oraz w teorii literatury. Autor książek naukowych i esejów, m.in.: *Wnętrze: z problemów doświadczenia przestrzeni w poezji* (1984), *Między literami. Szkice o poezji konkretnej* (1989), *The Dark glory: Robinson Jeffers and his philosophy of Earth time & things* (1990), *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii Jacques'a Derridy* (z Tadeuszem Rachwałem, 1992), *Sfera szarości. Studia nad literaturą i myślą osiemnastego wieku* (z Tadeuszem Rachwałem, 1993), *Człowiek radosny — Blake, Nietzsche* (1994), *U-bywać: człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake'a* (2001), *Antygona w świecie korporacji: rozważania o uniwersytecie i czasach obecnych* (2002), *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata* (2009). Wydał także kilka tomów poetyckich oraz opowiadania dla dzieci. Tłumaczy z języka angielskiego takich pisarzy, jak: Wendell Berry, William Blake, Allen Ginsberg, Seamus Heaney, Robinson Jeffers, Thomas Merton, Jerome Rothenberg. Współpracuje z „Tygodnikiem Powszechnym”.

