Tadeusz Sławek

Masło i próchno / łza. Blake i filozofia przyjaźni

Opposition is true friendship
William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*

Nie poddawać się bliskości ani nie utożsamiać się, nie ustępować przed połączeniem, czy permutacją mnie i ciebie. Raczej chodzi o utrzymanie nieskończonego dystansu w obrębie „dobrej przyjaźni".
Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*

1.

Krótka seria wierszy zapisana jedynie w notatniku Blake'a pozwoli nam prześledzić osobliwą naturę przyjaźni jako kontr-związku, czyli relacji, która unika wyrazistej i dychotomicznej pozycyjności uczestniczących w niej stron. Blake notuje: „Skoro chcemy pracować niczym nad maślnicą uśmiechnięte Dziewczę/ Przeto gdy nań przyjdzie kolej Przyjaciel rzec co zechce/ Niechże nam wtedy mina nie kwaśnieje/ Wiem to i czuję – wszyscy na Masło mamy nadzieję"[1] (E, 502). Przede wszystkim przyjaźń jest związkiem, który rozpoznając zarówno swoje głębokie osadzenie w sferze codzienności, jak i społeczne konsekwencje, potrafi wymknąć się koteryjności, stronniczości, czy wręcz partyjności charakterystycznej dla większości innych relacji. Przyjaźń nie wspiera się na porozumieniu i powierzchownej wzajemności, lecz na głębokim zrozumieniu, iż to, co wydaje się pozornie i obiektywnie słuszne (słuszne jest, bym popierał we wszystkim przyjaciela) jest w istocie wypadkową dwóch rzeczy: specyficznych okoliczności i mojej jednostkowej, nawet wręcz „somatycznej" ich oceny (*Wieczna Ewangelia*, jeden z późniejszych poematów zachowanych w tzw. „rękopisie Rossettiego" mówi: „Wizja Chrystusa, którą nosisz w sobie,/ Jest mojej Wizji Największym Wrogiem:/ Twój ma wielki krzywy nos, który jest nosem twoim,/ Mój ma nos zadarty, który jest nosem moim"[2]).

Mając do czynienia z popełnioną wobec niego niesprawiedliwością („Czym gniewał się na Haleya, co podszedł mnie podle /.../ Czym gniewał się na Macklina Boydela czy Bowyera / za to, że nie mówili 'Ale jesteś świetny' ", pyta Blake w jednym z notatnikowych wierszy, E, 504), Blake odwołuje się do naturalnego stanu rzeczy, do codzienności i jej przedmiotów, nie tylko po to, aby wskazać, iż tego rodzaju postępowanie nie jest niczym nadzwyczajnym, lecz przede wszystkim, by stwierdzić, iż emotywistyczne reakcje są wobec niesprawiedliwego osądu przyjaciół niczym nie uzasadnione: „czy mógłbym się gniewać na stary Młyn w Felpham?" spyta. Okolicznością właściwą życiu człowieka jest wystawienie na ogląd

i osądy, których skuteczność jest doraźna i natychmiastowa, lecz weryfikacja odległa i najczęściej niedostępna już osobie będącej przedmiotem sądów (dopiero długo po śmierci Blake'a osiągnięcia znakomitego artysty zdemaskowały mniemania i opinie współczesnych). Pamiętając o tej zasadzie **przyjaźń wstrzymuje się od konstruowania spraw tak, jak buduje się sprawy sądowe**: nie odwołuje się, nie przywołuje kontrargumentów, nie wzywa świadków, nie składa apelacji i wnosi o powołanie biegłych. **Przyjaźń może jedynie czekać i cierpliwie towarzyszyć wydarzeniom** (w dziele Lavatera Blake z aprobatą podkreśla uwagę filozofa, iż „Nie ten jest mądry, kto narzuca swoją osobę okolicznościom, lecz ten, kto obserwuje ich zbliżanie się i korzystając z nich radośnie przyjmuje ich nadejście", K, 86) zadowalając się studiowaniem emocjonalnych, nastrojowych reakcji, które stanowią jedyny tolerowany przez przyjaźń trybunał. Stąd, jak napisze Blake w konkluzji przywołanego wiersza, „Gniew na Błędy Przyjaciół wskaże/ Radość na Błędy Siły Wrażej" (E, 504).

Zatem człowiek Blake'a winien starannie obserwować swoje reakcje i nastroje, tak, jak Sterne doradzał czytelnikowi, by bacznie zwracał uwagę na to, jak pisanie dobroczynnie wpływa na organizm: **przyjaźń łagodzi stres istnienia, gdyż z jednej strony pozwala nam odreagować „gniewem" (*Anger*) na poczynania innych, nawet tych, których określamy mianem „przyjaciół", z drugiej strony jednak chroni nas przed nad-reagowaniem na skutki działania przeciwników** (wobec oczywistej powszechności narażenia na krytykę ze strony przeciwników, „radość" jako reakcja na ich poczynania jest wyraźnie reakcją paliatywną, by nie rzec terapeutyczną).

2.

Przyjaźń nie jest partnerstwem w znaczeniu zawarcia porozumienia, które zmuszałoby mnie do działania zawsze popierającego przyjaciela, do poparcia udzielanego nawet wtedy, gdy popełniane przez niego czyny nie wzbudzają mojego uznania (w *Wiecznej Ewangelii*, która ukazuje Blake'owskiego Chrystusa nie jako „przyjaciela ludzkości" znajdujemy takie pouczenie: „Gdyby był [Chrystus] Antychrystem to by się Wkradał/ Przymilnie w nasze łaski i tak powiadał:/ Płaszcząc się do Synagog wpełzajcie,/ Starszych i Kapłanów psami nie nazywajcie,/ Z pokorą jagnięcia, jak przystoi Osłowi,/ Posłuszni bądźcie Kajfaszowi", przeł. M. Fostowicz). Dowiadujemy się z cytowanego szkicu wiersza poety, iż wypowiedź „Przyjaciela" stanowi element jego wolności poddanej wszakże kontroli rytmu pracy dokonującej się w społeczeństwie: „przyjaciel" wypowiada się, gdy „przyjdzie nań kolej" (*when it comes to anothers turn*), a zatem **przyjaźń rozpoznaje i uszanowuje wolność człowieka, która wszelako może manifestować się wtedy, gdy nie prowadzi do zakłócenia procedur wspólnego dobra** („na Masło wszyscy mamy nadzieję").

Blake poucza nas dalej, iż nasza reakcja jest również skorelowana z tym samym rytmem: aby nie zaburzyć pracy nad wspólnym dobrem, uznajemy prawo Drugiego do swobodnej wypowiedzi pod warunkiem, iż przestrzega tej samej zasady oraz – nie wyrzekając się krytycznej refleksji nad enuncjacją „Przyjaciela" – nie doprowa-

dzamy jednocześnie do reakcji, która mogłaby zerwać łańcuch solidarności zbudowanej wokół codziennej krzątaniny („Niechże nam wtedy mina nie kwaśnieje"). Przyjaźń zatem jest więzią, która z jednej strony wspiera się na doznaniach emocjonalnych, lecz z drugiej stara się owe doznania korygować za pomocą perspektywy społecznej i ontologicznej. Mogę w pierwszym porywie odczuwać „gniew" wobec postępowania przyjaciela, lecz w dalszej kolejności muszę owo odczucie scharakteryzować już to pytaniem o wspólne tworzenie i podział jego efektów (wszyscy mają ochotę na masło), już to spojrzeniem na konieczność kształtującą zjawiska nie zawsze według moich oczekiwań i myśli (nie mogę gniewać się np. na padający deszcz, czy – jak chce Blake – „stary młyn"). Blake wykracza więc poza Arystotelesowską ideę przyjaźni wprowadzając do niej sferę emocji i namiętności, ale jednocześnie powraca do Arystotelesa, który teraz – po uwolnieniu afektów i pragnień dokonanych w imię pochodzącej z *Zaślubin nieba i piekła* zasady „Przeklęte niech będą zakazy. Błogosławione wolne działanie" (*Damn braces. Bless relaxes*) – odgrywa rolę elementu zapewniającego łączność wolności i wymogów ludzkiej wspólnoty. Jak pisze Alasdair MacIntyre, „Przyjaźń musimy uważać za związek pomiędzy wszystkimi we wspólnym dziele tworzenia i rozwijania życia miasta, łączność ucieleśnioną w bezpośredniości poszczególnych związków przyjaźni każdej jednostki"[3]. Na tym też zdaje się też polegać istota przyjaźni jako „kontr-związku": jest ona domeną wolności, podminowywuje wszelkie biurokratyczne rodzaje relacji i porządkowania, jednak w ostatecznym rozrachunku zawsze opowiada się za powrotem do istotnej więzi i w ten sposób będąc rzecznikiem wolności zapobiega temu, by wolność nie ześlizgnęła się w anarchię.

Przyjaźń jako kontr-związek sprzeciwia się wszelkim kompromisom i koalicjom, ale wystrzega się wojen; jest to relacja niespokojnego pokoju, konfliktu pozbawionego znamion agresji i wojny.

Mówiąc inaczej, gdy Blake pisze swoją słynną maksymę, iż „sprzeciw jest prawdziwą przyjaźnią" (*Opposition is true Friendship*) pragnie uświadomić nam, iż w przyjaźni nie może być momentu absolutnej i bezwarunkowej zgody. Jest to więź, której istota polega na tym, iż nawet kiedy mówi „nie", owo „nie" zakorzenione jest w „tak"; gdy wypowiada wojnę, czyni to po to, by położyć kres wojnom. Od podobnej tezy zaczyna Nietzsche swoje *Ecce homo* pisząc: „'Nieprzyjaźni nieprzyjaźń kresu nie położy, przyjaźń kres nieprzyjaźni położy': to rozpoczyna naukę Buddy – 'tak' mówi nie moralność – 'tak' mówi fizjologia"[4].

3.

Polemos, o który chodzi w przyjaźni, wykracza poza militarne aspekty konfliktu („W stosunku do przyjaciela nie dysponujemy żadną siłą"[5]) w przekonaniu, że to, co stawia pod znakiem zapytania narrację historii świata, to zbyt wielki nacisk na nasycanie rzeczywistości wiedzą i jej produktami (nazwijmy to „technicyzacją bycia", której krytykę odnajdziemy już u Nietzschego występującego przeciwko „panom mechanikom" [*Herrn Mechanikern*], „którzy dzisiaj chętnie zachodzą między filozofów i zgoła mniemają, że mechanika jest nauką o pierwszych

i ostatecznych prawach, na których, jak na słupach, zbudowane być musi wszelkie istnienie [*alles Dasein*]"[6]) zmierzających w stronę abstrakcyjnego postępu i równie abstrakcyjnej skuteczności pozbawionej etycznego wymiaru.

Taki czysto konkurencyjny *agon,* w którym nie chodzi już o samo zmaganie się, lecz o zwycięstwo przynoszące odpowiedni zysk („Agamemnon chce tylko zwyciężać i owoce swojego zwycięstwa zachować dla siebie [...]. Sofista reprezentowany przez Platońskiego Trazymacha za jedyny swój cel uznaje sukces, a całą treścią tak pojętego sukcesu jest zdobycie władzy, aby nie robić nic i osiągać to, czego się chce"[7]) łączy się z odstępowaniem od uważnego, troskliwego spojrzenia ogarniającego to, co zakorzenia się w obszarze sprzed wiedzy i techniki, a nawet sprzed języka. W *Siwym mnichu* czytamy:

Lecz na nic Miecze, na nic Łuki,
Wojennej nie obalą sztuki.
Wdowia łza, Pustelnika modły
Rozbiją strachu więzy podłe.

Łza bowiem głośno Rozum woła,
Westchnienie to Miecz Archanioła,
A Męczennika gorzkie jęki
Są Strzałą z Wszechmocnego Ręki.
(K, 430).

Przywoływanie procedur analizy i interpretacji za pośrednictwem łzy (*For a Tear is an Intellectual Thing*), baczne wsłuchiwanie się w nieartykułowane odgłosy somatyki bycia („jęki" i „westchnienia") jest postawą właściwą przyjaźni, w której kształtuje się moja otwartość na istotną „bierność" bycia: słucham tego, co przydarza się Innemu, co do niego przychodzi i nad czym nie może on zapanować za pomocą zwykłego racjonalnego postanowienia (cierpiący nie może powiedzieć sobie „nie będę jęczeć"). Bierność, o której mowa nie jest wszelako zwykłym nic-nie-robieniem. Nie chodzi w niej o brak czynności, lecz o dyspozycję do przyjęcia tego-co-przychodzi, zatem rzecz nie w bezczynności, lecz w gościnności. Będąc gościnnym przyjmuję, jestem kartą, lub metalową płytą, na której zapisuje się pismo tego-co-przychodzi, ale również wiem, iż znaki owego pisma, mimo że przecież tatuują zdawałoby się bezpośrednio moją skórę; oddalają wszelką bezpośredniość. Są znakami, a więc to, co znaczone pozostanie nieobecne, zaznaczone w tym, co znaczące i w dodatku zniekształcone przez bieg rzeczywistości, której wydarzenia zadadzą kłam temu, co obwieszczało pismo. W *Siwym mnichu* pismo dyktowane przez „Boga" uwidacznia ową podwójną zdradę znaków. Znak nie może nie zdradzić, bowiem wszelka bezpośredniość i tożsamość znaczonego i znaczącego okazuje się złudzeniem; nie może nie zdradzić także dlatego, że pozostaje cały czas w obiegu ideologicznych zniekształceń, jak i – co ważniejsze – w sferze działania konieczności nie liczącej się z intencjami piszącego. Czytamy, iż:

Gdy Bóg nakazał pisać dłoni
W noc, gdym nad księgą pochylony,
Rzekł, iż los bliskich mi na Ziemi
Pismo to w Pasmo Nieszczęść zmieni.

Przyjaźń jest tą „czynną biernością", „niepróżnującym próżnowaniem", które pozwalają mi przyjąć to-co-przychodzi i jednocześnie krytycznie na to spojrzeć, otworzyć się poprzez uważne spojrzenie (w tym upatrywać by należało etycznej wymowy słynnej Blake'owskiej teorii postrzegania streszczonej w poleceniu, iż mamy spoglądać nie okiem, ale *poprzez* oko). O tej bierności głęboko pisze Lévinas, iż „polega na oddaniu, na doznawaniu ponad wszelką biernością bierności, nad którą nie można zapanować (...). Podmiot bierny to podmiot, który nie tworzy swoich treści. Owszem. Ale je przyjmuje. Staje się bardziej wydany, kiedy mówi..."[8].

4.

Nie odwracajmy się jeszcze od „łzy", o której pisze Blake. Jest ona sprawą „intelektu", przywołuje go, a tym samym zaprasza czytelnika, by porzucił dobrze znaną ścieżkę myślenia prowadzącą nas do pojmowania łzy i płaczu wyłącznie w kategoriach reakcji emocjonalnej. Łza „woła rozum", ale to, co jest przywoływane nie jest rozumem abstrakcyjnym w znaczeniu Blake'owskiego *Reason*; nie chodzi nam o to, by niejako „przełożyć" fenomen płaczu na język analitycznego rozumowania, jak czyni to Kartezjusz, gdy pisze, „by należycie zrozumieć ich [łez] pochodzenie, należy zaznaczyć, że z wszystkich części naszego ciała wychodzą ustawicznie obfite opary, z żadnej jednak tak obficie jak z oczu, a to z powodu wielkości nerwów wzrokowych i wielkiej ilości małych arterii, przez które te opary przechodzą"[9].

Aby uchwycić dlaczego łza jest dla Blake'a sprawą intelektu przypomnijmy, iż zgodnie z teorią filozoficznego widzenia świata należy spoglądać nie okiem, lecz poprzez oko (*I look thro' it & not with it*, K, 617). Nie można więc oddzielić łzy od oka, gdyż łza jest tym, co pomaga nam zdać sobie sprawę, iż istota patrzenia nie polega jedynie na sprawności fizjologicznego aparatu optycznego człowieka, lecz również, a może przede wszystkim na tym, by – jak pisze Blake w *Zaślubinach* – „oczyścić wrota postrzegania". Łza jest więc tym, co obmywa oko wymywając z niego wszelkie zabrudzenia, ale jednocześnie płacz – czysto optycznie rzecz biorąc – „zaciemnia" jakość naszego spojrzenia, gdyż roniąc łzy widzę niewyraźnie, a przejściowo – być może – nawet wcale. Powracając do naszych rozważań o wyobraźni powiemy, że spojrzenie zamglone łzą należy do tej właśnie sfery.

Czytając Hume'a, który starannie rozróżnia pamięć i wyobraźnię, mamy ochotę umieścić tę ostatnią w romantycznym pejzażu wzniosłości Friedricha lub Turnera. Mówiąc o „żywości idei" Hume zauważa z odpowiednim naciskiem („jest rzeczą oczywistą na pierwszy rzut oka"), że „idee pamięci są znacznie bardziej żywe i in-

tensywne niż idee wyobraźni (...). gdy przypominamy sobie jakieś przeszłe zdarzenie, to jego idea spływa na umysł w sposób narzucający się; natomiast percepcja wyobraźni jest mglista i mdła i nie można jej bez trudności zachować w umyśle niezmiennie i stale w ciągu dłuższego czasu"[10]. Choć przymiotniki, którymi posługuje się Hume („mglisty", „mdły") odnoszą się z równym stopniem adekwatności do spojrzenia „przez łzy", jednak trudno o bardziej zasadniczą rozbieżność, jak ta między Blakiem a autorem *Traktatu*. Hume odnosi się do wyobraźni z wyraźną nieufnością, a to, że jej oko jest „mgliste" i „mdłe" ma udokumentować nasz brak zaufania.

Blake jest gotów przyznać, iż wzrok wyobraźni jest „mglisty", jednak oznacza to krytykę „ostrego" i „precyzyjnego" spojrzenia rozumu i pamięci. Przymglony, lecz głęboko sięgający wzrok wyobraźni dostrzega to, co umyka spojrzeniu rozumu; „mgła" spowijająca nasze spojrzenie ma wykazać niedoskonałość i powierzchowność „czystego" oka rozumu. W ten sposób, dzięki uzdrawiającemu chwilowemu oślepnięciu, jakim jest płacz (a jest to działanie sanacyjne, gdyż oczyszcza wnętrze oka i sprawia, iż widzę to, co zazwyczaj pozostaje niedostrzeżone w eksplozji postrzeganych optycznie kształtów) pojmuję i postrzegam więcej, dostrzegam to, co zazwyczaj pozostaje zasłonięte przez czysto instrumentalne użycie oka (*seeing WITH the eye*). Staję się teraz świadkiem, tym, którego oświadczenie nie opiera się jedynie na powierzchownej, często złudnej i dlatego podważalnej obserwacji, lecz świadkiem, któremu nie sposób zarzucić, iż mylił się w tym, co widział, gdyż zamiast historii oka podaje on narrację intelektu. Łza „woła rozum", gdyż dzięki niej konstruuje się narracja na temat świata, w której czysto optyczny aparat podatny na złudzenia i omamy nie odgrywa większej roli. Nie opowiadam, co widzę, lecz powoduję, że inni widzą to, co ja opowiadam. Jak pisze Jacques Derrida „świadek jest zawsze ślepy. Świadczenie zastępuje percepcję narracją"[11].

Łza jest „Rzeczą Intelektu" nie tylko w tym sensie, iż należy do jego domeny i intelekt ma podjąć się dzieła jej interpretacji. W tym znaczeniu łza byłaby rzeczą intelektu, czyli mówiąc inaczej – byłaby jego sprawą, należałaby do jego jurysdykcji (tak, jak mówimy, iż rzeczą sądu jest wydanie wyroku). Blake'owskie stwierdzenie sięga znacznie dalej i mówi, że (1) łza wymaga wielkiej uwagi i troskliwego oglądu, a konsekwencje jej oddziaływania są ogromne oraz (2) łza przywołuje rozum sięgając do jego istoty, jest rzeczą, sednem intelektu, szczególnie potężną postacią myślenia, która uprzytamnia, unaocznia innym to, co rozgrywa się w świecie „bezlitosnego Tyrana" (*merciless Tyrant*) i „Kamiennego Łoża" (*the Stony Bed*). Płacz nie wzbudza więc zwyczajnego współczucia („oko mnicha jest suche, żadna z nich łza nie spływa"), lecz jest formą krytycznego myślenia, a jego działanie nie ma charakteru empatii, lecz filozoficznego i politycznego oddziaływania, którego celem jest wywalczenie sobie przez człowieka każdorazowo pewnego stopnia określoności.

Inaczej mówiąc, łza jako „Rzecz Intelektu" jest afirmacją odrębności Drugiego i różnicy oddzielającej nas od siebie; gdy zaś mnich spogląda na nią jak na sposób zmagania się z tyranią, czyni to właśnie na podstawie przekonania, iż łza, która powoduje reakcję współodczucia (Max Scheler: „Współodczucie [...] jest w istocie doznawaniem, a nie spontanicznym aktem; reakcją a nie akcją"; „osią-

gnięciem prawdziwego współodczucia jest [...] uchwycenie równowartościowej realności *alter* jako *alter*"[12]) musi – z racji afirmowania różnicy – kierować się przeciwko ujednolicającej wszystko bezwzględnej tyranii, której istotą jest unieważnienie i trybunalizacja wszelkiego *alter*.

5.

Zakończenie przywołanego powyżej notatkowego wiersza przynosi szczególne dopełnienie wizerunku przyjaźni. Czytamy w nim: „Od fałszywych Przyjaciół co to drwią z Przyjaźni nie możesz się uwolnić/ A mimo to do większej jeszcze Przyjaźni wszak będziemy zdolni". Wynika z tego, iż zadaniem człowieka wchodzącego w orbitę przyjaźni nie jest roztrząsanie różnic między faktycznymi a udawanymi przyjaciółmi: kogo wybiera przyjaźń, ten musi wyrzec się łatwych rozstrzygnięć i podziałów. Będąc zagarniętym przez przyjaźń, która jest niezabliźnialną raną różnicy, różnicy bezdennej i niezgłębionej muszę pozostać poza powierzchownymi odróżnieniami. Odrzucenie fałszywych przyjaciół (*False Friends*) wykluczyłoby nas z relacji przyjaźni, bowiem musiałoby oznaczać odzyskanie władania przez dychotomie i binarne opozycje (typu „dobry/zły", „fałszywy/prawdziwy").

Będziemy zdolni do większej i intensywniejszej przyjaźni (*we will be greater friends than ever*) wówczas, gdy nie „odrzucając" (Blake posługuje się silnym w swej wymowie czasownikiem *sever*) fałszywych przyjaciół pozwolimy, aby ich negatywny zwrot w naszą stronę wzmocnił moje poczucie przyjaźni. Tak rozumianej przyjaźni nic nie jest w stanie zaszkodzić; kształtuje się ona w aurze Nietzscheańskiego *Ja sagen*, a nasze reakcje przyjaźni powstają nie na podstawie norm i praw dozwalających lub wykluczających pewne zachowania, pochwalających jedne a krytykujących inne sposoby postępowania, lecz są niczym innym, jak gościnnym przyjmowaniem tego-co-przychodzi. Zanim powiem, że coś jest „szlachetne", „szczodrobliwe", „wyrozumiałe" lub nie, najpierw zapraszam to „coś" do siebie i przyjaźń porusza się właśnie na tej płaszczyźnie, którą Nietzsche nazwałby „ukrytym Tak" („Ukryte w was Tak [*das verborgene Ja*] jest silniejsze nad wszystkie 'nie' i 'może', na które wraz z czasem swoim chorujecie..."[13]).

6.

W następnym wierszu ze szkicownika Blake rozpatrzy wprost zagadnienie reakcji doznawanych w przyjaźni. „Złość i Gniew wrą w piersi wszędy/ Myślałem że to przyjaciół Błędy/ Gdy ciało się od ciepła jarzy/ Odkrywam Błędy siły wrażej" (E, 503). Jeanne Moskal odczytuje ów czterowiersz jako objaw radykalnej przemiany: nie chodzi o to, że przyjaciele przestają być przyjaciółmi, lecz o to, że nagle w istocie niezbyt poważne błędy przyjaciół stają się przejawami działania potężnej i mrocznej siły: „Pierwszy dystych sugeruje nam, iż występki są zasadniczo zwykłymi błędami nie oddziaływującymi niszcząco na relacje, bowiem ci, którzy je popełnili są wciąż moimi 'przyjaciółmi'. Drugi dystych odsłania działanie bardziej złowrogiej siły, której zorganizowane wysiłki doprowadziły do popełnienia występków przez przyjaciół".[14]

Nie odmawiając słuszności tezie Moskal zwróćmy uwagę, iż chodzi o dwa rodzaje reakcji; z jednej strony mamy „złość i gniew" (*Anger & Wrath*), z drugiej „ciepło" powodujące rozgrzanie i zaczerwienienie ciała, które nabiera własności opalizujących – *all my limbs with warmth glow*. Gniew znajduje u Blake'a aprobatę; z *Zaślubin nieba i piekła* wiemy, iż „tygrysy gniewu są mądrzejsze od koni pouczenia". Zatem Blake zdaje się nam mówić: silny gniew jest moją reakcją na błędy przyjaciół, co oznacza, iż przyjaciele mają moc wywoływania reakcji podkreślających moją niezależność od wszelkiego resentymentu. Gniew jest więc oznaką zdrowia organizmu i kultury. Nietzsche zachowa się podobnie. Wypowiedziawszy się z miażdżącą ironią o swoim stuleciu jako „najbardziej ludzkim, najłagodniejszym, najsprawiedliwszym" oraz odmówiwszy sobie miana „humanitariusza" (*Humanitarier*) napisze, iż cnota współczesna jest słabością wystawioną na pokaz, słabość zaś „czyni łagodnym, ach, tak łagodnym, tak sprawiedliwym, tak niezaczepnym, tak ludzkim!".[15] Nie ujdzie naszej uwagi to, iż koniecznym etapem wstępnym do sformułowania etycznego przesłania jest dla filozofa krytyczna analiza języka jako ostentacyjnego znaku („wystawiony na pokaz"), który wznosi nad rzeczywistością zideologizowany system kultury. Znak ów jest monumentalny, gdyż kultura poddana ideologii ciąży automatycznie w stronę monumentalizacji. Stąd, jak powie Nietzsche, najwłaściwszą dla jej dyskursu formą przymiotnika jest stopień najwyższy. Język kultury, także wzorca męskiej przyjaźni jako modelu dla *polis* jest mową tematyzującą świat i tym samym zamykającą go w ostatecznej („naj-") formie.

Nić tej refleksji nad językiem, który albo zadowala się wyłącznie ślizganiem po powierzchni znaczenia, tematyzowaniem świata, albo który zapadł w złe milczenie pełne resentymentu przewija się przez *Pieśni doświadczenia* osiągając szczególną siłę w *Drzewie zatrutym* (*A Poison Tree*) i *Człowieczej abstrakcji* (*Human Abstract*). Drzewo pojawiające się w obydwóch tekstach jest jednocześnie zmartwiałym językiem i stłumieniem, a więc swoistym zmartwieniem afektu pozbawionego łaski mowy, afektu nie wy-powiedzianego. W *Drzewie zatrutym* czytamy:

Na przyjaciela byłem zły;
Rzekłem mu to, gniew zaraz znikł.
Kiedy na wroga byłem zły:
Nie rzekłem nic, i gniew wciąż rósł.
(K, 218)

W *Człowieczej abstrakcji* czytamy Blake'a niczym bliskie już tchnienie Schelera i jego teorii resentymentu.

Litości nie trzeba by szlaku,
Gdybyśmy sami nie stworzyli biedaków;
Miłosierdzia nie trzeba by
Gdyby każdy, jak my, szczęśliwy był.
(K, 217)

Oto Blake'owska medytacja nad marnością pojęć wytworzonych przez nasz język i pozostających nie tylko w rozdźwięku z rzeczywistością, lecz wręcz ją fałszującą. Gdy Blake odrzuci w swej teorii percepcji „zewnętrzne Stworzenie", uczyni to także w poczuciu rozgoryczenia dla języka, który nie jest już niczym innym, jak ideologiczną przesłoną kryjącą obraz świata. Przesłonę ową nazwie Blake w tym samym tekście „Tajemnicą" (*Mystery*) rodząca owoc Złudy (*the fruit of Deceit*). Człowiek jest więc przyodziany w „straszny cień" (*dismal shade*), który jest mrokiem resentymentu, o którym tak pisze Max Scheler: „zakorzeniona w resentymencie postawa etyczna miłości do 'maluczkich', 'ubogich', 'słabych', 'uciśnionych' jest tylko zamaskowaną nienawiścią, stłumioną zazdrością, zawiścią itd. w stosunku do zjawisk przeciwstawnych: 'bogactwa', 'siły', 'mocy życiowej', 'pełni szczęścia i życia' (...). Ilekroć rozlega się głos namaszczonej pozornej cnoty (...) – tam często pod pozorami miłości chrześcijańskiej, kryje się tylko nienawiść".[16] Trudno o lepszy przykład słuszności wykładu Schelera, jak Blake'owski „Chłopczyk zagubiony" z *Pieśni doświadczenia*, którego lekcję musimy wszelako odłożyć na inną okazję.

Gniew jako reakcja właściwa przyjaźni broni więc nie-ludzkości bycia

Dodajmy, iż nawet pomyłki i występki przyjaciół nie burzą przyjaźni, bowiem istotą tej relacji jest właśnie poczucie niezależności także, a może nawet przede wszystkim, niezależności od przyjaźni. Złość i gniew budują przyjaźń, bowiem są formą protestu w jego oryginalnej formie: nie jako kontestacji skierowanej „przeciwko" komuś, lecz jako „świadczenie na czyjąś rzecz". Tylko w tym sensie terminu „protestować" o jakim pisze MacIntyre filozofia Blake'a istotnie zwraca się w stronę paradygmatu sprzeciwu i protestu: „Słowo 'protestować' oraz jego łacińskie i francuskie odpowiedniki były pierwotnie tak samo często, a nawet częściej pozytywne niż negatywne; protestować oznaczało świadczyć *na rzecz* czegoś, świadczyć *o* czymś, i tylko w konsekwencji tego zaangażowania na rzecz czegoś oznaczało również świadczenie *przeciwko* czemuś innemu"[17].

Z drugiej strony mamy ciało rozgorączkowane, by nie rzecz gorączkujące, ciało świecące w mroku niczym opanowane przez proces próchnienia drzewo. Jakże słusznie Blake zestawia obok siebie *warmth* i *glow*. Jak nas poucza etymologia *glow* pochodzi od sanskryckiego *gharma* oznaczającego właśnie „ciepło". „Wraża siła" (*foe*) oddziałuje więc na nas przez osłabienie; gdy na przyjaciela moje ciało reaguje wzmożonym poczuciem siły, wróg (Moskal słusznie podkreśla znaczenie liczby pojedynczej: gdy „przyjaciele" występują w wierszu Blake'a jako *friends*, „wraża siła" jest nie tylko w liczbie pojedynczej, lecz ponadto poprzedza ją określony rodzajnik, *the foe*, jakby stanowiła jasno zdefiniowaną klasę przedmiotów, wrażenie, które za chwilę wzmocni krótkie studium czasowników użytych przez Blake'a) wywołuje efekt gorączkowy, który jest sposobem obrony organizmu przed infekcją. Przyjaciel stoi więc po stronie transcendencji: jest bytem, nie tylko wobec mnie zewnętrznym, ale także takim, wobec którego wy-powiadam (niekoniecznie słownie) siebie. Przyjaciel oznacza biegun, ku któremu zwraca się moje bycie.

Wróg natomiast jawi się jako ostoja immanencji: jest siłą inwazyjną, ulokowaną już „we" mnie tak, iż nie tylko nie mogę zwrócić się *ku* niemu, ale aby stawić mu czoło muszę odwrócić się od świata. Różnica między przyjacielem i wrogiem da się sprowadzić do ruchu przyimków: w pierwszym przypadku moje bycie jest *byciem ku-*, w drugim – *byciem od-*.

Lecz, co pomija Moskal w swej analizie, przyjaźń lokuje się poniżej dychotomii, poprzedza nawet tak istotne rozróżnienie jak to, które pozwala oddzielić „przyjaciela" od „wroga". Dostrzegamy to w przywołanej już idei ciała będącego w przyjaźni manifestacją świadectwa (MacIntyre określił protest jako akt „świadczenia na rzecz"). Teraz dopowiedzmy, iż owo świadczenie „na rzecz" (raczej niż „przeciw") jest radykalnym otwarciem się „ja", przez które teraz przebija się i przenika fala tego, co nieskończenie „starsze", a co Lévinas nazywa wprost „Nieskończonością" wiążąc ją z dyspozycją do „mówienia", choć enuncjacja owa nie musi mieć charakteru ściśle językowego. Powiedzmy zatem tak: **w przyjaźni ciało mówi, wy-powiada się** (gdy w dyskursie filozofii Bacona, Newtona i Locke'a przemawia jedynie rozum), a „mówienie zaświadcza wobec Innego o Nieskończoności, która mnie rozdziera i która budzi mnie w tym Mówieniu".[18]

Dostrzegamy to także w czasownikach, którymi posłużył się Blake. To, co – jak stwierdziliśmy powyżej – potwierdza pozytywny wpływ przyjaźni (reakcje „złości i gniewu") obdarzone jest znacznie słabszym predykatem niż zdanie, w którym mowa jest o „wrażej sile" i jej efektach. Dowiadujemy się, iż w pierwszym przypadku Blake stawiał jedynie hipotezę i przypuszczenie – „myślałem, iż to Błędy przyjaciół". Owo *I thought* odróżnia się radykalnie od *I find*, które wprowadza nas w świat odczuć poety wobec „wrażej siły". Różnica wynika nie tylko stąd, iż *I thought* lokuje się w kręgu przypuszczenia, gdy *I find* jest konstatacją faktu. Nie możemy nie zauważyć struktury czasowej obu czasowników: Blake „myślał" (*I thought* jest czasem przeszłym czasownika *think*), iż złość i gniew to błędy przyjaciół, a zatem snuł pewną hipotezę, która – co więcej – należy do przeszłości i została już zastąpiona przez *I find* – to, co Blake konstatuje tu i teraz, która to konstatacja odnosi się właśnie do działania „wrażej siły" (*foe*). Przyjaciel jest tym, którego postępowanie pozostaje w kręgu hipotezy i przypuszczenia; w tym sensie jest na swój sposób nieprzewidywalny i nie do ogarnięcia. Przyjaźń przyjaciela polega na tym, iż w istocie nie mogę się na nim wesprzeć, gdyż sama idea „wsparcia się" zakłada pewność, twardość i usłużną podręczność tego, na czym mam się wesprzeć. Tymczasem przyjaciel jest tym, o którym „sądzę", „mniemam", że jest, natomiast, o którym nie mogę nic „stwierdzić". Wróg natomiast jest bytem „pewnym", zatem paradoksalnie to na niego właśnie mogę „liczyć", bowiem to on jest zawsze „na miejscu". Blake rozpoznaje więc w przyjacielu tę samą dialektykę bliższą Derridiańskiej *différance* niż Heglowskiej *Aufhebung*, w której „negacja" (*Negation*) zostaje wyparta przez „przeciw-stawieństwo" (*Contrary*).

Contrary nie jest prostą opozycją negacji; jest wyzwoleniem podmiotu ze skorupy ego-istycznej konstrukcji oraz przekroczeniem programu empirycznej wiedzy. Gdy „negacja" oznacza przyjęcie pewnej ustabilizowanej pozycji, *Con-*

trary jest jedynie *ruchem-ku*, na mocy którego możemy zobaczyć siebie jedynie gdy opieramy się na Drugim (tak jak mówimy *he was leaning against the wall*) i jakby na jego tle (*a tree was black against the sky*). Odnajdujemy w tym etymologiczne nawiązanie do przyimka *contra* obecnego w łacińskim *contrarius* stanowiącego początek angielskiego *contrary*. *Contrary* to tyle, co „być przeciw" także w tych znaczeniach angielskiego *against*, które odnaleźliśmy w przywołanych przed chwilą konstrukcjach opisujących formowanie się podmiotu jako działania zasady „przeciw-stawieństwa". Wszystkie te myśli odnajdziemy w jednym fragmencie Blake'owskiego *Miltona*: „Jest Negacja i jest Przeciw-stawieństwo (*There is a Negation, & there is a Contrary*):/ Negacja zaś zniszczona być musi, by Przeciw-stawieństwa ocalić./ Negacja jest Widmem, Siłą Rozumu w Człowieku:/ A to jest Ciało Zwodnicze, Zeskorupienie na Duchu mym/ Nieśmiertelnym, Jaźń co przekroczona i znicestwiona być musi." (pł. 40, w. 32–6).

Nietzsche przeprowadza podobną analizę w rozdziale *O przyjacielu* w I części *Zaratustry* prowadząc do wniosku, iż przyjaźń jako to, co nazwaliśmy w niniejszym eseju „kontr-związkiem" jest nie poddającą się żadnemu topograficznemu opisowi więzią, do której możemy jedynie zbliżyć się przez odsłonięcie wroga w przyjacielu. Nietzscheańskie konkluzje *Man soll in seinem Freunde noch den Feind ehren*, czy *In seinem Freunde soll man seinen besten Feind haben* zostały jakby zapowiedziane przez R. W. Emersona, który pozostawiwszy w swych dziennikach orientalistycznych świadectwa zmagań z przekładami Hafiza pozwala nam dzisiaj czytać, iż „Przyjacielem jest ten, kto choć jak wroga go przeganiasz,/ Tym większej okazać ci grzeczności się nie wzbrania"[19].

7.

Nasze rozważania zdają się prowadzić do następującego wniosku: przyjaźń nie może zadowolić się „przyjaźnią", musi sięgnąć głębiej tak, by nieustannie podważać swoje własne pozycje, by destabilizować wszelkie osiągnięte już pewniki i porozumienia.

Przyjaźń jest w istotnym sensie nie-porozumieniem

Rozumienie kontr-związku, jakim jest przyjaźń w kategoriach „po-rozumienia" przenosi ową relację ze sfery *contraries* do obszaru *negations*, i w konsekwencji już to trywializuje przyjaźń jako rodzaj doraźnego aliansu w konkretnym interesie i celu, już to przesuwa ją na drugi plan, jako więź przychodzącą *po* chłodnym, rozumowym oglądzie świata. W pierwszym przypadku przyjaźń sprowadzona zostaje do kręgu polityki, w drugim do epistemologicznego ornamentu, czegoś, co zostaje dołożone *po* zakończeniu głównego zrębu budowy naszego obrazu świata. Pisząc kilkadziesiąt lat po Blake'u Ralph Waldo Emerson przestrzeże nas w swoim głośnym eseju o przyjaźni przed pojmowaniem tej relacji jako kolejnego zjawiska mierzonego ekonomią sukcesu i powodzenia i zwracając naszą uwagę na surowe prawa przyjaźni (*the laws of friendship are austere*) wymagające naj-

wyższej odwagi (*roughest courage*). W pochodzącym z lat 1844–1860 notatniku wyraźnie wskazuje na to, iż przyjaźń, którą rozpatrywaliśmy jako przykład relacji opartej na głębokim „nie-porozumieniu" należy do sfery *przed-*, obszaru bycia *w głębi*, *u podstaw*, a nie *po-*: „Przyjaźń, podobnie jak miłość, wiąże się z pewną wstydliwością, i subtelne dusze nigdy nie tracą z oczu przyjaźni; stoi ona ukryta w głębi (*behind*) za ich wiedzą, za ich geniuszem, za ich bohaterskim życiem – jest szczęściem, dla którego istnieją, lecz dla którego nigdy nie znajdą miana."[20]. Niżej zaś powtórzy: „Pośród najlepszych ludzi nasza przyjaźń albo głębokie zrozumienie znajdą się w głębi, za wszystkimi przypadkami odosobnienia, wszelkimi warunkami żywota, wszelką opinią".

To, co jest efektem działania przyjaciół (złość i gniew) wzmacniającego moją niezależność i odrębność, w dalszej analizie okazuje się efektem oddziaływania wroga atakującego „ja" i to, co „moje". *A friend* jest więc jakby od środka wydrążony przez *a foe*; umieszczony pomiędzy „przyjacielem" a „wrogiem", niespokojnie oscyluje między tymi dwoma biegunami. **Ciało przyjaźni jest bez wątpienia pięknym ciałem heroicznym, lecz w pewnym oświetleniu okazuje się wydrążonym i spustoszonym ciałem próchniejącej i lśniącej w ciemności materii.**

Przypisy

[1] Cytowane utwory Blake'a pochodzą albo z: D. Erdman (ed.), *The Complete Poetry & Prose of William Blake.* Anchor Books: New York 1988, albo z G. Keynes (ed.), *Blake. Complete Writings*. Oxford University Press: London, Oxford, New York 1969. Przywołania z pierwszego źródła będą sygnowane w tekście jako E, z drugiego jako K, po których następuje numer strony. O ile nie zaznaczono inaczej, przekłady tekstów Blake'a są dziełem autora artykułu.

[2] W. Blake, *Wieczna Ewangelia. Wybór pism*, wybór i opracowanie M. Fostowicz. Pracownia Borgis: Wrocław 1998, s. 87. Wszystkie przekłady M. Fostowicza pochodzą z tego tomu.

[3] A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski. PWN: Warszawa 1996, s. 285.

[4] F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. L. Staff. Mortkowicz: Warszawa b. d., s. 19.

[5] F. Alberoni, *O przyjaźni*, przeł. M. Czerwiński. Instytut Kultury: Warszawa 1994, s. 59.

[6] F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff. Warszawa 1910, af. 373.

[7] A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 256.

[8] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska. Znak: Kraków 1994, s. 156.

[9] R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj. PWN: Warszawa 1958, s. 113–4.

[10] D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski. PWN: Warszawa 1963, t. 1, s. 22.

[11] J. Derrida, *Memoirs of the Blind.The Self-Portrait and Other Ruins*, przekł. ang. P. Brault, M. Naas. University of Chicago Press: Chicago 1993, s. 104.

[12] M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A.Węgrzecki. PWN: Warszawa 1980, s. 112.

[13] F. Nietzsche, *Wiedza radosna.*, af. 377.

[14] J. Moskal, *Blake, Ethics, and Forgiveness*. University of Alabama Press: Tuscaloosa and London 1994, s. 64.

[15] F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, af. 377.

[16] M. Scheler, *Resentyment a moralność*, przeł. J. Garewicz. Warszawa: Czytelnik 1977, s. 109–110.

[17] A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty.Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielowski. PWN: Warszawa 1996, s. 143.

[18] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 138.

[19] R. Bosco (ed.), *The Topical Notebooks of R. W. Emerson.* University of Missouri Press: Columbia and London 1993, t. 2, s. 109.

[20] R. Orth (ed.), *The Topical Notebooks of R. W. Emerson*. University of Missouri Press: Columbia and London 1994, t. 3, s. 148.