



DMYTRO SHEVCHUK

NARODOWY UNIWERSYTET „AKADEMIA OSTROGSKA” (UKRAINA)

PRZYJAŹŃ POLITYCZNA A ROZUMIENIE POLITYCZNOŚCI

Głównym problemem filozofii politycznej jest określenie istoty polityczności. Z tego wynika definicja filozofii politycznej jako interpretacji stosunku człowieka do świata, który jest wypełniony fenomenalnością polityczności w jej tradycyjnych, rzeczywistych oraz idealnych formach. Na podstawie owej interpretacji osiągamy rozumienie politycznych fenomenów, a także wyznaczamy kryteria ich oceny, aczkolwiek filozofia polityczna (w odróżnieniu od teorii politycznej, która ma charakter pozytywistyczny) nie tylko analizuje zjawiska polityczne, ale również może wygłaszać o nich sądy wartościujące. Fenomen polityczności sięga ontologicznego poziomu polityki. A więc, błędne rozumienie polityczności ma bezpośredni wpływ na interpretację reszty fenomenów, które reprezentują porządek polityczny i społeczny. Na ten problem zwraca uwagę szereg współczesnych filozofów politycznych, jak J. Rancière, J. Baudrillard, F. Jameson i inni. „Zapomnienie polityczności” (jeżeli poczynić pewne aluzje do fundamentalnej ontologii M. Heideggera) można uważać za cechę nowoczesności z jej „postpolitycznym *Zeitgeist*”. Najczęściej za winowajcę tego uważany jest neoliberalizm, proponujący pojęcie polityczności, które skierowane jest ku utwierdzeniu w przestrzeni politycznej paradygmatu postpolityki.

Sprowadzanie świata politycznego do stanu postpolitycznego związane jest ze zniknięciem opozycji „przyjaciół — wrogów” (wspominając słynne określenie polityczności w filozofii Carla Schmitta):

[Ś]wiat, w którym realna możliwość takiej walki [między przyjacielem a wrogiem — D. S.] została by ostatecznie przewyciężona, a więc glob ziemski bez reszty ogarnięty ideą

pacyfizmu — to świat bez różnicy między przyjacielem i wrogiem,
a zatem świat pozbawiony polityki. [Schmitt 2000, 206]

Właśnie na tej podstawie powstaje współczesna krytyka tradycji liberalizmu, w której ramach proklamuje się „koniec historii” (F. Fukuyama), związany z przewyciężeniem istotnych konfliktów ideologicznych i kulturowych, a także krytyka wdrażania w sferę polityczną rozumu instrumentalnego, który usuwa z polityki rozum praktyczny, łagodzi konflikty oraz „technicyzuje” działania polityczne.

W pewnym sensie najbardziej rozpowszechnione we współczesnej filozofii jest określenie polityczności na podstawie relacji „przyjaciel — wróg”, które wskazuje przede wszystkim na jego antagonistyczny aspekt. Rozumienie polityczności przez odwołanie się do relacji „przyjaciel — wróg” rozwija np. na podstawie antropologii filozoficznej Helmuth Plessner. Stawia on pytanie o to, czy można uważać sferę polityczną za przeznaczenie człowieka, czy też jest ona czymś wyłącznie przypadkowym w jego egzystencji. W wyniku refleksji nad tym pytaniem powstaje projekt antropologii politycznej, która ma charakter filozoficzny oraz zorientowana jest na rozumienie polityki w aspekcie jej niezbędności dla bytu człowieka [Plessner 1994, 7]. Mówiąc inaczej, polityka jest tu rozumiana w perspektywie egzystencjalnej. Możemy więc twierdzić, że koncepcja polityczności H. Plessnera dopełnia rozumienie tego pojęcia w filozofii politycznej C. Schmitta; obaj myśliciele zajmują pozycję decyzjonizmu. W przypadku H. Plessnera widać to w tym, że stawia sobie za cel przeprowadzenie analizy tego, na ile praktyka polityczna powinna być „nasycona” teorią, aby mieć zdolność do podejmowania decyzji. Ogólnie rzecz biorąc, zamierza on dotrzeć do źródła, z którego pochodzi relacja „przyjaciel — wróg”, oraz określić skutki tej relacji dla egzystencji człowieka w świecie politycznym. Owym źródłem jest sytuacja człowieka w świecie, która została określona przez H. Plessnera jako „ekscentryczna pozycjonalność”. Owo określenie pozycji człowieka koreluje się z rozumieniem historyczności człowieka u W. Dilthey’a, a także określeniem „miejsca człowieka w kosmosie” w antropologii M. Schellera. Oryginalne w filozofii H. Plessnera jest określenie siły (władzy) jako egzystencjału, jeżeli skorzystamy z pojęcia fundamentalnej ontologii M. Heideggera. Siła człowieka przejawia się przez historyczność, będąc warunkiem tego, że byt ludzki osiąga

samorozumienie jako takie, które nie tylko jest określane przez historię, ale również samo określa historię. Przy czym sytuacja człowieka w świecie ujawnia, że siła/władza przewiduje walkę, która wytwarza opozycję swój/obcy, przyjaciel/wróg.

Warto zwrócić uwagę, że wytworzenie owej opozycji nie jest przypadkowe: ludzka egzystencja charakteryzuje się otwartością, która ujawnia niemożliwość ostatecznego (samo)określenia człowieka w procesie historycznym, a także uniwersalnością, która przewiduje różne (nawet przeciwstawne) możliwości realizacji. Nieokreśloność i uniwersalność zakładają horyzont relacji do świata, która ujawnia jego ontologiczne rozdzielenie na „swoje” i „obce”. Ów horyzont szczególnie przejawia się w stosunku do świata politycznego:

[K]ażdy sposób stowarzyszania się i ustanawiania wspólnot w celach osiedlania się, gospodarowania, miłości, kultywowania religii, wychowania potomstwa, określany jest przez tę relację: wróg — przyjaciel. Krąg tego, co bliskie, oddziela się od nieznannej obcości. [Plessner 1994, 69]

Warto jednak sprecyzować, że w odróżnieniu od C. Schmitta w pracach H. Plessnera mamy szersze rozumienie relacji „wróg — przyjaciel”. Antropologia filozoficzna nie ogranicza tej relacji wyłącznie do sfery polityki, chociaż polityczność jako szczególna forma relacji „wróg — przyjaciel” wyraża konstytutywną niezbędność ludzkiej egzystencji. H. Plessner pisze:

[...]Niekoniecznie ma ona [relacja „wróg — przyjaciel” — D. S.] sens relacji swoiście politycznej, przenika bowiem wszelkie ludzkie stosunki. W niej jednak, jako w niezmiennej jakości ludzkiej sytuacji, zakorzenia się polityczność w swej wyraźnej formie jako zachowanie międzyludzkie, mające na względzie zabezpieczenie i pomnożenie własnej mocy poprzez zawężenie bądź unicestwienie obszaru mocy obcej. [tamże, 71]

Konstytutywne znaczenie polityki aktualizuje moc/władzę jako cechę istotową człowieka, a także jest przyczyną potrzeby określenia granic ludzkiej egzystencji, aczkolwiek wywołuje niepokój o zabezpieczenie własnej sfery. Na tym polega „tajemnicze przeznaczenie” człowieka w świecie politycznym. Polityczność często jest uważana za podstawę otwartości człowieka na współpracę

i współbyć z innymi. A więc, czy nie ma tu paradoksu między otwartością a ograniczeniem (jako niepokojem o określenie granic własnej sfery) ludzkiej egzystencji? Paradoksu unikamy, jeżeli stwierdzimy, że moc/władza może być rozumiana jako egzystencjalna właściwość człowieka. Moc/władza, która pragnie przejawiać się w historii, jest potencjonalnością ludzkiej realizacji, nieokreślonością, która nie jest jeszcze ukształtowana. Polityka jest formą, przez którą moc/władza manifestuje własną realizację.

Ze względu na koncepcję polityczności, która opiera się na relacji „wróg — przyjaciel”, możemy określić świat polityczny jako świat współ-bycia z przyjacielem. Owe współ-bycie zakłada przesłanki dla tworzenia wspólnoty politycznej. Z tego powodu przed nami powstaje problem wyjaśnienia fenomenu przyjaźni w aspekcie jej społecznego i politycznego znaczenia, a także kwestia określenia postaci przyjaciela.

Przyjaźń w wymiarze społecznym jest świadectwem solidarności. Zostaje ona przesłanką ontologiczną dla innych rodzajów związków społecznych. W ten sposób przyjaźń może być uważana za jedno z uniwersaliów świata politycznego. Za pomocą przyjaźni człowiek realizuje własną wolność: „*Wolność nie może nie stwarzać przyjaźni*. Przyjaźń jest emanacją wzniosłej wolności, która osiągalna przez człowieka” [Седакова 2011, 27]. Wolność rodzi się z dystansu między uczestnikami przyjaźni. Ów dystans jest przestrzenią *między*, która jest wypełniona otwartymi sensami. W tej przestrzeni odbywa się wzajemna interpretacja fenomenów (w naszym przypadku fenomenów, które są związane ze wspólnotowym, politycznym istnieniem).

Za egzystencjalne podłoże przyjaźni można uważać ludzkość. Ale ludzkość nie w „organicznej” formie, lecz w formie „kulturowej”. Według H. Arendt, ludzkość „kulturowa” przewiduje bezinteresowność i otwartość, współprzeżycie radości z innymi. Odwołując się do G. Lessinga, Hannah Arendt przeciwstawia braterstwo i przyjaźń. Przywiązanie braterskie wynika z nienawiści do świata, który jest totalnie zdehumanizowany. Oprócz tego braterstwo przewiduje właśnie organiczną formę ludzkości, wynikającą ze współczucia. Jest to, jak pisze H. Arendt, „ludzkość prześladowanych narodów oraz grup zniewolonych” [Arendt 1970, 13]. Ludzkość, która wywoła braterstwo prześladowanych, jest wynikiem poczucia utraty świata. Dzieje się tak, ponieważ człowiek, przeżywając graniczną sytuację rozpacz, nie jest zdolny być otwartym wobec Innego, w każdym widzi ewentualne

zagrożenie. Całkiem inne doświadczenie daje ludzkość jako przeżywanie radości. Jest ona związana z przyjaźnią, która ma nie tylko osobowościowe, lecz także polityczne znaczenie. Przyjaźń ta, jak twierdzi H. Arendt, nie znosi pustej gadaniny (możemy przywołać w tym kontekście M. Heideggera, który uważał, że pusta gadanina jest cechą wpadania w anonimowość *das Man*, która jest jedną z przyczyn dehumanizacji świata politycznego). Przyjaźń tego rodzaju jest klasyczna, ponieważ jej rozumienie i pielęgnowanie spotykamy w starożytnej Grecji. Przyjaźń, która przejawia się w konwersacji, dialogu, stała się podstawą greckiego *polis*. H. Arendt pisze:

[W] konwersacji przejawia się polityczne znaczenie przyjaźni oraz charakterystycznej dla niej ludzkości. Owa konwersacja (w odróżnieniu od konwersacji intymnej, podczas której dusze indywidualne rozmawiają o sobie samych) może nie jest nasycona zadowoleniem od obecności przyjaciela, nie mniej jednak należy do wspólnego świata, który zostaje „niehumanym” w samym ścisłym znaczeniu słowa, jeżeli ludzie nie omawiają go na stałe. [Arendt 1970, 24]

Przyjaciel jest tym, kto ma głos i kogo jesteśmy gotowi wysłuchać. Dzięki temu przyjaciel ma zdolność ujawniania własnego stanowiska, co zakłada w sensie politycznym zasadę egzystencjalną (a nie tylko prawniczą). „Głos przyjaciela” jest kategorią ontologiczną, która zakłada podstawy fenomenologii przyjaźni jako filozoficznego sposobu rozumienia ontologicznego wymiaru polityczności. Kategorię „głos przyjaciela” spotykamy m. in. w pracy M. Heideggera „Bycie i czas”:

[S]łyszanie czegoś to egzystencjalne bycie otwartym (*Offensein*) jestestwa [*Dasein* — D. S.] jako współbycia na innego. Jako słyszenie głosu przyjaciela towarzyszącego każdemu jestestwu słyszenie konstytuuje nawet pierwotną i właściwą otwartość (*Offenheit*) na jego najbardziej własną możliwość bycia. [Heidegger 1994, 231–232]

Na podstawie tego Heideggerowskiego twierdzenia francuski filozof François Fédier rozumie przyjaźń jako to, co mieści się w samym

„sercu” struktury egzystencjalnej *Dasein*¹. Przyjaźń ujawnia „jestestwo” inności: według F. Fédiera, przyjaźń jest relacją, w której człowiek znajduje się w bezpośrednim związku z kimś Innym. Innymi słowy, doświadczenie inności Innego czyni przyjaźń możliwą. Przyjaciel ma unikatowy charakter, a więc ujawnia dla nas niemożliwość sprowadzania jego świata do naszego doświadczenia. W pracy F. Fédier’a przyjaźń określa się metaforycznie jako „wyrzucenie poza granice naszych przyzwyczajień” albo jako „drzwi, które są otwarte do? naszego doświadczenia metafizycznego”.

„Głos przyjaciela” w świecie politycznym jest antidotum na „bunt mas” (J. Ortega y Gasset), wyjście na scenę polityczną „milczącej większości” (J. Baudrillard). „Głos przyjaciela” jest identyfikatorem osobowości Innego, otwarciem dla nas jego zdolności „bycia-samym-sobą”. Zapobiega on zagubieniu Innego w masie *demosu*. „Głos przyjaciela” — to także „modalność jego zwracania się” (F. Fédier). Cechą charakterystyczną owego zwracania się jest to, że nie stanowi ono żadnego zagrożenia dla nas. Oprócz tego, głosu przyjaciela nie można pomylić z czymś innym; właśnie to decyduje o takiej jego właściwości jak „bycie-samym-sobą”. Zwracanie się przyjaciół do siebie nawzajem, które jest nasycone politycznym (a nie tylko osobowościowym) sensem, oczekiwanie odpowiedzi oraz uznanie samowystarczalnej inności, daje możliwość realizacji autentycznej polityki w jej klasycznym rozumieniu, które pochodzi od Platona i Arystotelesa.

W celu dalszego wyjaśnienia fenomenu przyjaźni w jej politycznym znaczeniu możemy odwołać się do pracy J. Derridy *Polityka przyjaźni*. W tej pracy francuski filozof interpretuje znane wyrażenie, które M. Montaigne przypisuje Arystotelesowi: „O moi przyjaciele, nie ma na świecie przyjaciół”. Analiza owej interpretacji, a także refleksji filozoficznych Arystotelesa o przyjaźni pozwoli bardziej

¹ Analizując kwestię odniesienia *Dasein* do Innego w pracach M. Heideggera, warto zwrócić uwagę na krytykę fundamentalnej ontologii, według której koncepcja niemieckiego filozofa jest raczej „egologiczna” i nie uwzględnia otwartości na Innego. Jako przykład możemy przywołać M. Bubera, który pisze: „Heideggerowska «otwartość» jestestwa na siebie jest więc naprawdę jego ostatecznym, choć przyobleczonym w ludzkie formy, zamknięciem na wszelki prawdziwy związek z innymi i innością” [Buber 1993, 60].

szczegółowo wyjaśnić, jak przyjaźń przejawia się w świecie politycznym oraz jakie ma znaczenie dla określenia istoty polityczności.

Na początku *Polityki przyjaźni* J. Derrida poddaje dekonstrukcji własną pozycję interpretatora, rozważającego słowa Arystotelesa, które dotarły do nas nie bezpośrednio od greckiego filozofa, ale za pośrednictwem Montaigne'a, a więc przeplatając się z anonimowością przekazu historycznego. J. Derrida odwołuje się do kategorii odpowiedzialności:

[Z]aczynając w ten sposób — cytując cytat z 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 przytaczam? [Derrida 2011, 46]

Owe refleksje J. Derridy ujawniają problem autonomii badacza, który interpretuje, odwołując się do klasycznej tradycji, a także zmuszają nas do przeprowadzenia filozoficznej rekonstrukcji poglądów Arystotelesa na przyjaźń i jej społeczne i polityczne znaczenie.

Rozważania Arystotelesa na temat przyjaźni znajdujemy przede wszystkim w „*Etyce Nikomachejskiej*”. Przyjaźń w tej pracy jest rozumiana jako ściśle związana z dobrem. Bycie przyjaciółmi, według Arystotelesa, oznacza życzenie sobie dobra nawzajem, przy czym owo życzenie powinno być jawnym. Przyjaźń więc może być potraktowana jako poszukiwanie wspólnego dobra, które jest jednym z najważniejszych zadań filozofii politycznej jako normatywnej teorii polityki. Powstaje jednak pytanie o autentyczność i ciągłość przejawów przyjaźni w świecie politycznym. Arystoteles twierdził, że ktoś może być przyjacielem z konieczności lub pod przymusem, na przykład możemy wspomnieć przyjaźń polityczną między państwami, które tworzą sojusze wojskowe. W związku z tym pojawia się potrzeba rozważenia kwestii przyjaźni doskonałej:

[D]oskonałą formą przyjaźni jest przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi i podobnymi do siebie w dzielności etycznej.

W podobny bowiem sposób nawzajem sobie dobrze życzą, jako ludzie etycznie dzielni, a są nimi sami w sobie. [Arystoteles 2007, 240]

Owa forma przyjaźni jest przyjaźnią samą w sobie, a nie wskutek zewnętrznych okoliczności. Właśnie dlatego owa przyjaźń zostaje trwałą (jej trwałość zależy od dzielności etycznej, która, według Arystotelesa, sama jest trwałą). Przyjaźń wytworzona na podstawie dzielności etycznej jest swoistym wzorem przyjaźni, wszystkie inne rodzaje przyjaźni powinny być z nią współmierne.

W kontekście rozważań Arystotelesa o przyjaźni warta uwagi jest możliwość i specyfika przejawiania przyjaźni w świecie politycznym. Możliwość politycznego znaczenia przyjaźni możemy wysnuć z twierdzenia Arystotelesa, że przyjaźń dotyczy tych samych rzeczy, co sprawiedliwość; innymi słowy przyjaźń i sprawiedliwość są „wbudowane” w istotę relacji społecznych. Z tego wynika, że bycie przyjacielem oznacza dzielenie z kimś porządku politycznego i prawnego, współ-tworzenie wspólnoty oraz wytwarzanie na podstawie równości symetrii relacji międzyludzkich. Otóż, z jednej strony, przyjaźń przewiduje relacje w ramach wspólnoty, zaś z drugiej — jakimkolwiek relacjom w ramach państwa odpowiada szczególnie rodzaj przyjaźni. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że problem sprawiedliwości i równości w ich związku z przyjaźnią ma nieco inny aspekt, aniżeli w kwestiach prawnych. Arystoteles rozważa ową kwestię przez odwołania do kategorii „sprawiedliwa równość”:

[P]ojęcie jednak równości inne jest — jak się zdaje — gdy idzie o sprawiedliwość, a inne, gdy idzie o przyjaźń; jeśli bowiem o sprawiedliwość, to pierwotnym znaczeniem pojęcia równości [czyli słuszności] jest proporcjonalność do wartości, wtórnym natomiast równość ilościowa; w odniesieniu do przyjaźni natomiast jest odwrotnie: pierwotnie ‘równość’ oznacza tu równość ilościową, a wtórnice dopiero stosunek proporcjonalny do wartości. [tamże, 246]

Związek ze sprawiedliwością ujawnia podobieństwo między stosunkami, które dotyczą przyjaźni politycznej, a stosunkami prawnymi: oba rodzaje stosunków są regulowane prawem (formalnym regulatorem świata politycznego) i moralnością.

Sprawiedliwość w jej związku z przyjaźnią polityczną jest warunkiem symetrii stosunków w świecie politycznym. Odwołując się do interpretacji słów Arystotelesa („O moi przyjaciele, nie ma na świecie przyjaciół”) w pracy J. Derridy, warto jednak zwrócić uwagę na asymetrię przejawów przyjaźni w świecie politycznym, którą widać na pierwszy rzut oka jako asymetrię dwóch części tego twierdzenia. Podobna asymetria leży na powierzchni i ma istotne skutki dla rozumienia przyjaźni w jej politycznym znaczeniu, aczkolwiek skłania nas do tego, by wspomnieć o wyróżnieniu dwóch rodzajów przyjaźni u Arystotelesa — idealnej i konkretnej. Pierwsza część wyrażenia „O moi przyjaciele!”, jak zauważa J. Derrida, ma na celu stworzenie wspólnej przestrzeni rozumienia i może być sformułowana następująco:

[J]uż 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. [Derrida 2011, 48]

Natomiast druga część wyrazu — „Nie ma na świecie przyjaciół!” — dotyczy przyjaźni idealnej, która nie może być całkowicie realizowana, niemniej jednak jest ona swoistym podłożem dla wytworzenia konkretnych rodzajów przyjaźni. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z przyjaźnią, która dotyczy dobra i jest realizowana wyłącznie dla dobra, a nie korzyści czy z konieczności. Owa idealna przyjaźń poprzedza konkretne formy przejawu przyjaźni: jak pisze J. Derrida, „[...] żyje we wspólnocie języka (byłej lub przyszłej) i byciu-razem, które zakłada każda wypowiedź (włącznie z wypowiedzeniem wojny)” [tamże, 48]. Ten idealny rodzaj przyjaźni jest regulatorem współ-bycia, tworząc jego podstawę oraz możliwość. Referencja do przyjaźni idealnej (którą spotykamy w wypowiedzi Arystotelesa) jest potwierdzeniem możliwości współ-bycia, które przekracza ramy samego aktu potwierdzenia. Według J. Derridy, potwierdzenie współ-bycia nie poddaje się prostemu odwołaniu się do ontologii; innymi słowy, nie uda się współ-bycia „*uobecnić jako obecność*”. W ten to właśnie sposób możemy twierdzić, że tworzenie świata politycznego jako świata współ-bycia przewiduje moment referencji do przyjaźni

idealnej. Owa referencja może być traktowana jako aspekt swoistej polityki przyjaźni.

Na podstawie tego, co powiedziano wyżej, możemy określić związek między przyjaźnią a polityką, o którym świadczą filozoficzne rozważania o istocie przyjaźni w jej związku z dzielnością etyczną i sprawiedliwością. J. Derrida pisze o tym:

[Z] jednej strony, przyjaźń wydaje się 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 [...] 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. [tamże, 51]

Można z tego wnioskować, że rozważania o politycznym sensie przyjaźni są jednocześnie konstruktywne i destrukcyjne, ponieważ ożywiają cały szereg przeciwstawień, jak: indywidualne/kolektywne, prywatne/publiczne, ukryte/jawne i inne.

Asymetria między przyjaźnią idealną a konkretną jest pierwszą asymetrią, która ujawnia antagonistyczny wymiar polityczności. Druga asymetria pojawia się wtedy, gdy relacja „przyjaciel — wróg”, która jest uważana za zasadniczą dla określenia polityczności, interpretowana jest wyłącznie przez pryzmat postaci „wroga”. W pracy „Pojęcie polityczności” C. Schmitt zasadnicze znaczenie nadaje określeniu wroga, a nie przyjaciela:

[W]róg nie jest więc konkurentem lub przeciwnikiem w sensie ogólnym. Wróg nie jest prywatnym przeciwnikiem, którego nienawidzimy czy do którego czujemy osobistą antypatię. Wróg to walcząca lub co najmniej gotowa do walki, zorganizowana grupa ludzi, która stoi na drodze innej, podobnie zorganizowanej grupy. Wróg ma charakter wyłącznie publiczny, wszystko bowiem, co odnosi się do jakiejś zorganizowanej grupy ludzi, a w szczególności do narodu, ma sens publiczny. [Schmitt 2000, 200]

W ten sposób uważa się, że polityczność utwierdza się przez konflikt, a nie wytworzenie współ-bycia z Innym/przyjacielem. Ów konflikt na tyle jest związany ze światem politycznym, że żadna jego neutralizacja nie jest uważana za możliwą. C. Schmitt wyraźnie

demonstruje to na przykładzie techniki w kontekście ogólnej koncepcji depolityzacji i neutralizacji w społeczeństwie.

Ze względu na rozumienie polityczności jako antagonizmu możemy wnioskować, że świat polityczny nigdy nie charakteryzuje się neutralnością. Jego podstawę stanowi pewien obszar centralny, który wyznacza główne tematy sprzeczności przy podziale na wrogów i przyjaciół. Oprócz tego w świecie politycznym możemy dostrzegać pragnienie przewyciężenia sprzeczności i konfliktowości, które wytworzone zostały przez obszar centralny. Owo przewyciężenie zaczyna proces neutralizacji i depolityzacji. Ludzkość europejska, według C. Schmitta, przeżyła kilka stadiów neutralizacji obszarów centralnych oraz przesunięcia ich w stronę innych obszarów — teologicznego, metafizycznego, moralnego oraz ekonomicznego. Ów proces przewiduje następującą prawidłowość:

[O]bszar, który dotychczas był centralnym, neutralizuje się, ponieważ przestaje istnieć, a na gruncie nowego centralnego obszaru pojawia się nadzieja odnalezienia jakiegoś minimum jedności oraz ogólnych założeń, które czynią możliwym bezpieczeństwo, oczywistość, wzajemne rozumienie oraz pokój.
[Шмитт 2001, 53–54]

Zmiana obszarów ujawnia asymetrię relacji „przyjaciół — wróg” w stronę konfliktowości. Ma tu miejsce dialektyka, która powoduje, że przejście od jednego obszaru do drugiego charakteryzuje się wytworzeniem nowej intensywności przejawu polityczności, która ujawnia się jako przejawy przeciwieństwa interesów politycznych. Historyczne formy procesu neutralizacji C. Schmitt demonstruje na przykładzie Europy. Pisze:

[L]udzkość europejska ciągle przenosi się z obszaru walki w obszar neutralny, każdego razu na nowo otrzymany neutralny obszar od razu zostaje obszarem walki, i od razu trzeba szukać nowego neutralnego obszaru. [tamże, 54]

A więc, rozumienie polityczności przez pryzmat procesu neutralizacji nie daje możliwości zrozumienia podstawy świata politycznego w aspekcie przyjaźni politycznej, aczkolwiek bierze pod

uwagę możliwość stałych związków politycznych nienasyconych konfliktowością.

Polityczna przyjaźń jako ważny element koncepcji polityczności, która zorientowana jest na poznanie jej antagonistycznego charakteru, jest podstawą tworzenia wspólnoty politycznej, a więc świata politycznego. Oprócz tego znaczący jest etyczny aspekt polityki, który już w ramach klasycznej filozofii politycznej był ujawniany za pomocą fenomenu przyjaźni politycznej. Z tego możemy wnioskować, że przyjaźń polityczna ma głębszy sens, pozwalający określić ontologiczne podłoże polityczności, a nie tylko ujawnia nieformalne stosunki między politykami, jak zwykle uważano.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H., 1970, *Men in dark times*, San Diego, New York, London: Harcourt, Brace & World.
- Arystoteles, 2007, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buber, M., 1993, *Problem człowieka*, przeł. Jan Doktor, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Derrida, J., 2011, *Polityka przyjaźni*, przeł. T. Zarębski, [w:] „Odra”, 7–8.
- Heidegger, M., 1994, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Plessner, H., 1994, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schmitt, C., 2000, *Pojęcie polityczności*, przeł. M. Cichocki, [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków: Znak.
- Седакова, О., 2011, *Європейська традиція дружби*, [w:] tenże, *Найкращий університет. Епоха, особа, традиція*, Київ: Дух і літера.
- Федье, Ф., 2010, *Голос друга*, пер. О. Седакова, Санкт-Петербург: Издательство Ивана Лимбаха.
- Шмитт, К., 2001, *Эпоха деполитизаций и нейтрализаций*, [w:] „Социологическое обозрение”, Т. 1, № 2 (2001).

ABSTRACT

POLITICAL FRIENDSHIP AND THE UNDERSTANDING OF THE POLITICAL

The article is devoted to the problem of definition of the concept of the political on the basis of relations between friend and enemy. Such definition of the political we can find in C. Schmitt's political philosophy and H. Plessner's philosophical anthropology. Although this definition mostly pays attention to the antagonistic dimension of the political world, we need to understand an essence of the political friendship. Thus author analyzes different conceptions of the political friendship that have been presented in the works of Aristotle, J. Derrida, H. Arendt. Political friendship is recognized as basis for the creation a political community and for the existence of the political world.