

Błażej Baszczak

Jean-Luc Nancy i polityczny wymiar "praxis" świata

Nowa Krytyka 32, 93-117

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Błażej Baszczak

Uniwersytet Zielonogórski

Jean-Luc Nancy i polityczny wymiar *praxis* świata

Słowa kluczowe: Jean-Luc Nancy, *retrait du politique*, obywatel, podmiot, kreacja, decyzja, sprawiedliwość

Jean-Luc Nancy (ur. 1940) to współcześnie jeden z najczęściej komentowanych i tłumaczonych filozofów francuskich. A pisze doprawdy wiele, gdyż w jego dorobku znajduje się ponad pięćdziesiąt książek, setki artykułów i pomniejszych tekstów. Tematyka, jaką porusza, jest bardzo szeroka: od komentarzy na temat filozofii Kartezjusza, Immanuela Kanta, Georga Wilhelma Friedricha Hegla, Martina Heideggera czy Georges'a Bataille'a po analizy współczesnej sztuki. Jego prace poruszają zarówno zagadnienia ontologii, egzystencji, cielesności i wspólnoty, jak i sensu świata czy dekonstrukcji chrześcijaństwa.

Natomiast jednym z ostatnio najczęściej poruszanych przez filozofa tematów jest kwestia polityki, która ściśle związana jest z „ontologią bycia-jednego-z-drugim”, czyli z ważną dla filozofa sferą praktyki. Polityka ma być swoistą dyfuzją, zbliżeniem, a zarazem dystansem pomiędzy egzystencjami. Gdyż zdaniem Nancy'ego „różne elementy podzielonej, wspólnej egzystencji w całości przynależą do elementu nazwanego «polityką», do której powraca przywilej dyfuzji albo sieciowości”¹. Polityka jest przestrzenią, która określa i zarządza aktywnością innych sfer, a w szczególności przestrzeni bycia-wspólnie. Jest swoistą ontologią społeczną. Dlatego też Nancy nadawał jej szeroki wymiar, określając

¹ J.-L. Nancy, *Tout est-il politique?*, „Actuel Marx” 2000, nr 28, s. 77.

politykę jako globalną *oikos*². Dla Nancy'ego polityka jest jednym z aspektów natury człowieka w tym sensie, że za jej przyczynkiem człowiek tworzy swoją własną istotę, czyli siebie i swoje własne otoczenie.

1. Polityka poza suwerennością

Nancy, konstruując swoją ekspozycyjną i ko-egzystencjalną ontologię³, często posługiwał się zwrotem zapożyczonym od Bataille'a, mianowicie „suwerenność jest NICZYM” (*La souveraineté n'est RIEN*⁴). Fraza ta miała ilustrować brak możliwości samo-ufundowania się tożsamości każdego pojedynczego człowieka i nieuchronność rozumienia bycia jako eks-pozycji. Istniejemy właściwie poza-sobą, w zewnątrzności, której nie jesteśmy w stanie opanować, choć utrzymujemy z nią relację esencjonalną. Dla Bataille'a tak jak dla Nancy'ego „doświadczenie wewnętrzne” nie ma wymiaru subiektywnego, lecz jest doświadczeniem relacji z tym, co zewnętrzne. Dlatego istniejemy tylko w relacji z innymi jako jednostkowo mnogie jednostkowości, a wspólnota nabiera wymiaru ontologicznego, staje się przestrzenią „doświadczenia zewnątrz, tego-co-poza-sobą”⁵. W tym sensie suwerenność jako przestrzeń immanentna, jako dzieło, jako doświadczenie wewnętrzne jest niczym. Ale jednocześnie suwerenność nie znika, nadal należy ją rozumieć jako konstytutywną relację wobec siebie, jednak nie chodzi już o odnalezienie jakiejś jednoznacznej, określonej suwerenności, lecz o to, że „trzeba ją ukonstytuować, a więc ukonstytuować się jako ja sam w suwerenności”⁶. Chodzi o taką suwerenność, która nie zarządza niczym, a przez to o taką tożsamość, która burzy wszelkie identyfikacje. Właściwie rozumiana suwerenność ustala porządek tego, co wspólne, bez przyjmowania na siebie jakiejś wspólnotowej obiektywności. Dlatego w zasadzie chodziłoby, tak jak w teologii negatywnej, o suwerenność negatywną, suwerenność bez suwerenności albo – jak to Nancy określał jeszcze bardziej dosadnie – suwerenność pustą⁷, w której istnieje tylko schemat suwerenności bez dookreślenia punktu jego osiągnięcia.

² Ibidem, s. 78. Przypomnijmy, że termin *oikos* pochodzi ze starożytnej greki i oznacza domostwo, w sensie przestrzennym jest domem, a w wymiarze społecznym jest rodziną.

³ Szerzej na temat Nancy'ego ujęcia ontologii: T. Załuski, *Ontologia jako koegzystencjalna analityka „bycia-z”*, „Analiza i Egzystencja” 2007, nr 6.

⁴ Jak zaznaczał Nancy, fraza pochodzi z książki G. Bataille'a, *La Souveraineté*, Paris 2010.

⁵ J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, tłum. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010, s. 29.

⁶ J.-L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Paris 2002, s. 153.

⁷ Ibidem, s. 167.

W takim ujęciu suwerenności egzystencja nigdy nie osiąga swojego końca, czyli nie osiąga skrajnego punktu swej suwerenności, gdyż jak pisał Nancy w *Être singulier pluriel*, „skrajna suwerenność oznacza, że nie ma nic do «osiągnięcia»; nie ma nic do «zrealizowania» lub «dokonania»; nie ma «kończenia»; lub raczej, dla skończonego kończenia, wypełnienie jest bez końca”⁸. Dlatego dla filozofa skrajna suwerenność jest pusta i należałoby pomyśleć suwerenność negatywną, poza suwerennością, ale nie przeciw niej, gdyż całkowicie porzucić tego modelu nie jesteśmy w stanie; on nadal wyznacza pewien punkt szczytowy, skrajny, ekstremalny w myśleniu o podmiocie, jak i polityce, nawet jeśli używamy go tylko jako negatywnego punktu odniesienia.

Pozostaje puste miejsce, które domaga się pytania o nie-suwerenne znaczenie jako problem człowieczeństwa. Puste miejsce, które jest otwarciem na przestrzenność, czyli na nieciągłość, polimorficzność, rozproszenie czy przemieszczenie dawnych figur suwerenności. „Ta przestrzenność świata jest sama pustym miejscem suwerenności – zaznaczał Nancy. – Jest to puste miejsce końca, puste miejsce wspólnego dobra, puste miejsce jako dobro. Albo jeśli chcecie, to jest puste miejsce sprawiedliwości (w fundowaniu prawa). Kiedy miejsce suwerenności jest puste, ani esencja «dobra», ani to, co «wspólne», ani wspólna esencja dobra nie mogą być już dłużej asygnowane”⁹. Cóż nam zatem pozostaje? Dla Nancy’ego suwerenność była tylko jednym z mitów dawnego myślenia podobnym do immanentnego rozumienia wspólnoty czy polityki jako dzieła. Wyjście poza te pojęcia rzecz jasna skazuje nas na niepewność, na nieustanną trudność w każdorazowym definiowaniu rzeczywistości. Ale tylko wtedy nasza postawa staje się wyzwaniem, szczególnie w świecie przepełnionym wpływem technologii.

W tym miejscu warto przytoczyć znamienne pojęcie związane z Nancy’ego filozofią polityki, które oddaje tę intuicję rezygnacji polityki suwerenności, a zarazem jest próbą przemyślenia nowego rozumienia tego, co polityczne. Tą kategorią jest francuskie słowo *retrait*, które oznacza, jak zaznaczał Simon Sparks, zarówno wycofanie się, jak i nakreślenie czegoś na nowo¹⁰. Chodziło o próbę zbadania sytuacji odwrotu od tradycyjnie uprawianej polityki jako kreowania przestrzeni publicznej, przekształcenia polityki w administrowanie, zarządzanie zasobami

⁸ J.-L. Nancy, *Ktre singulier pluriel*, Paris 1996, s. 89.

⁹ Ibidem, s. 87.

¹⁰ S. Sparks, *Editor’s Preface*, [w:] Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Retreating the Political*, London 1997, s. X.

ludzkimi, organizowanie przestrzeni publicznej połączone z jej mediatyzacją, spektakularyzacją i technologizacją. Polityka zdaniem Nancy'ego po prostu traci swą odrębność wobec innych dyskursów, jak sfera socjologiczna, ekonomiczna czy medialna. Kontekst historyczny tych rozważań jest ważny, gdyż owo wycofanie polityki dokonywało się po dominacji ustrojów totalitarnych, w trakcie coraz większej popularności paradygmatu neoliberalnego, czyli „miękkiego” uprawiania polityki, które ucieka od tworzenia substancjalnej, esencjonalnej formy dzieła politycznego (co było znamienne dla ustrojów totalitarnych). Jak pisał Nancy: „nigdzie nie zadaje się już [...] charakterystycznych politycznych pytań, nigdzie nie mają szansy pojawić się nowe kwestie polityczne (połączone z przemianami świata) [...]. Nie stoi to na przeszkodzie w dalszym uprawianiu polityki”¹¹. Pod tym wycofaniem się z takiego „twardego”, czyli esencjalnego uprawiania polityki pojawia się zdaniem Nancy'ego próba zarysowania czegoś na nowo w sferze politycznej (co kryje się również w intuicji znaczeniowej kategorii *retrait*). Jak pisał Sparks, „w tym drugim sensie słowa *retrait*, jako nakreślenie na nowo [...] jako ponowne odtworzenie wyłania się to, co polityczne”¹². Taka możliwość zaczyna istnieć dopiero w momencie, kiedy zaczynamy stawiać sobie pytanie o to, czym jest polityczność, czyli wtedy, kiedy jej istota staje się czymś problematycznym. Sytuacja ta miała miejsce wówczas, gdy skończyła się dominacja totalitaryzmów politycznych i polityczność rozplynęła się w wielu przestrzeniach demokratycznych. Wtedy polityka osiągnęła swą granicę, doszła do swojego kresu, ale dzięki temu zarazem przestała tworzyć swoją esencję, doszła do punktu, w którym nie jest już w stanie jej ufundować. W ten sposób polityczność zaczyna nakreślać nowy zarys samej siebie, ale taki, który wycofuje się z prób nadania jej zamkniętej, skończonej istoty. Gdyż

wycofanie się z polityczności koresponduje z jej zamknięciem – oraz, jednocześnie, z otwarciem na następującą kwestię: na bazie czego, przeciwko czemu oraz wzdłuż czego zarysowuje się to zamknięcie? Nie można prosto ująć tego, że zarysowuje się ono „przeciwko” temu, co nie-polityczne. [...] Przeciwnie, zamknięcie otwiera się na coś, jak powiada Lyotard, co było samą „politycznością” albo esencją polityczności – wycofaną z całkowitej realizacji polityczności w technosocjalności¹³.

¹¹ Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, op.cit., s. 127.

¹² S. Sparks, *Introduction: Politica ficta*, [w:] Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, op.cit., s. XXVII.

¹³ Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, op.cit., s. 132.

W tym geście jednoczesnego wycofania i pojawienia się w nowym kształcie dokonuje się zdaniem Nancy'ego i Lacoue-Labarthe'a inne ujęcie polityczności. Wycofanie się jako zamknięcie jej esencjalnego kształtu tworzy jej nową istotę, gdyż nie chodzi tylko o negatywne ujęcie owego wycofania. Dlatego posługiwali się oni kategorią *retrait*, by oddać ten nieustający proces jednoczesnego wycofania i zarysowywania za każdym razem na nowo esencji polityczności.

Nie chodzi tu wszakże – zaznaczał Tomasz Załuski – wyłącznie o tę negatywną charakterystykę. [...] Esencja polityczności wycofuje się w samym swym uobecnianiu; oznacza to, że nigdy nie jest dana, nigdy nie jest czymś, co byłoby kreślone w sposób właściwy, ostateczny i wyczerpujący. Jest tylko plastycznym miejscem, które wciąż się od nowa formuje. Stanowi otwarte pytanie, które wciąż no nowo domaga się odpowiedzi, decyzji, praktycznego rozstrzygnięcia. Polityczność istnieje jedynie w zarysie: pozostaje do określenia, w każdym „tu i teraz”¹⁴.

W tym sensie polityka staje się nieustannie ponawianą inwencją, która stale jest dookreślana i zarysowywana na nowo, gdyż w ten sposób nigdy nie osiąga niezmiennej esencji. Dzięki temu jej istota nigdy nie jest całkowicie skończona, dana raz na zawsze, w sposób ostateczny, lecz jest przestrzenią, która nieustannie ma siebie tworzyć, kształtować na nowo, dookreślać. W tym znaczeniu to, co polityczne, istnieje jako pewna potencjalność, coś, co stale domaga się działania, decyzji, praktyki, rozstrzygnięć, które nigdy nie są ostateczne. I w tym sensie taka jest jej istota, relacyjna i modalna, ani niesubstancjalna, ani stała, lecz mnoga, powielana, obejmująca wielość swoich postaci i ciągle otwarta na nowe swoje urzeczywistnienia.

W tym punkcie Nancy wprowadza inne pojęcie, które związane jest z charakterem tak ujmowanej rzeczywistości społecznej. Tym pojęciem jest ekotechnika jako coś, co wypełnia przestrzenność świata. Pisał tak: „Nasz świat jest światem «techniki». Kosmos, natura, bogowie, cały jego system – wraz z tym, co go spaja od wewnątrz – eksponuje się w postaci «techniki»: oto świat ekotechniki”¹⁵. Ekotechnika jest nazwą dla pewnego rodzaju „ekonomii politycznej”. Ten wieloznaczny koncept w filozofii Nancy'ego oznacza nieustanną cyrkulację szeroko rozumianego „kapitału” w jego wielu możliwych formach. Wyrażać ma cechę, że każde zdarzenie może być przeistoczone w inną ekotechniczną ekwi-

¹⁴ T. Załuski, *Od dzieła do rozdzielania. Filozofia i to, co polityczne*, [w:] J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota...*, s. XVII–XVIII.

¹⁵ J.-L. Nancy, *Corpus*, tłum. M. Kwietniewska, Gdańsk 2002, s. 79.

walencję. Dla Nancy'ego w samym globalnym kapitalizmie zawarty jest ten relacyjny aspekt rzeczywistości społecznej, gdyż nadaje jej formę nieustannej cyrkulacji zdarzeń, zasobów, ludzi, co pozbawia ją prób ustanowienia niezmiennej, zamkniętej esencji. W tym sensie zdaniem filozofa ekotechnika jako taka, jako podstawowy rys współczesności, wypłukuje lub rozpuszcza suwerenność. Jednak nie chodzi o ponowną waloryzację tego pojęcia, o jego powrót lub zastąpienie go jakąś inną figurą. Ekotechnika (czy wojna, zdaniem Nancy'ego¹⁶), pozwala nam zobaczyć to puste miejsce suwerenności albo innymi słowy – miejsce po suwerenności, chociażby w wymiarze poszczególnego państwa. Ale również dlatego sama ekotechnika może powołać figurę suwerenności w to puste miejsce. To jest zarazem największe zagrożenie, jak i największa możliwość kreacji świata. Wraz z niustającym wzrostem wszelkiego rodzaju nierówności – społecznych, ekonomicznych, kulturowych – a także rozpadem dawnych pryncypiów, dawnych zasad prawa, państwa to narastający rozwój technonauki staje się jednocześnie szansą i zagrożeniem. Może pogłębiać problemy współczesności lub próbować im zaradzić. Dlatego ekotechnika będąca ogólną wymiennością oraz cyrkulacją „kapitałów” i wszystkich jego równoważników (co świadczy o wartości wszelkiej współczesnej społecznej rzeczywistości) mimo wszystko zapewnia wszechstronne, globalne powiązania lub określa warunki komunikacji czy ogólniej – globalnej myśli.

W tym momencie pojawia się paralela pomiędzy Jacques'em Derridą a Nancy'm w myśleniu o tym, co polityczne, mianowicie chodzi o kwestię demokracji. Obaj rozumieją ją jako *la dīmocratīe a venir*, demokrację, która ma nadejść, która jest procesem zbliżania się do swojej idei i która zdaniem Nancy'ego zawarta jest „w samym przychodzeniu i nawiązywaniu więzi”¹⁷. Aby powyższe założenia mogły zostać zrealizowane, aby w ogóle można było je pomyśleć, należy rozumieć demokrację dużo szerzej niż tylko jako określony system polityczny. Nie chodzi tu o demokrację jako konkretny system polityczny, lecz o taki porządek polityczny, który opiera się zawłaszczeniu przez jakąkolwiek konkretną ideę, ale wymusza nieustanną gotowość na zmianę, na to, co nadejdzie. To wymóg dopuszczenia ciągłej możliwości niestabilności, otwarcia na to, co inne, w imię sprawiedliwego porządku, który sam również nie jest w żaden sposób określony. Demokracja odniesiona do przestrzeni publicznej staje się zatem aktem aktywności politycznej, aktem inwencji rozumianym jako permanentny gest transformacji

¹⁶ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel...*, s. 86.

¹⁷ J.-L. Nancy, *Le Sens du monde*, Paris 1993, s. 180.

tego, co demokratyczne, tego, co polityczne, a szerzej – tego, co publiczne, obywatelskie. Dla Nancy’ego „demokracja jest po pierwsze, pewną metafizyką, a po drugie, polityką. Ale jako taka nie jest ufundowana sama przez się: wręcz przeciwnie, ona jest tylko warunkiem egzystencji”¹⁸. W tym sensie staje się czymś na wzór pewnej ontologii bytu społecznego, która rozgrywa się ponad jakimkolwiek porządkiem państwa, przejmując cele człowieka, cele wspólnej egzystencji, a zarazem każdej jednostkowości. Czy w takim razie nie staje się tym, przed czym filozof tak bardzo ostrzegał, czyli formą dzieła immanentnego? Albo inaczej, jak może ona uniknąć tego zagrożenia? Zdaniem filozofa choć polityka społecznie „tworzy” człowieka, to zarazem powinna unikać wszelkich prób określenia tego „wytworzenia”, ma jedynie umożliwiać udział w różnorodnych przestrzeniach samookreślenia się, żadnej nie preferując ani nie dyskryminując. Polityka ma być wycofaniem się z wszelkich warunków wstępnych. Założenie, że „wszystko jest polityczne”, oznaczało dla Nancy’ego, że wszystko jest różnorodne, jednostkowo mnogie, ujmując rzecz w języku jego ontologii ko-egzystencjalnej. Polityka ma rozdzielać wspólną przestrzeń, przestrzeń takich sfer, jak sztuka, nauka, religia, myśl, namiętności (katalog z definicji otwarty¹⁹), a jednocześnie wciąż otwiera ją na nowe realizacje w ich ramach po to, aby mogła się wydarzać nieskończona różnorodność świata. Polityka ma stać się taką siecią, w obrębie której te wszystkie sfery mogą zaistnieć, a zarazem są poddawane reinterpretacji, refleksji. Jest to otwarta przestrzeń inwencji mająca zapewniać nie cele, lecz środki do realizacji tego, co nie jest dane. Tak tworzy się polityka, która nabiera zdecydowanie ontologicznego (a w języku Nancy’ego należałoby powiedzieć ko-egzystencjalnego) rozumienia.

2. Podmiot, obywatel i więź do zawiązania

Na kartach innej ważnej pracy *Le Sens du monde* Nancy odnosił się do pewnych tradycyjnych sposobów uprawiania polityki. Wyróżnił dwa podstawowe modele tej polityki: politykę podmiotu i politykę obywatela rozumiane jako pewne schematy, biegunowe stanowiska, które na płaszczyźnie empirycznej i strukturalnej wzajemnie się przenikają. Zacznijmy od krótkiej charakterystyki obu stanowisk. Nancy pisał tak: „Obywatel jest przede wszystkim *jednym, jednym z wielu, każdym*, podczas gdy podmiot jest przede wszystkim sobością (*soi*), to jest krążeniem

¹⁸ J.-L. Nancy, *La Vérité de la démocratie*, Paris 2008, s. 62.

¹⁹ Ibidem, s. 60.

myśli, które nadaje jakiemuś jednemu jedność na mocy jego jedności”²⁰. Generalnie dla Nancy’ego konfrontacja obywatela i podmiotu to zderzenie ze sobą wielości i jedności. Obywatel określa wielość jednostek, a podmiot dąży do tożsamościowej, identyfikacyjnej jedności. Takie ujęcie implikuje zgoła odmienne rozumienie przestrzeni publicznej, które autor *Le Sens du monde* ogólnie definiuje jako *la cité*, co może oznaczać zarówno miasto, jak i państwo, choć przywołuje również na myśl grecką *polis*, a właściwie jej ideał, „który nigdy jako taki nie miał miejsca, lecz wyraża projekcję jednego z naszych dwóch biegunów”²¹. Wracając do tych dwóch modeli politycznych, to dla obywatela przestrzeń publiczna rozumiana nie jest ani jako terytorium bez własności, ani jako ziemia niczyja, lecz jak pisał Nancy, jest pewnym „krażeniem, siecią, wymianą, dzieleniem, lokalizacją, która jest mnoga, niedookreślona, i ruchoma. W tej przestrzeni, obywatel zajmuje miejsce i krąży”²². Obywatel porusza się w tej przestrzeni, a zarazem ona go konstytuuje, a właściwie jego zewnętrżność, którą dzieli z innymi obywatelami tak jak każdy byt jednostkowy w filozofii Nancy’ego. W tym sensie bycie obywatelem w tak rozumianej przestrzeni oznacza przyjmowanie wielości ról społecznych, uczestnictwo w wielu procedurach, działaniach, postawach. Dlatego obywatel ujmowany jest jako „ruchomy kompleks praw, powinności, godności i cnót. One nie odnoszą się do realizowania jakiegokolwiek fundamentu lub celu innego niż instytucja miasta-państwa (*la cité*)”²³. Tym samym bycie obywatelem oznacza dzielenie z innymi obywatelami wspólnej obywatelskości, czyli jej funkcji, czy znaków ją wyrażających. Dlatego tak ważna jest ta przestrzeń publiczna dla bycia obywatela, gdyż konstytuuje ona ontologiczny wymiar bycia obywatelem, jest autoteliczna, jak pisał Nancy. Nie odnosi się do jakkolwiek rozumianej sfery prywatnej tak ważnej dla modelu podmiotu, lecz do tego, co zewnętrzne, gdzie obywatele wchodzą ze sobą w rozmaite relacje, gdzie tak jak wspólnotę dzielają tę przestrzeń. W wymiarze historycznym dla samej ilustracji tych modeli filozof po stronie przestrzeni obywatelskiej umieścił filozofię społeczną Arystotelesa i stoików, zaś po stronie obywatela wizję miasta-państwa Platona. Natomiast w nowożytności model obywatela ukonstytuowany został przez projekty umów społecznych, które przestały nadawać obszarowi politycznemu jakiś wymiar teleologiczny czy substancjalny, lecz sprowadzały go do samych instytu-

²⁰ J.-L. Nancy, *Le Sens du monde...*, s. 164.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 164–165.

²³ Ibidem, s. 165.

cji bez doszukiwania się sensu umowy społecznej poza nią samą. I to, co równie ważne, umowa mogła zostać zawarta potencjalnie przez każdą jednostkę, przez wielość obywateli poza jakimikolwiek różnicami tożsamościowymi.

W takim opisie wszystko, co cechuje obywatelskie miasto-państwo, nie odnosi się do politycznego modelu podmiotu ukonstytuowanego na substancjalności, która ma dla filozofa charakter religijny, teologiczny, co wcale nie znika w dobie sekularyzacji przestrzeni publicznej, a raczej przechodzi w „religię obywatelską”. Wynika to z samego rozumienia podmiotu jako figury dążącej do zawłaszczenia tego, co poza nim, w ramach konstytuującej każdy podmiot jedności. Kluczowa dla kategorii podmiotu tożsamość polega na unifikacji tego, co względem niego odmienne, na podporządkowaniu sobie tego, co różne. Wewnętrzna tożsamość podmiotu opiera się na jego zawłaszczającej identyfikacji, co zachodzi w kreowanej przez podmiot przestrzeni publicznej, a środkiem do tego jest polityka, której zadaniem jest zawłaszczać to, co zewnętrzne, i nadać temu wymiar wewnętrzny, ujednoczony do tożsamości podmiotu. Taki cel ma polityka konstytuowana w obrębie modelu podmiotu, co w konsekwencji polega na nadawaniu jej charakteru jakiejś historycznej misji, ponadindywidualnego celu czy teleologicznego przeznaczenia, które miałyby przybrać postać jednego, zunifikowanego Podmiotu, tak jak to miało miejsce w ujmowaniu wspólnoty jako dzieła. W wymiarze politycznym, zdaniem Nancy’ego, analogiczną figurą takiego immanentnego podmiotu politycznego są takie kategorie, jak naród czy lud. Chodzi o to, że polityka podmiotu cechuje się skryzalizowaną, daną niejako z góry, jednoznaczną postacią bycia-wspólnie, która wyznacza określone standardy działań jej członków, dostosowując do siebie wszystko to, co inne, i odrzucając to, co nie zgadza się z przyjętym wzorem.

Tym samym nie da się ukryć, że filozof uprzywilejowuje model obywatela, jednakże dostrzega również paradoks polegający na wspomnianej już wcześniej przechodności figur. Jak twierdził Załuski:

Na płaszczyźnie empirycznej mamy zatem do czynienia z różnymi ich kombinacjami, z łączeniem się rysów pochodzących z obu modeli w ramach konkretnego stanowiska politycznego. To jednak nie wszystko. Chcąc niejako wyjaśnić, w jaki sposób owe wzajemne „kontaminacje” mogą w ogóle mieć miejsce, Nancy dąży do pokazania, że również na płaszczyźnie strukturalnej modele te nie są od siebie

ściśle odseparowane, że wzajemnie się definiują i przechodzą w siebie nawzajem na mocy swej własnej, wewnętrznej logiki²⁴.

Obywatel może bowiem stać się podmiotem poprzez próbę uczynienia ze swojego bycia-wspólnie figury identyfikacji, jak to miało miejsce w filozofii społecznej Jana Jakuba Rousseau, gdzie kategoria „ludu” przybrała postać reprezentacji sensu wspólnego. Natomiast w drugą stronę, od podmiotu do obywatela to proces uzewnętrznienia podmiotowej esencjonalności, wpisania jej w przestrzeń miasta-państwa, co powoduje nieuchronne rozproszenie zunifikowanej tożsamości podmiotu. Paradoks polega na tym, że owo przechodzenie dokonuje się w sposób nieświadomy, a wręcz w samym dążeniu do utwierdzenia swojego modelu, w próbie jego wcielenia w praktykę. Dlatego oba modele tworzą razem pewien wspólny paradygmat polityki, choć dialektyczny w swojej istocie. W tym sensie dość problematyczna staje się kwestia samego wyboru politycznego. Opowiadając się za którymś z modeli, nieuchronnie wybieramy zarazem model przeciwny, gdyż oba istnieją w „intymnym porozumieniu”²⁵. A co ciekawe, każdy z nich dąży do autonomii, do autoteliczności, czyli samowystarczalności.

Zdaniem filozofa to model obywatelski stanowić ma konstytucję współczesnej demokracji, ale jego problemem mającym swoje konsekwencje w statusie demokracji jest owa samowystarczalność. Nieustannie chodzi o zagadnienie figury i identyfikacji związane z myśleniem o polityce. Dla Nancy’ego demokracja próbuje powstrzymać się od wszelkich prób swojego dookreślenia bycia wspólnie. W ten sposób tworzy ona inny rodzaj figury odpowiedzialnej za proces identyfikacji – figurę bez figury, pustą figurę, co określa jako podmiot niesubstancjalny, który najczęściej przybiera postać demokracji rynkowej ujmowanej również jako globalny kapitalizm. Taka demokracja czyni ze swojej tożsamości „produkt”, a przez to zaczyna służyć jedynie zabezpieczeniu tego, co ekonomiczne, nie podporządkowując się żadnemu rodzajowi polityki, a jedynie dążąc do własnej ekspansji. I to, zdaniem filozofa, ten abstrakcyjny, niefiguratywny charakter demokracji otworzył możliwość rozwoju kapitalizmu autotelicznego. W takiej perspektywie zarysowuje się nam określona alternatywa. Albo wybieramy identyfikację rozumianą jako immanentna esencja bycia-wspólnie, co w wymiarze politycznym przybierać może postać „Państwa”, „narodu”, „ludu” czy

²⁴ T. Załuski, *Więź do zawiązania: polityka nie-samowystarczalności według Jean-Luc Nancy’ego*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2007, vol. II, fasc. 1, s. 88.

²⁵ J.-L. Nancy, *Le Sens du monde...*, s. 169.

określonych figur, co wiąże się jednoznacznie z polityką podmiotu i nieuchronnie prowadzi do „totalitarnego” lub „religijnego” zawłaszczenia przestrzeni publicznej. Albo mamy do wyboru brak identyfikacji, formalne obywatelstwo, które poprzez swoją nieokreśloność sensu bycia-wspólnie narażone jest na zagubienie lub wyczerpanie siły demokracji na rzecz potężniejszej od niej gry interesów ekonomicznych w ramach globalnego kapitalizmu. Jak wyjść poza tę alternatywę? Odpowiedzią Nancy’ego jest próba ponownego pomyślenia figury, ale nie (jak to było w modelu podmiotu lub obywatela) jako czegoś jednoznacznego i już określonego, lecz czegoś, co nieustannie wymyka się jednoznacznym definicjom. Tak jak wspólnota bez dzieła, nie-immanentna skazana jest na permanentną transformację nieuprzywilejowującą żadnej postaci swojego bycia-wspólnie, tak samo musi postąpić demokracja. Ani prymat jednej figury, ani jej całkowity brak. Figura, która ma konstytuować demokrację, musi określić jedynie samą formę bycia-wspólnie, jednocześnie nie próbując nadać jej jakiegoś określonego kształtu. To każda jednostka powinna być takim jednostkowym i każdorazowym „nosicielem” sensu bycia-wspólnie nadającym osobliwą identyfikację przestrzeni publicznej. Dlatego według Nancy’ego wybór pomiędzy modelem podmiotu a modelem obywatela jest właściwie pozorny, gdyż nie jest to alternatywa rozłączna, lecz koniunkcja. Bycie podmiotem i obywatelem to niejako dwie immanentne siły zawarte w figurze bycia-wspólnie, które nadają jej dynamiczny charakter, przez co nigdy nie jest ona dana, lecz nieustannie się zmienia, transformuje, stając się serią nieskończonych identyfikacji, z których żadna nie jest wyróżniona, kompletna ani samowystarczalna. Tym samym filozof byciu-wspólnie umieszczonym w publicznej przestrzeni nieustannych, wzajemnych prezentacji nadaje radykalnie otwartą formę, gdyż samo bycie-wspólnie jest niejako anonimowe, bezimienne, nieokreślone.

W tym miejscu znów można by wskazać na ową charakterystyczną dla Nancy’ego ontologię zdarzenia opartą na koniecznej, znaczeniowej transformacji wprowadzanych przez niego pojęć, co w konsekwencji rodzi praktykę przechodzenia od jednej relacyjnej figury do drugiej. W wymiarze politycznym czy dokładniej – w przestrzeni publicznej taką kategorią oddającą tę ontologiczną tranzytywność jest dla filozofa pojęcie więzi, ale właściwie rozumianej, jako coś nigdy do końca niezawiązanego, lecz nieustannie się wiążącego, zawiązującego. Załuski podkreślał:

Można by powiedzieć, że akcent przesuwają się tu z punktu docelowego na sam proces bądź też że sam proces staje się celem: sens bycia-wspólnie, zamiast być jakąś docelową postacią (braku) więzi, zawiera się w samym nieustannym wiązaniu więzi²⁶.

W innym przypadku więź się zatracą. Tak dzieje się zarówno w modelu podmiotu opartym na „fuzji” elementów, gdyż doprowadza on do zunifikowania poszczególnych części, przez co brak jakiegokolwiek przestrzeni, odstępu (*l'espace*), gdzie więź mogłaby się zawiązać. Natomiast w modelu obywatelskim ukonstytuowanym na „atomizacji” zachodzi sytuacja przeciwna, gdyż występuje tu zbyt mała łączność pomiędzy poszczególnymi elementami, by zawiązać jakąkolwiek więź. Dlatego więź w obu tych wypadkach, które są skrajnymi modelami politycznej samowystarczalności, nie zachodzi, pozostaje nam dialektyka nieustannej niesamowystarczalności. Należy w takim razie spróbować pomyśleć politykę opartą na motywie nie-samowystarczalności, gdyż tylko taka zgadza się, zdaniem Nancy'ego, ze skończonym motywem ludzkiej egzystencji, a przede wszystkim nie dąży do anihilacji przestrzeni publicznej wpisanej zarówno w model podmiotu (poprzez fuzję), jak i obywatela (poprzez atomizację). W ramach polityki niesamowystarczalności zakłada się, że więź (a przez to oparta na niej polityka, zaś w rezultacie określana przez politykę przestrzeń publiczną) nigdy nie powinna być ujmowana jako z góry nadany, wcześniej określony projekt, lecz jako coś, co musi permanentnie się dookreślać, być zasadniczo „za każdym razem do zawiązania”²⁷. Sama więź, jak i kształt jakiegokolwiek polityki nie są celem samym w sobie, chodzi bowiem o sam proces zawiązywania więzi w ramach danego modelu polityczności, w samej przestrzeni politycznej. Bycie-wspólnie, co często podkreślał filozof, nie ma przybierać jakiegóż jednoznacznej postaci, lecz jest aktem, który ciągle się kształtuje i ten proces nie powinien nigdy się zakończyć. I dlatego obszar, gdzie bycie-wspólnie się ma wydarzać, czyli polityka, musi pozostawać *in statu nascendi*. Jedyne, co jest stałe, to relacja pomiędzy jednostkami, toteż Nancy wprowadził pojęcie więzi, ale nie jako czegoś substancjalnego, co ma konsolidować, unifikować poszczególne elementy w tej przestrzeni, lecz co ma naturę dość ambiwalentną, co „zakłada zarówno bliskość, jak i oddalenie,

²⁶ T. Załuski, *Więź do zawiązania...*, s. 96.

²⁷ J.-L. Nancy, *Le Sens du monde...*, s. 163.

połączenie, jak i oddzielenie”²⁸, czyli jako coś, co samo w sobie nadaje transformacyjny, procesualny charakter byciu-wspólnie. Jak twierdził Załuski:

Metafora „węzła” sugeruje, że jednostkowy byt jest heterogeniczną całością składającą się ze splecionych więzi-relacji z innymi jednostkowymi bytami. Co więcej, pomiędzy jednostkowymi bytami występuje tu zarówno ciągłość, jak i oddzielenie [...]. Pierwszy rys oznacza, że żaden z elementów sieci nie może ulec absolutyzacji [...], stając się pozbawiony więzi z innymi bądź też zachowując więź jednostronną: konstytuując i transformując inne jednostkowe byty, a zarazem nie będąc samemu przez nie konstytuowanym ani transformowanym. Podobny sens ma drugi rys – nieustanny charakter procesu wiązania. Wiązanie musi być nieustanne, gdyż chodzi tu o uniknięcie sytuacji, w której określona postać sieci powiązań między jednostkowymi bytami zyskałaby status ostatecznie danej²⁹.

Każdy byt jednostkowy jest spleciony, powiązany z innymi bytami i nieustannie jest ujęty w proces wiązania, wpływając tym samym na inne byty jednostkowe oraz samemu ulegając temu wpływowi. W ten sposób nie może dany byt jednostkowy osiągnąć zunifikowanej, homogenicznej formy. Podobny proces cechuje „politykę więzi” rozumianą jako permanentny gest powiązania każdego z każdym, każdego pojedynczego bytu z każdym innym, zaś który to akt „rozciąga się na cały świat, świat nieposiadający poza nim jakiegokolwiek innej jedności”³⁰. Tak tworzy się polityka poza identyfikacją, polityka „sieciorowa”³¹, wiecznie otwarta na nowe ideowe „aranżacje”, nieuprzywilejowująca żadnej z nich.

Do tak zarysowanej przestrzeni tego, co polityczne, Nancy podobnie jak Derrida próbował odnieść pojęcia sprawiedliwości. Dla Derridy sprawiedliwość była rozumiana jako nigdy niedokonana, nieuchwytna, gdyż zawsze ma wymiar jednostkowy, osobliwy, odniesiony do tego, co wyjątkowe. Natomiast prawo jest zbiorem ogólnych reguł, w odniesieniu do których rozpatrywane są każde, jednostkowe przypadki. Dlatego prawo jest tym, co ustalone, skonwencjonalizowane, w przeciwieństwie do nigdy niespełnionej, niesformalizowanej sprawiedli-

²⁸ Ibidem, s. 174.

²⁹ T. Załuski, *Więź do zawiązania...*, s. 98.

³⁰ J.-L. Nancy, *Le Sens du monde...*, s. 175.

³¹ Dużo więcej na temat powiązania kwestii ontologicznych i politycznych w filozofii Nancy’ego można znaleźć w książce: Ph. Armstrong, *Reticulations: Jean-Luc Nancy and the Networks of the Political*, Minneapolis 2009. Autor ten interpretuje całą filozofię polityki Nancy’ego w kategoriach sieciowości, relacyjności i modalności.

wości³². Nancy wpisywał się w taką filozoficzną intuicję Derridy, gdyż wiązał sprawiedliwość nie ze wspólną miarą (jak to zawarte jest w klasycznej filozofii Arystotelesa, a współcześnie w koncepcji Johna Rawlsa), lecz całkiem odwrotnie, z niewspółmiernością mającą podkreślać nieredukowalną inność i wielość każdego bytu jednostkowego. Nie jest to sprawiedliwość złotego środka, lecz sprawiedliwość, która właśnie taką zasadę kwestionuje³³. W tym sensie idea ta wiąże się z pewnym znamionym również dla Derridy aporetycznym charakterem etyki politycznej. Paradoks zawarty jest w konieczności połączenia przeciwstawnych sobie założeń. Jednego, który zakłada wymóg oddania sprawiedliwości każdej jednostce, każdej relacji jednej jednostki z drugą, i drugiego, który nakazuje ujmować to rozwiązanie jako ponadjednostkowe, gdyż tylko wtedy można mówić o sprawiedliwości, jeśli ma wymiar szerszy niż relacja tylko z dwiema jednostkami. Dlatego Nancy jedną ze swoich książek zatytułował: „niemożliwa sprawiedliwość”³⁴, gdyż wobec takiej trudności z powiązaniem tych sprzecznych założeń sprawiedliwość pozostaje za każdym razem aktem arbitralnej decyzji, za którą musimy ponieść indywidualną odpowiedzialność. Załuski zaznaczał, że

wymóg oddania sprawiedliwości każdej jednostce jako takiej, jako jednostkowej i niewspółmiernej z innymi sprowadza się do uznania sprawiedliwości za samoniewspółmierną. Każda jednostka w tej samej – zatem, paradoksalnie, za każdym razem w innej – mierze wymaga „korekty” bądź „rearanżacji” sposobu, w jaki oddaje się sprawiedliwość. Oznacza to każdorazową konieczność decyzji co do postaci, jaką ma przybrać sprawiedliwość, ale też niemożność ustalenia jej ostatecznej postaci, gdyż każda nowa jednostka niesie ze sobą niedającą się przewidzieć niewspółmierność i wymaga transformacji uprzednich decyzji. Przemieszczając suwerenność i wspólnotę, każda jednostka niesie ze sobą wymóg przekształcenia zasady sprawiedliwości. Sprawiedliwość jest zatem radykalnie, nieskończenie nie-dana: nie chodzi tu jednak o niemożność osiągnięcia tego, co uznaje się za właściwą, prawdziwą postać sprawiedliwości, nie chodzi nawet o nieskończenie oddalony, określony treściowo ideał regulatywny, lecz o otwarty i nieskończenie transformowany charakter sprawiedliwości jako nieredukującej się do żadnej ze swych skończonych, określonych postaci³⁵.

³² Więcej na ten temat: J. Derrida, *Acts of Religion*, New York 2002, s. 244 oraz J. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, New York 1997, s. 16.

³³ J.-L. Nancy, *L'Expérience de la liberté*, Paris 1988, s. 101.

³⁴ Zob. J.-L. Nancy, *Juste impossible*, Paris 2007.

³⁵ T. Załuski, *Więź do zawiązania...*, s. 100.

Podobnie jak cała sfera polityczności, także sprawiedliwość ma dla filozofa wymiar negocjacyjny, niesprowadzalny do jakiejś jednej, powszechnie obowiązującej, raz na zawsze ustalonej definicji. Sprawiedliwość jako jedna z podstawowych figur etycznych określająca relację pomiędzy jednostkami poprzez swoją niewspółmierność staje się czymś na wzór wezwania, nieskończonego zadania stawianego przed każdą relacją. Derrida nadawał temu wymiar mesjanistyczny, a dokładniej nazywał ją „siłą mesjańską”, która miałaby polegać na ruchu nieustannej niezgody wobec zastanego stanu rzeczy, na permanentnym sankcjonowaniu teraźniejszości względem potencjalnie doskonalszej przyszłości.

3. Polityka jako etyka w działaniu

3.1. Kreacja

Jeden ze stałych motywów, który charakteryzuje złożoną, choć spójną filozofię Nancy'ego, to motyw kreacji. Jak zaznaczał Ian James, już nawet

w swych wczesnych pracach, odnoszących się do prób przekroczenia metafizyki, a także w anty-fundamentalistycznych odczytaniach Kanta i Kartezjusza, Nancy starał się nie tylko wykazać brak metafizycznego fundamentu albo zanegować istnienie substancji bądź podstawy filozoficznej. Raczej starał się też odsłonić niezdolność myśli do ugruntowania samej siebie, czy to w czystym rozumie (jak interpretował Kanta), czy w samo-ustanawiającym się podmiocie (jak odczytywał Kartezjusza), wskazując, z jednej strony, na synkopację myśli filozoficznej czy narracyjność cogito, a z drugiej strony, wprowadzał inne pojęcia, jak uprzestrzenienie, sens czy ucieleśnienie egzystencji³⁶.

Również w swoich odważnych odczytaniach filozofii Martina Heideggera nie tyle skupiał się na krytyce tej koncepcji, co dążył do wydobycia z niej tego, co kreatywne, co mogłoby mu posłużyć do konstruowania jego własnej, oryginalnej filozofii. Dlatego „konserwatywną” i dość skostniałą jego zdaniem ontologię fundamentalną Heideggera przemienił w zdynamizowaną i relacyjną ko-ontologię esencji jednostkowo mnogich, bytów jednostkowo mnogich. W sposób najbardziej bezpośredni o kategorii kreacji Nancy pisał w esejach zawartych w zbiorze *La création du monde ou la mondialisation*. W eseju zatytułowanym *O kreacji (De la création)* filozof objaśniał własne rozumienie tego pojęcia, które miałyby się wyraźnie odróżniać od jego teologicznych kontekstów. Kreacja dla Nancy'ego nie oznacza tworzenia czegoś z niczego, jak zwyczajowo tłumaczy

³⁶ I. James, *The Fragmentary Demand*, Stanford 2006, s. 233.

się kategorię *creatio ex nihilo*. Formuła ta zakłada, że to „coś” jako materialna przyczyna „czegoś” w konieczny sposób zakłada jakiś „cudowny” wpływ i uprzedniość elementu kreacyjnego wobec tego, co jest kreowane, jest jakimś czynnikiem jego efektywnej przyczynowości, który jest tworzony w określonym zamyśle, celu i przeznaczeniu. Zdaniem Nancy’ego tak rozumiana jest kreacja na płaszczyźnie teologicznej, którą filozof określał jako zgubną czy nawet „katastrofalną” (*désastreux*)³⁷. Skąd taka ocena? Ponieważ taka koncepcja kreacji ustanawia podstawę bycia w terminach monologicznych, podciąga jednostkowo mnogie zdarzenie bycia pod takie właśnie ujęcie podstawy ontologicznej, a przez to jest formą ontologicznej przemocy, tak jak ją ujmowali Lévinas i Derrida³⁸. Przeciwno temu teologicznemu rozumieniu kreacji Nancy zaproponował koncepcję, która bardziej radykalnie odnosi się do braku jednoznacznego źródła i do kategorii nie-istnienia. Filozof nadal odnosi się do formuły *creatio ex nihilo*, ale inaczej ją interpretuje. Jak pisał Załuski:

W ujęciu Nancy’ego nie odsyła ona już do sytuacji, w której stwórca miałby zaczynać dzieło stworzenia od niczego albo też z niczego „magicznie” wyczarować to, co jest stwarzane. „Nic” staje się raczej źródłem i pochodzeniem wszystkich rzeczy. Nie jest ono wszakże „nicością”, lecz bez-racją, bez-zasadą i bez-esencją świata³⁹.

Mianowicie w jego rozumieniu nie chodzi o to, że stwórca czyni coś z niczego, lecz o podkreślenie samej kreującej siły „nicości”. To *nihil*, czyli „nic”, w komentowanej formule jest źródłem wszystkich rzeczy jako swoista bez-zasada, bez-esencja świata. Podczas gdy teologiczna koncepcja musi podkreślać istnienie źródłowego czynnika uprzedniego wobec tego, co jest kreowane, wcześniejszego wobec samego procesu kreacji (czyli np. Boga-kreatora), to Nancy w swoim ujęciu kreacji, powołując się na Friedricha Nietzschego, sugerował absencję takiego elementu. Dla niego kreacja musi być pomyślana w bardziej bezwarunkowy, niezależny sposób, gdyż ma ona być jednym ze sposobów opisu współczesnego świata. Gdyż w tym

³⁷ J.-L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation...*, s. 87.

³⁸ Zob. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emanuela Lévinasa*, tłum. K. Kłosiński, [w:] idem, *Pismo i różnica*, Warszawa 2004, s. 133–266.

³⁹ T. Załuski, *Filozofia i kreacja świata*, [w:] *Filozofia: ogląd, namysł, krytyka?*, red. M.M. Bogusławski, A. Kucner, T. Sieczkowski, Olsztyn 2010, s. 186.

zaskakującym odwróceniu tradycyjnej perspektywy Nancy pokazuje, że o kreacji można mówić jedynie w świecie, który nie posiada danej zasady lub danego celu: w świecie, którego postać nie jest w żaden sposób z góry – aktualnie lub potencjalnie – założona, rozstrzygnięta czy zaprogramowana. Świat zdeterminowany daną esencją (jakkolwiek nie byłaby ona ujmowana) może się tylko urzeczywistniać, realizować, ale nie kreować. Dopiero świat, w którym nic nie jest dane, otwiera przestrzeń możliwości dla kreacji, dla wciąż nieobliczalnie „re-kreującego” i współ-kreującego świata⁴⁰.

Dlatego filozof uważał, że owo „nic” oznaczać ma, że sam świat nie ma żadnej podstawy, żadnego kresu i celu, żadnej istoty, która organizowałaby jego sposób istnienia. Chodzi tu o odwrócenie tej teologicznej perspektywy, że z niczego rodzi się coś. Dla Nancy’ego kreacja może się dopiero zdarzyć w świecie, w którym nie ma żadnej organizującej zasady, żadnego wpisanego w jego rozwój celu, gdyż forma świata nie jest w jakikolwiek sposób z góry zakładana. Jeśli tak nie było, to nie można by mówić o kreacji, lecz o urzeczywistnianiu się esencji świata już wcześniej w nim istniejącej istoty czy spełnieniu jego entelechii, posługując się językiem filozofii Arystotelesa. Kreacja natomiast ma w sobie aspekt niezeterminowania, otwarcia na nieskończone możliwości, jest czymś nieobliczalnym.

To, że świat jest stworzony z niczego, oznacza, że nie ma końca. *Creation ex nihilo* jest wyrazem radykalnego materializmu, a nie religijnej doktryny. Kreacja oznacza, że nie istnieje nic poza światem, nic poza stale odnawianym wejściem w obecność [...]”⁴¹.

Dlatego świat, w którym nic nie jest z góry zakładane, otwiera dopiero niejako przestrzeń dla kreacji i sam poniekąd staje się swoim współ-kreatorem.

Taki kontekst rozważań motywu kreacji Nancy wiązał z wielokrotnie poruszaną przez niego problematyką otwarcia, otwarcia bycia na świat, otwarcia bycia-w-świecie. Pojęcie to zapożyczył, jak twierdził James, od „egzystencjalnej fenomenologii Heideggera i Merleau-Ponty’ego, jednak jego sens przeformułował w taki sposób, że wykracza ono poza kontekst fenomenologiczny”⁴², a nabiera, twierdzimy, wymiaru dekonstrukcyjnego. Dla niego otwarcie na świat wiąże

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ M.-E. Morin, *Jean-Luc Nancy*, Cambridge 2012, s. 43–44.

⁴² I. James, op.cit., s. 234.

się z próbą namysłu nad samym statusem myślenia, określeniem jego granic. Pisał on tak:

Otwarcie nie jest fundamentem (*foudation*) ani źródłem. [...] Otwarcie świata jest tym, co otwiera się wzdłuż i pomiędzy rzeczami, jest tym, co je separuje w ich zupełnej jednostkowości, i tym, co zawiązuje relację jednych wobec drugich w ich ko-egzystencji⁴³.

Takie jej rozumienie bliskie jest „post-Nietzscheańskiej afirmacji aktywnego tworzenia przeciwstawionego wszelkiej nostalgii za utraconą podstawą filozoficzną czy Bogiem jako ostoją absolutnych wartości”⁴⁴. Dlatego dla Nancy’ego kategoria kreacji jest raczej pewną formą strategii, za pomocą której odnosił się on do określonej tradycji filozoficznej związanej z poszukiwaniem niezmienniej (ontologicznej, epistemologicznej, antropologicznej) podstawy. Jego rozumienie kreacji pozwala mu na namysł nad otwarciem świata w sposób bardziej radykalny niż ten, który stosował pojęcie kreacji jako „źródłowej nicości”. Watro zauważyć, że Nancy, posługując się pojęciem kreacji w odczytywaniu innych myślicieli, podkreślał raczej efektywny niż negatywny wymiar ich myśli. Odnosząc się do Derridańskiej różni (*differance*), zaznaczał, że choć jest ona unieważnieniem różnicy ontologicznej, to zarazem wyznacza „generującą strukturę właściwą dla *ex nihilo*”⁴⁵. Nie jest nicością, z której nic nie wynika, lecz raczej brakiem stałego, ontologicznego źródła, które generuje kreacyjne otwarcie wszelkich innych bytów. W takim ujęciu kreację można uznawać za jedno z określeń samej egzystencji, czyli tego, co samo nie posiada żadnego źródła, żadnej esencji, a raczej jest swoją własną esencją. Jak pisał Nancy:

Jeśli kreacja jest rzeczywiście tą jednostkową *ex-pozycją* bycia, to jej realną nazwą jest *egzystencja*. Egzystencja jest kreacją, *naszą* kreacją; to jest początek i koniec tego, że *my* jesteśmy. To jest myśl, która jest dla nas najbardziej konieczna do przemyślenia⁴⁶.

I zarówno egzystencja, jak i kreacja mają wymiar relacyjny. Każda kreacja jest współ-kreacją, tak jak każda egzystencja jest ko-egzystencją, czyli nieustannie

⁴³ J.-L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation...*, s. 93–94.

⁴⁴ I. James, op.cit., s. 234.

⁴⁵ J.-L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation...*, s. 97.

⁴⁶ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel...*, s. 36.

uruchamia zdarzenia innych kreacji. Z tego powodu również kreacja ma wymiar swoistej *praxis* świata, jest jego nieustannym dokonywaniem się, zdarzaniem się, choć poza jakimś określonym celem i kresem. Chodzi o samo zdarzenie świata, samo kreacyjne, relacyjne praktykowanie świata uwolnione od różnych determinacji regulacyjnych. W ten sposób sam świat jest raczej wielością światów, tak jak każda kreacja jest współ-kreacją, a egzystencja ko-egzystencją. W tym sensie egzystencja staje się swoim własnym praktykowaniem istnienia i takiego samego charakteru nabiera świat.

3.2. Decyzja i sądzenie

To praktykowanie świata dokonuje się poprzez sam akt decyzji, który dla Nancy'ego ma wymiar ontologiczny i kreacyjny. Rozpatrując kreację jako otwarcie świata, jako zaangażowanie myślenia w zdarzenie bycia-w-świecie, Nancy łączył te zagadnienia z problematyką decyzji i sądzenia. Jak twierdził James, Nancy „rozważał w kontekście tych pojęć wymiar, w jakim ontologia i etyka mogą być ujmowane jako współ-źródłowe”⁴⁷. Właściwie takie myślenie pojawiło się już wtedy, gdy pisaliśmy o problematyce wspólnoty, która dla Nancy'ego posiada zarówno wymiar ontologiczny poprzez wpływanie na tożsamość swoich członków, jak i etyczny, gdyż nie jest bez znaczenia, do jakiej wspólnoty należymy, na jakich wartościach dana wspólnota buduje swój charakter. Natomiast w eseju o kreacji ten wymiar ontologiczno-etyczny Nancy odnosił do zagadnienia zaangażowania w „praktykę świata”, czyli jego zdaniem wprost do kategorii decyzji i sądzenia, które rozważał w kontekście filozofii Kanta, a także jej komentarza dokonanego przez Jean-François Lyotarda. Dla Nancy'ego kategoria kreacji zawiera w sobie pewien potencjał, choć nie jest on w żaden sposób określony, sprowadzony do takich, a nie innych kryteriów postępowania. Chodzi raczej o samo podtrzymywanie owego zaangażowania w praktykę świata, podtrzymywanie jego zdarzeniowości, relacyjności. W tym momencie pojawia się kwestia decyzji i sądzenia.

Decyzja, jak ją ujmował Nancy, nie jest wyborem najlepszej alternatywy spośród wielu możliwych, nie jest czymś, co można by przewidzieć czy ocenić, biorąc pod uwagę określone kryteria i normy postępowania. Dla Nancy'ego decyzja

⁴⁷ I. James, op.cit., s. 234.

nie może być wyborem pomiędzy możliwościami, ale tylko i za każdym razem decyzją, która nie jest ani realna, ani możliwa: dla której nie istnieje żaden sposób dany w przyszłości, ale która jest wtargnięciem czegoś nowego, nieprzewidywalnego z powodu braku swojego określenia⁴⁸.

Kwestia decyzji jest zatem nierozzerwalnie połączona z problematyką sądenia i ze sposobem, w jaki poprzez akt sądenia możemy odróżniać decyzję dobrą od złej. Nie polega na możliwości wyboru pomiędzy różnymi opcjami, alternatywami, lecz jest samą konstytucją zdarzenia nowości, otwarcia, nieprzewidywalności. Każda decyzja właśnie dlatego jest też kreacją.

W tym kontekście Nancy powoływał się na Derridę i jego dość podobną intuicję związaną z nierozstrzygalnością każdej decyzji. Przypomnijmy, że dla autora *O gramatologii* właściwie pojmowana decyzja nie może być rozumiana jako podążanie po sprawdzonych ścieżkach, jako korzystanie ze sprawdzonych schematów działania, gdyż taka sytuacja właśnie wyklucza rzeczywistą istotę decyzji. W tym sensie jest ona szaleństwem, że wymusza na nas niejako skok poza rachunek rozumowy i poza ustalony repertuar zachowań podmiotu. Decyzja musi powołać się na to, co znajduje się poza kontrolą jednostki. Jej istotą jest próba wyłamania się poza wewnętrzną logikę jakiegoś dyskursu i opór przed pozorną koniecznością. Wyraża się w niej znamienne zawieszenie wyboru między tym, co możliwe, a tym, co niemożliwe. Decyzja jest całkowicie odmienna od wszelkiego przygotowania do jej podjęcia, musi więc być zaskoczeniem, czymś nieoczekiwanym.

Natomiast Nancy starał się wyjaśnić koncepcję sądenia, która nie polegałaby na wcześniejszym istnieniu jakichś uniwersalnych norm czy recept, a którą Lyotard za Kantem nazywał „sądem refleksyjnym”. Niemiecki klasyk pisał o władzy sądenia, że

w ogóle jest władzą myślenia o tym, co szczegółowe, jako o czymś podporządkowanym temu, co ogólne. Jeśli dane jest to, co ogólne (prawidło, zasada, prawo), to władza sądenia, która subsumuje pod nie to, co szczegółowe, jest [...] determinująca. Jeśli zaś dane jest to, co szczegółowe, a władza sądenia ma do tego znaleźć to, co ogólne, to wtedy jest ona tylko refleksyjna⁴⁹.

⁴⁸ J.-L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation...*, s. 67.

⁴⁹ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, tłum. A. Landman, Warszawa 2004, s. 24.

Kant odróżniał zatem sąd determinujący, który ogólnemu pojęciu podporządkowuje to, co szczegółowe, i sąd refleksyjny, który działa w odwrotny sposób, mianowicie pozwala na przejście od tego, co szczegółowe, do tego, co ogólne. Jednakże dla Kanta sąd refleksyjny nie zawiera jakichś kryteriów uniwersalnych, gdyż zdarza się w sytuacji, gdy to, co ogólne, nie jest dane, odnosi się bowiem do jednostkowości pozbawionej jednoczącego pojęcia. Natomiast dla Nancy'ego to Kantowskie rozróżnienie nie do końca jest do przyjęcia, gdyż

o ile sąd refleksyjny ma stanowić analogię, przybliżenie czy też eksplorację sądu determinującego. W związku w tym ma on ostatecznie polegać na rozszerzaniu pojęć poza warunki wiedzy, poza wszelką wiedzę o rzeczywistości. Nancy uważa jednak, że brak pojęcia w sądzie refleksyjnym nie jest funkcją jakiegoś braku charakteryzującego ludzki rozum, lecz wynika z nieobecności samej rzeczywistości, samego celu, który nie jest tu dany. To zaś oznacza, że cel ten musi zostać wykreowany w samym akcie sądu, który przestaje być więc aktem czysto intelektualnym, przekształcającym się w rodzaj *praxis*: w kreację tego, co uniwersalne⁵⁰.

Dla Nancy'ego „jeśli to, co uniwersalne, nie jest dane, to nie znaczy, że należy to imitować czy marzyć o tym [...] trzeba to stworzyć”⁵¹. Uważał on, że można tego dokonać, niejako uwalniając sąd refleksyjny od jakiegoś jednoczącego pojęcia celu świata zawartego w sądzie, i zastąpić je relacyjną wielością tego, co jednostkowe i zróżnicowane.

Choć Nancy wyraźnie odróżniał kwestie decyzji i sądenia od podążania za ustanowionymi kryteriami i normami, to takie działanie nie prowadzi jego zdaniem do opowiadania się za jakąkolwiek formą relatywizmu ani partykularności. Raczej, jak twierdził James, Nancy

zamierzał przemyśleć zdarzenie sądenia, sądenie jako akt, który angażuje kategorię pustki, próżni, nicości [...] ujmowanej jako miejsce, skąd świat wyłania się i przybywa. Sądenie angażuje kreację świata i kreację sensu świata w miejsce absencji jakiegokolwiek uprzedniego modelu czy już ustanowionego celu lub jego spełnienia. W tym sensie absencja kryteriów czy norm, według których sąd jako sąd się pojawia, nie jest zwykłą arbitralnością czy relatywizmem, ale raczej „nicością”, poprzez którą, czy za sprawą której świat jawi się jako jednostkowo mnogie zdarzenie sensu⁵².

⁵⁰ T. Załuski, *Filozofia i kreacja świata...*, s. 193.

⁵¹ J.-L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation...*, s. 69.

⁵² I. James, op.cit., s. 235.

Dlatego to, co jest w ten proces zaangażowane, nie jest jakoś szczególnie wyznaczone, zdeterminowane, ale jest podzielonym światem jako takim, jest zdarzeniem samego podziału (*partager*, czyli udziału i dzielenia) i wszystkich jednostkowo mnogich instancji sensu, które tworzą świat. Dzieje się tak, ponieważ dla Nancy'ego to, co „uniwersalne”, nie jest jakoś wcześniej zakładane, już znane, lecz tworzone niejako na bieżąco. Ta absencja czy pustka jest wcześniejsza nawet od samego sądu. To brak jakiejś źródłowej intuicji, która mogłaby być jakimś przewodnikiem, podstawą, aksjomatem do tworzenie jakichkolwiek zasad, lecz chodzi o sam akt kreacji i praktyki świata. W tym sensie decyzja i sądzenie są jednym z aspektów kreacji świata. Jednak nie należy kreacji rozumieć jako tworzenia jakiegoś szczególnego świata, lecz jako kreację świata podzielonej skończoności, kreację sensu jako jednostkowo mnogiego zdarzenia świata.

3.3. Sprawiedliwość

Nancy'ego rozumienie sądzenia implikuje czy wręcz wymaga określonej odpowiedzialności skierowanej na zdarzenia jednostkowej mnogości bytów, której filozof nadał nazwę sprawiedliwości. Jak pisał:

Stworzyć świat oznacza: natychmiast, bezzwłocznie, ponownie zacząć wszelką możliwą walkę o świat, to znaczy o to, co powinno tworzyć przeciwieństwo globalnej niesprawiedliwości na fundamencie powszechnej ekwiwalencji. Prowadzenie takiej walki właśnie w imię tego, że ten *świat* nie wyłącza się z niczego, że istnieje bez wstępnych warunków, bez modeli, bez principiów i bez określonego celu, tworzy sprawiedliwość i sens tego świata⁵³.

Takie ujęcie tej kategorii przez Nancy'ego przywołuje twierdzenia Derridy o sprawiedliwości. Twórca dekonstrukcji przeciwstawiał nigdy niespełnioną sprawiedliwość zawsze sformalizowanemu prawu i określał ją jako doświadczenie absolutnej inności, takie, które zawsze dopiero ma się zdarzyć. Sprawiedliwość charakteryzował jako *à venir*, jak coś, co ma potencjalnie nadejść w przyszłości, ale co nigdy nie dokona się dostatecznie⁵⁴. Nancy bardziej bezpośrednio kierował swoje rozumienie pojęcia sprawiedliwości w kierunku zaangażowania w świat oraz w tworzenie, czyli kreację świata jako takiego. To zaangażowanie wyraża

⁵³ J.-L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation...*, s. 63.

⁵⁴ Zob. J. Derrida, *Force de loi*, Paris 1994, s. 13–63.

się tutaj w akcie sądenia nad „przeznaczeniem czy sensem świata”⁵⁵. W takim kontekście to, co dopiero ma być stworzone, jak pisał James, jest taką

paradoksalną strukturą zróżnicowanej i zwielokrotnionej uniwersalności, gdyż jest ona powiązana z każdą jednostkową mnogością podzielonej skończoności, ze schematem generalnej i absolutnej różnicy oraz niewspółmierności⁵⁶.

Chodzi tu o kreację uniwersalności, która jednak nie jest dana, która podlega zaś imperatywowi oddania sprawiedliwości każdej jednostce, a właściwie wielości ko-egzystencji bytów jednostkowych. Nie oznacza to rozproszenia tej kategorii, sprawiedliwość nadal pozostaje równa dla wszystkich, choć paradoksalnie, jak w ujęciu Derridy, jest ona zarazem nieredukowalna do jakiegoś przypadku. Gdyż podobnie jak dla Derridy, również dla Nancy’ego sprawiedliwość musi uwzględniać każdy, jednostkowy przypadek. Jak zaznaczał, sprawiedliwość, o jaką mu chodzi, nie konstytuuje się na zasadzie złotego środka, lecz jest

sprawiedliwością, która troszczy się o sprawiedliwą miarę niewspółmierności. To właśnie dlatego – niezależnie od negocjacji, które jednocześnie trzeba prowadzić, zachowując oczekiwania i rozsądne nadzieje na znalezienie złotego środka – sprawiedliwość może zawierać się jedynie we wciąż odnawianej decyzji zakwestionowania ważności ustalonej lub rozpowszechnionej „sprawiedliwej miary” w imię tego, co niewspółmierne⁵⁷.

To właśnie owa niewspółmierność stanowi uniwersalne kryterium sądu, lecz trudno to nazwać jakimkolwiek kryterium. Raczej chodzi o to, że za każdym razem ta niewspółmierność musi być kreowana w akcie sądu, w próbie oddania sprawiedliwości w konfrontacji z egzystencją jednostkową.

Jest to dla filozofa płaszczyzna ontologiczna sprawiedliwości, jak i kreacji jako takiej. Natomiast w aspekcie etycznym w przytaczanym cytacie Nancy pisał o rozpoczęciu wszelkiej możliwej walki o świat. Twierdzenie to może sugerować, po pierwsze, że filozof nie chce rozróżniać wartości, w imię których ktoś podejmuje walkę o świat, nie tworzy ich hierarchii. Ale po drugie, dodawał, że powinna to być walka o „przeciwieństwo globalnej niesprawiedliwości na fundamencie powszechnej ekwiwalencji”. W tym sensie ta walka nie może być sporem o jakąś szczególną wizję świata, lecz musi odnosić się do sposobu kreacji świata

⁵⁵ J.-L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation...*, s. 68.

⁵⁶ I. James, *op.cit.*, s. 236.

⁵⁷ J.-L. Nancy, *L’Expérience de la liberté...*, s. 101.

jego podzielonej skończoności. Ta walka, o której Nancy pisał, powinna być zawsze powiązana z pewną odpowiedzialnością skierowaną na ową zróżnicowaną i zwielokrotnioną uniwersalność, na kreację świata sensu, który ma afirmować jednostkową mnogość egzystencji.

Wielość kategorii filozofii Nancy'ego ma w sobie ten wymiar kreacyjny, który dla filozofa oznaczał podjęcie walki o świat, o sprawiedliwość świata. Kreacja świata jest etycznym i ontologicznym wymogiem skierowanym do każdej egzystencji jednostkowej (i mnogiej w swej zbiorowości). To wymóg podejmowania decyzji i trudności w wydawaniu sądów, gdyż w tych aktach stajemy się zaangażowani w tworzenie świata, w określanie go, co jest szczególnie trudne w kontekście braku odwoływania się do wcześniej ustanowionej, już dookreślonej podstawy, braku teleologicznej perspektywy czy niezmiennej ludzkiej esencji. Te perspektywy Nancy odrzucał w swojej ontologii zdarzenia. Jego zdaniem nie powinniśmy także odwoływać się do specyficznej i szczegółowo określonej immanentnej idei wspólnoty. Wtedy dopiero to wezwanie do tworzenia świata stanie się prawdziwe, a jednocześnie konieczne. A właściwie w każdą kreację zostaje wpisany ten wymóg. Natomiast co do samej idei sprawiedliwości Nancy rozpatrywał ją jako etyczny wymóg immanentnie zawarty w samym zdarzeniu świata, który bezwzględnie domaga się protestu przeciwko niesprawiedliwości. Jak pisał: „Sprawiedliwość nie pochodzi z zewnątrzności [...] Można by spróbować powiedzieć tak: istnieje jedna sprawiedliwość dla świata i istnieje jeden świat dla sprawiedliwości”⁵⁸. Dzieło sprawiedliwości jest tak samo do stworzenia jak świat czy sens. W tym wyraża się zarówno ontologiczny, jak i etyczny wymiar kreacji.

W ramach polityki poza identyfikacją, w demokracji, która zawsze ma dopiero nadejść, w pustym miejscu suwerenności, w nieustającej ekotechnicznej cyrkulacji „kapitału” pytanie o kreację świata nabiera wymiaru imperatywu etycznego. Afirmacja nieskończonej otwartości, zdarzeniowości, nieprzewidywalności świata w filozofii Nancy'ego wymusza na nas jako jego uczestnikach postulat tworzenia nowego oblicza świata, zadanie walki w imię absolutnej sprawiedliwości, bezgranicznej równości, sprzeciwu wobec katastrofalnego dzielenia bogactwa i ubóstwa wraz z nakładającym się na to ludzkim wykluczeniem. Nie możemy zapomnieć o tych etycznych horyzontach kreacji świata, która wydarza się nieustannie, tu i teraz, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie wielu rzeczy przewidzieć i nad wieloma zapanować. Nie może być konkretnej odpowiedzi

⁵⁸ Ibidem, s. 178.

na pytanie, *co robić, jak działać*. Każda odpowiedź byłaby dziełem zamkniętym na sobie, immanentnym. Zaś dla Nancy'ego filozofia, etyka, polityka to formy współbycia, wymiary ko-egzystencji, które nie są już dystrybutorem niezmiennych, określonych wartości, przekonań, światopoglądów, lecz powinny wymuszać decydowanie o nas samych w każdym momencie, a tym samym o kształcie naszego świata.

JEAN-LUC NANCY AND THE POLITICAL DIMENSION OF THE *PRAXIS* OF THE WORLD

Summary

Keywords: Jean-Luc Nancy, *retrait du politique*, the subject, the citizen, creation, decision, justice

This article is an attempt to take a closer look at the political paradigm of Jean-Luc Nancy's thought. First it refers to withdrawing from the total domination of the political that is exemplified by the sentence: "everything is political". More precisely, the French phrase used by Nancy and his colleague Ph. Lacoue-Labarthe, *retrait du politique* means withdrawing from the "political as such". Through this it becomes possible to re-define or re-thinking the political by incessantly call in question of its essence. It requires a political gesture through and through and it is the only way of putting into question the total domination of determination of the political in terms of foundation, sovereign, principle, authority etc. Secondly the text refers to the two schematic models of Nancy's understanding of politics: that of subject and of citizen and his constant circulation. In this way for Nancy the politics is always in progress, is non-self-sufficiency. Thus the politics underlines the own ethical dimension because it means the struggle for a new world, the struggle for the global injustice. That's why the politics means to create the world every time and it is our ethical demand.