

# Krzysztof Matuszewski

---

## Egzoteryczna rekonstrukcja

---

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 20, 583-612

---

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## EGZOTERYCZNA DEKONSTRUKCJA

Małgorzata Kwietniewska, *Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, ss. 592.

Małgorzata Kwietniewska, *Jean-Luc Nancy. Dekonstrukcja wobec tradycji*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2013, ss. 320.

Błażej Baszczak, *Dotykane egzystencji. Jean-Luc Nancy'ego filozofia dekonstrukcji* (rozprawa doktorska, Zielona Góra 2013).

### Historia rzeczy

*Res* to książka monumentalna, a wysiłek włożony w jej wyprodukowanie godny jest podziwu. Na blisko sześciuset stronach gęstego druku omówione zostało zagadnienie statusu i ewolucji pojęcia rzeczy w przestrzeni filozoficznej otwieranej refleksją Hegla, a wieńczoną francuską dekonstrukcją reprezentowaną przez Jacques'a Derridę i Jeana-Luca Nancy'ego. Między tymi dwoma krańcami paradygmatu myśli współczesnej Małgorzata Kwietniewska umieściła jeszcze dwóch autorów, istotnych zwłaszcza w interesującym ją kontekście – Marksa i Heideggera.

Zajęcie się każdą z tych postaci z osobna już byłoby chlubnym przedsięwzięciem filozoficznym i mogło zaowocować książką odpowiadającą wysokim branżowym standardom. Co prawda, *rzecz* jest tutaj tematem zawężającym pole badawczej refleksji. To ograniczenie jest jednak w jakiejś mierze pozorne, gdyż podejmując u wymienionych filozofów tę partykularną kwestię, autorka sytuuje ją na tle całej ich twórczości. W rezultacie otrzymujemy perspektywiczne i wnikliwe studium pięciu obszernych i złożonych konstrukcji filozoficznych.

Wiedza i erudycja Kwietniewskiej zaiste budzą uznanie. Przynosić i poddać analizie hieratyczne dzieła Hegla, *Kapitał* Marksa, ezoteryczne tak w zakresie stylu, jak i przesłania dzieła Heideggera czy całkiem dla niewprawnego oka hermetyczne teksty Derridy lub Nancy'ego – trzeba do tego nieprzeciętnych dyspozycji intelektualnych, hartu i talentu. Zresztą tyle ekskluzywnych dystynkcji to

jeszcze nie wszystko. Choć kontakt z tą sążnistą książką owocuje niekiedy znudzeniem, to wypada bodaj powiedzieć, że odpowiedzialnością za ten efekt obarczyć należy raczej czytelnika, z oczywistych względów lepiej znoszącego łatwe lektury, aniżeli autorkę, której dydaktyczne umiejętności w zakresie deszyfracji, a niekiedy dezokultyzacji wymienionych myślicieli trudno byłoby przecenić. Elukubracyjne, jak nam się często wydaje, wywody Heideggera czy dekonstrukcjonistów ulegają rozświetleniu pod sprawnym i prostującym meandry piórem Kwietniewskiej. Trudno sobie doprawdy wyobrazić bardziej jeszcze transparentną egzegezę aniżeli ta, jakiej poddano tutaj np. książki Derridy *Glas*, *Signéponge* czy *Spectres de Marx*.

Jako romanistka i admiratorka dekonstrukcji Kwietniewska przyswoiła oczywiście ogromną ilość lektur w języku francuskim, często nieustępujących pod względem złożoności dekonstrukcyjnym zagadnieniom, do których są komentarzami. Imponujący ich wykaz znaleźć można w skądinąd pomysłowo i pietystycznie zbudowanej bibliografii. Dodać jednak trzeba, że oprócz frankofońskich potwierdzone też tutaj zostały germanistyczne kompetencje autorki, która często konsultuje z oryginałami polskie lub francuskie przekłady tekstów Heideggera. Efektem tych zabiegów, bynajmniej nie wyłącznie pedantycznych, są wnikliwsze niż u niektórych polskich tłumaczy odczytania Heideggerowskiego przekazu.

Mylilibyśmy się jednak, podejrzewając w takich manewrach brak pokory bądź przekonanie o ekskludującej przewadze własnych racji lub ustaleń translatorskich czy interpretacyjnych. Z różnych dowodów szacunku Kwietniewskiej dla osiągnięć innych egzegetów dekonstrukcyjnej problematyki można podać dwa specjalnie znaczące:

1. Podejmując wielostronicową – i znów potwierdzającą wyrafinowany zmysł filozoficzny – debatę nad relacją Derridy do Husserla, Kwietniewska obficie sięgająca z tej okazji do cytatów z książki *Głos i fenomen*, w żadnym miejscu nie ingeruje w kształt polskiego przekładu tego tekstu.

2. W podrozdziale dotyczącym związków Derridy i jego najważniejszego mistrza, Heideggera, autorka, odnosząc się do zasadniczej w tym kontekście kwestii *powtórzenia*, sięga do odpowiednich ustaleń swojego niegdysiejszego ucznia Tomasza Załuskiego, który w opublikowanym przed kilkoma laty doktoracie rozstrzygnął w sposób w jej przekonaniu satysfakcjonujący problem *iterowalności* w filozofii Derridy.

Zanim po tych elogicznych ewaluacjach, które można by mnożyć, przejdę do uwag krytycznych, należałoby spróbować zwięźle ustalić, jaka jest filozoficzna intencja autorki i jakie są wyniki jej przedsięwzięcia. Jak już wiadomo, bohaterką tej książki jest *rzecz*. Wysiłki Kwietniewskiej służą – by tak się wyrazić, choć sformułowanie to problematyczne, bo wzięte z porządku *metafizyki*, z którą toczy się tutaj, pod egidą (w)znoszenia (*Aufhebung*), polemikę – ukazaniu jej *jako takiej* lub też taką, jaka jest, tzn. w jej wolności, autonomii i godności. Taki jej

status – pierwotnie zmistyfikowany przez Hegla (rzecz jest dlań elementem świata pojęciowego, aspektem znoszącego jej samoistość Absolutu), później zaś przez Marksa (rzecz jako moment rzeczywistości na wskroś zantropologizowanej, byt zinstrumentalizowany w perspektywie ludzkiego podboju świata, owocującego w końcu towarową i pekuniarną alienacją) i Heideggera (rzecz ujmowana w swej źródłowości, okazującej się jednak niczym innym niż mityczno-mistycznym fundamentem łatwym do wkomponowania w strukturę ideologii nazistowskiej, skądinąd przyciągającej Heideggera, choć jego inklinacji nie należy, co podkreśla autorka, trywializować ani traktować redukcyjnie) – dostrzeżony, odsłaniany i dowartościowany jest dopiero na końcu, mianowicie u darzonych przez Kwietniewską specjalną estymą dekonstrukcjonistów w osobach Derridy i Nancy’ego.

Derrida, odbierający libertadorską, odhumanizującą rzecz lekcję Heideggera, a jednocześnie niepodzielający jego ryzykownych predylekcji do „krwi i ziemi” (mitu i mistyki), pokazuje, że rzecz jest *znakiem*, elementem sieci pleśniących się w nieograniczonej przestrzeni relacji (brak *fundamentalnego znaczonego*). Wkład Nancy’ego polega na jeszcze większym spłaszczeniu, wyrównaniu Derridiańskiej tkaniny tekstu (proliferujących się *znaczących*), wygładzeniu fałdów. Substancjalistyczną ontologię – eksponującą wartość hierarchii, podporządkowania inności Temu Samemu, w końcu wartość zawłaszczania, imperialnej ideologii urzeczywistnianej w myśleniu klasycznych metafizyków i w praktycznej aktywności człowieka – zastępuje „geografia rzeczy”, „topografia miejsc”. Rzecz staje się usuwerennionym aspektem rzeczywistości, która nie jest już tylko czymś *przedstawionym* czy do pomyślenia przez poznający, oddzielony od niej i wywyższony podmiot, ale jest (nie)wyspecyfikowanym członem relacji *doznawania*, „dotykania się podmiotu i przedmiotu” (o pewnym ryzyku związanym w moim przekonaniu z tą rewindykacją rzeczy wspomnę jeszcze później).

Na końcu więc, choć zgodnie z dekonstrukcyjnymi kanonami trzeba by powiedzieć, że koniec to nigdy nieodmknięty, swoje zwycięstwo obwieszcza *różnica*. Albo – mówiąc precyzyjniej – *różnica wewnętrzna*. Ta, którą w rzeczy dostrzegł już Hegel, twierdzący, że nie ma rzeczy poza sprzecznością, podobnie jak rzeczywistości poza niedającym się uśmierzyć rozdarciem, wynikającym wprost z właściwej jej dynamiki permanentnego konfliktu (tak przynajmniej być może przy pewnej wykładni Hegla, nie kojèveiańskiej, nie finitystyczno-teleologicznej, ale pozwalającej Derridzie skutecznie polemizować z Fukuyamą, z czego relacje również znajdujemy u Kwietniewskiej). Wszystko to więc z Hegla? Niewykluczone, jeśli wziąć pod uwagę opinię autorki, że dla ideowo wieńczącego jej filozoficzną peregrynację Nancy’ego jest on myślicielem najważniejszym.

Czy ustaleniami zawartymi w książce powinniśmy być przejęci? Autorka dokłada starań, by nas uwieść. Trzeba przyznać, że robi to biegle i z elegancją. Jedno nie ulega wątpliwości: w książce podjęte zostały problemy ważne, autentycznie nas obchodzące, choć dzisiaj – w związku ze zrozumialiśmy komplikowa-

niem się języka filozoficznego (wobec wyeksploatowania potencjałów *pojęcia* wzrasta rola *metafory*, co nie powinno wszakże rodzić obaw co do szans uratowania wymogu dyskursywnej ścisłości) – podawane są one niekiedy (jak właśnie u dekonstrukcjonistów) w formie bulwersującej klasyczne preferencje. Przedstawiona przez Kwietniewską analiza kwestii rzeczy wydaje się ze względów filozoficznych i światopoglądowych nader nośna, a pod względem warsztatowym jest majstersztykiem. Choć niewolnym od pewnej egzaltacji, zdradzającej być może prywatne fascynacje. Książkę wieńczy oto wizja świata jako rojących się w nim oswojonych rzeczy – obraz zestawiony z obrazem balowej sali, w której rytm walca unosi nieprzebraną liczbę par. Na poparcie swojego przeświadczenia, że taniec determinuje obroty rzeczy i ruch myślenia, najpierw Hegla, a później jego epigonów, Kwietniewska ma autorytet Nancy’ego i Tischnera. Być może tak jest, jeśli wziąć pod uwagę zrytualizowaną w każdej kulturze funkcję tańca. Wzmocnieniem tej argumentacji jest wyewokowany na końcu przez Kwietniewską wymownie przeciw archetypiczny wizerunek tańczącego boga Śiwy. Doceniając inspirujący walor tego tropu, nie mogę jednak nie wyrazić podejrzania co do arbitralnego charakteru tej tanecznej eschatologii.

Przed ważniejszymi uwagami krytycznymi najpierw kilka pedantycznych.

Książka zedytowana jest bardzo starannie – w potężnej przeciw publikacji, usianej obcymi nazwiskami i osobliwą niekiedy terminologią, są bodaj trzy błędy literowe (na przykład w nazwisku Dumézila na s. 374). Przywołując, w związku ze świetną skądinąd dyskusją nad miejscem Heideggera w myśli francuskiej, Foucaulta – zwłaszcza w kontekście solidnie zrelacjonowanej problematyki *Słów i rzeczy* – inną jego książkę, *Historię szaleństwa w dobie klasycyzmu*, autorka posługuje się wyłącznie tytułem oryginalnym, jakby zapominając o istnieniu polskiego przekładu tego dzieła (którego nie ma też zresztą w wykazie bibliograficznym; niedopatrzenie, premedytacyjne, a jeśli tak, to czym motywowane, pominięcie?). *Badania logiczne* Husserla raz (na s. 383) datowane są na rok 1896, innym razem (s. 392) – prawidłowo – na 1900–1901. Na s. 77 pojawia się w przypisie zabawne *qui pro quo*. Choć, biorąc pod uwagę respekt Kwietniewskiej dla naukowości (jest to skądinąd nieco idiosynkratyczna maniera dekonstrukcji, odziedziczona bodaj po źródłowym dla tej formacji strukturalizmie, który chciał być nauką *par excellence*), nie sposób wykluczyć, że chodzi tu o pomyłkę freudowską. Z przypisu do Hegla otóż wynika, że jest on autorem *Zasad prawa filozofii*. Czy najgłębszą intencją Kwietniewskiej, docierającą z pokładów nieświadomości, nie jest przekonanie nas, że Hegel powiedział wszystko, w dodatku z filozoficznym rygorem, któremu nic się nie oprze? Insynuuję? Nadużywam sarkazmu? Sięgam po te nieco erystyczne środki w imieniu filozofii, dla której jedynym fetyszem powinna być (auto)krytyczność. Na s. 443 przypomina się o wytkniętym przez Derridę mankamencie nauki, która nie potrafi, a w gruncie rzeczy – w kształcie, w jakim istnieje – zasadniczo nie może odnieść się do tego, co przypadkowe.

Czy przy tej okazji nie należałoby uczciwie powiedzieć, że Derrida nie jest tu innowatorem, lecz czerpie z myśli Bataille'a-heterologa (zresztą też nieprekursorskiej, bo ewidentnie zakorzenionej w antyintelektualizmie Bergsona)?

O Heideggerze w związku z jego nazistowskimi porywami i rektorskim epizodem autorka pisze naprawdę subtelnie, starając się unikać zarówno pospiesznych anatemy, jak i niedającej się usprawiedliwić dekulpacji (ta część książki jest ważnym i nader intrygującym przyczynkiem do debaty na temat *casusu Heideggera*). Mam jednak wątpliwości, czy dobrym zabiegiem, mającym pomóc w zrozumieniu przypadku polityczno-ideologicznego uwikłania tego filozofa, jest tworzenie imponującego wykazu niemieckich intelektualistów, którzy również należeli do NSDAP. Zwłaszcza że wśród tych domniemanie wybitnych znajduje się też Goebbels. Można by w związku z tym zadać pytanie: czy doceniając rewolucyjną wagę filozoficznych dokonań Heideggera, nie należałoby, jak czyni na przykład Cezary Wodziński w swojej książce *Heidegger a problem zła*, akcesu do nazizmu, niezależnie od tego, jak byłby on motywowany – nazwać złem? Kwestia ta odsyła do jeszcze innej, której nie chciałbym dramatyzować (choć i w takiej pozycji byłbym usprawiedliwiony w związku ze zrozumiałymi kulturowymi uwrażliwieniami), mimo że funkcjonuje ona w książce jako niemal obsesyjna. Autorka sądzi, że emblematem świata, czy też, by posłużyć się jej kodem, emblematem *splanizowanego* dekonstrukcyjnego dyskursu *resp.* emblematem *rzeczy(wistości)* jest swastyka (awatar *chiasm*). Przedstawia ją jako znak archetypiczny czy symbol kosmicznej dynamiki, odnajdując jej obecność w różnych kulturach, a w końcu deszyfrując ją w układzie rąk tańczącego boga Śiwy. Genealogia i emblematyczność tego znaku uzasadniane są z niezrównaną elokwencją. Podobnie jak w przypadku tak samo sfetyszowanego tańca, pozostają jednak w poczuciu arbitralności tych ustaleń. *Notabene*: czy taniec, który często pojawia się na końcu, sygnując pozapojęciowe, nieme upojenie, symbiozę z immanentnym i immoralnym światem, nie jest aby oznaką symptomatycznej decyzji o wzięciu choćby na chwilę rozbratu z myśleniem? Jak to determinujące tembr wywodów autorki uprzywilejowanie tańca ma się do ewokowanego w książce za Heideggerem i dekonstrukcjonistami postulatu, by zacząć nareszcie *myśleć*? Czy sama koncepcja Kwietniewskiej nie jest dotknięta wewnętrznym rozziwem, nie emblematyzuje rewindykowanej w niej *volens nolens* „wewnętrznej różnicy”? Tańczyć i myśleć? Myśleć i tańczyć? Łączące i dysjunktywne zarazem „i”, które również jest bohaterem tej książki. Ale może też bohaterem wymykającym się autorce, która o nim pisze, i dyskursowi, w którym chciałaby go koherentnie pomieścić?

*Last but not least*. Co faktycznie znaczy wieńcząca pracę dekonstrukcji konkluzja: że mianowicie my również jesteśmy rzeczami (prosta konsekwencja pożądanego zatarcia różnicy między wyniesionym wysoko podmiotem i dyskryminowanymi rzeczami). Jeśli nie znaczy – cynicznie i nihilistycznie (na co



dekonstrukcja Derridańska i Nancy'ańska nie wyraża zgody) – redukcji i umniejszenia człowieka, to oznaczać może bodaj tylko jedno: wezwanie do wewnętrznej przemiany. Inaczej spojrzeć na rzeczy, wyzbyć się imperialno-paternalistycznej postawy wobec świata, to bodaj nic innego, przynajmniej w ostatniej instancji, niż stanąć po stronie otwartości i tolerancji, zdystansować się wobec egotycznych predylekcji i wyrzec inklinacji do wykluczeń. Gdyby zaś właśnie taki miał być końcowy efekt dekonstrukcji, to nie widać powodu, dla którego Kwietniewska z przykładową niechęcią odnosi się do rewindykującej *zewnątrze* i *drugiego* filozofii Lévinasa (skądinąd zaprzyjaźnionego z Derridą), mianując jego *etykę*, wyniesioną do rangi filozofii pierwszej, czyli *metafizyki bliźniego*, przedsięwzięciem „kontrowersyjnym i rażąco moralizatorskim”. Czym miałyby więc być odkrycie i docenienie *rzeczy*(wistości)? Możliwe są tu bodaj dwie opcje: albo nihilistyczną właśnie unifikacją i homogenizacją, albo – jakżeż anachroniczna ma tęsknota?! – wyniesioną jeszcze wyżej *humanizacją*. Dalej, przy badaniu stanowiska Nancy'ego, okaże się, do jakiego stopnia to drugie ujęcie uznałby on rzeczywiście za nostalgiczne, przynajmniej jeśli polegać na jego deklaracjach, nie traktując ich jako czystej werbalistyki. Nancy byłby tu zresztą kontynuatorem Foucaulta, pryncypialnie jakoby rozprawiającego się z *humanizmem*. Tyle że rozprawa to ambiwalentna; Foucault opisuje w istocie dramatyczną sytuację nowoczesności: dążenie modernistycznego dyskursu do jednoczesnego ujęcia człowieka jako przedmiotu badań (nauki humanistyczne) oraz jako podmiotu własnej wolności i egzystencji (*humanistyczny* mit antyalienacyjny); symultaniczność tych intencji nie jest możliwa: ukazuje to psychoanaliza, rujnująca odkryciem *nieświadomości* wyobrażenie o człowieku jako stanowiącym o sobie bycie racjonalnym; podobne wnioski wypływają z nowoczesnego językoznawstwa, odkrywającego priorytet *struktur* nad jednostką, a także z nietzscheanizmu, który wizją *nadczłowieka* zaprzeczył możliwości traktowania człowieka jako bytu symulującego Boga (nadczłowiek nie jest zbliżeniem człowieka do Boga, ale wyjściem człowieka poza kondycję boskiego obrazu). Uwzględniając wszystkie te okoliczności, trzeba więc pamiętać, że domniemana *dehumanizacja* prowadzona jest w imię bardziej transparentnego, oddzielnego od sentymentalnych czy hipokrytycznych ideologii *funkcjonowania* społeczeństwa (Foucault), albo po prostu pod auspicjami traktującego serio swoje sztandary republikanizmu (Nancy).

## Dekonstrukcja osadzona w tradycji

Zadaniem, jakie Małgorzata Kwietniewska postawiła przed sobą w drugiej książce, jest prezentacja myśli Jeana-Luca Nancy'ego, najogólniejszym kontekstem zaś dla przedsięwziętej pracy badawczej – relacja, w jakiej dekonstrukcja pozostaje wobec zachodniej tradycji filozoficznej. Solidnie uzasadniając swoje

stanowisko, autorka odrzuca stereotyp widzenia w dekonstrukcji nurtu kontestującego tę tradycję czy też, przynajmniej, odnoszącego się do niej z naganną dezynwolturą. Jest akurat odwrotnie. Sposób traktowania przez dekonstrukcjonistów myśli filozoficznych poprzedników podszyty jest wnikliwością i pietyzmem, które czytelników, nawykłych do szerokich gestów interpretacyjnych, mogą sprawiać o zniecierpliwienie i konfuzję. Powiedzmy też od razu, że pisząc o dekonstrukcji, niecieszącej się dobrą sławą u filozofów analitycznych, autorka operuje dyskursem, który transparentnością zjednać mógłby nawet analityków. Nie oznacza to jednak, że lektura jej książki jest zadaniem „łatwym i przyjemnym”. Dekonstrukcja – by odwołać się do najbardziej dla niej wyrazistych punktów odniesienia – wzięła się z Hegla, strukturalistycznej lingwistyki i Heideggera, a dekonstrukcja Nancy’ego dodatkowo jeszcze z Derridy. Już to *rudimentum* odesłań powinno sugerować, że wywód, nawet jeśli przejrzysty, będzie miał swój ciężar gatunkowy wymagający od czytelnika skupienia i determinacji. Trud lektury książki Kwietniewskiej, i tak już złagodzony jej anestezjologicznymi zabiegami, zaiste się jednak opłaca: 320-stronicowa rozprawa jest kompetentną monografią filozoficznej twórczości słabo jeszcze w Polsce znanego autora, reprezentowanego u nas przekładami zaledwie dwu większych prac (*Corpus, Rozdzielona wspólnota*) i kilku artykułów, co stanowi ułamek procenta jego potężnego dzieła.

Pierwszym sygnałem tego, że zmagając się z trudną materią, autorka nie zamierza bynajmniej nas epatować, jest całkiem klasyczna konstrukcja jej książki. Składa się ona z trzech części dotyczących kolejno *inspiracji* Nancy’ego, jego filozofii *teoretycznej* (ontologii i koncepcji sensu) i *praktycznej* (refleksji nad sztuką, religią i polityką). Każda z części podzielona jest symetrycznie na trzy rozdziały, te zaś wieńczone są skrupulatnie instruktywnymi podsumowaniami. *Wstęp* zawiera rzeczowy opis zamiarów autorki i stanowi ekspozycję jej głównej tezy: mimo dekonstrukcyjnego nowatorstwa, polegającego na filozofowaniu w perspektywie *różnicy*, rozspajającej preferowane w zachodnim myśleniu *tożsamości*, Jean-Luc Nancy w niekwestionowany sposób przynależy do filozoficznego dziedzictwa Zachodu, realizuje swoje twórcze przedsięwzięcie nie w negacjonistycznej konfrontacji z jego tradycją, ale w oryginalnej z nią dyskusji, oddzielonej od dusznych konwenansów i petryfikujących schematów. W prawdziwie panoramicznym *Wprowadzeniu* autorka zajmuje się sporem między analitykami a kontynentalistami, który krążąc wokół kwestii prawdziwości i historyczności, przerasta w końcu w debatę dotyczącą rozumienia tradycji filozoficznej i respektu dla jej przekazu. Momentem dla tego poróżnienia kluczowym okazuje się heglizm i antyracjonalistyczna nań reakcja, zainicjowana przez współczesnych Heglowi polemistów (Stirner, Kierkegaard, Schopenhauer), kontynuowana przez Nietzschego, a w XX w. przez Bergsona, Freuda czy Heideggera. Za sprawą tych kontestatorów, których pracę – destrukcyjną wobec Heglowskiego



idealizmu jako kulminacji zachodniego myślenia – uzupełnić należałoby jeszcze antyheglowską frondą Marksa, Zachód żegna się ze złudzeniem filozofii racjonalnej i naukowej. Ostatnim rycerzem tej formacji, i tej wiary, wydaje się Husserl, po którym schedę (owszem, na kontynencie w jakiś sposób, ale już nie z czystym sumieniem, pielęgnowaną) naprawdę przejmują analitycy. Sytuując myśl Nancy’ego jako dekonstrukcjonisty na tle tego sporu, autorka pokazuje, że rezygnując z naiwnego i arbitralnego substancjalizmu, *a fortiori* ze ścigania fantomu *prawdy*, nie wyrzeka się on bynajmniej racjonalności i krytycyzmu, które pozostaną trwałymi wyznacznikami jego metody.

W sprawie inspiracji. Nancy ulega trzem zasadniczym. **Hegla** czyta na gozystowską modłę. Odpowiednio do spopularyzowanej we Francji (m.in. za sprawą Cousina, a współcześnie Jacques’a d’Hondta) jego wykładni jako rzecznika ideału republikańskiego, laickiego i postępowego. Właściwie do tak rozumianego Hegla nie trzeba stosować krytycznych narzędzi użytych przez uznających go za konserwatystę, a wcześniej już wspomnianych, młodoheglistów. Hegel jest protostrukturalistą i bez mała dekonstrukcjonistą. System, całość, ogólność, substancja wcale nie są emblematami jego filozofii. Nic się u niego nie zaczyna ani nie kończy; w opisywanej przez niego rzeczywistości wszystko dzieje się naraz; ważny jest u niego nie byt substancjalny, lecz *relacja*; podmiot nie jest spoisty, lecz „drżący, migocący”; paradygmat ontologiczny symbolizowany przez *piramidę* bytów ulega spłaszczeniu, staje się horyzontalny, synchroniczny, *avant la lettre* sygnifikatywny i przedstawić go można sięgając do modelu *sieci*. Ta nieco ekscentryczna lektura Hegla wyda owoc w postaci symulującego *Logikę* filozoficznego poematu prozą pt. *Corpus*, gdzie jednak całość zastąpi fragmentaryzacja, spirytualizm ustąpi miejsca doświadczeniu cielesności, a opis zdystansuje prestiż naukowości. W tym samym dziele słyszany też będzie wyraźnie postrewolucyjny (egzaltujący się ideałami Rewolucji Francuskiej) i z ducha jakoby heglowski tembr polityczny – wolnościowy, egalitarny, demokratyczny, pryncypialnie antyfaszystowski. Z twardych kategorii heglowskich bezwzględnie ocalone – i niepoddane problematycznej niekiedy obróbce – zostaną u Nancy’ego bodaj dwie: *racjonalność*, która jako źródło i aura dla debaty i argumentacji będzie ważniejsza niż inkryminująca apofantyczność, choćby ta dotycząca Holocaustu (por. *La représentation interdite*), oraz *negatywność*, eksponująca wieczysty niepokój ducha jako instancji negatywnej *tout court*, która u Hegla próbuje wytrzymać swoje rozjątrzenie, nie ulegając romantycznym mrzonkom, nie szukając zbawienia ani w przeszłości, ani w przyszłości, lecz notorycznie, i konstruktywnie, niepokojąc się terażniejszością (por. *L’inquiétude du négatif*).

Gdyby uznać wyłącznie logikę procesu filozoficznego, należałoby się spodziewać, że dekonstrukcja, której nie byłoby bez **Heideggera**, pojawi się w Niemczech. Transfer Heideggera do Francji i jego tam deifikacja stanowią niewątpliwie najbardziej spektakularne wydarzenie w dziejach współczesnej filozofii. Choć wcale

niezagadkowe. Po roli, jaką odegrali w II wojnie światowej, Niemcy nie mogli swobodnie eksplorować filozofii Heideggera, którego stosunek do nazizmu określić można, w najbardziej dla niego przychylnym ujęciu, jako pozycję dandysa. Niezmagający się z traumą winy Francuzi czytali Heideggera bez kompleksów i jego *różnicę ontologiczną* uczynili zaczynem nowej filozofii. Największe zasługi ma tu oczywiście Derrida, ale i Nancy rozpoznaje w Heideggerze mistrza (*notabene* odbył dwie jego lektury: pierwsza, zasugerowana młodemu lewicowemu katolikowi przez François Warina, doczekała się ironicznego komentarza, druga, w dobie zainteresowania myślą Derridy, czyli począwszy od roku 1964, dała rezultat w postaci olśnienia wagą i oryginalnością). Heideggerowski namysł nad różnicą między bytem a Byciem wprowadza do filozofii owo nieodzowne dla dekonstrukcji *pomiędzy* bądź też eksponuje wartość *granicy* jako destabilizującej wszelką całość i permanentnie frustrującej inklinację tożsamości, która, opanowana metafizycznym totalizmem (ideologią zachodniej metafizyki determinującej myślenie), dąży do substancjalnej zgody z samą sobą. *Podział* jako pojęcie nie tylko ontologicznie, ale też ideowo dysjunktywne wobec sfetyzowanej w zachodnim dyskursie spoistości, zrewindykowany zostanie przez Nancy'ego w pochodzącej z roku 1982 pracy *Le partage des voix*, w której, w polemice z hermeneutami, sens odróżniony od jednej prawdy stanie się sensem rozdzielonym (rozdystrybuowanym), analogicznie do mnogiej, podzielonej, komunikowalnej boskości czy też do „wewnętrznie zróżnicowanego logosu”. Zamiast ezoteryzmu metafizycznej jedyności – całkiem egzoteryczna tajemnica „daru różnicy głosów”. Wszelako, choć umieszczony na podium, Heidegger nie jest przez Nancy'ego traktowany bezkrytycznie. Z oczywistych powodów, ujawnionych już z okazji badania jego stosunku do Hegla, z którego wolnościowym egalitaryzmem się identyfikuje, nie mógłby on zaaprobować Heideggerowskiej wzniosłości emblematyzującej się jako „Ziemia Obiecana” (nadzieje i rachuby narodowosocjalistyczne) bądź jako „Raj Utracony” (lamentacja nad zagubieniem przedchrześcijańskiej sakralności). Filozofia ma ukazywać świat takim, jakim jest naprawdę, i stać mocno na gruncie teraźniejszości. Poszukiwanie rozwiązań idealnych kończy się terrorem, a retrospektywne tęsknoty są, jeśli nie od razu reakcją czy jałowym rozniecaniem sentymentów, to w najlepszym razie kwietyzmem.

Odnosząc się do zagadnienia roli, jaką w rozwoju intelektualnym Nancy'ego odegrał jego trzeci mentor, **Derrida**, autorka instruktywnie wprowadza w problematykę globalnie rozumianej dekonstrukcji. Reasumpcja to ważna i pożyteczna wobec informacyjnego chaosu dotyczącego tej wciąż przecież nowej, konfundującej niekiedy swoją skomplikowaną fakturą orientacji filozoficznej. I choć określenie, czym jest dekonstrukcja, które mogłoby zadowolić analityczne preferencje, jest zaiste trudne, to autorka nie robi uników, do jakich uprawniałby programowy gest samego Derridy z premedytacją rezygnującego z definicji. Przyominając, że zaryzykowała już quasi-definicyjną charakterystykę dekonstrukcji

w *Posłowie* do własnego przekładu *Prawdy w malarstwie*, Kwietniewska i tutaj określa ją jako ekspozycję granicy (również granicy między teorią a praktyką), tudzież jako „procedurę, w której przeplatają się aspekty rozkładu i składania”. Najlepiej jednak objaśnia dekonstrukcję ukazanie jej w działaniu, czyli demonstracja dekonstrukcyjnych technik pracy nad tekstem. Autorka zgadza się pod tym względem z ważnym polskim komentatorem Michałem Markowskim, który nad homogeniczną definicję dekonstrukcji przedkłada definicje robocze, prowizoryczne, kontekstualne, a samą dekonstrukcję postrzega jako *działalność dekonstrukcyjną*, mnogość dekonstrukcyjnych zdarzeń czy – jak wyraża to w *Efekcie inskrypcji* – „otwarty repertuar dekonstrukcyj”. Wzorcowym przykładem takiej dekonstrukcji w *zastosowaniu* jest Derridańska *De la grammatologie*. Autorka przywołuje też i analizuje inne przykłady: *Kartusze* Derridy czy *Borborygmes*, tekst Nancy’ego o Derridzie. Jeszcze innemu *exemplum* – *Le discours de la syncope* Nancy’ego – chciałbym przyjrzeć się uważniej, by pokazać, jak *działa* dekonstrukcja. Tekst dotyczy Kanta i jego zmagania z wypowiedzią filozoficzną, którą chciałby on uczynić rygorystycznie rzeczową, ale i przystępną. *Synkopa* – termin w języku francuskim wykraczający znaczeniowo poza kontekst czysto muzyczny i wskazujący na „oderwanie od całości”, nagłą ekskluzję z oswojonego środowiska – jest pojęciem, które można metaforycznie zastosować do zjawiska *nierozstrzygalności* (znanego również z twierdzenia Gödla). Kant fetyszyzuje ścisłość, ufając w możliwość nadania swej filozofii postaci aksjomatycznej, czyli oddzielenia jej od „literatury”. Konsekwencją są żmudne dywagacje nad intencją osiągnięcia precyzji, co czyni wywód potrawą wyjątkowo niestrawną dla czytelnika. Nancy wskazuje na groteskową heroiczną zamiar wydestylowania, w obrębie systemu, czystego sensu i pozbycia się literackiej domieszki. Przechodząc na poziom konstatacji dekonstrukcyjnych, powiedzieć więc można, *à propos* ujawnionych na Zachodzie totalizujących zamiarów filozoficznych, których Kantowska pedanteria jest przypadkiem symptomatycznym, że *Jedno (To Samo)* zawsze jest już czymś „wewnętrznie podzielonym, poróżnionym za sprawą tego, co nie przybywa z zewnątrz, lecz pracuje od środka, synkopując efekty wszelkiej tożsamości” (s. 121).

Podjmując istotną w kontekście głównego tematu książki kwestię stosunku dekonstrukcji do tradycji, autorka konfrontuje antypodyczne w jej przekonaniu stanowiska dwu eksperckich komentatorów – Christophera Johnsona, który wskazuje na koncyliacyjny wymiar tej relacji, i Bogdana Banasiaka, eksponującego jej wymiar kontestatorski. Tu, wyjątkowo, pobrzmiewa u Kwietniewskiej ton z lekka sarkastyczny; jej dystans wobec tej drugiej ewaluacji, przy całym deklaratywnym respekcie dla prekursorskich zasług Bogdana Banasiaka, widoczny jest w premedytacyjnie grandiloquentnym stylu komentarza do jego ujęcia dekonstrukcji jako „wystudiowanego gestu teatralnego zerwania z tradycją”. Zostawmy jednak małe środowiskowe kontrowersje, ujawnione zresztą bardzo dyskret-

nie (kwestia, którą *notabene* dałoby się potraktować dekonstrukcyjnie, poprzez skojarzenie z *taktem*, uczynionym przez Nancy'ego niemal kategorią filozoficzną), i powróćmy jeszcze na chwilę do meritum. Derrida nie zdefiniował wprawdzie dekonstrukcji w sposób formalny, wszelako w wywiadzie dla „Le Monde” z 1992 r. (opublikowanym po śmierci) posłużył się elipsą mówiącą o niej wszystko (choć precyzję tej wypowiedzi docenić można pod warunkiem znajomości Heideggera): „jest ona myśleniem o źródle i granicach pytania »czym jest...?«” (s. 115). Możemy zresztą pojąć, czym „jest” dekonstrukcja, nie podejmując znużających peregrynacji po wyrafinowanej literaturze filozoficznej. Zajrzyjmy do Leśmiana: „Jest to chwila, gdy pamięć mimo trwożnej chęci/Pocałunek na czole składa Niepamięci...”. Pomocna w rozpoznaniu dekonstrukcji jest też praca, jaką w pierwszym utworze *Oddaleńców* podejmują zniechęceni nieudany połowem rybacy, którzy ze swych sieci „rozpinają na puszczy błękitne namioty”. Egidą dla tych poczynań jest refleksja: „My, zbadawszy istnienia dwuznaczność i zwiewność”. A czyż nie jest meandrycznym ornamentem dekonstrukcji pragnienie Sindbada z jego *Nieznanej podróży*, które lgnie do zdyslokowanej tożsamościowo kochanki, to „wieczornej”, to „zarannej”, emanującej „dwoistością czaru”, będącej „dwóch w jednej rozkwitem”? Pragnienie, którego skądinąd ów ziszczony męski fantazmat nie zaspokaja; bo z krainy dosytu przerzuca się ono w końcu, okupując tę wolę śmiercią odrzuconej, ku miłości pierwszej, bezwzajemnej, z którą niegdyś próbowało się uporać za pomocą morskiej ekspedycji. Można by tu przy okazji przypomnieć, że Jarosław Marek Rymkiewicz, zanim wypłynął na mętny nacjonalizmu przestwór oceanu, badał w swoim *Słowniku Leśmianowskim* ekscentryczną, zdawałoby się, kwestię relacji między polskim poetą a Heideggerem.

Druga część książki jest prezentacją *nowej ontologii* Nancy'ego i jego *filozofii sensu*. Strukturę rzeczywistości objaśnianą przez tradycyjną metafizykę monumentalnie (stratyfikacja bytów z będącym jej szczytem Bogiem) lub organicystycznie (jeszcze u Heideggera rozkwitająca róża jest metaforą świata) opisuje Nancy za pomocą kategorii *creatio ex nihilo*, oddzielonej wszakże u niego całkowicie od judeochrześcijańskich konotacji. Nancy chce mówić o świecie tak jak de Saussure mówił o języku – jako o sieci odsyłających do siebie *signifiants*. Nie ma Stwórcy ani wskazanego przezeń czy aranżowanego przez dziejowy proces *telosu*. Organizująca myślenie i działanie na Zachodzie idea *Całości* jest arbitralną konfabulacją. Nie ma *Jednego* o walorach spiżowej tożsamości; *a fortiori* obrazem świata nie jest hierarchiczny ład, owocujący paternalizmem i egotyczną monadycznością jednostek, lecz otwarcie ku *innemu*. Są ludzie i rzeczy jako elementy świata pozostające w łączących je wzajemnie tu i teraz relacjach. Ontologia Nancy'ego doprawdy jest republikańska; inkorporacja równościowych ideałów Rewolucji eliminuje wyizolowanie *Podmiotu* czy jego ekskluzywność: nie ma już *Dasein*, a jest tylko zwrócony ku inności *Mitsein*. Bycie i myślenie nie realizują się już w aurze samotniczych i dystyngowanych napięć egzystencjal-

nych (zaambarasowanie *Zbawieniem* czy choćby filozoficznym zbawieniem w prawdzie), ale są *byciem-z* i *myśleniem-z*. Bycie to faktycznie *bycie-jednych-z-innymi*. Względnie też *bycie jedno-mnogie*, wskazujące na społeczną tkanę konstytuowaną przez rozplenięone partykularności zanurzone w *teraz* i zaangażowane w codzienność, której banał nie jest już czymś do przezwyciężenia, ale stanowi żywioł egzystencji.

Ta desubstancjalizacja czy redukcja do horyzontalności ma dwie znaczące konsekwencje: zmianę stosunku do techniki i do rzeczy. Jak pisze Kwietniewska, znika całkowicie u Nancy'ego aura przygnębienia i lęku, w jakiej pogrążał się Heidegger rozmyślający o technice; z dużą doprawdy dozą optymizmu, docenionego zresztą bodaj przez autorkę, Nancy stwierdza, że „to nie technika jest nieludzka, tylko człowiek nie pomyślał jeszcze ostatecznie, w jak dużym stopniu ją inkorporuje”. Co do rzeczy natomiast, to zyskują one u Nancy'ego – pracującego przecież nad odpodmiotowieniem filozofii, uwolnieniem jej od zawłaszczającej intencjonalności *subiectum* – autonomię wobec „słów, myśli i pojęć”. Ostatecznie *rzecz* nie jest już traktowana w dekonstrukcji jako przedmiot – to, co *przedstawione*, udostępnione do manipulacyjnej dyspozycji inwazyjnemu poznawczo i *a fortiori* praktycznie podmiotowi – lecz jako „proces, który poznająca myśl tylko przejściowo unieruchamia w pojęciu”. Ten szacunek dla rzeczy, owszem, może być wartością, o ile są one aspektem *inności*, wobec której my, byty dewastacyjne, słusznie zapewne powinniśmy czuć się zmitygowani. Czy jednak to reifikacyjne uprzywilejowanie nie sięga u Nancy'ego – w ewokowanej przez niego aurze egalitarnego demokratyzmu nieobawiającego się techniki – ryzykownego pułapu? Skoro w imieniu Nancy'ego autorka mogła napisać: „W ten sposób my, którzy myślimy rzeczy i mówimy o nich, sami jesteśmy rzeczami tu” (s. 172). Może w końcu nie przypadkiem w komentarzu autorki do tekstu Juana Garrido utożsamiającego *différance* z życiem osobliwie nie pojawia się Nietzsche? Czy ten wszystko sygnifikujący (sprowadzający do waloru *signifiant*) postrewolucyjny republikanizm, promowany przez Nancy'ego politycznie i filozoficznie, nie sygnifikuje też życia? Czy Nietzsche jest tu nieobecny, bo, przywołany, mógłby sięgnąć po szyld stadności?

Pośród kontekstów ontologicznych pozostaje jeszcze kwestia *dotyku*. Derrida nazwał Nancy'ego „największym filozofem dotyku wszechczasów”. Owszem, zmysłowość i cielesność są częstymi ewokacjami u Nancy'ego. Ale w polemice z Heideggerem dotyczącej kamienia, *dotykającego* w jego przekonaniu ziemi poza sensem, Nancy postuluje większą hojność w obdarowywaniu nim. Obdarowywaniu kogo? Rzeczy. Znowu pytanie w imieniu Nietzschego-witalisty: Czy dekonstrukcja jest filozofią dotyku w innym niż kwietystyczne znaczeniu?

*Filozofię sensu* uznaje autorka za najważniejszy motyw myśli Nancy'ego, a jego książkę z 1986 r. *L'Oubli de la philosophie* za dzieło najwyraźniej podejmujące tę kwestię. Tytułowe *zapomnienie* nawiązuje do Heideggerowskiego



zapomnienia *Bycia* i odsyła, jak u Heideggera tropiącego niefortunną redukcję ontologiczną, do współczesnej, właściwej światu konstatującemu kryzys sensu, redukcji sensu do *woli znaczenia*. Tak rozumiana *niepamięć* jako właściwość samej filozofii jest zadawniona, spektakularną postacią zyskuje jednak współcześnie za sprawą *ideologii humanistycznej*. Zamiast postrzegać siebie tam, gdzie jest, człowiek, roszczący sobie pretensje do miejsca w centrum, egzaltujący swoją wyjątkowość i dopingowany do realizacji pełni swych możliwości, widzi siebie jako transcendujące pragnienie, projekt rzutujący siebie ku ideałowi. Nancy zdaje się temperować te impety, znów przypominając, że spełnienie pragnień już się dokonywało, przyjmując historyczną postać Terroru. Jedynym efektywnym działaniem filozoficznym jest dzisiaj według Nancy'ego *prezentowanie granicy*, co w kontekście refleksji nad sensem oznacza bodaj korelację sensu i aproksymacji (bądź też, mówiąc radykalniej, wskazuje na koncepcję sensu jako „rozdartej i niespełnionej obecności”). Dekonstrukcjonści uwalniają się od metafizycznej obsesji drążenia, dociekania źródeł, odsłaniania głębi („nie istnieje żadna Tajemnica Bytu”); nie starają się już, na zachodnią modłę, dopasowywać rzeczywistości do wizji, „pozwalają rzeczom prezentować się wprost, w ich własnej prawdzie”. Prawda to już nie adekwacja rzeczy i projektu, lecz *uobecnianie* i akces, „zwykła prezentacja i najzwyczajniejsze przyjęcie”. Artykułuje się jako oddzielona od poznawczej zaborczości, przemianowującej się na funkcjonalizację i podbój, relacja wobec świata: empatyczne myślenie *podług obecności* zastępuje inwazyjne myślenie *podług znaczenia*. Metafizyczna prawda jest faktycznie fantazmatem woli znaczenia, realnie istnieje tylko obecność w swej *jedno-mnogiej* prezentacji. Ta – znów jednoznacznie republikańska – koncepcja sensu odsyła do świata horyzontalnego; sens nie sytuuje się już w jakimś wyższym rejestrze, w jakimś *ponad* transcendującym banalność czy rutynowość, ale tożsamy jest ze światem, który *różnicująco* wiąże wszystko, co niegdyś było hierarchiczną taksonomią bytów. Sensem jest rewindykujące autonomię rzeczy *bycie-z*, nasze *współ-pojawianie się* w świecie czy też, by użyć terminu swoiście Nancy'iańskiego, nasze *stawianie się* w nim (*la comparution*).

W trzeciej części książki Kwietniewska analizuje aspekty filozofii praktycznej Nancy'ego, czyli, odpowiednio, jego filozofię sztuki, religii i polityki. W polemice z Heglem, piszącym o końcu sztuki, Nancy stwierdza, że asystujemy dziś „przy śmierci metafizycznej wykładni sztuki, a nie sztuki jako takiej”. Sztuka ma naturę Feniksa – „zawsze odradza się w chwili swego zgonu”. „»Konic sztuki« to zawsze tylko rozpoczynanie się jej mnogości”. Właściwym miejscem sztuki jest *granica* (jeden z najważniejszych tekstów Nancy'ego dotyczących sztuki nosi symptomatyczny tytuł *Na progu*). Eksploruje ją estetyczna praktyka dekonstrukcyjna, usiłująca przywrócić równowagę między uprzywilejowanym w metafizycznych ewaluacjach sztuki *duchem* a okultyzowaną czy dewaloryzowaną *cielesnością*. Preferująca synchronię dekonstrukcja ewaluuje

w sztuce ewidencję jej materialnej manifestacji, dystansując się wobec wykładni infiltrujących ją z intencją odsłonięcia jakiejś wewnętrznej tajemnicy.

Namysł nad religią to u Nancy'ego zwłaszcza refleksja nad chrześcijaństwem i okazynie nad innymi monoteizmami. W młodości związany z postępowym katolicyzmem, później konfesyjnie indyferentny, Nancy, pryncypialnie w porównaniu z wielu przedstawicielami francuskiej filozofii współczesnej, broni tezy o symbiozie Zachodu i chrześcijaństwa. Zauważalna dzisiaj dechrystianizacja nie eliminuje bynajmniej chrześcijańskiego „unerwienia” zachodniej kultury. W swoją istotowo otwartą strukturę chrześcijaństwo ma wpisaną zdolność do samoprzekraczania; jego immanentna dynamika – objawiana w herezjach, walce integryzmu z modernizmem etc. – czyli jego wewnętrzne poróżnienie, konstytutywna dlań *différance* są obrazem jego siły. Ta żywotność powoduje zacieranie różnicy między pobożnością a racjonalnością i staje się dla Nancy'ego pretekstem do wyposażenia swej filozofii religii w operacyjny termin *dekluzja*, opisujący *torowanie przejścia* między dwoma wymiarami zachodniej kultury. Antypodyzowane w heroicznym dobie oświecenia, faktycznie wcale nie są one dysjunktywne. Nancy dochodzi aż do uznania, że chrześcijaństwo z natury jest dekonstrukcyjne (wyposażone w siły odśrodkowe, które nie mogą go jednak rozsadzić), podobnie jak dekonstrukcja jest chrześcijańska (bo, osadzona w tradycji, przeniknięta jest ufilozoficznionym na wskroś chrześcijaństwem). Tu pojawia się miejsce na wprowadzenie do refleksji, objętej nazwą filozofii religii, drugiego terminu i eksperymentowanie tego, na co on wskazuje. Chodzi o *adorację*, której, mimo podejrzenia, że skorelowana jest ze światem przedracjonalnym, nie powinniśmy się obawiać: „nie musimy wcale uprawiać filozoficznej »ascezy« i odmawiać sobie prawa do gestów i przeżyć naznaczonych religijnością” (s. 250). Sakralność jest żywym rytmem naszej kultury, a adoracja formą ekspresji niezasługującej bynajmniej na miejsce w jakiejś nieużytkowanej już rekwizytorni. Nancy potwierdza to osobiście, wykorzystując jako refren w swojej twórczości frazę z Wieczernika: *Hic est enim corpus meum*. Dekonstrukcjonista poróżniony z wiarą, acz adorujący? Również to napięcie, i wraz koncyliacja, obecne są u Leśmiana: „I by niewiary sromotę bezsterną/Pokrzepić pieśnią pokłonną i wierną”.

Wykład filozofii politycznej Nancy'ego odnaleźć możemy m.in. w dostępnej w polskim przekładzie książce z roku 1990 *La communauté désœuvrée (Rozdzielona wspólnota)*, 2010). Choć nie jedyne to oczywiście dzieło wprost podejmujące problematykę, w której „skupiają się [...] wszystkie kluczowe motywy tematyczne Nancy'ańskiej dekonstrukcji” (s. 267). Rzeczywiście, o dekonstrukcji powiedzieć można, choć zabrzmi to jak lapsus wobec jej asubstancjalistycznych deklaracji, że *esencjalnie* jest polityczna. Jej orientacja wydaje się konstytutywnie goszystowska. Mimo że pojawiają się u Nancy'ego, na co autorka zwróciła uwagę, badając jego filozofię religii, akcenty konserwatywne. Promując demokrację, w której wszelako ważniejsza od *esencji* jest *liczba* (fetyszyzacja upodmioto-

wienia, osobowej suwerenności nie jest, zdaniem Nancy'ego, w nowoczesnym państwie czymś pożądanym), Nancy podkreśla (w końcu w duchu Frankfurczyków, Foucaulta czy Lévinasa), że ani nazizm, ani komunizm nie są na Zachodzie czymś przypadkowym, gdyż wyrastają z ujawnianej w nim od zarania tożsamościowej i totalizującej inklinacji myślenia. Pokutująca na Zachodzie aspiracja do „państwa spełniającego idealne kryteria estetycznej czystości” nie może zaowocować rezultatem etatystycznym innym niż faszystowski. Popularne w zachodnim dyskursie politycznym pojęcia esencjalistyczne proponuje Nancy zastąpić dekonstrukcyjnymi. Na przykład homogeniczną równość (*a fortiori* sprawiedliwość) jako reperkusję wizji „istoty człowieka” – *sprawiedliwą miarą niewspółmierności*, pozwalającą uznać „wzajemny brak odpowiedniości między konkretnymi jednostkami biorącymi udział w życiu politycznym” (s. 264). Analogicznie klasyczne pojęcie *czynu*, rewindykującego jednostkę (samotnego geniusza), miałyby zostać wymienione na bardziej pragmatyczne pojęcia inwencji czy walki o zmianę zastanego świata. Lansowana w dogmatycznym projekcie demoliberalnym wspólnota zatomizowanych indywidualiów ustąpić by miała miejsca wspólnocie mnogości rozumianej jako wielość *tego, co jednostkowe*, które, mimo statusu z konieczności kwantytatywnego, byłoby obiektem imperatywnie traktowanej rewindykacji. Widać nieuchronne napięcia tej koncepcji: z jednej strony dystans wobec demoliberalnych mankamentów czy nadużyć i bliskość ideowa z przedstawicielami współczesnych ruchów socjalistycznych, z drugiej zaś, jak pisze w postłowie do *Rozdzielonej wspólnoty* jej tłumacz, Tomasz Załuski (wielokrotnie doceniony przez Kwietniewską ekspert od dekonstrukcji, zresztą autor znaczących artykułów poświęconych myśli Nancy'ego), wola „oddania sprawiedliwości jednostce w jej jednostkowości i niewspółmierności z innymi jednostkami”; w dodatku wola eksperymentowana „w taki sposób, aby twoje rozstrzygnięcie mogło obowiązywać uniwersalnie, wszystkie jednostki w każdej sytuacji”. Godząc się, mam wrażenie, na kalambur, Kwietniewska pisze w swoim komentarzu do ustaleń Załuskiego, że nie chodzi tu o „żadną utopię ani ideę regulatywną, a raczej o aporetyczny imperatyw wymodelowany na wzorcu kantowskim” (s. 265).

Z *Zakończenia*, w którym pojawia się globalna (niekiedy krytyczna: na przykład w związku z „naginaniem konkretnych wypowiedzi Platona do własnych koncepcji”) ocena myśli Nancy'ego skonfrontowanej z tradycją (jego do niej stosunek oszacowany zostaje w końcu jako „umiarkowanie pozytywne”), przywołać chciałbym *passus* w kontekście tematu książki specjalnie istotny: zdystansowany wobec dogmatycznych ujęć wierności tradycji, czyli utopijnych „koncepcji powrotu-do”, Nancy „przeciwstawia się tradycjonalistom poprzez opracowanie filozofii wyposażonej w nader przyszłościowe postulaty, mocno trzymające się realiów świata danego nam w codziennym doświadczeniu” (s. 274). Czy jest to ewaluacja uprawniona, kompetentnie orzec mogliby ci, którzy sumiennie zapoznali się z potężnym dziełem Nancy'ego. Wszelako, wobec nieistnienia bodaj

tymczasem w Polsce takich herosów, pierwszą po temu szansę daje skupiona lektura arcyważnej, i zaordynowanej niezwykle sumiennie, monografii Małgorzaty Kwietniewskiej.

## Eloga relacyjności

Aby docenić wysiłek naukowy innego autora, Błażeja Baszczaka, którego ustalenia, zawarte w rozprawie doktorskiej *Dotykane egzystencji*, chciałbym również skomentować, zwrócę ponownie uwagę na obezwładniający w pewien sposób charakter myśli francuskiego (post)dekonstrukcjonisty. Wcześniej powinienem jednak powiedzieć, że raf piętrzących się przed każdym jej komentatorem ów młody egzegeta bynajmniej się nie przeraził; przeciwnie, podjął interpretacyjne wyzwanie (tym trudniejsze, że związane z ambicją globalnego ujęcia Nancy'ańskiej filozofii) i okazał się w odniesieniu do tego dzieła sprawnym i budzącym zaufanie *cicerone*.

A dzieło to może deprymować badaczy z kilku, jak sądzę, powodów. Po pierwsze z uwagi na swoją monstrialną objętość (kilkadziesiąt zwartych publikacji i parę setek artykułów) i globalny zakres (wszystkie domeny filozoficzne). Po drugie ze względu na jego premedytacyjną, skorelowaną zresztą z dekonstrukcyjnym statusem, asystemowość, która niepokoi i rozbija nasze identycznościowe wciąż jeszcze predylekcje. Po trzecie w związku z jego dyskursywną fakturą, która nie może być niczym innym niż gęsto i finezyjnie, nierzadko więc też zawile, utkany splotem, skoro dzieło to wyrasta z erudycyjnej syntezy specjalnie przez Nancy'ego preferowanych autorów (Kanta, Hegla, Heideggera) i najbliższego mistrza – Derridy. Styl nie ma tu natury jedynie ornamentacyjnej, ale jest jakby substancjalnym aspektem dzieła. Decyduje to, owszem, o pewnej jego manieryczności; zamiast jednak małostkowo domagać się od Nancy'ego transparencji w analitycznym duchu, lepiej może postarać się zrozumieć i uprawomocnić ów szczególny ton. Język nie tylko reaguje na wzmagającą się komplikację świata, ale też ją aranżuje. Po Heideggerze i Derridzie nie można by już powrócić do klasycznej prostoty, nie ryzykując, że niewiele da się wyrazić za pomocą jej kodu. To oczywiste usprawiedliwienie nie zmienia jednak faktu, że teksty Nancy'ego są elukubracjami wysokiego sortu i że ich pomyślne uprzystępnienie w komentarzu stanowi zasługę świadczącą o filozoficznych kwalifikacjach i talencie. Jako autor pracy, która jest transparentną zasadniczo wykładnią zokultyzowanej myśli Nancy'ego, Błażej Baszczak godnie zasila, moim zdaniem, bardzo wciąż skromny zespół jego polskich egzegetów.

Wracając do taksonomii. Po czwarte zatem: dzieło Nancy'ego ma swoisty ideowy tembr, a może nawet, niezależnie od wpisanego niejako w formułę dekonstrukcji zobowiązania do indyferencji, ideologiczny wymiar. Jest otóż arty-

kulacją dyskretnego, owszem, czy kurtuazyjnie serwowanego, ale pryncypialnego goszizmu. Rousseau, Kant, Hegel, entuzjaści ideałów republikańskich, i postępowe chrześcijaństwo, zantropologizowane i solidaryistyczne, nieporównanie bardziej zainteresowane kształtem ziemskiej wspólnoty aniżeli transcendencją, ewidentnie patronują tej filozofii.

Ma ona zresztą jeszcze innego, mniej jawnie ewokowanego, ale wpływowego mentora. Jest nim Marks, który podczas lektury Nancy'ego wciąż przychodzi na myśl. Sławetna idea relacyjności, eksploatowana w dekonstrukcji Nancy'ego na wszystkich ważnych filozoficznie poziomach, podana została w pełnym wymiarze już w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* czy w *Ideologii niemieckiej* przy okazji rozprawy z infantylnie hermetyzującym (zdaniem Marksa) ludzkie istnienie, sytuującym je pod groteskową egidą suwerennej subiektywności, egoizmem (jedynościami) Stirnera. To pominięcie czy niedocenienie Marksa jest w kontekście zachwytów nad relacyjnością czy transimmanencją jako epokowymi osiągnięciami Nancy'ego problematyczne i konfundujące, zapewne nie tylko z historyczno-filozoficznego punktu widzenia. Wystarczyłoby przypomnienie szkolnych rudymentów, by osłabić nieco splendor, który okazuje się odbiciem cudzego blasku. Marks jest tu zresztą ważny w bardziej ogólnym sensie. Był mianowicie, za sprawą nie zawsze zapewne uświadamianej rewindykacji pewnych kategorii filozoficznych, doskonałym uosobieniem myślenia zachodniego. Wbrew wszystkim wysiłkom i pozorom – znów stanowiącym *signum* dekonstrukcji – myśl Nancy'ego nie odbiega od egzemplarycznie ucieleśnionego właśnie przez Marksa zachodniego progresywizmu. Pozytywnie przez Nancy'ego waloryzowane, a nawet entuzjastycznie rekomendowane, kategorie ruchu, czynu, relacji, kreacji, afirmacji, emancypacji (Marksowskie fetysze) sytuują jego filozoficzne przedsięwzięcie nie w jakimś domniemanym, przerastającym jednoznaczne dychotomie, „pomiędzy”, ale w perspektywie dynamicznych preferencji zachodniej świadomości, których prostą konsekwencją jest świat techniki, dość nieoględnie zresztą przez Nancy'ego adorowany. Naturalnie, wszystko to *toutes proportions gardées*. Nancy wzbraniałby się sięgać po niektóre spośród zalecanych przez Marksa instrumentów służących wdrażaniu jego społeczno-politycznego programu. Ta oczywistość – rezultat rozbratu powojennej zachodniej mentalności z idolem przemocy – nie zmienia faktu, że zastępując romantyczne z ducha ferwor i egzaltację wiwiskcyjnym opisem oraz filozoficzną, a także etyczną perswazją, Nancy nadaje swemu dziełu polor goszystowski, którego gruntem jest ta zakamuflowana obecność Marksa.

A skoro już jesteśmy przy niejawnościach. Trochę dziwi, że w indeksie dołączonym do pracy dotyczącej tak szeroko zakrojonej współczesnej filozofii, nie pojawia się nazwisko Nietzschego. Pomijam Nancy'ańskie rozstrzygnięcia, autonomiczne czy aspirujące do oryginalności; ale czy eksplorowane w tej filozofii zagadnienia i problemy (sensu, prawdy, egzystencji, podmiotowości, ciała,



wspólnoty, polityki, statusu sztuki, pozycji chrześcijaństwa) nie były wcześniej przedmiotem godnej uwzględnienia analizy Nietzschego? Co prawda, wbrew indeksowi, Nietzsche bodaj dwa razy jest w pracy wyewokowany; zbyt chyba jednak zdawkowo, również z uwagi na Derridę, dla którego był ważny, a któremu autor poświęca przecież niemal 1/3 objętości swej rozprawy.

No właśnie! Choć Derrida, niefigurujący w tytule dysertacji, zajmuje w niej tyle miejsca (co zatroskani formą pietyści mogliby uznać za dysonans), to jego obecność jest uprawniona i pożądana nie tylko z oczywistych „genealogicznych” powodów, ale wzmaga też egzegetyczną wartość realizowanego tutaj przedsięwzięcia. Na tle, jakie stanowi z konieczności zwięzła rekonstrukcja Derridiańskiej dekonstrukcji, myśl Nancy’ego staje się nie tylko łatwiej dostępna, ale też eksponuje swą niezależność i swoistość. Z dydaktycznego punktu widzenia pomysł tej introdukcji, jednocześnie skondensowanej (w relacji do przestrzoności Derridiańskiego dzieła) i rozległej (jak na formalne wymogi pracy), jest więc bardzo fortunny. I efektownie uzgadnia się z inicjatywą zrealizowaną na końcu – w postaci aneksu konfrontującego dwie strategie dekonstrukcji. Ta rama inkrustowana nazwiskiem mentora, przyjaciela, filozoficznego sojusznika i polemisty jest, jako aspekt konstrukcji, symptomem strukturalnej spójności i precyzji całej rozprawy. Tworzące ją elementy ułożone są z architektonicznym zmysłem i wypełnione treścią zdolną zadowolić wysokie wymagania filozoficzne, zarówno te odnoszące się do kompetencji analitycznych (wydobywanie i badanie motywów, zagadnień, problemów), jak i te, które weryfikują umiejętności heurystyczne (interpretacja wątków i tematów, odnajdywanie dla nich przedmiotowych kontekstów, śledzenie filozoficznych filiacji i koneksji, ewaluacja jakości i doniosłości badanych ustaleń czy rozstrzygnięć).

Między spełniającymi wszystkie kryteria formalnej i merytorycznej poprawności *Wstępem* (biografia oraz szkic intelektualnej sylwetki Nancy’ego, z ekspozycją jego filozoficznej specyfiki i odrębności jako przedstawiciela dekonstrukcji; taksonomia badawczych zamiarów realizowanych w poszczególnych częściach pracy) i *Zakończeniem* (syntetyzującym podjętą w rozprawie problematykę i z uzasadnionych powodów następującym przed wspomnianym *Aneksem*, który jest jakby właściwym *finale*) rozciąga się więc przestrzeń tekstu, koherentna jak przestrzeń architektoniczna, której charakter determinują elementy budowli.

Jej atrium stanowi wykład myśli Derridy, będący próbą opisu rozwoju filozofii dekonstrukcji jako przechodzenia od krytyki myśli Zachodu mianowanej metafizyką obecności do uwolnionej od tożsamościowych determinacji, wymykającej się petryfikującym parametrom klasycznego „ja”, w końcu więc anty-substancjalnej podmiotowości. Zaczynem dekonstrukcji jest rewerencyjne, ale też radykalnie krytyczne odczytanie fenomenologii, pozwalające wytropić jej logoi fonocentryczne założenia, a w ostatniej instancji uroszczenie pełnej obecności

podmiotu dla siebie. Derrida demaskuje apodyktyczność tezy o transparentnej świadomości, autorewindykującej się do zasady, a sens traktującej jako rezultat czystego odsłonięcia w przeżyciu ejdetycznym. *Obecność* od zawsze już jest rozspojona, nawet w nieuchronnie rozdławiającym świadomość jej akcie odnoszenia się do samej siebie; sens nie ma wymiaru prezentystycznego, ale tworzy się w ruchu rozplenienia, jest efektem gry różnic. Odwołując się do Heideggera, który jako krytyk onto-teologii eksperymentuje z rozbiórką metafizyki, i polemizując z Lévi-Straussem, który rudimentum konstatuje w strukturze, Derrida, za pomocą różni, gruntowniejszej niż różnica ontologiczna, ale niebędącej fundamentem, aranżuje dekonstrukcję jako przedsięwzięcie poza definicją, działalność lokalną, kontekstową, skłoną raczej afirmować się negatywnie aniżeli przy użyciu słowa „jest” i w wielości swych sytuacyjnych przejawów, nie zaś jako doktryna.

Dekonstrukcyjna „rozprawa z metafizyką” jest wbrew nazwie przedsięwzięciem subtelnym. Sytuując się wewnątrz metafizyki, by „od środka” rozsądzać jej system w toku odsłaniania konstytutywnych dlań binarnych opozycji pojęciowych, Derrida – gestem demaskowania prezentystycznych i tożsamościowych pretensji, apodyktyczności i hierarchii – obezwładnia grasującego w myśli zachodniej demona przemocy. Nie ma odpowiedzi definitywnych, z konieczności ekskludujących inne; jest wezwanie do inwencji i demonstracja afirmacji sytuującej się poza bezwzględny przekonaniem i totalizującą rozstrzygalnością; albo, jak powie późny Derrida, doświadczenie jest konfrontacją z wzywającymi do odpowiedzialności aporiami, które jedynie umożliwiają decyzję. Są więc powody, by – gwoli objaśnienia dekonstrukcji czy opisanie jej w warstwie rudymen tarnej jako quasi-ontologii (z ekspozycją jej podstawowych kategorii: różni, śladu, pisma, nierozstrzygalników) – posłużyć się zapożyczoną od Vattimo, antyprzemocową *par excellence*, kwalifikacją „słabości”. Idole istoty, substancji, całości, jedności, ładu, a w końcu prawdy jako ich syntezy, zmanierowały zachodnie myślenie, determinując samą formułę istnienia – spełniającego się pod egidą paternalizmu i ekskluzji choćby protekcyjnego traktowania inności. Eksponując wartość różnicy, która w relacji tworzy tożsamość, a nie podporządkowuje się zdeifikowanej na zachodnią modłę tożsamości, Derrida usiłuje wydostać myśl, *a fortiori* istnienie, poza autorytarną jednoznaczność, usytuować ją w pozabawionej gruntu przestrzeni nierozstrzygalności.

Odniosłszy się z należytym pietyzmem w dwu pierwszych rozdziałach Derridańskiej części swej rozprawy do eliptycznie zaledwie podjętych tutaj przeze mnie kwestii, Błażej Baszczak przygotowuje teren do badań nad koncepcją podmiotu jako niedeterminowanego aurą substancjalnej obecności. Podążanie za intencją Derridy – przejścia od klasycznej idei podmiotu jako egologicznej samoobecności i samopewności do ujęcia go jako bytu relacyjnego, konstytuującego się poprzez odniesienie do Innego (wszelako nie w stosunku wertykalnym, nawet gdyby oznaczał on Heideggerowską komunikację z Byciem, lecz w horyzon-

talnej perspektywie *pisma*, tyle że pisma pojmowanego aksjologicznie czy też stanowiącego przestrzeń etyczności, w której *inny* to drugi człowiek) – jest w ostatnim rozdziale tej części pracy przedsięwzięciem finezyjnym, weryfikującym analityczną wnikliwość autora, a także, jeśli wolno mi to zauważyć, jego wrażliwość, koniecznie bodaj warunkującą mierzenie się z problematyką późnego Derridy. Wyjścia poza substancjalną egologię nie umożliwia ani egzaltujący jednostkowość egzystencjalizm, ani Heideggerowski projekt ocalenia godności ponad klasycznym humanizmem. Spożytkowując sprawdzoną już w innych wymiarach swej refleksji metodologię, Derrida dyskretnie agituje za zdecentralizowanym czy rozproszonym podmiotem. Możliwość jego zaistnienia anonsują ujmowane w nowej perspektywie instancje, wskazujące na coś innego czy wzywające do czegoś innego niż to, co oswoiliśmy w świecie dychotomii i binarności. Zrutynizowane w metafizyczno-egologicznym oglądzie pod piórem Derridy nabierają nowego wymiaru kategorie sygnatury, *Tak*, obietnicy, decyzji, przyjaźni, odpowiedzialności, daru, gościnności, przebaczenia, sprawiedliwości. Zaiste, substancjalny podmiot doświadcza tutaj gruntownej dyslokacji. Późna myśl Derridy zawiera z pewnością imperatywny potencjał, którego interioryzacja wymagałaby bardzo śmiałego wysiłku przewyciężenia staropodmiotowych predylekcji, wciąż silnie wikłających nas wszystkich. Absolutna bezinteresowność daru, gościnność aż po wydziedziczenie z własnej domeny, sprawiedliwość wymykająca się kodyfikacjom prawa, przebaczenie dotyczące *de facto* tylko tego, co nieprzebacalne, bezwarunkowość *Tak*, decyzja jako skok bez asekuracji, odpowiedzialność, która nie zna ukojenia, przyjaźń poza kalkulacją wzajemności etc. Nawet zakładając empatię historii i dobre intencje, zachodni podmiot czeka ciężka walka, jeśli chciałby odpowiedzieć na takie postulaty.

Przenieśmy się do transeptu. W drugiej części pracy omówione zostały wybrane, choć zapewne najważniejsze czy najbardziej reprezentatywne, motywy myśli Nancy'ego. Docenić należy zmysł taksonomiczny Błażeja Baszczaka, umożliwiający przejrzyste rozpisanie tej bogatej, wieloaspektowej problematyki. Spis treści sygnujący zawartość tej partii rozprawy przekonuje, że autor gruntownie zinterioryzował swój przedmiot i dobrze panuje nad jego złożoną materią. Lektura wymownie potwierdza to, czego można się było spodziewać po anonsujących oznakach.

W pierwszym rozdziale, nawiązującym tematycznie do późnego Derridy, kwestia dekonstrukcji podmiotowości skorelowana jest z oryginalnym (choć pamiętać należy o sygnalizowanych wcześniej utajnieniach) konceptem ontologii jednostkowo mnogiej i polemicznym wobec zachodniego konwenansu społeczno-politycznego ujęciem wspólnoty. Obcujemy tutaj z patronującymi myśleniu Nancy'ego, nieodzownymi jako punkty odniesienia, ale i śmiało krytykowanymi lub przewyciężanymi, filozofami Zachodu: Kartezjuszem, Kantem, Heglem, Heideggerem.

U nader istotnego dla współczesnej filozofii francuskiej Hegla, tutaj dekonstruowanego, odnajduje Nancy kategorię *zdarzenia*, wykorzystywaną przezeń do przewycięzania samej systemowości i metafizycznych podstaw zachodniego myślenia. Jako nieprzewidywalne, nieoczekiwane, związane z niespodzianością, zdziwieniem czy zaskoczeniem, zdarzenie aranżuje konflikt, jest wyłomem w spoistym bycie, zarzewiem dynamicznej, płodnej niezgody, dewastuje odwitalizowaną esencjalność czy inercyjną substancję.

Refleksja nad utyskiwaniem Kanta w sprawie niemożności operowania w filozofii językiem tak rygorystycznym jak matematyczny (wdzieranie się literackości) pozwala Nancy'emu pokazać, jak *synkopuje* się gmach transcendentalnego idealizmu, *a fortiori* – jak rozpada się domniemany fundament omnipotentnej wiedzy. Choć intencja znowu jest subtelna: synkopacja nie tyle ma być narzędziem destrukcji, ile otrzeźwienia, podważenia dumnej, ale całkiem iluzorycznej samoidentyfikacji podmiotu jako myślącej substancji aspirującej do poznania bytu w jego transparentnej idyntityczności.

Z Kartezjuszem jako kodyfikatorem samougruntowującego się podmiotu myśli i wiedzy Nancy konfrontuje się zaiste pryncypialnie. Podmiot istnieje w lokalnej ekspozycji, która jest *wypowiedzią*; jest on artykułującą się tu i teraz cielesną pojedynczością. Substancjalne *cogito* wywiedzione z metodycznego wątpienia stanowi konfabulację uniwersalistycznej aspiracji. Nie jest ono zresztą nigdy monadycznym napięciem zwróconym ku pewności: *ego sum* zawsze jest również *ego cum*, byciem-z czy byciem-wspólnie, bytem relacyjnym, elementem wspólnoty, aspektem ko-ontologii.

Ustalenia dotyczące Kartezjusza w oczywisty sposób odsyłają do Heideggera, który, obok zawoalowanego Marksa, wydaje się dla Nancy'ego, podobnie jak dla Derridy, najważniejszym mentorem. Doceniony za *Mitsein* Heidegger wymaga jednak zdaniem Nancy'ego radykalizacji, tak by owo bycie-z, wciąż jeszcze obarczone podmiotowym paradygmatem, wydobyć z metafizycznego i egologicznego kontekstu; innymi słowy, anachroniczną analitykę *Dasein* należy zastąpić „koegzystencjalną analityką bycia-z”. Istnienie nie jest po prostu byciem-w-świecie i byciem-pośród, w trosce o egzystencjalne ocalenie odpierającym presję *Się* i wychylającym się ku Byciu czy wsłuchującym w jego zew, ale istnieniem-podzielanym, owszem zachowującym swoją nieredukowalną jednostkowość, wszelako wciąż mnogo się eksponującym w transimmanentnej rzeczywistości. Ontologia fundamentalna ustępuje miejsca ontologii relacyjnej, a *bycie wspólne*, wskazujące u Heideggera na niekoniecznie nobilitującą egzystencję determinację, afirmowanemu przez Nancy'ego *byciu wspólnie*.

Ontologię relacyjnie w porównaniu z Heideggerowską zintensyfikowaną nazywa Nancy ontologią jednostkowo mnogą: bycie należy rozumieć jako jednostkowe w mnogości i jako mnogość jednostkowości (pojedyncze jest mnogie, a mnogie jest pojedyncze); metafizycznie kwalifikowany jako indywidualny, czyli

pojedynczo zorientowany ku transcendentnej prawdzie (tak mimo wymierzonych w ontoteologię wysiłków wciąż jest u Heideggera, przynajmniej przed *Kehre*), byt jednostkowy u Nancy'ego z istoty jest ko-relacyjny, zanurzony w horyzontalnej wspólnotie, która jest wyłączną, ko-esencjalną przestrzenią sensu. Ko-relacja i ko-esencjalność są u Nancy'ego korelatami ko-egzystencjalności czy też wymiarami jego ko-egzystencjalnej ontologii albo, jeszcze bardziej globalnie, emblematami egzystencjalnej dekonstrukcji: egzystencja, jednostkowość nie są tutaj anulowane, przeciwnie, są „za każdym razem pełnią bycia”, artykulacją poszczególnego istnienia, egzemplifikują indywidualne życie, tyle że zawsze już uczestniczą w „źródłowym”, odbierającym im ontologiczny status monad, *podziale* (dla uwyrażenia swego stanowiska Nancy posługuje się też w tym kontekście słowem *coup*: bycie rozcina byty, a zarazem łączy je, nie prowadząc do ich unifikacji).

Ekspozycja przedrostka „ko”, jego filozoficzne znaczenie, pozwalają się domyślać Nancy'ańskiej koncepcji wolności. W polemice z tradycyjnym jej ujęciem jako autonomii czy suwerenności podmiotu, dla którego wolność jest ruchem transgresji własnej skończoności i wysiłkiem przymierza z transparentną substancjalnością, Nancy widzi wolność jako „rozkład substancji”, dynamizowanie zakładanej przez nią relacji z innym i jej desubstancjalizację. Przestrzenią realizacji wolności jest skończoność, a warunkiem jej manifestacji zwracające ku faktyczności świata, ku samej egzystencji, oderwanie od egologicznego rzutowania własnej nieskończoności w Nieskończoność. Nie korzystamy z wolności, dopóki uznajemy ją za atrybut podmiotu; inny nie jest ograniczeniem mojej wolności, ale jej warunkiem; możliwość bycia wolnym funduje się na założeniu naszego ko-ontologicznego i ko-egzystencjalnego bycia w świecie.

Ostatni akord debaty nazwanej *dekonstrukcją podmiotowości* podejmuje w sposób bardziej systematyczny sygnalizowaną już kwestię wspólnoty w jej korelacji z ontologią (Błażej Baszczak podkreśla oryginalność tej filiacji, uwalniającej rozważania nad wspólnotą z oswojonego kontekstu refleksji społecznej i politycznej). Krytycznie odnosząc się do mitu harmonijnej wspólnoty, utraconej jakoby na rzecz alienującego społeczeństwa (groźną reminiscencją tego fantazmatu były XX-wieczne totalitaryzmy, wymagające *notabene* różnicującej ewaluacji: jeśli nazizm inkryminowany jest jednoznacznie i stanowczo, to komunizm sytuuje się pod znakiem ambiwalencji), Nancy, w polemice z organicystycznymi czy integrystycznymi koncepcjami wspólnoty (niweczającymi ją terrorem unifikacji), promuje wspólnotę nieimmanentną, czyli nieskodyfikowaną, niebędącą *dziełem*. Duszne immanentystyczne scalanie miałoby zostać zastąpione ekspozycyjnym czy ekstatycznym byciem-wspólnie, dynamiczną relacją już nie między indywiduami strzegącymi swej zamkniętej podmiotowości, lecz między bytami rzutującymi się na zewnątrz, ku inności. Wspólnota nie odsyła już do hermetyzującej tożsamości, lecz jest dzieleniem i po-dzielaniem bycia, wyrazem jego



relacyjności, siecią fluktuacji i przekształceń jednostkowych egzystencji. Sygnujące otwartą ontologię *rozdzielenie* zamiast skoncentrowanego na sobie i wraz ryzykownie teleologicznego *dziela* (dekonstrukcyjne zabiegi wokół Blanchotowskiego słowa *désœuvrement* okazują tutaj swoją wartość wykraczającą poza często insynuowaną dekonstrukcji retoryczność czy językową ekwilibrystykę). Po Nancy'ańsku rozumiana wspólnota jest oczywiście pewnym zadaniem – przechodzenia od inercyjnego, wspieranego metafizyczną tradycją immanentyzmu, do wspólnoty nie-immanentnej – a nawet etycznym wymogiem: w ostatniej instancji imperatywem wyboru między zamkniętą podmiotową tożsamością a egzystencją kreacyjną i inwencyjną zwróconą ku byciu-wspólnie.

Ochrona wspólnoty przed petryfikacją czy *dopełnieniem* oznacza również realizację pewnej strategii politycznej stawiającej opór totalizującym programom ideologicznym albo troszczącej się o notoryczne *rozdzielanie* wspólnoty, przeciwstawianie się i przeciwdziałanie integrystycznym zakusom, jakie roznieca i mobilizuje mit (do którego Nancy odnosi się skądinąd ambiwalentnie, nie chcąc go dyskredytować, ale starając się raczej określić warunki zapobieżenia eksplozji jego przemocowych potencjałów). Wyróżniwszy dwa modele polityki: podmiotową (czyli ostatecznie integrystyczną, fetyszyzującą indywidualium jako odbiorcę politycznych przekazów, osobę uzależnioną od autorytetów i jawnie lub nieświadomie wyczekującą przywódcy, a przynajmniej preferującą identycznościowe idee „państwa” czy „narodu”) i obywatelską (zorientowaną relacyjnie i horyzontalnie, asymilującą więc rudymenarne założenia republikanizmu), Nancy zasadniczo optuje za tym drugim, choć i tutaj nie całkiem rezygnuje z dekonstrukcyjnej ambiwalencji. Prymat każdego z tych modeli groziłby wykluczającym dyktatem. Ostatecznie politykę należałoby oprzeć na nie-samowystarczalności modelu, która umożliwiałaby pożądaną dynamiczną tranzytywność, zawiązywanie więzi niedającej zawiązać się do końca. Tylko tak rozumiana polityka uzgadnia się z ludzką skończonością i zapobiega pacyfikacji lub miazmatyzacji przestrzeni publicznej, realizowanej już to w trybie fuzji (model podmiotu), już to w trybie atomizacji (model obywatela). W kontekście tak rozumianej polityki – pozytywnie określanej jako „sieciovą” – Nancy, tak jak Derrida, stawia pytania o demokrację i sprawiedliwość. Teza o efemeryczności demokracji i imperatyw troski o jej zachowanie wydają się tu oczywiste. Sprawiedliwość kwalifikowana jest zaś jako „niemożliwa”, zorientowana na nigdy niezaspokojoną, bo wymykającą się trywialnemu egalitaryzmowi, potrzebę sprawiedliwości. Koniecznie zrelatywizowana wobec indywidualnej decyzji i odpowiedzialności jest ona apelem (do realizacji nieskończonego zadania), który pojawia się na horyzoncie każdej relacji.

Odpowiednio do skończonej egzystencji i wspólnoty rozumianej jako transimmanentne bycie-wspólnie również historia jest u Nancy'ego *skończona*, oddzielona od realizacji jakiegóż transcendentnej misji, celu czy sensu. Historia to

nasza na wskroś zrelacjonowana ekspozycja, uczestnictwo pod egidą „my, teraz” w przestrzeni czasu, w horyzontalnej temporalności wspólnoty. Daleka od Heglowskiego stawania się podmiotu-substancji historia to pasmo czy raczej sieć skończonych i nieciągłych zdarzeń lub przestrzeń naszego bezzródłowego i ateologicznego zdarzania się.

W drugiej części transeptu przedmiotem dekonstrukcji jest zmysłowość. To dla Nancy’ego okazja do refleksji nad ciałem i sztuką, z ekspozycją dwu wyróżniających autora motywów – dotyku i oryginalnej lektury chrześcijaństwa. Ciało, materialne, pojedyncze, nieredukowalne, niepozwalające się zefemeryzować (jak w kartezyjańskim wątpleniu poszukującym pewności) jest jakby atomem ontologicznej przestrzeni, w której jednak nigdy nie pozostaje izolowane, lecz funkcjonuje jako zwrócony ku zewnątrz, po-dzielony, pozostający do dyspozycji element dynamicznej, horyzontalnej ko-relacji. Ontologia Nancy’ego jest ontologią ciał jako ko-ontologią bycia-z. To w odróżnieniu od monumentalnych i hieratycznych ontologii metafizycznych ontologia *lokalna* (skoro jej osnową jest to konkretne ciało, *ciało-miejsce*), ontologia zdarzenia w świecie bez substancjalnej podstawy, ontologia sygnująca się jako *expeausition*, czyli, znów odmiennie niż metafizyczne ontologie głębokie, jako ontologia zewnątrz, emanacji powierzchni – powierzchni ciała, skóry. Do rangi ontologicznych kategorii, pieczołowicie w tej części pracy przebadanych, urastają u Nancy’ego również słowa *corpus*, *arealność* (neologizm bazujący na francuskich słowach oznaczających brak realności i powietrze), *dotyk* (podkreślający relacyjny, ale i nieinwazyjny charakter tej ontologii: dotyk to nie zawłaszczanie czy pochłanianie, ale dialektyczny gest łączności i separacji, ekspozycji i dystansu). Kwalifikacje Błażeja Baszczyka jako analityka, ale też „czulego egzegety”, i tutaj zostały potwierdzone.

Refleksję Nancy’ego nad techniką czy technicznością, z tezą o źródłowej techniczności bycia, stworzeniu jako *techné ciał* czy redukcji świata do *ekotechniki*, chętnie widziałbym jako regres do myślenia sprzed Heideggera (choć zarazem obawiam się, że wobec tembru naszej epoki to ja, wraz z Heideggerem, lokuję się w jakiejś antykwarycznej niszy). Jestem tu jednak temperowany zastrzeżeniami, że Nancy’emu nie chodzi bynajmniej o apologię współczesnej cywilizacji technologicznej, a jedynie o podkreślenie pewnej źródłowej techniczności, wpisanej niejako w naturę ludzkiej obecności w świecie. Dywagacje te mimo wszystko budzą mój niepokój i znów kojarzą mi się z Marksem, którego romantyczne inklinacje, tak spektakularnie objawione w rewolucyjno-prometejskich momentach jego doktryny, przełamane wszak zostały typowym dla epoki zafascynowaniem przemysłem. Uznać, że bycie ludzkie, w wymiarze cielesności i egzystencji, z istoty jest techniczne, że techniczność jest adekwatną nazwą dla inwencji i kreacji, to w istocie fetyszyzować technikę, a *fortiori* ośmielać i akcelerować frenezję jako rytm istnienia. Od XIX w., a ze spektakularnymi konwulsjami zwłaszcza w wieku XX, przekonaliśmy się, jakie są tego skutki. Ob-

cowanie z tymi protechnicznymi mimo wszystko enuncjacjami sprawia, że jak balsam działają filipiki Pilcha przeciwko dzianiu się i ruchowi, syntetyzowane anegdotą o Wittgensteinie, który indagowany przez gospodynię w sprawie posiłków odpowiedział: „cokolwiek, byle zawsze to samo”. Jakkolwiek insynuacyjnie czy nietaktownie to zabrzmie, ośmieliłbym się wystąpić tutaj z zaleceniem tonizującej w sposób pożądanym te progresywne entuzjazmy lektury bądź co bądź łatwo dostępnego we Francji autora – Ciorana. Wszelako domyślam się zarazem, jak trudno byłoby ją skomponować z aurą dzieła Nancy’ego i jak reakcyjną musiałaby się ona jawić goszyście.

Namysł Nancy’ego nad chrześcijaństwem potraktować można jako odmianę myśli postsekularnej, na nowo podejmującej, w świeckiej formule, istotne zagadnienia religijne i teologiczne. Związanie przez Nancy’ego chrześcijaństwa z dekonstrukcją po pierwsze oznacza jego dekonstruowanie jako pewnej metafizyki, po drugie świadczy o rozpoznaniu w nim, za sprawą określającej go stałej ambivalencji (będącej funkcją gry między konstytutywnymi dlań pierwiastkami żydowskim i greckim), auto-dekonstrukcyjnych potencjałów. Światopoglądowo i konfesyjnie pojemne czy też strukturalnie skomplikowane wskutek spotykających się w nim i ścierających filiacji chrześcijaństwo jest urządzeniem dynamicznym, ciągłym zdarzeniem, procesem, *work in progress*. Do tych egzoterycznych konstatacji dołącza jeszcze Nancy subtelniejsze ustalenia z poziomu teologicznego, eksplorując być może nie tylko pokłady swej wiedzy, ale i emocjonalności, skoro – o czym przypomina się w jego biografii – związał swą młodość z progresywnym, społecznie zaangażowanym katolicyzmem. Dekonstrukcyjne *tout court* jest zatem chrześcijaństwo za sprawą esencjalnego w nim wymogu otwarcia na bezwarunkową inność i alienację. Wszelako konfrontując nas z tą innością i wprowadzając do istnienia rozdarciem nauką o wieczności, zarazem *hiatus* ten łągodzi doktryną mediującej inkarnacji i koncepcją komunikowanego, dzielonego ciała Chrystusa, emblematyzującego rozpuszczanie boskości w ludzkości, stawanie się ducha ciałem, a ciała duchem. *Hoc est enim corpus meum* – zapewne niespodziewanie dla niektórych, ale w sposób uprawomocniony wywodami zawartymi w *Corpusie*, *La décloison* czy *L’Adoration* – może więc zostać uczynione szyldem dekonstrukcji.

Ostatni paragraf *Ontologii jako ontologii ciała* jest relacją z frontu nie tyle dekonstrukcyjnej wojny domowej, ile raczej rycerskiego pojedynku, popisowego lub służącego utrzymaniu formy. Chodzi o wykazanie, w jakim stopniu dotyk jeszcze jest lub już nie jest przejawem ontologicznej przemocy, na ile zatem jest lub nie jest potwierdzeniem przynależności rewindykującej go myśli do resztek metafizyki. Stawką okazuje się więc uwikłanie Nancy’ego w haptocentryzm metafizycznej tradycji. W *Le Toucher* Derrida wysuwa argumenty za faktycznością tego brzemienia u Nancy’ego, który z kolei odpiera je w *Noli me tangere*. Można odnieść wrażenie, że sumienny sprawozdawca ulega jednak presji lojal-

ności wobec swego bohatera, skoro stwierdza, dyskretnie sięgając do zasobów erystyki, że dotyk sygnujący niemożliwe – niemożliwość jednoczesnego kontaktu i separacji – jest analogonem Derridiańskich kategorii daru, przebaczenia, gościnności czy sprawiedliwości.

Swoją refleksję nad sztuką, która jest istotnym aspektem jego myśli, a w sposób bardziej systematyczny rozwijana była w latach 90., oparł Nancy w znacznym stopniu na krytycznym odniesieniu do teorii estetycznej Hegla. Dekonstrukcja interweniuje w momencie u Hegla aporetycznym: w jego próbie ujęcia poezji – zmysłowości wyrażającej się w dystyngowanym materiale, jakim jest słowo, potencjalne pojęcie – jako możliwości przezwyciężenia sztuki nie w religii, ale w filozofii. Nancy pokazuje, że skumulowanej w poezji sprzeczności nie da się wyeliminować również w zdeifikowanym w systemie Hegla języku filozofii. Ostatecznie u Nancy'ego afirmowana jest zarówno notoryczna zmysłowość sztuki, jak i jej niedomknięcie czy niekompletność. Idea pozostaje dla sztuki tylko momentem aproksymacji, gdyż nie jest ona w stanie uwolnić się od swej zmysłowości. To asumpt do tezy, że tworzenie sztuki nigdy nie może się zakończyć i że jest ona esencjalnie mnoga, permanentnie dezawuuująca Heglowską fiksję w sprawie jedyności, ogólności, absolutności. A nieznaną Heglowi techniczność (w znaczeniu eksploracji możliwości, jakie oferują technologie) zapewnia sztuce ciągłość w zakresie inwencji i kreacyjności.

Ko-ontologia sztuki zawiera ważne odniesienie do reprezentacji, którą to kategorię, wyspecyfikowaną do *représentation interdite*, wykorzystał Nancy w dyskusji – służącej uchwyceniu istoty reprezentacji (zasadniczego motywu zachodniego dyskursu) – nad możliwością zobrazowania zbrodni Holocaustu. Pytanie o dopuszczalność przedstawiania obozów i eksterminacji zostaje przez Nancy'ego podniesione do pytania o warunki możliwości zachodniej reprezentacji w kontekście tego, co wydarzyło się w Auschwitz. Dystansując się zarówno wobec optyki ikonoklastów, jak i ikonofilów, Nancy stwierdza, że Shoa jest ostatecznym kryzysem reprezentacji, paraliżem logocentrycznej wizji świata, demonstacją skutków nazistowskiego głodu integralnej obecności, która ekskluduje wszelką inność i może się objawić jedynie pod postacią śmiertelnego prezentystycznego terroru. W Auschwitz zachodnia reprezentacja osiągnęła obsceniczny paroksyzm, objawiła się jako anihilująca samo życie reprezentacja pełna, niszcząca swoją wewnętrzną zasadę, zgodnie z którą nie powinna nigdy stać się totalną obecnością sensu. Jak puentuje te rozważania Błażej Baszczak, obóz dokonał egzekucji reprezentacji, będąc jej dokonaniem i wyczerpaniem bez reszty.

Pora wreszcie na trzecią dekonstrukcyjną realizację. Jest nią dekonstrukcja sensu, wskazująca na koekstensywność świata, sensu i egzystencji. Sens, jak byt, jest podzielony i wpisany w relacyjną i modalną ontologię. Oznacza to jego „tautologiczny” związek ze światem i korelację z egzystencją jako odnoszącą się do siebie w horyzontalnym odniesieniu do zewnątrz i do innego (pojedynczość sen-

su ukonstytuowana jest w jego mnogości i relacyjności). Innymi słowy, świat nie ma sensu, lecz (gdyż) on sam jest sensem. Bądź też sensem świata jest brak sensu jako czegoś, co metafizycznie było mu imputowane w postaci uprawomocniającej teleologicznej instancji. Żyjąc w świecie, sami nadajemy mu sens. Otwartością na świat, zakładającą porzucenie transcendentnego sensu, stwarzamy jedyną szansę dla sensu i jedyną jego możliwość. Zwrócony ku sobie, pozostający w relacji z samym sobą, świat nie jest jednak – jako dynamiczna rzeczywistość bycia-wspólnie – zamknięty; łącząc wymiary immanencji i transcendencji dla siebie, jest on transimmanentny. Polemiczny wobec identycznościowych założeń metafizyki charakter tej koncepcji sensu czy też jej wymiar antykonserwatywny lub progresywny w politycznym znaczeniu, fundowany na konsekwentnych wnioskach z republikanizmu, wydają się oczywiste. Takie ujęcie sensu stanowi wstęp do pewnych ustaleń aksjologicznych Nancy’ego, których omówieniu poświęcony jest ostatni podrozdział pracy.

Wartości sytuowane są przez Nancy’ego w napięciu między mitem a nihilizmem, biegunami redukującymi myślenie o sensie świata, petryfikującymi dychotomię: absolutyzm–relatywizm. W estetyce wahanie między całością a fragmentem osiąga nigdy do końca stabilny balans we *fragmentaryzacji*, mnogości sztuki i jej flircie z niepochwytnym pojęciowym ideałem. W polityce notoryczne rozpięcie między modelem podmiotowym (naśladowczym wobec religijnego czy teologicznego toposu i eksplorującym identyfikacyjne i zawłaszczające predylekcje ego) i obywatelskim (relatywistycznym, nihilizującym) urzeczywistnia swój enigmatyczny constans w modelowej transmigracji nazwanej nie-samowystarczalnością. Dynamikę tej aksjologicznej refleksji wzmagają jeszcze doświadczenia z antycznych dali *agathon*, z którym koincyduje według Nancy’ego sens świata. To odwołanie do Platona, pozwalające mówić o dobru jako czymś ponad byciem i zarazem obecnym w byciu, wydaje się skądinąd tylko reminiscencją pogłębioną w stosunku do chrześcijaństwa, użytego już przez Nancy’ego, w chrystologicznej debacie nad relacją *sacrum–profanum*, do typowo dekonstrukcyjnych celów: mediatyzacji, zawieszenia, indyferencji, nierozstrzygalności.

Drażąc problematykę polityczną, Nancy sięga po Bataille’owską *suwerenność*, pokazując za ważnym dla siebie zwłaszcza w *Rozdzielonej wspólnotcie* interlokutorem, że „jest ona niczym”. Oznacza to, że pozostaje ona fantazmatem, nigdy nie może być tym, ku czemu w napięciu się wychyla: immanentną przestrzenią, dziełem, doświadczeniem wewnętrznym, czyli spełnieniem subiektywności w absolutnej tożsamości. Tak rozumiana suwerenność instruuje w sprawie nieuchronności rozumienia bycia jako eks-pozycji. Ma ona u Nancy’ego pozytywne znaczenie tylko jako negatywna, czyli jako suwerenność *pusta*. Przestrzeń świata jest dla niego „pustym miejscem suwerenności”, owszem, mogącym deprymować (Błażej Baszczak przywołuje tu nawet Kierkegaardowski motyw bojaźni i drżenia), ale oferującym się do wypełnienia przez dobro lub sprawie-



dliwość, aranżującym więc sytuację wyzwania, które powinno mobilizować zwłaszcza w obliczu komplikacji i paroksyzmów świata technologicznego. W koncepcji sygnowanej ambiwalentnym słowem *retrait* (oznacza ono *wycofanie*, ale jego etymologiczna rozbiórka wskazuje też na sens *nakreślenia czegoś na nowo*) Nancy postuluje niejako nową politykę, opartą na rezygnacji z integrystycznej, przemocowej suwerenności, zastępującą więc „metafizyczną” polityczność, władczą i stotalizowaną, administrowaniem czy *ekotechnicznym* organizowaniem przestrzeni publicznej. Wizja tej nowej polityki, uwolnionej od esencjalistycznych fiksacji, relacyjnej, modalnej, mnogiej, otwartej, uzgadniałaby się z koncepcją dynamicznej, niedomkniętej demokracji – w jakiś sposób *niemożliwej*, bo wciąż funkcjonującej w paradygmacie aproksymacji, *démocratie à venir*. Polityka i demokracja miałyby się odtąd objawiać jako żywioły docenienia i eksperymentacji różnorodności świata. Utopijny zdawałoby się polor tych ustaleń znosi czy przynajmniej neutralizuje realistyczne (choć nie wiem, czy nie oportunistyczne) uznanie, że aporie wprowadzane do świata przez swobodnie cyrkulujący kapitał łagodzić lub mediatyzować można tylko *ekotechnicznymi* środkami.

Często obecny dyskretnie imperatywny charakter stanowiska Nancy’ego objawiony zostaje wprost w ostatnim paragrafie pracy. Najpierw za sprawą analizy kategorii *kreacji*, która jako polemiczna wobec teologicznej wykładni *creatio ex nihilo* – „katastrofalnej”, bo paternalistycznej i monologicznej, podporządkowującej mnogość jedynej arbitralnej zasadzie – oznacza rewindykację twórczej, otwierającej horyzonty bezzasadności (o kreacji można mówić naprawdę tylko w świecie bez Boga, brzmi isticie Nietzscheańskie *credo* Nancy’ego). Kreacja wskazuje na świat jako płodną materialność i na egzystencję jako bezźródłowy, niewymagający ani boskiego *fiat*, ani opatrnościowej kurateli, samoistny twórczy potencjał (widziany oczywiście w koniecznej perspektywie ko-egzystencji i ko-relacji). Ta samoistność nie byłaby możliwa bez „zaangażowania w praktykę świata”, warunkowanego przez radykalnie rozumianą, sprzężoną z sądem *decyzję*: nie tyle będącą wyborem między opcjami, ile „konstytucją zdarzenia nowości”, „zaskoczeniem”, „czymś nieoczekiwanym”. Tworzyć świat, do czego faktycznie sprowadza się nasza w nim obecność po „śmierci Boga”, to wziąć za niego odpowiedzialność, czyli uczestniczyć w walce o jego sprawiedliwy porządek. W odróżnieniu od kwalifikowanych tak samo zmagających już w historii eksperymentowanych ta batalia, świadoma swych ograniczeń i ryzyka potwierdzanego porażkami rozmaitych rewolucji wywoływanych w imię równości i braterstwa, za miarę przyjmuje nie egalitaryzm, lecz *niewspółmierność*, nie chce być sługą sformalizowanego prawa, lecz ciągłym wybieganiem ku przyszłości, *sprawiedliwością*, która się staje lub która ma nadejść (znów, jak w przypadku demokracji, *à venir*). Jakby w nawiązaniu do platońskich i chrześcijańskich pryncypiów, tym razem niedialektyzowanych ani niewprowadzanych na dekonstrukcyjną mo-

dłę pod egidę ambiwalencji, Nancy widzi sprawiedliwość jako wymóg samej konstytucji świata, który żąda oporu wobec niesprawiedliwości.

Dotarliśmy oto do absydy, która – czego należało oczekiwać – jest miejscem kulminacji. Syntetyczną relację z reasumpcyjnej porównawczej egzegezy, czyli zestawienia dwu dekonstrukcyjnych stanowisk (jasne że instruktywnego, eksponującego różnice i wskazującego na oryginalność Nancy’ego wobec myśli swego mentora), już jednak sobie daruję. Zwłaszcza, że w trakcie tych recenzyjnych poczyniań wciąż mam ochotę apelować o zwiezłość i rzeczowość (wobec dramatyzującej niekiedy lekturę specyfiki Nancy’ańskiego przedsięwzięcia), a tymczasem mój tekst objętościowo dość się już zmonstrualizował.

W ramach pierwszego podsumowania chciałbym tylko przyznać się do rezygnacji z pewnej intencji, mianowicie z zamiaru deklaracji dystansu wobec filozofii, którą chciałoby się niekiedy scharakteryzować za pomocą słów: retoryczna, ornamentacyjna, kwietystyczna, koteryjna. Posłużenie się tymi kwalifikacjami w odniesieniu do myśli Nancy’ego mobilizowałoby do postawienia pytania Błażejowi Błaszczakowi: dlaczego wobec tych dywagacji demonstruje jedynie postawę bezstronnego lub empatycznego egzegety, a nie zdolnego do spojrzenia z zewnątrz krytyka? Po namyśle dochodzę jednak do wniosku, że można wszystko widzieć inaczej. Owszem, ta myśl pławi się w dyskursywnych czy tekstualnych efektach, pod względem współczynnika „gabinetowości” może zapewne konkurować ze swoimi patronami – Heglem, Husserlem, Heideggerem i bezpośrednio mistrzem Derridą (do wszystkich skierować by można to samo podszyte wraz podziwem i przerażeniem pytanie: ile czasu, i jakim kosztem, spędzić trzeba w gabinecie, by wyemanować takie zwały tekstów!) – ale jednocześnie, śledząc ją uważnie, odnosi się wrażenie obcowania z czymś zarazem wnikliwym, szczerym, podanym z bezspornym talentem, a zwłaszcza filozoficznie doniosłym. Może więc dzieło to, podobnie jak dzieło Derridy, który zebrał swoją porcję ciągów za dewastację kodu filozofii, służy konstruktywnej destabilizacji – nie tylko nas jako czytelników zmagających się z domniemanymi elukubracjami, ale, co ważniejsze, nas jako podmioty wciąż nazbyt zależne od metafizycznych standardów: myślenia obecnościowego, identycznościowego, integrystycznego, ekskludującego lub zdolnego aprobować inność tylko pod warunkiem uczynienia jej aspektem *alter ego*. Rzecz polegałaby więc może na tym, by usłyszeć wezwanie do temperowania podmiotowej – egologicznej, prezentystycznej – pychy. Gdyby widzieć to w ten sposób, można by powiedzieć, że jako autor pietystycznej rozprawy o filozofii Nancy’ego Błażej Baszczak pychę tę skutecznie przeciężył.

Przedsięwzięcie Błażeja Baszczaka wydaje mi się więc merytorycznie podwójnie czyste. Po pierwsze dlatego, że, jak mniemam, autor przystąpił do jej realizacji z bezinteresownymi intencjami badawczymi, czego dowodem są jego wyważone, bezstronne, obiektywne, jeśli można się tutaj tak wyrazić, analizy.

Po drugie dlatego, że dobrze spełnia ona stawiane z takich okazji naukowe wymagania. Do jej wskazanych już wcześniej walorów dodać należy sumienną bibliografię, nie tylko formalną, ale będącą zasobem literatury, z której autor umiejętnie korzysta w trakcie aranżowanych przez siebie dyskusji na wiodące Nancy'ańskie tematy, a także indeksy, zwłaszcza z przydatnym, ułatwiającym lekturę i orientację w trudnej problematyce indeksem pojęć (który *notabene*, gwoli dydaktycznego pożytku, można by jeszcze zapewne wzbogacić).

Wszystkie te pomyślnie okoliczności sprawiają, że warto by liczyć na publikację rozprawy Błażeja Błaszczaka, co wobec braku tego rodzaju monograficznych realizacji na naszym rynku wydawniczym (oczywiście poza książką Małgorzaty Kwietniewskiej, wydaną jednak w bardzo ograniczonym nakładzie) byłoby nader pożądaną; polska recepcja myśli Nancy'ego, bardzo już wpływowego filozofa, jest bowiem drastycznie zapóźniona.

*Krzysztof Matuszewski*