

Jeffrey S. Librett

Praktyka świata: graniczna kosmologia Jean-Luc Nancy'ego pomiędzy teorią i historią

Nowa Krytyka 24-25, 251-269

2010

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.

Jeffrey S. Librett
University of Oregon (USA)

Praktyka świata: graniczna kosmologia Jeana-Luca Nancy'ego pomiędzy teorią i historią¹

W tekście tym spróbuję dokonać częściowej analizy pojęcia „świata”, jakie Jean-Luc Nancy rozwija w *Sensie świata*². Czyniąc to, chcę pokrótce pokazać, co ten rygorystyczny, a zarazem sfragmentaryzowany w formie i rozproszony w warstwie tematycznej esej o (post)hermeneutycznej (a)kosmologii wnosi do współczesnych debat nad koncepcjami metodologicznymi w dziedzinie nauk humanistycznych. Aby ocenić znaczenie książki Nancy'ego, usytuuję wypracowane

¹ Jeffrey S. Librett jest profesorem germanistyki, kieruje Katedrą Germanistyki i Języków Skandynawskich oraz jest dyrektorem Komitetu Studiów Germanistycznych na Uniwersytecie Oregon w Eugene. Autor książki *The Rhetoric of Cultural Dialogue: Jews and Germans from Moses Mendelssohn to Richard Wagner and Beyond* (Stanford 2000), a także licznych tekstów poświęconych literaturze, filozofii i psychoanalizie. Przetłumaczył na angielski: M. Deguy et al., *Du sublime* oraz J.-L. Nancy, *Le sens du monde*. Obecnie kończy pracę nad książką *Orientalist Metaphysics: Typology and Panic in Modern German Letters*. Jest twórcą i redaktorem internetowego pisma akademickiego „Konturen” (<http://konturen.uoregon.edu/>).

Pierwotnie tekst ten był opublikowany jako J.S. Librett, *The Practice of the World: Jean-Luc Nancy's Liminal Cosmology between Theory and History*, „International Studies in Philosophy” 28, Spring 1996, s. 29–44 [w porozumieniu z autorem wszelkie cytaty z *Sensu świata* J.-L. Nancy'ego podano w odniesieniu do francuskiego wydania tej książki, a tam, gdzie to było możliwe, zastąpiono odsyłacze do angielskojęzycznych przekładów oryginałami francuskimi (jeżeli brak przekładów polskich); przyp. tłum.]. Redakcja „Nowej Krytyki” serdecznie dziękuje Autorowi za zgodę na druk przekładu jego artykułu.

² J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, Éditions Galilée, Paris 1993 [dalej jako SM wraz z podaniem numeru strony; przyp. tłum.].

przez niego pojęcie „świata” w relacji do pojęć „teorii” i „historii”. Istnieją ku temu dwa, powiązane ze sobą powody. Po pierwsze, wydaje mi się, jakkolwiek nie mogę tego tutaj wykazać, że sztywna opozycja „teorii” i „historii” nadal wyznacza – ideologicznie lub w sposób zreifikowany, a także wbrew samym zaangażowanym – napięcie pomiędzy dwoma czołowymi ruchami lub orientacjami metodologicznymi we współczesnej humanistyce: dekonstrukcją i *cultural studies*. Po drugie, będę twierdził, że *Sens świata* Nancy’ego problematyzuje lub destabilizuje wspomnianą opozycję, sytuując „światowość” w miejscu, które jednocześnie łączy w sobie bieguny tej opozycji i wymyka się im. Wielokrotnie dokonując – za pomocą procedury uzupełniającego dołączenia – redukcji tego, co teoretyczne, do tego, co historyczne, Nancy dąży do usytuowania się na granicy *między* nimi, w *granicznym* miejscu tej redukcji, które, jak twierdzę, jest miejscem tego, co nazywa on sensem świata³. Operację tę zilustruję w dwóch chiazmatycznie splecionych ze sobą kontekstach⁴. Zademonstruję więc, jak Nancy uzupełnia teoretyczny aspekt teologii historycznym aspektem psychologii, by

³ Już nawet powierzchowne spojrzenie na tytuł książki Nancy’ego – *Sens świata* – wyraźnie wskazuje, że opozycja teoria/historia odgrywa ważną rolę nie tylko jako kontekst możliwej recepcji myśli Nancy’ego, ale również w samym jego tekście: wynika to stąd, iż mówić o sensie, to mówić o tym, co chce ukazać „teoria” w najszerszym tego słowa znaczeniu, zaś mówić o „świecie” to mówić o tym, co pragnie uchwycić „historia”.

⁴ Maurice Merleau-Ponty odnosił się do chiazmu pozytywnie, wykorzystując go jako figurę totalizacji znaczenia i bytu, sensu i świata (M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996, s. 133–158), natomiast Paul de Man wskazywał na konieczność zachowania krytycznej ostrożności w odniesieniu do tej figury właśnie dlatego, że prowadzi ona do totalizacji, która urzeczywistnia się jedynie poprzez przemoc (zob. np. P. de Man, *Reading and History*, w: idem, *The Resistance to Theory* University of Minnesota, Minneapolis 1986, s. 60). Rozpatrywane na tle tych dwóch ujęć chiazmu obsesyjne występowanie owej figury w tekście Nancy’ego wydaje się wytwarzać efekt niestałości tożsamości dwóch wzajemnie determinujących się elementów – których związek zostaje zarysowywany poprzez określone użycie chiazmu – a jednocześnie wskazuje na trzeci element, który nie jest ich totalizacją, lecz przemieszczeniem pociągającym za sobą wyraźne zatracenie substancji. Na *krawędzi* (schillerowsko-hegłowskiej) chiazmatycznej totalizacji Nancy próbuje więc „przezwyciężyć” taką totalizację (czyli takowe „przezwyciężanie”). Asymetryczny charakter chiazmu, który – jak podkreślał to Radolphe Gasché – odgrywa ważną rolę w dekonstrukcji Derridy, w *Sensie świata* zaznacza się moim zdaniem w fakcie, że nawet gdy psychologia reprezentuje tam *przede wszystkim* historyczne istnienie (ponieważ podmiot, przynajmniej w nowoczesności, jest zasadniczo ujmowany jako wewnątrzświatowy), a teologia *przede wszystkim* teoretyczną istotę (ponieważ Bóg jest w tradycji najczęściej uznawany za poza- lub ponadświatowy), to sprowadzanie jednego z tych elementów do drugiego polega w obu wypadkach na redukowaniu teoretycznego aspektu dyskursu do jego aspektu historycznego. Historia jest tu zatem marginesowo uprzywilejowana, choć podlega ona przemieszczeniu – biorąc pod uwagę kontekst ontologiczny – od aktualności do *koniecznej niemożliwości* aktualności. W kwestii asymetrycznej struktury derridiańskiego chiazmu zob. R. Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge 1986, s. 173.

następnie pokazać posunięcie odwrotne, w ramach którego uzupełnia on teoretyczny aspekt psychologii tym, co nazwę tutaj historycznym aspektem teologii, to znaczy jej związkiem z egzystencjalnością niedostępną dla teorii jako takiej⁵. W każdym z tych przypadków to, co wedle wstępnego założenia jest *zewnętrzne* wobec świata, zostaje sprowadzone *do* świata poprzez powiązanie z tym, co wedle wstępnego założenia stanowi *wnętrze* świata; sam świat zostaje tu natomiast zinterpretowany jako granica między swym wnętrzem i swym zewnętrzem. Graniczna (a)kosmologia konstryuuje się zatem w podwójnym geście – oraz jako podwójny gest – (nie)łączenia [(non)articulation] teologii z psychologią i odwrotnie. W końcowej partii tekstu będę analizował sposób, w jaki Nancy ujmuje pojęcie „świata” jako pojęcie (politycznej) *praktyki*, określanej przez figury związywania i rozwiązywania. Spróbuję pokazać, iż takie pojęcie praktyki może być wysoce inspirujące szczególnie dzisiaj, w epoce *culture wars* (na przykład), gdy tak znaczna część dyskursu „nauk humanistycznych” niepokojąco oscyluje pomiędzy niezadowolającymi opcjami polityki tożsamości i uniwersalistycznego humanizmu: to właśnie tych skrajności owo pojęcie pozwala nam unikać.

Przed rozpoczęciem zarysowanej w ten sposób analizy przyjrzyjmy się konfiguracji, w jakiej pojęcia „teorii” i „historii” występują na początku tekstu Nancy'ego⁶.

⁵ Jakkolwiek Nancy odnosi się do teologii Emmanuela Levinasa oraz do psychologii Freuda w interpretacji Jacques'a Lacana, to szerszym historyczno-filozoficznym i pojęciowym kontekstem, w ramach którego rozpatruję te dwa odniesienia, jest historia triady *metaphysica specialis*: chodzi tu o racjonalną psychologię, kosmologię i teologię, które Kant odziedziczył po Christianie Wolffie, by następnie podważyć ich możliwość w „transcendentalnej dialektyce” *Krytyki czystego rozumu*, uznając zarazem niemożność uniknięcia dylematów, jakie rodzą [zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 291–534, A292-A704, B349-B732 – przyp. tłum.]. Nancy (chcąc nie chcąc) przejmując ten historyczno-filozoficzny kontekst nie tylko poprzez Fichtego, Schellinga i Hegła, ale również poprzez analizy wprost odnoszące się do kwestii *metaphysica specialis*, jakie Heidegger przeprowadzał w ramach różnych rozważań poświęconych kantowskiemu pojęciu „świata”.

⁶ W nieco wcześniejszym tekście Nancy przekształcił pojęcie „historii” wpisując je w kontekst „uobecniania”, które nie jest ani bytem, ani stawianiem się, a zatem ani teoretycznym sensem, ani faktyczną rzeczywistością – zob. J.-L. Nancy, *L'histoire finie*, w: idem, *La communauté dés-oeuvre*, Christian Bourgois, Paris 1986, s. 235–278, szczególnie zaś s. 254–255, gdzie poruszana jest kwestia relacji między „historią” i „sensem”.

Od „sensu świata” do „świata jako prawdy i sensu”

Opozycja pomiędzy „teorią” i „historią” – którą wciąż jeszcze zasadniczo interpretuje się, choć często nieświadomie, za pomocą ontologicznych opozycji pomiędzy tym, co idealne i tym, co realne, pomiędzy tym, co potencjalne i tym, co aktualne oraz pomiędzy istotą i istnieniem rzeczy – początkowo przybiera w tekście Nancy’ego postać opozycji między „sensem” i „światem”, by następnie stać się opozycją między „prawdą” i „sensem” tego świata. Przejście między dwoma ujęciami tej opozycji zachodzi zgodnie z następującą logiką.

Wstępne stanowisko Nancy’ego w kwestii „sensu świata” polega na uznaniu, że „sens” nie jest niczym innym jak samym „światem”, podczas gdy ten ostatni istnieje jedynie w swoim „sencie”:

świat nie stanowi jedynie korelatu sensu, lecz strukturuje się jako sens, i na odwrót, sens strukturuje się jako świat. W rezultacie „sens świata” jest wyrażeniem tautologicznym. [...] świat nie ma już sensu, lecz jest sensem (SM, s. 18–19).

Świat odpowiada tutaj – przynajmniej początkowo pozostając w zgodzie z potocznymi (metafizycznymi) sposobami rozumienia tego pojęcia, które Nancy chce przekształcić – istniejącym zjawiskom, natomiast sens odpowiada istocie, tradycyjnie pojmowanej jako trwająca poza zjawiskami. Idąc za Nietzschem, Heideggerem i Derridą, Nancy uznaje, iż nie ma istoty poza istnieniem zjawisk, że istnieją jedynie same zjawiska, których istnienie stanowi ich jedyną istotę.

Redukcja istoty do istnienia nie może tu być jednak bardziej trwała niż podobne zabiegi u Nietzschego, Heideggera, Derridy i innych⁷. Gdy istnienie staje się istotą, istota mimo wszystko pozostaje *jako* istnienie (pojmowane w opozycji do tego, co wtedy interpretuje się jako *inne* względem niego): innymi słowy, istota pojawia się ponownie w tej lub innej formie jako sama egzystencjalność egzystencji. Zgodnie z logiką tego znanego dylematu antyplatonizmu, w momencie gdy w tekście Nancy’ego upada rozróżnienie między sensem i światem, to

⁷ Wśród przykładów tej nietrwałości lub niestabilności można wymienić napięcie pomiędzy występującymi u późnego Nietzschego motywami odrzucenia rzeczy samej w sobie i woli mocy, konieczność uporczywego powracania motywu *Wesen* w heideggerowskim myśleniu *Sein* (nawet biorąc pod uwagę to, iż *Wesen* ulega tu przemieszczeniu od „esencji” lub „istoty” ku „istnieniu”), jak również nacisk, jaki Derrida – idąc za Heideggerem – kładzie na konieczność przekroczenia metafizyki, mając jednocześnie świadomość, że metafizyka zawsze ustanawiała się jako przekroczenie metafizyki (na rzecz różnych wersji rzeczy „samych w sobie”).

znaczy gdy „sens bycia”⁸ zostaje sprowadzony do samego bycia jako czystego *istnienia*, w sposób nieunikniony pojęcie *istoty* powinno się pojawić w innej formie. U Nancy'ego powraca ono pod nazwą „prawdy”. Podważywszy zatem rozróżnienie między sensem i światem, istotą i istnieniem, Nancy, jak można było oczekiwać, jest zmuszony wprowadzić je w nowej postaci, która okazuje się opozycją między prawdą i sensem jako dwoma aspektami świata.

Zgodnie z tym nowym ujęciem, *prawda* tak się ma do *sensu*, jak *istota* do *istnienia*, skończoność do nieskończoności, natychmiastowe uobecnienie do odraczania i uprzestrzenniania, przecięcie do połączenia lub powiązania (*enchaînement*) oraz jak semantyka do syntaksy⁹. Biorąc pod uwagę podstawowe pojęcia logiczne i retoryczne, możemy zatem powiedzieć, że teoretyczno-historyczna (a)kosmologia Nancy'ego konstytuuje się na *granic* i jako *granica* pomiędzy zasadami tożsamości i różnicy, metafory i metonimii. Trzeba tu dodać, że elementy każdej z tych binarnych „opozycji” nie są dla Nancy'ego po prostu przeciwstawne, lecz wzajemnie się zakładają: sens jest zawsze sensem prawdy, a prawda jest zawsze prawdą sensu, choć żadne z nich nigdy po prostu nie zanika w drugim. Każdy termin jest zapośredniczany przez to, co inne względem niego. W ten sposób świat, jako wzajemne oddziaływanie zachodzące między prawdą i sensem, jest (nie)relacją różnicy pomiędzy tożsamością i różnicą, stycznością i (nie)podobieństwem między zbliżeniem i rozdzieleniem.

⁸ Kwestia „sensu bycia” – *der Sinn des Seins* – to oczywiście punkt wyjścia *Bycia i czasu* [zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 2 i n. – przyp. tłum.]. Rozważania Nancy'ego nad „sensem świata” wyraźnie stanowią kontynuację i rozszerzenie namysłu nad tą kwestią.

⁹ „Prawda jest byciem-jakimś [l'être-tel] [...]. Sens [...] jest ruchem bycia-ku [l'être-à] [...]” (SM, s. 25). „W ten sposób *prawda pozwala dostrzec sens jako swą własną, wewnętrzną różnicę*: byt jako taki różni się od bytu jako bycia lub też *essentia* różni się od *esse*, którego jest ona wszakże prawdą” (SM, s. 27). „Prawda przecina, punktuje [*ponctue*], sens wiąże. Przecięcie [*ponctuation*] jest uobecnieniem, pełnym lub pustym, pełnym pustki, przecin(a)kiem [*pointe*] lub otworem, sztydłem [*poignon*] i być może zawsze otworem przebitym przez ostrą puentę [*pointe*] spełnionej terażniejszości. Zawsze pozbawione jest wymiarów przestrzennych lub czasowych. Inaczej powiązanie, które otwiera to, co przestrzenne, uprzestrzennia przecinki. Jest zatem źródłowa przestrzenność sensu, która poprzedza wszelkie rozróżnienie na przestrzeń i czas: owa archi-przestrzenność jest matrycową lub transcendentalną formą *świata*. Z kolei prawda jest w zasadzie natychmiastowa (chcąc dalej rozwijać tę paralelę, można by powiedzieć, że jest ona aprioryczną formą wszechświata lub uniwersum, w dosłownym sensie zbierania-w-jedność). Ekstaza prawdy, otwarcie sensu. Chciałoby się powiedzieć więcej: prawda jest semantyczna, sens syntaktyczny. Jest to wszakże możliwe jedynie pod warunkiem, iż syntaksa wiąże, wiąże samą siebie, angażuje się i unosi *na wskroś* semantycznych puent – oraz że puenty te z kolei posiadają wartość jedynie o tyle, iż każda z nich jest popychana ku innym, uwikłana w inne, a nawet unoszona poza nie” (SM, s. 29–30); oraz „skończoność jest prawdą, której sensem jest nieskończoność” (SM, s. 51).

Pomiędzy „prawdą” teologii i „sensem” psychologii: świat jako fragmentacja *jouissance*

Stwierdziliśmy zatem, że w sposobie, w jaki Nancy podchodzi do kwestii prawdy (jako istoty) i sensu (jako istnienia) można dostrzec jego własną wersję (jak również przemieszczenie) opozycji między teorią i historią. Prześledźmy teraz, jak w jego tekście, w ramach pierwszej z dwóch zasadniczych operacji, jakie poddam tu analizie, konstytuowana jest (a)kosmologia jako przekształcająca i przerywająca redukcja teoretycznej prawdy teologii do historycznej zmysłowości lub zmysłowej historyczności (psychoanalizy jako) estetyki. Teologiczny dyskurs, do którego odnosi się Nancy przeprowadzając tę redukcję, jest dyskursem Emmanuela Lèvinasa, a przekraczającą świat instancją, którą Nancy umieszcza w relacji z wewnątrzświatową przyjemnością estetyczną, jest pojęcie „sensu”, ujmowane w takiej postaci, w jakiej Lèvinas kreśli je w *La signification et le sens*¹⁰. Na początku swych rozważań Nancy uznaje ten tekst za jedno z ważnych źródeł, na podstawie których rozwija swe własne pojęcie sensu; źródło to faktycznie często wykorzystuje – choć nie zawsze odwołuje się do niego wprost – w dalszych partiach swego eseju. Zanim poddamy analizie sposób, w jaki Nancy odpowiada na tekst Lèvinasa, musimy przypomnieć ten ostatni w jego głównych zarysach.

W *La signification et le sens*, tekście powstałym kilka lat po *Całości i nieskończoności*¹¹, Lèvinas występuje przeciwko redukcji sensu do sfery kulturowego pluralizmu, nazywanej też przez niego światem znaczenia. Biorąc pod uwagę jego niezgodę na relatywizm, w kontekście współczesnej debaty toczącej się wokół tej kwestii Lèvinas sytuowałby się po stronie tych, dla których teoria stanowi konieczną podstawę i zapewnia orientację dla historiografii, innymi słowy – po stronie „wyżyn teorii”. Widać już, że przekształcenie, jakiemu Nancy podda lèvinasowską „prawdę”, musi obejmować wzięcie pod uwagę i uznanie historyczności samej teorii. Odwlekając raz jeszcze moment rozpoczęcia analizy tego przekształcenia, postawmy następujące pytanie: czym jest dla Lèvinasa świat znaczenia i dlaczego świat ten nie wyczerpuje wszelkiego sensu?

Lèvinas ujmuje świat znaczenia i jego kulturowy pluralizm – świat, którego kontury zostały wcześniej nakreślone przez fenomenologiczną ontologię ta

¹⁰ E. Lèvinas, *La signification et le sens*, w: idem, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana Paris 1972, s. 15–70.

¹¹ E. Lèvinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

kich myślicieli jak Heidegger i Merleau-Ponty – jako sferę, w której całość bytu uobecnia się zarazem w zjawiskach i jako zjawiska składające się na wytwory indywidualnej ekspresji. Lèvinas zgadza się z wymienionymi wyżej myślicielami, szczególnie z Merleau-Ponty'm, w tej mierze, iż również postrzega ten świat jako przestrzeń produkcji, wymiany i konsumpcji wytworów kultury. Zarazem wskazuje jednak, że świat jest możliwy jedynie w odniesieniu do czegoś, albo dzięki relacji podmiotu do czegoś – czyli do rozumianego w określony sposób niczego – poza światem: ostatecznie rzecz biorąc, do Boga wyrażającego się w twarzy innego. Lèvinas twierdzi, że sfera całości, tego samego lub świata jest faktycznie zawsze zorientowana na ową absolutnie inną instancję, jest za nią nieskończenie odpowiedzialna i zwraca się ku niej z nieskończonym, niedającym się zaspokoić etycznym pragnieniem, które nie ma nic wspólnego z potrzebą, ponieważ jest pragnieniem innego, a nie tego, co samo-tożsame. W kontekście swego wywodu (który mogą tu jedynie pośpiesznie naszkicować w sposób schematyczny) Lèvinas używa terminu „sens” w odniesieniu zarówno do innego, jak i do ukierunkowania podmiotu *ku* innemu – do znamionującej tożsamość tendencji ku różnicy, ku relacji do innego – który zawsze już jest i nigdy jeszcze nie jest uobecnieniem samej inności. Lèvinas odróżnia zatem „sens” jako to, co nie należy do *świata* lub nie jest w *świecie* (świecie całości) od „znaczenia”, które odnosi do składającej się na świat gry elementów znaczących i znaczonych. W świecie bycia-znaczeniem dominują zasady *estetyczne*, ponieważ ostatecznie przewagę zyskuje tam siła zmysłowej materialności, natomiast nie-świat sensu poza bytem, stanowiący przerwanie świata, radykalnie odmienny, nigdzie niebędący u siebie, jest zdominowany względami etycznymi. A zatem „sens” jest u Lèvinasa powiązany z ideą nieskończoności, która „jest” poza światem i wiedzie nas tam, będąc zasadniczo etyczna w swych założeniach.

Nancy odnosi się do lèvinasowskiego „sensu” z aprobatą, ale i nie bez zastrzeżeń, które pojawiają się przede wszystkim w długim przypisie poświęconym *La signification et le sens*, umieszczonym na początku jego rozważań. Z jednej strony Nancy „podziela przekonanie” zawarte w tekście Lèvinasa co do niewystarczalności metafizyki całości, opartej na parze znaczące–znaczone. Z drugiej strony, jego własny projekt zakłada przemieszczenie „sensu” z pozycji *poza* światem, gdzie umieścił go Lèvinas – jednak nie na pozycję *wewnątrz* świata, lecz do (dys)pozycji na *krawędzi* świata: Nancy ujmuje „sens” *jako sam* świat, a jego samo-uobecnianie się jako nieskończone samo-odraczanie. Wymaga to rozwinięcia bardziej „światowego” pojęcia sensu, niż na to pozwala etykoteolo-

gia Lèvinasa, a zarazem nie pozwala już ujmować świata jako danej całości. To z kolei pociąga za sobą konieczność sprowadzenia „teoretyczności” lub „prawdy”, charakteryzującej lèvinasowskiego Innego – to znaczy zbieżności-ze-sobą [*punctuality*], zakładanej przez jedność i jedynność jego sensu – do sensu różnicowania lub różnicującego sensu, który w większym stopniu odpowiada projektowi przekroczenia całości niż lèvinasowskie pojęcie sensu. W rozważanym tu przypisie Nancy pisze zatem, że interpretuje to, co Lèvinas nazywa „jedynym sensem”, jako „rozsiewanie” (SM, s. 22), czyli jako radykalną wielorakość i rozpraszanie w sensie derridiańskim. Uwaga ta wskazuje, że u Nancy’ego nieskończoność, która (de)konstruuje całość, będzie nieskończonością fragmentacji i odraczania, różnicą i odwlekaniem świata na krawędzi¹².

To, co sygnalizuje ów przypis, nie pozostaje jedynie obietnicą czy też napomknięciem pozbawionym dalszego rozwinięcia. Nancy realizuje tę zapowiedź w wielu istotnych miejscach swych rozważań: przeanalizujemy teraz te spośród nich, które bezpośrednio dotyczą wymiaru estetycznego. Wynika to stąd, że właśnie wiążąc etykoteologiczny „sens” z *quasi*-psychoanalityczną estetyką (czyli z psychoanalizą jako teorią odczuć i zmysłowości), sprowadzając ten pierwszy do tej drugiej oraz podkreślając, że „sens” jako przed-znaczące ukierunkowanie zawsze pozostaje w relacji do „sensu” jako „odczucia”, „uczucia” i „przyjemności” (lub *jouissance*), Nancy przywraca sens temu, co uznaje za jego właściwie graniczną *światowość* – nawet jeśli jest ona w konsekwencji jedynie granicznie właściwa. „Zewnątrz” świata wiąże się zatem z jego „wnętrzem”, boskość z podmiotowością, najwyższa rzeczywistość tego, co religijne z możliwością, iż jego istota jest tylko swego rodzaju opium. Każdy z tych elementów otwiera się na inny element poprzez sam proces wiązania. To wiązanie i otwieranie są dla Nancy’ego samym światem.

Wiązanie lub sprowadzanie tego, co etykoteologiczne do tego, co psychologiczne pod postacią tego, co estetyczne – to ostatnie jest sferą subiektywnej obiektywności lub wymiarem rzeczywistości dostępnym odczuciom – jest i musi być podwójne. Wynika to stąd, iż – tradycyjnie rzecz biorąc – sfera tego, co

¹² Lèvinasowskie pojęcie nieskończoności jako tego, co wykracza poza całość jest o tyle dwuznaczne, iż pod postacią pojęcia „jedynego sensu” prowadzi do ujednolicenia dotąd nie-jednolitej całości poprzez jej ukierunkowanie: „Całość bytu, pojmowana w oparciu o wielość kultur, w żadnym wypadku nie byłaby panoramiczna. W byciu nie byłoby całości, lecz jedynie wiele różnych całości [...] Czyż znaczenia nie wymagają jednego, jedynego sensu, od którego biorą samą swą znaczeniowość [*signifiance*]?” – E. Lèvinas, *La signification et le sens*, op.cit., s. 39–40. Jeśli zatem nie chcemy, by „sens” stał się kolejnym wcieleniem całości, jego heterogenizacja wydaje się niezbędna.

estetyczne od początku dzieli się na swą obiektywność w formie *dzieła* i swą subiektywność w formie *przyjemności*. Innymi słowy, sprowadzenie to musi być podwójne, gdyż to, co subiektywne (lub psyche), stykając się z tym, co obiektywne (lub światem w tradycyjnym znaczeniu świata *danego*) zawsze dzieli się na świadomość przedmiotu (lub świadomość jako przedmiot) i świadomość podmiotu (lub świadomość jako podmiot).

Podwójne sprowadzenie tego, co etykoteologiczne do tego, co psychologiczne (czyli prawdy do sensu) przybiera u Nancy'ego formę podwójnego rozproszenia. Z jednej strony rozproszeniu ulega estetyczny „przedmiot” lub dzieło, które staje się dziełem nieskończonej fragmentacji, a zatem w grę wchodzi tu „nie-skończoność uobecniania się lub nie-skończoność *e-venire*” (SM, s. 192). Z drugiej zaś strony rozproszeniu podlega estetyczna przyjemność lub podmiotowość: Nancy charakteryzuje tę „przyjemność” jako *jouissance* w sensie lacanowskim, czyli jako przyjemność połączoną z procesem radykalnego rozbicia lub rozpadu podmiotu:

w ten sposób sztuka byłaby nieodłączna od erotycznej *jouissance* i na odwrót (jest to właśnie *Sztuka kochania*) [...] ślad sztuki lub przypuszczenie jej istnienia pojawiałyby się [...] za każdym razem, gdy zaczyna nas dotykać *sens* bardziej „źródłowy” niż wszelkie wskazanie na „Ja” i to, co „Inne”: to *sens* jako taki [...] w swym „jedynym” i jednostkowym *sensie*, jako zmuszony do tego, by poprzedać samego siebie i być „którego” jest *sensem* – zmuszony do tego, by poprzedać być w samym byciu [...] (SM, s. 207).

Teologia i psychologia (lub estetyka), jako figury prawdy i sensu, uobecnienia i odraczania, „zewnątrźświatowości” i „wewnątrzświatowości” podlegają (tymczasowej, nietrwałej) syntezie w *postaci* światowości w procesie fragmentacji *jouissance* jako *jouissance* fragmentacji. Następnie Nancy próbuje do pewnego stopnia zapośredniczyć między tymi dwoma poziomami rozpraszania – dziełem i czerpiącym zeń przyjemność podmiotem – wskazując, że porządek symboliczny podmiotu będącego w świecie znajduje się w ciągłym procesie fragmentacji, a (w rezultacie) także wytwarzania i powiązanego z nim rozpraszania efektów *jouissance*¹³.

¹³ Szersza i bardziej szczegółowa analiza powinna obejmować porównanie i skontrastowanie ze sobą pojęcia *jouissance* używanego przez Lèvinasa w jego głównych tekstach z pojęciem *jouissance* rozwijanym przez Lacana. W kontekście obecnej analizy chciałbym jedynie zauważyć, że występujące w tekście Nancy'ego powiązanie rozważań poświęconych *jouissance* ze wzmiankami dotyczącymi porządku symbolicznego wyraźnie wskazuje, że te pierwsze zasadniczo odnoszą się do lacanowskiego pojęcia *jouissance*. Zob. też E. Lèvinas, *Całość i nieskończoność*, op.cit.,

Najwyższym prawem tego, co symboliczne nie jest tworzenie ścisłego powiązania i ciągłej cyrkulacji. Mieści się ono wcześniej [...] w tym, co daje warunek możliwości powiązania lub wymiany, więzi, komunikacji w ogóle [...], pociągając za sobą [...] podział sekretu samej komunikowalności (SM, s. 209).

Pomimo próby mediacji wspomniana podwójność pozostaje podwójnością, a dzieje się tak z powodu wskazanej właśnie, podzielonej, granicznej natury podmiotu. Zarówno na poziomie dzieła, jak i na poziomie przyjemności estetycznej Nancy sprowadza całość (lub prawdę) tego, co sytuje się – będąc figurą boskości – *poza światem* oraz nieskończoność (lub sens) tego, co sytuje się – będąc figurą tego, co ludzkie – *po tej stronie świata, do granicznego świata, wzdłuż którego są one bezustannie konstytuowane w procesie nieustannej fragmentacji.*

Od „prawdy” pragnienia do „sensu” dobra: przerwanie historii

Psychologia w ogóle, a (lacanowska) psychoanaliza w szczególności może być wszakże postrzegana nie tylko jako dyskurs sensu lub istnienia, lecz również jako dyskurs prawdy lub istoty, co wynika stąd, iż nie eksponuje ona i nie odgrywa czystej *différance* jako takiej. Analogicznie teologia w ogóle, a lèvinasowska negatywna etykoteologia w szczególności, może być postrzegana jako dyskurs sensu lub istnienia w tej mierze, w jakiej nie tylko zakłada to, co inne jako pewne *poza-światem*, ale umieszcza innego *tutaj* jako *poza światem* i *teraz* jako w pewnej niepamiętnej przeszłości: posunięcie to zawiera w sobie zarówno historyczną *différance* i uprzestrzennianie, jak również, chcąc nie chcąc, teoretyczne pojęcie „jedynego sensu” jako samo-tożsamości. Nie ma zatem nic zaskakującego w tym, iż Nancy konstytuuje (a)kosmologię, sprowadzając również – odwrotnie niż poprzednio – psychoanalizę do lèvinasowskiej etyki.

Dla Nancy’ego – który bez wątpienia wykorzystuje tu analizy, jakie przeprowadził z Philippe Lacoue-Labarthem w *Le titre de la lettre* (1973), jak również rozważania zawarte w swym własnym, opublikowanym w 1991 roku tekście *Manque de rien*¹⁴ – psychoanaliza prezentuje się jako dyskurs prawdy przede wszystkim dlatego, że w sposób otwarty podnosi pragnienie do rangi prawdy

s. 133–161 i n. oraz E. Lèvinas, *Inaczej niż być czyli ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 122–126.

¹⁴ P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Le titre de la lettre (une lecture de Lacan)*, Éditions Galilée, Paris 1973. Esej *Manque de rien* został opublikowany w: *Lacan avec les philosophes*, ed. M. Deguy, Albin Michel, Paris 1991, s. 201–206.

braku¹⁵. Tym, czego brakuje prawdzie pragnienia jest oczywiście świat, albo też *jouissance* jako niemożliwy przedmiot pragnienia. Skoro więc psychoanalizie brakuje świata, brakuje jej również (kwestii) sensu, jako że (pytanie o) sens – czyli (pytanie o) znaczenie lub wartość jako pewna potencjalnie nieskończona trajektoria – może powstać jedynie jako (pytanie o) sens świata, którego bycia-tu-i-teraz [*present*] nie można sprowadzić do samo-tożsamej [*punctual*] i całkowitej nieobecności, jaką reprezentuje pragnienie jako prawda¹⁶.

Podobnie jak w rozważanej wcześniej redukcji teoretycznego aspektu teologii, również w tym przypadku Nancy nie dąży wszakże do prostego odrzucenia teoretycznego aspektu psychoanalizy, lecz do określenia go w jego tożsamości z innym – z tym, co wyklucza on z siebie jako swe przeciwieństwo. W odpowiedzi na psychoanalityczne wyparcie się świata, Nancy twierdzi, że nieświadomość *jest* światem:

Nieświadomość jest światem jako ogółem możliwości znaczenia [*totalité de signification*], uporządkowanej jedynie wokół swego własnego otwarcia. Dla psychoanalizy otwarcie to (nie) otwiera się na nic [...]. Nie chcę jednak ani przez chwilę sugerować, że „nic” tego rozwarcia należałoby teraz zastąpić jakąś nową prawdą. Chodzi raczej o to, jak należy rozumieć samo to „nic” [...]. Jest ono albo całkowitym brakiem prawdy, albo też niczym innym niż samym światem i sensem-bycia-ku-światu. [...] Świat powstaje z [...] *sensu* – który stanowi nazwę symboliczności w jej inauguracyjnym spalaniu się, [...] strukturę w sensie [...] różnicującego uprzestrzenniania, gry i rozregulowania, [...] przejścia, przechodzenia i rozdzielania tego, że *jest* lub że *może być* przejście, przechodzenie i rozdzielanie [...]. Przejście i rozdzielanie niczego, jeśli wolicie, lecz to *nic* nie posiada [...] konsystencji [...] *prawdy*. Posiada jednak nie-konsystencję sensu, nie-konsystencję zdarzeniowości lub sensowności [*signifiance*] sensu (SM, s. 78–81).

Nancy utrzymuje zatem, że nieświadomość „*jest*” światem jako wzajemną relacją prawdy i sensu. Jak już widzieliśmy, prawda i sens stanowią w tekście

¹⁵ „Lecz »nieświadomość« oznacza – i Lacan to rozumiał – niewyczerpalne, nieskończone mnożenie się znaczeń, które nie są zorganizowane wokół jednego sensu, ale wypływają z procesu znaczeniowtórczego [*signifiance*], który wiruje na podobieństwo ruchów Browna wokół pustego punktu rozproszenia, krążąc w stanie jednocześnie zgodnej i sprzecznej afirmacji, nie posiadając punktu zbieżnego poza pustką prawdy w swym jądrze, pustką, która sama jest powierzchownie i prowizorycznie zamaskowana cienką skórą »ego«” (SM, s. 78).

¹⁶ „Niezwykłość psychoanalizy – z której wypływa cała jej zaburzająca siła i zasięg, ustanawiający osobną epokę – polega na zapoczątkowaniu takiego sposobu myślenia, który rozbija w zasadzie wszelki sens, nie tylko umieszczając go poza prawdą i rygorem (jak to czynili inni wiekdziesiątycy również w czasach Freuda), lecz w zasadzie destytuując go, redukując go do wymogu sensu i ukazując prawdę jako niespełnienie tego wymogu” (SM, s. 77–78).

Nancy'ego wcielenie lingwistyczno-retorycznych zasad metafory i metonimii, które to zasady funkcjonują w terminologii Freuda jako składające się na pracę marzenia sennego elementy zagęszczenia i przesunięcia, podczas gdy w tekście Lacana przybierają postać dwóch fundamentalnych wymiarów porządku symbolicznego jako Innego, to znaczy jako podmiotu nieświadomego pragnienia. Dlatego też, z jednej strony, Nancy widzi „sens” w twierdzeniu, że nieświadomość jest światem. Przyjmując to twierdzenie, uznaje on zarazem, że prawda jest sensem, co wynika stąd, że nieświadomość lub Inny jest pragnieniem jako prawdą, natomiast świat jest z istoty sensem świata. Z tej perspektywy widać, iż Nancy musi dodać sens do prawdy pragnienia i prawdę do sensu świata, żeby móc stwierdzić tożsamość lub równość efektów tych dwóch operacji uzupełniania. Innymi słowy, musi on przywrócić prawdzie nieświadomości jej zagubiony sens, przywrócić metonimiczność metaforyczności – od której się ta pierwsza odłączyła – żeby móc stwierdzić, że nieświadomość jest światem oraz że metafora zawiera w sobie zarazem metaforę i metonimię. Odwołując się do (lèvinasowskiej) negatywnej etykoteologii, Nancy interpretuje to dodanie brakującego sensu jako dobro ponad bytem, gdyż chce połączyć dar sensu z pragnieniem, któremu go brakuje i którym ono (nie) jest. Przytoczę tu kilka szczegółów tego połączenia.

Opozycja między prawdą i sensem przybiera w tym kontekście postać opozycji między nieobecnością i obecnością sensu – między twierdzeniem, iż zróżnicowane istnienie jest absolutnie nie dane oraz twierdzeniem, że jest ono absolutnie dane, z których pierwsze Nancy nazywa też otchłanią nihilizmu, a drugie mitem. Ponieważ zbieżne-ze-sobą [*punctual*] uobecnienie sensu – lub takowe uobecnienie istnienia rozumianego jako *différance* – nie ma sensu, nihilizm i mit reprezentują tylko dwie różne wersje prawdy, bieguny „-” i „+” zbieżnej-ze-sobą [*punctual*] całości, to znaczy reprezentują samo-tożsamą [*punctual*] całość jako „-” i „+”. Biorąc pod uwagę fakt, że psychoanalityczne pragnienie jest prawdą nieobecności, sytuuje się ono wyraźnie po stronie otchłani nihilizmu (niewątpliwie Lacan jest tu bardziej schopenhauerowski, niż sam chciałby się postrzegać¹⁷). Analogicznie rzecz biorąc, dar jako prawda obecności, pojęcie Dobra jako najwyższej rzeczywistości, zajmowałyby tu miejsce mitu. Sens „jako taki”, mający być stawką w tak ustrukturyzowanej alternatywie, nigdzie się tu jednak nie pojawia. Wyrażając bowiem swe zastrzeżenia wobec całości tej samo-odzwierciedla-

¹⁷ Zob. rozróżnienie, jakie Lacan przeprowadza pomiędzy swym pojęciem „das Ding” i schopenhauerowskim *Wille* w: *L'éthique de la psychoanalyse, Le séminaire, Livre VII, 1950–60*, ed. J.-A. Miller, Éditions du Seuil, Paris 1986, s. 124, 251.

jącej się prawdy, w której sens okazuje się schwytyany i zatarty, Nancy ujmuje ją jako onto-teo-erotologię:

Dar, który wychodzi naprzeciw pragnieniu, pragnienie zwrócone ku darowi: wzajemne spełnienie, urzeczywistniona onto-teo-erotologia. Sens jest zatem wzajemnym i bezgranicznym [*sans reste*] byciem-ku-drugiemu pragnienia i daru, dopasowaniem, systemem braku i pełni: *jouissance* prawdy i prawdą *jouissance* (SM, s. 85–86).

Sens, który w tym systemie prawdy przechodzi od obecności do nieobecności i z powrotem, ponownie nie może się tu ukazać jako taki – sam w sobie, jako rozbieżność-ze-sobą i odwlekanie samego siebie – ponieważ w systemie tym jest miejsce jedynie na to, co zbieżne-ze-sobą [*punctual*], nawet jeśli miałyby to być tożsama-ze-sobą [*punctual*] pustka. To właśnie dlatego Nancy określa teraz sens jako „*agathon* [...], dobro lub doskonałość, której trzeba szukać [...] *epekeina tes ousias*, poza bytem lub istotą” (SM, s. 84). Pozostając poza bytem, „sens” może być zatem dodany do prawdy przez naruszenie dualnego systemu braku i pełni, pragnącego ja i boskiego daru świata, czyli również przez naruszenie systemu opozycji pomiędzy samym sobą i systemem, który ma naruszyć, przez naruszenie opozycji między naruszaniem i nienaruszaniem. Na granicy między owym naruszaniem i tym, czym ono nie jest, mieści się świat.

Zadanie polega na tym, aby myśleć sens jako nie-zawłaszczające spotkanie pragnienia i daru, by myśleć sens jako najwyższy wymiar, doskonałość *nadchodzenia* jednego ku drugiemu. A zatem ani pragnienie, ani dar, lecz raczej to, że pragnienie daru z istoty pragnie nie zawłaszczyć żadnego „przedmiotu”, oraz to, że dar pragnienia daje to, co nie może być dane, natomiast nie daje, nie czyni danym żadnego „podmiotu przedmiotu” (SM, s. 88).

Tym, co ostatecznie powstaje w ruchu od bezświatowego pragnienia psychoanalizy do świata tej bezświatowości poprzez nieskończone odracanie trwałej identyfikacji jest *polityka* – polityka nie-samowystarczalności, praktyka nieskończonego związywania i rozwiązywania¹⁸. Polityka ta odgrywa ważną rolę w rozważaniach Nancy'ego nad kwestią świata – rozważaniach, które pod tym względem stanowią rozwinięcie przemyśleń poświęconych kwestii wspólnoty, prowadzonych przez niego począwszy od *La communauté désœuvrée* (1986)¹⁹.

¹⁸ SM, s. 139–189.

¹⁹ J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, op.cit.

I tak analizę swą zakończę szkicując zasadnicze zarysy tego *praktycznego* wymiaru świata, zgodnie ze sposobem, w jaki jest on ujmowany w *Sensie świata*.

Polityka nie-samowystarczalności: świat jako praktyka nieskończonego związywania

W ramach zachodniej metafizyki polityka jako realna, historyczna praktyka zawsze miała być podporządkowana – to znaczy zarówno miała wywodzić się, jak i zmierzać do – samowystarczalnej, samo-tożsamej, samookreślającej się, teoretycznej lub idealnej całości, niezależnie od tego, czy tą ostatnią będzie naród, rasa, religia, klasa społeczna, płeć biologiczna i kulturowa, określona preferencja seksualna lub jakaś inna kulturowo-polityczna tożsamość. Dystansując się wobec wszelkich politycznych archeo-teleologii tego typu, Nancy postrzega praktykę polityczną jako nieustanne (re)konfigurowanie (i dekonfigurowanie) tego, co *nie-samowystarczalne*. W takim ujęciu praktyka staje się uprzywilejowaną nazwą świata, zaś świat staje się nieustającą grą (ro)związywania. Swe ujęcie świata jako praktyki Nancy rozwija analizując dwie koncepcje polityki samowystarczalności, które jego zdaniem dominują w tradycji Zachodu. Prześledźmy zatem tę analizę w jej głównych zarysach.

Dwa modele określania fundamentów polityki, organizujące wedle Nancy'ego całość sfery tego, co polityczne w ramach metafizyki, otrzymują tu nazwy modelu powszechnego *Podmiotu* („le Sujet”) oraz modelu wspólnoty *Obywateli* („le Citoyen”). Identyfikacyjna partycypacja w (heglowskiej) podmiotowości Podmiotu oznacza tu partycypację w wewnętrzności samonegującego się samozawłaszczenia, natomiast (rousseańskie) pojęcie obywatelstwa oznacza dzielenie zewnętrznosci związków czysto formalnych, opartych na umowie. Politykę Podmiotu zawsze cechuje esencjalizm, subiektywizm i *teoretyczność*. Za swój fundament uznaje ona czystą możliwość. W odróżnieniu od niej, polityka Obywatelstwa konstytuuje się wokół zewnętrznego istnienia, obiektywności i *historyczności* tego, co wspólnotowe. W rezultacie za fundament swój uznaje ona czystą rzeczywistość. Zarówno koncepcja politycznej podmiotowości, jak i politycznego obywatelstwa próbuje zredukować praktykę polityki do trwałej konieczności samowystarczalnej i samookreślającej się całości.

Nancy wskazuje, iż w sferze empirycznej owe dwa bieguny, które określają sferę tego, co polityczne w ramach metafizyki, nigdy nie pojawiają się w postaci

czyste, ale zawsze są zmieszane ze sobą na różne sposoby. Co więcej, ze strukturalnego (w przeciwieństwie do empirycznego) punktu widzenia są one związane ze sobą i przechodząc jeden w drugi, wzajemnie się określają. Ponieważ strukturalnie rzecz biorąc każdy z nich zawiera w sobie drugi, różnica między nimi w sposób nieunikniony zaznacza się wewnątrz każdego z nich. Dlatego też w analizie Nancy'ego polityczna podmiotowość i polityczne obywatelstwo dzielą się z kolei na *suwerenność*²⁰ i *wspólnotę*²¹. Te ostatnie reprezentują tutaj odpowiednio aspekty bycia-oddzielnie i bycia-razem, które na różny sposób zawierają w sobie (cechującą podmiot) możliwość i (cechującą obywatela) rzeczywistość. Nancy pisze, że suwerenność odpowiada *pojęciowemu* aspektowi samowystarczalności, a zatem podmiotowemu lub związanemu z pojmowaniem w sposób wolny, podczas gdy wspólnota odpowiada jej aspektowi *intuicyjnemu* lub obiektywnemu – pozbawionemu wolności i pasywnie pojmowanemu – wymiarowi jej mechanicznej zewnętrżności (SM, s. 172).

W obliczu alternatywy, jaką przedstawiają te dwa fundamentalne modele polityczne – a raczej w obliczu ciągłej transformacji jednego w drugi – wybór Nancy'ego polega na tym, by nie wybierać. Mówiąc dokładniej, Nancy decyduje się na badanie nierozstrzygalnej granicy pomiędzy nimi jako miejsca politycznej „konieczności” dzisiejszych czasów²². To właśnie na granicy pomiędzy czystą wewnętrżnością lub teoretycznością, oraz czystą zewnętrżnością lub historycznością, na granicy pomiędzy wolnym oddzieleniem i pozbawioną wolności przynależnością Nancy próbuje rozwijać swe pojęcie świata jako praktyki: jako nie-

²⁰ W *L'expérience de la liberté*, Éditions Galilée, Paris 1988 Nancy przekształca i radykalizuje tradycyjne sposoby interpretacji pojęcia wolności – a w ten sposób również pojęcia suwerenności. Wolność przestaje być wolnością podmiotu od wszelkiej inności, a staje się przeciw takiemu ujęciu wolności i poza nim – wolnością podmiotu od inności swej własnej podmiotowości, to znaczy wolnością podmiotu od siebie samego: wolnością podmiotu od zobowiązania do tego, by w każdej chwili nie być innym niż się jest. Wolność staje się wolnością wolności do tego, by różnić się od wolności.

²¹ W *La communauté désœuvrée*, op.cit., Nancy umieszcza nasze bycie-wspólnie w tym, co w sposób oczywisty mamy najbardziej ze sobą wspólnego: że pozostajemy oddzieleni od siebie nawzajem, w nieskończonym oddaleniu absolutnej jednostkowości każdego z nas, i że – w tym sensie – nie mamy ze sobą nic wspólnego. Takie pojęcie wspólnoty tych, którzy nie posiadają żadnej wspólnoty sytuacji tożsamość w różnicy i w ten sposób przekształca realność, w jaką tożsamość wynikająca z przynależności do określonej grupy wyposaża jednostkę: przynależność do grupy tych, którzy nie przynależą do żadnej grupy prowadzi jednostkową istotę ludzką ku radykalnej (nie)możliwości tożsamości.

²² *Konieczność podjęcia takich badań pojawia się np. tam, gdzie Nancy mówi o „l'injonction absolue d'avoir à nouer”* (SM, s. 187) – „absolutnym nakazie: konieczności wiązania się”.

ustannego i niemającego końca²³ ponawiania i rearanżowania (ro)związania²⁴. Nieskończone zadanie tej praktyki jest (zwrotnym) zadaniem ciągłego określania na nowo (jak również nieokreślenia) samego jej podmiotu²⁵. Jej ruch nie jest już tylko ruchem samookreślenia, ale również i przede wszystkim ruchem samonieokreślenia. Jej źródłem i celem jest ciągle przemieszczanie swych granic i określanie ich wciąż od nowa. Jest jednocześnie radykalnie koalicyjna i radykalnie fragmentaryczna. Jako praktyka światowości jest ona polityczną praktyką (wspólnotowego) samoprzemieszczania i (wspólnotowego) samozawieszania, stanowi otwarcie (wspólnotowego) „ja” na świat, którym będzie się ono stawało²⁶.

Pomiędzy historyczną rzeczywistością wszelkiej określonej wspólnoty i teoretyczną możliwością wolnej podmiotowości, „akt wiązania” (SM, s. 180) nie cechuje się ani możliwością, ani rzeczywistością, ani aktywnością, ani biernością. Tak jak wszelka decyzja, aby się pojawić, musi ulegać powtórzeniu²⁷. Akt ten odbija się na wszelkich jednostkach, które w efekcie są wciąż innymi węzłami – to znaczy innymi powiązaniem pozostającymi w procesie bycia wią-

²³ Francuskie słowo oznaczające „wiązanie” – *nouage* uzyskuje tu szczególne znaczenie, ponieważ to właśnie brak jakiegokolwiek ostatecznego rozwiązania, rozwikłania lub końca wiązania – brak wszelkiego *dénouement* – pozwala wywikłać tak sformułowane pojęcie praktyki zarówno z subiektywnych, jak i obiektywnych teleologicznych aspektów tradycyjnych ujęć tego, co polityczne, na granicy których się ono sytuuje.

²⁴ Dwa przerwania mające miejsce w tekstach o *wolności* [J.-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, op.cit.] i *wspólnocie* [J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, op.cit.] – przerwanie wolności jako koniecznej możliwości oraz przerwanie wspólnoty jako koniecznej rzeczywistości – wiążą się ze sobą w sformułowanym w *Sensie świata* pojęciu praktyki (ro)związania. Wiazać się oznacza odsuwać się od danej wspólnoty (czyli od wszelkiej jedności, której się jest reprezentantem) po to, by działać jako wolny podmiot dążący do tego, by z kolei poddać swą podmiotowość nowemu uformowaniu, nowej uwspólniającej obiektywizacji. Polityka (ro)związania jawiłaby się zatem jako wzajemne oddziaływanie – oddziaływanie konieczne, choć niemające charakteru ani możliwości, ani rzeczywistości – zachodzące pomiędzy figurami zależności w ramach wolności i niezależności w ramach wspólnoty, pomiędzy figurami odbiorczej wolności i spontaniczności przynależenia.

²⁵ „Decyzja *jest* istnieniem jako takim, a istnienie, w tej mierze, w jakiej nie przydarza się jednej czy dwóm jednostkom lecz wielu, rozstrzyga się w określeniu tego, w czym zawiera się to, co w-sólne [*se décide comme certain en de l'en-commun*] [...] decyzja polega właśnie na tym, iż *my* musimy powziąć co do tego decyzję, w naszym świecie i dla niego, a więc przede wszystkim podjąć decyzję co do ‘nas’, zdecydować kim ‘my’ jesteśmy, w jaki sposób *my* możemy mówić ‘my’ i nazywać *my* samych siebie” (SM, s. 147).

²⁶ „To, co polityczne jest miejscem tego, co wspólne jako takiego. Innymi słowy, miejscem bycia-razem” (SM, s. 139).

²⁷ „Nie istnieje więź, jeśli nie jest ona nawiązana ponownie, od nowa zaprojektowana, wciąż bez końca wiązana, nigdy po prostu zawiązana lub rozwiązana” (SM, s. 175).

zanymi i stawania się rozwiązanymi – i znajduje się (również biernie) z nimi w powiązaniu²⁸.

Rozwijane przez Nancy'ego pojęcie politycznej praktyki nie tylko nie uprzywilejowuje *rzeczywistości* lub *historyczności* (czyli totalizującej negacji lub marginalizacji możliwości – hiperbolicznego lub karykaturalnego ekstremum, do którego zawsze zmierza upolitycznienie), ale też nie uznaje dwóch głównych podziałów sfery „rzeczywistości” politycznej, podziału na lewicę i prawicę oraz podziału na prawa i obowiązki. Mimo tego, że Nancy przyznaje się – najwyraźniej po to, aby zdystansować się względem wszelkich form konserwatyizmu – do związków z tradycjami lewicowymi (ryzykując w ten sposób utożsamienie z wpisanym w te tradycje teoretycznym uprzywilejowaniem tego, co możliwe), to jednocześnie krytykuje je wprost za to, że wciąż do pewnego stopnia przynależą do politycznej teologii i idealizmu samowystarczalności²⁹. Mówiąc zaś o praktyce (ro)związywania w kontekście praw i obowiązków, Nancy umieszcza ją pomiędzy prawem i obowiązkiem, ujmuje jako obowiązek, który jest zarazem prawem, jako prawo, które zawsze już jest obowiązkiem, a zatem jako coś, co właściwie nie jest ani obowiązkiem, ani prawem³⁰.

²⁸ „Polityka węzłów, jednostkowych związań, każdej jednostki jako pewnego związania, jako zmiany i ponownego zaprojektowania związania i każdego węzła jako *jednostki* (lud, kraj, osoba itd.), która jest wszakże jednostką tylko za cenę wejścia w powiązanie: nie jest to ani „jednostkowość” substancji, ani „jednostka” zwykłego liczenia dystrybucyjnego” (SM, s. 176).

²⁹ Polityka związywania „jest tym, czego szukano, po omacku, od Rousseau do Marksa, od barykad po zgromadzenia, pod różnymi postaciami »lewicy«, w których zawsze łączyła się ona w sposób trudny do odróżnienia ze schematem samowystarczalności, [...] nigdy nie będąc wystarczająco uwolniona od tego, co teopolityczne” (SM, s. 177). W innym miejscu Nancy pisze o polityce samowystarczalności, iż „to, co *polityczne* wydaje się znajdować w niej samą swą Ideę i [...] to w szczególności ‘sama ta Idea’ nie pozwala na żadne rozróżnianie między polityką ‘lewicową’ i ‘prawicową’. Istnieją lewicowe i prawicowe wersje tej Idei. ‘Lewica’ i ‘prawica’ – ta jednostkowa empiriotranscendentalna orientacja powinna oznaczać coś innego. Jej sens nie został jeszcze określony” (SM, s. 172).

³⁰ O polityce (ro)związywania jako będącej czymś w rodzaju obowiązku, konieczności w sensie nałożonego ograniczenia, ale też pewnej niemożliwej konieczności, której wypełnienie jest zarazem jej niewypełnieniem, Nancy pisze: „Polityka ta [...] *wymaga*: czyni nieskończenie więcej lub coś nieskończenie innego niż stawianie żądań, naleganie, pragnienie. Jest wezwaniem. Ma w sobie całą przemoc wtargnięcia cechującą każdą jednostkę jako taką. Każda *jednostka* jako taka podważa możliwość zamknięcia lub totalizacji sieci [...]. Każda *jednostka* przemieszcza lub dezorganizuje suwerenność i wspólnotę” (SM, s. 178). Nieco dalej to bezgraniczne zobowiązanie przybiera formę prawa: „Wszystko to, co może konstituować jednostkowość powinno posiadać rzeczywistą władzę by to czynić, by wiązać: *prawa człowieka*, oczywiście tak, lecz przede wszystkim jako *prawo jednostkowego człowieka do zawiązywania sensu*” (SM, s. 178). Zob. też szkicowe, lecz sugestywne uwagi Nancy'ego dotyczące marksofskiego pojęcia „pracy” usytuowanego pomiędzy koniecznością (lub konieczną rzeczywistością) i wolnością (lub konieczną możliwością) – SM, s. 149–163.

Sytuując się na granicy między dyskursami prawicy i lewicy oraz na granicy między dyskursem praw i obowiązków, Nancy określa wreszcie akt (ro)związywania jako „zabranie głosu – które jest zarazem byciem-zabranym, byciem-pochwyconym przez głos i mowę” (*prise de parole – qui est aussi bien la prise par la parole*) (SM, s. 181). Ten moment mowy jest jednocześnie bardziej idealny lub też teoretyczny niż moment czystej akcji (ponieważ uczestniczy w pojęciu ekspresji) i bardziej realny lub historyczny niż moment ekspresji podmiotowości (ponieważ ten, kto mówi, jest „zabrany”, pochwycony przez mowę i głos, tak że „zabranie głosu” nie jest momentem samoobecności podmiotu, lecz momentem połączenia go z nadchodzącymi „wspólnotami”, z którymi język będzie się komunikował). Z jednej strony, celem polityki zabrania głosu nie jest umożliwianie samoekspresji trwałych wspólnot (jako substancjonalnych podmiotów), uznawanych za ukonstytuowane jako takie – i dążące do ekspresji – przed dojściem do głosu. Wspólnoty są tu bowiem zarazem jednoczone i rozpraszane przez to dojście, a nie przed nim. Z drugiej strony, polityka ta nie wymaga, by nietrwałe węzły konfiguracji tożsamości przełożyły swe idiomy na wszechobejmujący język totalnego społeczeństwa czy też uniwersalnej wspólnoty. Ani partykularystyczna, ani uniwersalistyczna, polityka (ro)związywania konstytutywnie przekształca każde ze swych pojęć w momencie, gdy dochodzą one aż do spazmu swego wzajemnego „pochwycenia” czy też uwikłania:

polityka nie bierze się z Idei [...]. Jej zdarzenie można by nazwać zabranieniem głosu [*prise de parole*]: wyłonieniem się lub przechodzeniem jakiejś jednostki i każdej jednostki w powiązaniach efektów sensu, wypowiedzi, wygłoszenia przybierającego postać zdania lub jego zarysu, idącego od krzyku, wołania i skargi aż do postaci dyskursywnej, poematu lub pieśni, a wreszcie gestu lub milczenia. Idiosynkratyczne i wspólne, owe zdarzenia zabrania głosu są językowe, będąc zarazem czymś mniej i więcej niż język, ale zawsze odpowiadają czemuś z języka pod tym względem, iż jest on związkiem bez substancji [...] (SM, s. 180).

Polityczna praktyka nieustannego związywania i rozwiązywania jest zatem polityką partycypacji w partycjonowaniu partii i partykularyzmów³¹. Pomiedzy te-

³¹ [Zachowanie gry słownej występującej w użytym tu sformułowaniu *a politics of the participation in the partitioning of parties and parts* wymagało podjęcia szeregu decyzji translatorskich: 1. wprowadzenia słowa „partyjonowanie” = „dzielenie”, stanowiącego spolszczoną formę *partitioning*; 2. przekładu *parties* jako „partii”, pozwalającego zachować znaczenie, jakie słowo to ma w odniesieniu do wąsko rozumianej sfery polityki, lecz zarazem pomijającego inne, ważne w tym kontekście jego znaczenia, takie jak „grupy”, „zespoły”, „osoby lub »strony« zaangażowane”; 3. parafrazującego przekładu *parts* jako „partykularyzmy” – pozwala on zachować zbitkę „part”-

orią i historią, gdzie apolityczne skłonności psychoanalizy (oraz innych postaci psychologii i estetyki) spotykają się z charakterystycznymi dla etyki (oraz innych form teologii) skłonnościami do totalizacji, gdzie podmiot *jouissance* zwraca się ku pragnieniu nieskończonej inności, *świat* jest dla Nancy'ego (formowaną i deformowaną teoretycznie) praktyką (ro)związywania. Sądzę, że w obecnej sytuacji politycznej takie pojęcie świata może przynieść owocne rezultaty, pomimo i właśnie z powodu względnie „abstrakcyjnej” postaci, jaką przybiera ono w tekście Nancy'ego oraz wynikającej stąd konieczności konkretyzacji w wielu innych kontekstach.

Przełożył TOMASZ ZAŁUSKI

lecz zarazem gubi znaczenie „części (pewnej całości)”, jakie również ma w tym kontekście wyraz *parts*; przyp. tłum.].