

# Jeffrey S. Librett

---

## Pomiędzy nihilizmem i mitem: wartości, estetyka i polityka w "Sensie świata" Jeana-Luca Nancy'ego

---

Sztuka i Filozofia 2223, 193-215

---

2003

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

### III. Filozofia o estetyce i sztuce

Jeffrey S. Librett

#### POMIĘDZY NIHILIZMEM I MITEM: WARTOŚCI, ESTETYKA I POLITYKA W *SENSIE ŚWIATA* JEANA-LUCA NANCY'EGO<sup>1</sup>

„To, co samo dla siebie nie zależy od niczego, jest *absolutem*. To, co samo w sobie niczego nie zamyka, jest *fragmentem*. Bycie lub istnienie jest absolutnym fragmentem. Istnieć: *przydarzenie się* absolutnego fragmentu”.

(Jean-Luc Nancy, *Sens świata*<sup>2</sup>).

#### ESTETYKA, POLITYKA I WARTOŚCI WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

W dzisiejszych czasach *upolitycznienie* i *estetyzacja* narzucają się nam jako ostro współzawodniczące ze sobą imperatywy, które w nieokreślony sposób sytuują się w sferze niepewnych wartości. Polityka i estetyka są tymi aspektami świata, które niemal powszechnie uważa się – przynajmniej do pewnego stopnia – za ważne lub *wartościowe*. Istnieje jednak wiele rozbieżności co do sensu i wartości każdego z tych obszarów w odniesieniu do drugiego. Przedstawiciele typowo „lewicowych” poglądów politycznych czują się zmuszeni do marginalizacji względów

---

<sup>1</sup> J.S. Librett, „Translator's Foreword. Between Nihilism and Myth: Value, Aesthetics, and Politics in The Sense of the World” (w:) J.-L. Nancy, *The Sense of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, s. VII–XXVI. © 2001 University of Minnesota Press; (w porozumieniu z autorem zmieniono nieco tytuł eseju, wszelkie cytaty z *Sensu świata* J.-L. Nancy'ego podano w odniesieniu do francuskiego wydania tej książki, oraz tam, gdzie było to możliwe, zastąpiono odsyłacze do angielskojęzycznych przekładów oryginałami francuskimi (jeżeli brak przekładów polskich – przyp. tłum.).

<sup>2</sup> J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, Paris 1993, s. 230; dalej w tekście jako SM wraz z podaniem numeru strony.

estetycznych, uznając je za przejaw różnych form samozadowolenia, wyrzeczenia się dążeń, rezygnacji, albo też fałszywej uniwersalności, krótko mówiąc – za przejaw ideologii. Przedstawiciele „prawicy” skłaniają się z kolei do tego, by lewicowe upolitycznienie kultury – jakiego w oczach prawicy dopuszczają się ci, którzy podziwiają na przykład prace Roberta Mapplethrope’a, wspierają krytyczną politykę muzealną itd. – postrzegać jako uosobienie charakterystycznego dla estetyzmu, dekadentyzmu lub nihilizmu zjawiska rozpadu wartości moralnych, a w konsekwencji, również politycznych. W tej sytuacji ci, którzy opowiadają się za autonomią sztuki, stają się – jako reprezentanci poglądów umiarkowanych – obiektem drwin i wrogości zarówno ze strony prawicy, jak i lewicy. Czy polityka stanowi zatem absolut, który w uzasadniony sposób relatywizuje estetykę, czy może jest odwrotnie? W jakim jednak znaczeniu występuje tutaj każde z tych pojęć? Okazuje się, że nawet gdy poczynimy wszelkie wysiłki w celu rozstrzygnięcia tej nad wyraz złożonej kwestii, wciąż nie będziemy dysponować dostatecznym wyjaśnieniem sposobu, w jaki sztuka i polityka faktycznie odnoszą się do rozróżnienia między wartościami absolutnymi i relatywnymi<sup>3</sup>. Innymi słowy, najwyraźniej brakuje nam odpowiedniego ujęcia sposobu, w jaki to rozróżnienie, a także determinowane przezeń ogólne pojęcie wartości, wiążą się z kwestią relacji między polityką i sztuką.

Zapytajmy zatem: gdzie w kontekście tego chaotycznego sporu wokół relatywnych (lub absolutnych) wartości sztuki i polityki sytuuje się *Sens świata* Jeana-Luca Nancy’ego – francuskiego filozofa należącego do nurtu dekonstrukcji? Jakie światło praca Nancy’ego rzuca na pojęcia używane w toczących się obecnie, gwałtownych debatach na ten temat?

Chcąc odpowiedzieć na te pytania, w dalszej części tekstu postaram się pokazać, w jaki sposób Nancy podchodzi do ogólnej kwestii wartości, a następnie konkretyzuje swoje ujęcie tego problemu w kontekście polityki i estetyki. Przede wszystkim dokonuje on przekształcenia tradycyjnych koncepcji wartości poprzez afirmację przerwania dialektycznego związku między wartościami absolutnymi i relatywnymi (jak będę twierdził, afirmację tego przerwania należy rozumieć w sposób bardziej pozytywny,

---

<sup>3</sup> Ważny przyczynek do takiego wyjaśnienia można znaleźć w pracy Barbary Herrnstein Smith, *Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1988. Analizy Smith prowadzą do zakwestionowania rozróżnienia pomiędzy wartościami absolutnymi i relatywnymi w sposób zbliżony do tego, jaki występuje w dokonywanej przez Nancy’ego afirmacji „absolutnej relatywizacji” (jak będę określał w dalszej części tego tekstu).

mianowicie jako afirmację *absolutu relatywizacji*). Następnie, na podstawie zaburzenia dialektycznej opozycji między wartościami absolutnymi i relatywnymi, Nancy przekształca główne, typowe stanowiska w kwestii relatywnych wartości polityki i estetyki. W efekcie tego przekształcenia nie można już utrzymywać, że znaczenie polityki błędnie w obliczu absolutnej doniosłości estetyki (bez względu na to, czy autonomię tego, co estetyczne, definiuje się w kategoriach „uczucia”, „techniki”, „formy”, czy jeszcze w inny sposób), ani też że – zgodnie z absolutem upolitycznienia, niezależnie od tego, czy jest on proweniencji prawicowej, czy też lewicowej – estetyka jest pustą błahostką lub zwykłym instrumentem podporządkowanym autorytetowi prawdziwej rzeczywistości, jaką jest polityka. Polityka i estetyka stają się raczej różnymi sferami doświadczenia interwencji, którego najsilniej dającym o sobie znać imperatywem jest konieczność przyjęcia ontoaksjologicznej odpowiedzialności za nieskończone czynienie-skończonym (*infinite finitization*) oraz absolutną relatywizację, których wymaga bycie-w-relacji. Będąc miejscami doświadczenia interwencji, polityka i estetyka posiadają status relatywnych absolutów konfigurujących się na tle absolutnej relatywności.

### SENS ŚWIATA I KWESTIA WARTOŚCI: POMIĘDZY NIHILIZMEM I MITEM

Najlepszym sposobem wykazania, że Nancy podejmuje w swym tekście kwestię *wartości* – nawet jeśli czyni to pośrednio – jest zrekonstruowanie tego ujęcia „sensu” i „świata”, które stanowi punkt wyjścia jego rozważań. Pojęcie *wartości* pojawia się tam najpierw jako faktyczny, choć zarazem prowizoryczny synonim *sensu*. Ten punkt wyjścia pozwoli Nancy’emu stopniowo precyzować określenie *sensu* jako tego – nieskończenie małego i zawsze odwleczonego – wymiaru wartości, który stanowi samą *granice* pomiędzy wartościami absolutnymi (postulowanymi przez dyskurs nazywany przez Nancy’ego „mitycznym”) oraz wartościami relatywnymi, które zawsze ostatecznie sprowadzają się do absolutnej nieobecności wartości (nieobecność ta jest zakładana przez dyskurs, który Nancy określa z kolei mianem „nihilistycznego”)<sup>4</sup>. Zaczniemy jednak od początku.

<sup>4</sup> Zasadnicza w tym kontekście definicja *nihilizmu* pochodzi oczywiście od F. Nietzschego: „To, że najwyższe wartości tracą wartość” – F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, nakład J. Mortkowicza, Warszawa 1910, s. 10; o nihilizmie ogólnie – zob. tamże, s. 10–94. Jeżeli chodzi o te interpretacje Nietzschego, które są szczególnie ważne dla sposobu, w jaki Nancy ujmuje kwestię „wartości” – zob. M. Heidegger, „Powiedzenie

Na początku swych rozważań Nancy (w dwóch pierwszych, krótkich rozdziałach swej książki) dokonuje pierwszego kroku na drodze do ustanowienia tego, co nazywa „tautologicznym” związkiem „sensu” i „świata” wygłasza jawnie paradoksalne twierdzenie, wedle którego sensem dzisiejszego świata jest to, że nie istnieje nic takiego jak sens lub świat. Wyeksponowanie tego paradoksu – proces, którego przebieg zaraz odtworzymy – od razu pozwala czytającemu zorientować się, że *Sens świata* nie jest ani książką o pozytywnej obecności sensu i świata, ani też o ich – ściśle z tamtą powiązanej – nieobecności. Książka ta dotyczy raczej nierozstrzygalnej granicy *między* obecnością i nieobecnością – zarówno sensu, jak i świata. W jakim jednak sensie nie istnieje już żaden sens ani żaden świat?

Gdy Nancy wysuwa twierdzenie, iż nie ma już żadnego sensu w świecie, ów negowany w ten sposób zasadniczo (lecz jedynie tymczasowo) sens należy rozumieć jako „sens pozazmysłowy”, transcendentne „znaczenie”, wszelkie istotowe zsumowanie lub zwieńczenie egzystencji, które w jakiś sposób zapewniałoby teleologiczną orientację w odniesieniu do wartości absolutnych. Utratę sensu należy od początku rozumieć również jako utratę wartości absolutnych. Nancy wprost wskazuje na tę konieczność, gdy przestrzega czytelnika zarówno przed niebezpieczeństwem poddania się pokusie poszukiwania w filozofii jakiegoś nowego sensu, czy też jakichkolwiek „gwarancji, tożsamości, pewności” – filozofii pojmowanej jako „dystrybutor wartości, światopoglądów, a także (...) wierzeń lub mitów” (SM, s. 11) – jak również przed symetrycznym niebezpieczeństwem obstawania przy „nihilistycznym nonsensie” (SM, s. 12).

W drugim rozdziale, zatytułowanym „Koniec świata”, Nancy zauważa, iż w efekcie nieobecności sensu nie pozostaje też nic ze świata. *Świat* należy tu rozumieć wstępnie (i raz jeszcze jedynie tymczasowo, jako że Nancy dąży do przekształcenia zarówno znaczenia *sensu*, jak i *świata*) jako „zmysłową”, podporządkowaną odniesieniu do czegoś innego lub jedynie faktyczną rzeczywistość – tradycyjnie uznawaną za sferę posiadającą jedynie wartości *relatywne* – w której ów (już nie istniejący) sens normalnie miałyby się konkretyzować.

---

Nietzschego «Bóg umarł», przeł. J. Gierasimiuk (w:) M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 171–216 oraz M. Blanchot, „Reflections on Nihilism” (w:) idem, *Infinite Conversation*, trans. S. Hanson, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993, s. 135–170. We własnym tekście poświęconym Nietzschemu Nancy twierdzi, iż nietzscheańska negacja wartości jest bliższa rozumianej na sposób kantowski afirmacji wartości, niż mógł to podejrzewać sam Nietzsche – zob. J.-L. Nancy, „Notre prohibé!” (w:) idem, *L'imperatif catégorique*, Paris 1983, s. 61–86.

Wyjściowa teza Nancy'ego zawiera się zatem w tym, że jeśli nie istnieje już żaden sens, to pojęcie *świata* też nie może mieć żadnego sensu. Tam, gdzie sens załamuje się, odniesienie również przestaje mieć jakikolwiek sens. Ujmując to w kontekście ontologicznym: tam, gdzie znika wszelka możliwość (lub istota), rzeczywistość (lub zjawisko) również wymyka się naszemu rozumieniu i staje się trudna do zlokalizowania<sup>5</sup>. Wreszcie, w kontekście aksjologicznym, tezę tę można by sformułować następująco: tam, gdzie nie ma wartości absolutnej, wartość relatywna również przestaje istnieć.

Nancy wskazuje jednak dalej, iż zniknięcie sensu i świata (wiedzy i jej przedmiotu lub też „powinno” i „jest”) samo stanowi swego rodzaju *fakt*, jest pewnym *doświadczeniem*, którego *rzeczywistości* nie sposób zaprzeczyć. To brak sensu i świata konstituuje w istocie nasz świat. Będąc zatem światem, w którym żyjemy, musi on mieć, jakiś sens, jakkolwiek ten ostatni trzeba ujmować jako zawsze nieokreślony sens pozbawionej sensu bezświatowości:

„To właśnie z tą utratą mamy do czynienia (...). *A jednak (...) jest w istocie konieczne*, aby było coś takiego jak sens świata (...). «Bycie-ku-światu», jeśli się zatem zdarza (a zdarza się), jest pochwycone przez sens poprzedzający wszelkie znaczenie (...). Jeżeli jesteśmy *ku* światu, jeżeli istnieje bycie-ku-światu w ogóle, to znaczy jeśli istnieje świat, istnieje też sens. (...) «istnieje coś i samo to stanowi sens»” (SM, s. 17–18).

W kontekście wartości, niemożliwość usytuowania wartości relatywnych (lub świata), wynikająca z nieobecności wartości absolutnych (lub sensu), obejmuje dla nas sferę wartości relatywnych (to znaczy sferę świata) w jej absolutności (to znaczy w jej sensie).

Tę diachroniczną serię kroków – za pomocą której Nancy, dokonując swego rodzaju interpretacji współczesnej sytuacji historycznej, przechodzi od negacji sensu i dzisiejszego świata do ostrożnej reafirmacji świata i sensu – należy rozumieć jako alegorię pewnej sytuacji synchronicznej, *strukturalnej*. Opisuje ona *wzajemnie (de)konstytutywną, strukturalną współzależność* (pozaelementowego, idealnego lub absolutnie wartościowego) sensu i (zmysłowego, materialnego lub jedynie relatywnie wartościowego) świata, choć czyni to z pomocą dwuelementowej sekwencji zdarzeń, składającej się ze wstępnego zatarcia i następującej po nim reinskrypcji sensu i świata. Konstatując zniknięcie idealnego

<sup>5</sup> Kwestię historii w połączeniu z kwestią rzeczywistości podejmuje rozdział *Sensu świata* zatytułowany (w aluzji do Nietzschego) „Jak rozrasta się pustynia” (SM, s. 41–46).

sensu – zniknięcie, którego pozostałością jest materialny świat pozbawiony sensu – Nancy po prostu sprowadza idealny sens do materialnego świata. Sens świata – pozazmysłowy sens tego, co zmysłowe, lub absolutna istota relatywnych zjawisk – okazuje się być jedynie światem zwykłych, zmysłowych zjawisk. I odwrotnie – jeżeli do tego, by świat uległ zaburzeniu w samym swym zjawisku (to znaczy w swej zmysłowej obecności i jej doświadczeniu), wystarczy stwierdzenie, iż jest on pozbawiony sensu, to dzieje się tak dlatego, że sam świat zależy od swego sensu lub też, innymi słowy, do niego się ostatecznie sprowadza: relatywne zjawisko zawiera się w absolutnej istocie lub też zmysłowość zawiera się w pozazmysłowym sensie. Podsumowując dalej tę kwestię, Nancy pisze, iż „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” (SM, s. 18). A zatem (obecny-nieobecny) sens świata jest jedynie (obecnym-nieobecnym) światem, i na odwrót – (obecny-nieobecny) świat jest jedynie (obecnym-nieobecnym) sensem świata. Innymi słowy, wartości absolutne i relatywne (de)konstytutywnie zależą od siebie nawzajem.

Dla Nancy’ego istnieją wszakże trzy zasadnicze sposoby rozumienia tej tautologicznie lub chiazmatycznie ustrukturuwanej tożsamości sensu i świata, przy czym tylko jeden z nich daje się ostatecznie utrzymać:

„Cała kwestia dotyczy odtąd tego, czy wspomniana tautologia redukuje się do powtórzenia tego samego braku znaczenia w dwóch różnych elementach znaczących (co byłoby nihilizmem), czy też może wypowiada różnicę tego samego, poprzez którą sens ustanawiałby świat, a świat ustanawiałby sens, jednak w całkiem inny sposób niż przez powrót do znaczenia.

Stawka jest zatem ogromna, w istocie niezmierna. Tego, o czym tu mowa, nie można jednak traktować jako problemu do rozwiązania lub jako odkrycia, którego należałoby dokonać. W takim bowiem wypadku publikowanie książki zatytułowanej *Sens świata*, w geście mającym znaczyć «oto rozwiązanie», byłoby żałosne i śmieszne lub też niebezpiecznie paranoidalne. Ani problem, ani rozwiązanie (...)” (SM, s. 18).

Próbując wyjaśnić tautologię świata-sensu (lub wartości), Nancy dąży do uniknięcia zarówno „nihilizmu” – doktryny całkowitego braku absolutnego sensu i wartości – jak również opartej na złudzeniach propozycji „rozwiązania”, którą w innym miejscu określa mianem „mitu”: chodzi tu o doktrynę zakładającą całkowite spełnienie pragnienia absolutnego sensu i wartości. Pomiedzy nihilistycznym brakiem i mityczną pełnią, stano-

wiązymi bliźniacze, ideologiczne ujęcia relatywnego charakteru różnicy (-z-samym-sobą) i absolutnego charakteru tożsamości (-z-samym-sobą), Nancy będzie więc zarysowywał „różnicę tego samego, poprzez którą sens ustanawiałby świat, a świat ustanawiałby sens” (SM, s. 18). Ponieważ stawka pozostaje tu mimo wszystko „niezmierzona”, a zatem jest w pewnym sensie „absolutem” lub „wartością absolutną”, to Nancy nie zakłada ani całkowitej nieobecności, ani też pełnej obecności tej wartości absolutnej, lecz będzie próbował badać jej nieskończenie odwlekane nadchodzenie (to znaczy badać to nadchodzenie jako absolutną wartość, która – poprzez relatywizację i jako relatywizacja – zawsze jest w procesie dochodzenia do samej siebie).

Chcąc dokładnie uchwycić związek, jaki zachodzi między „różnicą tego samego” a nihilistycznymi i mitycznymi ekstremami, których ma ona unikać, trzeba zauważyć rzecz następującą: wskazując na konieczność wycofania się z tych ekstremów, Nancy wie, że wycofanie to można rygorystycznie pomyśleć jedynie wtedy, gdy weźmie się pod uwagę konsekwencje wynikające z faktu, iż pozostaje ono z obu stron *ograniczone* przez owe ekstrema. Zgodnie z paradoksalną logiką granicy<sup>6</sup> – wedle której granica oddziela dwie strony jedynie za cenę bycia po obu stronach (i po żadnej z nich) zarazem – nawet jeśli wycofamy się zarówno z nihilizmu, jak i z mitu na graniczną ziemię niczyją „różnicy tego samego”, to i tak będziemy nadal marginalnie uczestniczyć w obu tych ekstremach<sup>7</sup>.

Nancy określa tę przejściową pozycję świata-sensu pomiędzy mitem (czyli poglądem zakładającym, że sens jest „w pełni dany”) oraz nihilizmem (będącym otchłanną figurą sensu „czysto upragnionego”) w następujący sposób:

---

<sup>6</sup> Rozwinięcie tej logiki, do której Nancy wielokrotnie odnosi się w swojej książce, znajduje się w: J. Derrida, „Różnia”, przeł. J. Margański (w:) J. Derrida, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002, s. 29–56.

<sup>7</sup> Jeżeli chodzi o nieokreśloność granicy pomiędzy *mythos* i *logos* – zob. rozdział *Sensu świata* zatytułowany „Koniec świata” (SM, s. 13–20). Kwestie mitu, poezji i nauki w odniesieniu do stylu zostają podjęte w ostatniej części rozdziału „Styl filozoficzny” (SM, s. 31–40). Problematyką mitu Nancy zajmował się już w swych wcześniejszych pracach – zob. szczególnie rozdział „La mythe interrompu” (w:) J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris 1990, s. 107–174 oraz P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Le mythe nazi*, La Tour d’Aignes 1991. Co do sposobu, w jaki nihilizm pozostaje (marginalnie) jednym z aspektów sensu świata pod tym względem, pod jakim ten ostatni „poprzedza wszelkie znaczenie” i ma miejsce pod nieobecność znaczenia, zob. rozdział *Sensu świata* zatytułowany „(Zawieszony) krok” (SM, s. 21–24).



„Sens zawsze już dany, zdeponowany tam jako wszechobejmująca jedność [*un englobant*] (a może pułapka? [*un engluant?*]), albo też sens jeszcze nie otrzymany, nikiący (...). W obu przypadkach chodzi o (...) prawdę: albo rozpowszechnioną zgodnie z władzą mitu, albo też skostniałą, rzuconą na dno otchłani.

Mit i otchłań stanowią dwa postulaty lub wyobrażenia, które filozofia od początku wpisuje w siebie jako swe własne granice. Razem formują one podwójną granicę otwarcia, jakim chce być filozofia, wyrażając prawdę ich obu, mitu i otchłani, a także wprawiając sens w ruch, w otwartej przestrzeni, jako tensję, intensywność i ekstensję tego, co otwarte.

Tak jak dla kogoś, kto zdaje się na otchłań (to znaczy na nihilizm), «sens» nie ma sensu, tak też żyjącemu w micie «sens» bez wątpienia jawiłby się jako pozbawiony sensu. Sens ma sens tylko w przestrzeni filozofii, która kończy się jako otwarcie świata” (SM, s. 83–84).

Mit daje się tu rozumieć jako mit sensu w pełni danego, gdzie bycie-w-pełni-danym zakłada ugruntowanie, absolicję i absolutność wartości absolutnej. Nihilizm ma tu z kolei obejmować czystą otchłań, ziejącą gardziel absolutnego pragnienia, dla którego wszystko to, co dane – wyłączając je samo – jest dane jedynie jako relatywnie dane, to znaczy jako nie dane wcale. Co więcej, jakkolwiek nihilizm jest przeciwstawiony mitowi, to sam jest formą mitu pod tym względem, że uznaje jedynie obecność tego, co czysto relatywne – tego, co puste i pozbawione znaczenia – a w konsekwencji pustkę czyni absolutem. Ani mit, ani jego lustrzane odbicie, nihilizm, nie zostają jednak całkowicie usunięte poza – ani też całkowicie włączone w – granice dyskursu świata-sensu, który sam stanowi granicę między tymi ekstremami. Dyskurs ten – „filozofia, która kończy się jako otwarcie świata” – wykreśla podwójną granicę pomiędzy dyskursami obecności i nieobecności wartości (pojmowanej tu jako rzeczywistość wypełniona sensem lub jako sama obecność) – pomiędzy dyskursami mitu i nihilizmu.

Na wypadek gdyby te rozważania nad mitem i nihilizmem nie wskazywały dość jasno, że „sens świata” jest usytuowany na krawędzi *wartości absolutnej*, w miejscu, gdzie wycofuje się ona w nicosć swej *relatywizacji*, Nancy podkreśla wyraźnie, iż sens, który otwiera rozstęp pomiędzy mitem i nihilizmem, to nic innego jak (zreinterpretowane) „Dobro” poza samym bytem:

„Jeżeli sens jest współczesny filozofii (...) to powinniśmy zadać sobie pytanie, w jaki sposób oferuje się on przy jej narodzinach. Otóż nosi on tam imię *agathon*: platońskie «Dobro», dobro lub doskonałość, których

należy szukać (których należy pragnąć? które należy osiąść?) *epeikeina tes ousias*, poza bytem lub istotą.

Doskonałość *agathon* jest pozbawiona zawartości: odnosi się jedynie do jego położenia poza istotą (...). *Agathon* nie jest ani żadnym określonym «dobrem», ani «dobrem» w sensie «posiadanej rzeczy». (...)

Wynika stąd, iż już od samego początku *agathon* nazywa coś z eks-intencji. (...)

Lecz *agathon* nazywa w efekcie również sens, który metafizyka wytwarza na skrzyżowaniu (połączeniu? zderzeniu?) tego, co dane, i tego, co upragnione. 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. 84–85).

Tak jak sens świata, *agathon* jest usytuowany na krawędzi bytu – w miejscu, gdzie ten ostatni spotyka się ze swoim sensem (to znaczy ze swoim niebytem). Świat-sens i *agathon* są *poza* bytem, a jednak wciąż, w pewnym sensie, są (lub są *w byciu*, to znaczy byciu, które paradoksalnie trzeba ująć jako będące *poza* bytem). To właśnie tutaj jednak „dochodzi do katastrofy. Aby być *sensem* (...), a u Platona doskonałością, której nie określa nic poza napięciem wzajemnej skłonności pragnienia i daru, sens nie może zostać zdeterminowany jako «urzeczywistnienie» tej skłonności, jako jej «wypełnienie» lub rozładowanie jej napięcia. Satysfakcja, która spełnia i nasycza zarówno pragnienie, jak i dar, wynaturza równocześnie i dar, i pragnienie. Całe to gwałtowne, nie dające się złagodzić napięcie (...) *epeikeina tes ousias* opada i zostaje rozładowane. Ma to miejsce wtedy, gdy *agathon* jest pojmowany i określany jako «Dobro» niezależnie od tego, czy to «dobro» jest kwestią aksjologii, posiadania, czy też ich obu zarazem. Sens jako «dobro» unieważnia sens jako bycie-ku-drugiemu pragnienia i daru. Zapewne unieważnienie to jest już – w oszałamiający sposób – związane z określeniami «pragnienia» i «daru» o tyle, o ile pochodzą one ze wstępnych filozoficznych determinacji tego, co dane (tego, co już-dane mitu), i tego, co upragnione (tego, co jeszcze-ma-nadejść przyjemności Erosa). (...)

Zadanie polega na tym, aby myśleć sens jako nie-zawłaszczające spotkanie pragnienia i daru, by myśleć sens jako 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. 86–88).

Zawsze istnieje niebezpieczeństwo, że jako „napięcie wzajemnej skłonności pragnienia i daru”, Dobro poza bytem może ulec reifikacji lub anihilacji: mitycznej reifikacji w obrazie spełnienia, w którym pragnienie znikłoby w darze, albo nihilistycznej anihilacji, będącej negacją wszelkiego możliwego spełnienia, w przypadku której dar zniknąłby w nieustannie samo-niweńczącym się pragnieniu. Nancy sytuuje zatem świat-sens, swoją reinterpretację Dobra-Doskonałości „bycia-pozą-bytem” (lub „obecności/nieobecności”) właśnie w przerwie *pomiędzy* ekstremami mitu i nihilizmu, w przestrzeni ich wzajemnego i nieskończonego nadchodzenia ku sobie. Dobro jest tutaj w tak wysokim stopniu Dobre, iż *Dobro* nie może już być słowem określającym jego niewspółmierność. O tyle, o ile Dobro – absolut – nie jest ani obecne (jako dar), ani nieobecne (jako pragnienie), jego absolutność ulega relatywizacji. Gdyby uważać je za w pełni obecne, stałoby się ono obiektywnym fundamentem, jaki mit postuluje dla samego siebie, czystą absolutnością. Gdyby natomiast – nihilistycznie – uważać je za nieobecne, wtedy rezultatem byłaby tradycyjnie rozumiana relatywizacja wartości i sensu, pociągająca za sobą ich zniknięcie z wnętrza świata tego, co dane. Otrzymalibyśmy zatem wartość absolutną, albo brak wartości, który byłby dialektycznie tożsamy ze swym przeciwieństwem, gdyż brak ten uznaje się właśnie za *dany*, za *absolutny* stan rzeczy. Jeżeli natomiast postrzegamy Dobro jako oscylujące pomiędzy obecnością i nieobecnością, jako pęknięte centrum tej dialektycznej tożsamości, to staje się ono absolutem nieskończone relatywizowanym przez nierozstrzygalność swej obecności i nieobecności<sup>8</sup>. W istocie, jako „sens świata”, Dobro pozwala zarysować absolut nieskończonej relatywizacji: bycie-w-relacji jako hiperetyczny dar pragnienia<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Tym wypowiedzi Nancy’ego na temat Dobra poza bytem są współczesne dyskusje nad problemem teologii negatywnej – zob. H. Coward, T. Foshay (eds.), *Derrida and Negative Theology*, Albany 1992 (z konkluzją J. Derridy). W kwestii sposobu, w jaki Derrida charakteryzuje niemożliwą strukturę „daru” – odgrywającą ważną rolę w tym miejscu wywodów Nancy’ego – zob. J. Derrida, *Donner le temps 1. La fausse monnaie*, Paris 1991.

<sup>9</sup> W *Sensie świata* Nancy zestawia lewinasowskie oraz lacanowskie pojęcie pragnienia, kładąc im toczyć ze sobą spór – analizę tego problemu można znaleźć w 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.

## PRZERYWANIE DIALEKTYKI TEGO, CO ESTETYCZNE: POZA FRAGMENTACJĄ I CAŁOŚCIĄ

Jakie światło na kwestię relatywnych wartości estetyki i polityki rzuca twierdzenie (nie będące czysto teoretyczną tezą), iż sens jest zawieszony pomiędzy nihilizmem (redukcją tego, co niewspółmierne do pustki charakteryzującej wartości relatywne) i mitem (symetrycznym podniesieniem poszczególnych wartości relatywnych do statusu danego absolutu)? Czy Nancy przedkłada na przykład rozważania estetyczne nad polityczne, jako wartości absolutne przeciwstawiane wartościom relatywnym? Czy też jest odwrotnie i przedkłada on politykę jako wartość absolutną nad estetykę jako wartość relatywną? A może przyznaje im *równą* wartość lub *równie* ważne znaczenie – jeśli tak, to w jakim sensie? Innymi słowy, co *Sens świata* mówi nam o relacji między estetyką i polityką w kontekście dekonstrukcji opozycji między wartościami absolutnymi i relatywnymi?

Nancy rozpoczyna swe rozważania o estetyce w taki sam sposób, w jaki zaczął swój namysł nad sensem. Jak widzieliśmy przed chwilą, nasza epoka prezentuje się nam jako epoka radykalnej nieobecności sensu. Owa nieobecność stała się z kolei naszym sensem. Oznacza to, iż nihilizm stał się naszym mitem. W obliczu tej sytuacji Nancy zauważa, iż mamy *więcej* sensu, niż myślimy (mamy mit nihilizmu), a zatem jednocześnie *mniej* sensu, niż nam się wydaje (ten mit nihilizmu jest wypaczeniem naszego sposobu pojmowania sensowności świata, czymś, co będąc jedynie mitem, podaje się za coś więcej, niż w istocie jest). Aby podważyć ten mit nihilizmu (lub relatywizmu), musimy ponownie przejść od mitu do nihilizmu, przywrócić nihilizm (lub relatywizm), zwracając go przeciwko jego własnemu mitowi, otwierając ponownie kwestię sensu (lub absolutu) relatywizacji, to znaczy kwestię sensu świata.

W analogiczny sposób, w głównym rozdziale *Sensu świata* poświęconym kategorii tego, co estetyczne i zatytułowanym „Sztuka, fragment”, Nancy zaczyna swe rozważania od faktu utracenia estetycznej całości na rzecz estetyki fragmentacji, utraty korespondującej tu z doświadczaną przez nowoczesny Zachód utratą sensu. Po krótkiej analizie tej sytuacji Nancy występuje przeciwko pogładowi, że modernistyczna (i postmodernistyczna) estetyka fragmentacji, dominująca od okresu romantyzmu, posunęła się tak daleko, iż wyczerpała swe możliwości, a zatem należałoby zwrócić się ku odnowieniu estetyki całości (i przywrócić sens). Dialektyczne napięcie między całością i fragmentacją konkretyzuje na poziomie estetycznym napięcie między mitem i nihilizmem (lub tym, co absolutne,

i tym, co relatywne) istniejące na poziomie wartości w ogóle. Wynika to stąd, iż proces autonomizacji sztuki w epoce modernizmu oznaczał również wyzwolenie się sztuki od podporządkowania względem wszelkiej religii (włączając w to pozytywistyczną religię tego, co dane jako faktu, który ma być przedstawiony) i w coraz to większym stopniu wiązało się z nihilistyczną afirmacją relatywności, która już nie jest bezpośrednio połączona z żadnym mitycznym absolutem ani też mu podlegała<sup>10</sup>. Z tego punktu widzenia, począwszy od narodzin sztuki autonomicznej, dzieło sztuki było zwykłym fragmentem, fragmentem absolutnej całości, od której się oderwało. Z kolei fakt, iż fragmentaryczne dzieło sztuki deklaruje swoją *autonomię*, zakłada jednak, iż fragment w ten czy inny sposób staje się całością, zyskuje kompletność, a stąd absolutność prowadząca do likwidacji relatywności, której afirmacja miała być celem autonomii sztuki. Fragmentaryczne dzieło sztuki nie realizuje swojej idei, stając się innym wcieleniem absolutu:

„Rozerwanie przekształca się (...) w skupienie się w sobie oderwanego fragmentu. Skończoność [*finitude*] fragmentu – jego przerwanie, niekompletność, nie-skończoność – przekształca się w wykończenie [*finition*]. W ramach tego wykończenia samo rozproszenie i pęknięcie absolutyzują swą błędzącą przypadkowość: *oczyszczają się* [*s'absolvent*] ze swego fraktalnego charakteru” (SM, s. 191).

Krótko mówiąc, nihilistyczne pragnienie sztuki autonomicznej samo zmienia się w mit<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Na przykład: „(...) estetyka i sztuka pojawiają się w naszej historii (...) gdy inteligibilność sensu (...) zanika (...) pomiędzy XVIII wiekiem i Heglem. I właśnie dlatego, w momencie, gdy Hegel ogłasza, że sztuka jest «odtąd dla nas kwestią przeszłości», nie ogłasza niczego poza końcem pięknej (re)prezentacji inteligibilnego Sensu – to znaczy tego, co określa on również jako «religię sztuki». (...) A jednak zarazem, dokładnie tym samym gestem, Hegel *wyzwala* sztukę ku niej samej: uwalnia ją od służby transcendencji w immanencji i wydaje ją prawdzie oddzielonej, fragmentarycznej. (...) sztuka nadchodzi tam, gdzie Bóg odchodzi, «unieobecnia się» (...). Od czasów Hegla nie brakowało prób stworzenia «zsekularyzowanej» teologii-estetyki (...) i nie jest pewne, czy jakkolwiek filozofia sztuki w wystarczający sposób uświadomiła sobie stawkę fragmentacji” (SM, s. 198–201).

<sup>11</sup> Analogię względem autonomicznego dzieła sztuki we współczesnej Ameryce stanowiłaby w pełni dana tożsamość kulturowa, postrzegana jako wytwór w pełni danego, zbiorowego podmiotu kulturowego. Tam, gdzie wielokulturowość narzuca się jako wartość absolutna, doprowadza ona do relatywizacji wartości (i ich podmiotu), ale w obrębie polityki tożsamości relatywizacja ta zatrzymuje się na poziomie danych grup kulturowych, których wartości mają być wartościami absolutnymi. Zjawisko tej częściowej relatywizacji jest analogiczne względem częściowej fragmentacji, jakiej dokonuje sztuka autonomiczna, i znamionuje je ten sam brak konsekwencji czy też rygoru, jakim charakteryzuje się idea sztuki autonomicznej.

Jeżeli więc uznajemy dziś estetykę fragmentacji za niezadowolającą, to powyższe uwagi pozwalają nam stwierdzić, że nie wynika to z tego, iż nazbyt oddaliła się ona od pierwotnej całości, a wiążąca się z nią relatywizacja doprowadziła do całkowitej zatury wszelkiego poczucia tego, co absolutne. Przeciwnie: estetyka fragmentacji nigdy faktycznie nie zrealizowała fragmentacji będącej jej celem. Pomimo swych deklarowanych intencji estetyka ta pozostała w zbyt dużym stopniu związana z absolutną całością, której synekdochicznym odzwierciedleniem było w samej swej autonomii każde fragmentaryczne i relatywne dzieło sztuki.

W odpowiedzi na to niedokończenie modernistycznego projektu estetyki fragmentacji Nancy proponuje radykalizować czy też *rozjątrzyć* fragmentację poprzez *fragmentację tego, co estetyczne*:

„Fraktalność, z którą odłądził się mieli do czynienia – a była ona zapowiadana przez [estetykę] fragmentacji – jest całkiem inna. Nie chodzi tu bowiem o dwuznaczny kres fragmentu, lecz raczej o przedzieranie się fragmentu ku obecności. Chodzi o torowany dostęp do uobecniania, do wejścia w obecność, (...) o nie-skończoność nadchodzenia ku obecności lub nie-skończoność *e-venire*.

Zdarzenie jest (...) niewspółmiernością nadchodzenia względem każdego «mieć-miejsce», niewspółmiernością uprzestrzenniania i torowania przejścia względem wszelkiej przestrzeni mieszczącej się w tu-i-teraz uobecniania. (...) jest to *samo uobecnianie* (...) jako fraktalna eks-pozycja: uobecnianie jako fragmentacja” (SM, s. 192–193).

Wychodząc poza absolutyzację tego, co relatywne, w sensie totalizacji fragmentu i reifikującego przekształcenia nihilizmu w mit, Nancy próbuje rozwijać dyskurs zdarzenia fragmentacji, który zakłada fragmentację samego tego zdarzenia, nieskończone rozpraszanie jego pojawiania się. Nadal chodzi tu o niewspółmierność – wartość absolutną – lecz ujmowaną jako niewspółmierność zdarzenia z sobą samym, w sensie absolutnej różnicy pomiędzy jego wymiarem synchronicznym i diachronicznym. Ponieważ zdarzenie – bycie samo-niewspółmiernym – absolutnie nie odnosi się do siebie, a zatem nie jest relatywne względem siebie, to, ściśle rzecz biorąc, nie uwalnia się ono od relacji ani też nie jest samo w sobie absolutne, lecz absolutnie relatywne względem tego, co od niego inne. W miejscu absolutyzacji tego, co relatywne (fragmentaryczne dzieło), w sensie pozbawienia go wszelkiej relacji z tym, co zewnętrzne, lub anulowania jego relatywności, Nancy sytuuje absolutną relatywizację. W miejscu mitycznej rekuperacji nihilizmu, prezentacji jego pragnienia

jako w pełni obecnego prezentu (lub daru) pragnienia<sup>12</sup>, Nancy postuluje rozjątrzenie nihilizmu, fragmentację jego pragnienia poprzez nieskończone odwlekanie nadejścia samego tego pragnienia. Fragmentacja tego, co estetyczne, stanowi próbę odejścia od ujmowania fragmentów jako zależnych od nadrzędnego modelu całości i zwrócenia się ku twierdzeniu, że całość konstytutywnie zależy od swej rozproszonej fragmentacji<sup>13</sup>.

Czy owo nieskończone i zawsze niekompletne rozjątrzenie oraz zbiórka estetyki autonomicznej fragmentacji sprowadzają się po prostu do pełniejszego estetyzmu, a zatem do jeszcze bardziej bezkompromisowego odrzucenia politycznego wymiaru sensu niż miało to miejsce dotychczas? A może ta destrukcja autonomicznej sztuki zakłada, wymaga lub pociąga za sobą powtórne umieszczenie figur sztuki na kontekstualizującym tle tego, co polityczne (przedsięwzięcie realizowane w XX wieku przez marksizm, a w ramach historii modernizmu przez historyczną awangardę<sup>14</sup>)? Jeżeli zaś żadna z tych skrajnych interpretacji nie wydaje się możliwa do przyjęcia, to jaki właściwie charakter ma u Nancy'ego relacja między wartościami estetyki i wartościami polityki? Chcąc znaleźć się w miejscu, z którego można będzie odpowiedzieć na te pytania, musimy pójść okrężną drogą i przyjrzeć się rozważaniom, jakie w *Sensie świata* Nancy poświęca polityce, uwypuklając przy tym rolę, jaką pełni w nich dialektyka nihilizmu i mitu.

<sup>12</sup> Zob. tę część rozdziału „Sztuka, fragment”, w której Nancy odnosi się do zawsze obecnej możliwości dialektycznego odwrócenia się wymogu prawdy w „nihilizm” i „nihilistyczną sztukę” cechującego myśl zachodnią (SM, s. 202–203).

<sup>13</sup> „Całość tego, co zmysłowe, zawdzięcza swój byt jedynie swemu podziałowi, swemu poróżnieniu (...) Nie powinno się nawet mówić, że «zmysłowa całość» to *partes extra partes*, jeżeli określenie to może stwarzać wrażenie, iż chodzi tu o części pewnej całości. Zewnętrzność zmysłowych rzeczy stanowi całą ich zmysłową wewnętrzność. W ten sam sposób wzajemna zewnętrzność «sztuk» jest jedyną wewnętrznością ich porządku (...) Sztuki komunikują się jedynie poprzez niemożliwość przejścia jedna w drugą. Każda z nich jest na progu innych” (SM, s. 197–198). Zob. też J.-L. Nancy, *Les Muses*, Paris 1994, pracę opublikowaną po *Sensie świata*, w której myśl o konstytutywnej wielości i wzajemnej zewnętrzności sztuk zyskuje obszerniejsze rozwinięcie.

<sup>14</sup> Zob. niedawno opublikowane studium o wyjątkowej subtelności, poświęcone problematyce awangardy, ze szczególnym uwzględnieniem teatru awangardowego – D. Graver, *The Aesthetics of Disturbance: Anti-art in Avant-Garde Drama*, Ann Arbor 1995. Rozdział pierwszy, zatytułowany „Definiowanie awangardy” (s. 1–43) zawiera obszerne, krytyczne omówienie dyskusji dotyczących teorii awangardy w ogóle.

## PRZERWANIE POLITYCZNEJ DIALEKTYKI: POZA OBYWATELEM I PODMIOTEM

Wedle ujęcia Nancy'ego, istnieją dwa dominujące (i wzajemnie uzupełniające się) modele interpretacji sfery tego, co polityczne, które dziedziczymy po zachodniej nowożytności i nowoczesności. W obrębie ich obu istota polityki jest postrzegana przez pryzmat „samowystarczalności”. Nancy nazywa te modele polityki samowystarczalności (lub autonomii) politycznym obywatelstwem (którego tradycja biegnie od Arystotelesa do Jana Jakuba Rousseau) i polityczną podmiotowością (której warianty występują u różnych myślicieli od Platona do G.W.F. Hegla).

Pierwszy z tych biegunów, *obywatelstwo*, jest radykalnie zewnętrznym, materialnym i relatywnym sposobem organizacji uczestnictwa w polityce (dialektycznie przeciwstawionym tradycyjnym, teologicznym koncepcjom absolutnego politycznego *podmiotu*, które zawsze ostatecznie podkreślają, iż kryterium absolutności tegoż podmiotu stanowi jego wnętrze i duchowość):

„Obywatela (...) określa to, iż dzieli z innymi zewnętrżność [państwa]. Bycie obywatelem jest jedną lub wieloma rolami, jedną i wieloma procedurami, postawą, postępowaniem. (...) obywatel jest ruchomym kompleksem praw, powinności, godności i cnót. Nie urzeczywistniają one żadnego fundamentu lub celu poza samą instytucją państwa. (...) obywatel jedynie dzieli ze swoimi współobywatelami funkcje i znaki obywatelstwa, i w tym «dzieleniu» całkowicie wyraża się jego bycie. (...) państwo nie ma żadnego *sensu*: nie odnosząc się do żadnego elementu znaczonego poza swą własną instytucją, poza minimalnym elementem znaczone, jakim jest sam kontur państwa, jest ono pozbawione wszelkiej innej «tożsamości», którą należałoby zdobyć, «misji» lub «przeznaczenia», które należałoby wypełnić” (SM, s. 165).

Okazuje się wszakże, iż tak rozumiane państwo nie może się obejść bez swego dialektycznego innego, bez charakteryzującego podmiotowość wnętrza, którego potrzebuje ono do tego, by móc zabezpieczyć swą tożsamość jako tożsamość *jednego* państwa:

„(...) państwo jako takie w zasadzie spycha religię na margines lub poza swe granice, dopuszczając tym samym do wprowadzenia substytutu, «religii obywatelskiej», której regularnie, od Peryklesa do Robespierre'a, nie udaje się podołać religijnej potrzebie, to znaczy potrzebie podmiotowego zawłaszczenia sensu. Czyniąc to, państwo być może ujawnia, iż samo jest tak naprawdę nie do utrzymania, albo że jest abstrakcyjne, że



stanowi «pozbawioną idei abstrakcję», którą Hegel zarzuca Rousseau jako «obalającą boskość istniejącą w sobie i dla siebie, jej absolutny autorytet i majestat»<sup>15</sup>. (...) U samego Rousseau słowo *lud* stanowi w istocie punkt zwrotny, w którym obywatel mimo wszystko przekształca się w podmiot lub wchodzi w relację z biegunem podmiotu” (SM, s. 166–167).

Pomimo próby zyskania autonomii, a zarazem właśnie z powodu podjęcia takiej próby, zewnętrżność obywatelstwa nie może się obejść bez jakiejś postaci wewnętrzności. Cechujące je rozproszenie nie może się obejść bez pewnego zjednoczenia, pewnej granicy zabezpieczającej je przed całkowitym zniknięciem. Jego relatywność musi się zabsolutyzować, a jego nihilistyczna skłonność, poprzez samo-internalizującą się autorefleksję, stwarza sobie mitologię lub sama się w nią przekształca. W ten sposób polityka obywatelstwa, która wychodzi od nihilizmu i kończy się mitem, przekształca się w suplementarną względem samej siebie politykę podmiotowości, która z kolei dokona przejścia od mitu z powrotem do nihilizmu. Przyjrzyjmy się krótko sposobowi, w jaki Nancy charakteryzuje w tym miejscu podmiotowość:

„Podmiot w ogóle, zgodnie ze swym strukturalnym i genetycznym prawem sformułowanym przez Hegla, zachowuje w sobie swą własną negatywność. To właśnie zawłaszczenie oraz inkorporacja negatywności (na przykład stawania się, relacji, uprzestrzenniania) konstytuują «sobość» [*un «soi»*] i bycie-sobą jako takie. A zatem polityczny podmiot – albo polityka w zgodzie z modelem Podmiotu – zawiera się w zawłaszczeniu konstytutywnej zewnętrżności państwa (tak jak bez wątpienia, na odwrót, państwo zawiera się w projekcji wewnętrzności podmiotu *partes extra partes*). Tożsamość i substancjonalność przestrzeni państwa są wstępnie założone lub projektowane jako jego zasada lub cel. Ta tożsamość lub substancjonalność może przybrać formę «ludu» (...) lub «narodu», (...) własności lub produkcji, zaś owa wstępnie założona «sobość» (...) kryształizuje swą tożsamość w figurze, imieniu, nazwie lub micie. Polityka staje się przewodnią siłą historii tego podmiotu, jego misją i przeznaczeniem. Staje się objawieniem lub proklamacją sensu i to sensu absolutnego. Od tego momentu mamy do czynienia z religią, to znaczy określeniem sensu jako wiedzy, która daje się przywłaszczyć lub przyswoić” (SM, s. 167).

<sup>15</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969 § 258, s. 240; przekład zmieniony (przyp. tłum.).

Podczas gdy polityka obywatela odwołuje się do wartości relatywnych (i w rezultacie jest polityką nihilizmu lub braku wartości), to polityka podmiotu odwołuje się do wartości absolutnych (lub mitu). I tak jak nihilizm obywatelstwa, aby uchronić się przed całkowitym rozpadem, zmienia się w końcu w mit podmiotu, tak też mit podmiotu wymaga likwidacji i/lub internalizacji wszystkiego, co zewnętrzne względem niego, po to, aby dowieść swej absolutnej autonomii. W obu przypadkach podmiot niszczy sam siebie: „totalitarny podmiot okazuje się być samobójczy” (SM, s. 169).

Zanim przyjrzymy się, w jaki sposób Nancy odnosi się do tego dylematu, zastanówmy się przez chwilę nad następującym pytaniem: jak te modele *polityki* samo-wystarczalności, biorąc pod uwagę pozycje zajmowane przez nie w ramach dialektycznej tożsamości nihilizmu i mitu, odnoszą się do zarysowanych powyżej, zasadniczych modeli interpretacji sfery *tego, co estetyczne*? Jak widzieliśmy przed chwilą, model *obywatelstwa* doprowadza – relatywistycznie, a zatem nihilistycznie – do erozji wszelkiego substancjalnego, mitycznego absolutu, lecz następnie zmierza do tego, by anulować to posunięcie poprzez próbę oparcia się na takim właśnie absolutnym elemencie. Ze względu na strukturę tego modelu, przypada mu w udziale los analogiczny do losu *autonomicznej estetyki*, estetyki fragmentacji. Z kolei, model *podmiotowości* próbuje ukonstytuować się na bazie mitu absolutnego fundamentu, jednak próba ta kończy się nihilistycznym rozpadem upragnionej jedności tegoż fundamentu. Struktura podmiotowości jest zatem analogiczna do struktury *religii sztuki* (lub sztuki religii: sztuki kultowej), estetyki absolutnej całości, która *nolens volens* prowadzi w końcu do powstania świeckiej estetyki fragmentacji mającej na celu rozproszenie tejże całości. Prześledziwszy te analogie, spójrzmy, jak Nancy odnosi się do podwójnego modelu obywatelstwa i podmiotowości.

W odpowiedzi na niemożliwą alternatywę tej dialektyki polityki samowystarczalności Nancy proponuje zastąpić tę ostatnią *praktyką* nie-samowystarczalności. Praktykę tę rozumie on jako proces nieskończonego wiązania, rozwiązywania i ponownego związywania więzi społecznych. Wiązanie to zachodzi zawsze pomiędzy tożsamością jednostki i tożsamością grupy, w miejscu ich jednoczącej się dezintegracji. Nie ujmując zatem więzi społecznej jako *danej* (co prowadziłoby do polityki, w ramach której tożsamość podmiotu pochłania jednostki w swej wszechobejmującej i substancjalnej wewnętrzności, albo do polityki, w której prawa obywatelskie utrzymują razem oddzielne jednostki za

sprawą formalnych, zewnętrznych powiązań), Nancy próbuje skupić się na jej *dawaniu* (i wyczerpywaniu się), na procesach i praktykach jej (de)konstytuowania, *wiązania* jej węzła. Owe procesy i praktyki stanowią *graniczną* strefę splatania się zewnętrżności jako splatania się wewnętrzności. Są one miejscem, w którym, choć wewnątrz i zewnątrz zwracają się ku sobie, to jednak atomistyczna indywidualność i tożsamość grupowa pozostają w stanie zawieszenia, pozostają zawieszona w procesie swej de-finicji:

„To właśnie *wiązanie* węzła musi dojść do decydującego punktu, do samego miejsca pustej prawdy demokracji i nadmiaru sensu podmiotowości.

Węzeł: to, co nie zawiera w sobie ani wewnętrzności, ani zewnętrżności, lecz będąc wiązane, nieustannie powoduje, że wewnątrz przechodzi na zewnątrz, a oba przechodzą w siebie (lub przez siebie) nawzajem, bez końca zwracając ku sobie lecz nie wracając *do* siebie (...). Wiązanie węzła jest niczym, żadną *res*, niczym poza wchodzeniem w relację, co zakłada zarazem bliskość i oddalenie, połączenie i zerwanie, zawikłanie, węzeł dramatyczny i ambiwalencję. To właśnie na tę heterogeniczną *realitas*, na to rozdzielające połączenie w istocie wskazuje, jednocześnie je skrywając, motyw *umowy*.

(...) Polityka taka polega przede wszystkim na zaświadczeniu, że jednostkowość istnieje jedynie tam, gdzie wiąże się ona z innymi jednostkowościami, ale też że nie istnieje więź, jeśli nie jest ona nawiązana ponownie, od nowa zaprojektowana, wciąż bez końca wiązana, nigdy po prostu zawiązana lub rozwiązana” (SM, s. 173–175).

Jako imperatyw nieustannego i nieskończonego wiązania i rozwiązywania więzi społecznych, zarysowana przez Nancy’ego praktyka nie-samowystarczalności jest tak nieskończenie koalicyjna (i tak nieskończenie separatystyczna), że nie może jej zasymilować ani polityka obywatelstwa, ani polityka podmiotowości jako taka. O tyle, o ile takie pojęcie praktyki przerywa i przekracza dialektyczną oscylację wspomnianych modeli samowystarczalności, a także biorąc pod uwagę to, że modele te wyczerpują – przynajmniej pod pewnym względem – wszelki dyskurs polityczny, pojęcie to wykracza poza sferę polityki. Nie jest też jednak po prostu apolityczne. Tak jak odpowiedź Nancy’ego w kwestii estetyki fragmentacji, wzywając do fragmentacji tego, co estetyczne, pozostawała granicznie (lecz tylko granicznie) estetyczna, tak też jego odpowiedź na dylematy polityki samowystarczalności kładzie nacisk na jeden kraniec politycznego dyskursu, a mianowicie na samo-zewnętrżność

obywatelstwa, aczkolwiek czyniąc to, radykalizuje ten aspekt, zmieniając go nie do poznania. Zewnętrzność, cechujące politykę obywatelstwa bycie-w-relacji zyskuje tutaj tak bezgraniczny charakter, iż określenie „obywatelstwo świata” nie oddaje już jego sensu, chyba że *świat* będziemy wraz z Nancym ujmować jako *nieskończone* odwlekanie punktu osiągnięcia tożsamości, to znaczy jako *nieskończoną* heteronomię, która nie znajduje granicy w żadnej nadrzędnej lub zasadniczej autonomii. Podobnie jak w przypadku fragmentacji tego, co estetyczne, chodzi tu o wyjście poza przemianę tego, co relatywne – lub pustego wytworu nihilizmu – w czysty i prosty, mityczny absolut. Aby wyjść poza tę przemianę, za pomocą niezwykle subtelnego posunięcia Nancy afirmuje absolutną relatywizację: wyprowadza negację wartości poza punkt ideologicznego ustanowienia tej negacji jako wartości absolutnej. Oznacza to relatywizację nie tylko relatywizacji, lecz przede wszystkim samego rozróżnienia pomiędzy relatywizacją i absolutyzacją. Biorąc pod uwagę szeroko uznawaną możliwość rozumienia „relatywizacji” jako „demystyfikacji”, nie oznacza to demystyfikacji samej demystyfikacji (i w efekcie usprawiedliwienia powrotu do mistyfikacji – co stanowi gnuśną intelektualnie, a w najlepszym razie ulegającą swoim własnym iluzjom drogę na skróty, jaka cechuje wszelkie systemy neoautorytarne od romantycznego konserwatyzmu do współczesnego neokonserwatyzmu), lecz demystyfikację *rozróżnienia* pomiędzy demystyfikacją i mistyfikacją, jednoczesną demystyfikację demystyfikacji i mistyfikacji<sup>16</sup>. W ten sposób to, co relatywne, okazuje się być zarazem absolutne w swej relatywności i absolutnie relatywne, natomiast to, co absolutne okazuje się być jedynie relatywnie absolutne, relatywne w swej absolutności.

## AGNOSTYCYZM W ESTETYCE I POLITYCE

Jeśli polityka w ujęciu Nancy’ego przybiera formę wycofania się z polityki samowystarczalności (lub wyjścia poza nią) w praktykę nieskończonej nie-samowystarczalności, a estetyka w jego ujęciu wymaga fragmentacji estetyki fragmentacji, to jaką relację ustanawia on ostatecznie pomiędzy

<sup>16</sup> Paul de Man sformułował problem tego wyjścia poza demystyfikację w szczególnie dobitny sposób w *Blindness and Insight*, Minneapolis 1983, s. 3–19, gdzie próbuje on wykazać konieczność uznania „konceptu literatury (lub krytyki literackiej) jako demystyfikacji za najgroźniejszy ze wszystkich mitów, przyznając zarazem, iż zmusza nas to, mówiąc słowami Mallarmégo, do zbadania aktu pisania «jusqu’en l’origine» [aż do samego jego źródła]” (s. 14).

estetyką i polityką? Która z nich zyskuje priorytet? Która posiada większą *wartość*? Czy mamy rozumieć, iż w ostatecznym rozrachunku Nancy mimo wszystko przedkłada względy estetyczne nad polityczne (czyli wartości absolutne nad relatywne), a w ten sposób dokonuje estetyzacji tego, co polityczne, redukując to ostatnie do kontekstu tego pierwszego? Czy jego pojęcie praktyki bycia-w-relacji nie jest ostatecznie nieco formalistyczne i/lub subiektywistyczne, a w najlepszym razie nie stanowi swego rodzaju estetyki tekstualności, biorąc pod uwagę nacisk, jaki kładzie on na nieskończone wiązanie i rozwiązywanie węzłów? A może należy uznać, że Nancy przedkłada jednak politykę nad estetykę? Również taka interpretacja wydaje się być w pewnym stopniu do przyjęcia. Czyż nie można na przykład uznać, iż Nancy przekształca estetykę fragmentacji z powrotem w anarchiczną politykę ciągłej, koalicyjnej (re)konfiguracji, której jedynie efemerycznym i epifenomenalnym wytworem, niedoskonałą i pochodną reprezentacją byłoby fragmentaryczne dzieło sztuki? Czyż nie można postrzeżać Nancy'ego jako niszczącego estetykę na rzecz anarchicznej polityki dryfujących tożsamości?

Ostatecznie wszakże fakt, iż oba te domysły są tutaj równie (nie)uzasadnione, pozwala nam już przewidzieć, że tekst Nancy'ego nie potwierdzi w pełni żadnego z nich. Niezależnie od tego, czy sprowadzamy sztukę do polityki, czy też politykę do sztuki, to – ujmując tę kwestię w kontekście *wartości* – podnosimy jeden z tych elementów do rangi obiektu wiary, a zarazem redukujemy element przeciwstawny do zwykłego, iluzorycznego pozoru, degradowując go do statusu całkowitej (lub absolutnej) nicości cechującej wartości relatywne. W odróżnieniu od tego, podejście Nancy'ego, zarówno do polityki, jak i sztuki, daje się – jak mogliśmy to zauważyć – określić mianem *agnostycznego*, gdyż nie uznaje on ani wartości absolutnych, ani wartości relatywnych samych w sobie, lecz sytuuje się na granicy *między* wartościami absolutnymi i wartościami relatywnymi, to znaczy *między* obecnością i nieobecnością wartości – i to, powtórzmy raz jeszcze, zarówno w odniesieniu do sfery estetyki, jak i polityki. Nie proponuje ani estetycznego ateizmu, ani teizmu, lecz agnostycyzm (a przez to ateizm jeszcze radykalniejszy niż sam ateizm binarnie powiązany z teizmem) – nieskończoną fragmentację tego, co estetyczne (co zakłada także jego nieskończoną, a zarazem zawsze radykalnie przejściową retotalizację). Nie postuluje też ani politycznego ateizmu, ani politycznego teizmu, lecz polityczny agnostycyzm (jak w poprzednim wypadku jest to najbardziej rygorystyczny ateizm, jaki daje się pomyśleć) – praktykę (ro)związkiwania, nie będącą ani

pozytywną, ani negatywną wiedzą (gdyż nie jest to wiedza, lecz praktyka). Zgodnie z tym granicznym estetykopolitycznym agnostycyzmem, Nancy odrzuca absolutną autonomizację sztuki lub „estetyzm”, którego logika autonomii zawsze prowadzi do jego rozszerzenia i przekształcenia w „estetyzację polityki”. Odrzuceniu podlega też symetryczny absolut autonomizacji polityki lub – jak można by powiedzieć, chcąc zachować symetrię – „polityzm”, którego logika w sposób równie nieunikniony wymusza nań wchłonięcie tego, co estetyczne poprzez „upolitycznienie estetyki”. Weźmy na przykład fragment, w którym Nancy, podkreślając z istoty polityczny charakter pisania jako bycia-w-relacji – co mogłoby zostać rozumiane jako próba upolitycznienia estetyki lub estetyzacji polityki – wprost dystansuje się względem obu tych dążeń:

„Pisanie jest zatem polityczne «w samej swej esencji», to znaczy jest ono polityczne w tej mierze, w jakiej toruje drogę nie-esencjalności relacji. Nie jest ono polityczne w rezultacie «zaangażowania się» w służbę jakiejś sprawie, nie jest też polityczne – jako «literatura» – zgodnie z zasadą «estetyzacji polityki» lub jej odwrotnością, «upolitycznieniem estetyki». Istotnie, trzeba pytać, w jaki sposób powyższy problem dotyczy literatury, a w konsekwencji estetyki oraz fikcji, lecz dopiero po uznaniu politycznej natury samego pisania: *nie-skończonego oporu sensu w konfigurowaniu «zbiorowości»*” (SM, s. 184)<sup>17</sup>.

Wybór pomiędzy (prawicową) „estetyzacją” i (lewicowym) „upolitycznieniem” – jako elementami, których wartość można w jakiś sposób porównać ze sobą, aby przekonać się, który z nich ceni się najwyżej, który jest najważniejszy lub ma największe znaczenie, a zatem jest „w ostatecznym rozrachunku” absolutnie pożądanym – nie stanowi już dla Nancy’ego kwestii fundamentalnej, jaką był on jeszcze (przynajmniej na pierwszy rzut oka) dla Waltera Benjamina w „Dziele sztuki w dobie reprodukcji technicznej”<sup>18</sup>. W tekście Nancy’ego wybór ten nie jest już

<sup>17</sup> Nancy wprost odrzuca zarówno estetyzację polityki, jak i upolitycznienie estetyki w rozdziale *Sensu świata* zatytułowanym „Ból. Cierpienie. Nieszczęście” (SM, s. 221).

<sup>18</sup> [W. Benjamin, „Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej”, przeł. J. Sikorski (w:) W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, Poznań 1996, s. 201–239; przyp. tłum.]. Oczywiście jest całkiem możliwe, że pod pojęciem *estetyzacji* Benjamin rozumiał coś podobnego do tego, co Nancy określa terminem *mit*, a z kolei swym pojęciem *upolitycznienia* Benjamin mógł zbliżyć się do tego, co Nancy nazywa *nihilizmem*. Sugestię taką wydaje się potwierdzać to, że w „Theologisch-politisches Fragment” (w:) W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1980, s. 204, Benjamin wskazuje, iż metodę polityki światowej należałoby określać mianem „Nihilismus”. W takim przypadku fakt, iż Benjamin przedkłada upolitycznienie nad estetyzację mógłby być niemal tożsamy z uprzy-

możliwy, gdyż estetyka i polityka nie są tam traktowane ani jako lokalne, ani jako absolutne wartości same w sobie. Są one wewnętrznie ustrukturyowane jako niemożliwa, dialektyczna oscylacja pomiędzy absolutyzacją i relatywizacją wartości.

Biorąc to wszystko pod uwagę, trzeba zauważyć, iż zarówno wybór w ramach estetyki, jak i polityki polega na opowiedzeniu się za kontynuacją owej dialektycznej oscylacji absolutyzacji i relatywizacji (przy dominacji absolutyzacji tego, co relatywne) lub za dekonstrukcyjnym, granicznym przerwaniem tejże dialektyki. A zatem, z jednej strony mamy do czynienia z dialektyką lustrzanej gry między absolutyzacją tego, co relatywne (uznaniem poszczególnego relatywnego elementu lub elementów za adekwatną prezentację absolutu), i jej dialektycznym przeciwieństwem, relatywizacją tego, co absolutne (to znaczy *skończoną* lub *relatywną* relatywizacją). To dialektyczne przeciwieństwo jest jednak samo w sobie tylko *przykładem* tego, czego przeciwieństwo stanowi – to znaczy absolutyzacji tego, co relatywne – ponieważ samo zawsze dokonuje relatywizacji na podstawie jakiegoś absolutnego punktu odniesienia, redukując na przykład religię do psychologii lub historii, psychologię do historii lub historię do psychologii, epistemologię do estetyki lub retoryki, estetykę do polityki lub odwrotnie itd. Z drugiej strony, na marginesie tej dialektyki, na granicy (i jako granica) pomiędzy jej dwoma elementami, istnieje relatywizacja „jako taka”, absolutna relatywizacja lub nieskończone kończenie (*infinite finitization*), które nie kończy się dojściem do żadnego (relatywnego) elementu, włączając w to w pełni daną, całkowitą nieobecność wartości lub całkowitą obecność samego pragnienia. Ujmując to w nieco inny sposób, a zaraz bardziej skrótowo: ostatecznie trzeba wybrać pomiędzy tym, co jedynie relatywnie dane i co jest przedmiotem subiektywnej zasady absolutyzacji, oraz (ani subiektywnym, ani obiektywnym) relatywnym absolutem – absolutyzowaniem relatywizacji.

Rozpoczynając fragmentację tego, co estetyczne, oraz politykę nie-samowystarczalności, Nancy próbuje afirmować tę drugą opcję – absolutyzowanie relatywizacji. Czyniąc to, podejmuje realizację nieskończonego projektu, jako że przer(y)wanie dialektyki absolutyzacji i rela-

---

wilejowaniem relatywizacji, jakie występuje u Nancy'ego w kontekstach fragmentacji tego, co estetyczne, oraz polityki (ro)związywania. Oba te stanowiska różniłyby się jednak wyraźnie – nieskończonym niuansiem – od znacznej części tego, co dzisiaj pojawia się pod szyldem upolitycznienia, które zaczyna oznaczać nie tyle *nieskończony*, co raczej *skończony* proces redukcji sensu do interesów wiążących się z relatywnymi perspektywami.

tywizacji poprzez absolutyzację relatywizacji również wchodzi w *obręb* dialektyki, którą przerywa, będąc *granicą*, na której elementy tej dialektyki przekształcają się w siebie wzajemnie. Przyjęcie opcji absolutnej relatywizacji, na przykład na obrzeżach tego, co zwykliśmy nazywać sztuką i polityką, nie ma w perspektywie końca.

przełożył Tomasz Zaluski

