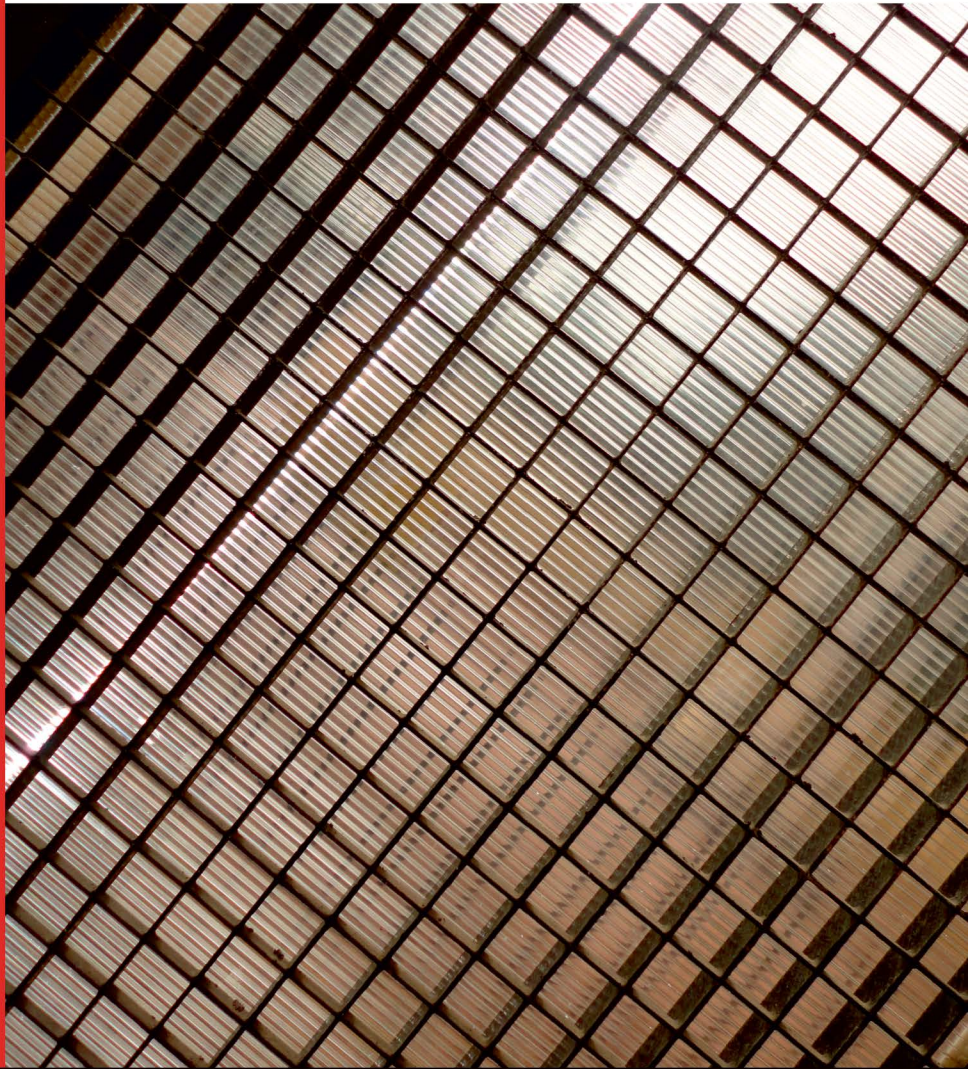


MAŁGORZATA KWIETNIEWSKA



# Jean-Luc Nancy

Dekonstrukcja wobec tradycji



WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO

# Jean-Luc Nancy

Dekonstrukcja wobec tradycji



WYDAWNICTWA  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO

MAŁGORZATA KWIETNIEWSKA

# Jean-Luc Nancy

Dekonstrukcja wobec tradycji



WYDAWNICTWO  
UNIwersytetu  
ŁÓDZKIEGO

ŁÓDŹ 2013

Małgorzata Kwietniewska – Katedra Filozofii Współczesnej  
Uniwersytet Łódzki, 90-232 Łódź, ul. Kopcińskiego 16/18

RECENZENT

*Maria Kostyszak*

PROJEKT OKŁADKI

*Joanna Skopińska*

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2013

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego  
Wydanie I. W.06200.13.0.H

ISBN 978-83-7525-873-8

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego  
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8  
[www.wydawnictwo.uni.lodz.pl](http://www.wydawnictwo.uni.lodz.pl)  
e-mail: [ksiegarnia@uni.lodz.pl](mailto:ksiegarnia@uni.lodz.pl)  
tel. (42) 665 58 63, faks (42) 665 58 62

Druk i oprawa: Quick Druk

# SPIS TREŚCI

Wstęp .....	7
Rozwinięcie skrótów .....	15
Wprowadzenie .....	17

## CZĘŚĆ PIERWSZA

### Inspiracje

ROZDZIAŁ I. Lewicowa recepcja Hegla we Francji i jej oddźwięk w myśli Jeana-Luca Nancy'ego .....	39
1. Ramy czasowe francuskiego heglizmu .....	40
2. Nancy a Hagel .....	44
3. Niepokój negatywności .....	46
4. Corpus .....	54
5. Podsumowanie .....	70
ROZDZIAŁ II. Wpływ Heideggera na kształt Nancy'ańskiej filozofii różnicy.....	73
1. Zakazana reprezentacja .....	77
2. Podział głosów .....	82
3. Heidegger i filozofia różnicy .....	97
4. Podsumowanie .....	101
ROZDZIAŁ III. Derrida i Nancy dwie wersje dekonstrukcji filozoficznej.....	104
1. Zarys historyczny pojęcia dekonstrukcji .....	106
2. Czym jest dekonstrukcja .....	108
3. Przykłady działań dekonstrukcji.....	116
4. Wspólne motywy tematyczne u Nancy'ego i Derridy .....	127
5. Podsumowanie .....	128

## CZĘŚĆ DRUGA

### Filozofia teoretyczna

ROZDZIAŁ I. Nowe wzorce w przestrzeni ontologicznej kreowanej przez Nancy'ego.....	130
1. Kreacja .....	132
2. Życie .....	135
3. Technika .....	140
4. Podsumowanie .....	150

ROZDZIAŁ II. Nowa ontologia .....	152
1. Metafizyka a ontologia .....	152
2. Bycie jedno-mnogie .....	158
3. Rzeczy .....	166
4. Dotyk .....	173
5. Podsumowanie .....	183
ROZDZIAŁ III. Nancy'ańska filozofia sensu wobec tradycji woli znaczenia .....	185
1. Niepamięć filozofii .....	185
2. Podsumowanie .....	208

CZĘŚĆ TRZECIA  
**Filozofia praktyczna**

ROZDZIAŁ I. Filozofia sztuki.....	210
1. Prezentacja prezentacji .....	211
2. Miejsce sztuki .....	215
3. Istota sztuki .....	222
4. Podsumowanie .....	229
ROZDZIAŁ II. Filozofia religii .....	231
1. Dekonstrukcja chrześcijaństwa .....	233
2. Dekluzja i adoracja .....	241
3. Podsumowanie .....	249
ROZDZIAŁ III. Filozofia polityki .....	251
1. Wspólnota .....	252
2. Demokracja .....	257
3. Dyskurs .....	261
4. Czyn .....	263
5. Podsumowanie .....	267
Zakończenie .....	269
Indeks osób .....	277
Bibliografia prac Jeana-Luca Nancy'ego .....	283
Bibliografia .....	299
Sommaire .....	315
Od Redakcji .....	321

## WSTĘP

Przeminęły już lata najgorętszych sporów wokół fenomenu kulturowego, jaki stanowi dekonstrukcja filozoficzna. Jej twórca, Jacques Derrida, a także współpracujący z nim myśliciele, uczniowie oraz kontynuatorzy skupiali na sobie uwagę środowisk intelektualnych świata głównie w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia. Wówczas to owa nieformalna szkoła filozoficzna budziła najżywsze emocje: od entuzjastycznej admiracji po gwałtowny sprzeciw. Ten ostatni formułowany był głównie w środowisku filozofów analitycznych, znacznie surowszych w ocenie dekonstrukcji od swoich kontynentalnych kolegów (gwoźli lepszego zrozumienia tej sytuacji zasadniczy korpus niniejszej rozprawy poprzedzony został wprowadzeniem rozpatrującym kwestię podziału filozofii współczesnej na dwa główne nurty, to znaczy filozofię analityczną oraz filozofię kontynentalną).

Po latach funkcjonowania szkoły dekonstrukcyjnej oraz ustaleniu się jej kanonicznych metod i procedur badawczych ożywienie wokół tego kontrowersyjnego stanowiska filozoficznego znacznie osłabło, choć wiele kwestii budzących polemiki uczonych wciąż nie zostało jednoznacznie rozstrzygniętych. Wręcz przeciwnie – wydaje się, że utrwaleniu uległy upraszczające stereotypy interpretacyjne nadal zamazujące główne przesłanie dekonstrukcji, którym jest filozofowanie od strony różnicy (*différance*), uznawanej za nieusuwalny element rzeczywistości pozbawiony ontycznej konsystencji, bezistotowy, wyłaniający się s p o m i ę d z y wielu bytów, spomiędzy bytów a – po heideggerowsku rozumianego – Bycia, a nawet wewnątrz tego ostatniego jako jego immanentna granica. Taki właśnie sposób organizowania myślowej przestrzeni stanowi najbardziej charakterystyczny przymiot filozofujących dekonstrukcjonistów, wśród których na szczególną uwagę zasługuje młodszy od Derridy o lat dziesięć, francuski filozof – Jean-Luc Nancy.

Polscy czytelnicy mogli już zetknąć się z jego pracami, chociaż liczba przekładów na język polski tekstów tego niezwykle poczytnego na całym świecie autora wciąż pozostaje u nas bardzo skromna: nie licząc kilku esejów opublikowanych w prasie literackiej oraz katalogach wystawienniczych, są to tylko dwie pozycje książkowe (z około stu wydawnictw zwartych w dorobku filozofa), a mianowicie *Corpus* oraz *Rozdzielona wspólnota*. Szczęśliwie dla nas są to dwa spośród najbardziej znanych tytułów Nancy'ńskich, które zyskały dużą popularność w wielu krajach, u nas przyciągając uwagę nie tylko badaczy uniwersyteckich, ale i młodzieży akademickiej, niekoniecznie studentów filozofii. Nancy'ego czytają bowiem równie chętnie młodzi ludzie kształcący się na kierunkach literackich, artystycznych, politologicznych i innych. Dowodem na to



są listy, które autorka niniejszej pracy otrzymuje od studentów poszukujących opracowań na temat tej niełatwej w odbiorze filozofii. A opracowań tych jest nadal niezmiernie mało, właściwie istnieje tylko kilka artykułów autorstwa piszącej te słowa oraz młodego polskiego badacza dekonstrukcji, Tomasza Załuskiego. Teksty te są ponadto rozproszone w różnych, często niskonakładowych, a więc trudno dostępnych periodykach naukowych. Nie ma natomiast na rynku polskim żadnej monografii, która mierzyłaby się z twórczością Nancy'ego, myśliciela – nie tylko dobrze znanego we wszystkich innych krajach europejskich, zwłaszcza w rodzimej Francji, ale także w Rosji, Japonii, Stanach Zjednoczonych, Brazylii itd. Tę lukę w stanie wiedzy o filozofii najnowszej autorka niniejszej pracy pragnie zniwelować, przedstawiając sylwetkę Nancy'ego polskiemu czytelnikowi w sposób możliwie sumaryczny i przystępny, broniąc go równocześnie przed niekiedy pochopnie formułowanymi negatywnymi ocenami. Skądinąd rozprawa ta została sprofilowana tak, by zneutralizować najczęściej pojawiający się w Polsce pogląd, jakoby dekonstrukcja przeciwstawiała się programowo europejskiej tradycji filozoficznej, niszcząc wielopokoleniowy dorobek wielkich myślicieli Zachodu. Ujmując rzecz w sposób najbardziej przejrzysty: broniona w tej pracy teza stwierdza niekwestionowalną przynależność filozofii Jeana-Luca Nancy'ego do dziedzictwa filozoficznego Zachodu, pomimo występujących w niej elementów nowatorskich, formułowanych w sposób charakterystyczny dla filozofów kontynentalnych.

Na poparcie powyższego stwierdzenia wykorzystana została przede wszystkim literatura źródłowa, to znaczy francuskojęzyczne teksty Nancy'ego, a także wszystkie dostępne przekłady w języku polskim. Autorka sięgnęła także do najbardziej znanych opracowań twórczości filozofa w innych językach (francuskim, angielskim i niemieckim)<sup>1</sup>, wybierając te pozycje, które, jej zdaniem, najlepiej przedstawiały myśl filozofa. W opracowaniu tematu użyteczne okazały się też prywatne listy od obu czołowych dekonstrukcjonistów francuskich, Nancy'ego i Derridy oraz manuskrypt подарowany autorce przez tego ostatniego, a stanowiący nieopublikowany nigdzie dotąd wstęp do rozważań rozwiniętych w książce *Le toucher, Jean-Luc Nancy* [„Dotyk. Jean-Luc Nancy”].

Wskazana tu literatura podstawowa została poszerzona o teksty (również w języku polskim) przedstawiające ogólną charakterystykę dekonstrukcji oraz tych jej przedstawicieli, których wpływ najwyraźniej odcisnął się na dziele Nancy'ego. W tym miejscu trzeba zaznaczyć, iż – mając tu do czynienia z myślicielem żyjącym i nadal piszącym – niemożliwe było odwołanie się do wszystkich jego prac ani też do wszystkich opracowań na ich temat. W chwili, gdy niniejsza rozprawa jest oddawana do druku, na rynku wydawniczym pojawiają się nowe tytuły autorstwa Nancy'ego oraz komentujących go badaczy. Pomimo tej niedogodności istniejąca już literatura nancy'ańska jest na tyle rozbudowana, by można było pokusić się o odtworzenie obrazu całości dzieła, sta-

<sup>1</sup> Wszystkie cytaty w pracy, jeśli zostały przetłumaczone z języków obcych, podane są w przekładzie autorki, chyba, że w przypisie zaznaczono inaczej.

nowiącego jeden z bardziej atrakcyjnych elementów współczesnej myśli filozoficznej, pozostawiając kolejnym badaczom jego uszczegółowienie i rozszerzenie.

Tworząc sumaryczny, a nawet nieco schematyczny obraz dorobku Nancy'ego praca niniejsza została podzielona na trzy części, z których każda składa się z trzech rozdziałów. Część pierwsza przedstawia główne źródła inspiracji francuskiego filozofa, druga omawia teoretyczny aspekt jego filozoficznego projektu, trzecia zaś – jego aspekt praktyczny.

I tak w części pierwszej rozpatrzemy kolejno wpływ, jaki na Nancy'ego wywarli Hegel, Heidegger i Derrida. Pierwszy rozdział pokazuje, w jaki sposób został odczytany przez autora *L'inquiétude du négatif* [„Niepokój negatywności”] słynny jenajczyk. A jest to recepcja bardzo oryginalna, wydobywająca z przemyśleń Heglowskich mało eksponowane dotąd wątki filozoficzne, te, które pozwalają na dostrzeżenie w jego dziele wizji asystemowej, naznaczonej wewnętrzną niespójnością, anonsującej koncepcję wolną od uwikłań myśli w podmiotowość i przedmiotowość świata, który zresztą – w oczach Hegla, podobnie jak u Nancy'ego – nie tyle jest, ile ulega nieustannej transformacji w nigdy nieosiągającym kresu procesie stawania się sobą. Pomimo rozbieżności w podejściu do dzieła słynnego niemieckiego filozofa między klasycznymi interpretacjami a lekturą Nancy'ego, ten ostatni potrafi podeprzeć swoje stanowisko licznymi i celnie dobranymi ustępami z heglowskich pism, cytatami, które mogą wzbudzić uzasadnione podejrzenie, że nie wszystko jeszcze zostało w tym wielkim dziele zrozumiane i przyswojone. Na tym tle przedstawiony zostanie *Corpus*, najpopularniejsza bodaj książka Nancy'ego, nawiązująca w oczywisty sposób do kompozycji *Nauki logiki*. Obok rozważań nad inspiracją heglowską w kontekście zainteresowań francuskiego dekonstrukcjonisty ontologią i epistemologią w rozdziale tym zasygnalizowane zostanie też (i to od pierwszych stron), w jaki sposób praktyczne zaangażowanie autora *Zasad filozofii prawa* w rzeczywistość polityczną dookreśliło z kolei Nancy'ańskie preferencje polityczne. Zgodnie bowiem z długoletnią francuską tradycją Hegel czytany przez autora *Corpus* jawi się jako filozof reprezentujący myśl postrewolucyjną, postępową, a nawet lewicową, idee, których źródłem był oświeceniowy zryw w imię wolności, równości i braterstwa wszystkich obywateli w państwie.

Następnie – w drugim rozdziale części pierwszej – przedstawiona zostanie bardziej skomplikowana kwestia wpływu, jaki na dzieło Nancy'ego wywarł inny słynny myśliciel niemiecki, twórca – jak się wydaje – współczesnej wersji filozofii różnicy, Martin Heidegger. Francuski dekonstrukcjonista rzadko daje bezpośredni wyraz inspiracji, jaką stała się dla niego heideggerowska wersja filozofii różnicy, a jednak to właśnie ona zaważyła nad kształtem całej konstrukcji nośnej jego projektu filozoficznego. Najkrócej mówiąc, chodzi w nim o zmianę perspektywy myślowej, która odgąd (inaczej niż ma to miejsce w klasycznej filozofii Zachodu) punktem wyjścia refleksji nad uniwersum czyni nie jakiś uprzywilejowany byt, lecz granicę bytu, aby – w ostateczności – dotrzeć

do „różnicy wewnętrznej” (*Differenz, différance*) w Tym Samym, bez przejścia na stronę tego, co Inne. Pogłębiona analiza Nancy’ąskiej recepcji Heideggera stanie się również okazją do poczynienia w tym samym rozdziale dwóch dłuższych dygresji, których pełne znaczenie ujawni się dopiero w późniejszych partiach książki. Idzie tu mianowicie o stosunek Nancy’ego (długoletniego ucznia Paula Ricoeura) do hermeneutyki filozoficznej oraz pierwszy zarys ważnej dla autora *Le sens du monde* [„Sens świata”] kwestii sensu, który postrzegany jest przez niego w postaci anonsu a nie dopełnienia woli znaczenia. Druga dygresja dotyczy Nancy’ąskiej filozofii polityki, a ściślej mówiąc – sprzeciwu wobec ideologii III Rzeszy, która w pewnym momencie życia tak mocno zafascynowała Heideggera, że skutki tej fascynacji złowrogo zaciążyły nad ogólnym przesłaniem jego dzieła. Nancy chłodno ocenia emocjonalne uwikłanie Mistrza z Fryburga w nazizm, odcinając się radykalnie zarówno od poczynionego przez niego wyboru, jak i od konsekwencji, jakie on z sobą niesie. Chęć zdystansowania się wobec „polityki zbrodni” oraz znalezienia własnej formuły myślowej dla współczesnej wersji filozofii różnicy prowadzi Nancy’ego do świadomej i znaczącej selekcji heideggerowskich motywów filozoficznych, częściowo też do przetransponowania ich treści oraz sposobu, w jaki zostały one zastosowane, w projekcie dekonstrukcyjnym.

W trzecim – i ostatnim – rozdziale części pierwszej spotkamy się z osobą, która poprzez długoletnią bliską przyjaźń i współpracę wywarła mocny wpływ na życie, światopogląd oraz ostateczny kształt twórczości Nancy’ego. Chodzi tu oczywiście o twórcę dekonstrukcji filozoficznej, Jacquesa Derridę. Za jego sprawą Nancy zdołał nadać heideggerowskiej filozofii różnicy zdecydowanie bardziej nowoczesny wydźwięk, godząc ją z ideologicznymi oczekiwaniami opiniotwórczych środowisk intelektualnych dzisiejszego Zachodu. Rozdział ten stanie się też znakomitą okazją do przypomnienia głównych założeń programowych dekonstrukcji jako takiej oraz dziejów jej recepcji na świecie i w Polsce. Zamkną go przykłady procedur dekonstrukcyjnych wydobyte z tekstów obu jej słynnych przedstawicieli, tj. Derridy i Nancy’ego – przykłady, które w jawny sposób zadają kłam upraszczającym interpretacjom, dostrzegającym w dekonstrukcji jedynie intelektualną igraszkę i literackie dywagacje, idące pod prąd filozoficznej tradycji Zachodu. Okaże się także, że nie można poważnie rozwijać projektu myślenia od strony różnicy bez dogłębnej znajomości klasycznej filozofii oraz szacunku dla kulturowego dziedzictwa naszej starej Europy.

Część druga niniejszej monografii poświęcona została teoretycznemu aspektowi Nancy’ąskiej dekonstrukcji, o oryginalności którego świadczą szczególnie trzy nowatorskie momenty, a mianowicie: zmiana filozoficznego paradygmatu, przekształcenie ontologii oraz innowacyjne podejście do problematyki sensu. Każdemu z tych zagadnień został poświęcony osobny rozdział.

Ten, który otwiera tę część rozprawy, podejmuje zadanie – jakże często lekceważone w polskiej literaturze filozoficznej na temat dekonstrukcji – przebu-

dowy konceptualnego sposobu organizowania sfery ontologicznej. Na kilku przykładach pokazano tu postulowane i realizowane w myśli Nancy'ego odejście od hierarchicznej architektoniki bytów na rzecz ich ujęcia od strony różnicy utożsamionej z granicą i stanowiącej elementarny punkt wyjścia nowej filozofii. W tej sytuacji pojawia się potrzeba zastąpienia zastanej metafizycznej aranżacji przestrzeni ontologicznej jakąś nową koncepcją – potrzeba, którą Nancy zaspokaja przekształconą, odnowioną w duchu filozofii różnicy koncepcją *creatio ex nihilo*. Kreacja taka – nazywana też przez Nancy'ego nowym „rozdysponującym otwarciem” – pozbawiona jest wszelkiej racji, ostatecznego celu i stwórczego podmiotu, pozostając nie do końca zdefiniowaną, co umożliwia jej krańcowo różne interpretacje – może być bowiem rozumiana bądź jako proces życiowy, bądź jako odpersonalizowana technika. Żadnej z tych interpretacji francuski myśliciel nie odrzuca kategorycznie, pozostawiając swoim komentatorom mierzenie się z nowym pojęciem kreacji w całej jej dekonstrukcyjnej niejasności i niekompletności. Zwłaszcza kwestia techniki jest u autora *Le sens du monde* zdecydowanie bardziej pozytywnie waloryzowana niż miało to miejsce u Heideggera, a co więcej – postrzegana w szerszej perspektywie problematyki sensu, do której nawiązuje końcowy, trzeci rozdział tej części pracy.

Zanim jednak zajmiemy się bezpośrednio zagadnieniem sensu, trzeba nam będzie (w II rozdziale części drugiej) zmierzyć się z Nancy'ańskim podejściem do ontologii oraz ściśle z nim związanym zagadnieniem klasycznej formuły metafizyki Zachodu. Nancy używa zasadniczo obu tych terminów – metafizyki i ontologii – wymiennie, dlatego przekształcenie wzorca metafizycznego traktuje jako początkową fazę budowania „nowej ontologii”, czyli wiedzy nierespektującej podstawowych zasad metafizycznych, takich jak: zasada tożsamości, niesprzeczności oraz racji dostatecznej. Ambicją francuskiego filozofa jest stworzenie konstrukcji konceptualnej na tyle nowatorskiej, żeby zastane procedury filozoficzne ukazały swe uwikłanie w arbitralnie poczynione założenia. Z tego też powodu termin „metafizyka” – jako określenie starsze i wyposażone w bardziej wzniosłą konotację – stanowi u niego główny przedmiot krytyki. W tak polemicznie zabarwionym klimacie rzadziej pojawia się słowo „ontologia”, choć i ono w swych szkolnych opracowaniach nie spełnia oczekiwań, jakie Nancy wiąże z filozofią „na miarę dnia dzisiejszego”. Krytyka zastanej filozofii nie oznacza jednak dla Nancy'ego nigdy – a ten rozdział unaoczni nam to w sposób szczególnie wyraźny – prostego zanegowania dorobku wielkich umysłów Zachodu. Prowadzony z nimi imaginacyjny dialog ma jedynie pomóc w modyfikowaniu współczesnej nauki o bycie – jej struktury konceptualnej oraz występujących w jej obrębie pojęć. Najważniejszymi z nich okażą się „bycie jedno-mnogie” oraz „bycie-z”, których skomplikowaną treść postaramy się rozwikłać poprzez analizy językowe i filozoficzne w dalszej części tego samego rozdziału. Następnie przyjrzymy się dokładniej obrazowi rzeczywistości, jaki zarysowuje się w konceptualnej perspektywie zmodernizowanej ontologii. Zdecydowanie bardziej widome staną się dzięki niej rzeczy, a nie obiekty świadomości.

mości czy też podporządkowane podmiotowi przedmioty. W myśl nancy'ńskiej dekonstrukcji będą one pojmowane jako efekty konkrekcji, stając się faktycznie bardziej konkretne, zmysłowe i wysławialne niż dotychczasowe abstrakcyjne przedmioty zobiektywizowanej refleksji filozoficznej. Pomimo to francuski filozof nie odbierze im pewnej niekompletności, niespoistości ani zdolności do nieprzewidywalnej zmiany, która może się zdarzyć w każdej chwili w którejkolwiek z nich. Zresztą rzeczy są według Nancy'ego przede wszystkim *jakieś*, a więc bliskie jakże często pogardzanej dotychczas przez ontologów banalności oraz pospolitego charakteru ich obecności. W koncepcji autora *Être singulier pluriel* [„Bycie jedno-mnogie”] rzeczy mniej ekspozują własną „indywidualność” (naturę, istotę itp.), bardziej natomiast uwypuklają swoje bycie-z-innymi-rzeczami we wspólnocie nawiązywanej przez dotyk. I to już ostatni węzłowy moment środkowego rozdziału części drugiej: metaforyczna figura dotyku w roli wiążąco-rozdzielającego oddziaływania różnicy (*différance*), bez której nie do pomyślenia stałaby się jakakolwiek relacja. Różnicujący dotyk przypomina uporczywie czytelnikom Nancy'ego, że nie znajdują się już w świecie uporządkowanym według tradycyjnych metafizycznych zasad i wzorców, że opuścili definitywnie sferę szkolnej ontologii i znaleźli się pośród wielorakich oddziaływań, relacji, odniesień, styków i oddzieleń. W tym świecie lepiej niż cokolwiek innego sprawdza się Nancy'ńska figura konceptualna *se-toucher-toi*, której poświęcone zostaną ostatnie strony omawianego właśnie rozdziału.

Następujący po nim rozdział trzeciej części drugiej stanowić będzie dość rozbudowaną egzegezę jednej z ważniejszych prac w dorobku Nancy'ego (niestety niedostępna po polsku), a mianowicie *L'Oubli de la philosophie* [„Niepamięć filozofii”]. Węzłowymi zagadnieniami omawianymi w tej książce są: kwestia sensu, fenomen kryzysu, jaki rzekomo dotyka go obecnie, oraz „nowe otwarcie sensu”, rozumianego inaczej niż zwykle znaczenie. Śledząc z bliska Nancy'ński wywód, raz jeszcze będziemy mogli skonstatować ogromne przywiązanie Nancy'ego do tradycji kultury europejskiej, zwłaszcza w jej wymiarze filozoficznym.

Trzecia – i ostatnia – część niniejszej rozprawy omawia praktyczny, a czasem wręcz stosowany, aspekt dzieła Nancy'ego. Podobnie jak w przypadku poprzedniej części składają się na nią trzy rozdziały, tym razem dotyczące trzech najważniejszych sfer praktycznego zaangażowania filozofa. To kolejno: filozofia sztuki, religii i polityki. Każda z nich stanowi newralgiczny moment krzyżowania się ze sobą ustaleń teoretycznych francuskiego myśliciela, które zawsze wychylają się w stronę faktycznych doświadczeń i zastosowań.

I tak filozofia sztuki Nancy'ego okaże się polemicznym przedłużeniem inspiracji heglowskiej. Ten skądinąd wysoko ceniony przez Francuza niemiecki idealista nie jest w stanie przekonać autora *Les Muses* [„Muzy”] do zaakceptowania tezy o „śmierci sztuki”, która jakoby, straciwszy już ducha, stała się (wedle

opisu z *Fenomenologii*) martwa niczym owoce oferowane biesiadnikom na tacy przez dziewczynę, będącą zaledwie wyblakłym cieniem dawnych Muz. Wbrew tej pesymistycznej wizji Nancy nie tylko broni żywego oddziaływania sztuk (zwłaszcza sztuk plastycznych) na dzisiejszą kulturę, ale także sam się w ich rozwój angażuje, biorąc czynny udział w różnorodnych przedsięwzięciach artystycznych, jak na przykład: performance, film, książka artystyczna, spektakl teatralny itp. Każdy z tych gestów, analogicznie jak rozwijana równoległe z nimi refleksja filozoficzna, podkreśla wybitnie graniczny charakter sztuki, jej bezistotowość oraz bezpośredniość prezentowania się na styku wielu artystycznych domen, na przecięciu różnorodnych światów, czyli zawsze – jak powiada sam filozof – „na progu”.

Drugi rozdział tej części pracy podejmuje z kolei temat religijnych uwikłań autora dwutomowej *Déconstruction du christianisme* [„Dekonstrukcja chrześcijaństwa”]. Nieco więcej miejsca poświęcimy tu kształtowaniu się światopoglądu i rozwoju intelektualnego samego Nancy’ego, którego życie religijne oscyloowało pomiędzy katolicyzmem zaangażowanym, o lewicowym zabarwieniu politycznym a otwartym ateizmem. Ów brak przywiązania do instytucjonalnej religijności oraz poddanie jej procedurom dekonstrukcyjnym nie oznacza jednak wcale deprecjacji chrześcijaństwa. Wprost przeciwnie – niejednen czytelnik awangardowych pod wieloma względami pism Nancy’ego odkryje z niemałym zdziwieniem, jak wiele respektu okazuje ten nowoczesny wolnomyśliciel postawie religijnej, którą nawet pragnie zachować, ochronić i pogłębić w naszym zlaicyzowanym świecie. Chodzi tu co prawda o religijność specyficzną, można by powiedzieć – religijność bez religii, niemniej jednak Nancy’ański pomysł na adorację i dekluzję pozostaje mocno osadzony w treściach i wartościach wypracowanych podczas dwóch tysięcy lat dominacji chrześcijaństwa w kulturze Zachodu.

Ostatni rozdział części trzeciej, a zarazem całej rozprawy przedstawia Nancy’ańskie podejście do polityki. I tu – podobnie jak w przypadku sztuki i religii – francuskiego filozofa interesuje głównie obszar kulturowy Zachodu w czasach najnowszych. Niemniej jednak chęć zdiagnozowania obecnego stanu polityki w sposób możliwie obiektywny skłania go do uogólnionych przemyśleń natury historycznej, w których najwięcej miejsca zajmują kwestie formowania się wspólnoty politycznej oraz demokracji. Obie je Nancy pragnie wyrwać z utrwalonych w kulturze Zachodu stereotypów myślenia, co prowadzi go do opracowania oryginalnych konstrukcji konceptualnych „rozdzielonej wspólnoty” (*communauté désœuvrée*) oraz „demokracji nadchodzącej” (*démocratie à venir*). Konstrukcje te są poddawane przez Nancy’ego skrupulatnej obserwacji z punktu widzenia zastosowań praktycznych, tj. politycznego dyskursu oraz czynu. Autor *La communauté désœuvrée* przywiązuje konsekwentnie dużą wagę do wyraźnego odseparowania sfery działań i postaw politycznych od innych sfer kulturowej działalności człowieka, by w ten sposób uchronić współczesne społeczeństwa od efektu totalnego upolitycznienia. Z tego też powodu

podmiotowość polityczna – zgodnie zresztą z teoretycznymi założeniami dekonstrukcyjnego projektu Nancy’ego – ulega multiplikacji i ujednostkowieniu w filozoficzno-językowej figurze „my”. Dla Nancy’ego bowiem w sferze politycznej liczą się przede wszystkim relacje, odniesienia, oddzielenia i więzi, które stawiają każdego uczestnika życia politycznego wobec źródłowego poróżnienia – nawet gdy idzie o jego własną podmiotowość. Podmiot polityczny to dla francuskiego dekonstrukcjonisty ani monarcha, ani przywódca, lecz przejaw wspólnotowego charakteru jednostkowej decyzji.

\*

Przedstawiając polskiemu czytelnikowi pierwsze sumaryczne omówienie twórczości jednego z czołowych przedstawicieli dekonstrukcji filozoficznej, zadbałam, by nie ulec pokusie dekonstruowania jego własnej myśli. Praca ta powstała głównie w wyniku wnikliwej lektury tekstów Nancy’ego oraz najważniejszych, wciąż jeszcze nielicznych opracowań jego filozoficznego dorobku. Lektura ta wykorzystywała sprawdzone i upowszechnione od lat w pracy historyków filozofii metody interpretacji oraz rozumienia tekstów filozoficznych takie jak: metoda komparatystyczna, językowo-analityczna, hermeneutyczna, biograficzna, egzegeza tekstu źródłowego itp. Zostały one ze sobą połączone oraz uzupełnione elementami metod spoza obszaru dociekań czysto filozoficznych, takich jak: badania filologiczne, językoznawcze, historyczne, kulturoznawcze, religioznawcze itp. Całość przybrała zatem ostatecznie postać eklektycznej metody heurystycznej, której celem było znalezienie „właściwego spojrzenia” na dzieło Jeana-Luca Nancy’ego (czy też raczej – jak mawiał Derrida – jego „trafnego dotyku”) oraz rozwianie najbardziej niesprawiedliwego z ciężących nad nim podejrzeń jakoby lekceważąco traktował tradycję naszej kultury.

Książka ta w swoim ostatecznym kształcie – choć stanowi wynik samodzielnych poszukiwań i formułuje wnioski, za które odpowiadam tylko ja sama – zawdzięcza wiele życzliwości osób z mojego uniwersyteckiego otoczenia. Bez ich gotowości do odważnej dyskusji, a także dzielenia się ze mną swoimi wątpliwościami i zastrzeżeniami, wiele aspektów Nancy’owskiej dekonstrukcji nie ukazałoby mi się w tak jasnym świetle. Osobom tym dziękowałam już we wstępie do mojej pierwszej pracy z dziedziny dekonstrukcji. Dziś ponawiam ciepłe słowa pod adresem ich wszystkich, dopowiadając jeszcze wyraz wdzięczności za całokształt opieki naukowej, jaką sprawował nade mną w latach studenckich oraz podczas wczesnej kariery akademickiej, Pan Profesor Ryszard Panasiuk. Nie mogę też nie powtórzyć serdecznego podziękowania za pomoc, jaką w potrzebie niosła mi zawsze Pani Profesor Justyna Kurczak. Osobny i szczególnie wyraz wdzięczności winna jestem Pani Profesor Elżbiecie Jung za wsparcie, jakiego zawsze mi udzielała – wsparcie tym bardziej cenne, że niemotywowane żadnymi względami instytucjonalnymi, a przecież pełne serdeczności i niestrudzonej cierpliwości z jej strony.

## ROZWINIĘCIE SKRÓTÓW

A–DCh	<i>L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)</i> , Galilée, Paris 2010;
CA–A–DCh	<i>Il n'y a pas de sens du sens: cela est adorable</i> , s. 19–34.
C–FR	<i>Corpus</i> , Métailé, Paris 1992
CD–FR	<i>La communauté désœuvrée</i> , Bourgois, Paris 1990.
CM	<i>La création du monde ou la mondialisation</i> , Galilée, Paris 2002.
D–DCh	<i>La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)</i> , Galilée, Paris 2005;
DC–D–DCh	<i>La Déclosion</i> , s. 227–231;
DCh–D–DCh	<i>La déconstruction du christianisme</i> , s. 203–226.
DS	<i>Le discours de la syncope, I. Logodaedalus</i> , Aubier-Flammarion, Paris 1976.
EL	<i>L'expérience de la liberté</i> , Galilée, Paris 1988.
Entr	<i>Entretien du 23 juin 2000</i> [w:] D. Janicaud, <i>Heidegger en France</i> , tome 2, Hachette, Paris 2001, s. 244–255.
ESP	<i>Être singulier pluriel</i> , Galilée, Paris 1966
ESP–SE	<i>Surprise de l'événement</i> , s. 183–202.
FD–HC	<i>Hors colloque</i> , [w:] Berkman G, Cohen-Levinas D. (red.), <i>Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy</i> , Éditions Nouvelles Cécile Defaut, Nantes 2012, s. 517–538.
FI	<i>Au fond des images</i> , Galilée, 2003.
HIN	<i>Hegel. L'inquiétude du négatif</i> , Hachette, Paris 1977.
I	<i>L'Intrus</i> , Galilée, Paris 2000.
IC	<i>L'Impératif catégorique</i> , Flammarion, Paris 1983.
LD	<i>Des lieux divins suivi de Calcul du poète</i> , Trans-Europ-Repress, Mauvezin 1997;
LD–CP	<i>Calcul du poète</i> .
Ms	<i>Les Muses</i> , Galilée, Paris 1994;
Ms–JF	<i>La jeune fille qui succède aux Muses</i> , s. 71–97;
Ms–PG	<i>Peinture dans la grotte</i> , s. 117–132;
Ms–PPA	<i>Pourquoi y a-t-il plusieurs arts, et non pas un seul?</i> , s. 9–70 ;
Ms–VA	<i>Le vestige de l'art</i> , s. 144–145.
OuPh	<i>L'oubli de la philosophie</i> , Galilée 1986.
PD	<i>La pensée dérobée</i> , Galilée, Paris 2001;
B–PD	<i>Borborygmes</i> , s. 45–64.
PF	<i>Une pensée finie</i> , Galilée, Paris 1990;
PF–CC	<i>Le coeur des choses</i> .
PP	<i>Le poids d'une pensée</i> , Le Griffon d'Argile et Presses Universitaires de Grenoble, Montréal/Grenoble 1991.
PT	<i>À plus d'un titre – Jacques Derrida. Sur un portrait de Valerio Adami</i> , Galilée, Paris 2007.
PV	<i>Le partage des voix</i> , Galilée, Paris 1982; dalej jako skrót PV.
RS	<i>La remarque spéculative (un bon mot de Hegel)</i> , Galilée, Paris 1973.
SM	<i>Le sens du monde</i> , Galilée, Paris 1993.





## WPROWADZENIE

Chociaż rozważania o charakterze filozoficznym znane były już przedstawicielom wczesnych faz rozwojowych kultury indoeuropejskiej, samo pojęcie filozofii oraz jej miano powstały dopiero na przełomie VI i V wieku p.n.e. (tj. w końcu epoki archaicznej) w Grecji. Powszechnie przyjmuje się, że termin φιλοσοφία ukuł starożytny mędrzec, mistyk i polityk, Pitagoras z Samos. Słowo to szybko się rozpowszechniło, jak zaświadcniają o tym pisma (nieco młodszego od Pitagorasa) Heraklita z Efezu: jego rodzime miasto położone było w Jonii, historycznej krainie na Półwyspie Anatolijskim, a więc w dużej odległości od Krotony, matecznika pitagorejczyków na południowym wybrzeżu Półwyspu Apenińskiego, a mimo to termin ten nie był mu obcy. Następnie – na przełomie V i IV wieku p.n.e. – w pełni rozkwitu kultury greckiej na Peloponezie, filozofia zyskała sobie znaczną popularność i prestiż, w dużej mierze dzięki sławie wielkiego ateńczyka, Platona, który posługiwał się jej nazwą w swoich dialogach. Odtąd filozofami nazywano wszystkich wybitnych myślicieli greckich, nawet tych, których działalność wyprzedziła powstanie tego określenia: jak na przykład znacznie starszego od Pitagorasa Talesa, którego powszechnie uznano za „ojca filozofii Zachodu”, pomimo że on sam nie posługiwał się tym słowem.

Filozofia w greckim rozumieniu stanowiła „umiłowanie mądrości”, czyli pragnienie zdobycia jak najszerszej wiedzy na temat całego uniwersum, także aspektu sakralnego. Pierwsi filozofowie nie mieli żadnej specjalności: jako uosobienie autorytetu wiedzy musieli znajdować odpowiedzi na wszystkie pytania, z jakimi zwracali się do nich ich rodacy. A jednak już Pitagoras doskonale zdawał sobie sprawę z faktu, że – nawet w swej najogólniejszej postaci poszukiwania pierwszych zasad – wiedza nie jest czymś jednolitym, zaś do jej zdobycia potrzebne są rozmaite uzdolnienia i umiejętności, które domagają się specjalizacji. Toteż w samym momencie swoich narodzin filozofia składała się z kilku oddzielnych domen „do nauczenia się” (gr. μάθημα = nauka, wiedza, poznanie), których liczbę Pitagoras określił na cztery. Były to arytmetyka, geometria, astronomia i muzyka. Od tego momentu z – i tak już czworakiego – pnia filozoficznego zaczęły wyrastać kolejne gałęzie, z których każda zazdrośnie strzegła swej odrębności i specyfiki. Przez kolejne z górą dwa tysiąclecia samodzielność zyskiwały sobie nauki ścisłe, nauki humanistyczne i społeczne, naukowe przyrodoznawstwo oraz medycyna. Ich przedstawiciele dziś nie odczuwają już żadnych związków z filozofią, choć jeszcze w końcu XIX stulecia psychologia zaliczana była do dyscyplin filozoficznych, podobnie jak antropologia, która nawet obecnie pozostaje w podwójnej postaci (obok antropologii filozoficznej

i kulturowej występuje biologicznie zorientowana antropologia fizyczna). W XX wieku ten proces dywergencji nabrał takiego rozpędu, iż dziś trudno już o przejrzystą systematyzację specjalności w obrębie samej filozofii, którą mało kto pojmuje jako najogólniejszą refleksję o Bogu, świecie i człowieku. Znamca filozofii hellenistycznej chętniej porozmawia z hermeneutą lub krytykiem literackim niż z logikiem matematycznym, temu zaś niełatwo będzie o porozumienie z heglistą lub dekonstrukcjonistą, choć nadal może owocnie debatować z ontologiem. Wydawać by się mogło, że na współczesnej scenie filozoficznej zapanował zamęt. Być może lepiej niż o „filozofii” byłoby dziś mówić o „filozofiach” w liczbie mnogiej? Spostrzeżenie to nie jest bezzasadne, a natłok różnorodnych zainteresowań oraz powiązanych z nimi metod badawczych ma u swych podstaw zjawiska, które same stały się już obiektem obserwacji. Przyglądał się im na przykład francuski badacz filozofii współczesnej, Dominique Janicaud w swojej pracy *À nouveau la philosophie* [„Filozofia raz jeszcze”]<sup>1</sup>. W stawianej przez niego diagnozie współczesnej filozofii warto zwrócić uwagę na przynajmniej dwie ważne przyczyny jej obecnego stanu.

Pierwsza z nich wydaje się prozaiczna, ale ma swoją wagę. Jest to ogromna liczebnie produkcja filozoficzna, która opanowała nieomal cały świat, dawno przekroczywszy obszar starej Europy. Składają się na nią praktycznie niepoliczalne wydawnictwa zwarte oraz publikacje w periodykach naukowych. Drukowane w tysiącach egzemplarzy przez oficjalne wydawnictwa, na koszt uczelni lub nawet samych autorów, są one następnie kopiowane przez pracowitych studentów dzięki coraz sprawniejszym maszynom powielającym. Do rozpowszechniania myśli filozoficznej przyczyniają się również многие konferencje, kolokwia, kongresy, sympozja oraz mniej lub bardziej publiczne wykłady indywidualne. I nawet jeśli przyrost produkcji filozoficznej nie dorównuje liczebnie prezentacjom z zakresu nauk ścisłych i dyscyplin technologicznych, to i tak jest on nieporównywalnie większy od tego, co miało miejsce jeszcze w okresie międzywojnia.

Po drugie, współczesna scena filozoficzna wydaje się ulegać silniejszym niż niegdyś wpływom polityczno-ideologicznym. Pomimo że wciąż znajdują się wśród nas filozofowie „czyści”, którzy – na wzór przedstawicieli przedwojennej szkoły lwowsko-warszawskiej – nie dopuszczają, by domeną ich ustaleń zawładnęły doraźne preferencje światopoglądowe, to jednak coraz częściej spotyka się filozofów „z misją”. Ich twórczość może mieć charakter „totalitarny” jak myśl Giovanniego Gentilego<sup>2</sup>, teoretyka mocno zaangażowanego w tworzenie

<sup>1</sup> D. J a n i c a u d, *À nouveau la philosophie*, Albin Michel, Paris 1991.

<sup>2</sup> Teoretyczny wkład Gentilego w program włoskiego faszyzmu zawiera się m. in. w takich dziełach, jak: *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Laterza e figli, Bari 1916, *Educazione e scuola laica*, Vallecchi, Firenze 1921, *Che cos'è il fascismo*, Vallecchi, Firenze 1925. W tej części pracy przewidziany został tylko szybki przegląd przedstawicieli najbardziej reprezentatywnych nurtów i szkół filozofii współczesnej, chcąc zatem oszczędzić czytelnikowi nadmiernego rozproszenia przy lekturze, tytuły i adresy bibliograficzne programowych dzieł pozostałych wymienianych tu myślicieli zostały przeniesione do bibliografii ogólnej, na końcu książki.

politycznego programu faszyzmu, może też – co stanowi częstszy przypadek w okresie powojennym – wyrażać poglądy w sposób bardziej „miękki” i osobisty. Niemniej jednak fenomen polityzacji współczesnych instytucji filozofii stał się faktem niezaprzeczalnym. Prowadzone w nich debaty i polemiki – niemal zawsze upubliczniane za sprawą mediów – stanowią często tylko zewnętrzny wyraz skrywanych głęboko preferencji (lewicowych bądź prawicowych, religijnych bądź antyreligijnych, liberalnych bądź komunitariarnych itd.)<sup>3</sup>.

Wspomniane tendencje stawiają przed współczesnymi filozofami nowe wyzwania. Muszą oni dążyć nie tylko do osiągnięcia jak najwyższych kompetencji w swoich własnych specjalnościach, ale też orientować się w kilku innych, odrębnych dziedzinach badawczych. W praktyce przekracza to siły jednego człowieka, dlatego też coraz częściej powoływane są wieloosobowe interdyscyplinarne zespoły badawcze, które choć znane były w naszej kulturze od dawna, nigdy nie cieszyły się aż taką popularnością i nie były tak rozpowszechnione jak dzisiaj.

Faktycznie oznacza to, że tendencjom dekompozycyjnym towarzyszą w dobie obecnej również efekty konsolidacyjne, a wyodrębnianie się specjalności może odgrywać pozytywną rolę w porządkowaniu zastanego chaosu. Z takiej perspektywy winno się też spojrzeć na szeroko dziś zaakceptowany podział filozofii współczesnej na filozofię kontynentalną i analityczną. Ten intuicyjnie rozumiały dla każdego członka społeczności filozoficznej podział nie został wszakże w nauce polskiej dostatecznie przebadany, a i niniejsze wprowadzenie – anonsując problem – nie rości sobie praw do bycia czymś więcej niż przyczynkiem do dalszych, pogłębionych analiz. Niemniej jednak podjęta zostanie w tym miejscu próba nakreślenia ogólnego schematu wyodrębnienia się filozofii analitycznej z tradycyjnie szeroko rozumianej filozofii oraz wyjaśnienia, dlaczego filozofowie analityczni i kontynentalni nie godzą się na uznanie tego rozdziału za specjalistyczny, dążąc najczęściej do całkowitego zdyskredytowania swych adwersarzy. W punkcie wyjścia rysuje się zatem wyraźne dążenie do ekskluzywności, co niestety – miast uładzić spory – prowadzi do nowych polemik i konfliktów w obrębie filozofii najnowszej. Być może winne jest tu po części samo nazwanie tak odróżnionych jej typów. Właśnie – „typów”, a nie „specjalności”, do których obie strony nie chcą się ograniczyć. Niejasności towarzyszą więc rozróżnieniu obu filozofii już w planie logicznym. Zauważa to słusznie polski filozof analityczny, Adam Nowaczyk:

Filozofię współczesną dzieli się zazwyczaj na „analityczną” i „kontynentalną”. Określenia te mogą wywołać zdziwienie, nie gwarantują bowiem rozłączności. Przymiotnik „analityczna” sugeruje s p o s ó b uprawiania filozofii, natomiast „kontynentalna” wskazuje na l o k a l i z a c j ę. I rzeczywiście, chodzi tu o kontynent

---

<sup>3</sup> Treść dwóch powyższych akapitów stanowi swobodną relację z rozważań Janicauda. Por. D. J a n i c a u d, *A nouveau...*, s. 15–17.

europejski przeciwstawiony Wyspom Brytyjskim. Ale nie oznacza to, że filozofię kontynentalną uprawia się wyłącznie na kontynencie, analityczną natomiast na wyspach. Faktycznie, filozofię analityczną uprawiano i nadal tworzy się w wielu krajach kontynentu europejskiego, a wpływy filozofii kontynentalnej sięgają dziś również Oxfordu i wielu uniwersytetów amerykańskich<sup>4</sup>.

Jak widać określenia obu filozofii niewiele wyjaśniają, przyczyniając się raczej do nieporozumień przy próbach ich zdefiniowania. W tej sytuacji większą korzyść można by przypuszczalnie odnieść z przypomnienia kilku faktów historycznych związanych z wyłonieniem się obu typów na współczesnej scenie filozoficznej<sup>5</sup>.

Od początku wzorująca się na ścisłym charakterze matematyki i logiki, skupiona na danych doświadczalnych i analizie języka, filozofia analityczna (której będziemy się jeszcze dokładniej przyglądać niżej) powstała w Cambridge w pierwszych latach XX wieku, kiedy George Edward Moore (1873–1958) opublikował krótką rozprawę pt. *The Refutation of Idealism* [„Obalenie idealizmu”] (1903). Niemal w tym samym czasie Bertrand hrabia Russell (1872–1970) pracował nad programem logicyzacji matematyki, wydając w latach 1910–1913 – wraz z Alfredem Whiteheadem – *Principia mathematica*. Moore’a i Russella łączyły podobne zainteresowania podstawami matematyki, logiki oraz

<sup>4</sup> A. N o w a c z y k, *Filozofia analityczna*, PWN, Warszawa 2008, s. 11.

<sup>5</sup> Światowa literatura na temat filozofii analitycznej jest niezmiernie bogata, główne dzieła wymienionych w tej pracy przedstawicieli tego nurtu zostały zgodnie z zapowiedzią umieszczone w bibliografii ogólnej (patrz wyżej, przypis 2). Z ważnych tytułów polskich filozofów analitycznych należałoby w tym miejscu odnotować: K. A j d u k i e w i c z, *Język i poznanie. Wybór pism*, tom 1–2, PWN, Warszawa 1960 (t. 1), 1985 (t. 2); J.M. B o c h e n s k i, *O filozofii analitycznej*, [w:] „Odra”, nr 6 (333), Wrocław 1989, s. 35–45; B. C h w e d e n c z u k, *Spór o naturę prawdy*, PIW, Warszawa 1984; I. D a m b s k a, *O narzędziach i przedmiotach poznania. Z teorii instrumentalnego poznania. O filozofii lingwistycznej*, PWN, Warszawa 1967; A. G r o b l e r, *Pomysły na temat prawdy i sposobu uprawiania filozofii w ogóle*, Aureus, Kraków, 2001; S. K a m i n s k i, *Argumentacja filozoficzna w ujęciu analityków* [w:] t e n ż e, *Filozofia i metoda*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 133–150; T. K o t a r b i n s k i, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1961; M. M o s t o w s k i, *Kwantyfikatory rozgałęzione a problem formy logicznej*, [w:] M. Omyła (red.), *Nauka a język*, Wydawnictwa Wydziału Filozofii i Socjologii, Warszawa 1994, str. 201–242; H. S k o l i m o w s k i, *Kazimierz Twardowski i powstanie ruchu analitycznego w Polsce*, tłum. K. J. Kilian, [w:] „Sofia”, nr 5, Rzeszów 2005, s. 187–209; B. S t a n o s z, *10 wykładów z filozofii języka*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1991; R. S u s z k o, *Odrzucenie aksjomatu Fregego i reifikacja sytuacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000; K. S z a n i a w s k i (wraz z J. Pelcem i M. Przełęckim), *Prawa nauki. Trzy szkice z zakresu logiki*, PWN, Warszawa 1957; T. S z u b k a, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2009; A. T a r s k i, *Pisma logiczno-filozoficzne*, tłum. J. Zygmunt, tom 1–2, PWN, Warszawa 1995 (t. 1), 2001 (t. 2); K. T w a r d o w s k i, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965; J. W o l e n s k i, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985.

etyki. Położenie pierwszego ośrodka filozofii analitycznej<sup>6</sup> na odizolowanych od kontynentu europejskiego Wyspach Brytyjskich wyznaczyło zasięg jej „matcznika”, odgradzając od niego pozostałych filozofów – również poprzez nadanie im miana „kontynentalnych”. Wkrótce jednak do obydwu Anglików dołączył uzdolniony, acz dość niesubordynowany uczeń, Ludwig Wittgenstein (1889–1951). Jego austriackie pochodzenie przyczyniło się do zaszczepienia nowego sposobu uprawiania filozofii w kraju rodzimym, gdzie wokół Rudolfa Carnapa (1891–1970) skupiało się grono oddanych słuchaczy (Otto Neurath, Hans Hahn, Kurt Gödel i inni) nazwane następnie Kołem Wiedeńskim.

Koło Wiedeńskie to obecnie najbardziej znana z trzech głównych szkół filozofii analitycznej. Trzeba jednak wiedzieć, że nim jego działalność została formalnie zainaugurowana w roku 1922 przez profesora Uniwersytetu Wiedeńskiego Moritza Schlicka (1882–1936), który skądinąd przyczynił się do wzmocnienia królującego tam logicznego empiryzmu, polski filozof, Kazimierz Twardowski (1866–1938) założył w roku 1895 we Lwowie szkołę, która w latach międzywojennych stała się szkołą lwowsko-warszawską. Jej przedstawiciele – K. Ajdukiewicza, T. Kotarbińskiego, S. Leśniewskiego, J. Łukasiewicza, A. Tarskiego, W. Witwickiego, M. Ossowską, S. Ossowskiego, W. Tatarkiewicz, I. Dąmską i innych – cechował przede wszystkim antyidealizm, antypsychologizm, realizm epistemologiczny, antynaturalizm w humanistyce, obiektywizm w aksjologii i empiryzm. Szkoła ta nawiązała w międzywojniu owocną współpracę z ośrodkiem brytyjskim oraz z Kołem Wiedeńskim. Tymczasem w wyniku gwałtownych przemian politycznych w Europie, a zwłaszcza aneksji Austrii przez Trzecią Rzeszę analitycy z Wiednia musieli ratować się ucieczką przed nazistami za granicę. Emigrowali głównie do Stanów Zjednoczonych, gdzie azyl znalazł między innymi Carnap. Szybko napotkał on tam ludzi o podobnych poglądach, co przyczyniło się do powstania trzeciej (i jak dotychczas ostatniej) z wielkich szkół filozofii analitycznej, znanej pod nazwą neopragmatyzmu. Do jej przedstawicieli zalicza się: Willarda Van Ormana Quine’a, Wilfrida Sellarsa, Hilary’ego Putmana, Donalda Davidsona i innych. Od dwóch poprzednich szkół neopragmatyzm odróżnia się polemicznymi tendencjami, kwestionującymi podstawowe twierdzenia Wiedeńczyków, dlatego też jego reprezentanci nazywani bywają „postpozytywistami” lub myślicielami „postanalitycznymi”. To drugie określenie Nowaczyk uznaje jednak za mylące, gdyż sugeruje ono jakoby cała filozofia analityczna była tożsama z poglądami członków Koła Wiedeńskiego, podczas gdy faktycznie pomiędzy wszystkimi

---

<sup>6</sup> Niektórzy badacze historii filozofii analitycznej (np. E. Coreth, P. Ehlen, G. Haeffner, F. Ricken, A. Gut, A. Nowaczyk i inni) nie zgadzają się na powiązanie jej narodzin wyłącznie z osobami Moore’a i Russella, twierdząc, iż chronologicznie pierwszeństwo należałoby się Gotłobowi Fregemu (1848–1925), gdyż – jak ujął to Nowaczyk – wiele jego dokonań „zdeteminoowało problematykę podejmowaną w filozofii analitycznej i stało się jej trwałym dziedzictwem”; patrz: A. N o w a c z y k, *Filozofia...*, s. 14.

trzema jej szkołami istniały dość luźne powiązania, a różnice pojawiały się też w szczegółowych zapatrywaniach<sup>7</sup>.

Po zakończeniu II wojny światowej zainteresowanie filozofią analityczną znacznie wzrosło. Pojawiły się nowe, choć mniej wpływowe szkoły (np. oksfordzka filozofia lingwistyczna) oraz ważne nazwiska, na przykład Karl Popper (1902–1994), John Rawls (1921–2002) i Richard Rorty (1931–2007). Pierwszy z nich skoncentrował swój wysiłek badawczy na wyznaczeniu ścisłych granic naukowości, wprowadzając między innymi pojęcie falsyfikowalności. Rawls sformułował oryginalną „teorię sprawiedliwości”. Trzeci z wymienionych filozofów po błyskotliwym początku kariery naukowej wziął na warsztat badawczy zagadnienie relacji pomiędzy filozofią analityczną a kontynentalną i w rezultacie... przeszedł do obozu przedstawicieli tej ostatniej.

Obecnie filozofia analityczna – jak wskazują ostatnie przykłady – najprężniej rozwija się w Stanach Zjednoczonych. Jej ośrodki znajdują się również w wielu innych krajach, w tym europejskich (zwłaszcza skandynawskich), a zwolennicy dotarli do Australii i Nowej Zelandii<sup>8</sup>.

Wszystkim przedstawicielom filozofii analitycznej należy się uznanie za ogromny potencjał inwencji, talentu oraz dyscypliny intelektualnej, którą – jak zobaczymy za chwilę – nie zawsze wyróżniali się działający w tym samym czasie filozofowie kontynentalni. Najpierw jednak wypadałoby zapoznać się bliżej z historią „nieanalityków”.

Począwszy od Talesa, Pitagorasa i Platona na kontynencie europejskim (łącznie z Wyspami Brytyjskimi, a potem i Nowym Światem) tradycyjna filozofia rozwijała się przez szereg stuleci, stając się jednym z głównych filarów kultury Zachodu. Historycy filozofii dobrze znają jej dzieje i wiedzą, że w ich toku dochodziło niejednokrotnie do różnorodnych – nieraz gwałtownych – zmian kierunku oraz prób rozpoczynania wszystkiego od początku (*vide* słynny Kartezjański postulat wzniesienia gmachu filozofii na całkiem nowych fundamentach). Wielu badaczy zgadza się jednak z opinią, że ostatnią ważną cezurę w historii filozofii zachodnioeuropejskiej wyznacza rok 1789<sup>9</sup>. Wielka Rewolucja Francuska, której konsekwencje wykroczyły daleko poza sprawy narodowe Francuzów, naruszyła bowiem polityczno-społeczny *status quo* niemal wszystkich państw europejskich. Doprowadziło to do głębokich przemian, w wyniku których ukonstytuował się świat współczesny. Odtąd przełomowym momentom politycznym towarzyszyły przekształcenia kulturowe o równie zdecydowanym charakterze: w dziedzinie filozofii oznaczało to domknięcie epoki nowożytnej i otwarcie nowego okresu tzw. filozofii współczesnej. Głównym bohaterem tych wydarzeń (zarówno w aspekcie politologicznym, jak i kulturowym) był Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Z licznych świadectw jego ogromnego wpływu na

<sup>7</sup> A. N o w a c z y k, *Filozofia...*, s. 15.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 16.

<sup>9</sup> Np. Ernst Cassirer, Jean Starobinski, Lucien Sève, André Comte-Sponville, Bronisław Baczko, Tadeusz Kroński, Jerzy Kochan i inni.

kształt filozofii najnowszej przypomnieć można chociażby słowa francuskiego badacza myśli najnowszej, Rogera Pouiveta („cała filozofia kontynentalna naznaczona jest myślą Hegla”<sup>10</sup>) czy też bardziej stonowaną wypowiedź jego rodaka, humanisty „starszej daty”, André Comte-Sponville’a („[...] «Sowa Minnerwy wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem». Ta sformułowana przez samego Hegla maksyma stosuje się także do niego: kończy on chyba bardziej filozofię nowożytną niż inauguruje filozofię współczesną”<sup>11</sup>). Wymienieni badacze uznają myśl najnowszą za przejaw reakcji na heglizm, znajdującej wyraz w skrajnych postawach oceniających: od admiracji do zacieklej wrogości. Nie zmienia to faktu, że wszyscy filozofowie kontynentalni mogą być równocześnie uznani za reprezentantów filozofii poheglowskiej. Oczywiście miały też miejsce incydentalne próby filozoficznych „insurekcji”: niektórym wciąż było bliżej do Kanta, zdarzały się i inspiracje płynące z innych jeszcze źródeł. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że wszechobecny w kulturze XIX wieku historyzm oraz zainteresowanie rewolucyjnymi zrywami w historii świata (będącymi korelatami Heglowskich przeskoków w łańcuchu dialektycznych przemian) stanowią świadectwo dominacji heglizmu na filozoficznej scenie starego kontynentu.

W odróżnieniu od poprzedniego stulecia wiek XX stał się ośrodkiem wyrażniejszej reakcji antyheglowskiej, która przybierała rozmaite formy – czasem brutalne, a czasem wysoce wyrafinowane. Śmiało rzec można, że rodząca się filozofia współczesna u swych podstaw miała sprzeciw wobec swojego dziewiętnastowiecznego „patrona”, odrzucając z jego projektu wszystko to, co mogło umniejszać rolę biologicznie postrzeganej jednostki, spontaniczności procesów życiowych, podświadomości, swobód politycznych, eksperymentów naukowych itd. Dwudziestowieczni antyheglisci najczęściej brali za wzór tych nielicznych oponentów Hegla, których działalność przypadła – choć wówczas bywali marginalizowani instytucjonalnie – na wiek poprzedni. Najbardziej wpływowym spośród nich okazał się początkowo Auguste Comte (1798–1857). Dla ścisłości należy jednak niezwłocznie dodać, iż myśliciel ten nie tyle zwalczał Hegla, ile zupełnie go ignorował. Ze swej strony natomiast stworzył nie mniej niż heglowski rozbudowany system filozoficzny o historystycznej podbudowie, stanowiący projekt konkurencyjny wobec wizji sławnego jenajczyka. W przekonaniu Comte’a minione etapy w rozwoju myśli doprowadziły ostatecznie do ustalenia się naukowego, *scil.* pozytywnego światopoglądu (stąd też określenie jego filozofii jako „pozytywizmu”). Współczesnym sobie badaczom radził on odrzucić wszelką metafizyczną ciekawość dotyczącą nieokreślonych przyczyn na rzecz poszukiwania realnych praw w świecie fizycznym, do którego należy też człowiek. Tym ostatnim zajmą się, według prognoz Comte’a, swoiście rozumiana politologia oraz zabarwiony religijnie kult Ludzkości.

Największą jednak liczbę – całkiem jawnych już – oponentów przysporzył sobie Hegel, aspirując do nadania własnym przemyśleniom rangi wiedzy abso-

<sup>10</sup> R. P o u i v e t, *Philosophie contemporaine*, PUF, Paris 2008, s. 34.

<sup>11</sup> A. C o m t e - S p o n v i l l e, *La philosophie*, PUF, Paris 2005, s. 63.



lutnej. Wywołało to głośny sprzeciw obrońców indywidualności, zwłaszcza tej, która dotyczyła jednostki ludzkiej. W imię owej osobniczej autonomii Max Stirner (1806–1856) odrzucił wiarę w Boga i Człowieka pojmowanego jako powszechnik, tworząc filozofię *J e d y n e g o*, zdominowaną przez anarchystyczny egocentryzm i nihilizm.

Kolejnym przeciwnikiem heglowskiej wiedzy absolutnej był piewca zgoła innego absolutyzmu, Søren Kierkegaard (1813–1855). Głęboko religijny Duńczyk, prekursor mającego się wkrótce narodzić egzystencjalizmu, zdecydowanie rozdziela sferę boskiego Absolutu od dostępnej człowiekowi wiedzy racjonalnej, rejestrując w swoich poetyckich, niepowiązanych w całość esejach (wbrew wszechobecnej u Hegla systematyzacji) życiowe dramaty oraz nierozstrzygalne problemy subiektywnej egzystencji. Z sieci tych utraień i ciągłych zwątpień człowieka może – zdaniem Kierkegaarda – uratować tylko szczerą i głęboką wiarą.

Zarzuty wobec Hegla – tym razem chyba jednak niezbyt słuszne – formułowali też obrońcy swoistości fenomenu życia. Opozycję tę zainaugurowały jeszcze przed śmiercią berlińskiego profesora wystąpienia Artura Schopenhauera (1788–1860), zwolennika kantowskiej niemożności poznawczego przeniknięcia do „rzeczy samych w sobie”. W obrazie życia kreślonym przez autora *Świata jako woli i przedstawienia* dają o sobie znać wątki religijno-filozoficzne o proveniencji hinduistycznej (życie jako senna ułuda, konieczność cierpienia itp.), które poruszyły wielu dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych badaczy, kierując ich zainteresowania ku dalekim Indiom i ich kulturze, jak się wkrótce okazało całkiem bliskiej kulturze europejskiej.

Prace Schopenhauera nie zyskały jednak nigdy rozgłosu równego dziełom Hegla i dopiero jego kontynuator, Friedrich Nietzsche (1844–1900) zdołał naprawdę zbulwersować środowiska uniwersyteckie, a nawet salony ówczesnego świata, jawnie wyśmiewając – np. w *Zmierzchu bożyszcz*<sup>12</sup> – znaczenie wszelkiej „szkolnej” filozofii. Jej bezużyteczną – w opinii tego nad wyraz przekornego, filozofującego filologa klasycznego – uczość należałoby zastąpić pracą nad wzmoczeniem żywotności, propagując kult siły przejawiającej się w biologicznych aspektach życia, które oznaczają niekończącą się walką o przetrwanie i dominację. W świecie ludzkim miałyby to prowadzić do wyodrębnienia się elit („Panów”) wyposażonych w temperament dzikich zwierząt („płowe bestie”), które zdołają podporządkować sobie słabszych, czyniąc z nich posłusznych

---

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, C.G. Neumann, Leipzig 1889, gdzie we fragmencie 29 czytamy (w przekładzie na język polski): „Jakie jest zadanie wszelkiego szkolnictwa wyższego?» – Uczynić z człowieka maszynę. – «Jaki jest do tego środek?» – Musi się on uczyć, nudzić. – «Jak to osiągnąć?» – Dzięki pojęciu obowiązku. – «Kto jest w tym jego prawzorem?» – Filolog: uczy on w k u w a ć. – «Kto jest doskonałym człowiekiem?» – Urzędnik państwowy. – «Która filozofia podaje najwyższą formułę urzędnika państwowego?» – Kant: urzędnik państwowy jako rzecz sama w sobie, ustanowiony sędzią nad urzędnikiem państwowym jako zjawiskiem»; patrz: t e n ż e , *Zmierzch bożyszcz*, tłum. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 69.

wykonawców swojej woli („Niewolników”). Przyszli Panowie odrzucają religię chrześcijańską w imię wartości wyznawanych przez ich arystokratycznych, pogańskich przodków. Cechować ich będzie „wielki styl” etyki rycerskiej, którego opisy nadają dziełu Nietzschego piętno romantycznego estetyzmu. Jak powszechnie wiadomo, Hegel był do romantyków bardzo źle usposobiony i pewnie zdumiałaby go Nietzscheańska interpretacja zawartej w jego *Fenomenologii ducha* filozoficznej figury Pana i Niewolnika. W tym miejscu jednak – dodajmy szybko – zajmuje nas wszakże nie trafność rekonstrukcji projektu heglowskiego, lecz uwypuklenie krytycznej nań reakcji, przy częstokroć podejmowanych próbach jego „ulepszenia”.

Podobną postawę prezentował także, młodszy od Nietzschego, Henri Bergson (1859–1941). Co prawda, podobnie jak Comte, pomiął on w swoich pracach dokonania Hegla i w ogóle nie wchodził z nim w polemikę, milczenie to jednak miało swoją wymowę. Idąca śladami Schopenhauera i Nietzschego myśl bergsonowska koncentrowała się na złożoności fenomenu życia. Francuski filozof nie dostrzegał w nim jednak ani ślepej woli, ani brutalnego dążenia do dominacji: życie było dlań synonimem spontanicznej i całkowicie wolnej kreacji, przebiegającej na drodze ewolucji. Wszelkie procedury naukowe uznał za nieprzydatne do uchwycenia tajemnicy życia, w ich miejsce pragnął wprowadzić intuicję, przenikniętą porywem życiowym i niewolną od wyższej duchowości. Comte-Sponville zwięźle scharakteryzował dzieło bergsonowskie poprzez wskazanie na jego trzy filary: intuicję jako metodę, wolność jako akt oraz mistycyzm w roli horyzontu poznawczego<sup>13</sup>.

Tymczasem najbardziej zadziwiającym sposobem na „ulepszenie” Hegla okazała się koncepcja zrodzona w łonie samej szkoły heglowskiej. Jej autorem był Karol Marks (1818–1883), który przy zachowaniu rudymentów heglizmu zdołał go „wywrócić z głowy na nogi”, zastępując duchowy wymiar dzieła Hegla materializmem oraz uzupełniając go o rewolucyjny aspekt polityczny. Począwszy od Marksa – przy udziale innych młodoheglistów – filozofia zaczęła coraz bardziej tracić swój teoretyczny charakter na rzecz inicjowania konkretnych działań (*praxis*).

Za oponenta Hegla można uznać w pewnym sensie również Zygmunta Freuda (1856–1939). Co prawda on sam nie czuł się filozofem, tylko neurologiem i psychiatrą zaangażowanym w praktykę medyczną, lecz przemyślenia, jakie zanotował w swoich pismach, odbiły się głośnie echem w środowisku filozoficznym. Niepokój wywoływało zwłaszcza pytanie: a gdyby okazało się, że cała filozofia – tak wyrafinowana w swym racjonalizmie – jest jedynie wytworem podświadomości?

W ten sposób u progu XX wieku filozofowie znaleźli się w cieniu trzech „mistrzów podejrzeń”: Nietzschego, Marksa i Freuda, których ustalenia podważyły ich spokojną ufność oraz przekonanie, że oparta na rozumie filozofia sta-

---

<sup>13</sup> Por. A. Comte-Sponville, *La philosophie*, s. 67.

nowi rygorystyczną dyscyplinę naukową, mającą na zawsze zagwarantowane miejsce w strukturach uniwersyteckich. Kiedy zaś do wymienionych przed chwilą „mistrzów podejrzeń” dołączył Martin Heidegger (1889–1976) – niczym d’Artagnan do trzech muszkieterów – padły definitywnie wszelkie nadzieje na utrzymanie dotychczasowego statusu filozofii. Ostatnim obrońcą jej naukowości był najpewniej nauczyciel Heideggera, Edmund Husserl (1859–1938), wznoszący skomplikowaną konstrukcję swojej fenomenologii na mocnych podstawach matematycznych i logicznych. A jednak i on w swym późnym dziele pt. *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna* przyznawał, że „zbląkany racjonalizm” stanowi główną przyczynę załamania się wiary w rozum we współczesnym świecie. Do obu wymienionych przed chwilą myślicieli można już zasadnie zastosować określenie „filozofowie kontynentalni”, choć sprawie tej poświęcimy jeszcze nieco uwagi poniżej. Teraz wystarczy odnotować, że wyodrębnienie się filozofii kontynentalnej z szerzej pojętej filozofii współczesnej dokonało się wówczas, gdy tradycyjni filozofowie utracili wiarę w naukowość zajmującej ich dyscypliny i zdystansowali wobec ambicji swoich poprzedników, którzy tak jak Roger Bacon, Rajmund Lull, Leonardo da Vinci czy też Kartezjusz żywili przekonanie, iż refleksja filozoficzna jest nieodłączna od nauki i przyczynia się do cywilizacyjnego postępu ludzkości nie tylko w zakresie humanistyki, ale też nauk ścisłych i ich technologicznych zastosowań. Żegnając się z tymi złudzeniami, filozofowie kontynentalni wycofują się hurmem z terenu, którego naukowości będą teraz bronić ich analityczni koledzy, a zarazem adwersarze.

Przez pewien czas filozofia kontynentalna nadal jednak podążać będzie torem badań nad podmiotowością, typowych dla całej formacji myślicieli nowożytnych, choć pojęcie to zastępowane będzie bardziej nowatorsko rozumianymi kategoriami świadomości intencjonalnej (Husserl) lub egzystencji (Heidegger). I kiedy jeszcze Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) sytuował swoje rozważania na pograniczu fenomenologii świadomości i analityki egzystencjalnie uwikłanego *Dasein*, prawdziwie wzorcową formułę egzystencjalizmu wypracowywał już jego (nieomal) rówieśnik, Jean-Paul Sartre (1905–1980), którego twórczość odbiła się szerokim echem w całej Europie; w Niemczech na przykład filozoficzne wątki egzystencjalistyczne zdominowały wkrótce przemyślenia filozofującego psychiatry, Karla Jaspersa (1883–1969) oraz znawcy judaizmu, Martina Bubera (1878–1965).

Do obydwu „patronów filozofii kontynentalnej” (Husserla i Heideggera) nawiązywali również przedstawiciele współczesnej hermeneutyki, postulujący pogłębienie namysłu nad sztuką interpretacji oraz rozwiązywanie problemów z poprawnym rozumieniem tekstu w racjonalnym dialogu. Toteż u zgłębiającego we Francji tajniki metafory Paula Ricoeura (1913–2005) bez trudu można zaobserwować poważny wpływ Husserlowskiej fenomenologii, podczas gdy szukający uwarunkowań rozumienia przeszłości w „fuzji horyzontów” Hans-

Georg Gadamer (1900–2002) w Niemczech inspirował się bardziej Heideggerowskim *Sein und Zeit*.

Nieco inaczej ujmowali kwestię dialogu Emmanuel Lévinas (1906–1995), Józef Tischner (1931–2000) oraz wspomniany już Martin Buber. Ich zainteresowanie relacją rozmawiających ze sobą osób (Ja-Ty) koncentrowało się głównie na kwestiach religijnych i etycznych poprzez jednoznaczne odwołania do judaizmu lub chrześcijaństwa. Formację tych myślicieli zwykło się określać mianem filozofów dialogu. W pobliżu ich przemyśleń sytuują się propozycje myślicieli katolickich, wzbogacające tradycyjną myśl chrześcijańską o takie koncepcje jak na przykład personalizm reprezentowany przez: Ferdynanda Ebnera (1882–1931), Emmanuela Mouniera (1905–1950), Jacques’a Maritaina (1882–1973), Karola Wojtyłę (1920–2005) i innych.

Kontekst religijny pozostawał natomiast obcy bardziej naukowo zorientowanym przedstawicielom strukturalizmu (co oczywiście nie przesądzało ich osobistego stosunku do wiary), którzy – działając na pograniczu filozofii i nauki – opracowywali swoje teorie, wychodząc od pojęcia struktury (wcześniej „postaci”, niem. *Gestalt*). Zawdzięczamy im wiele ciekawych odkryć w dziedzinie językoznawstwa, psychologii, etnografii i antropologii, indoeuropeistyki, psychoanalizy czy też historii powszechnej. Największą renomę zyskali na tym polu: Ferdinand de Saussure (1857–1913), Wolfgang Köhler (1887–1967), Claude Lévi-Strauss (1908–2009), Georges Dumézil (1898–1986), Jacques Lacan (1901–1981) i Michel Foucault (1926–1984). Tego ostatniego jednak lepiej byłoby zaliczyć już do grona poststrukturalistów – obok Gillesa Deleuze’a (1925–1995), Rolanda Barthes’a (1915–1980) i Tzvetana Todorova (1939–).

Jeszcze bardziej zatroskany o to, by nie ograniczać się do sfery wyabstrahowanych spekulacji filozoficznych był amerykański filozof i psycholog, a zarazem twórca pragmatyzmu William James (1842–1910). Propagując żywotnie pragmatyczną teorię prawdy, zaczął on oceniać wszelkie twierdzenia filozoficzne z punktu widzenia ich praktycznych konsekwencji.

Jak widać pojęcie praktyki raz jeszcze (po Marksie) okazało się kluczem do zrozumienia wielu ciekawych pomysłów myślicieli kontynentalnych. Dla niektórych spośród nich hasło „filozofii praktycznej” pozostawało w nierozdzielalnym związku z polityczną aktywnością człowieka lub też prawami określającymi sposób funkcjonowania społeczeństw. I tak wyraźne zacięcie polityczne przejawiali: badająca zjawisko przemocy oraz systemy „totalitarne” Hannah Arendt (1906–1975) oraz wybitny historyk marksizmu, Leszek Kołakowski (1927–2009). Skądinąd ogromne zainteresowanie oraz oddźwięk społeczny (ruch hippisowski, Maj 1968) wzbudziły nawiązujące do Hegla i Marksa poglądy reprezentantów szkoły frankfurckiej: twórców teorii krytycznej, Maxa Horkheimera (1895–1973) i Theodora Adorno (1903–1969); teologa i teoretyka sztuki, Waltera Benjamina (1892–1940); orędownika kultury wolnej od represji, Herberta Marcuse’go (1898–1979); nawiązującego do buddyzmu autora kon-

cepcji osobowości społecznej, Ericha Fromma (1900–1980) oraz pomysłodawcy teorii racjonalności komunikacyjnej, Jürgena Habermasa (1929–).

Żywe zainteresowanie sprawami życia wspólnotowego, tym razem rozpatrywanego w optyce płciowego zróżnicowania gatunku ludzkiego, zaczęła przejawiać filozofia feministyczna, której przedstawicielki chętnie współpracowały z egzystencjalistami, postmodernistami, przedstawicielami teoretycznej psychoanalizy itd. Badania te zaowocowały między innymi ciekawymi spostrzeżeniami na temat procesów poznawczych oraz *modi* dyskursów filozoficznych w zależności od płci badanych osób. Ponadto feministyczne badaczki proponowały, by dążenie do bezinteresownej wiedzy uzupełnić bardziej praktycznym celem, emancypacją kobiet. Na szczególną uwagę w tej dziedzinie zasługują prace: Simone de Beauvoir (1908–1986), Monique Wittig (1935–2003), Mary Daly (1928–2010), Luce Irigaray (1932–), Germaine Greer (1939–) oraz Judith Butler (1956–).

Równie praktycznie zorientowani pozostawali myśliciele koncentrujący swoje zainteresowania na szerzej zarysowanych kwestiach socjologicznych. Łączyli oni namysł filozoficzny z szeroko zakrojoną refleksją na temat urbanizacji, konsumpcji, rynku, mediów, edukacji itp. Wyróżnić by wśród nich należało: Henri'ego Lefebvre'a (1901–1991) z jego hasłem „urbanistyka jest ideologią”, Jeana-François Lyotarda (1924–1998) z jego przekonaniem, że pluralizm determinuje kondycję ponowoczesną, Jeana Baudrillarda (1929–2007) z jego analizą społeczeństw konsumpcyjnych, Richarda Rorty'ego (1931–2007) z jego liberalną „ironistyką” mierzącą się z przygodnością życia oraz Zygmunta Baumana (1925–) z jego krytyką państw „ogrodniczych” („totalitarnych” w nomenklaturze Arendt). Czterech ostatnich z wymienionych tu filozofów (Lyotard, Baudrillard, Rorty, Bauman) zwykło zaliczać się do grona „postmodernistów”, wywołując w ten sposób donośną debatę publiczną nad naturą i wiarygodnością postmodernizmu jako nurtu filozoficznego, a nawet ogólnie kulturowego. Jednym z ważniejszych głosów w tej dyskusji okazała się książka Alana Sokala i Jeana Bricmonta *Modne bzdury*, w której autorzy bezlitośnie piętnują nadużywanie pojęć z zakresu nauk ścisłych przez znaczną liczbę postmodernistycznych intelektualistów.

W tym miejscu należy wspomnieć, że wielu filozofów kontynentalnych z powodu wybujałego poczucia niezależności odżegnywało się gorąco od jakiegokolwiek zaszeregowania ich do takiego lub innego nurtu (kierunku, szkoły itp.). Pomimo to ich twórczość można zaklasyfikować jako swoiste przedsięwzięcia artystyczno-literackie, jak miało to miejsce w przypadku Gastona Bachelarda (1884–1962), samouka, który został Komandorem Legii Honorowej za zasługi dla kultury francuskiej lub Georges'a Bataille'a (1897–1962) pisarza i eseisty, który – pomimo braku dyplomu ukończenia studiów filozoficznych – wywarł znaczący wpływ na kształt filozofii najnowszej swoimi nietuzinkowymi rozważaniami na temat transgresji, ekscesu, erotyki i okrucieństwa. Takich in-

dywidualności w obrębie filozofii kontynentalnej było zresztą zdecydowanie więcej.

Wreszcie na przynależność do postmodernizmu nie wyraziła zgody grupa myślicieli, których działalność pod nazwą „dekonstrukcja filozoficzna” zapoczątkował Jacques Derrida (1930–2004). Myśl dekonstrukcjonistyczna stanowiła swoiście francuskie nawiązanie do Heideggerowskiej filozofii różnicy<sup>14</sup>, rozwijającej namysł nad byciem (*Sein*) od strony jego granicznych właściwości. Nie była to jednak kontynuacja prosta, lecz rodzaj hybrydy, o której sam Derrida powiedział: „to produkt genetycznie zmodyfikowany, niezwykły”<sup>15</sup>. Szczyt sukcesu dekonstrukcji przypadł wprawdzie na lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte XX wieku, wciąż jednak ma ona swoich wpływowych przedstawicieli wśród filozofów francuskich, a są to: Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Hélène Cixous, François Nault i inni. Dekonstrukcję reprezentuje także kilku filozofów spoza Francji, np. Gayatri Chakravorty Spivak lub Avital Ronell. Pewne elementy filozofii różnicy oraz czytelne nawiązania do węższej rozumianej dekonstrukcji występują także u Paula de Mana oraz Giorgio Agambena.

Po nakreśleniu w zarysie procesu wyłaniania się z ogólnie pojętej filozofii obozu filozofów analitycznych i obozu filozofów kontynentalnych, trzeba dla porządku odnotować, iż występują wśród nich myśliciele, których z pewnością nie daje się scharakteryzować lub jednoznacznie przypisać do określonej grupy. Trzy nazwiska budzą tu szczególne wątpliwości: Husserl, James i Wittgenstein. Ten ostatni zwyczajowo wiązany bywa z obozem analitycznym, ale jego późna twórczość – wykazując więcej podobieństw do filozofii kontynentalnej – jest też źródłem inspiracji dla obozu przeciwnego. Analogicznie przedstawia się sprawa wczesnego i późnego Husserla. Natomiast twórczość Jamesa w całości jest asymilowana przez obie strony, choć naturalnie każda z nich zwraca uwagę na inne jej aspekty i inaczej dookreśla tematykę pragmatyczną. Istnienie takich niejednoznacznych myślicieli skłania bardziej ugodowych przedstawicieli filozofii najnowszej do szukania kompromisów i pojednania pomiędzy zwaśnionymi stronami.

Dwóm spośród wzmiankowanych wyżej badaczy współczesnego stanu filozofii, a mianowicie Dominique’owi Janicaudowi i Rogerowi Pouivetowi, nadamy teraz rangę „przewodników”, którzy wzorem Wergiliusza wskazującego Dantemu drogę w otchłaniach piekielnych i czyścówych, poprowadzą nas poprzez zasnutę mrokiem parcele świata myśli najnowszej. Podejmując taką decyzję, kierujemy się pragnieniem zachowania możliwie największego obiektywizmu i dopuszczenia do głosu obu stron sporu. Jedną z ich reprezentuje Janicaud, filozof kontynentalny, a zarazem zwolennik ugody, która zdaje mu się czymś całkiem możliwym po rzeczowej debacie przedstawicieli obu obozów. Racje drugiej strony wyraża natomiast Pouivet, filozof analityczny, stojący na stano-

<sup>14</sup> To zagadnienie zostanie omówione szerzej w dalszych partiach niniejszej rozprawy; patrz niżej: s. 104–129

<sup>15</sup> D. J a n i c a u d, *Heidegger en France*, vol. 1–2, Hachette Littératures, Paris 2001, s. 109.

wisku, że rozłam filozofii współczesnej na analityczną i kontynentalną jest czymś nieredukowalnym. Spróbujmy zatem opierając się na ich ustaleniach – przystąpić do bardziej usystematyzowanego porównania tych dwóch rodzajów filozofowania, dając pierwszeństwo obserwacjom poczynionym przez Rogera Pouiveta.

Za pierwszą cechą odróżniającą filozofię analityczną od filozofii kontynentalnej uczony ten uznaje inaczej rozumiany w obrębie każdej z nich p r y m a t b a d a w c z y. W przypadku filozofii analitycznej oznaczałby on dbałość o poprawną argumentację na rzecz jednoznacznie wyartykułowanej tezy. Tymczasem filozofowie kontynentalni koncentrowaliby się raczej na szeroko zakreślonych wizjach<sup>16</sup>. W rzeczywistości wygląda to tak, że filozof analityczny formułuje jasno brzmiącą tezę, na rzecz której przedstawia wpieryw pozytywne argumenty, a następnie rozważa zarzuty i wątpliwości, starając się przy tym wykazać niezasadność lub słabość tych ostatnich. Wyrazistego przykładu takiego postępowania – choć Pouivet akurat się nań nie powołuje – mógłby dostarczyć artykuł naukowy australijskiego filozofa analitycznego, Johna J.C. Smarta zatytułowany *Istnienie Boga*<sup>17</sup>. Jego autor już na pierwszej stronie tekstu dookreśla główną tezę, zawierającą się w negatywnej odpowiedzi na pytanie: Czy rozważenie tradycyjnych dowodów istnienia Boga może przynieść potwierdzenie jego istnienia? Od razu też zastrzega: „W wykładzie tym nie będę rozważał pytania, czy istnieje Bóg. Będę rozważał racje, którymi filozofowie wspierają twierdzenie, że istnieje Bóg. Będę zatem rozważał pewne argumenty”<sup>18</sup>.

W tak naświetlonej sytuacji pozostaje tylko przeanalizować dokładnie owe argumenty oraz wywoływane przez nie kontrargumenty, aby dojść do czytelnego wniosku, którego nie powinien odrzucić racjonalnie zorientowany czytelnik. W przypadku filozofów kontynentalnych takie dookreślenie głównej tezy najczęściej sprawia duży kłopot. Jaka miałaby być na przykład teza *Słów i rzeczy* Michela Foucaulta? – zapytuje Pouivet, mocno zaniepokojony szczegółowym opisem obrazu Velasqueza, otwierającym to dzieło, a następnie rozbudowanymi rozmyśleniami na temat różnych sposobów organizowania wiedzy przez naukowców w określonych przedziałach historii<sup>19</sup>. Podobne wątpliwości pojawiają się przy lekturze *Prawdy w malarstwie* Jacquesa Derridy albo innych głośnych tytułów „kontynentalnych”. Co prawda w trakcie refleksji nad zawartością tych dzieł udaje się czasem wydobyć organizującą je tezę, lecz zazwyczaj nie jest ona wyrażona wprost przez samego filozofa, tylko wylania się w miarę analityczno-interpretacyjnej pracy czytelnika, a co gorzej ścisły związek tejże z prezentowanymi przykładami, uwagami lub detalami historycznymi (literackimi, politycznymi itd.) nie pozwala na jej wyraźne wyodrębnienie z kontekstu,

<sup>16</sup> R. P o u i v e t, *Philosophie...*, s. 31 i niżej.

<sup>17</sup> J.J.C. S m a r t, *Istnienie Boga*, [w:] praca zbiorowa, *Filozofia religii*, opr. B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo SPACJA – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 169–179; przykład ten – wierny duchowi wywodu Pouiveta – pochodzi jednak od autorki rozprawy.

<sup>18</sup> Tamże, s. 169.

<sup>19</sup> R. P o u i v e t, *Philosophie...*, s. 32.

w jakim pomyślał ją autor. Niejednokrotnie też tak wyizolowana teza brzmi dziwnie lub nawet niepoważnie: „człowiek istniał tylko w XVII wieku” głoszona *Słowa i rzeczy*, „sztuka jest granicą” obwieszcza *Prawda w malarstwie*. Dopiero kiedy umieści się taką tezę na tle ogólnej wizji filozofa, zyskuje ona wartość poznawczą. Te globalne wizje bardzo trudno jednak zaklasyfikować jako prawdziwe bądź fałszywe. Najczęściej są one poruszające, interesujące, zastanawiające lub... miałkie.

We wskazanym tu zjawisku Pouivet dostrzega inną możliwość odróżnienia obu filozofii ze względu na bezpośredni charakter jednej, a pośredni charakter drugiej z nich. I tak filozofię kontynentalną nazywa „filozofią niejasną” (*oblique*) w odróżnieniu od „filozofii jasnej” (*directe*) analityków<sup>20</sup>. Jeśli bowiem dla tych ostatnich orzeczenia filozoficzne powinny być przejrzyste i zrozumiałe, to dla filozofów kontynentalnych niedopowiedzenia lub niejasności są niezbywalnym składnikiem myśli i ze swej strony również mogą pełnić funkcję poznawczą. Dlatego też, zdaniem tych filozofów, nie należy ich na siłę likwidować, by w ten sposób dojść do wniosków jasnych, lecz banalnych. Naturalnie sposób organizowania myśli łączy się ściśle z doborem językowych środków wyrazu, które mają charakteryzować się precyzją i dokładnością po jednej stronie, a „impresyjną malowniczością” (wynikającą z dążenia do głębi i szerokości perspektyw) – po stronie drugiej.

Jasność myśli i precyzja (*precision et minutie*) wysławiania się filozofów analitycznych ma – po trzeciej – ścisły związek z opracowywaną przez nich argumentacją na rzecz wstępnie sformułowanej tezy<sup>21</sup>. Pozwala im to trzymać dyskurs pod kontrolą, choć nadaje ich wywodom nieco suchy i nużący charakter. Wrażenie to pogłębia jeszcze dokładność w rozdzielaniu najmniejszych elementów teże argumentacji lub dowodzenia, w rezultacie czego otrzymuje się zapis kolejnych kroków myślowych, przypominający procedurę algorytmiczną pozbawioną wdzięku i obrazowości. Z tego powodu filozofowie kontynentalni zwykli zarzucać swoim przeciwnikom „filozoficzną ciasnotę”, którą sami starają się zrekompensować literackim rozmachem, prowadzącym – ich zdaniem – do jasności autentycznej (poprzez nawiązywanie emocjonalnego kontaktu z czytelnikiem), a nie tylko jasności formalnej. Lubią zresztą w tym kontekście powoływać się na znane słowa Arystotelesa: „jest bowiem brakiem wiedzy logicznej nieodróżnianie tego, co wymaga dowodu od tego, co dowodu nie potrzebuje. Nie wszystko bowiem może mieć dowód [...]”<sup>22</sup>. Ze słów tych wyciągają zaś wniosek, że każda dziedzina wiedzy posia-

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 34–35.

<sup>21</sup> Tamże, s. 31, 35–36.

<sup>22</sup> *Corpus Aristotelicum, Metaphysica*, Γ (IV), 1006 a; por. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984, s. 80. Jako przedstawiciel filozofii kontynentalnej Janicaud oczywiście z radością powołuje się na to zdanie, por. D. Janicaud, *À nouveau...*, s. 29, co ciekawe jednak autorytet greckiego mędrca sprawia, że również Pouivet nawiązuje do podobnej jego wypowiedzi: „W ten sposób należy też oceniać wszelkie wywody: jest bowiem cechą człowieka wykształconego żądać w każdej dziedzinie ścisłości w tej mierze, w jakiej na to pozwa-



da swoje własne metody przekonywania, a także sobie tylko właściwą „jaśność”. Nie powinno się zatem, w ich przekonaniu, narzucać filozofii rygoru należnego naukom ścisłym.

Konsekwencją tych przekonań staje się – po czwarte – troska o literacką formę dyskursów myślicieli kontynentalnych, częste sięganie przez nich po metafory i inne figury stylistyczne, które mają ożywić przekazywane treści i uczynić je nie tylko jaśniejszymi i bardziej zrozumiałymi, ale też bliższymi odczuciom odbiorców. Ten wysiłek stylistyczny odrzucany jest zazwyczaj przez filozofów analitycznych na rzecz dosłowności wypowiedzi<sup>23</sup>, która ma zagwarantować ich wywodom wspomniane wyżej jasność i precyzję. Toteż pozostają oni nieporuszeni wobec uroków słowa, gdyż – wczuwając się w rolę bezstronnych naukowców – pragną jedynie uchwycić prawdę rzeczy.

Pouivet dostrzega tu bardzo ważny czynnik odróżniający oba obozy filozoficzne: z jednej strony byłoby to „nakierowanie aletheiczne” (*visée aléthique*) przedsięwzięć myślicieli analitycznych, mające – z drugiej strony – swój odpowiednik w postaci „nakierowania interpretacyjnego” (*visée interprétative*)<sup>24</sup>. Faktycznie, wśród filozofów kontynentalnych trudno byłoby znaleźć osoby głęboko przejęte naukowym dochodzeniem do prawdy. Wielu z nich (a w ich liczbie również Nancy, co okaże się dalej) uważa się nie za naukowców ani nawet filozofów, lecz za pisarzy, czyli *de facto* twórców dzieł o walorze artystycznym. Nie oznacza to bynajmniej ucieczki od rzeczywistości: jak mogliśmy to już zauważyć, zapoznając się z sylwetkami myślicieli kontynentalnych, postawę wielu z nich cechuje żywe zaangażowanie w sprawy publiczne, a czasem nawet polityczny aktywizm (Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Henri Lefebvre i inni). Za te wysiłki, zmierzające do poprawy realnego życia wspólnotowego, oczekują oni przynajmniej uznania, jeśli już nie wdzięczności, ze strony jak najszerzej publiczności. Filozofowie analityczni przeciwnie – czują się przede wszystkim ekspertami wyspecjalizowanymi w określonej dziedzinie badawczej. Ich prace powstają w ciszy gabinetów i bibliotek, rzadko zyskując słuchaczy poza ścianami sal uniwersyteckich. Dyskutuje się nad nimi również w wąskim gronie profesjonalnych akademików<sup>25</sup>. Opinia publiczna ma dokładnie taki wpływ na działania filozofów analitycznych, jaki może wywrzeć na przebieg

---

la natura przedmiotu; bo na jedno niemal wychodzi przyjmowanie od matematyka wywodów, które posiadają charakter prawdopodobieństwa, i żądanie ścisłych dowodów od mówcy przemawiającego na zgromadzeniu ludowym”; *Corpus Aristotelicum, Ethica Nicomachea*, 1094b, 24–25, por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 6. Zorientowany analitycznie Pouivet nie komentuje wszakże tych słów szerzej, pozwalając mimo woli, by stały się one mocnym argumentem dla filozofów kontynentalnych; por. R. P o u i v e t, *Philosophie...*, s. 37.

<sup>23</sup> R. P o u i v e t, *Philosophie...*, s. 31.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże, s. 39.

badań astrofizyków plazmy lub specjalistów w dziedzinie proteomiki funkcjonalnej.

Dokonawszy tego pięciopunktowego porównania obu rodzajów filozofii, Pouivet dochodzi do wniosku, że zachodzi pomiędzy nimi rozbieżność zasadnicza, niesprowadzająca się do powierzchownej różnicy stylu. Mamy tu bowiem do czynienia z dwoma odmiennymi modelami filozofii, z których jeden odsyła do wzorca literackiego, a drugi do naukowego. Oczywiście Pouivet odrzuca ten pierwszy na korzyść drugiego. Prawda bowiem nie wyraża się w ozdobnikach, a rzecz w tym, że filozofowie analityczni – wzorem dawnych filozofów – nadal tej prawdy poszukują, podczas gdy ich kontynentalni koledzy ograniczyli wyraźnie swoje aspiracje w tym zakresie, gdy tylko uświadomili sobie nieuchronne ograniczenia metafizyki. Mimo to filozofia pozostała w ich oczach zajęciem poważnym, choć raczej zogniskowanym wokół artystycznego modelu rzeczywistości, którego opracowanie domaga się specjalnych narzędzi, jakimi są interpretacja, metafora czy też odpowiednio dobrane figury retoryczne.

Ostatecznie jednak Pouivet uznaje za główny czynnik różniący obie filozofie ich stosunek do historii – z jednej strony (w obozie myślicieli kontynentalnych) chodziłoby o skrupulatne badanie okoliczności historycznych i ich wpływu na zmienne w czasie formy rozwiązywania problemów, z których część musi ulec obecnie odrzuceniu, choć niegdyś dobrze odpowiadały poznawczym oczekiwaniom ludzkości. Z drugiej strony natomiast istotne byłoby odwoływanie się do naukowego modelu postępu, w którym zaniedbuje się owe zmienne okoliczności historyczne na rzecz wypracowanych – w trakcie długich badań – orzeczeń prawdziwościowych, posiadających walor ahistoryczności. Francuski badacz wyraża to w zwięzłych słowach: „Czy filozofia polega na dochodzeniu do prawdy czy też na «dekodowaniu» rzeczywistości? Taka jest ostatecznie alternatywa między filozofią analityczną oraz filozofią kontynentalną”<sup>26</sup>.

W pracy *À nouveau la philosophie* Janicaud widzi to trochę inaczej. Co prawda nie odnosi się on wprost do książki Pouiveta, ale porównawcze zestawienie ustaleń obydwu autorów ujawnia, że zgodziłby się ze swoim kolegą w wielu sprawach (do czego przyjdzie nam jeszcze powrócić). Wątpliwości mogłyby w nim wzbudzić dopiero wywody Pouiveta na temat nieuzgadnialnych prymatów (prymat aletheiczny *contra* prymat interpretacyjny) oraz jego przekonanie, że filozofia kontynentalna odróżnia się od swej konkurentki niejasnością i brakiem bezpośredniego nakierowania na badane problemy. W konsekwencji obydwaj badacze odmiennie postrzegają rolę, jaką we współczesnych tekstach filozoficznych odgrywa historyczność.

Dla Janicauda najistotniejszy pozostaje fakt, że zarówno filozofia analityczna, jak i filozofia kontynentalna wyrastają z ogólnie rozumianej filozofii współczesnej, która niezależnie od przyjętej opcji musi ustosunkować się do kantowskich ograniczeń nakładanych na sferę poznawczą człowieka. W jego ocenie

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 50.

filozofia najnowsza jest nie tyle postheglowska, ile postkantowska<sup>27</sup>. W praktyce oznacza to, że mamy tu do czynienia z nieprzekraczającym ludzkiego doświadczenia badaniem świata, badaniem, które nie powinno rościć sobie praw do absolutności. Janicaud zauważa też, że wielu młodszych filozofów analitycznych zdało już sobie z tego sprawę i odstąpiło od formalnego redukcjonizmu Carnapa oraz radykalizmu członków Koła Wiedeńskiego. Wielu z nich (jak przykładowo analizowany przez niego Gilles-Gaston Granger<sup>28</sup>) przyznaje filozofii prawo do własnej argumentacji, nie trzymając się już obsesyjnie rygoru aletheicznego. Wyróżniona dawniej pozycja prawdy absolutnej ulega osłabieniu na rzecz „prawomocności” (fr. *validité*) u Grangera lub falsyfikowalności teorii u Poppera itp. Pod wpływem Kanta w obu obozach zresztą doświadczenie uległo wyraźnemu przesunięciu ku centrum zainteresowania, choć w każdym z nich ujmuje się je nieco inaczej: dla filozofów analitycznych zachowało ono raczej swe podstawowe znaczenie ustalone w historii nauki, podczas gdy filozofowie kontynentalni rozszerzają je na całość ludzkich przeżyć i problemów, postrzeganych w świetle organizującego je rozumu. W konsekwencji powraca w ich twórczości pojęcie prawdy (np. u Nancy’ego), tak że ostatecznie dochodzi do pewnego wyrównania wagi czynnika aletheicznego w obu formacjach filozoficznych, mimo że myślicielom analitycznym daleko jeszcze do Hegłowskiego uznania, że prawda jest całością czy też Heideggerowskiego przekonania, że prawda bycia przejawia się w jego historii. Janicaud stara się jednak zwrócić uwagę filozofów analitycznych na fakt, że również w przemyśleniach tych nie-lubianych przez nich myślicieli niemieckich tkwi jakieś ziarno pozytywności, które zasługuje na rozwój, a – mówiąc mniej metaforycznie – także tam znajdują się całkiem racjonalne pomysły, które nadal czekają na swoje opracowanie. Jednym z nich byłoby na przykład pojawiające się w późnych pismach Heideggera zagadnienie historyczności filozofii. W tym miejscu Janicaud wyraża głęboki żal z powodu braku zainteresowania dorobkiem tego ważnego dla współczesności filozofa w kręgach analitycznych.

Tymczasem – wedle ustaleń Pouiveta – historyczność refleksji kontynentalnej wyklucza w zasadzie ahistoryczność orzeczeń filozofii analitycznej, choć równocześnie trudno byłoby zaprzeczyć, że przedstawiciele tej ostatniej często-kroć podejmują zagadnienia znane już historii filozofii. Oznaczałoby to, że filozofia analityczna jest mniej wykorzeniona historycznie niż chcieliby to widzieć jej przeciwnicy. Tym bardziej, że zarzut ten można łatwo odwrócić, pytając o historyczne fundamenty przemyśleń filozofów kontynentalnych. Wówczas okazuje się, że to oni właśnie raz za razem ogłaszają „koniec filozofii” (Nancy) „koniec człowieka” (Foucault) lub zaranie całkiem „innego myślenia” (Heidegger). Filozofów analitycznych oburzają te nihilistyczne – w ich odczuciu – manifesty pogardy dla tradycyjnej myśli. Nie zauważają – na co zwraca im uwagę Janicaud – że rozwiązanie tego problemu znaleźć można już u patrona

<sup>27</sup> D. J a n i c a u d, *À nouveau...*, s. 17 i niżej.

<sup>28</sup> G.G. G r a n g e r, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Paris 1988.

filozofii kontynentalnej Martina Heideggera, który odkrywa, iż napotykać swoje dzisiejsze ograniczenia, filozofia może wszak zwrócić swe spojrzenie w przeszłość, by tam znaleźć to, co dotąd pozostało niedostatecznie przemyślane<sup>29</sup>. To podstawa zainteresowania historią filozofii u myślicieli kontynentalnych. Odpowiedź Heideggera zaprzecza przekonaniom analityków, że przemiany dziejowe stanowią tylko okolicznościową otoczkę faktów naukowych, a równocześnie spełnia stawiany przez nich wymóg nakierowania na prawdę. Taką postawę – co nie uchodzi uwagi Janicauda – przyjmuje właśnie Nancy, traktując filozofię jako „zachodnie doświadczenie świata”, które on sam poddaje krytycznemu namysłowi<sup>30</sup>. Sens filozofii ujawnia się tu dzięki ujęciu historycznemu, które ukierunkowuje filozofię na jej dziejowy kres, ale poprzez zwrócenie się ku własnej przeszłości wydobywa z niej nowe, nieprzemyślane jeszcze treści.

Do tego ważnego motywu „końca filozofii” trzeba będzie jeszcze nawiązać i przyjrzeć się mu dokładnie w ujęciu Nancy’ego. W tym miejscu pozostaje zauważyć, że dla Janicauda temat ten nie zawiera w sobie żadnych katastroficznych treści i wciąż pozwala mu wierzyć, że współczesna filozofia miałaby przed sobą zaiste świetlaną przyszłość, gdyby tylko myśliciele kontynentalni i analityczni zechcieli podjąć bez uprzedzeń dialog, w którym skrzyżowałyby się pozytywna racjonalność naukowa i filozoficzna historyczność. Tak bowiem jak pierwsi z nich nie mogą się obejść bez naukowości, tak drudzy nigdy nie wyrwą się z łańcucha dziejów. A zatem tam, gdzie Pouivet nie widział szans na uzgodnienie stanowisk, Janicaud dostrzega realną możliwość skorelowania poglądów obu stron i nakierowania ich na wspólny cel poznawczy. Nie można w tym miejscu nie zapytać o to, skąd bierze się rozbieżność ich ocen.

Przyjrząwszy się dokładnie ustaleniom naszych dwóch francuskich „przewodników”, dochodzimy do wniosku, że nic nie wskazuje na to, by różnili się oni w sprawie zawołanej formy filozofii kontynentalnej, jej metaforyczności, a szerzej charakteru literackiego, kontrastującego z jasnością, dokładnością i precyzją filozofii analitycznej, jej dążeniem do dosłowności oraz niechęcią do egzegezy pism klasycznych myślicieli Zachodu. Nawet naukowość Pouivet i Janicaud rozumieją podobnie, jako bezosobowe ujęcie problemów, których rozwiązania rozpatrywane są bądź w planie diachronicznym przez myślicieli kontynentalnych, bądź w planie synchronicznym przez ich analitycznych kolegów. Dysonans pojawia się dopiero przy ewaluacji znaczenia waloru prawdziwościowego: sympatyzujący z obozem analitycznym Pouivet uważa go za niezbędny wyróżnik filozofowania, podczas gdy związany z obozem kontynentalnym Janicaud przywiązuje do niego dużo mniejszą wagę, przyznając raczej pierwszeństwo praktycznemu oddziaływaniu wypracowywanych w łonie filozofii teorii poprzez kształtowanie postaw i pomaganie w wyborach dokonywanych przez odbiorców pism filozoficznych. Jeszcze większa rozbieżność pojawia się

<sup>29</sup> Tamże, s. 25.

<sup>30</sup> Tamże, s. 26.

wraz z podejmowanymi przez niego oraz Pouiveta próbami oszacowania aspektu historycznego filozofii. Dla tego ostatniego historyczność myśli kontynentalnej przejawia się w skłonności jej przedstawicieli do objaśniania oraz interpretacji tekstów z minionych epok. Nie przecząc występowaniu tego zjawiska, Janicaud podkreśla raczej ten jego aspekt, który wyraża przywiązanie filozofów kontynentalnych do tradycyjnej postaci filozofii Zachodu oraz wypracowanych w niej przez tysiąclecia metod filozofowania (hermeneutyka, egzegeza, interpretacja, retoryka itp.). Napomina więc filozofów analitycznych, by tradycji tej nie lekceważyli. Kierując się jednak przede wszystkim potrzebą znalezienia kompromisu między zwaśnionymi obozami, skupia się głównie na tym, by wykazać, że to historyczne zakorzenienie występuje po obu stronach, zatem nie powinno być uważane za determinujący czynnik rozdźwięku w filozofii najnowszej.

Tymczasem, wbrew oczekiwaniom Janicauda, Pouivet – otwarcie zresztą minimalizując znaczenie historyczności – wcale nie rezygnuje z osadzenia reprezentantów filozofii analitycznej w roli spadkobierców kulturowej tradycji Zachodu. Wręcz przeciwnie – z mocą podkreśla fakt, że to właśnie oni podejmują wysiłek odnalezienia odpowiedzi na pytania, które stawiali sobie wielcy europejscy myśliciele: Czy można dowieść istnienia Boga? Czym jest dobro? Co to jest prawda? Itp. Toteż – pozostawiając na boku dawne ustalenia, które nie sprostały wymogowi ponadczasowości prawdy naukowej – kontynuują oni z całą powagą badania, mające na celu ostateczne rozwiązanie tych zagadnień. Podczas gdy – zdaniem Pouiveta – myśliciele kontynentalni w ciągłej pogoni za oryginalnością gubią umocowanie swoich przemyśleń w tradycji. Niczym współcześni politycy pędzą od reformy do reformy, nie bacząc na ujme, jaką przynosi to autorytetowi filozofii. Przyjmując egocentryczną postawę, stawiają sobie tylko takie cele, których osiągnięcie przynosi publiczny rozgłos. Chcą jedynie wyróżnić się spośród tłumu przy pomocy udziwnionych praktyk literackich oraz sensacyjności formułowanych wniosków. W świetle dokonanych analiz zrozumiałe staje się przeto, dlaczego właśnie ze strony filozofów analitycznych wychodzą tak często kierowane pod adresem myślicieli kontynentalnych oskarżenia o brak powagi, wyrażający się poprzez literackie igraszki z tradycją, nielicujące z godnością dziedzictwa intelektualnej kultury Zachodu. Zarzuty takie często stawiane były również przedstawicielom dekonstrukcji filozoficznej, którą powszechnie uważa się za jedno z odgałęzień filozofii kontynentalnej. Musiał się więc z nimi spotkać również Jean-Luc Nancy. Obiekcje te mają jednak charakter nienaukowy i nieformalny, gdyż wypowiada się je głównie w mediach lub w kuluarach filozoficznych zjazdów, konferencji itp. Wskutek tego pojawiające się w nich pojęcie *t r a d y c j i* wyposażone jest w znaczenie obiegowe, które znaleźć można w każdym większym słowniku językowym lub popularnej encyklopedii. W tym podstawowym wymiarze znaczeniowym termin „tradycja” nie odbiega jednak zasadniczo (i na szczęście dla naszych badań) od najbardziej ogólnych ustaleń naukowych i oznacza:

przekazywane z pokolenia na pokolenie treści kultury (takie jak: obyczaje, poglądy, wierzenia, sposoby myślenia i zachowania, normy społeczne), uznane przez zbiorowość za społecznie doniosłe dla jej współczesności i przyszłości<sup>31</sup>.

Wystarczy tylko nieznacznie zmodyfikować tę definicję, kładąc akcent na poglądy i sposoby myślenia oraz (w mniejszym zakresie) formy zachowania przyjęte wśród filozofów Zachodu, by uzyskać ogólne pojęcie tradycji filozoficznej naszego kręgu kulturowego.

### Podsumowanie

Reasumując powyższe spostrzeżenia, wiele wskazuje na to, że kością niezgody w łonie filozofii najnowszej nie jest ani rozumienie naukowości, ani nawet rola historyczności w badaniach filozoficznych, lecz odmienny sposób rozumienia tradycji. To słowo i rzecz sama zdają się przedstawiać co innego dla reprezentantów obu rodzajów filozofii, dlatego oskarżenia o niewierność wobec tradycji formułowane są zupełnie szczerze z każdej ze stron sporu.

Tradycja bowiem rozumiana jest przez myślicieli analitycznych jako jedność przedsięwzięć badawczych o charakterze aletheicznym, wyrażająca się poprzez jednakowe potraktowanie problematyki filozoficznej i naukowej, podczas gdy dla filozofów kontynentalnych stanowi ona swoiste wyzwanie, skłaniające ku aktywnemu (inaczej niż ma to miejsce w kulturach Wschodu) zmaganiu się z myślą i słowem – niejednokrotnie przybierającemu postać indywidualnego buntu – poprzez które człowiek daje świadectwo swojego wpływu na dzieje kultury oraz przyczynia się do przemian wzbogacających ludzkie doświadczenie świata. Patrząc z pewnego dystansu, zwłaszcza emocjonalnego, można zauważyć, że oba te sposoby interpretowania tradycji przewijają się przez historię kultury Zachodu, stanowiąc raczej dwa aspekty tego samego zjawiska, choć każdy z omawianych tu obozów filozoficznych uważa, że tylko jego stanowisko jest prawomocne i warte kontynuacji. Wbrew oczekiwaniom Janicauda nie wróży to rychłego porozumienia, jeśli w ogóle kiedyś do niego dojdzie. Przynależność do określonej tradycji od tysiącleci bowiem należy do tych czynników kulturowych, które podobnie jak religia lub język, wyzwalają w ludziach ogromne emocje i prowadzą do niekończących się zatargów.

Zadanie, jakie stawiamy sobie w niniejszej pracy, nie polega wszakże na procozym przewidywaniu przyszłości, lecz na pełniejszym zrozumieniu roli, jaką

---

<sup>31</sup> Jest to określenie podane w popularnej encyklopedii internetowej, *Wikipedia*; patrz: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Tradycja> [dostęp: 3 września 2012 r.]. Dla porównania definicja tradycji kulturowej w sformułowaniu prof. Sztompki brzmi: „skumulowany, odziedziczony historycznie dorobek kulturowy danej zbiorowości”; patrz: P. S z t o m p k a, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2002, s. 187. Por. też inne kompendia socjologiczne (np. Jerzego Szackiego, Mariana Golki, Gavina Walkera, Stephana Moebiusa, Francisa Farrugii).

odgrywa w naszych czasach jeden z ważniejszych nurtów filozofii najnowszej, dekonstrukcja filozoficzna oraz jeden z jej czołowych przedstawicieli, Jean-Luc Nancy. Trzeba więc będzie sprawdzić, czy faktycznie (jak sugerowałyby już poczynione wcześniej uwagi) reprezentuje on obóz filozofii kontynentalnej i czy jego stosunek do tradycji daje się uzgodnić z poglądami innych przynależnych doń myślicieli. Do wyjaśnienia tej sprawy niezbędne będzie staranne rozpatrzenie jego twórczości, które zostanie zaprezentowane w kolejnych rozdziałach niniejszej rozprawy.

# CZĘŚĆ PIERWSZA

## INSPIRACJE

### ROZDZIAŁ I. LEWICOWA RECEPCJA HEGLA WE FRANCJI I JEJ OD- DŹWIĘK W MYŚLI JEANA-LUCA NANCY'EGO

Przystępując do przedstawienia głównych źródeł inspiracji filozoficznych Jeana-Luca Nancy'ego, bez większego trudu można skonstatować, że ich liczba sprowadza się zasadniczo do trzech, tj. do twórczości Hegla, Heideggera i Derridy. Kolejne strony pierwszej części niniejszej rozprawy przyniosą bardziej szczegółowe rozwinięcie oraz uprawomocnienie tego wstępnego spostrzeżenia. W tym miejscu pozostaje nadmienić, iż omówienie wpływu wymienionych powyżej myślicieli będzie miało charakter chronologiczny, a ponieważ dzieło Heglowskie oddzielone jest od dzieła Nancy'ego największym interwałem czasowym, od niego to właśnie rozpoczną się poniższe rozważania.

Recepcja Hegla we Francji ma długą i bogatą tradycję, gdyż zaczęła się jeszcze za życia niemieckiego filozofa i trwa nieprzerwanie po dzień dzisiejszy, nie tylko kształtując przemyślenia francuskich heglistów, lecz także oddziałując pośrednio na światopogląd większości współczesnych Francuzów. Ich głębokie przywiązanie do republikańskiego i laickiego modelu państwa sięga bowiem swymi korzeniami do ideałów formułowanych nie tylko przez myślicieli francuskiego oświecenia oraz rewolucyjnych teoretyków i aktywistów, ale również – co nie zawsze jest jasno uświadamiane – do tych spośród dziewiętnastowiecznych myślicieli niemieckich, którzy wnikali myślą głęboko w polityczną rzeczywistość burzliwych czasów epopei napoleońskiej; wśród nich zaś najmilej dla francuskich uszu musiały brzmieć idee zawarte w dziełach Hegla, wielkiego admiratora Bonapartego. Inaczej zatem niż miało to miejsce w Niemczech lub we Włoszech, gdzie duża liczba komentatorów dzieła Hegla podnosiła raczej jego zachowawczy, tradycjonalistyczny wydźwięk, we Francji recepcja filozofa od samego zarania wiązała się z ideałem republikańskim, stając się nieomal synonimem postępowości. Przykłady narzucają się same: od Victora Cousina poprzez Aleksandra Kojève, Maurice'a Blanchota, Jeana Wahla, Jeana Hyppolita, Erica Weila, Aleksandra Koyrégo aż po współczesnego znamienitego biografę Hegla, Jacquesa d'Hondta. I jeśli nawet niektórzy z tu wymienionych (tym bardziej, że powyższa lista daleka jest od kompletności, przypominając tylko najbardziej znanych we Francji heglistów) zmieniali znacząco w ciągu życia swoje sympatie polityczne (w przypadku Blanchota na przykład oznaczało to ostry skręt w lewo, podczas gdy Koyré systematycznie dryfował w stronę



umiarkowanej prawicy), to jednak żadnego z nich nie można uznać za piewę zmilitaryzowanej pruskiej potęgi, której rzecznikiem miał być jakoby Hegel u schyłku swego życia. Nie negując zatem faktu, iż każdy z tych myślicieli wniósł swój własny interpretacyjny ton do tradycji heglowskiej, nie potrzeba wcale szczegółowo omawiać twórczości ich wszystkich, by uchwycić specyfikę francuskiego heglizmu. W tym celu wystarczy bowiem przypomnieć garść faktów związanych z osobami pierwszego i ostatniego z badaczy. I tak:

### 1. Ramy czasowe francuskiego heglizmu

**Victor Cousin** (1792–1867) do dziś jest pamiętany we Francji jako wpływowy reprezentant filozoficznego eklektyzmu (wykładający na Sorbonie oraz piastujący funkcję piątego dyrektora École Normale Supérieure), a także polityk, który w randze ministra nauczania publicznego w okresie Monarchii Lipcowej znacząco przyczynił się do rozpropagowania we Francji filozofii Hegla, inicjując równocześnie zmiany programowe oraz instytucjonalne w szkolnictwie wyższym, jakie w znacznej mierze przetrwały do chwili obecnej. Po śmierci stopniowo zapominany, przeżył jeszcze okres wzmożonego zainteresowania w latach 90. XX wieku, kiedy pojawiły się nowe badawcze opracowania jego życia i działalności społeczno-politycznej<sup>1</sup>, wśród których szczególnie interesująco prezentuje się praca Jacquesa Derridy pt. *Du droit à la philosophie* [„O prawie do filozofii”]<sup>2</sup>. Wszystko to jednak stanowi zaledwie słaby odbłask sławy, jaką ten filozof cieszył się za życia, gdy kulturalne sfery Europy zaintrygowane zostały tzw. aferą Cousina.

Swoim współczesnym Cousin dał się poznać przede wszystkim jako charyzmatyczny obrońca ideałów republikańskich oraz wielki admirator Napoleona I Bonapartego. Bonapartyzm stanowił dla niego wręcz ucieleśnienie walki o wolność, cesarz zaś nigdy nie był odbierany jako tyran (całkiem inaczej niż miało to miejsce w przypadku Johanna Gottlieba Fichtego), lecz jako wiecznie młody obywatel-generał, który, zrywając ostatnie okowy feudalizmu, przekształcał ludy Europy w świadome swego statusu narody. Zauroczony włoskimi kampaniami Napoleona, świadomy faktu, że karbonaryzm został zaszczerpiony w Italii przez oficerów Wielkiej Armii, Cousin szczerze zaangażował się w ten ruch, zapominając o wymogach konspiracji, a nawet zwykłej ostrożności w państwie,

<sup>1</sup> Patrz: M. E s p a g n e, M. W e r n e r, *Lettres d'Allemagne. Victor Cousin et les Hégéliens*, Du Lérot, Tusson 1990; J.P. C o t t e n, *Autour de Victor Cousin: Une politique de la philosophie*, Les Belles Lettres, Paris 1992; P. V e r m e r e n, *Victor Cousin: le jeu de la philosophie et de l'État*, L'Harmattan, Paris 1995 oraz liczne artykuły w prasie naukowej, np. P. V e r m e r e n (red.), *Victor Cousin*, „Corpus”, nr 18–19 (1991).

<sup>2</sup> J. D e r r i d a, *Du Droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990; polski czytelnik znajdzie zwięzłą informację na temat roli Cousina (a za jego pośrednictwem Hegla) we wdrażaniu instytucjonalnych zmian w nauczaniu filozofii we Francji w: J. D e r r i d a, *Prawda w malarstwie*, tłum. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003, s. 25–26.

w którym bądź co bądź restaurowano monarchię. Jego renoma awanturnika oraz intryganta politycznego nie była zatem całkiem bezpodstawna.

Cousin poznał Hegla osobiście latem 1817 roku, gdy ten opracowywał w Heidelbergu swoją *Encyklopedię nauk filozoficznych*. Przyjaźń, jaka ich połączyła, opierała się głównie na wspólnej pasji do filozofii, a wzmacniał ją wydatnie żywiony przez obu podziw dla osoby i polityki Napoleona. Kiedy poirytowani jego nazbyt liberalną postawą polityczną rojaliści francuscy pozbawili Cousina posady na uniwersytecie, z pomocą przyszła mu księżna de Montebello, wdowa po jednym z najświetniejszych marszałków napoleońskich. W ten sposób Cousin został preceptorem syna Jeana Lannes'a. W październiku 1824 roku wyruszył wraz z nim do Saksonii, gdzie młody książę miał spotkać się z narzeczoną. Powóz wiozący Francuzów został jednak zatrzymany przy wjeździe do Drezna, a Cousin brutalnie wyciągnięty na zewnątrz przez policję saksońską. Doszło do niebezpiecznego starcia, gdyż krewki książę wyciągnął szpadę w obronie swego towarzysza. Nie zdołał jednak przeszkodzić w aresztowaniu Cousina przez Saksończyków, którzy wkrótce przekazali filozofa władzom pruskim. Odtransportowany do więzienia przebywał w nim trzy i pół miesiąca, po czym – już uwolniony – nadal znajdował się pod czujną obserwacją tajnych agentów pruskich aż do lutego 1825 roku. Jeszcze w listopadzie, a więc niedługo po aresztowaniu Cousina, Hegel wystosował do władz list w obronie przyjaciela. Wkrótce potem starania na rzecz jego uwolnienia podjęła dyplomacja francuska. Ostatecznie wyszedł on z tej afery obronną ręką i mógł powrócić do Francji, gdzie ponoc „nawrócił się” politycznie i przestał publicznie wygłaszać swoje radykalne tezy. Nie zerwał jednak kontaktów z Heglem. To on oprowadzał go po najświetniejszych miejscach Paryża, gdy niemiecki filozof zawitał w roku 1827 do Francji. Starał się też – niestety bezskutecznie – o wprowadzenie Hegla do salonu księżnej de Montebello. W osobistych zapiskach Cousina pozostała ciekawa notatka na temat jego niemieckiego mentora i przyjaciela, wedle której Hegel nawet w późnym okresie swego życia nie porzucił młodzieńczej fascynacji rewolucją ani się nie „sprusaczył”, niezmiennie pozostając rzecznikiem wolności obywatelskich. Cousin uczynił przy okazji dość zagadkową uwagę, mającą związek z symboliką trzech kolorów: białego, czerwonego i niebieskiego. Wiadomo, iż po raz pierwszy znalazły się one na fladze francuskiej w roku 1789, stając się wkrótce symbolem republiki (*la tricolore* obowiązywała we Francji w latach 1790–1794 oraz później, gdy tylko republikanie dochodzili do władzy). Wspólnie kolory te nabrały symbolicznego wyrazu, kojarzonego z wartościami wolności, równości i braterstwa. Znaczenie każdego z nich nie było jednak ściśle zdefiniowane. Najmniej problemów sprawiał kolor biały powszechnie kojarzony z monarchią francuską (pod nim właśnie występowali broniący Burbonów rojaliści). Pozostałe kolory nastęrczają więcej kłopotów. Czerwony kojarzony był bądź z ludem, bądź (wraz z niebieskim) z tradycyjnymi barwami stolicy Francji. Niebieski interpretowano także (obok wspomnianego już nawiązania do kolorów Paryża) jako kolor szlachty (por. określenie „błękitna krew”). Wydaje się

jednak, że ten ostatni przywoływał najsilniej ideę Francji jako takiej, gdyż biały kojarzony był w Europie powszechnie z tradycjonalistycznymi formami władzy, a czerwony od zawsze miał silną konotację rewolucyjną. Chcąc zatem wskazać na emocjonalną więź łączącą Hegla z ojczyzną Cousina, ten ostatni uznał, iż najodpowiedniej będzie tu powołać się na kolor niebieski:

Pan Hegel kochał Francję, kochał rewolucję z 1789 roku i – że posłużę się wyrażeniem cesarza Napoleona, które Pan Hegel tak często mi przypominał – on sam też był niebieski<sup>3</sup>.

Informacja o niezmiennej życzliwości Hegla dla Francji oraz idealistycznie pojmowanej sprawy obywatelskiej została wydobyta z zakurzonych archiwów nigdy do końca niewyjaśnionej afery Cousina przez współczesnego francuskiego badacza życia i dzieła Hegla, Jacquesa d'Hondta. Jego monumentalna praca pt. *Hegel. Biographie* nawiązuje nieprzypadkowo do tej afery i rozmyślnie wydobywa ją z mroków zapomnienia na światło dzienne. Podobnie jak Cousin, d'Hondt postrzega Hegla nie jako tradycjonalistę, lecz jako reprezentanta postępowej, a nawet rewolucyjnej opcji politycznej i w związku z tym nie szczędzi wysiłków, by ostatecznie obalić pogłoski jakoby autor *Zasad filozofii prawa* miał w swoich ostatnich latach stać się popiecznikiem konserwatywnego rządu pruskiego oraz rewolucyjnym rewizjonistą.

W tym miejscu pojawia się w sposób naturalny potrzeba przypomnienia kilku faktów z życia najśłynniejszego francuskiego biografy Hegla.

**Jacques d'Hondt** (1920– ) już jako uczeń Gimnazjum w Tours – wbrew panującej podówczas modzie oraz pronazistowskim sympatiom swoich zamożniejszych kolegów – z pełną świadomością zdecydował się wstąpić do młodzieżowej organizacji lewicowej, by już po dwóch latach znaleźć się wśród członków Francuskiej Partii Komunistycznej (PCF). Młodzieńcze zaangażowanie polityczne przywiodło go najpierw do uważnej lektury pism Marksa, a następnie do nowatorskiego odczytania Hegla. Lata studiów filozoficznych d'Hondta przypadły na ciężki okres niemieckiej okupacji Francji, kiedy to jego rodziców dosięgły represje polityczne, a wielu przyjaciół zostało deportowanych na roboty przymusowe. Przeżycia te nie zmniejszyły jednak jego głębokiego przywiązania do kultury i klasycznej filozofii niemieckiej. Po wojnie, uzyskawszy agregację, uprawniającą do nauczania filozofii, d'Hondt zatrudnił się w szkole średniej w Tuluzie, a następnie w Poitiers. W roku 1966 obronił z sukcesem swoją *thèse d'Etat* zatytułowaną *Hegel et Marx* (co w Niemczech i Polsce odpowiada uzyskaniu habilitacji). Nieco później, zaprzyjaźniwszy się ze znanym francuskim badaczem oraz tłumaczem dzieł Hegla, Jeanem Hyppolitem, zainicjował naj-

<sup>3</sup> V. C o u s i n, *Promenade philosophique en Allemagne*, [w:] „Revue des Deux Mondes”, année 1857, tome V, s. 546; cytuję za: J. d' H o n d t, *Hegel. Biographie*, Calmann-Lévy, Paris 1998, s. 350.

pierw badawcze seminarium heglowskie, a następnie *Centre de Recherche sur Hegel et Marx* [Centrum Badań nad Heglem i Marksem, CRDHM] w Poitiers. Niestety Hyppolyte nie dożył uroczystego otwarcia tej placówki naukowej. Dla d'Hondta był to początek długich lat owocnych badań, choć z drugiej strony także ostrych sporów, zwłaszcza z odhumanizowaną, oderwaną od historycznych uwarunkowań myślą Louisa Althussera (1918–1990). Nieporuszony krytyką formułowaną przez althusserowskie środowisko d'Hondt zdołał w końcu ściągnąć na siebie i swoich współpracowników życzliwą uwagę, a w konsekwencji wsparcie *Centre National de la Recherche Scientifique* [Krajowe Centrum Badań Naukowych, CNRS], największej i najbardziej prestiżowej instytucji naukowej we Francji. Jego prace nabrały wówczas wyraźnego rozpędu, zarówno w sensie instytucjonalnym (z inicjatywy d'Hondta w roku 1988 powstało stowarzyszenie grupujące filozofów francuskojęzycznych, *Association des sociétés de philosophie de langue française*, ASPLF), jak i historyczno-filozoficznym. Jacques d'Hondt nigdy bowiem nie był wyłącznie historykiem, nawet w poszerzonym sensie historyka idei. Jego przemyślenia miały – i wciąż mają – oryginalny filozoficzny wydźwięk. Staje się on słyszalny głównie w jego późniejszych pracach, gdzie doszło do poszerzenia perspektywy historycznej o namysł *stricte* filozoficzny oraz do pogłębionych rozważań nad znaczeniem relacji pomiędzy istnościami składającymi się na faktyczną rzeczywistość. W wyniku tych badań d'Hondt sformułował wniosek, że w myśli nowoczesnej (reprezentowanej przede wszystkim przez Hegla i Marksa) głównym problemem jest właściwe zrozumienie relacji i powierzchni granicznych. Jak ujął to wieloletni niemiecki współpracownik i przyjaciel francuskiego myśliciela, Joachim Wilke:

To, co istotne i materialne było do odkrycia nie w jakiejś substancji, nie w jakiegokolwiek jedności dla siebie, lecz w r e l a c j i (*Verhältnis*) pomiędzy pojedynczymi istnościami<sup>4</sup>.

Taki właśnie relacyjny sposób myślenia (*relationalen Materialismus*)<sup>5</sup> u Marksa odkrył d'Hondt w latach 90. XX wieku. Następnie zaczął śledzić jego załączki u Hegla, inaugurując w ten sposób niezwykle nowatorski sposób interpretacji dzieł Heglowskich, a zarazem formułując jako jeden z pierwszych Francuzów podstawowe założenia filozofii relacji (*Verhältnis-Denken*)<sup>6</sup>. W ufundowaniu takiego sposobu filozofowania dużą rolę przypisywał d'Hondt swoistym możliwościom języków naturalnych, jakimi posługują się filozofowie. Pewne zagadnienia – obecne już w pismach myślicieli niemieckich – stają się bowiem

---

<sup>4</sup> J. W i l k e, *Freund Jacques d'Hondt*, [w:] U.J. S c h n e i d e r (red.), *Der französische Hegel*, Akademie Verlag, Berlin 2007, s. 223.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże.

w opinii d'Hondta wyraźniejsze, gdy wypowiada się je w terminologii francuskiej (*relations, rapports, interfaces*).

W obecnej chwili liczni badacze wciąż rozwijają projekty naukowe zainicjowane przez ich Mistrza w różnorodnych instytucjach badawczych, których działalność promieniuje z Francji na cały nieomal świat. I choć sam d'Hondt stracił z upływem lat wiele ze swojego młodzieńczego optymizmu i wigoru, wciąż pozostaje osobą wywierającą ogromny wpływ na młodszych kolegów za sprawą podtrzymywanego przez niego kultu racjonalnego myślenia, dalekiego od wszelkiego politycznego ekstremizmu, ale też nieskrępowanego żadnym dogmatyzmem, również naukowym. Jego głównym celem pozostaje bowiem praktyczne zniesienie niesprawiedliwości, niedostatku oraz wszelkich ograniczeń w *conditio humana*<sup>7</sup>. Twórczość Jacquesa d'Hondta skupia w sobie wszystkie ważne przymioty francuskiego podejścia do Hegła, wśród których najważniejsze wydają się dwa dezyderaty, tzn. wspomniany już wymóg praktyczny, o którego realizację starają się programowo partie lewicowe, oraz filozoficzne żądanie przemian w sposobie konceptualizacji świata, który od czasów Hegła nie mieści się już w ramach nakreślonych przez tradycyjną metafizykę.

Oba te postulaty znajdują się również u podstaw dzieła Jeana-Luca Nancy'ego. Co ciekawe, nie występują w nim jednak bezpośrednio odniesienia do twórczości d'Hondta, czy to w postaci omówień jego poglądów, czy to w postaci cytatów lub innych form nawiązań. Wygląda więc na to, że przemyślenia Nancy'ego dopasowują się spontanicznie do klimatu francuskiego heglizmu, którego specyfikę wypracowali przed nim wymienieni powyżej myśliciele, a wśród nich szczególnie Cousin i d'Hondt. Mówiąc skrótowo i metaforycznie – okazuje się, iż Nancy w pełni oddycha aurą swoich czasów, to znaczy – nie problematyzuje dominujących w dzisiejszej Francji wzorców kulturowych, które uznaje za całkowicie słuszne. W swym dwojakim aspekcie (teoretycznym i praktycznym) spostrzeżenie to domaga się poparcia argumentami odsyłającymi bezpośrednio do tekstów.

## 2. Nancy a Hegel

Otóż istnieją aż trzy ważne książki Nancy'ego, w których Hegel stanowi główny przedmiot namysłu. Zgodnie z chronologią pierwsza z nich to *La remarque spéculative* [„Uwaga spekulatywna”] (1973)<sup>8</sup>. Jest to w wysokim stopniu techniczna rozprawa, omawiająca znaczenie kilku terminów Heglowskich, przede wszystkim *die Aufhebung*. Nancy prezentuje tu między innymi swoją świetną znajomość języka niemieckiego, pozwalającą mu wydobyć z oryginałów szczegóły, które rzucają nowe światło na całość filozofii Hegła. Wnikliwa

<sup>7</sup> Tamże, s. 224.

<sup>8</sup> J.L. N a n c y, *La remarque spéculative (un bon mot de Hegel)*, Galilée, Paris 1973; dalej jako skrót RS.

analiza tych językowo-filozoficznych rozważań odwiodłaby nas w tej chwili zbyt daleko od głównego tematu niniejszej rozprawy. Pozostaje tylko wyrazić nadzieję, że kiedyś książka ta znajdzie szersze omówienie w polskiej literaturze filozoficznej. Tu należy jedynie odnotować, że stanowi ona swoisty apel – pozornie metodologiczny, lecz w istocie głęboko filozoficzny – w obronie prawa do swobodnej pracy badawczej. I tak już w *Preambule* do niej Nancy stawia ważne pytanie: „co to właściwie znaczy, czytać Hegla” [RS, 19]?

Podobne pytanie mógł sobie zadawać sam Hegel (co to znaczy czytać Kanta, Platona, Arystotelesa...?), zdając sobie doskonale sprawę ze szczególnych trudności, jakie nastreca lektura pism filozoficznych. Dał temu nawet wyraz w dygresji (Nancy mówi: „w uwadze”), która znalazła się w *Przedmowie* do *Fenomenologii ducha*, stając się dla Nancy’ego pretekstem do dalszych rozważań – choć naturalnie większym zainteresowaniem obdarzy on inną *Uwagę*, a mianowicie słynny ustęp dodany przez Hegla do drugiego wydania *Nauki logiki* w roku 1831<sup>9</sup>. To do tej drugiej *Uwagi*, omawiającej bezpośrednio kwestię *die Aufhebung*, odnosi się tytuł książki Nancy’ego (*La remarque spéculative* [„Uwaga spekulatywna”). Tymczasem już we wcześniejszej „uwadze” – tej z *Fenomenologii ducha* – dochodzi do głosu elementarny wobec kwestii (w)zniesienia<sup>10</sup> problem specyfiki lektury pism filozoficznych. Hegel stwierdza tam – co będzie miało pierwszorzędne znaczenie dla przeprowadzonych niżej rozważań – konieczność wielokrotnego ich odczytywania. Z uwagi na wielopoziomowość przesłania filozoficznego. Jeden z tych poziomów domaga się „uplastycznienia” dyskursu. Oznacza to, że składające się nań zdania powinny być odczytywane w sposób ustanawiający nowe połączenia pomiędzy ich częściami gramatycznymi, a więc wbrew wymowie, którą narzuca im zwykła poprawność językowa. Oto ta uwaga:

W tym, o czym mówiliśmy, tkwi naszym zdaniem źródło stawianego tym pismom [tj. filozoficznym] zarzutu, że wiele miejsc trzeba kilkakrotnie przeczytać, aby móc je zrozumieć – zarzutu, w którym ma być coś nieodpartego i definitywnego i który, gdyby był uzasadniony, nie dopuszczałby jakiegokolwiek repliki. – Z tego, cośmy powiedzieli, jasno się okazuje, jak się ta cała sprawa przedstawia. Twierdzenie filozoficzne, ponieważ jest zdaniem, nasuwa mniemanie, jakoby chodziło tu o zwykły stosunek między podmiotem i orzecznikiem oraz o zwykły sposób postępowania właściwy wiedzy. Ale filozoficzna treść zdania burzy zarówno ten sposób postępowania,

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1967, s. 133–135.

<sup>10</sup> Jak wiadomo Hegel gra na dwuznaczności słowa *aufheben* w języku niemieckim, gdzie oznacza ono zarówno „zachowywać, strzec”, jak i „kasować, anihilować”. Odwołujący się do tego czasownika filozoficzny mechanizm *die Aufhebung* sprawia więc wiele kłopotów tłumaczom Hegla na inne języki. Francuzi mają tu kilka propozycji (*relève, sursomption, suppression* i inne), w Polsce zaś przyjęło się używać zamiennika „zniesienie”, który jednak gubi konserwującą, zachowawczą stronę mechanizmu *die Aufhebung*. Autorka zdecydowała zatem zastosować jako przekład neologizm „(w)zniesienie”, sugerujący, że pomimo kasacji coś tu zostało zachowane i wzniesione na wyższy poziom. Tego tłumaczenia trzymam się konsekwentnie, zarówno w tej, jak i w innych swoich publikacjach.

jak i to mniemanie: mniemanie dowiadyuje się, że chodzi tu o co innego, niż ono mniemało; przez tę zaś korekturę swego mniemania wiedza zostaje zmuszona, żeby do zdania powrócić i ująć je teraz inaczej. [...] Jeden sposób myślenia przeszkadza tu drugiemu, i plastyczność mógłby osiągnąć dopiero taki wykład filozoficzny, który by zdecydowanie odrzucił zwykły sposób ujmowania stosunków między częściami zdania<sup>11</sup>.

Zgodziwszy się całkowicie z Heglem w sprawie nieodzowności powtarzania lektury filozoficznej, Nancy posuwa się dalej, uznając, iż najlepiej jest taki tekst napisać niejako od nowa (choćby tylko poprzez uwspółcześniającą transpozycję jego sensu we własnej głowie). Siłą rzeczy odnosi się do również do tekstów samego Hegla, co w konsekwencji prowadzi do „uplastycznienia”, czyli reformułowania ich zewnętrznej i najbardziej narzucającej się wymowy [por. RS, 22]. Mówiąc jeszcze inaczej – czytając Hegla, należałoby poddać „(w)zniesieniu” jego własną filozofię, to znaczy przeczytać to, co w niej inne, uzewnętrznione i niepokojąco negatywne. Oczywiście – zastrzega Nancy – nie usprawiedliwia to arbitralnego naginania jej wymowy do własnych przekonań. Sprawdzeniem mogą tu być zawsze ustalenia innych badaczy: *La remarque* to jedyna książka heglowska Nancy’ego, w której nawiązuje on – co prawda zdawkowo – do prac Koyré’go i Hyppolite’a.

Cóż te wszystkie uwagi wnoszą faktycznie do praktyki filozoficznej? O tym będzie się można przekonać po lekturze dwóch innych tekstów Nancy’ego poświęconych problematyce heglowskiej. Rozpocznijmy od książki *Hegel. L’inquiétude du négatif* [„Hegel. Niepokój negatywności”] (1997)<sup>12</sup>, gdyż jest to bez wątpienia najbardziej bezpośrednie, a zarazem całościowe ujęcie filozofii Hegla w dorobku Nancy’ego.

### 3. Niepokój negatywności

Wbrew pierwszemu wrażeniu, jakie może sprawiać ten erudycyjny, podparty fragmentami dzieł Hegla tekst, *L’inquiétude du négatif* nie jest ani tradycyjnie akademickim omówieniem filozofii Hegla, ani też mniej lub bardziej wierną ekspozycją heglizmu. Autorowi chodzi przede wszystkim o ustalenie szeregu zbieżności między wymową różnych fragmentów tekstu Heglowskiego z filozofią najnowszą, a więc taką, której on sam czuje się reprezentantem. Rzecz idzie zatem o nieodrzucając każdej niekanonicznej interpretacji pod pretekstem arbitralności, gdyż pewna ich liczba wcale nie przeinacza wymowy pierwotnej, lecz dokonuje przemyślanej transpozycji („uplastycznienia”) sensu w jego nowym ujęciu. O taką wolność lektury – jak okaże się to jeszcze niejednokrotnie w dal-

<sup>11</sup> G.W.F. H e g e l, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 80–81; porównaj: tłum. Ś. F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 51–52.

<sup>12</sup> J.L. N a n c y, *Hegel. L’inquiétude du négatif*, Hachette, Paris 1977; dalej jako skrót HIN.

szych partiach niniejszej rozprawy – Nancy będzie nieustannie apelował w swoich dziełach. Oto, jak sam o tym mówi:

W tym miejscu nie zgłaszamy pretensji do zrekonstruowania Hegla i nie przystępujemy do wykładu jakiegoś „heglizmu”: czytamy Hegla lub też myślimy go tak, jak go już odczytywano i myślano do naszych czasów – jak go już rozegrano w myśleniu. Przede wszystkim jednak zmusza nas on do pomyślenia rzeczy następującej: sens nigdy nie jest dany, nie jest do rozdysponowania, przeciwnie – chodzi o to, byśmy to my oddali się do jego dyspozycji, a ta zwie się wolnością [HIN, 11].

Faktycznie, dla nieuprzedzonego czytelnika Nancy’ego najbardziej zaskakującą rzeczą może być nowy sposób rozdysponowania dyskursu, który nie rozwija się w sposób linearny, wychodząc od sformułowania tezy, na której rzecz prowadzona byłaby następnie rozbudowana argumentacja. Początkowo sprawia to wrażenie chaotycznego biegu myśli, nie krępowanego żadną dyrektywą myślenia, jak gdyby w wypowiedzi filozoficznej zapanowała wolność tożsama z rozkiełznaną swobodą. Tak to przynajmniej odbierają filozofowie analityczni. Bardziej wnikliwa lektura tych tekstów ujawnia jednak, iż owa niepoohamowana swoboda wypowiedzi jest regulowana zgodnie z nową koncepcją, a dokładniej dyspozycją świata rozciągającego się w nieskończoność bez początku i bez końca. Nowy dyskurs (nowy typ komentarza) stanowi tu odpowiedź na nowatorskie przesłanie filozofii Hegla. Jej *novum* zaś polega – w ujęciu Nancy’ego – na tym, iż w odróżnieniu od wcześniejszych koncepcji nie stanowi ona zamkniętego systemu, rozwijającego się począwszy od ustanowienia pierwszej zasady. Filozofii tej niepotrzebny jest już żaden fundament ani zwieńczenie, gdyż odwołuje się ona do wzorca odmiennego niż ten, który pod metaforyczną nazwą budowli lub piramidy funkcjonował w kulturze Zachodu niemal od jej zarania. Jeśli współcześnie jest jeszcze sens w przywoływaniu jakiegoś paradygmatu filozoficznego, należałoby raczej odwołać się do modelu sieci, która rozciąga się równo z niemającą obramowania sferą aktualnych zdarzeń. W tak pomyślanym świecie wszystko dzieje się naraz. Zdaniem Nancy’ego:

Hegel nie zaczyna i nie kończy, jest pierwszym filozofem, dla którego nie istnieje, dokładnie rzecz ujmując, ani początek ani kres, lecz jedynie pełna i całkowita aktualność nieskończoności, która przenika, obrabia i przekształca to, co skończone [HIN, 15].

W takim ujęciu to nie byt substancjalny, lecz jedynie to, co zdarza się pomiędzy bytami w sferze wyznaczonej przez ich wzajemne odniesienia, stanowi centrum heglowskiego projektu. A tym, czego często nie zauważają tradycyjni komentatorzy Hegla, jest – wedle Nancy’ego – realizowane w jego filozofii doświadczenie aktualności mnogich relacji, zwłaszcza relacji podmiotu do samego siebie. Co prawda zdać sprawę z takiego doświadczenia można tylko w czasie, czyli w porządku historycznym, ale ono samo wykracza poza zwy-



czajnie rozumianą historię. Doświadczenie aktualności nie tyle dzieje się w historii, ile jest historią. Całość tej historii rozstrzuwa aktualność we wszechobecność terażniejszości.

Tym samym Nancy uwalnia niejako filozofię Hegla od obowiązku przedstawiania (*Vor-stellung*) całości, jak gdyby chodziło o obraz na płótnie lub ekranie zawieszony w pewnym oddaleniu od kontemplującego go widza. Widz bowiem wchodzi w obręb tej całości i jest dla niej równie konstytutywny jak „projektowany” obraz. Dla Hegla najważniejszą sprawą miałoby być właśnie pomyślenie owej projekcji, a mówiąc ściślej – manifestacji. Manifestacji, która z racji swej lokalizacji p o m i ę d z y (pomiędzy widzem a obrazem) nigdy nie zdoła doprowadzić do ostatecznego uobecniania, nigdy też nie wykreuje całości doskonałej. Dlatego Nancy broni Hegla przed zarzutem totalizacji wszechrzeczy, która w porządku politycznym stawałaby się pewną formą totalitaryzmu (porównaj niżej: rozdz. III, część trzecia). Świat według Hegla odczytywanego przez Nancy’ego jest równy tylko samemu sobie. Dawniej można go było przyrównywać do świata sakralnie rozumianej Transcendencji, teraz ta druga strona powróciła z zaświatów i ulokowała się we wnętrzu, z którego świat rozpina się na zewnątrz. Zewnątrz/wewnątrz. Totalność dotyczy tylko tego spacio-temporalnego interwału, w którym rozpina się relacja niebędąca wszak żadnym bytem. W ten sposób należałoby więc zinterpretować słowa, jakimi francuski filozof ujmuje przesłanie swojego niemieckiego poprzednika:

Wraz z Heglem filozofia nie podejmuje się już reprezentowania Całości, ani jej ufundowania, lecz bierze na siebie zadanie otwarcia dla samej siebie totalności odniesienia, takiej jaka otwiera się we wszelkiej rzeczy, ale równocześnie takiej, jaka otwiera się każdorazowo, tu i teraz.

Tu i teraz, totalność odniesienia przedstawia się jako równa – niczemu. Świat jest po prostu równy sobie, ale w tej równości odnajduje jedynie swoją własną nierówność i zewnętrżność [HIN, 42].

Ustalenie to uelastycznia również sposób rozumienia Heglowskiego pojęcia Ducha. Jest on tym, co napotyka swą nieskończoność w ekspozycji własnej skończoności [por. HIN, 45]. Ekspozycja ta to nic innego jak właśnie manifestacja. W żadnym razie nie chodzi tu o powtórzenie aktu prezentacji (a więc reprezentację) w jakimś kiedyś i później, lecz o przeskok w samej terażniejszości. Świat wcale nie musi być myślany jako zbiór izolowanych substancji. Zwłaszcza, gdy nie zakłada się już istnienia jego Stwórcy, dokonującego aktu kreacji w czasie. *Hic et nunc* świat po prostu uobecnia się poprzez rozliczne substancje, a mówiąc ściślej – rzeczy. Rzeczy te ofiarowywałyby się czy też d a w a ł y światu pod warunkiem, że w grę wchodziłaby tu nieskończoność prawdziwa, a nie zła nieskończoność, czyli taka, która wyrzucałaby je z własnego wnętrza, poza jego granice. W samorzutności owego aktu dawania można dopatrzeć się pewnego rodzaju witalności [por. HIN, 49], choć nie idzie tu o jakąś powszechną organiczność lub animizm. Witalność jest tu nazwą zdolno-

ści do ruchu wychodzenia z siebie ku innemu, jednym słowem – manifestacją. Dzięki temu możliwa staje się partykularyzacja Ducha, a w konsekwencji mnogość rzeczy świata. W ujęciu Nancy’ego manifestacja to prawdziwościowy aspekt Ducha, to znaczy akt wyodrębniania poszczególnych rzeczy z ogółu poprzez nadawanie im granic, sprawianie, że stają się prawdziwe. Duch nigdy jednak nie znajduje się poza czy ponad światem, bo – jak pokazuje Nancy – dla Hegla istnieje tylko jeden świat – ten, który wobec własnej wewnętrznej niejednorodności musi przejawiać lęk przed tym, co w nim samym nieobejmowane i niedosiężne, tj. na zawsze negatywne. Uświadamiając to sobie, Duch nie może pozbyć się dręczącego go niepokoju, tj. „niepokoju negatywności”, którego znaczenie w filozofii Heglowskiej jest, zdaniem Nancy’ego, nie do przecenienia. Dlatego też z rozmysłem umieszcza je w samym tytule swojej rozprawy o Heglu, a także powraca do niego niejednokrotnie w jej tekście, na przykład w odniesieniu do kwestii czasu:

To, że jakiś czas spośród innych ustanawia się i poddaje myśleniu j a k o t a k i, a zarazem, że ustanawia się on i poddaje myśleniu jako czas filozofii, nie czyni go jeszcze bardziej wyjątkowym od innych – zwłaszcza zaś nie czyni go czasem ostatecznym ani źródłowym. Oznacza to, że również ta forma – ta, która postaciuje niepokojące ujęcie siebie, oraz ta, która wydobywa negatywność dla niej samej – wyłania się jako moment [HIN, 41].

Podobnie jak rzeczy świata, momenty czasu ulegają zatem wyrównaniu: żaden moment zaś nie jest lepszy czy gorszy od innych. Świat pozostawiony niepokojowi nie znajdzie już pocieszenia w lepszej przeszłości (złotym wieku ludzkości) ani przyszłości (gdy zawita wreszcie sprawiedliwość); to wszystko to tylko romantyzm, który Hegel zdecydowanie odrzuca. W filozofii nie ma miejsca na mrzonki, ponieważ jej dziedziną jest to, co jest. A „jest” naznaczone pozostaje niespełnieniem i niedoskonałością doświadczanej terażniejszości. Dlatego świata nigdy nie opuści niepokój.

Tak nakreślonej koncepcji uaktualnionego, uwspółcześnionego uniwersum nie da się już ująć za pomocą klasycznych narzędzi epistemologicznych. Dlatego tak trudno zdefiniować występujące u Hegla pojęcia wiedzy, podmiotu i przedmiotu poznania. Nancy przedstawia tu własną propozycję interpretacyjną.

Jego zdaniem wobec radykalnej zmiany dyspozycji rzeczy pojęcie przedmiotu nabiera u Hegla innej niż tradycyjna treści. Nie mogąc być reprezentowanymi, przedmioty tracą zdolność do bycia obiektywnie opisywalnymi przez postrzegający je lub wierzący w ich istnienie podmiot. A ulegającej ciągłej transformacji terażniejszości nie ujmuje już zadowalająco ani wiedza, ani wiara. Pozostaje zatem doświadczenie, którego znaczenie jest z tej racji tak dobitnie podkreślane przez autora *Fenomenologii ducha*. Według Nancy’ego Heglowskie doświadczenie fenomenologiczne polega zasadniczo na akcie wychodzenia z siebie ku innemu. Na pewnym etapie rozwoju Ducha oznacza to faktycznie przekształcanie się rzeczy materialnych, czyli substancjalnych ziaren bytu

w niematerialną tkankę myślącą, którą można określić mianem przytomności. Przytomność umysłu, *scil.* świadomość, realizuje się jednak wyłącznie w spacji-temporalnie (punkt/moment) rozumianej terażniejszości:

W ten punkt terażniejszości nie da się „wierzyć” ani go „poznać”. Jest on do doświadczenia [...] [HIN, 22].

Przeto okazuje się, że rzeczy i myśli nie dzieli granica, której nie dałoby się przekroczyć. Doświadczenie fenomenologiczne jest właśnie unaocznieniem takiej możliwości przekraczania, więcej – jest ono jego uaktualnieniem. Cóż innego bowiem chciał wyrazić Hegel, przypominając z aprobatą starą maksymę Parmenidesa, utożsamiającą myśl i rzecz, której ona dotyczy?<sup>13</sup>

W tym miejscu należy jednak odnotować kwestię, która nie pozwala wtłoczyć koncepcji Hegla w ramy klasycznego spirytualizmu. Chodzi mianowicie o to, iż fenomenologiczne doświadczenie rzeczy nie odbywa się za sprawą żadnej pierwotnej substancji duchowej, która wnikałaby (na podobieństwo bergsonowskiej intuicji) w zewnętrzną wobec niej rzecz. By móc doświadczać zewnętrznej rzeczy, myśl musi przede wszystkim doświadczyć samej siebie, wnikać w konstytuujący się w niej sens, by tam dostrzec to, co wobec niej negatywne i zewnętrzne. Różnica pomiędzy rzeczą a myślą uobecnia się zatem na granicy, więcej – okazuje się poruszeniem w owym punkcie lub momencie przejścia na niedosięzną drugą stronę w sobie.

Toteż myśl może ustanawiać swoją różnicę z rzeczą wyłącznie dlatego, że ona sama ustanawia również – że wie, myśli i eksponuje – tę różnicę jako przejście od jednej do wnętrza drugiej [HIN, 25].

Teraz zdecydowanie pełniej objawia się specyfika fenomenologicznego doświadczenia, które Nancy odnajduje u Hegla: świadoma myśl wnika w siebie, odkrywa tam rzecz jako własną negatywność, kieruje się w jej stronę, by osiągnąć zewnątrz i w ten sposób uświadamia sobie, czym sama jest, czyli powraca do siebie. Ten kolisty przebieg nie prowadzi jednak do żadnego wypełnienia intencji, nic więc dziwnego, że zamiast spokoju i satysfakcji z przyswojenia sobie zewnątrz wzbudza jedynie niepokój. Tylko on jest dla myśli uchwytne w pełni, podczas gdy jej treść pozostaje rozpięta w sferze pomiędzy wnętrzem a zewnątrz w postaci niedającego się unieruchomić sensu:

Pewność myśli – jej samooczywistość – nie nakłada się na jej niepokój niczym maska ani tym bardziej nie staje się jego ukojeniem. Pewność i niepokój nie są również jak dwie twarze Janusa, a zatem niewłaściwe byłoby mówienie o nich jako o dwóch „stronach”. Myśl jest pewna tylko swojego niepokoju, a niepokoi się tylko swoją pewnością [HIN, 29].

---

<sup>13</sup> Por. przykładowo: G.W.F. H e g e l, *Nauka...*, t.1, s. 35.

Brak domknięcia kolistego przebiegu myśli, jej konstytutywne nieusatisfakcjonowanie powoduje, iż nie mamy tu do czynienia ze zwyczajnym kołem, ale z obrotem wielu kół: ciągłym kołowrotem przejść od i do siebie, wyznaczających jakby kolejne pierścienie w nieskończonej spirali. Ta mobilna, „wykrążająca się” struktura myśli decyduje o *życiu* Ducha, w którym wyizolowane akty poznawcze ulegają konkretyzacji. Tej ostatniej nie należy jednak pochopnie utożsamiać ze zwykłym uogólnieniem, które pociągałoby za sobą rozplątanie się partykularności w homogenicznej identyczności. Wówczas bowiem uduchowienie równałoby się ostatecznej niwelacji różnic, do której Hegel nie chciał zapewne doprowadzić. Jego własne wypowiedzi w tej materii mogą jednak sprawiać sporo kłopotu. Już bowiem w I rozdziale *Fenomenologii ducha*, Hegel zdaje się zaprzeczać istnieniu jednostkowych przedmiotów, odwołując się w pewnym momencie swego wywodu do sposobu, w jaki traktowane one były przez uczestników misteriiw eleuzyjskich, którzy w religijnym szale rozszarpywali na strzępy zwierzęta i ludzi. Dla nich nie były one bowiem żadnym bytem w sobie, a jedynie ułudą zmysłów<sup>14</sup>. Odmówienie bytu przedmiotom zmysłowym nie musi być jednak równoznaczne z anihilacją wszelkiej rzeczy jednostkowej. Już w następnym akapicie tego samego tekstu Hegel przyznaje, iż w pewnym sensie „wszystkie rzeczy są jakimiś rzeczami jednostkowymi”<sup>15</sup>. Trudność polega tu na tym, by oddzielić myślowo różne aspekty przejawiania się rzeczy w Duchu oraz w języku. Dlatego Nancy decyduje się wyostrzyć myśl autora *Fenomenologii* aż do granicy nadinterpretacji, nie wchodząc jednak w jawną kolizję z dosłownym znaczeniem Heglowskiego tekstu:

Świat heglowski jest światem, w którym nie utrzymuje się żadna ogólność, lecz jedynie – i w nieskończoność – byty jednostkowe [HIN, 31].

Każda próba zakwestionowania tej – niedającej się na pierwszy rzut oka utrzymać – interpretacji Hegla musi jednak zmierzyć się z faktem, iż Nancy nie wypowiada się tutaj o rzeczywistości Ducha, lecz jedynie o *ś w i e c i e*, czyli sferze egzystencji, co do której wiadomo skądinąd, iż Hegel czyni ją właśnie sferą istniejących w sobie poszczególnych rzeczy<sup>16</sup>. Jednakże z drugiej strony dochodzi tu do pewnego nadużycia, gdyż (jak już wiadomo) w filozofii Nancy’ego nie ma nic, co by granice świata przekraczało, nie ma drugiej strony świata, żadnej Transcendencji ani duchowych zaświatów. Cytowane powyżej zdanie stanowiłoby zatem w wyższym stopniu wyraz jego własnych przekonań filozoficznych niż wierne relacjonowanie koncepcji Hegla. Chyba że przemy-

<sup>14</sup> Por. G.W.F. H e g e l, *Fenomenologia...*, t. 1, tłum. A. Landman, s.127; patrz też: tłum. Ś.F. Nowicki, s. 80–81.

<sup>15</sup> G.W.F. H e g e l, *Fenomenologia...*, t. 1, tłum. A. Landman, s. 128; patrz też tłum. Ś.F. Nowicki, s. 82.

<sup>16</sup> Por. G.W.F. H e g e l, *Nauka...*, t. 2, s. 174 i niżej.

ślenia Nancy'ego wnoszą pomimo wszystko coś istotnego do pełniejszego zrozumienia Heglowskiego ujęcia Ducha? Być może nie wszystko jeszcze zostało w tej sprawie zadowalająco wyjaśnione. Mogłaby o tym świadczyć dokonywana przez francuskiego myśliciela konfrontacja koncepcji filozoficznych Kanta i Hegla. Rzadko rozpatrywana przez znawców idealizmu niemieckiego różnica między ich sposobami ujęcia problemu Absolutu ujawnia, przy głębszym wejściu, rzecz ciekawą: podczas gdy u Kanta Absolut zostaje odsunięty w nieosiągalną dal, u Hegla jest on zawsze *t u i t e r a z*, a więc nie poza czy ponad światem, ale dokładnie w nim [por. HIN, 32–33]. Tym samym absolutnej nieskończoności nie należy szukać poza skończonością, ale w niej samej. Nieskończony Absolut byłby jedynie „wewnętrznym pulsowaniem tego, co skończone”<sup>17</sup> – zauważa Jean-François Kervégan, francuski badacz motywów heglowskich u Nancy'ego. Jest on równocześnie ciągłym otwieraniem przestrzeni i czasu, kreowaniem przedmiotów i podmiotów, inaczej mówiąc – migotaniem drobin bytu w świecie. I jeśli nawet Duch określany jest przez Hegla jako Podmiot, to należy mieć na uwadze, że pojęcie podmiotu też uległo już w jego filozofii radykalnej przemianie.

Przemianę tę wymusiła opisywana wcześniej reorganizacja przestrzeni rzeczywistości oraz dotyczącej jej wiedzy. Za sprawą tejże podmiot przestał być odizolowaną, zewnętrzną wobec przedmiotu subiektywnością w postaci jakiejś substancji, która następnie w sytuacji poznawczej dokonywałaby aktu syntezy dwóch stojących naprzeciw siebie stron. Nie będąc ani substancją, ani instancją wiedzy, podmiot myślowo zwraca się zawsze ku swemu wnętrzu, przebiegając bez końca kolistą strukturę:

Heglowski *p o d m i o t* nie jest tym samym co subiektywność w postaci odseparowanej i jednostronnej instancji syntetyzującej przedstawienia, nie jest też subiektywnością w postaci specyficznej wewnętrzności określonej osobowości. Jedna i druga [subiektywność] mogą być wybranymi momentami *p o d m i o t u*, ale on sam nie jest niczym takim. By ująć to jednym słowem: heglowski podmiot nie stanowi w żaden sposób sobości poza sobością [*le soi à part soi*]. Przeciwnie – jest on zasadniczo tym czymś lub kimś, kto rozszczepia wszelką substancję – wszelką instancję uprzednio daną, zakładaną jako pierwotna lub ostateczna, fundującą lub końcową, zdolną do spoczywania w sobie i samolubnego rozkoszowania się samoopowaniem i samoposiadaniem. Czytelnik Hegla, który tego nie rozumie, nie rozumie nic [...] [HIN, 7–8].

Jak widać z powyższego cytatu, zwłaszcza gdy chodzi o ostatnie zdanie, Nancy ma mocne przekonanie, że jego interpretacja Hegla nie jest arbitralna, lecz mocno osadzona w zamyśle niemieckiego filozofa. Nie jest to koncepcja łatwa, a sam Hegel zdawał się dobrze wiedzieć, że takie pojęcie podmiotu może być mylące przy pierwszej lekturze jego tekstów. Tak to przynajmniej postrzega

<sup>17</sup> J.F. K e r v é g a n, *Un hégélianisme sans profondeur*, [w:] F. G u i b a l, J.C. M a r t i n (réd.), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2004, s. 36.

Nancy, dopatrujący się w newralgicznych momentach Heglowskiego tekstu zastępowania zwodniczego dla rozumu pojęcia podmiotu metaforycznym wyobrażeniem migotania czy też drżenia substancji (to podmiot byłby oczywiście owym migotaniem lub drżeniem):

W swojej najpierwotniejszej postaci to odniesienie do innego, a dokładniej – to bycie-sobą-poprzez-innego przedstawia się [*se donne*] jako „drżenie, które przenika substancję” [HIN, 64]<sup>18</sup>.

Konsekwentnie należy przyjąć, iż Podmiot nie jest żadnym *superego* dokonującym wyłącznie aktów czysto racjonalnych. Mieści się w nim także zdolność do niekontrolowanego rozumowo odczuwania emocjonalnego, co dodatkowo uzasadnia nurtujący go niepokój. Nancy podkreśla także, że drżenie heglowskiego Podmiotu nie jest świadectwem jakiegoś osobowego lub kosmicznego dramatu, przeciwnie – wymuszane przez zawartą w Podmiocie negatywność – przebiega ono również poprzez jego najbardziej zwyczajne odruchy i uczucia. Co więcej, jego zdolność przenikania substancji nie ogranicza się wyłącznie do substancji Podmiotu, lecz dotyczy każdej rzeczy (kamienia, mnie, Boga).

Kończąc eksplikację problematyki epistemologicznej zawartej w *L'inquiétude*, zauważyć trzeba, iż z jednej strony Hegel zachowuje klasyczne dla teorii poznania kategorie przedmiotu, podmiotu oraz poznania i wiedzy. Z drugiej strony jednak ich znaczenie ulega w jego dziele tak wielkiej transformacji, iż refleksja teoriopoznawcza domaga się odtąd uplastycznienia sfery logicznej, łącznie z tradycyjnym dyskursem. Żadnym odkryciem nie jest stwierdzenie, że logika Hegla różni się znacząco od logiki klasycznej. Powyższe rozważania Nancy'ego objaśniają znacząco, dlaczego Hegel nie mógł zadowolić się narzędziami dostarczonymi mu przez tę ostatnią: nie zdołałby wówczas unaocznic świata jako wiecznej terażniejszości, przedmiotu jako rzeczy, wiedzy jako fenomenologicznego doświadczenia, a podmiotu jako drżenia substancji. Tym bardziej nie zdołałby tego wszystkiego wypowiedzieć w konwencji akademickiej rozprawy naukowej. Refleksja Heglowska – co Nancy pokazuje bardzo wymownie – jest tak bardzo skoncentrowana na ruchu i transformacji, separacji i odniesieniach, że chcąc uchwycić jej dynamiczne sedno, należy przede wszystkim przypomnieć sobie etymologię greckiego słowa *logos*, rozumianego jako siła sensotwórcza, władza porządkowania chaosu w stabilny *kosmos*, po wyłonieniu się którego można dopiero sięgnąć po tradycyjne logiczne operacje porządkujące.

Właśnie ów *logos* jako siła sensotwórcza oraz towarzyszące mu wyłanianie się i zanikanie sensu – także w przestrzeni społeczno-politycznej pod postacią problematyki wspólnoty i wolności – stają się przedmiotami namysłu Nancy'ego w końcowych partiach omawianej książki. Przez wzgląd na przejrzę-

<sup>18</sup> Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 422–423 (przekład polski różni się nieznacznie od cytatu Nancy'ego).

stość niniejszej rozprawy, lepiej chwilowo odłożyć je na bok, by powrócić do nich w stosownym czasie.

Tymczasem pozostaje ostatnia sprawa, której nie wolno przeoczyć przy omawianiu Nancy'ńskiej rozprawy o Heglu. Fakt, że francuski myśliciel poświęca mu tyle uwagi daje się wyjaśnić bez wątpienia pierwszoplanową rolą, jaką Hegel wyznacza w swojej koncepcji zapośredniczeniom, odniesieniom i stosunkom, jednym słowem – relacjom. Jest to w istocie – i jak to już przeżywał Jacques d'Hondt – zdecydowane *Verhältnis-Denken*. Jako takie myślenie Hegla otwiera świat współczesny i dokonuje zasadniczej przemiany w historii oraz w dziejach filozofii. Nancy mówi to zresztą wprost w pierwszych zdaniach swojej książki:

Hegel jest myślicielem inaugurującym świat współczesny. Całe jego dzieło przenika i mobilizuje świadomość oraz uczucie, że mamy tu do czynienia z rozstrzygającą modyfikacją biegu świata, a w pierwszej kolejności biegu filozofii [HIN, 5].

Na kolejnych stronach *L'inquiétude* praktyczne rezultaty owej przemiany w szeroko rozumianej sferze działań i osiągnięć ludzkości mniej akurat zajmowały jej autora, choć okazjonalnie czynił on do nich aluzje, kwestionując na przykład możliwość zaliczenia Hegla do grona myślicieli „totalitarnych” [por. HIN, 14]. W pracy tej jednak chodziło mu przede wszystkim o wydobycie teoretycznego szkieletu filozofii Hegla, w którym odnalazł elementy na tyle nowatorskie, że nie tylko się nimi zainspirował, ale wręcz dokonał ich transplantacji do własnego projektu myślowego. Transplantacja ta jest czasem tak udana, że ślady po jej dokonaniu stają się nieomal niewidoczne. Spostrzeżenie to okaże się bardzo przydatne przy omawianiu kolejnej „heglowskiej” książki Nancy'ego, której styl jeszcze bardziej odbiega od akademickiego kanonu niż miało to miejsce w przypadku *L'inquiétude*. Mowa tu o niewielkim, bo liczącym zaledwie około stu stron, dziełku zatytułowanym *Corpus*<sup>19</sup>.

#### 4. Corpus

Pomimo, iż chodzi tu faktycznie o krótki traktat poetycki czy też raczej poemat prozą, przekład tej książeczki został natychmiast zauważony w Polsce i – co w obecnych rozważaniach ma szczególne znaczenie – skojarzony z twórczością Hegla. Oto jak wypowiedział się na jej temat pierwszy polski recenzent, Witold Piotr Glinkowski:

<sup>19</sup> J.L. N a n c y, *Corpus*, Métailé, Paris 1992, dalej jako skrót C–FR; w wersji polskiej: t e n ż e, *Corpus*, tłum. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002; w oryginale tekst liczy 110 stron, w przekładzie – 96; skrót do przekładu polskiego C–PL.

Własne stanowisko konstruuje Nancy pośród dygresji, raczej prowokując, niż dając gotowe rozwiązania. Również konstrukcja książki, choć nawiązuje do dzieł Hegla, nie stanowi proheglowskiej deklaracji. Mimo licznych wycieczek w stronę jenajczyka nasuwa się pytanie: czy są znakiem formalnego zapośredniczenia, parafrazy, gry? Bo przecież, co Hegel przeoczył, europejskie dzieje sensu nie tylko pozbawione są celu, ale nawet trudno je pomyśleć w abstrakcji od cielesności, jaką sens każdorazowo musi przyodziewać<sup>20</sup>.

Wątpliwości, jakie mógł żywić w uzasadniony sposób polski czytelnik, niemający dotychczas kontaktu z filozoficzną twórczością Nancy'ego, powinny rozwiać się wobec wniosków, do jakich prowadzi niniejsza praca interpretacyjno-badawcza. Otóż, wspomniane przez autora recenzji „liczne wycieczki w stronę jenajczyka” nie są ani literacką parafrazą ani pustą grą, ani też znakiem czysto formalnego zapośredniczenia. Mamy tu bowiem (co już częściowo zostało ukazane) do czynienia ze świadomym nawiązywaniem do filozoficznych problemów formułowanych przez Hegla oraz proponowanych przez niego sposobów ich rozwiązywania, choć u Nancy'ego nie są one opracowywane tak, jak uczyniłby to historyk (filozofii, idei itp.) ani tym bardziej zapatrzony bałwochwalczo w swojego guru wyznawca. *Corpus* to swoiste interpretacyjne „laboratorium”, w którym francuski myśliciel dokonuje filozoficznego opracowania materiału, jaki uzyskał podczas wieloletniej pracy nad tekstami Hegla<sup>21</sup>. I choć – jak słusznie zauważa Glinkowski – rezultatowi owej pracy laboratoryjnej autor nadał rozmyślnie strukturalną postać przywodzącą na myśl dzieła Hegla (a przynajmniej jedno z nich), to przecież łatwo zauważalne są tam również transformacyjne odchylenia od pierwowzoru. Te tematyczne innowacje zostaną omówione szerzej po dokładniejszym przyjrzeniu się ogólnemu planowi, według którego została ustalona konstrukcja *Corpusu*. Najwyraźniej stanowi ona nawiązanie do *Nauki logiki*, którą to rozprawę Hegel rozpoczyna od czystej idei (lub – jak sam mówi – „czystej wiedzy”<sup>22</sup>) i kończy na idei absolutnej, tj. wypełnionej wszelką należną jej treścią. Przedstawione w *Logice* rozważania przebiegają zatem zgodnie ze słynnym heglowskim rytmem trójkowym: od pojęcia pustego do pojęcia treściowo pełnego, poprzez szereg zapośredniczeń, które przemieniają abstrakt w konkret, czyli to, co absolutnie prawdziwe<sup>23</sup>. Każdy występujący po drodze moment syntezy wznosi dwa przeciwstawne sobie, poprzednie momenty na wyższy poziom, ale ich nie „znosi” całkowicie, tzn. nie

<sup>20</sup> W.P. G l i n k o w s k i, *Cielesność sensu*, [w:] „Nowe Książki”, 10/2002, s. 59–60.

<sup>21</sup> Dla ścisłości należy zaznaczyć, iż analizowana powyżej rozprawa *Hegel. L'inquiétude du négatif* została opublikowana w roku 1997, a więc o pięć lat później niż *Corpus*, co jednak w żaden sposób nie wyznacza linii rozwoju myśli Nancy'ego. Praca nad tekstami Hegla trwa u niego od samego początku kariery naukowej, czego świadectwem są zarówno zajęcia ze studentami na Uniwersytecie w Strasbourgu (w których autorka niniejszej pracy uczestniczyła w latach 1993–1994 oraz 1997), jak i wcześniejsze teksty, począwszy od *La Remarque spéculative*.

<sup>22</sup> G.W.F. H e g e l, *Nauka...*, t. 1, s. 72.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 57–58.



anihiluje. Mechanizmem tego dialektycznego przekształcenia jest, znana doskonale czytelnikom Hegla, *die Aufhebung*. To za jej sprawą synteza dochodzi do skutku w miejscach granicznych, gdzie (w)znoszone elementy nadal się z sobą stykają. Podobne przemiany – tym razem dotyczące świadomości – zostały opisane w *Fenomenologii ducha* (stąd prawdopodobnie liczba mnoga w recenzji Glinkowskiego, wskazującego na podobieństwo *Corpusu* do „dzieł Hegla”). Jednak tylko *Logika* rozwija swą treść od idei do idei, analogicznie jak ma to miejsce u Nancy’ego, który zarówno pierwszemu, jak i ostatniemu rozdziałowi swej książki nadaje tytuł *Corpus*. A zatem treść całego dziełka mieści się p o m i ę d z y jednym a drugim *corpore*, to znaczy dokładnie na granicy obu. Kolejne kroki myślowe francuskiego filozofa przypominają również w pewnym stopniu procedurę heglowską, eksponując graniczność ujęć ciała oraz jego – poprzedzające moment syntezy – oddzielanie się od siebie, by skierować się w stronę tego, co inne. Na próżno by jednak szukać u Nancy’ego zwieńczenia logicznego rozwoju treści ostatecznym momentem uogólnienia czy też konkretyzacji. Jeśli bowiem dla Hegla słowo „konkret” oznaczało końcowe „zrośnięcie się” odkrywanych po drodze treści<sup>24</sup>, to u Nancy’ego oznacza ono po prostu to, co istniejące w sposób zmysłowo postrzegalny, a ponadto określone pod względem czasoprzestrzennym, jednym słowem – namacalne. Taki właśnie obraz dotykalnych drobin *corporis* dają nam ostatnie słowa omawianej tu książki:

Ciało jest obrazem ofiarowanym innym ciałom, cały korpus-zbiór obrazów podążających od ciała do ciała, kolory, miejscowe cienie, fragmenty, grudki, aureole, obłączki, paznokcie, zarost, ścięgna, czaszki, żebra, miednice, jamy brzuszne, cewki, ślina, łzy, zęby, piana, szczeliny, bryły, języki, pot, płyny organiczne, żyły, troski i radości, i ja, i ty [C–PL, 107].

Począwszy od tej chwili pożądane byłoby, aby Czytelnik sam zdecydował, czy Nancy’ańska wykładnia pozostaje wierna filozoficznemu zamysłowi Hegla, czy też nie. A to dlatego, że przedstawione poniżej sposoby rozumienia tejże filozofii kolidują z poglądami „szkoły” polskiego heglizmu, reprezentowanej przez takich badaczy, jak: Tadeusz Kroński, Zbigniew Kuderowicz, Marek Jan Siemek, Ryszard Panasiuk czy też Mirosław Żelazny<sup>25</sup>, którzy zresztą pozostają

<sup>24</sup> Por. przykładowo: G.W.F. H e g e l, *Fenomenologia...*, tłum. A. Landman, t. 1, s. 11, 40; tłum. Ś.F. Nowicki, s. 15, 29; na ten temat szerzej, patrz: M. K w i e t n i e w s k a, *Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji filozoficznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, s. 33–34.

<sup>25</sup> Por. T. K r o Ń s k i, *Rozważania wokół Hegla*, PWN, Warszawa 1960, t e n ż e, *Hegel*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1964; Z. K u d e r o w i c z, *Doktryna moralna młodego Hegla: analiza teorii wolności*, PWN, Warszawa 1959, t e n ż e, *Wolność i historia: studia o filozofii Hegla i jej losach*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981, t e n ż e, *Hegel i jego uczniowie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984; M. J. S i e m e k, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, PIW, Warszawa 1982, t e n ż e, *W kregu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984, t e n ż e, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Wykłady Kopernikańskie w Humanistyce, t. 2, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, t e n ż e, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, t e n ż e, *Wolność*,

w znacznym stopniu wierni bardziej tradycyjnym sposobom ujmowania Hegla w Niemczech (powołując się najczęściej na prace: Kuno Fischera, Karla Rosenkranza, Ernsta Cassirera, Hermanna Glocknera, György Lukácsa bądź Jürgena Habermasa), znacznie rzadziej zaś sięgając do opracowań francuskich (głównie do Kojève'a lub Hyppolite'a). Tymczasem sam Nancy – jak wynika z analiz przeprowadzonych powyżej – daje nam nie tylko bardzo francuską w klimacie wersję heglizmu, uważając ponadto, iż pozostaje przy tym całkowicie wiernym tak „literze”, jak i „duchowi” Hegla. A choć niezaprzeczalnie jego interpretacje są dobrze zakotwiczone w tekście Heglowskim, to jednak mogą się okazać dla wielu sporym zaskoczeniem. Będzie to można jeszcze lepiej zaobserwować, gdy po dokonaniu właśnie oświeceniu strukturalnego podobieństwa wybranych dzieł obu filozofów, zestawimy krótki protokół zawierający występujące u nich zbieżności tematyczne. Dla przejrzystości wykładu zostaną one zakwalifikowane do przemyśleń z zakresu ontologii, epistemologii oraz filozofii praktycznej.

**Poziom ontologiczny:** Na tym poziomie rozważań daje się zauważyć, iż mamy do czynienia z próbą utworzenia nowej ontologii, skoncentrowanej wokół tytułowego pojęcia. Co prawda łacińskie słowo *corpus* kojarzy się natychmiast z wywodzącym się od niego francuskim rzeczownikiem *corps* (ciało), ale przecież ma ono przede wszystkim swój dokładny odpowiednik w postaci innego rzeczownika *corpus* (korpus), oznaczającego zbiór lub zespół elementów. Ten odcień semantyczny posiada również istniejące i w języku polskim słowo „korpus”, lecz nie wtedy, gdy mówimy o czymś zwartym i masywnym (korpus obrabiarki, kadłub itp.), lecz wtedy, gdy przywołujemy na myśl – podobnie jak w języku francuskim – zbiór licznych jednostek, np. korpus piechoty, korpus kadetów, korpus dyplomatyczny. Właśnie ten mnogościowy aspekt zawarty w słowie *corpus* stanowi klucz do zrozumienia świata, stanowiącego według Nancy'ego daleki od totalności zbiór rozproszonych „drobin bytu”. O ich wadze w jego koncepcji świadczy między innymi częste ewokowanie przez filozofa takich zbiorów/korpusów w postaci serii wyrazów z tej samej kategorii gramatycznej (najczęściej są to rzeczowniki). Jedno z takich wyliczeń zostało już powyżej przytoczone, z innych można losowo zacytować kolejne:

Zachodzi tu składanie się w całość poszczególnych członów tego ciała: jego górnych i dolnych partii, części – komórek, membran, tkanek, narośli, pasożytów – powłok, potu, rysów, kolorów, wszystkich jego lokalnych zabarwień [...] [C-PL, 32].

---

*rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002; R. P a n a s i u k, *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*, Książka i Wiedza, Warszawa 1979, t e n ż e, *Hegel i Marks. Studia i szkice*, Książka i Wiedza, Warszawa 1986; M. Ż e l a z n y, *Heglowiska filozofia ducha*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000, t e n ż e, *Hegel dla początkujących*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009.

Zdaniem Nancy'ego każdą z takich drobin czy też fragmentów ciała można potraktować również jako odrębne ciało, czyli egzystującą rzecz, ponieważ w jego koncepcji świat egzystencji pozostaje nieprzekraczalny. Ten świat Hegel pojmował całkiem podobnie, czyniąc z egzystencji główną przesłankę rzeczywistości, składającej się z rzeczy, czyli (z przyrodniczego punktu widzenia) ciał fizycznych oraz ich pozbawionych trwałości zjawisk. Analogicznie jak u Nancy'ego nie znajdziemy u Hegla opisów domniemanych zaświatów, czy to w postaci otchłani piekielnych, czy to raju bezcielesnych inteligencji. Wszystko dzieje się tutaj, to znaczy przy udziale Ducha, który nie wynosi się wcale na wyżyny bytu, lecz „jest drogą”, na której nieustannie dokonuje się jego powrót do siebie<sup>26</sup>. Co więcej Ducha tego znamionuje wewnętrzny podział na siebie i na wiedzę o sobie, co Nancy interpretuje jako podział na materialną cielesność i bezcielesną świadomość: „«duch jest kością», mówi on [Hegel] *à propos* ukształtowania ludzkiej czaszki” [C–PL, 28]. Najwyraźniej tym, co najbardziej fascynuje Nancy'ego u niemieckiego filozofa, jest rozpinanie się całości pomiędzy opasującymi ją skrajnościami, ciągle rozpadanie się tożsamości, oddzielanie się siebie od siebie:

Ciało jest sobą w oddzieleniu. Jest, o ile się oddziela – oddala się stąd dotąd, odchodzi stąd, gdzie właśnie jest: tutaj [C–PL, 31].

Takie rozumienie tożsamości ciała pozwala Nancy'emu na jego swoistą absolutyzację, to znaczy podniesienie go do rangi Ducha, oczywiście również rozdzielonego w sobie:

Absolut jest tym, co oddzielone, pozostawione-na-boku, rozpostarte, rozdzielone [C–PL, 106].

I takim jest również Podmiot – o czym warto wspomnieć, przechodząc do konfrontacji wyborów epistemologicznych obu filozofów.

**Poziom epistemologiczny:** O Podmiocie heglowskim w roli kategorii teoriopoznawczej wiemy już (z rozważań na temat *L'inquiétude*), że dzięki partykularyzacji Ducha oraz „drżenia” przynależnej mu substancji nie jest on czymś skonsolidowanym ani homogenicznym. Taki też jest podmiot w ujęciu Nancy'ego – wewnętrznie podzielony, rozpostarty, „drżący” myślą na granicy ciała. Więcej nawet, jest on w dużym stopniu bardziej cielesny niż u Hegła:

O ile cięży nad swoimi brzegami, myśl jest bytem; bytem, który dotyka swoich punktów skrajnych, nagiętym do nich – zagięcie i rozpostarcie rozciągłości. Każda myśl jest ciałem [C–PL, 100].

---

<sup>26</sup> Por. G.W.F. H e g e l, *Encyklopedia...*, s. 557 (§§ 553–554).

Ciało w roli podmiotu nie może zatem konstruować wiedzy, abstrahując od własnej cielesności. Dlatego Nancy – przekonany głęboko o cielesnym wymiarze heglowskiego Podmiotu – akceptuje również i to przekonanie niemieckiego filozofa, iż najlepszym sposobem zdobywania wiedzy jest doświadczenie. Hegel określa, czym ono jest w *Przedmowie do Fenomenologii ducha*:

Doświadczeniem nazywamy właśnie taki ruch, w którym to, co bezpośrednie, to, co nie zostało jeszcze doświadczone, a więc to, co abstrakcyjne [...] wyobcowuje się od siebie, a następnie z tego wyobcowania do siebie powraca; toteż dopiero teraz zostaje ono ukazane w swej rzeczywistości i prawdzie i dopiero teraz jest własnością świadomości<sup>27</sup>.

Jak widać dla Hegla doświadczenie związane jest ściśle ze świadomością i przemianami, poprzez które buduje ona wiedzę. Jest to specyficzne doświadczenie fenomenologiczne, czyli spekulatywne. Sposób, w jaki Nancy rozumie doświadczenie na pierwszy rzut oka nie odbiega znacząco od tej koncepcji, gdyż podobnie jak u Hegla u niego również stanowi ono ruch oddzielania się od siebie i powrotu, zobrazowany jako przemieszczanie się ponad wewnętrzną granicą (świadomości?):

Doświadczenie jest przechodzeniem, przenoszeniem z brzegu na brzeg, niekończącym się przemieszczaniem z jednego miejsca skrajnego na drugie [...] [C–PL, 100].

Ale czy aby na pewno chodzi tu jeszcze o świadomość? I czy Nancy nie dokonuje ekstrapolacji heglowskiego doświadczenia na obszar, który nie jest już domeną li tylko świadomości, ale ciała/podmiotu, które nie mieści się w sferze zwyczajnej wiedzy teoretycznej? Domysł ten natychmiast uprawomocniają kolejne słowa francuskiego filozofa: „doświadczenie nie jest ani wiedzą, ani niewiedzą” [C–PL, 100]. Konsekwencją tejże ekstrapolacji będzie zatem znaczące odejście od teoriopoznawczego stanowiska Hegla. U Nancy’ego nie da się bowiem znaleźć potwierdzenia dla słynnego sądu z przedmowy do *Fenomenologii ducha*, iż prawda jest całością ani też zauroczenia splendorem, jaki emanuje z wiedzy, zwłaszcza w swej naukowej postaci. Zamiast naukowego systemu autor *Corpusu* proponuje fragmentaryzację wiedzy („W tym miejscu, bardziej niż gdziekolwiek indziej, należałoby odwołać się w naszych rozważaniach do fragmentu”, [C–PL, 21]), zamiast planu i celu filozoficznego projektu – przypadkowość tematów („empiryczny *logos*, przypadkowa różnorodność, rozciągliwy porządek, ciągła modalizacja, brak planu”, [C–PL, 89]). Oznacza to faktycznie odejście od takich pomysłów Hegla jak dialektyka i historyzacja wiedzy („linearne projekcje historii”), w miejsce których Nancy proponuje „wielokierunkowe przestrzennienie czasu, lokalne zróżnicowania oraz liczne rozszcze-

<sup>27</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, tłum. A. Landman, t. 1, s. 48; por. tłum. Ś.F. Nowicki, s. 33–34.

pienia” [C–PL, 79]. W praktyce oznaczać to musi znalezienie innego paradygmatu dla dyskursu o świecie, który zajął dziś miejsce kosmosu i jego Bogów. Potrzebna będzie więc inna artykulacja (wypowiedzenie i połączenie) zagadnień do rozpatrzenia. Nancy’ego nie satysfakcjonują już ani dawne koncepcje organicystyczne, ani bezmyślne algorytmy epigonów strukturalizmu (choć nie pada to nazwisko, można zasadnie domniemywać, iż Nancy’emu chodzi o teorie w stylu Noama Chomsky’ego<sup>28</sup>). Pomiędzy naturą a techniką znajduje on jednak coś, co nazywa się *corpus juris*, czyli taki sposób porządkowania elementów, który nie rozwija się, nie „rozkwita” sam z siebie, ale też nie sprowadza się do czysto mechanicznych przekształceń:

Przestrzeń [ciała] ma charakter prawny zupełnie tak, jak przestrzeń prawa jest przestrzenią konfiguracji ciał uzależnionej od poszczególnych przypadków. Ciało i przypadek są wzajemnie do siebie przystosowane [C–PL, 48].

W tym miejscu rodzi się jednak niepokojące pytanie: czy taka konceptualizacja świata, biorąca za wzór kodeks prawa, będzie jeszcze filozofią? Nancy nie wydaje się zbyt zmartwiony perspektywą końca filozofii, wszak obwieszcza-li go przed nim już inni – jak choćby Martin Heidegger (sprawa ta jednak wymaga pogłębionej analizy, która zostanie przedstawiona w I rozdz. drugiej części niniejszej pracy). Koniec filozofii? Tak, „nade wszystko zaś koniec wszelkich filozofii ciała” [C–PL, 98], gdyż nie potrzeba im ani teoretyzowania, ani unaukowienia:

Nie trzeba zatem za wszelką cenę starać się o znalezienie im podstawy w postaci wiedzy „tajemnej”, „prekonceptualnej”, „preontologicznej” lub „immanentnej” i „bezpośredniej”. Już o tym mówiłem: ciała są od razu w jasności świtu, gdzie wszystko jest wyraźne. Ani przez chwilę nie chodzi tu o wszelkie uboczne wytwory „teorii poznania”: „wrażenie”, „percepcję”, „cenestezję”, a więc kolejne żmudne metamorfozy „reprezentacji” oraz „znaczenia”. Nie może tu być nawet mowy o natychmiastowych zapośredniczeniach oraz wewnętrznej złożoności „tkanki mięsnej” i „cielesności” Stworzone ciało jest tu [...] [C–PL, 88].

Jakże to dalekie od akademickiego tonu Hegla! Pomimo to należy kategorycznie stwierdzić, że tak radykalizowana myśl wypływa nie skądinąd, tylko właśnie z przemyśleń Heglowskich i że bez impulsu z jego strony być może nigdy by w takim kształcie nie powstała. I choć Nancy korzysta z każdej okazji, by poprzez świadome odwracanie biegunów aksjologicznych odciąć się od filozoficznego scjentyzmu oraz akademickiej pozy, to przecież nie zamyka oczu na

---

<sup>28</sup> Noam Chomsky, amerykański filozof i lingwista, współtwórca (wraz z Morrisem Halleem) gramatyki generatywnej, która ustanawia zbiór sztywnych reguł, rządzących strukturalnymi ciągami, jakie składają się na język. Jest to zatem typowa, nie licząca się z faktyczną praktyką językową, teoria redukująca nauki humanistyczne do abstrakcyjnych schematów matematyczno-informatycznych.

realne problemy, jakie stawia przed człowiekiem jego *conditio humana*. Anon-sowany przez Nancy'ego „koniec filozofii ciała” nie może zatem oznaczać – i nie oznacza – zakazu myślenia o nim wielorako, wnikliwie, interesująco. Nancy wie, jak ważna jest dla Francuzów tradycja namysłu nad ciałem, zna ją, ceni, lecz równocześnie pragnie poluzować nieco krępujące ją teoretyczne pęta.

W tym miejscu warto byłoby zastanowić się nad możliwością porównawczej analizy Nancy'ańskiego ujęcia ciała z myślą lyońskiego filozofa, François Chirpaza<sup>29</sup>, którą uprzyściplnił polskim czytelnikom bardzo zasłużony dla badań nad kulturą filozoficzną współczesnej Francji Jacek Migasiński. W jego przekładzie *Ciała* zachowane zostały wszystkie istotne aspekty biologiczne, literackie, hermeneutyczne, psychoanalityczne i religijne, które składają się na reprezentowaną przez Chirpaza specyficzną francuską szkołę fenomenologii<sup>30</sup>. W tym świetle staje się jeszcze bardziej wyraźne, że dla Nancy'ego koniec filozofii teoretycznej, „filozofii dla filozofii”, nie prowadzi bynajmniej do zerwania z filozofią w ogóle, a zwłaszcza z filozofią praktyczną, która omówiona zostanie dokładnie dopiero w kolejnych trzech rozdziałach ostatniej części niniejszej rozprawy, ale już w tym miejscu konieczne wydawało się zasygnalizowanie, jak wiele zawdzięcza ona Heglowi. Mając wciąż w pamięci fakt, iż ów heglowski wkład nie musiał przybrać u Nancy'ego postaci izomorficznego powtórzenia, częstokroć przejawiając się jako radykalizacja lub odwrócenie biegunów aksjologicznych, przyjrzyjmy się teraz trzem ważnym dziedzinom filozofii praktycznej, to znaczy filozofii sztuki, religii i polityki.

**Poziom filozofii praktycznej:** Zgodnie z zapowiedzią przemierzmy go w trzech krokach.

1) *Filozofia sztuki*. Jeśli przez filozofię sztuki rozumie się powszechnie taką dyscyplinę filozoficzną, która w centrum swego namysłu stawia sztukę, to jest to bez wątpienia namysł nad praktyczną dziedziną działalności ludzkiej, na którą składają się konkretne czynności, umiejętności oraz wytwory artystyczne. Filozofia sztuki nie szuka czystej, bezinteresownej wiedzy, lecz kieruje się – w sposób mniej lub bardziej naukowy – ku tej aktywności człowieka, której przejawy i wytwory zauważalnie zmieniają jego egzystencję. W zależności bowiem od ustaleń filozofa sztuki człowiek będzie żył pośród przedmiotów pięk-

<sup>29</sup> Patrz: F. C h i r p a z, *Le corps*, Klincksieck, Paris 1988, wydanie polskie: t e n z e, *Ciało*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.

<sup>30</sup> Oryginalny charakter francuskiej szkoły fenomenologicznej przybliżony został polskiemu środowisku filozoficznemu również dzięki badaniom Jacka Migasińskiego, inicjowanym, a następnie prowadzonym w grupie współpracowników. Nie sposób w krótkim przypisie wymienić wszystkich osiągnięć tych badaczy, należy jednak wskazać na co najmniej dwie ważne ich publikacje: J. M i g a s i ń s k i, I. L o r e n z (red.), *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwnięcia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006 oraz *Wokół fenomenologii francuskiej. Możliwości/pokrewieństwa/konfrontacje*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.

nych lub brzydkich, znajdując w sobie – lub nie – chęć do świadomego przekształcania świata w kategoriach estetycznych.

Inaczej niż Hegel Nancy zdaje się przede wszystkim dążyć do uwolnienia filozofii sztuki od nadmiernego scjentyzmu. Więcej: chce zmobilizować refleksję filozoficzną do podejmowania również działań artystycznych i – odwrotnie – praktykę artystyczną natchnąć pierwiastkami filozoficznego namysłu. *Corpus* stanowi świetny przykład takiej dwuaspektowości: z jednej strony bowiem dochodzi w nim do artystycznego przetworzenia wypowiedzi filozoficznej, z drugiej zaś pojawiają się na jego stronach problemy *par excellence* teoretyczne. Rezultatem pierwszego z tych dwóch zamiarów będzie poetycki kształt omawianego obecnie traktatu. Co więcej – poetyckość ta nie wyczerpuje się tylko w zabiegach literackich, równocześnie bowiem dochodzi tu do kreacji całej serii „obrazów”, rozbłyskujących i gasnących w oczach czytelników na podobieństwo projekcji filmowej. Ten obrazowo-filmowy walor tekstu pozbawiony jest jednak jakiegokolwiek fabuły, stanowiąc jedynie przypadkowe zestawienie spostrzeżeń, ujęć, klatek zdjęciowych niczym podczas jakiegoś awangardowego video performance’u. Nie chodzi tu jednak wyłącznie o olśnienie widza, pobudzenie jego wzruszeń i zmysłowych reakcji; rzecz w tym, żeby rozbudzić w nim również filozoficzną ciekawość świata oraz chęć do przemyślenia zagadnień, które zwykle stawia się w teorii sztuki. I tu właśnie daje o sobie znać inspiracja heglowska. Po pierwsze, czytelnik *Corpusu* musi zdecydować, czy we współczesnym świecie jest jeszcze miejsce na sztukę, czy też nastąpił już jej kres, zgodnie z Heglowskim orzeczeniem „śmierci sztuki”. Czy dzisiejsze galerie, muzea, sceny prezentują sztukę (i co znaczy tu „prezentować?”), czy też tylko gromadzą odpadki w postaci hollywoodzkich produkcji filmowych, muzyki rockowej lub tatuaży. Po drugie, wspomniany czytelnik stawiany jest wobec zagadki samego faktu artystycznego: co czyni dzieło dziełem? A zatem, czy w dobie współczesnej mamy jeszcze do czynienia z dziełami sztuki, skoro nie odpowiadają już one kanonowi klasycznego piękna ustanowionemu w kulturze Zachodu, często zaś odpychają swoją brzydota. Czy dzieło sztuki musi być piękne? Szukając odpowiedzi na te i podobne pytania, Nancy znów sięga do przemyśleń Heglowskich, by znaleźć wśród nich coś ważnego, coś, co wprowadzi go na trop nowej koncepcji dzieła sztuki. Być może wcale nie musi ono stanowić ideału, modelu, wzorca ani tym bardziej ucieleśnionej totalności piękna. Być może tym, co najbardziej porusza jego odbiorcę jest fakt, iż nigdy nie rezygnuje ono ze swej cielesności, w której (lepiej byłoby chyba powiedzieć: „na granicy, której”?) dochodzi do konfrontacji przeciwieństw: piękna i brzydoty, harmonii i dysharmonii, doskonałości i niedoskonałości. To musi budzić zaniepokojenie i ciekawość, przerywające błogostan niczym niemałego samozadowolenia. Dzieło sztuki nie przestaje być ciałem, które nas przede wszystkim niepokoi. Jest to równocześnie rzecz żywa (myślą, formą, konceptem), a zarazem martwa w swej materialnej przedmiotowości. Jako ciało/rzecz dzieło daje w sobie miejsce nie tylko przeciwieństwom, ale wprost wywołuje

„heglowskiego demona sprzeczności”. Na stronach swojej *Logiki* napisał on wszakże: „Wszystkie rzeczy są w sobie samych sprzeczne”<sup>31</sup>. Nancy’ego orzeczenie to wcale nie oburza, bierze je nawet za swoje, gdy dociekając natury świata ciała, dochodzi do wniosku, że jest to:

Świat w pomieszaniu: góra – dół, wewnątrz – zewnątrz. Świat niedogodnej sprzeczności. Świat zderzenia [C–PL, 30].

Świat dzieł sztuki nie stanowi oczywiście żadnego wyodrębnionego świata – gdzieś obok ciała. Jest on tym samym światem, innego wszak nie ma. Ale o tym ostatnim wiadomo już, że posiada swą negatywną i niepokojącą stronę. Dlatego, jak się zdaje, Nancy zdecydował się zrezygnować ze zobiektywizowanych procedur opisowych, by, kreując swój poemat prozą, zawrzeć w nim (nie wchodząc tym samym w kolizję z wymogami nauki) również to, co stanowi wewnętrzne zaprzeczenie świata (fr. *monde/immonde*)<sup>32</sup>. Ciało w ujęciu Nancy’ego to ciało uwznioślone, uduchowione (porównaj wyżej), ale też nieczyste:

Napięcia, naciski, przepływy, skrzepy, trombony, tętniaki, anemie, hemolizy, krwotoki, biegunki, narkotyki, majaczenia, wylewy naczyń włosowatych, nacieki, transfuzje, skazy, kloaki, studnie, ścieki, piany, dzielnice biedoty, megaaglomeracje, więzienia, odwodnienia, pustynie, strupy, trachomy, lichwiarskie spekulacje ziemią, masakry, wojny domowe, deportacje, zranienia, szmaty, strzykawki, brudy, czerwone krzyże, czerwone półksiężycy, czerwone i czarne potoki krwi, zakrzepłe krwiste plamy, elektrolizy, perfuzje, infuzje, odrzuty, wytryski, nasączenia, ugrzęźnięcia, plastyfikacje, zamurowania, zeszklenia, klasyfikacje, enumeracje, krwawe rozrachunki, banki krwi, banki sensu, banki „bez”, obroty i sieci handlowe, przepływy towarów... [C–PL, 93–94].

Osaczone, a raczej zainfekowane tą nieczystością ciała nie mogą liczyć na ukojenie. Chyba, że zawierzą obietnicom, jakie składa im religia, odwieczna pocieszycielka cierpiących.

2) *Filozofia religii*. Na pocieszycielską, kojącą rolę religii Hegel zwrócił uwagę w słynnych wykładach berlińskich:

W tym rejonie ducha [tj. w religii] płyną strumienie zapomnienia, z których pije *psyche*, w których topi ona wszelki ból, a ciemności tego życia są tu złagodzone do postaci sennego widzenia i rozjaśnione w sam tylko kontur dla blasku światłości wiekuistej<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> G.W.F. Hegel, *Nauka...*, t. 2, s. 91

<sup>32</sup> Francuskie słowo *immonde* to przymiotnik oznaczający to, co nieczyste, obrzydliwe, plugawe. Nancy urzeczowia go poprzez dodanie rodzajnika, uwydatniając w ten sposób zawarte w nim zaprzeczenie: *l'im-monde*, czyli nie-świat w odniesieniu do świata, *le monde*.

<sup>33</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tłum. Ś. F. Nowicki, PWN, Warszawa 2006, s. 5



Poetyckość tej wypowiedzi pokazuje, że *Corpus* Nancy'ego wcale nie stanowi pod tym względem ostrego kontrapunktu dla literackich ambicji Hegla. Sama w sobie jednak poetyckość wypowiedzi filozoficznej nie stanowi jeszcze poważnego argumentu na rzecz religijności jej autora. O religijności Hegla napisano już bardzo wiele, niestety rzecz pozostaje – i raczej już pozostanie – zawikłana. Znakomity polski znawca i tłumacz jego dzieła, Marek Jan Siemek, najwyraźniej ma świadomość tego faktu, orzekając, iż nie istnieje jeszcze „ostateczna odpowiedź na niełatwe pytanie o stosunek Hegla i jego filozofii do duchowej tradycji chrześcijaństwa”<sup>34</sup>. Tymczasem nazbyt buntowniczy czytelnik Heglowskich *Wykładów z historii filozofii* mógłby uznać pochopnie, że problemu nie ma, gdyż rozwiązuje go deklaracja samego Hegla, w której filozof jednoznacznie uznaje się za prawowiernego chrześcijanina, jakim – w jego oczach – może być tylko protestant:

Boski duch żyje w swojej gminie, jest w niej obecny. To słyszenie głosu nazwane zostało wiarą. Nie jest to wiara o charakterze historycznym. My luteranie – jestem nim i chcę nim pozostać – mamy tylko ową pierwotną wiarę<sup>35</sup>.

Deklarację tę dałoby się zresztą łatwo podeprzeć licznymi odwołaniami do innych tekstów Heglowskich, w których autor przedstawia chrześcijaństwo jako religię spełnioną („jawną”), czyli *de facto* jedyną prawdziwą. W *Fenomenologii ducha* (ale też w innych miejscach) nadaje jej nawet zaszczytne miano „religii absolutnej”<sup>36</sup>. Kiedy jednak zarzucano mu nieortodoksyjność i nadmiar rezonerstwa, zwykł dawać odpowiedzi wyłącznie lakoniczne lub wysoce niejasne, a nawet odsyłać ciekawskich do innych autorów (np. do *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen* Carla Friedricha Göschla). W znakomitej przedmowie do *Wykładów z filozofii religii*, inny polski heglista, Światosław Florian Nowicki zauważa, iż ich autor nawet: „w sytuacjach, w których jako filozof mógłby się w sposób wolny od niedomówień skonfrontować merytorycznie z problematyką religijną, przejawia wyraźną skłonność do uników”<sup>37</sup>.

Ponadto mocno niepokojące dla obrońców chrześcijaństwa Hegla pozostają wciąż dwa fakty: pierwszy to zakończenie *Encyklopedii*, w którym autor najwyraźniej modli się słowami poganina Arystotelesa, podczas gdy mógłby w tym miejscu przytoczyć jakiegось krasomówczego chrześcijanina, choćby *Prolog Ewangelii według św. Jana*, gdyż – jak zauważa Nowicki (dokonawszy uprzednio solidnej analizy tego tekstu pod kątem jego wpływu na Hegla): „meryto-

<sup>34</sup> M. J. S i e m e k, *Od tłumacza*, [w:] G. W. F. Hegel, *Życie Jezusa*, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 98.

<sup>35</sup> G. W. F. H e g e l, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, tłum. Ś. F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 113.

<sup>36</sup> G. W. F. H e g e l, *Fenomenologia...*, t. 2, tłum. A. Landman, s. 366; por. tłum. Ś. F. Nowicki, s. 477.

<sup>37</sup> Ś. F. N o w i c k i, *Przedmowa od tłumacza*, [w:] G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii...*, s. XI.

rycznie byłoby to jak najbardziej zasadne<sup>38</sup>. Hegel wybiera jednak poganina i – co podkreśla Nowicki – pogłębia jeszcze nieprzyjemne dla wielu chrześcijan wrażenie, orzekając, iż domeną rozumu jest wyłącznie filozofia spekulatywna, owo „poznawcze misterium, do którego zdolni są tylko nieliczni”<sup>39</sup>. Najwyraźniej ma tu na myśli filozofów, stanowiących intelektualną elitę świata. Drugi fakt natomiast to pomnik nagrobny Hegla, który nie zawiera żadnych insygniów chrześcijańskich, podczas gdy grób jego żony przyozdobiony jest krzyżem (jak zresztą przytłaczająca większość nagrobków na *Dorotheenstädtischen Friedhof* w Berlinie). Czyżby zatem zatwardziały bezbożnik? A może tylko schizmatyk?

W tym miejscu należy przypomnieć, iż nasze obecne zadanie nie polega na definitywnym rozwikłaniu złożonego fenomenu religijności Hegla, lecz na znalezieniu odpowiedzi na pytanie: czy Nancy odziedziczył coś z jego przemyśleń, a jeśli tak, to w jakim zakresie (a tu przedstawiony powyżej zarys tego zagadnienia jest, według nas, wystarczający). Początkowo kwestia nie wydaje się trudna: najwyraźniej mamy do czynienia z przewartościowaniem religijnym, ponieważ Hegel był pomimo wszystko w sprawy wiary głęboko zaangażowany, natomiast Nancy pozostaje człowiekiem całkowicie niewierzącym. Nie musi nawet składać deklaracji: to się daje wyczytać między wierszami<sup>40</sup>. Co prawda czasem wychodzi spod jego pióra zdanie tak ostre jak to, które znajdujemy w *Des lieux divins*: „«Bóg», motyw lub temat Boga, kwestia Boga, to już nas wcale nie obchodzi” [LD/CP, 3]. Dzieje się tak jednak niezmiernie rzadko, gdyż myśliciel nie chce sprawiać wrażenia, iż reprezentuje walczący ateizm (do sprawy tej powrócimy w odpowiednim miejscu, w rozdz. II części trzeciej). Niewiara nie musi wszak oznaczać wrogiego stosunku do religii. Nie wyklucza też filozoficznie owocnego namysłu nad zagadnieniami religijnymi. I rzeczywiście, bliższa i bardziej uważna lektura pism Nancy’ego – w tym również *Corpusu* – ukazuje aż trzy ważne motywy filozoficzne, które przywodzą na myśl ustalenia Hegla. Są to: uznanie prymatu chrześcijaństwa w kulturze Zachodu, połączone z tendencją do uniwersalizacji postawy religijnej, następnie przyznanie wszelkiej religii niezbywalnej części cielesności, wreszcie przekonanie, że zbawienia doznaje się nie w zaświatach, lecz już na tym świecie. Wszystkie znajdują swój mocny wyraz na stronach książki Nancy’ego.

Po pierwsze, *Corpus* najszerzej odnosi się do chrześcijaństwa, choć trzeba uczciwie przyznać, iż autor bardzo stara się dowartościować również judaizm i islam. Inne religie są zaledwie wzmiankowane i to w sposób, który sprawia wrażenie pewnej sztuczności. Zachód to dla Nancy’ego przede wszystkim tra-

<sup>38</sup> Tamże, s. LXX.

<sup>39</sup> Tamże, s. XXIII.

<sup>40</sup> Ze swojej niereligijności Nancy nie robi żadnej tajemnicy w rozmowach prywatnych. Dlatego właśnie Jacques Derrida mógł odnieść się do jego braku wiary w tekście *Le toucher* (w rękopisie, w posiadaniu autorki), który stał się kanwą książki o tym samym tytule; patrz: J. D e r r i d a, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000, w której autor na stronie 117 cytuje fragment listu od Nancy’ego, negujący zasadność interpretacji *Corpusu* w duchu wiary chrześcijańskiej. Autorka niniejszej rozprawy także miała możliwość usłyszeć takie wypowiedzi na żywo.

dycja chrześcijańska, która w swych kulturowych przejawach wszczepia się także w umysły ateistów. Ci zaś stanowią jakby intelektualną elitę współczesnego świata, zupełnie tak jak filozofowie w rozważaniach religijnych Hegla (por. wyżej). I podobnie jak Hegel Nancy zapowiada kres religii niejawnych (tj. pogańskich):

Był k o s m o s. Był świat, w którym rozdzielono miejsca położenia, a miejsca jako takie przydzielane były przez bogów i dla bogów. Była *res extensa*, naturalna kartografia obszarów otwartych na nieskończoność, gdzie swoje miejsca miał także ich władca, inżynier konkwistador, namiestnik bogów, którzy odeszli. Teraz zaś nadchodzi *mundus corpus* [C–PL, 36].

Przedostatnie zdanie zdaje się już odnosić do Boga chrześcijan, zwycięskiego Chrystusa, konkwistadora kultów pogańskich. Jak widać, Nancy posuwa się dalej niż Hegel i wieszczy również kres chrześcijaństwa:

Świat ofiar przestaje być naszym światem. Potok krwi, która wypływa z naszych ran, przybiera postać potworności, i tylko potworności, tak jak wówczas, gdy Duch wypłynął z ran Chrystusa i rozpuścił się kropla po kropli. Nie istnieje żaden Graal, który by tę krew pomieścił. Rana staje się odtąd raną i niczym więcej [C–PL, 71–72].

Zanik religijności we współczesnym świecie nie musi równocześnie oznaczać (dla Nancy’ego nie oznacza) anihilacji kulturowej tradycji chrześcijaństwa. Kluczowe słowa Mszy Świętej – jego zdaniem – nadal pozostają naszym emblematem i kulturowym wyróżnikiem:

*Hoc est enim Corpus meum* [...]. To nasze *Om mani padme hum...* nasze *Allah ill’allah...*, nasze *Schema Israel...* [C–PL, 7].

Drugi motyw heglowski w filozofii religii Nancy’ego nawiązuje do przekonania niemieckiego myśliciela o nieodzowności pierwiastka cielesnego we wszelkiej religii: nawet w religii absolutnej, jaką jest chrześcijaństwo dokonuje się wcielenie Boga, chociaż – symetrycznie – świat „musi jeszcze czekać na swe uwznioślenie”<sup>41</sup>. Ten motyw szczególnie odpowiada autorowi koncepcji o wszechcielesności świata, w której nawet sens staje się odczuwalny zmysłowo (a więc za pomocą organów cielesnych). Znakomicie ilustruje to przekonanie poniższy cytat. Tym bardziej, iż do głosu dochodzi w nim wyraźnie „chrześcijańska przesada”, zważywszy, że religie pogańskiej Europu (w tym Grecji i Rzymu) nie koncentrowały uwagi na cielesności bogów:

Wszystkie nasze semiologie, sztuki naśladownictwa i estetyki kierują się w stronę tego absolutnego ciała – ciała obdarzonego nadwyżką znaczenia, ciała sensu zawar-

<sup>41</sup> G.W.F. H e g e l, *Fenomenologia...*, tłum. A. Landman, t. 2, s. 398–99; tłum. Ś.F. Nowicki, s. 496 („na swe opromienienie i przemienienie [*Verklärung*]”).

tęgo w sensie ciała. Każda symboliczna funkcja znajduje tu swoje spełnienie: odczuwalne połączenie intelligibilnych części, połączenie intelligibilne części zmysłowych. Oto dlaczego ciało Boga jest samo w sobie symbolem całej naszej tradycji: ciało Człowieka stało się żywą świątynią boskości [C–PL, 66].

Po trzecie wreszcie, Nancy uznaje, że sakralizacja ciała nie jest czymś nagannym, jeśli tylko nie ogranicza człowieka do sfery doktrynalno-rytualnej poddanej dogmatom. Ciała – zwłaszcza te poranione – przychodzą na świat i odchodzą zeń „w chwale” [por. C–PL, 56 i niżej], a „gloria ich rozbłysku” estetyzuje ich egzystencje [C–PL, 107]. Wszystko bowiem – jak już wiadomo – dzieje się tu, a nie w zaświatach:

Oznacza to, że nie ma Boga ani nawet bogów. Są tylko miejsca. Miejsca – są boskie, ponieważ uwolnione od Ciała Boga oraz Śmierci We Własnej Osobie. Są boskie za sprawą otwarcia, poprzez które wszystka „boskość” zapada się i ulega skurczeniu, pozostawiając obnażony świat naszych ciał [C–PL, 56].

Czytając ten i podobne fragmenty, nietrudno zrozumieć, iż wielu czytelnikom (nieuprzedzonym o niereligijnej postawie autora) *Corpus* przywodzi na myśl natchniony tekst religijny. Jest to jakby ateistyczna litania (wrażenie te wzmacniają częste sekwencje Nancy’ańskich „wyliczanek”) albo zapis ceremoniału przypominającego liturgiczną celebrację na wspomnienie Ostatniej Wieczery Jezusa, czyli Mszę Świętą wraz z wygłaszanymi podczas niej słowami: „*Hoc est enim Corpus Meum*” [oto jest ciało moje]. Słowa te nie tylko otwierają książkę Nancy’ego, ale wręcz – wielokrotnie powtarzane – nadają rytm całości. Skądinąd dalej w tekście przytoczone zostaje inne zdanie, otwierające słynny *Prolog do Ewangelii według św. Jana*: „*En arche en ho Logos*” [na początku był *Logos*], które Nancy cytuje w oryginale i traktuje z dużym szacunkiem; jest ono także pozytywnie waloryzowane filozoficznie.

Nieco inaczej sprawa wygląda w przypadku kultów niechrześcijańskich. Z wyjątkiem pozostałych religii Księgi (judaizmu i islamu), którym Nancy poświęca nieco więcej uwagi, bogowie pogańscy wzmiankowani są lakonicznie, a niekiedy nawet mało kompetentnie. Eliptyczne nawiązania do bóstw przedchrześcijańskiej Europy (i okolic) sprawiają nieodparte wrażenie li tylko erudycyjnych wstawek; np. rzymski Janus czy frygijska Kybele nie odkrywają w tekście Nancy’ego ani skrawka swych prawdziwych twarzy, ani ułamka znaczenia ich kultu dla ponadczasowej kultury ogólnoludzkiej. Wiedza Nancy’ego na temat religii świata w ich historycznym rozwoju pozostaje równie (a może nawet bardziej) powierzchowna jak ta sama u Hegla, przy jednoczesnych próbach zachowaniu religijnego uniwersalizmu. W rezultacie to, co ważne dla Europy Zachodniej w czasach współczesnych filozofowi, staje się obowiązujące zawsze i wszędzie. Ale winę trzeba tu chyba przypisać w większym stopniu europocentryzmowi Hegla niż jego naśladowcy, który czyni wszak dość dramatyczne gesty, by ten europocentryzm przełamać [por. C–PL, 10–11, „Zadziwiał-

jące ciała obce”]. Podsumowując ten punkt rozważań, trudno byłoby zaprzeczyć wielkiemu wpływowi Hegla na Nancy’ego. A to, że z tej inspiracji powstały rzeczy lepsze i gorsze, jest chyba jak najbardziej normalne.

3) *Filozofia polityki*. W tej dziedzinie inspiracja heglowska staje się jeszcze bardziej wyczuwalna i traci swój „kontrapunktowy” charakter. Intensywność zainteresowania polityką najwyraźniej zbliża do siebie obu filozofów. Podobnie jak znakomita większość dzieł Hegla, *Corpus* Nancy’ego przesiąknięty jest tą problematyką. Jego autor wcale zresztą tego nie kryje:

Ostateczne wyłonienie się ciała ma polityczny charakter [...]. Chodzi tu mianowicie o fakt, że wspólnota powinna mieć ciało, aby stać się sensowną, a ciału niezbędna jest wspólnota, aby osiągnąć ten sam cel [C–PL, 64].

W świetle tego orzeczenia oraz wcześniejszych ustaleń (poczynionych w trakcie lektury *L’inquietude*) można śmiało stwierdzić, iż dla Nancy’ego ciała nie stanowią ani odizolowanych atomów bytu, ani organicznej całości: świat jest siecią rozlicznych i różnorodnych, ale jak najbardziej „cielesnych” powiązań, które budują specyficzną rozumianą wspólnotę, ufundowaną na wolności. „Wolność” byłaby tu nazwą dla ontologicznych zetknięć „drobin bytu”, czy to w sferze metafizyki, czy też przyrody, czy też wreszcie życia społeczno-politycznego:

Wszędzie dochodzi do takiej dekompozycji, której myślenie nie jest w stanie zaakceptować, gdyż nie ogranicza się ona do czystej i niejawnej sobości, lecz [...] szerzy nieprawdopodobną wolność materii: wolność nie pozostawiająca miejsca na żadne *continuum* odcieni, rozbłysków tonów, linii. Wolność ta bowiem oznacza przeciwieństwo *continuum*, jest rozproszonym weń wtargnięciem, nieskończonym odnawianiem owego źródłowego połączenia/rozłączenia komórek, z którego narodzi się „ciało” [C–PL, 33].

Pamiętając również o wzmiankowanych wcześniej ułomnościach myśli czysto teoretycznej, które zostają tu potwierdzone („myślenie nie jest w stanie [tego] zaakceptować”), można przypuścić, iż wolność taka będzie przede wszystkim doświadczana. I rzeczywiście, probierzem wolności Nancy czyni doświadczenie:

Doświadczenie wolności: ciała wyzwolone (choć od niczego nie uwolnione ani nie wyprowadzone z żadnej jaskini), a zatem wydane na świat, ofiarowane mu tak, że są tylko sobą [C–PL, 90].

W tym geście ofiarowania się światu ciała manifestują się jako równe. Nic bowiem, przekonuje Nancy, nie pozwala z ontologicznego punktu widzenia wynosić jedno ciało ponad inne, dawać mu uprzywilejowaną pozycję – także

wtedy, gdy zdarza się to w sferze życia politycznego. Również tam wymóg wolności musi być uzupełniony o postulaty zastępowalności jednego ciała/bytu przez inne (co zakłada ich równość) oraz bliskości (czyli braterstwa). W ten sposób zarówno ontologia, przyroda, jak i życie w politycznej wspólnocie realizują w praktyce hasło Wielkiej Rewolucji Francuskiej „wolność, równość, braterstwo”:

Każdy jest tylko z a s t ę p o w a l n y m egzemplarzem w jednolitym tłumie oraz [...] każdy stanowi przykład stworzenia, którym jest ciało – za każdym razem. Wtedy właśnie wychodzi na jaw, że każdy jest „bliski” drugiemu. Jest jego „bliskim” [C–PL, 82, podkreślenie M.K.].

Zakładane i wykazywane przez Nancy’ego wolność, równość oraz braterstwo „ciał” politycznych mogą być potraktowane jako postulaty Heglowskie, jeśli tylko założyć, że ten wielki niemiecki filozof był szczerym zwolennikiem Rewolucji. Wykluczają natomiast prawicową oraz faszystowską wykładnię jego pism politycznych. Zwłaszcza faszyzm ze swym uduchowieniem oraz dążeniem do doskonałości budzi nieskrywaną antypatię Nancy’ego, czemu daje wyraz w sarkastycznych uwagach, w których krytykuje zauważalny szczególnie w jego odmianie nazistowskiej kult tężyzny fizycznej:

jest to dość powszechna tendencja, dająca się zauważyć w najbardziej zdrowych i silnych – niemniej prostackich – ideologiach „ciała” (to znaczy w ideologiach typu „umięśniona myśl” lub „myśl jak siarczyste przekleństwo”, na przykład w witalno-spirytualistycznym faszyzmie – zapewne wraz z jego realną oraz sekretną odrazą do ciała) [C–PL, 40].

Te negatywne uczucia filozofa ilustruje także zamieszczony w książce obszerny cytat z powieści Davida Grossmana, w której pisarz relacjonuje procedurę przyjmowania młodych ludzi do SS [C–PL, 46]<sup>42</sup>.

W oczach autora *Corpusu* głównym źródłem faszystowskich oraz nazistowskich aberracji był nadmierny idealizm, w odróżnieniu od którego zdrowy republikanizm nieuchronnie prowadzi nas do demokratyzacji życia w państwie. Powinniśmy ten fakt uznać, nawet jeśli sama demokracja daleka jest od doskonałości. Natomiast ze względu na wpływ Hegla na Marksa sam Nancy skłonny jest przyjąć tezę, że marksizm tak bardzo nie odbiega od demokratyzmu, jak zwykle się to powszechnie uważać. Francuski filozof dostrzega zatem (choć rzecz wydaje się bardziej skomplikowana) linearny rozwój systemów politycznych od Hegla poprzez Marksa do współczesnej nam demokracji. I dlatego nie waha się uwypuklić marksowskiego – a w jego odczuciu również heglowskiego – z ducha aspektu „ciał” oddanych pracy:

<sup>42</sup> Por. D. G r o s s m a n, *Voir ci-dessous; amour*, tłum. (z hebrajskiego na francuski) J. Misrahi, A. Barak, Seuil, Paris 1991.

Zapytajmy wprawdzie, gdzie są ciała? Otóż przede wszystkim są one zajęte pracą. Ponoszą jej trud. Są na nią skazane, do niej powracają, oczekują po niej wypoczynku, odpoczywają i szybko stawiają się ponownie na stanowisku – i raz jeszcze pracują, wcielają się w towar, są tym towarem, siłą pracy, nie dającym się zakumulować kapitałem, podlegają sprzedaży, ulegają wyczerpaniu na rynku zakumulowanego kapitału, są kapitałem, jego samoakumulacją [C–PL, 97].

„Wyposażeni w siłę rewolucyjną” [por. C–PL, 80] pracujący ludzie nie przestaną walczyć o swą wolność. Wolność i egalitaryzm, demokracja i antytotalitaryzm, oto propozycja Nancy’ego dla współczesnego świata. Inny świat wszak nie istnieje i dlatego trzeba filozofować na jego miarę, w sposób zdecydowany, już teraz. I nawet więcej niż filozofować, trzeba przede wszystkim b y ć zdecydowanym [por. C–PL, 12].

Ten – tutaj jedynie naszkicowany – program polityczny wyraża nie tylko osobiste preferencje autora *Corpusu*, ale także doskonale wpisuje się w klimat specyficznej francuskiej recepcji Hegla, której zarys podany został na początku tego rozdziału. Domykając w ten sposób krąg analityczno-porównawczych badań nad Heglem i Nancy’em, można już bez wahania potwierdzić ogromny wpływ, jaki ten pierwszy wywarł na tego drugiego. Czas zatem przejść do reasumującego zakończenia.

## 5. Podsumowanie

Nie można zaprzeczyć, że Jean-Luc Nancy buduje swoją filozofię, sięgając do przeszłości. Nie jest to jednak przeszłość daleka, wszak czasy od Wielkiej Rewolucji Francuskiej, kiedy Hegel wkraczał w dorosłe życie, należą do najnowszych dziejów Europy. Co prawda Nancy – jak będzie się można o tym przekonać niżej – sięga też do dorobku myślicieli wcześniejszych epok (nawet w *Corpusie* znajdują się eliptyczne nawiązania do Parmenidesa i Kartezjusza), ale najczęściej są to odniesienia skrótowe, a żaden z tych filozofów nie zdołał swym wpływem przewyższyć inspiracji heglowskiej. Przedwcześnie byłoby jednak ganić Nancy’ego za niedocenicenie historii filozofii już w tym momencie (czytaliśmy przecież wyłącznie teksty poświęcone Heglowi), nie licząc się z tym, że dalsze lektury mogą przynieść w tej materii nowe spostrzeżenia.

Dzieło Hegla zna Nancy świetnie – zarówno po francusku, jak i w oryginale. Wyraźnie jednak nie interesuje go praca historyka filozofii czy filologa: nie tworzy komentarzy opartych na wzorcu uniwersyteckim, nie stara się dociec intencji lub wahań niemieckiego filozofa, ignoruje (póki co) klasyczną hermeneutykę. Znanych niemieckich komentatorów Hegla w zasadzie pomija całkowitym milczeniem i jedynie zdawkowo odnosi się do heglistów francuskich (Hyppolite, Koyré). Zresztą z badań tych ostatnich korzysta w bardzo ograni-

czonym zakresie, wydobywając z ich wielostronicowych prac zaledwie jedno lub dwa zdania, by wpleść je zręcznie we własne przemyślenia.

Z naciskiem należy odnotować, iż ogólne ujęcie Hegla u Nancy'ego wiele zawdzięcza nie tyle konkretnym osobom, ile aurze, w jakiej został on odczytany we Francji. Aura ta, choć wykreowana na początku XIX wieku, trwa do dziś. Mimo to Nancy nie nawiązuje wprost do prac krzewicieli lewicowego heglizmu nad Sekwaną. Victor Cousin, ceniony przez d'Hondta i nieobojętny Derridzie, nie przyciąga jego uwagi. Brak też w pismach Nancy'ego jednoznacznych odwołań do d'Hondta. W ogóle nie można w nich znaleźć tego zauroczenia historycznymi okolicznościami, które tak mocnym piętnem nazaczyło twórczość samego Hegla. Pomimo coraz częściej dziś krytykowanego europocentryzmu i powierzchowności autora *Fenomenologii ducha* jego znajomość historii była niemała. Z pewnością wiele trudu kosztowało go, by wiedzę tę przyswoić sobie z najnowszych ówczesnych opracowań. Dzisiaj wiele z tamtych pewników naukowych uległo przeformułowaniu lub wręcz odrzuceniu, jednak Nancy nie zastanawia się nad długowiecznością ustaleń nauki. Zbyt łatwo zawiera obrazowi, jaki wytwarza ona w naszych czasach, dostrzegając w nim wyraz niezmiennych prawd uniwersalnych. Można to było zaobserwować szczególnie w przypadku jego wypowiedzi na temat religii, która jawi mu się dokładnie tak, jak postrzegają ją współcześni Europejczycy: na pierwszym planie chrześcijaństwo, a w tle cała reszta, i to sprowadzona do banalnych wstawek. Trzeba jednak pamiętać, że mamy tu do czynienia jedynie ze wstępnym zarysem problematyki religijnej, tak że możliwość wiarygodnej oceny opracowania tej kwestii u Nancy'ego pojawi się dopiero po dokładniejszej analizie, co nastąpi w trzeciej części niniejszej rozprawy. Teraz pozostaje jedynie odnotować nieco niepokojące przypuszczenie, iż historia jest dla Nancy'ego o tyle tylko ważna, o ile znajduje potwierdzenie w obowiązującym obecnie światopoglądzie i wartościach, które cenione są dzisiaj.

Niestety, nie pozostaje to bez wpływu na filozoficzny portret Hegla, kreślony ręką jego francuskiego kontynuatora: jest on co prawda przemyślany, ciekawy i inspirujący, ale też bardzo odległy od klasycznych interpretacji. Dla Nancy'ego Hegel to przede wszystkim filozof, który „zainaugurował świat współczesny”. W tym świecie został on wyraźnie odmłodzony, odmieniony, lewicowo zradykalizowany. Nieistotne zatem staje się to, jak postrzegali go współcześni lub jak postrzegał on sam siebie; ważne, że otworzył filozofię na myśl postmetafizyczną. W tym momencie niejeden z kompetentnych znawców jego dzieła mógłby uczynić francuskiemu myślicielowi zarzut, iż nazbyt „przykrajają” heglizm do własnych potrzeb. Nie byłoby to bezpodstawne. Co więcej, daje się zauważyć, że takie „przykrajanie” Nancy stosuje nie tylko do samego Hegla, ale także do całej tradycji kulturowej Europy. Bez skrupułów wyklucza z niej bowiem tych wszystkich, którzy mu się nie podobają. Jego obraz Zachodu staje się w konsekwencji dość jednolity – nie ma w nim miejsca na wewnętrzne antagonizmy religijne i ideologiczne. Jest to bez wątpienia piękny obraz naszych dzie-



jów, a przy tym – trzeba to sprawiedliwie dodać – wcale nieprzesłodzony, wszak Nancy potrafi poruszająco przedstawić cierpienie, wyzysk i nędzę ludzkich mas. Brakuje w nim jednak owych burzliwych sporów, które tak często rozrywały – i dziś rozrywają – tkankę kultury europejskiej. A w każdym razie nie podejmuje się tu dialogu z kimś, kto myśli i wartościuje inaczej niż Nancy. Pamiętamy, jak autor *L'inquiétude* skwitował możliwość odmiennej od jego własnej interpretacji Hegłowskiego tekstu: „Czytelnik Hegła, który tego nie rozumie, nie rozumie nic”. Zaskakujące, że mówi to myśliciel, który sam tak często był oskarżany o łamanie kulturowych wzorców. Czy jednak naprawdę nigdzie nie podjął on próby rozmowy ze swoimi przeciwnikami filozoficznymi i politycznymi? Czy dookreślił ostatecznie swój stosunek do tradycji?

Wobec niedających się jeszcze rozstrzygnąć pytań, które pojawiły się w podsumowaniu tego rozdziału, pozostaje tymczasem zawiesić globalną ocenę stosunku Nancy'ego do tradycji, kontynuując dalsze badania jego twórczości oraz innych jeszcze źródeł jego inspiracji.

## ROZDZIAŁ II. WPLYW HEIDEGGERA NA KSZTAŁT NANCY’AŃSKIEJ FILOZOFII RÓŻNICY

Po trudach uchwycenia bezspornego, acz nie zawsze klarownego, pokrewieństwa między filozoficznymi projektami Hegla i Nancy’ego omówienie wpływu, jaki wywarł na tego ostatniego wybitny dwudziestowieczny myśliciel niemiecki, Martin Heidegger okazuje się znacząco – i szczęśliwie dla nas – ułatwione za sprawą monumentalnej pracy Dominique’a Janicauda pt. *Heidegger en France [Heidegger we Francji]*<sup>1</sup>. W tej drobiazgowej i niezwykle starannie opracowanej kronice heideggeryzmu francuskiego znalazł się również wywiad, w którym Nancy dość szeroko omawia swój stosunek do autora *Sein und Zeit*<sup>2</sup>. Tekst ten w sposób naturalny może stanowić wsparcie dla wywodu rozwijanego w niniejszym rozdziale. Reorganizując tylko nieznacznie porządek wypowiedzi Nancy’ego dane nam będzie przyjrzeć się okolicznościom, w jakich zetknął się on z twórczością niemieckiego filozofa oraz jej oddziaływaniu na jego własne przemyślenia. W kolejnym kroku przywołana zostanie krótko tzw. afera Heideggera we Francji wraz z niektórymi z jej filozoficznych skutków. Następnie trzeba będzie zatrzymać się nad residuum projektu Heideggera, przejawiającym się w samodzielnych rozważaniach autora *Le partage des voix* [„Podział głosów”], jednego z najciekawszych wyrazów heideggeryzmu we współczesnej Francji. Przedstawiona zostanie wreszcie próba (wciąż jeszcze prowizorycznego) określenia stosunku Nancy’ego do tradycji, tym razem postrzeganej w perspektywie otwartej przez Heideggerowską filozofię różnicy i jej filiacje z najstarszymi pokładami kultury europejskiej.

Swoje wspomnienia Nancy rozpoczyna od momentu, gdy po raz pierwszy usłyszał o Heideggerze. Właśnie kończył studia germanistyczne i filozoficzne na uniwersytecie w Paryżu (dyplom otrzymał w roku 1962), chciał jednak je przedłużyć i uzyskać doktorat z dziedziny teologii. W tym celu rozpoczął kursy przygotowujące do nauki w *grandes écoles*, tzw. *khâgne*, najpierw w Tuluzie, następnie w Paryżu, a wreszcie w Sceaux – w Lakanal, prestiżowym liceum francuskim słynnym ze swoich *classes préparatoires*. Ostatecznie jednak doktorat, przygotowany pod kierunkiem Paula Ricoeura, obroni na uniwersytecie w Strasburgu w roku 1973. Tam też rozpocznie się jego kariera uniwersytecka: najpierw jako asystenta, potem starszego wykładowcy (*maître de conférences*),

---

<sup>1</sup> D. J a n i c a u d, *Heidegger...*, patrz wyżej: *Wprowadzenie*, przypis 15.

<sup>2</sup> J.L. N a n c y, *Entretien*, [w:] D. J a n i c a u d, *Heidegger...*, vol. 2, s. 244–255, dalej jako skrót Entr.

a w końcu profesora na Université Marc Bloch, Strasbourg II, gdzie wykładał do roku 2004.

Wróćmy jednak do czasu, gdy młody człowiek, kontynuując studia, myśli już nad rozpoczęciem badań potrzebnych do uzyskania doktoratu. W tym właśnie czasie, a dokładnie w roku 1961, czyta pierwszy tekst Heideggera. Nie był to zwykły sposób zaznajomienia się z twórczością znanego skądinąd we Francji filozofa. Normalnie studenci dookreślają swoje zainteresowania pod wpływem opiekujących się nimi profesorów. Zaden jednak z wykładowców paryskich ani tych, z którymi Nancy zetknął się w *khâgne* – a nawet później Ricoeur! – nie omawiali Heideggera na swoich zajęciach. Pierwszy kontakt z jego tekstami Nancy zawdzięczał koledze ze Sceaux, François Warinowi.

Obecnie emerytowany wykładowca Université de Provence, autor kilku ciekawych książek filozoficznych, w latach sześćdziesiątych był zaangażowanym katolikiem, a zarazem aktywnym lewicowcem, stawiającym sobie i innym wysokie wymagania etyczne. Podczas wojny jego rodzinę, podobnie jak krewnych Jacquesa d'Hondta, dotknęły represje ze strony Niemców: ojciec Warina zginął w obozie koncentracyjnym [por. Entr, 244]. Najwyraźniej jednak on sam nie doczytał się jakichś specjalnie demoralizujących treści u Heideggera, skoro pochłaniał jego książki i utrzymywał bliski kontakt z jego francuskimi admiratorami (Jean Beaufret, Kostas Axelos), a także zachęcił swojego kolegę z *khâgne* do przeczytania *Listu o humanizmie*. Nancy zareagował jednak w sposób, który niemile zaskoczył Warina: jawnie wyśmiewał patetyczny styl filozofa, jego romantyczne z ducha poetyzowanie oraz skłonność do mistycyzmu natury. Stroił sobie przy tym dość niewybredne żarty na temat osoby Heideggera, parodiując go najpierw w liścikach wysyłanych Warinowi, w końcu nawet w oficjalnej publikacji. Warin pozostał jednak niewzruszony. Po kilku miesiącach udało mu się wreszcie zwrócić uwagę Nancy'ego na fakt, że w dziełach fryburczyka za faktycznie nieco staromodną retoryką kryją się pomysły o wysokiej wartości filozoficznej. I choć Nancy nigdy nie przystąpił do grona tzw. heideggerystów francuskich (Beaufret, Fédier, Vesin), utrzymując jedynie dość luźny kontakt z Axelosem (do domu którego wprowadził go zresztą Warin), to wkrótce wraz z kolegą przystąpił do pracy nad francuskim przekładem jednego z wykładów Heideggera, który został niedługo potem opublikowany w „Aletheia”, czasopiśmie młodych badaczy z grupy Axelosa. Wkrótce jednak okoliczności życiowe – między innymi przeprowadzka Nancy'ego do Alzacji – spowodowały rozluźnienie więzi pomiędzy przyjaciółmi z Lakanal. W Strasburgu Nancy zajął się innymi tematami (Heglem oraz myślą chrześcijańską), a ponieważ zajęcia uczelniane znów omijały Heideggera, rzecz wyglądała na przebrzmiały młodzieńczy epizod.

Tymczasem Nancy znalazł wspólne zainteresowania z innym uniwersyteckim wykładowcą w Strasburgu, Philippem Lacoue-Labathem, z którym przyjacielskie więzy i współpraca naukowa łączą go na długie lata. Obydwaj odkrywają w podobnym czasie twórczość Jacquesa Derridy i jej głębokie powią-

zanie z filozofią Heideggera. Tym razem sprawa zaczyna przybierać dużo poważniejszy charakter. Mimo że Nancy wciąż był bardzo zajęty przygotowaniem do obrony doktoratu i zaprzątnięty kwestiami teologicznymi, nowatorstwo Derridiańskiego ujęcia Heideggera zrobiło na nim wielkie wrażenie. Nagle, spoza rustykalno-narodowo-socjalistycznej retoryki wyłoniła się Heideggerowska filozofia różnicy oraz możliwość wyrażenia za jej pomocą jak najbardziej współczesnych zagadnień (również politycznych) i to w bardzo oryginalnym, pociągającym dla Nancy'ego stylu. Wiedziony tym odkryciem opracowuje wraz z Lacoue-Labarthem i wydaje w roku 1990 *Le titre de la lettre* [„Miano litery”]<sup>3</sup>, obszerne studium poświęcone radykalnemu reformatorowi francuskiej szkoły psychoanalizy, Jacques'owi Lacanowi. W pracy tej autorzy z rozmysłem uwypuklili powiązania myśli Lacanowskiej z późną filozofią Heideggera, wydobywając tym samym współczesny wydźwięk tej ostatniej. Książka nie spotkała się jednak z wielkim oddźwiękiem. Po latach Nancy przyznaje z pewnym rozbawieniem, że wówczas: „nikt tego nie zrozumiał”. Niezrażony tym niepowodzeniem, francuski myśliciel kontynuuje badania komparatystyczne – tym razem nad twórczością Heideggera i Georgesa Bataille'a. Ich nieco opóźnionym rezultatem będą między innymi eseje zamieszczone w *La communauté désœuvrée* [Rozdzielona wspólnota] (1986, 1990)<sup>4</sup> i *La pensée dérobée* [„Myśl zatajona”] (2001)<sup>5</sup>. Jak wiadomo o tym również w Polsce – dzięki wysiłkowi badawczemu kilku już polskich znawców dzieła Bataille'a<sup>6</sup> – twórczość tego wysoce niecodziennego myśliciela z pogranicza filozofii i sztuki może zaszokować niejednego czytelnika swoimi predylekcjami do obsceniczności i okrucieństwa. W swoim czasie we Francji wywołała ona istny skandal w środowisku opinio-twórczych intelektualistów, zaskoczonych jej przełamującą wszelkie normy uniwersyteckie swobodą i otwartością. A jednak zgorszenie wywołane przez Bataille'a okazało się mniej bulwersujące od tzw. afery Heideggera, która wybuchła wkrótce potem. Chodziło o ujawnienie dokumentów potwierdzających akces niemieckiego filozofa do ruchu narodowo-socjalistycznego oraz ufny podziw, jakim obdarzał on Hitlera we wczesnych latach trzydziestych.

<sup>3</sup> J.L. Nancy, Ph. Lacoue-Labarthe, *Le titre de la lettre*, Galilée, Paris 1990.

<sup>4</sup> J.L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Bourgois, Paris 1986 (wznowienie 1990); dalej jako skrót CD–FR. Trudny do przetłumaczenia na język polski przymiotnik *désœuvré* należy rozumieć jako określenie czegoś bezproduktywnego, nieowocującego dziełem, ale też bezczynnego lub próżniującego; z kontekstu, w jakim określenie to odnoszone jest do wspólnoty w książce Nancy'ego, można jednak zrozumieć je również i tak, jak zaproponował to Tomasz Załuski we wspólnym z Michałem Gusinem przekładzie z oryginału na język polski; patrz: J.L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2010; dalej jako skrót RW.

<sup>5</sup> J.L. Nancy, *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001; dalej jako skrót PD.

<sup>6</sup> Warto tu przypomnieć choćby monografię Krzysztofa Matuszewskiego, patrz: K. Matuszewski, *Georges Bataille. Inwokacje zatraty*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006 oraz pomniejsze studia Tadeusza Komendanta, Marka Kwieka, Wojciecha Ziółkowskiego i innych.

Przypominając w tym miejscu głośną w swoim czasie na Zachodzie „afere Heideggera”, nawiązemy jednak tylko do węzłowych momentów w jej przebiegu, nie wchodząc w szczegóły zdarzeń, z którymi polski czytelnik ma możliwość zapoznać się w istniejących także i u nas opracowaniach tematu<sup>7</sup>. Zaznaczymy jedynie dla porządku wywodu, że już najwcześniejsze publikacje Heideggera znajdowały we Francji żywy oddźwięk. Jeszcze w latach dwudziestych, a więc tuż po pierwszym wydaniu *Sein und Zeit*, pojawiły się pionierskie francuskie przekłady jego esejów i zapisów wykładów. Z czasem znaczenie niemieckiego filozofa dla rozwoju myśli francuskiej tylko wzrastało, tak że bez przesady można by go określić również mianem „filozofa francuskiego”<sup>8</sup>. Rozpropagowany przez Sartre’a w latach powojennych Heidegger zaczął być traktowany wręcz jako mentor wszystkich francuskich egzystencjalistów. W ten sposób lata czterdzieste i pięćdziesiąte wytworzyły wokół filozofa z Fryburga bardzo przyjazną atmosferę, która uległa zakłóceniu dopiero z początkiem lat sześćdziesiątych, kiedy pojawiły się pierwsze obszerniejsze i dobrze udokumentowane informacje na temat jego poglądów i zachowań politycznych w dobie hitlerizmu, a także pierwsze krytyki w prasie – zarówno specjalistycznej, jak i popularnej. Co ciekawe, towarzyszyło im wciąż wzrastające zainteresowanie tłumaczonymi na francuski pracami filozofa. Apogeum tego dwutorowego zjawiska nastąpi w połowie lat osiemdziesiątych, gdy z jednej strony ukaże się wreszcie długo oczekiwany przekład *Sein und Zeit* (1985, 1986), a z drugiej – opinię publiczną poruszy książka Victora Fariasa pt. *Heidegger et le nazisme* (1987)<sup>9</sup>. Od tego momentu rozpocznie się jednak powolny, lecz systematyczny spadek zainteresowania Heideggerem we francuskich kręgach uniwersyteckich.

A jednak dwukrotnie jeszcze nazwisko Heideggera przyciągnie uwagę wszystkich. Sprawi to sukces rynkowy książek Michela Faucaulta, w których dopatrywano się – całkiem zresztą słusznie – inspiracji Heideggerowskiej oraz niezwykle oryginalne, zagadkowe dla wielu dzieło Jacquesa Derridy, twórcy nowego nurtu filozoficznego, znanego pod nazwą dekonstrukcji. Jak już wiadomo, pisma Derridy wywarły tak mocne wrażenie na Nancy’em, że pod ich wpływem poważnie i głęboko zainteresował się on filozofią Heideggera. W ten sposób epizod młodzińczy znalazł swoją trwałą tym razem kontynuację. Tymczasem lata osiemdziesiąte, które dla Nancy’ego oznaczały początek jego własnej kariery filozoficznej, były równocześnie okresem najbardziej gwałtownych

<sup>7</sup> Przebieg tejsz afery w Niemczech został bardzo drobiazgowo i starannie przedstawiony przez Cezarego Wodzińskiego, patrz: C. W o d z i ń s k i, *Heidegger i problem zła*, PIW, Warszawa 1994; natomiast wydarzenia we Francji znalazły swój sumaryczny opis w książce Jacka Migasińskiego; patrz: J. M i g a s i ń s k i, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, FNP, Wrocław 1997, s. 33–35. Szersze omówienie tej kwestii, patrz: M. K w i e t n i e w s k a, *Res...*, s. 361–375 i niżej.

<sup>8</sup> Por. J. M i g a s i ń s k i, *W stronę...*, s. 34.

<sup>9</sup> Oryginał ukazał się w języku francuskim w wydawnictwie Verdier; por. M. H e i d e g g e r, *Heidegger i narodowy socjalizm*, tłum. P. Lisicki, R. Marszałek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

i często niewybrednych w słowach napaści na Heideggera. Po latach Nancy wspomina, że cała ta wojna medialna nie wywarła na nim wielkiego wrażenia. Miał do niej stosunek – według jego własnych słów – „powiedzmy, mało emocjonalny” [Entr, 248]. Także później w sprawie tej cechował go chłód i racjonalny umiar. Oczywiście, nieomal od początku świadomy był skali zaangażowania Heideggera po stronie sił wrogich demokracji: „Nie ma wątpliwości co do tego, że Heidegger musiał odczuwać, jeszcze przed rokiem 1933, sympatię do hasel podejmowanych przez skrajną prawicę” [Entr, 249].

Wiedziony jednak zaskakującym u dość młodego człowieka rozsądkiem chciał poczekać z opracowaniem tej problematyki u Heideggera do czasu, gdy będzie starszy, lepiej zorientowany politycznie i bardziej doświadczony. Już jako *khâgneux* miał wyraźną świadomość, że na trudne kwestie polityczne dobrze jest spojrzeć z dystansu, wierząc – jak powtórzy to lata później, w trakcie wywiadu z Janicaudem – „w głęboką historię, a nie w epizody instytucjonalne lub towarzyskie” [Entr, 255]. Wypowiedź ta zasługuje na podkreślenie i zapamiętanie, by móc powrócić do niej w dalszych rozważaniach. Tymczasem warto zauważyć, że taka postawa dała mu siłę, żeby samemu zmierzyć się z atakami wymierzonymi kilka lat później także w niego, z powodu – jak można domniemywać – propagowania w filozofii najnowszej wątków heideggerowskich. Z podobnymi zarzutami musieli jednak zmierzyć się również bliscy Nancy’emu myśliciele, tacy jak Lacoue-Labarthe, a nawet sam Derrida, który przecież za życia czuł się zarówno Francuzem, jak i Żydem, ceniącym tradycje kulturowe swojego narodu. Zgodnie z zapowiedzią daną we wstępie kwestie filozofii polityki zostaną w tej pracy omówione w osobnym miejscu (rozdz. 3 części trzeciej), ale już teraz istnieje konieczność mocnego zaakcentowania faktu, iż nigdy w postawie i poglądach Nancy’ego nie było miejsca ani na odrobinę permissywności wobec nazizmu i jego realnej polityki. Od najmłodszych lat Nancy konsekwentnie podkreślał – i podkreśla nadal – żywą niechęć do wszelkiej polityki typu faszystowskiego oraz odczucie zgromy wobec prześladowań, jakie podczas II wojny światowej spadły na osoby żydowskiego pochodzenia w całej Europie.

### 1. Zakazana reprezentacja

Wyrazem nieobojętności Nancy’ego wobec tragedii narodu żydowskiego jest między innymi tekst pt. *La représentation interdite* [Zakazana reprezentacja], zamieszczony w zbiorze esejów poświęconych sztuce *Au fond des images* [„W głębi obrazów”]<sup>10</sup>. W zasadzie stanowi on dość rozbudowane omówienie wybranego zagadnienia z zakresu teorii sztuki, ale – co dla nas w tym momencie bardzo ważne – refleksja nad naturą reprezentacji prowadzona jest przez autora

<sup>10</sup> J.L. Nancy, *La représentation interdite*, [w:] t e n z e, *Au fond des images*, Galilée, Paris 2003, s. 57–99; wydanie polskie: *Zakazana reprezentacja*, tłum. A. Dziadek, „Teksty Drugie”, nr 5, 2004, s. 113–134; dalej jako skrót ZR.

w kontekście zagłady Żydów w obozach koncentracyjnych oraz podnoszonych już po wojnie sprzeciwów środowisk żydowskich (np. wymienionego w tekście Josepha Beuysa) wobec prób czynienia z tego tragicznego faktu przedmiotu działań artystycznych. Mogłoby się здаwać, że Nancy – którego poznaliśmy już jako gorącego orędownika racjonalizmu w stylu Hegla – będzie się tym głosem przeciwstawiał, odrzucając zawarty w nich idolatryczny mistycyzm „niewyraźności” [por. ZR, 134], powiązany ze starotestamentowym zakazem figuratywnego obrazowania świata w sztuce. A jednak myśl francuskiego filozofa nie posuwa się tak prostym torem. Przede wszystkim, poprzez skrupulatne analizy zjawiska sztuki w kulturze Zachodu, Nancy dochodzi do wniosku, że reprezentacja stanowiła dla nas zawsze (a przynajmniej od renesansu do dnia dzisiejszego) przedstawienie obecności otwierającej się w dziele sztuki wraz z towarzyszącym jej brakiem, innymi słowy – jej przedmiot ukazywany był częściowo, a jego dopełnienie stanowiła sugerowana, lecz niereprezentowana reszta. Pod pojęciem reprezentacji należy zatem, zdaniem Nancy’ego, rozumieć „prezentację tego, co nie sprowadza się do danej i doskonałej obecności” [ZR, 119].

Tymczasem w okresie rządów nazistów reprezentacja została obarczona obowiązkiem przywoływania w dziele obecności pełnej – bez reszty. W ten sposób osiągnęła swoje ekstremum, co jednak okazało się dla niej zabójcze. Nancy mówi wprost o „egzekucji reprezentacji” [ZR, 132], ponieważ przekraczając swoje własne możliwości stała się ona „nadreprezentacją”, czyli ostatecznym dopełnieniem się żywej obecności w obrazie. W ten sposób osiągnięto punkt, w którym życie przechodzi w śmierć. Ta zaś (jeśli pominąć karykaturalne wyobrażenia w stylu Halloween) nie poddaje się, według Nancy’ego, żadnej figuracji: „Obozy zagłady są przedsięwzięciem nad-reprezentacji [sur-représentation], w której wola pełnej obecności umożliwia widowisko unicestwienia samej możliwości reprezentacyjnej” [ZR, 115].

Mówiąc jeszcze inaczej – spektakl dopełnionej reprezentacji ulega takiemu „udoskonaleniu”, że z żywej obecności zmienia się w martwy idol. Właśnie takie „działanie na rzecz śmierci” było surowo zabronione przez Biblię, co sugeruje, że sprzeciw tych, którzy występują przeciw reprezentacji Oświęcimia nie jest bezsensowny. Kryje się tu pewna racja, którą daje się wyrazić także w terminach niereligijnych. Okazuje się bowiem, że obóz zagłady faktycznie wystawił na widok coś, czego nie powinno się oglądać, a co Nancy określa mianem „zakazanej reprezentacji”.

Auschwitz jest przestrzenią zorganizowaną w taki sposób, aby sama Obecność, ta, którą się pokazuje i pokazuje świat wraz z sobą i bez reszty, mogła wystawić widowisko unicestwienia tego, co z zasady jest objęte zakazem reprezentacji – czy też tym, co nazywam tu zakazaną reprezentacją [ZR, 125].

Najwyraźniej Nancy’emu chodzi o taki obraz, który reprezentuje wyłącznie śmierć – nie tylko śmierć poszczególnych osób, ale i całkowite spustoszenie ludzkiego świata. Z jednej strony byłaby to bowiem anihilacja człowieczeństwa

w więźniach, z drugiej zaś – „ponura chwała” zabójców, którzy czują się w swych poczynaniach całkowicie usprawiedliwieni, a tym samym również ulegają odczłowieczeniu. Jedna pustka wychodzi tu naprzeciw drugiej, a rezultatem ich spotkania staje się naga konieczność śmierci. W takiej sytuacji próba reprezentacji obozu zagłady równałaby się gestowi pełnego (doskonałego) powtórzenia aktu umierania/zabijania przy jednoczesnej niemożliwości utworzenia figury śmierci jako takiej, gdyż – jak to już zauważono powyżej – jej istota pozostaje bezpostaciowa. Uzasadnieniem – i racją – wspomnianego oporu przeciw „reprezentowaniu” Holokaustu okazuje się więc niemożność tworzenia obrazu pełnej śmierci, który – gdyby zaistniał – spowodowałby całkowite unicestwienie monoteizmu, filozofii i sztuki [por. ZR, 128]. Oczywiście, obozy zagłady to także nieprawość i przemoc w stopniu wzbudzającym z konieczności uczucie przerażenia, lecz dla Nancy’ego nie mniej ważną sprawą jest unaocznienie całkiem racjonalnych motywów kierujących osobami sprzeciwiającymi się takiemu obrazowaniu obozów, którego skutkiem musiałyby być ruina świata kultury Zachodu:

Pokazywanie najbardziej przerażających obrazów jest zawsze możliwe, ale pokazywanie tego, co zabija możliwość obrazu, jest niemożliwe, z wyjątkiem sytuacji powtórzenia gestu zabójstwa. Tym, co zakazuje w takim znaczeniu reprezentację, jest obóz [ZR, 132–133].

A zatem z okrutnego doświadczenia Auschwitz wypływa dla nas nauka, przybierająca kształt surowej przestrogi, przed ponownym wchodzeniem na drogę doskonalenia reprezentacji pod groźbą powtórnego osiągnięcia śmiertelnego maksimum. Należy zatem bezwzględnie odrzucić myśl, by z obozu czynić przedmiot reprezentacji spełnionej – bez reszty. Pomimo to artystyczne przedstawienia obozowych wydarzeń i przeżyć wciąż są możliwe, a nawet konieczne (choćby dla upamiętnienia ofiar), pod warunkiem wszakże, że zmianie ulegnie nasz stosunek do reprezentacji: „«Reprezentacja Shoah» jest nie tylko możliwa i dozwolona, ale w rzeczywistości jest konieczna i niezbędna – pod warunkiem, że idea «reprezentacji» jest rozumiana w ścisłym tego słowa znaczeniu” [ZR, 115].

Owo „ściśle znaczenie” nie oznacza niczego, czego byśmy już nie wiedzieli (por. wyżej definicję reprezentacji podaną przez Nancy’ego): reprezentacja musi zawierać w sobie elementy niespełnienia i otwartości, które po Auschwitz można rozumieć też jako niezabliźniającą się, wiecznie otwartą ranę. Wiedzieć to powinien przede wszystkim Heidegger, który od lat trzydziestych XX wieku pracował nad nowym ujęciem prawdy poprzez odwołanie do greckiego pojęcia *aletheia*<sup>11</sup>. Ujawnił w ten sposób przysługujące prawdzie wewnętrzne rozwarście

<sup>11</sup> Por. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), [w:] t e n z e, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976; a także *Moirai* (Parmenides, Fragment VIII, 34–41) (1952), [w:] t e n z e, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954.



w stronę swojego przeciwieństwa, gdyż przy tej interpretacji *a-letheia* (etymologicznie „nie-skrytość”) dawała miejsce temu, co skryte, zapomniane (gr. *lethe*) w samym sercu nieskrytości. Wbrew tym intuicjom niemiecki filozof dał się uwieść fantazmatowi urzeczywistniającego się ideału prawdy w zmitologizowanej polityce III Rzeszy, który – jak uważa Nancy – poprzez figury „prawdziwego państwa”, „prawdziwego wodza” czy też „prawdziwego Aryczyka” prowadzi nieuchronnie do przemiany w martwy idol. Nie chcąc powtórzyć błędu Heideggera, Nancy kończy swe przemyślenia nie tyle postulatem, ile moralnym nakazem przestrzegania niedoskonałości:

Zatem kwestia „reprezentacji obozów” pokazuje, że nie możemy już odstąpić od wyznaczenia stawki, którą ma być prawda otwarta, niespełniona po to, aby mogła być prawdą. T r z e b a: powinien to być aksjomat etyki. Kryterium reprezentacji Auschwitz musi się opierać na tym, że: takie otwarcie – przerwa lub rana – nie będzie pokazane jako przedmiot reprezentacji, ale będzie wpisane w nią samą i to jako jej nerw, jako prawda o prawdzie [ZR, 134].

Sposób, w jaki Nancy organizuje swój wywód, oraz wnioski, jakie zeń wyprowadza, potwierdzają jego na wskroś racjonalne podejście do najtrudniejszych nawet problemów. Sam to zresztą przyznaje, oświadczając gdzieś w polowie tekstu:

Muszę w tym miejscu podkreślić – aby uniknąć wszelkich nieporozumień – że moich rozważań z tego eseju nie należy brać za patetyczną odmianę dyskursu na temat okrucieństwa, która zostałaaby na koniec upiększona dreszczem emocji [ZR, 128].

Tak więc mamy do czynienia ze świadomym wyborem *ratio* jako władzy porządkującej ludzki świat wartości i stojącej na jego straży. Nie dyskwalifikując uczuć, Nancy stawia jednak w ostatecznej instancji na rozum, a tym samym wpisuje swoje przesłanie w tradycję filozofii europejskiej, wywodzącą się z antycznej Grecji. Wyraźnie daje się tu dostrzec oddziaływanie Platona, który, opracowując teorię duszy ludzkiej, również nie ufał uczuciom tam, gdzie w grę wchodziło podejmowanie ważnych decyzji i rozstrzyganie najtrudniejszych kwestii. Ten wybór nie wymusza jednak wcale emocjonalnego zobojętnienia na ludzką tragedię. Odczuwa to każdy czytelnik *Zakazanej interpretacji*, bezbłędnie zgadując, po której stronie autor tekstu lokuje swoje uczucia bólu, litości i grozy. Nie są one co prawda wyrażone wprost, lecz jednoznacznie ewokowane poprzez cytaty z poezji, która z definicji nie może być emocjonalnie neutralna. Cała uczuciowość – i to wcale niemała – nie została tu ujęta w ramy reprezentacji, lecz wpisana w słowa, które niczego nie odwzorowują i, co więcej, nie wywodzą się bezpośrednio od Nancy’ego. Towarzyszą one jego analitycznemu wywodowi, nie tyle dopełniając go (co właśnie zostało zakazane!), ile ukazując jego konstytutywną niepełność. W paradoksalnej i powikłanej „logice” reprezentacji sam wywód, sam dyskurs filozoficzny otwiera się gwoli wiecznie od-

wlekanego dopełnienia. W ten sposób Nancy nie tylko praktycznie potwierdza swoje teoretyczne stanowisko, ale też niejako rekompensuje milczenie Heideggera, który w latach powojennych nie chciał wypowiadać się szerzej na temat zbrodni hitlerowskich ani przeprosić za swoje polityczne zaangażowanie. I jeśli Nancy rzeczywiście decyduje się tym esejem zadośćuczynić powinności rozrachunku z nieludzką niesprawiedliwością, której dopuścił się reżim nazistowski, to czyni tak dlatego, że wini za jej zaistnienie nie tylko „milczącego filozofa”, ale też wszystkich tych przedstawicieli kultury Zachodu, którzy nie umieli dochować wierności *ratio* i jej wymogowi niestrudzonego myślenia nawet w tych rejonach kultury, które – jak teoria sztuki – wydają się odległe od politycznych uwikłań.

Poczyniona właśnie dość obszerna dygresja na temat polityki oraz stosunku Nancy’ego do kwestii żydowskiej potrzebna nam była z dwóch powodów. Po pierwsze, neutralizuje ona wszelkie podejrzenia na temat „utajonego faszyzmu u pewnej liczby Francuzów” [Entr, 250], żywione i wyrażane publicznie przez niektórych (zwłaszcza) anglosaskich liberałów<sup>12</sup>. Po drugie zaś, pokazuje, jak poważnie odnosi się Nancy do najnowszej historii Europy, mimo że jego własne zainteresowania badawcze wcale go do tego nie obligują. Tu jednak rysuje się potrzeba powrotu do meritum oddziaływania Heideggera na wciąż stosunkowo młodego (bo czterdziestoletniego) myśliciela francuskiego. W roku 1982 ukazuje się pierwsza książka Nancy’ego z całym rozmysłem nawiązująca do filozoficznych ustaleń autora *Sein und Zeit*. Stanowi ona jedno z ważniejszych świadectw recepcji Heideggera we Francji. Chodzi oczywiście o *Le partage des voix* [„Podział głosów”] (1982). Również ten tekst jest dla nas ważny z kilku powodów. Po pierwsze, ilustruje on znakomicie kontynentalny sposób ujęcia zagadnień filozoficznych, kierując uwagę czytelników ku poglądom wielkich filozofów z dalszej i bliższej przeszłości. Są to nie tylko Platon i Heidegger, ale również wybrani reprezentanci współczesnej hermeneutyki filozoficznej. Tę ostatnią zresztą Nancy podda śmiałej próbie konfrontacji z krystalizującym się w jego własnej twórczości modelem dekonstrukcji filozoficznej. W tym miejscu uwidacznia się drugi ważny powód, by omówieniu tej książki poświęcić nieco więcej miejsca: jest ona bowiem pierwszym znaczącym przykładem głębokiego filozoficznego powiązania projektów Heideggera i Nancy’ego. Dalsza twórczość tego ostatniego okaże się tylko oryginalnym rozwinięciem pomysłu, który tu właśnie znalazł swoje pierwsze zastosowanie.

---

<sup>12</sup> O niefrasobliwe utrwalanie idei tyranii oskarża dekonstrukcjonistów francuskich m.in. inny amerykański historyk idei, Mark Lilla; patrz: M. L i l l a, *Lekkomysłny umysł. Intelktualiści w polityce*, tłum. J. Margański, Prószyński i S-ka, Warszawa bez daty (ca 2006). We Francji z podobnymi zarzutami wystąpili przykładowo Luc Ferry i Alain Renaut, patrz: L. F e r r y, A. R e n a u t, *La pensée 68. Essai sur l’anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris 1985 oraz tychże samych, *Heidegger et les Modernes*, Barnard Grasset, Paris 1988, zwłaszcza s. 11 i niżej.

## 2. Podział głosów

Najogólniej rzecz ujmując, w książce *Le partage des voix* [„Podział głosów”]<sup>13</sup> Nancy podejmuje problematykę sensu, jego rozumienia oraz powiązania ze sferą *sacrum*. Tak sprofilowanej tematyki nie da się oderwać od kontekstu, w jakim była ona od ponad dwóch tysiącleci rozwijana przez różnie zorientowane nurty hermeneutyczne. Wszystkie one wypływają z jednego źródła, jakim była zapoczątkowana w starożytnej Grecji umiejętność objaśniania tekstów oraz sztuka pośredniczenia, mediacji – zwłaszcza pomiędzy bogiem a ludźmi. Podjęty przez Platona namysł nad pojęciem *hermeneia* u schyłku antyku zainspirował wczesnochrześcijańskich badaczy Starego i Nowego Testamentu, a następnie odcisnął piętno na teorii interpretacji i rozumienia tekstów (niekoniecznie już świętych) w czasach późniejszych. Hermeneutyka rozwijała się również w średniowieczu i renesansie, ożywczego impulsu dostarczyła jej reformacja, przeżywała piękne chwile w czasach Dannhauera<sup>14</sup> i Chladeniusa<sup>15</sup>, nie osłabła za czasów oświecenia, by rozblysnąć jeszcze jaśniejszym światłem w dziele Schleiermachera, wreszcie towarzyszyła dziewiętnastowiecznemu historyzmowi przełamanemu przez dzieło Diltheya, który utorował drogę współczesnej hermeneutyce filozoficznej. Za głównych reprezentantów tej ostatniej uważa się powszechnie Rudolfa Bultmanna i Hansa-Georga Gadamera w Niemczech oraz Paula Ricoeura we Francji. Mimo silnych powiązań ze światopoglądem religijnym oraz myślą teologiczną hermeneutyka zawsze znajdowała się w pobliżu filozofii i korzystała z wypracowanych w jej obrębie procedur racjonalnego myślenia. Nic przeto dziwnego, że namysł nad pokrewieństwem *ratio* i *sacrum* stanowi również mocną – choć cienką i dyskretną – nić wiążącą dwie części książki Nancy’ego. *Le partage des voix* składa się bowiem z dwóch studiów badawczych, z których pierwsze, bardziej teoretyczne, dotyczy kształtu hermeneutyki współczesnej i jej związków z myślą Heideggera. Drugie zaś cofa nas w odległą przeszłość, by wraz z Nancy’em dokonać śmiałej interpretacji *Iona*, jednego z rzadziej obecnie komentowanych dialogów Platona, a następnie zestawień przedstawioną w nim tezę z filozoficznym projektem dekonstrukcji. Chcąc przeprowadzić swój zamysł, Nancy sam będzie musiał przyjąć rolę hermeneuty, a przede wszystkim ustalić, czy osiągnięcia współczesnej hermeneutyki typu gadamerowskiego lub ricoeurowskiego mogą mu w tym zadaniu pomóc. Już na wstępie swojej pracy Nancy odrzuca taką możliwość. Z tego też powodu pierwsze ze składających się na nią studiów będzie miało charakter raczej negatywny: hermeneutyka współczesna nie toruje nam w żaden sposób drogi do zrozumienia Heideggera i jego związków z Platonem. Tak śmiała

<sup>13</sup> J.L. Nancy, *Le partage des voix*, Galilée, Paris 1982; dalej jako skrót PV.

<sup>14</sup> Johann Konrad Dannhauer (1603–1666), teolog i filolog luterański, działający głównie w Strasburgu.

<sup>15</sup> Johann Martin Chladni (1710–1759), niemiecki teolog luterański oraz historyk; wykładał teologię, poetykę i retorykę na Erlanger Universität.

i radykalna teza powinna zostać bardzo starannie opracowana, żeby nie narazić jej autora na ostre ataki ze strony znawców i wyznawców współczesnej szkoły hermeneutycznej. Toteż Nancy przystępuje do drobiazgowych analiz i rozbudowanej argumentacji, które zostaną tu jednak przedstawione w dużym skrócie, gdyż ważniejsze z naszego punktu widzenia kwestie odnajdziemy dopiero w drugim studium *Le partage*. Celem niniejszej rozprawy nie jest – gwoli przypomnienia – rekonstrukcja złożonej problematyki hermeneutycznej, a jedynie oświetlenie zasadniczych elementów filozofii Nancy’ego, do której rozwoju – jak będzie się o tym można przekonać już wkrótce – przyczynił się istotnie Heidegger, a nie Gadamer czy Ricoeur. Zobaczmy zatem, w jaki sposób Nancy dystansuje się wobec ich opcji filozoficznej.

W pierwszej kolejności podkreśla on fakt powiązania – wręcz pokrewieństwa – współczesnej hermeneutyki z myślą klasycznego idealizmu niemieckiego, który znany jest z predylekcji do problematyki podmiotowości i mocnego eksponowania filozoficznej roli wolicjonalnego podmiotu. Na skutek skoncentrowania refleksji na podmiocie nastąpiło zatarcie wcześniej dominującego w hermeneutyce konceptualnego tropu daru i aktu jego ofiarowania. W jego miejsce pojawiła się nowa konceptualna figura kierowania się rozumiejącego podmiotu do i od źródła. Jej obecność daje się zauważyć w twórczości czołowego przedstawiciela romantycznej hermeneutyki, Friedricha Schleiermachera, u którego oscylowanie podmiotu wokół źródła przybiera kształt przywodzący na myśl proces dialektyczny. Dalsza dialektyzacja rozumienia następuje w wieku dwudziestym<sup>16</sup>, uobecniając się przykładowo u Paula Ricoeura, łączącego pojęcie koła hermeneutycznego z cykliczną utratą i odzyskiwaniem źródła przez podmiot wyposażony w zdolność presupozycji sensu. Poszerzenie problematyki rozumienia o konceptualne figury rozumienia uprzedniego, przedrozumienia czy też presupozycji dokonało się jednak nieco wcześniej w twórczości Rudolfa Bultmanna, który opracował je pod wpływem lektury *Sein und Zeit*. Od tej pory wymienieni powyżej reprezentanci współczesnej hermeneutyki filozoficznej zwykli podpirać swoje ustalenia autorytetem Heideggera. W tej sprawie jednak Nancy przejawia sporą nieufność: czy aby na pewno Heidegger został dobrze zrozumiany? Uważna lektura odpowiednich fragmentów *Bycia i czasu* prowadzi

---

<sup>16</sup> Oddziaływanie heglizmu na francuskich myślicieli XX wieku wcale nie jest procesem prostym, lecz przejawiającym się w wielu przemyślnych strategiach, jak trafnie zauważa w swojej książce Małgorzata Kowalska; patrz: M. K o w a l s k a, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 9 i niżej. Teza tej rozprawy, zawarta w pozytywnej odpowiedzi na wyjściowe pytania stawiane przez autorkę, jest ze wszech miar słuszna, a ponadto dobrze uzasadniona w toku następującego wywodu. Warto zatem przytoczyć te ważne pytania w ich oryginalnym sformułowaniu: „A może do dialektyki nowoczesności należy w szczególności to, że w pewien sposób dialektykuje samą dialektykę, to znaczy nieuchronnie ją przekształca, rozkłada i składa na nowo? Może to nie przekształcenia nowoczesności są dialektyczne w Heglowskim sensie, ale Heglowska dialektyka przekształca się wraz z dialektyką nowoczesności? Może, inaczej mówiąc, nowoczesność i Heglowska dialektyka przekształcają się w tym samym rytmie, prowadząc do tak zwanej ponowoczesności i do tego, co *per analogiam* wypadałoby nazwać «postdialektyką?»” (tamże, s. 18).

go do wniosku, że opisane tam koło hermeneutyczne nie ma nic wspólnego z przedrozumieniem ani w ogóle z perspektywą, w jakiej współczesna hermeneutyka filozoficzna zwykła rozwijać swą myśl.

Do struktury koła Heidegger nawiązuje w swojej słynnej rozprawie dwukrotnie. Najpierw w § 2, kiedy bada formalną strukturę pytania o sens bycia, a później w § 63, kiedy dotyka bezpośrednio kwestii koła hermeneutycznego. Oba paragrafy są od siebie znacznie oddalone.

Pierwsze nawiązanie kończy się stwierdzeniem, że w swoim odniesieniu do bycia *Dasein* (jestestwo przytomne, bycie-tu) nie musi niczego przedrozumieć. Faktycznie w grę nie wchodzi tu żadna kolistość, lecz raczej kontrakcja bycia-tu do bycia. *Dasein* nie musi formułować żadnej presupozycji, gdyż zawsze już porusza się ono w obszarze zwyczajnego rozumienia bycia. Jedyne, co jest tu przez Heideggera milcząco zakładane to odniesienie (stosunek, relacja) między byciem a byciem-tu.

Natomiast zagadnienie hermeneutyki pojawia się bliżej końca Heideggerowskiego dzieła i od razu jest umieszczone w kontekście badań twórców hermeneutyki nowożytnej: Friedricha Schleiermachera i Wilhelma Diltheya. Heideggera interesuje w tym miejscu przede wszystkim sposób, w jaki sięga się po sens oryginalny. Hermeneutyka jawi się tu wyposażona w nieusuwalny aspekt metodologiczny, który oddziałuje w deskrypcji fenomenologicznej, czyli – jak mówi Heidegger – *Auslesung*. Owa *Auslesung* (wykładnia sensu) potrzebna jest do tego, żeby móc odsłonić *logos*. Fenomenologia Husserla zostaje przez filozofa poddana lekkiej, ale decydującej modyfikacji: nie chodzi już o to, by konstytuować świat dla podmiotu ani odnajdywać „czystą percepcję”, która nie byłaby wykładnią świata. Zawsze jest jakaś wykładnia, którą należy przebadać jeszcze przed podjęciem analityki mowy. Wówczas okazuje się, że *Auslesung* oddziałuje poprzez strukturę *als*, żeby wytłumaczyć bycie jako takie, to znaczy przejawiające się poprzez uprzedmiotowione formy bytu (stół, drzwi, samochód). Pomimo zdystansowania się wobec Husserla i jego prób logicyzacji doświadczenia percepcji, Heidegger nie posuwa się aż do radykalizmu tezy stawianej niegdyś przez Hegla, według której percepcja staje się możliwa dopiero dzięki językowi. Zdaniem Heideggera pierwsze jest jednak coś przedjęzykowego, co pozostaje w gestii *Auslegung*, aby następnie wydobyte przez nią struktury mogły zostać nazwane. W ten sposób *Auslegung* artykułuje się wraz z pewną antycypacją, która ją funduje. Każde *als* jest antycypowane. Właśnie ta antycypacja tworzy strukturę sensu. I tu pojawia się koło hermeneutyczne: *Auslegung* musi już jakoś rozumieć to, co jest do *auslegen*. Nie można procesu wykładania ani interpretacji zaczynać od zera, ani uniknąć wzajemnego uwikłania rozumienia i interpretacji. Podobne uwikłanie znane jest logikom jako *circulus vitiosus*, ale w rozumieniu Heideggera dotyczy ono wyłącznie ekspresji, by tak rzec, filologicznej. Wobec tego Nancy przystępuje do systematyzacji ustaleń poczynionych w trakcie lektury *Bycia i czasu*, wyróżniając w myśli jego autora dwa odrębne rejestry. Jeden z nich to rejestr klasycznie hermeneutyczny, dotyczący zagad-

nień presupozycji, interpretacji, *Auslegung*. Ta perspektywa myślenia została – zdaniem Nancy’ego – porzucona przez Heideggera po *Sein und Zeit*, znajdując jednak swą kontynuację u Bultmanna, Gadamera i Ricoeura. Drugi rejestr natomiast obejmuje problematykę rozumienia i sensu w powiązaniu z kwestią przekazu, rozwijaną przez niezdominowaną perspektywą subiektywistyczną hermeneutykę antyczną. Tak zorientowaną refleksję napotykać możemy właśnie u Platona, który wywołał ją niejako pod hasłem *hermeneia* i pomieścił w ramach rozważań zaliczanych dziś do tzw. filozofii pierwszej. W jego ujęciu rozumienie (gr. *hermeneuin*) jawi się w innym oświetleniu niż ma to miejsce w dialektyzujących i historyzujących rozważaniach współczesnych reprezentantów hermeneutyki filozoficznej. *Hermeneia* nie należy do zwykłego czasu, lecz do „czasu otwarcia”, jakie Heidegger dostrzegł w strukturze pytającego o sens *Da-sein*. Jak ustalił Nancy, rozumienie oczywistości, które temu zapytywaniu towarzyszy, stanowi wątek tematyczny (zaanonsowany przez Heideggera na początku *Sein und Zeit*) różny od zagadnienia koła hermeneutycznego. Francuski myśliciel pragnął sprawę tę przebadąć dogłębnie, a następnie powiązać ze swoimi własnymi intuicjami co sensu oraz kształtu, jaki powinna przyjąć ześrodkowana na nim myśl współczesna.

Krytyczne odniesienie do całej szkoły hermeneutyki filozoficznej, a co gorsza wytknięcie Gadamerowi i Ricoeurowi błędnego odczytania Heideggera, jakie Nancy formułuje w pierwszej części swojej książki, nie mogło spotkać się z zadowoleniem reprezentantów tej szkoły ani ich zwolenników. Odpowiedzią na tę krytykę mogło być dopracowanie stanowiska przez wymienionych tu myślicieli, bądź ostra riposta, odrzucająca zasadność argumentów francuskiego dekonstrukcjonisty. Nie wiadomo, czy Paul Ricoeur (jak wiemy skądinąd uniwersytecki opiekun Nancy’ego) lub Hans-Georg Gadamer kiedykolwiek zapoznali się z *Le partage des voix*. Wiadomo jednak, że w późniejszej twórczości żaden z nich nie dokonał wyraźnej korekty swoich zapatrywań. Publiczność filozoficzna miała natomiast okazję wysłuchania obu stron sporu podczas spotkania Gadamera i Derridy, zorganizowanego przez Instytut Goethego w Paryżu w kwietniu 1981 roku. Przysłuchujący się jej kanadyjski profesor filozofii (wówczas jeszcze doktorant na uniwersytecie w Tybindze), Jean Grondin odniósł wrażenie, że była to rozmowa głuchych. Żadna ze stron nie chciała ustąpić ze swego stanowiska i uwzględnić racji interlokutora. Grondin, któremu zdecydowanie bliżej jest do Gadamera niż Derridy, postanowił zrelacjonować to wydarzenie i zapoznać z nim szerszy krąg odbiorców w swojej pracy pt. *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*<sup>17</sup>. Ostatni rozdział tej rozprawy poświęcony jest właśnie na przewidzianą wyżej „ostrą ripostę” pod adresem dekonstrukcjonistów w osobie reprezentującego ich wszystkich Jacquesa Derridy. I choć nazwisko Nancy’ego w książce nie pada, uwagi krytyczne jej autora mogą być

<sup>17</sup> J. G r o n d i n, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991; wydanie polskie: *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, WAM, Kraków 2007.

odniesione w dużej mierze również do niego, ponieważ – jak będziemy to mogli wkrótce zobaczyć w szczegółach (patrz część pierwsza, rozdz. III) – stanowisko zajmowane przez niego względem współczesnej szkoły hermeneutycznej jest pod wieloma względami bardzo bliskie Derridiańskiemu.

Tymczasem Grondin słusznie zauważa, że nieufność dekonstrukcjonistów wobec współczesnych teoretyków hermeneutyki wypływa z przekonania, iż utrwalają oni paradygmat metafizyczny, który „narzuca wszystkim swój (tutaj dialogiczny) model racjonalności, w ten sposób tłumiąc wyłaniającą się z niego indywidualność, różnicę oraz inność”<sup>18</sup>. Ich programowe odwoływanie się do woli (woli dialogu, woli uczestnictwa) rodzi u Derridy podejrzenie, „że wola rozumienia stanowi dalszy ciąg dążenia do totalnego opanowania tego, co istnieje”<sup>19</sup>. Nieporozumienie polega tu na tym, że dekonstrukcja problematyzuje, a w przypadku Derridy nawet kwestionuje istnienie jednego, niezastępowalnego paradygmatu myślenia, wypracowanego w obrębie klasycznej metafizyki<sup>20</sup>. Hierarchizacja elementów rzeczywistości w piramidalny model, dający na swym szczycie miejsce szczególnie uprzywilejowanemu bytowi (np. woli) jest nie do uzgodnienia z wizją świata sfragmentaryzowanego i sprowadzonego do jednego (nieparadygmatycznego) planu za sprawą różnicy wewnętrznej (różnicy w źródle, *différance*, o której szerzej będzie jeszcze mowa poniżej). Podobna dążność wyraźnie dochodzi do głosu również u Nancy’ego, który idąc tropem Heideggera, wzmacnia jego tezy, dopatrując się oddziaływania różnicy już w Platonskim *Ionie*. Dopóki więc przedstawiciele hermeneutyki współczesnej nie zechcą przemyśleć innego konceptualnego aranżowania sfery ontycznej, nie będą w stanie zrozumieć argumentu dekonstrukcjonistów przeciw utrwalaniu metafizyki.

Drugi zarzut Derridy skierowany pod adresem Gadamera, a przytaczany przez Grondina, podnosił kwestię: „czy w ogóle można mówić o rozumieniu «prawdy»?”<sup>21</sup>. Również tu dochodzi do głosu poważny problem ontologiczny, który Derrida wykorzystuje do faktycznego zdewaloryzowania dociekań hermeneutycznych, sprowadzając je do technik czysto metodologicznych, warsztatowych, filologicznych. Trudno się zatem dziwić, że przedstawiciele hermeneutyki poczuli się urażeni w swoich ambicjach filozoficznych. Dowartościowanie ich przemyśleń nie może jednak nastąpić za sprawą posunięć takich, na jakie zdecydował się Grondin, spływając ontologiczny wymiar Derridiańskiego pytania o prawdę do zdroworozsądkowej zasady, że „istnieje fundamentalna zdolność rozumienia i że także Derrida rozumie i chce być zrozumiany, kiedy odda-

<sup>18</sup> J. G r o n d i n, *Wprowadzenie...*, s. 169.

<sup>19</sup> Tamże, s. 170.

<sup>20</sup> Na ten temat szerzej, patrz: J. D e r r i d a, *Kartusze*, [w:] t e n ż e, *Prawda...* s. 215–292. Krótkie omówienie problematyki paradygmatu w filozofii, patrz: tamże, M. K w i e t n i e w s k a, *Posłowie*, s. 449–453.

<sup>21</sup> J. G r o n d i n, *Wprowadzenie...*, s. 170.

je się rozmowie”<sup>22</sup>. Z pewnością jest to prawda, ale prawda banalna, podczas gdy rozważania Derridy i Nancy’ego dotyczą statusu i miejsca prawdy przy innej niż metafizyczna architektonice sfery ontycznej. Dekonstrukcja wyposażona jest w duży potencjał spekulatywny, którego Grondin zupełnie nie dostrzega, co prowadzi go do formułowania fałszywych – a czasem wręcz kuriozalnych – zarzutów, jakoby dekonstrukcyoniści sprowadzali byt do postaci czysto fizycznej, myląc głos z wibracjami powietrza, a pismo z nienaruszalną, materialną matrycą graficznych reprezentacji. Tymczasem lektura zaledwie pierwszej części *Le partage des voix* pokazała nam wyraźnie, że Nancy nie przejawia żadnych pozytywistycznych tendencji do redukcjonowania czegokolwiek do fizykalno-materialnych fenomenów. Także dialog i rozmowa – jak będziemy się mogli przekonać już za chwilę, przechodząc do drugiej części książki – jawią się tam wieloznacznie, z akcentem na aspekt spekulatywny, który zresztą dominuje w omawianym dialogu Platona.

Rozszerzenie w tym miejscu przyjętej perspektywy badawczej od Nancy’ńskiej recepcji Heideggera do wątków platońskich okaże się bardzo pomocne w wytyczeniu granic, jakie autor *Le partage* nakłada na filozoficzny pomysł fryburczyka i uwypukli mocne przywiązanie tego ostatniego do tradycji przedchrześcijańskiej, która zdecydowanie mniej pociąga Nancy’ego. To właśnie tam, u presokratyków, Heidegger znalazł główne źródło inspiracji po tak zwanym „zwrocie”, które natchnęło go do próby innej aranżacji przestrzeni konceptualnej oraz uwypuklenia filozoficznego znaczenia różnicy. Co do Platona natomiast uznał, że jest on filozofem „granicznym” pomiędzy starym (presokratycznym) a nowym (arystotelesowskim) modelem uprawiania filozofii. Co prawda wielki Ateńczyk przygotował już zręby metafizycznej wizji świata, ale wiele jeszcze łączyło go z presokratykami, którzy tak bardzo interesowali Heideggera. Dlatego też nie wolno nam zignorować sposobu, w jaki ten ostatni odnosi się do treści zawartych w platońskim dialogu ani tym bardziej sposobu, w jaki odczytuje je Nancy.

I tak *Ion* – licząc sobie ponad dwa tysiące lat *opusculum* Platona – przedstawia nam rozmowę ucieleśniającego filozoficzną mądrość Sokratesa z młodym rapsodem, specjalizującym się w recytacji poezji Homera i noszącym imię stanowiące tytuł dialogu. Poprzez ich słowa Platon stara się rozjaśnić tajemnicę *hermeneia* – boskiego przekazu i daru dla ludzi. Już na wstępie, ustami Sokratesa dokonuje się tam wyraźne rozróżnienie formy i treści poezji – jej słowa i sensu. Gdyby Ion dokonywał interpretacji lub egzegezy swojego ulubionego poety, gdyby go chciał zrozumieć i uczynić zrozumiałym dla innych, byłby tylko hermeneutą niewiele różniącym się od przedstawicieli hermeneutyki współczesnej. Ale on przyznaje, że nie rozumie tego, co właściwie wydarza się podczas jego deklamacji. Wówczas Sokrates przekonuje, że tajemnicze kompetencje Iona muszą zostać odróżnione od nabytych wiadomości (*episteme*) oraz

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 171.



techniczno-eksperymentalnych umiejętności (*techné*). Mimo to skłonny jest zaliczyć je do pewnego rodzaju wiedzy. Byłaby to „wiedza sensu”: Ion zna się na tym, co mówi Homer, ale tylko on jeden. Tu Nancy daje dojść do głosu swojemu przeświadczeniu, że odkryta przez Sokratesa specyfika wiedzy Iona dotyczy charakteru sensu, a mianowicie tego, że jest on zawsze szczególny, pojedynczy, indywidualny (fr. *particulier*). Tym samym francuski myśliciel dokonuje pierwszej i jeszcze nieznacznej interwencji w tok rozmowy opisywanej przez Platona. Z jego relacji można bowiem odnieść wrażenie, iż to sam Platon ustami Sokratesa uznaje sens za partykularny, tymczasem w dosłownym brzmieniu orzeczenie takie w *Ionie* nie pada. Należy się domyślić, że zabieg Nancy’ego będzie miał poważniejsze następstwa w toku dalszego wywodu, na razie jednak jest to zaledwie pierwszy krok do sformułowania ogólnego wniosku, stwierdzającego, że wszelka wiedza na temat sensu może pojawić się tylko w zindywidualizowanej, jednostkowej formie. Tymczasem Sokrates mówi jedynie, że wiedza hermeneuty – w odróżnieniu od wiedzy naukowej (teoretycznej) oraz wiedzy praktycznej (technicznej) – nie dotyczy żadnych procedur uogólniających. Pod tym względem faktycznie (tzn. w zgodzie z wypowiedzią Sokratesa) *hermeneia* (nie hermeneutyka) przypomina poezję. Tu rodzi się pytanie: cóż takiego łączy aktywność poety z hermeneutyczną aktywnością rapsoda? Innymi słowy – w czym tkwi podobieństwo hermeneiki i poezji? Sokrates uważa, że wspólnie naznaczone są one „boską siłą”, której działanie można by opisać poprzez analogię do magnetyzmu. Ten zaś polega na przechodzeniu jakiegoś „prądu” od źródła do pozostałych elementów. Platon nie używa tu jednak (co tym razem Nancy bardzo słusznie akcentuje) określeń takich jak „łańcuch” czy „ogniwa”. W łańcuchu bowiem ogniwa są zespolone i tworzą jedno, podczas gdy magnetyzm poezji działa od członu do członu, tworząc w ten sposób „niby-jedność”, tzn. jedność wewnątrznie rozczłonkowaną. Zagadka magnetyzmu polega na tym, że tworzy on pewną ciągłość z porozdzielanych jednostek [por. PV, 61]. Ten obrazowy przykład Sokrates wyjaśnia następująco: magnez to Muza, która przekazuje swą moc innym, tj. poecie, rapsodowi, słuchaczowi. Zasada magnetyzmu ustanawia zatem coś w rodzaju „receptywnej spontaniczności”. Tu Sokrates kreśli kolejny obraz: poeci są podobni do pszczoł, ciągną do piękna i prawdy. Lecz ich prawda różni się od prawdy filozoficznej, jest dużo lżejsza, uskrzydłona, uświęcona. Tę atmosferę „lekkiej świętości” będzie się starał wywołać Heidegger w swej późnej twórczości, a zwłaszcza we wzorowanym na *Ionie* dialogu *Z rozmowy o języku*<sup>23</sup>, który już za chwilę okaże się ważnym elementem prowadzonych tu

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (1953/54), [w:] t e n ż e, *Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985; wydanie polskie: t e n ż e, *Z rozmowy o języku między Japończykiem a pytającym* [w:] t e n ż e, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2000, s. 68–112.

analiz. Podczas gdy Nancy zupełnie nie przejawia podobnych ambicji. Ani na stronach *Le partage*, ani w innych swoich pismach nie naśladuje wykreowanej przez Platona sakralnej aury boskiego przekazu, której przywołaniu służyła stworzona przez Sokratesa metafora pszczół. Przenośnia ta odgrywa natomiast ważną rolę w wywodzie wygłaszanym przez platońskiego mędrca, który wykorzystuje ją do objaśnienia dziwnych umiejętności Iona oraz charakterystyki poetyckiej hermeneii. Poeci nie są bowiem w jego oczach (które są też oczami Platona) teoretykami ani rzemieślnikami, którzy wytwarzają coś nowego: za ich sprawą nie powstają nowe idee ani nowe sprzęty. Na podobieństwo pszczół oni tylko „zbierają miód”, lecz przecież nikt inny poza nimi tego nie czyni. Dzięki ich umiejętności urzeczywistnia się święty przekaz (fr. *annonce*) od Bogów do ludzi. W tym właśnie poetyzowanie i *hermeneia* są do siebie podobne. Choć – jak przypomina Sokrates – można by tu jeszcze dodać wieszczzenie i prorokowanie. Podejmujący wszystkie te formy działalności charakteryzują się ponadto zdolnością do ekstazy – „bycia poza sobą, poza sensem” [PV, 65] – po to, by móc go przynieść swoim słuchaczom. To kolejny powód do tego, żeby odróżnić ich wiedzę od *episteme* i *techné*. Weźmy na przykład poetę: przystępując do dzieła musi on wprawdzie oczyścić swą duszę z wszelkich treści, uczynić w niej pustkę, którą Muza wypełni swoim przekazem. Będzie miał on formę określonego gatunku literackiego: dytambu, epepei, jambu itp. Nie ma daru poezji w ogóle – orzeka Nancy. Jest tylko bycie w posiadaniu Muz, którego cel stanowi zaanonsowanie prawdy ludziom. Głos poezji – a także hermeneii i prorocstwa – wybrzmiewa zawsze tylko w mnogości poszczególnych i skontrastowanych ze sobą głosów pojedynczych. U ich źródła znajduje się *theia moira* (*Ion*, 534 c) [PV, 66]. Nancy rozumie ją jako „boski podział”, dzięki któremu zachodzi komunikacja „boskiej siły” w magnetycznym „łańcuchu”. Siła ta – konkluduje Nancy – oddziałuje wyłącznie przez różnorodność i różnice, które słuchacze odbierają w postaci określonych poetyckich wierszy. W tym miejscu relacji Nancy’ego uwidacznia się jednak bardzo już wyraźna modyfikacja sensu Platońskiego tekstu: *theia moira* interpretowana jest dosłownie jako „boski podział”, rozumiany dokładnie jako dzielenie, rozcinanie, rozpraszenie. Tymczasem dla greckich uszu *moira* to podział w znaczeniu przydziału, obdarowania każdego tym, co mu się należy (stąd Mojry jako boginie losu). Nancy najwyraźniej podbija tu „filozoficzną stawkę”: to, co wcześniej mogło być wzięte za dopełnienie sensu wypowiedzi Platońskiego Sokratesa, teraz staje się przeinaczeniem, mającym uzgodnić przekaz *Iona* z poglądami autora *Le partage des voix*. I tak Sokrates Nancy’ego zaczyna mówić rzeczy, których Sokrates Platona nie tylko nie mówi dosłownie, ale też nie mógłby powiedzieć wcale:

Nie ma jednego głosu boskiego ani być może głosu boskiego w ogóle [...] ten głos jest od samego początku i zasadniczo (choć to nie zasada, lecz rzecz dana) głosem podzielonym, różnicą głosów pojedynczych [...] [PV, 67].

Włożywszy te słowa w usta ateńskiego mędrca, Nancy chyba odczuwa jednak pewne zaniepokojenie, skoro zaraz zadaje pytanie: czy ta różnica jest boska, czy ludzka? W uczciwym odruchu przyznaje natychmiast, że w tekście Platona nic na ten temat nie jest powiedziane. Nie jest – dodajmy – bo być nie może. W antycznej wizji świata rozważanie liczby Boga było bowiem pozbawione sensu. Mnogie panteony religii indoeuropejskich (w tym również starogreckiej) nie były świadectwem zwykłego politeizmu. O liczbie *sacrum* nie dyskutowano, ponieważ liczba nie dotyczyła świata boskiego. Dlatego też w dialogach Platónskich, ale też w innych tekstach z epoki, protagoniści używali określeń „Bóg” lub „Bogowie”, dowolnie je ze sobą zamieniając<sup>24</sup>. Tymczasem Nancy dość nieostrożnie lokuje punkt ciężkości swoich rozważań właśnie w tym delikatnym miejscu. Faworyzowana przez niego różnica ujawnia się w sferze źródłowej od razu w liczbie mnogiej, artykułując analogicznie pojmowane światy Boga i ludzi. Człowiek (poeta, rapsod, hermeneuta) doznaje ekstazy tylko po to, by znaleźć się w pół drogi, którą kroczy do niego zróżnicowane i zmultiplikowane bóstwo. W miejscu ich spotkania uwidacznia się „podział głosów” – figura konceptualna, którą Nancy wybrał na tytuł swojego dzieła. Posunięcie to będzie miało ciekawe konsekwencje, ale może też budzić uzasadnione wątpliwości: a po cóż dzielić to, co już podzielone?

Przechodząc od sprawozdania z lektury *Iona* do własnych przemyśleń, Nancy wyostrza znaczenie wypowiedzi Sokratesa tak, żeby uzgodnić je z własnym, już postheideggerowskim projektem filozoficznym. Padają wówczas najradykalniejsze stwierdzenia, jak to orzekające, że boskość z natury jest mnoga i poprzez to dostępna człowiekowi: „Boskość jest istotowa podzielona, ofiarowana, komunikowana i współdzielona” [PV, 68].

Nancy’ański pogląd na naturę boskości ulega tu wzbogaceniu o dodatkowy element: do przekonania o jej źródłowej mnogości dochodzi przekonanie, że ofiarowuje się ona ludziom w akcie komunikowania (*communiqué*). Można to zrozumieć dwojako: boskość przekazuje wiernym jakąś wiadomość, zawiadamia ich o czymś lub też jest dostępna poprzez komunie, czyli spożywanie hostii i/lub wina. Nie trzeba być teologiem chrześcijańskim, by dostrzec, że Nancy wtlacza tu Platona w ramy obrządku chrześcijańskiego oraz chrześcijańskiego oglądu świata. Zrećcznie, ale niezgodnie z prawdą, przeistacza Platona w chrze-

<sup>24</sup> Zagadnienie liczby w świecie boskim stanowi odrębny problem znany dobrze religioznawcom, zajmującym się kulturą indoeuropejską, do grona których należał również wybitny niemiecki filolog, Paul Deussen; patrz: P. D e u s s e n, *Vedanta, Platon und Kant*, Urania, Wien 1917, s. 13 i niżej. I choć w materii tej nie osiągnięto jeszcze porozumienia, najbardziej przekonujące wydaje się tu stanowisko wyrażone przez wybitnego polskiego starożytnika Tadeusza Zielińskiego, który w rozprawie o spotkaniu religii hellenistycznej z judejską pisze: „Różnica między monoteizmem a politeizmem jest różnicą co do liczby wyższych istot. Otóż liczba istnieje albo w przestrzeni, albo w czasie; w sferach metafizycznych, w których przebywa bóstwo, poza przestrzenią i poza czasem, liczby też być nie może, i pytanie o liczbę bóstwa jest nie mniej naiwne, niż pytanie o kolor jego włosów”; patrz: T. Z i e l i Ń s k i, *Hellenizm a judaizm*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 42.

ścijanina, dla którego Bóg składa z siebie ofiarę na krzyżu i przy ołtarzu, gdzie dokonuje się komunია. Jest to już wyraźny przejaw nadinterpretacji oraz manipulowania antycznym tekstem.

Skądinąd jednak francuski filozof słusznie uwypukla obecny u Platona i niezmiernie ważny motyw tematyczny anonsu (fr. *annonce*), czyli transmisji prawdy od Boga do ludzi. „Boski anons” to figura myślowa znana wielu antycznym myślicielom, którą Platon w *Ionie* tylko doprecyzował zgodnie ze swoim filozoficznym projektem. I zapewne zgodziłby się on z orzeczeniem Nancy’ego, że *hermeneia* to sterująca sensem (logosem) transmisja boskości: „*Hermeneia* nie tylko daje logosowi głos i brzmienie: ona kieruje tym głosem, nadaje mu przeznaczenie [...]” [PV, 70].

Jest to przede wszystkim kierunek w dół – od Boga poprzez poetę, a następnie rapsoda do słuchacza. Nie zachodzi tu jednak proces degradacji, dotyczący zwykle naśladownictwo, bierną *mimesis*. Od pasywnej imitacji *hermeneie* odróżnia jej siła re-kreatywna, w której kreatywność boska nie została wygłuszona. Zagadnieniem związanym z *mimesis* i sposobami odwzorowywania modelu powinna się jednak zająć *hermeneutika*, która ma zdecydowanie bardziej rzemieślniczy charakter niż źródłowa *hermeneia*. Ta ostatnia bowiem – inaczej niż *hermeneutika* – sięga bezpośrednio do sfery *sacrum* (nieostępnej dla wszelkich form przyziemnej *techne*). *Hermeneia* poprzez swą sceniczność i spektakularność widzi i czyni widocznym, a jej żywiołem jest element widzialności umożliwiający bezpośredni kontakt z sensem. W tym miejscu zaznacza się u Platona specyfika myśli greckiej, która po swych wcześniejszych, indoeuropejskich wcieleniach odziedziczyła skłonność do utożsamiania wiedzy i widzenia, a w konsekwencji kształtowania modelu poznawczego na wzorcu widzialności. We wszystkich językach indoeuropejskich (do których należy też greka) czasowniki „widzieć” i „wiedzieć” brzmią podobnie (co słyhać również doskonale w przytoczonych w tym zdaniu słowach polskich)<sup>25</sup>. Dlatego też zarzucanie kulturze Zachodu, kontynuatorce tradycji indoeuropejskich, filozoficzne-

<sup>25</sup> Według schematu *\*ueid-* „widzieć” > *\*uoid-* „wiedzieć”. *Perfectum* indoeuropejskie *\*uoid-h2e* (bez reduplikacji, ale z wokalizmem apofonicznym -o-) znacząco pierwotnie „zobaczyłem”, stąd już w prajęzyku „wiem”. Dawne *perfectum* często osiąga znaczenie presentywne np. praindoeuropejskie *\*h3ed-* „gniewać się”, skąd *perfectum* pie. *\*h3eh3od-h2e* „pogniewałem się” > „nienawidzę” (łac. *odi*), pie. *\*men-* „przypominać (sobie)”, daje *perfectum* pie. *\*memonh2e* „przypomniałem sobie” > „pamiętam” (łac. *memini*). Jak widać więc czasowniki łacińskie mają budowę perfektną, a znaczenie presentywne. Dla porównania indoeuropejski aoryst *\*uēid-/uid* dał łac. *uidi* „zobaczył”, ale wcześniej w wedyjskim przekształcił się w *ávidat* „znalazł”, gr. *εἶδον* „zobaczył, spostrzegł”, natomiast perfekt *\*uóid-/uid-* przekształcił się w wedyjskie *véda, vidúr* „wie, wiedzieć”, awestyjskie *vaēdā* „wie”, greckie *οἶδα, ἴδμεν* „wie, wiedzieć”, gockie (+) *wait, witum* „wie, wiedzieć” i inne. Zdarza się, że w swoich tekstach Nancy gra na podobnym brzmieniu czasowników *voir* („widzieć”) i *savoir* („wiedzieć”), trzeba jednak pamiętać, że akurat te słowa wzięły się we francuskim z łaciny, gdzie odnosiły się do innych rdzeni – odpowiednio *vidēo* i *sāpīō*. Por. H. R i x, *Lexikon der Indogermanischen Verben*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 2001, s. 665–667.

go logocentryzmu jest przedsięwzięciem dość ryzykownym, z czego zresztą Nancy znakomicie zdaje sobie sprawę:

[...] sam *logos* (*logos* boski, *logos* w sensie absolutnym lub też boskość logosu) daje się usłyszeć jedynie wtedy, gdy zostaje usceniczniony, wydeklamowany, zhermeneutyzowany [PV, 78].

A zatem dopiero poprzez wejście w światło sceny dane jest wszystkim uczestnikom hermeneii nawiązać kontakt z boskością i sprawić, by zadziałał proces „magnetyzmu”. Hermeneuci zdolni są ten proces animować i podtrzymywać, nie potrafią jednak nim sterować. I podobnie jak każdy hermeneuta (w tym elementarnym znaczeniu, jakie określeniu temu nadaje Platon) filozof również staje częstokroć przed niemożliwym zadaniem opanowania tego, co nieopanowane, jeśli tylko chce nawiązać komunikację ze zwykłymi, pozbawionymi boskiego natchnienia ludźmi. W takiej komunikacji nie da się bowiem przeprowadzić podziału na boski *logos* z jednej strony, a ludzką interpretację z drugiej. Źródłowo – tak przynajmniej widzi to Nancy – wszystko jest tu przemieszane: widzialność, inscenizacja, głos. Tak oto *hermeneia* otwiera się na *logos* w postaci brzmienia. Dzięki niej w interpretacji Bóg przemawia bezpośrednio, żywym głosem: „bóg mówi” («le dieu parle») [PV, 79]. Każda interpretacja zaś jest tego głosu pomnożeniem. Tak oto poprzez sceniczne przemieszanie tego, co widzialne z tym, co słyszalne, dochodzi do mnożenia się interpretacji. Każda z nich jest już interpretacją jakiejś innej, choć Nancy odróżnia to zwielokrotnienie się głosów w hermeneii od współczesnego tropu pojęciowego „interpretacji interpretacji”, znanej choćby z pism Fryderyka Nietzschego. Rzecz bowiem nie tyle w krażeniu i wymianie, ile w źródłowym zróżnicowaniu i przemieszaniu głosów:

W ten sposób nie chodzi jednak o „interpretację interpretacji” w sensie współczesnego nietzscheizmu. Chodzi o to, że *logos* interpretuje się, i że jest logosem lub też czyni się nim wyłącznie w hermeneii, a nawet jako *hermeneia* [PV, 79].

Wedle Nancy’ego u Platona tylko filozoficzne rapsodowanie umożliwia rapsodyczną filozofię, odsyłając do przemieszania w *sacrum*, gdzie Hermes, Muza i Proteusz (jako mitologiczne *exemplum* profety) ulegają *theia moira*, boskiemu podziałowi, który w *Le partage des voix* zrównany zostaje ze zdesakralizowanym, źródłowym zróżnicowaniem. Więcej nawet – tu bowiem Nancy dokonuje kolejnego ważnego kroku w swoim wywodzie – *hermeneia* może być odtąd uznana za inną nazwę dla dialogu. Posunięcie to pozwala autorowi *Le partage* na płynne przejście od myśli antycznej do współczesności. Dialog (niem. *Gespräch*) jest już bowiem słowem Heideggera. W ten sposób rozważania nad her-

meneią przenoszą się do sfery porozumienia, logosu, sensu i tradycji, które stanowią sedno Heideggeriańskiego tekstu *Z rozmowy o języku*<sup>26</sup>.

Nancy przyznaje, że jest to tekst przemyślnie skonstruowany pod względem artystycznym: zagadnienie sensu oraz jego rozumienia zostało tu umieszczone w dziele sztuki, jakim jest tekst literacki. Literackie ambicje nie obce były też Platonowi, co widać w starannie opracowanej kompozycji *Iona*, którą japoński uczestnik *Rozmowy* Heideggera przywołuje w jednej ze swoich wypowiedzi. Estetyzacja wypowiedzi w obu dialogach nie przesłania jednak filozoficznego meritum, jakim jest status słowa obwieszczającego prawdę, ofiarowywaną ludziom przez boga Hermesa. Właśnie ten „hermeneutyczny anons”, który wymyka się kontroli ludzi, nadaje rozmowie jej otwarty charakter i powoduje, że w każdym momencie może się ona odchylić od swojego pierwotnego toku, zagubić jeden wątek na korzyść drugiego, pozostawić słowo w zawieszeniu. Rozmówcy muszą być ustawicznie gotowi na interwencję czynnika zewnętrznego, a przecież budującego ów dialog od środka. Inne zawsze przybywa. Każdorazowe pojawienie się go rozrywa nić interpretacji, która ma skłonność do zapełniania się w koło. Nie jest to jednak koło opisywane przez współczesnych hermeneutów. Koło sensu, które Nancy dostrzega zarówno u Platona, jak i u Heideggera, ma charakter źródłowy i umożliwia wszelką interpretację, choć równocześnie z niej wynika. Otwarcie rozmowy na to, co Inne, wydarza się w jej trakcie, towarzysząc ujawnianiu się sensu/sensów. Inne jest zawsze wewnątrz i to ono ustanawia rozmowę. W tym miejscu dotykamy zagadnienia fundującego współczesną – opracowaną przez Heideggera – wersję filozofii różnicy. W centrum jej zainteresowania – o czym będzie jeszcze mowa poniżej – znajduje się różnica wewnętrzna, to znaczy nie ta, która wydarza się pomiędzy dwoma odizolowanymi bytami, lecz ta, która wydarza się w Tym Samym, wyzwalaając jego sens. Odtąd zatem, śledząc dalszy tok wyводу Nancy’ego, należałoby zwracać baczną uwagę na sposób, w jaki łączy on sensotwórczą moc mowy, czyli *logos* z efektami oddziaływania różnicy wewnętrznej w Tym Samym:

*Logos* nie jest *phone semantike*, nie jest głosem wyposażonym w znaczenie, nie jest sensem i w związku z tym nie może być „interpretowany”. Ale za to ustanawia artykulację wyprzedzającą głosy, w której już się one artykułują i dzielą. Ustanawia strukturę „antycypującą”, a zarazem podzieloną głosu w ogóle [PV, 82].

Patrząc z drugiej strony, należałoby powiedzieć, że sens nie jest logosem, tylko jego podziałem, jego wewnętrzną różnicą, którą Derrida obdarzy wkrótce mianem *différance*:

„Sens” *hermeneuein* polega na tym wyprzedzeniu sensu wobec samego siebie, wyprzedzeniu, które można by nazwać nieskończonym, gdyby nie było ono równocześnie znamieniem skończoności bycia-tu. I całkiem możliwe, że z tego samego tytułu

<sup>26</sup> M. H e i d e g g e r, *Aus einem Gespräch...*; por. wyżej przypis 23.

sens polega na opóźnieniu (nieskończonym/skończonym) wobec siebie w *différance*, którą trzeba by tu zaimportować z Derridańskiej „interpretacji” Heideggera [PV, 39].

W tym miejscu dotykamy wprost głównej tezy Nancy’ego, stanowiącej zarazem serce jego studium: sens oznacza podział logosu. Jako taki destabilizuje logocentryzm klasycznej metafizyki. Nie istnieje bowiem sens uprzedni wobec mowy, który *logos* miałby wyrażać, a hermeneutyczne przed-rozumienie antycypować. Poróżniony wewnętrznie *logos* i rozdzielony sens znajdują się w jednym planie, który filozofia pierwsza powinna wreszcie pomyśleć. Tak rozumiany sens ani się nie objawia, ani nie skrywa – cały wyczerpuje się w swoich darach, które, siłą rzeczy, muszą być rozdzielone na zróżnicowane i zawsze pojedyncze głosy: liryczny, epicki, filozoficzny itd. Powraca tu tematyczny motyw daru, który teraz jawi się właśnie jako anons wyrażany głosem. Oznacza to praktycznie brak zgody na zauważalne u współczesnych przedstawicieli hermeneutyki dążenie do odnalezienia sensu poprzez rozwikłanie jakiejś pierwotnej Tajemnicy, czy też rozpraszanie mroku spowijającego Źródło. Nie ma – twierdzi Nancy – Tajemnicy innej niż „dar różnicy głosów”:

Nic innego nie zostało zaanonsowane ponad dar, a dar jest samym anonsem. „Anons” będzie odtąd oznaczał, że nie chodzi tu wyłącznie o tezę filozoficzną odnośnie hermeneutyki ani też wyłącznie o rozwikłanie [*l’assomption*] czystej źródłowej enigmy. Pomiędzy nimi, w całkiem inny sposób, hermeneutyczny anons daru jest tylko różnicą głosów, głosem odróżnionym i podzielonym [PV, 84].

Ta ciekawa teza Nancy’ego warta jest z pewnością odnotowania i dalszego namysłu pod kątem zastosowania w filozofii najnowszej. Szkoda tylko, że jej autor tak niefortunnie przypisał ją również Platonowi i Heideggerowi. O ile bowiem obydwaj kroczyli świadomie drogą refleksji nad źródłową różnicą, o tyle jednak kładli ostatecznie nacisk na zjednanie tego, co poróżnione i nie podporządkowywali różnicy podziałowi. Wynikało to z charakterystycznego dla ich pozycji filozoficznej tradycjonalizmu, przejawiającego się w upartym obstawaniu przy konstrukcjach conceptualnych oraz wartościach wypracowanych przez naszych dalekich przodków. Mimo to można zgodzić się z Nancy’em wtedy, gdy wyłącza Platona i Heideggera z grona przedstawicieli gradualistycznej metafizyki (dominującej w Europie od Arystotelesa do dnia dzisiejszego), wskazując na dominujące w ich myśleniu filozoficzne kategorie Tego Samego i Innego, identyczności i różnicy, jedności i podziału. Interesującym wkładem Nancy’ego do tej problematyki byłoby oryginalne ujęcie Innego, który wyłania się ze źródłowego podziału. Francuski filozof słusznie bowiem zauważa, że nie może tu być mowy o innym człowieku lub innej rzeczy. Inny (lub Inne) stanowi tu miano bardziej fundamentalnej inności, umożliwiającej wszelki dialog, który za jej sprawą ustawicznie się różnicuje, gubi główny wątek i nie osiąga pełnego, ostatecznego zrozumienia. Za każdym razem jednak, gdy pewnemu tokowi wy-

powiedzi kładziony jest kres – nie tylko wtedy, gdy następuje zerwanie rozmowy, ale też wtedy, gdy urywa się jeden z jej wątków lub gdy nieoczekiwana dygresja rozbija logiczny ciąg dyskursu – wówczas „anons” się odnawia. *Hermeneia* stanowi właśnie taki przeskok „od jednego do drugiego”, dzięki któremu dokonuje się parcelacja dialogu na nieprzeliczalną liczbę jego skończonych epizodów. Parcelacja ta charakteryzuje każdy dialog – twierdzi Nancy – nie wymuszając wcale zakłóceń w komunikacji. Mówiąc to należy jednak, odróżnić dekonstrukcyjne ujęcie komunikacji od komunikacji, którą zajmował się przykładowo niemiecki filozof, socjolog i publicysta polityczny, Jürgen Habermas<sup>27</sup>. Jego myśl bowiem zdecydowanie bardziej koresponduje się z filozofią Gadamera i Ricoeura niż z dekonstrukcją filozoficzną. Świadczy o tym dające się łatwo wykazać – zarówno u niego, jak i u przedstawicieli współczesnej hermeneutyki – dążenie do zorganizowania przestrzeni konceptualnej zgodnie z klasycznym paradygmatem metafizycznym, zakładającym piramidalną gradację bytów, za której zwieńczenie można uznać konsensus rozmówców lub prawdę osiąganą w rozmowie. Tymczasem dekonstrukcyoniści zdecydowanie niwelują w swoim projekcie filozoficznym owo metafizyczne wypiętrzenie bytów, kierując uwagę ku źródłu, pulsującemu zawsze na powierzchni świata jednostkowych rzeczy. Komunikacja u Nancy’ego powinna być więc rozumiana ostatecznie jako swoista „komunia”, czyli zrównane współuczestniczenia w sensie. Nie chodzi tu o znalezienie ogólnie akceptowalnego sensu, prawdy, czy też o osiągnięcie zbiegu horyzontów w językowej konwersacji. Do pomyślenia jest tylko wspólnota podług podziału. Pomyśl ten będzie odąd rozwijany przez Nancy’ego w bardzo różnych kontekstach: filozoficznym, artystycznym, religijnym i politycznym. W każdym z nich jednak zaznaczy się z jednakową mocą myślenie nieuzgadnialne z klasyczną metafizyką, teorią sztuki, teologią oraz politologią, wszędzie też dojdzie do głosu polemika z twierdzeniami klasycznej logiki. Tu właśnie oddziaływanie Heideggera okaże się najmocniejsze i pozwoli – po latach dzielących od siebie *Le partage des voix* i wywiad udzielony Janicaudowi – wyznać Nancy’emu, jak ogromną rolę odegrała w jego karierze filozoficznej Heideggerowska koncepcja różnicy wewnętrznej: „Heidegger stał się elementem mojego ośrodka myśli i pracy” [Entr, 246–147].

Rzeczą znamionną jest reakcja jego rozmówcy, który wydaje się wpływu filozofii różnicy na twórczość Nancy’ego zupełnie nie rozumieć („Z pewnością Heidegger oddziaływał na twoje dzieła, ale nie był ich nicią przewodnią”; Entr, 246). Najwyraźniej rozmówca ów uważa, że o wpływie jednego filozofa na drugiego można mówić wyłącznie wtedy, gdy zainspirowany wymienia w swoich pracach nazwisko inspirującego i omawia jego poszczególne teksty: skoro zatem w *Le partage des voix* nazwisko Heideggera się pojawia, to omawianie jego wpływu na Nancy’ego jest uzasadnione. Później, gdy nazwisko to nie jest

<sup>27</sup> Por. przykładowo: J. H a b e r m a s, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981; wydanie polskie: t e n z e, *Teoria działania komunikacyjnego*, tom 1–2, tłum. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999 (tom 1), 2002 (tom 2).



już przywoływane (a przynajmniej dzieje się tak znacznie rzadziej), Nancy zaś rezygnuje z egzegezy konkretnych tytułów, można uznać, iż oddziaływanie to wygasło. Tymczasem sprawa przedstawia się całkiem inaczej: od czasu *Le partage* wpływ wielkiego fryburczyka na Nancy'ego gwałtownie przybiera na sile. Widać to przede wszystkim w odziedziczonym po nim przekonaniu, że w refleksji filozoficznej historycyzm jest niezbywalny oraz przeświadczeniu, że dopełnienie metafizyki musi się dokonać choćby po to, żeby można ją było krytycznie przemyśleć i zrozumieć. Chcąc zatem owocnie filozofować w naszych czasach, trzeba – zdaniem Nancy'ego – zgodzić się z jednym z podstawowych odkryć Heideggera odsłaniającym fakt, że dopiero kres metafizyki pozwala krytycznie objąć jej całość i zacząć myśleć to, co pozostawało w niej utajone i nieprzemyślane. Nancy'ego najwyraźniej uwiódł ten mocno heglowski aspekt heideggeryzmu, ujmujący prawdę bycia jako jego historię. Historycyzm ten wraz ze świadomością specyfiki dyskursu filozoficznego najmocniej odróżnia – jak zostało to podkreślone we *Wprowadzeniu* – filozofów kontynentalnych od analitycznych. Do kwestii tej trzeba nam będzie jeszcze powrócić, teraz zaś podejmiemy inny – i najistotniejszy – wątek heideggerowski w dziele francuskiego myśliciela.

Otóż, Nancy'ański projekt filozoficzny – określane częstokroć mianem dekonstrukcji (termin stworzony przez Derridę i wykorzystywany przez Nancy'ego; patrz niżej: rozdz. III, część pierwsza) – powieliła w swej podstawowej warstwie pomysł Heideggera na myślenie od strony różnicy. Co prawda – jak już wspomniano – niemiecki filozof też nie wymyślił kategorii różnicy samodzielnie, lecz zaczerpnął ją z tekstów premetafizycznych (presokratycy, Platon), a następnie – *via* idealisci niemieccy – poddał jej koncept współczesniającemu opracowaniu. Analogiczny mechanizm zadziałał zresztą również u Nancy'ego, który z całości Heideggerowskiej filozofii różnicy wyodrębnił tylko jej najtwardsze jądro, obudowując je później własnymi pomysłami i integrując z projektem dekonstrukcyjnym. W ten sposób dystans, jaki dzieli go od premetafizycznych myślicieli, powiększa się, a analogie w filozoficznym ujęciu świata stają się mniej czytelne. Mówiąc krótko – Heideggerowi zdecydowanie bliżej jest do Platona niż ma to miejsce w przypadku Nancy'ego. I choć w twórczości wszystkich trzech wymienionych tu filozofów przejawiają się pewne podobieństwa, stanowiące efekty oddziaływania „poróżnionego źródła”, czyli różnicy niejako uwewnętrznionej, to jednak każdy z nich stworzył nieco inny model jej zastosowania, a w konsekwencji odmienny sposób konceptualnej aranżacji rzeczywistości.

Tym spośród czytelników niniejszej rozprawy, którzy nie zapoznali się jeszcze z filozofią różnicy<sup>28</sup>, przypomniany zostanie w tym miejscu ogólny zarys jej

---

<sup>28</sup> Mechanizm działania tejże filozofii autorka niniejszej rozprawy prezentowała już kilkakrotnie polskim czytelnikom. Najbardziej skomasowana prezentacja myślenia od strony różnicy została zawarta w artykule wspomnieniowym po śmierci Jacques'a Derridy, patrz: M. K w i e t n i e w s k a, *Jacques Derrida – horyzont życia i śmierci*, „Nowa Krytyka” 19, Szczecin 2006,

funkcjonowania poprzez odwołanie do ustaleń późnego Heideggera, którego projekt „innego myślenia” tak zapładniająco oddziałął na dekonstrukcjonistów francuskich. Otóż po tak zwanym „zwrocie” – wbrew opinii wyrażanej przez wielu jego komentatorów – Heidegger bynajmniej nie stał się poetą, pozostał profesjonalnym akademikiem, mogącym poszczycić się wypracowaniem nowej formuły filozofii. W skrócie przedstawiałaby się ona następująco:

### 3. Heidegger i filozofia różnicy

Począwszy od Arystotelesa (choć zręby tej koncepcji są już zauważalne u Platona) metafizyczny sposób ujmowania rzeczywistości kazał nam, reprezentantom kultury Zachodu, myśleć uniwersum w postaci zbioru rzeczy układających się w hierarchiczną, piramidalną konfigurację. Pierwowzorem takiego ujęcia rzeczywistości (w faktycznych zastosowaniach występującego pod postacią zawsze nieco różniących się od siebie wariantów) jest schemat systemu aksjomatycznego, w którym twierdzenia systemowe pozostają podporządkowane niewielkiej liczbie aksjomatów. Metafizyka od zawsze przejawiała ambicje „aksjomatyzacji” uniwersum poprzez podporządkowanie poszczególnych bytów bytowi naczelnemu – rozumianemu jako Byt w ogóle i często utożsamianego z Bogiem. W tak rozumianej rzeczywistości myśl (zwłaszcza myśl filozoficzna) wychodzi zawsze od określonego bytu (*das Seiende* w nomenklaturze Heideggera), zapominając o różnicy, która konstytuuje odrębność każdego z nich. Pogłębiona refleksja na temat różnicy pomiędzy poszczególnymi bytami – od bytu do bytu – doprowadziła Heideggera do dostrzeżenia bardziej prymarnej różnicy pomiędzy nimi wszystkimi a Byciem (*das Sein*). Różnica „od bytów do Bycia” objawiła mu się jako niezwykle intrygująca z filozoficznego punktu widzenia. Odkrycie jej zdecydowało o kształcie jego dalszej twórczości. Z czasem niemiecki myśliciel doszukał się jeszcze bardziej elementarnej różnicy w łonie samego Bycia, którą określił mianem Zdarzenia (*das Ereignis*). Ukierunkowane na różnicę myślenie Heideggera osiągnęło wreszcie punkt, w którym – jego zdaniem – Bycie zaczęło ujawniać coś ze swojej zagadkowej natury. Przede wszystkim należało uznać, że sytuując się zawsze p o m i ę d z y (pomiędzy poszczególnymi bytami, pomiędzy bytami a Byciem, pomiędzy sobą a sobą) Bycie jest nierozzerwalnie współlistotne nie-byciu i dlatego nie podlega metafizycznej zasadzie niesprzeczności. Bycia i Nie-bycia nie da się odsunąć i wzajemnie odizolować tak, jak dzieje się to w przypadku przymiotów określających dany byt, który przecież zawsze jest jakiś – np. drewniany, czerwony, świadomy itd. – i nie może równocześnie taki nie być. Bycie jednak nie może być określone za pomocą żadnego przymiotu, skoro przysługuje wszystkim

---

s.127–140. Najszersze omówienie tej kwestii znalazło się natomiast w monografii na temat przeobrażeń pojęcia rzeczy w filozofii najnowszej, patrz: M. K w i e t n i e w s k a, *Res...*, zwłaszcza s. 153–164.

bytom wyposażonym w najróżnorodniejsze właściwości. Nie posiadając żadnych przymiotów na swoją wyłączność, Bycie podtrzymuje jednak je wszystkie, o ile przysługuje ich bytowym nośnikom. W ten sposób okazuje się, że Bycie niesie z sobą wszystkie przymioty, nie posiadając żadnego z nich. Bycie jest wszystkim, będąc zarazem niczym. „Nic” dla Heideggera nie oznacza pustki myślanej na podobieństwo próżni fizycznej, lecz samą naturę Bycia w jej negatywnym aspekcie. Bo zróżnicowane wewnętrznie Bycie mieści w sobie w równym stopniu dwa wykluczające się aspekty. Wyodrębniając poszczególne byty, ujawnia swój aspekt pozytywny – dookreśla każdy z nich i nadaje mu jedność. Rozróżniając samo siebie, Bycie ujawnia swój aspekt negatywny, anihilując („nicując”) własną jedność oraz niesprzeczną naturę.

Namysł nad różnicą wewnętrzną stanowi u Heideggera *de facto* wprowadzenie do filozofii najnowszej zagadnienia granicy. Odtąd filozofia może już pytać o to, czym jest granica? Jaka ona jest? I czy w ogóle jest? Tym samym zmienia się punkt wyjścia myślenia rzeczywistości: zamiast wybranego bytu, jak miało to miejsce w klasycznej metafizyce, staje się nim różnica rozumiana jako granica. Filozofia różnicy nie jest niczym innym, jak refleksją na temat granicy absolutnej. Konsekwencją jej przyjęcia staje się niemożność konfigurowania bytów według wzorca aksjomatycznego. Granica (czy też granice, bo sama liczba staje się tu problemem) nie jest bytem, któremu można by przydzielić właściwe mu miejsce. Granic nie można rozdysponować zgodnie z regułą większej lub mniejszej bliskości (podobieństwa, zgodności, pokrewieństwa) z Bytem, stanowiącym zwieńczenie systemu lub jego ostateczny fundament. Trzeba więc znaleźć inną regułę aranżacji rzeczywistości, co stanowi już zadanie dla „innego myślenia”, czyli postmetafizycznej formuły filozofowania. Zadanie to, którego Heidegger nie mógł już ukończyć ze względu na podeszły wiek, problemy zdrowotne i trudne okoliczności życia w powojennej Europie, zostało przez niego tylko ogólnie naszkicowane, znajdując swoje rozwinięcie dopiero po latach we Francji.

Poważna recepcja myśli Heideggera po tzw. „zwrocie” nie zaistniała bowiem w Niemczech, gdzie po zakończeniu wojny usiłowano oczyścić życie społeczne, w tym również uniwersyteckie, z elementów światopoglądu nazistowskiego. Heidegger zbyt mocno kojarzył się powojennym myślicielom niemieckim z epoką, która napawała ich wstydem. Czytano go więc rzadko i dość powierzchownie, skupiając się raczej na problematyce neutralnej światopoglądowo, odnajdywanej w *Sein und Zeit*. Tymczasem nieobarczeni poczuciem winy Francuzi mogli odważnie sięgnąć do późnej twórczości Heideggera i poddać ją staranniejszym przemyśleniom, których owocem – choć nie stało się to szybko ani bezboleśnie – okazały się francuskie wersje filozofii różnicy: myśl Michela Foucaulta, Emmanuela Lévinasa oraz dekonstrukcja Jacquesa Derridy. Ta ostatnia, mocniej niż pozostałe osadzona w heideggeryzmie, wywołała spore zamieszanie na scenie filozofii francuskiej w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. Odbiła się też mocnym echem w Stanach Zjednoczonych, bu-

dząc poważne (choć nie zawsze życzliwe) zainteresowanie w wielu krajach europejskich, w tym również w Polsce.

Ujmując rzecz skrótowo, oddźwięk filozofii Heideggera w Polsce nie był tak mocny jak we Francji. Nie wywołała ona żadnej burzy medialnej. Środowisko uniwersyteckie miało możliwość zapoznać się z jej ogólnym zarysem dość późno (sporo lat po wojnie), ale za to w wyważonych omówieniach Krzysztofa Michalskiego<sup>29</sup>, Bogdana Barana<sup>30</sup> czy Bogusława Jasińskiego<sup>31</sup>. Towarzyszyły im pierwsze przekłady oryginałów na język polski. Prace translatorskie trwają zresztą po dzień dzisiejszy, a w gronie tłumaczy tych niełatwych tekstów należy wymienić przede wszystkim Janusza Mizere oraz Bogdana Barana, Krzysztofa Wolickiego i Józefa Tischnera. Najciekawszą chyba próbą wszechstronnej prezentacji bogatej twórczości fryburskiego filozofa była jednak zbiorowa publikacja *Heidegger dzisiaj* w czasopiśmie „Aletheia” pod redakcją Piotra Marciszuka i Cezarego Wodzińskiego<sup>32</sup>, gdzie obok polskich przekładów tekstów Heideggera zamieszczone zostały również niezwykle wartościowe artykuły autorów zagranicznych i polskich (Stanisława Borzyna, Pawła Dybla, Piotra Marciszuka, Barbary Merker, Jacka Migasińskiego, Janusza Mizery, Krzysztofa Pomiana, Jarosława Rolewskiego, Krzysztofa Rutkowskiego, Barbary Skargi, Karola Tarnowskiego, Józefa Tischnera i Cezarego Wodzińskiego). Inni polscy badacze twórczości Heideggera skupiali się raczej na szczegółowych zagadnieniach tematycznych, powiązanych z ich indywidualnymi zainteresowaniami i preferencjami naukowymi. I tak Józef Tischner<sup>33</sup> rozważał stosunek Heideggera do Boga, odpowiedzialności i wolności, Włodzimierz Lorenc<sup>34</sup> badał antropologiczne i humanistyczne wątki heideggeryzmu, Wojciech Suchocki<sup>35</sup> rekonstru-

<sup>29</sup> K. M i c h a l s k i, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978.

<sup>30</sup> B. B a r a n, *Saga Heideggera*, PAT Wydział Filozoficzny, Kraków 1988. Nie jest to jedyna praca Barana na temat Heideggera, ale pierwsza i zawierająca główne rysy jego filozofii wraz z rozbudowaną notą biograficzną.

<sup>31</sup> B. J a s i ń s k i, *Myślenie Heideggerem*, Klub Otrycki „Colloquia Comunia”, Warszawa 1988.

<sup>32</sup> P. M a r c i s z u k, C. W o d z i ń s k i (red.), *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia”, nr 1(4), Warszawa 1990.

<sup>33</sup> Ks. Józef Tischner nie poświęcił Heideggerowi osobnej monografii, ale nawiązania do jego przemyśleń są obecne niemal we wszystkich jego pracach, zwłaszcza w tej najpopularniejszej: J. T i s c h n e r, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982. Z bezpośrednich opracowań Heideggerowskiej myśli warto tu wspomnieć niektóre artykuły i recenzje: t e n ż e, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, „Znak” 6(228), Kraków 1973, s. 688–706; *O odpowiedzialności filozofa*, „Znak” 6 (240), Kraków 1974, s. 721–739; *Prawda bycia i wolności: filozofia po Heideggerze*, „Znak”, 31, Kraków 1978, s. 1–2; *Zło i milczenie filozofii*, „Znak” 10, Kraków 1994, s. 128–131.

<sup>34</sup> W. L o r e n c, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej. Heidegger, Levinas, Foucault, Rorty, Gadamer*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1998 oraz t e n ż e, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.

<sup>35</sup> W. S u c h o c k i, *W miejscu sumienia. Śladem myśli o sztuce Martina Heideggera*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1996.

ował Heideggerowskie rozumienie sztuki, Wojciech Herman<sup>36</sup> zaproponował ambitną próbę ugruntowania metafizyki Heideggera, Bogdan Dembiński<sup>37</sup> podjął obecne w myśli fryburczyka zagadnienie skończoności, a Kamil Sipowicz<sup>38</sup> dowodził nieautentyczności i „beźswicia” jego filozofii. Powstało też sporo artykułów naukowych podejmujących raczej wyizolowane z całości filozofii Heideggerowskiej kwestie szczegółowe (tytułem przykładu można tu wspomnieć L. Kołakowskiego, W. Morszczyńskiego, R. Rożdżeńskiego, F. Sawickiego, G. Sowińskiego, K. Tarnowskiego, A. Wawrzyniaka, C. Woźniaka, J. Żelazną). Jak widać polscy autorzy pisali o Heideggerze dużo i w bardzo różnym stylu: od wnikliwych analiz naukowych Wawrzyńca Rymkiewicza<sup>39</sup> do poetyckich impresji Marii Kostyszak<sup>40</sup>. Różnie też rozkładały się ich oceny: od bardzo życzliwej recepcji i aprobaty (Mizera, Kostyszak) do rozczarowania i antypatii (Dybel, Sipowicz). Jednakże żaden z wymienionych badaczy nie skupił swojej uwagi na wykrystalizowanej w drugiej fazie twórczości fryburczyka filozofii różnicy. Nie mówiono o niej wcale lub napomykano krótko gdzieś na marginesie głównych rozważań, nie doceniając jej znaczenia w ogólnym przesłaniu Heideggera. Wyjątek stanowi Cezary Wodziński, który filozofowanie od strony różnicy wplótł dyskretnie w swoją własną, autorską refleksję, nie w bodaj najbardziej znanej swojej książce *Heidegger i problem zła*<sup>41</sup>, lecz w bardziej swobodnie zaaranżowanej pracy *Logo nieśmiertelności*. Różnica pojawia się tam i skrywa pomiędzy epizodami filozoficznymi, zestawiającymi różnych myślicieli (Platona, Hegla, Heideggera), spełniając niejednokrotnie rolę organizującą ważne segmenty wywodu, np. w rozważaniach o podwójnej, a zarazem jednej duszy Platónskiego Sokratesa lub kiedy, analizując poglądy Gorgiasza z Leontinoi, autor dochodzi do wniosku, że:

[...] *logos* nie może ukonstytuować się inaczej aniżeli jako ruchoma, żywa – animalna i wirtualna – granica między skrytym-a-nie-skrytym, między, dopowiedzmy, „rozumnym” a „nierozumnym”, między „bytem” a „niebytem”<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> W. H e r m a n, *Próba ugruntowania metafizyki*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2008.

<sup>37</sup> B. D e m b i ń s k i, *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1990.

<sup>38</sup> K. S i p o w i c z, *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.

<sup>39</sup> W. R y m k i e w i c z, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.

<sup>40</sup> Maria Kostyszak jest autorką dwóch rozpraw podejmujących refleksję nad dziełem Heideggera: druga z nich – chronologicznie biorąc – podejmuje między innymi Heideggerowski motyw krytyki ontoteologii; patrz: M. K o s t y s z a k, *Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2010. Pierwsza praca stanowi natomiast przykład bardziej autorskiej „rozmowy” z Heideggerem i jest chyba ciekawszą wersją możliwej recepcji heideggeryzmu na gruncie polskim; patrz: M. K o s t y s z a k, *Rękodzieło myślenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997.

<sup>41</sup> C. W o d z i ń s k i, *Heidegger i problem zła*, PIW, Warszawa 1994.

<sup>42</sup> T e n ę e, *Logo nieśmiertelności*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 130.

Czytelne nawiązania do filozoficznej kategorii różnicy znajdują się również w Aneksie I, gdzie Wodziński ujawnia „zatarty charakter źródła”, sprzeczną naturę bycia, „katastrofę logosu” itp.<sup>43</sup> Najwyraźniej jednak w pracy tej autor stawia sobie bardziej ambitne cele filozoficzne i nie chce ograniczać się li tylko do objaśnienia Heideggerowskiego zastosowania wspomnianej kategorii myślowej. Tym bardziej nie wnika w niuanse jej francuskich opracowań, choć nie jest mu obca myśl Derridy.

Francuska wersja Heideggerowskiej filozofii różnicy wydaje się wszakże mocniej dochodzić do głosu w pracach młodszego pokolenia badaczy, którzy dotarli do niej właśnie za pośrednictwem tekstów Derridy, Deleuze’a, Nancy’ego i innych. Wśród nich należałoby zwrócić uwagę na Tomasza Załuskiego, Andrzeja Leśniaka i Pawła Korobczaka.

Upowszechnienie ustaleń polskich badaczy różnicy napotyka jednak wciąż na spore problemy, z których dwa są szczególnie trudne do przezwyciężenia. Pierwsza trudność wiąże się z faktem, iż poważny namysł nad różnicą domaga się badań nie tylko na gruncie filozofii niemieckiej, ale też francuskiej, a ponadto zmusza do ciągłej konfrontacji myśli najnowszej z filozofią antycznej Grecji, gdzie było główne źródło inspiracji heideggeryzmu. Natomiast druga trudność natomiast polega na konieczności przeciwstawienia się ukształtowanemu w ostatnich latach w Polsce stereotypowi, widzącemu w dekonstrukcji (będącej wszak wariantem filozofii różnicy) jedynie udziwnioną igraszkę słowną, programowo nieliczącą się ze standardami akademickiego warsztatu myślenia. Właśnie w tym kontekście pojawiły się formułowane pod adresem filozofów różnicy oskarżenia o niewierność wobec tradycji kultury europejskiej. Rozpatrując ten zarzut, godzi się przypomnieć, że (od najdalszej starożytności do dzisiaj) wszyscy liczący się filozofowie Zachodu – nawet tacy tradycjoniści jak Platon, Nietzsche czy Heidegger – starali się o oryginalne ujęcie problematyki filozoficznej i nadawali swoim dziełom indywidualne piętno, a wyrażanie własnej indywidualności nie musi oznaczać odcinania się od kulturowych korzeni. Szczególną dbałość o utrwalanie w naszej pamięci dorobku myślicieli minionych epok przejawiają obecnie filozofowie kontynentalni. Jeśli do ich grona zaliczymy również Jeana-Luca Nancy’ego (sprawie tej będziemy się jeszcze przyglądać), to i jemu nie będzie można odmówić udziału w przedłużaniu i wzbogacaniu wielowiekowej tradycji filozofii Zachodu.

#### 4. Podsumowanie

Trudno byłoby – zważywszy na przeprowadzone powyżej analizy – zaprzeczyć faktowi, iż dzieło (zwłaszcza późnego) Heideggera naznaczyło mocno twórczość Nancy’ego. Te same analizy pokazują jednak, że nie mamy tu do

<sup>43</sup> Tamże, s. 125–156.

czynienia z emocjonalnym zauroczeniem i bezkrytyczną admiracją, prowadzącymi do biernego naśladownictwa. Nancy dokonuje starannej selekcji Heideggerowskich pomysłów i asymiluje tylko te kategorie oraz struktury konceptualne, które pozwalają mu wypracować własne stanowisko filozoficzne. Odrzuca zatem wszystkie pierwiastki irracjonalne (ewokacje *sacrum*, przepojone świętością metafory) oraz społeczno-polityczne (nacjonalistyczny idealizm), które dają się mocno odczuć w późnych pismach fryburczyka. W zamian skupia niemal całą swoją uwagę na pomysle filozofowania od strony różnicy, rozumianej jako różnica przecinająca rzeczywistość od wewnątrz, czyli *de facto* wyrażająca graniczny charakter wszechświata.

Dwie dość obszerne dygresje poczynione w tym rozdziale, z których jedna dotyczyła historii najnowszej, odnosząc się do zbrodniczych praktyk hitlerowców w czasie II wojny światowej, a druga sięgała odległych czasów antyku, kiedy Platon opracował swoją koncepcję hermeneii jako *theia moira*, pomogły nam dostrzec, w jaki sposób Nancy wykrawa pole własnych rozstrzygnięć filozoficznych, oczyszczając je z tych elementów heideggeryzmu, których nie jest w stanie zaakceptować. Należą do nich z jednej strony wyidealizowana wizja narodowego socjalizmu, za której realne implikacje Heidegger nigdy nie wziął pełnej odpowiedzialności, z drugiej strony zaś przedchrześcijańska sakralność, która *via* Platon ucieleśniła przedmiot retrospektywnych tęsknot autora *Sein und Zeit*. Ani „Ziemia Obiecana”, ani „Raj Utracony” nie stanowią w oczach Nancy’ego celów, do których miałyby nas prowadzić filozofia. Wystarczy, że będzie nam ona pokazywała świat taki, jakim jest on naprawdę. W ten sposób Nancy daje jednoznaczny wyraz przywiązania do obiektywizmu poznawczego, realizmu ontologicznego, a przede wszystkim racjonalizmu, od tysiącleci charakteryzującego wielkich filozofów Zachodu. Spośród nich – jak pamiętamy – Nancy największą estymą obdarza Hegla, filozofa oceniającego wszelkie zjawiska z perspektywy nadrzędnej wobec indywidualnych skłonności ratio, ale równocześnie mocno zaangażowanego w bieżące problemy świata. „Bycie na miarę współczesności” wydaje się formułą najbardziej pociągającą Nancy’ego, choć warto w tym miejscu przypomnieć, że postulatowi temu towarzyszy zawsze przezorne powstrzymywanie się przed wydawaniem pochopnych osądów. Nasz stosunek do najdramatyczniejszych okoliczności życia (śmierć, przemoc, wojna, eksterminacja) powinien być – jego zdaniem – kształtowany niespiesznie i z zachowaniem właściwego dystansu. Chodzi tu raz jeszcze o umiejętność opanowania emocji przy ferowaniu ocen, mających nośność naukową oraz zdolność do umieszczania ich w szerszej perspektywie dziejowej, z wiarą w oczyszczającą moc „głębokiej historii”, a nie poprzestawanie na aktualnej opinii publicznej czy doraźnych priorytetach instytucjonalnych. Pierwiastki wartościujące stanowią niezbywalny element filozofowania, ale powinny pozostać dyskretne i wolne od przejawów sentymentalizmu oraz stronniczości, których obecność Nancy stwierdza w tekstach Heideggerowskich, i od których stara się odciąć. Nie wahając się krytykować wielkiego fryburczyka, *summa*

---

*summarum* oddaje mu jednak sprawiedliwość i uznaje, że to on właśnie dokonał największego przełomu w filozofii współczesnej, wprowadzając namysł filozoficzny na drogę różnicy, która tak mocno zaważyła również na kształcie jego własnej twórczości.



### ROZDZIAŁ III. DERRIDA I NANCY – DWIE WERSJE DEKONSTRUKCJI FILOZOFICZNEJ

Wywiad, jakiego Jean-Luc Nancy udzielił Janicaudowi (*Entretien*, 23 czerwca 2000 r.) [Entr, 244–255] okazał się już wcześniej bardzo pomocny w odtworzeniu wspomnień związanych z okolicznościami, w jakich młody wówczas adept filozofii zapoznawał się z dziełem Heideggera. Skądinąd ten sam wywiad stanowić może równie cenne źródło informacji na temat znaczącej zmiany w jego życiu, spowodowanej odkryciem tekstów Jacquesa Derridy. Stało się to w roku 1964, kiedy związki Nancy’ego ze środowiskiem heideggerystów wyraźnie osłabły i wszystko wskazywało na to, że będzie on – zgodnie ze swoim wcześniejszym zamysłem – kontynuował studia doktoranckie z teologii [Entr, 245]. Przypadkowo przeczytany artykuł w czasopiśmie „Critique”<sup>1</sup> zmienił tę sytuację w stosunkowo krótkim czasie: był to tekst napisany właśnie przez Derridę i niedługo potem włączony do pokaźnych rozmiarów monografii *De la grammatologie*<sup>2</sup>. Kolejne artykuły w tym samym czasopiśmie (stanowiące szkice do *L’Écriture et la différence*<sup>3</sup>) zachęciły Nancy’ego do sięgnięcia po książki ich autora, z których wybrał najpierw *L’Origine de la géométrie*<sup>4</sup>. Wrażenie było piorunujące: Heideggerowski pomysł na filozofię różnicy ukazał się tu Nancy’emu z całą mocą nowatorstwa, tym bardziej, że Derrida umiał go przedstawić w pociągająco awangardowym opracowaniu literackim, oczyszczonym z nieco staromodnej estetyki fryburczyka. Uchwycenie istoty tego pomysłu nie było jednak łatwym zadaniem: Derrida nie pisał wszak o Heideggerze dużo, a kiedy już odnosił się do jego prac, nawiązania te miały raczej luźny i aluzyjny charakter. Derrida tworzył już własną filozofię, a nie komentarz do Heideggera. Należało zatem wydobyć wspólne jądro koncepcji obu filozofów, ale też umiejętnie rozdzielić jej rozwinięcia. Nancy wspomina:

Heidegger stał się elementem mojego ośrodka myśli i pracy. Jak to się stało? Nie umiałbym tego powiedzieć. Z pewnością za pośrednictwem Derridy, a jednak nie ma

---

<sup>1</sup> Por.: „Critique”, février 1964, n° 201 (J. Derrida, *Edmond Jabés et Question du Livre*; R. Kempf, *Diderot en Purgatoire*, E. Dune, *Opéra Fabuleux de Paul Klee*; Rosolato, *Léonard et la psychanalyse* i inne).

<sup>2</sup> J. D e r r i d a, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967. Por. t e n ż e, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

<sup>3</sup> J. D e r r i d a, *L’écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967. Por. t e n ż e, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.

<sup>4</sup> J. D e r r i d a, *Introduction et traduction de „L’Origine de la géométrie” de Husserl*, PUF, Paris 1962.

wielu tekstów Derridy poświęconych Heideggerowi. Zaintrygowały mnie opuszczenia w *Głosie i fenomenie*. I w końcu to eliptyczne wyznanie Derridy: „Bez Heideggera, wszystko, co tu zrobiłem, nie byłoby możliwe”. Trzeba mi było trochę czasu, żeby odkryć, że *différance* (z „a”) była projektem tak głęboko zrośniętym z różnicą ontologiczną [Entr, 246–247]<sup>5</sup>.

A zatem należało przede wszystkim uchwycić niezwykle mechanizm działania filozofii różnicy oraz konsekwencje wynikające z jej zastosowania dla myśli najnowszej. Recz nie polegała na tym, żeby wiernie odtworzyć projekt Heideggera, a z drugiej strony opisać jego zmodyfikowaną przez Derridę wersję: nagle okazało się, że model filozofowania od strony różnicy domaga się dalszego opracowania i sprawdzenia w realiach współczesnego świata. Zanim bowiem zainicjuje się pracę egzegety i historyka jakiejś filozofii, trzeba najpierw tę filozofię urzeczywistnić, pozwolić, by się „wykazała” i potwierdziła swój potencjał:

Dla mnie to było jeszcze jedno odkrycie. Różnica pomiędzy Heideggerem a Derridą, i to, jak Derrida ucieleśniała całą moc współczesności. Nie wiedziałem, że istnieją tacy ludzie, którzy – podobni jemu – zanurzeni są w żywiole bieżącej pracy filozoficznej [Entr, 245–246].

Dzięki Derridzie Nancy zrozumiał, że tym, nad czym naprawdę warto zastanowić się, czytając Heideggera, nie są ani jego światopogląd, ani „błąd polityczny” [Entr, 248], lecz możliwa przemiana współczesnej problematyki filozoficznej, jej – zgodnie z wyznaniem Nancy’ego – „nowy wymiar” [Entr, 246]. Ostatecznie Nancy porzuca teologię i podejmuje pracę asystenta na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu w Strasburgu, a równocześnie przygotowuje doktorat pod kierunkiem Paula Ricoeura, nie przerywając prywatnych studiów nad Heideggerem i Derridą. Efektem tej długoletniej pracy stanie się najpierw dyplom *docteur de troisième cycle* w roku 1973, a czternaście lat później rozprawa, uznana jednomyślnie za podstawę przyznania autorowi *thèse d’État* przez jury pod przewodnictwem Gérarda Granela w składzie profesorskim: Braun, Derrida, Desanti, Granel, Lyotard, Mailhos. Oczywiście, rok uzyskania tego dyplomu wyznacza tylko symboliczną cesurę w życiu francuskiego myśliciela, niemniej jednak należy stwierdzić, iż od tego momentu – *via* kolejne awanse w karierze uniwersyteckiej, zajęcia za studentami i liczne publikacje – Jean-Luc Nancy nie tylko będzie wyrażał sympatię dla nurtu filozoficznego zainicjowanego przez Derridę, ale też sam zacznie się określać jako przedstawiciel dekonstrukcji. W tym miejscu nie sposób nie zapytać o to, skąd wzięło się określenie „dekonstrukcja” i co ono właściwie oznacza.

---

<sup>5</sup> Przytoczone zdanie Derridy nie pochodzi z *La voix et le phénomène*, a Nancy nie podaje źródła cytatu.

## 1. Zarys historyczny pojęcia dekonstrukcji

Historia pojęcia „dekonstrukcja” na gruncie filozoficznym jest już dziś zasadniczo znana wszystkim poważnym badaczom myśli Derridy. Polscy czytelnicy mogli się z nią zapoznać dzięki pionierskim pracom Bogdana Banasiaka<sup>6</sup> oraz obszernej monografii *Efekt inskrypcji* Michała Pawła Markowskiego<sup>7</sup>. Również autorka niniejszej rozprawy przytaczała wcześniej historyczne okoliczności powstania tej nazwy oraz jej zastosowania do określonego kierunku filozoficznego, zainicjowanego przez Jacquesa Derridę<sup>8</sup>. Dla jasności obecnego wykładu dobrze jednak byłoby raz jeszcze przypomnieć węzłowe punkty tej historii.

Otóż słowo *déconstruction* jest neologizmem wprowadzonym do języka francuskiego przez znawcę twórczości Heideggera oraz jej tłumacza, Gérarda Granela. To on jako pierwszy posłużył się tym – upowszechnionym później i przystosowanym do innych języków – terminem, by oddać sens, jaki nadał niemieckiemu słowu *Abbau* autor *Zur Seinsfrage [W kwestii bycia, 1956]*<sup>9</sup>. Miało ono ewokować konieczność rozluźnienia dyskursywno-konceptualnego spoiwa w tradycyjnych projektach filozoficznych w taki sposób, by dało się dokonać powtórnego przeglądu ich zawartości treściowej i ujawnić miejsca filozoficznie niewyeksplotowane z powodu ograniczeń narzucanych przez metafizyczną lekturę. Niemieckiemu filozofowi nie chodziło przecież o odrzucenie całego dorobku metafizyki, ale o odszukanie owych problematycznych miejsc, pozostających w cieniu tak długo, jak długo nie zastosuje się do nich procedur „innego myślenia”. Oto ta słynna wypowiedź Heideggera w trzech wersjach językowych:

*Es braucht hier keinen Dank, aber eine Besinnung. Doch die Besinnungslosigkeit begann schon mit der oberflächlichen Mißdeutung der in «Sein und Zeit» (1927) erörterten «Destruction», die kein anderes Anliegen kennt, als im A b b a u geläufig und leer gewordener Vorstellungen die ursprünglichen Seinserfahrungen der Metaphysique zurückzugewinnen*<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Por. B. B a n a s i a k, *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Spacja, Warszawa 1997, s. 61.

<sup>7</sup> Por. M.P. M a r k o w s k i, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Studio Φ & Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1997, o której to książce sam autor powiedział, że choć głównym przedmiotem przedstawionej w niej refleksji jest zagadnienie literatury, to jednak ze względu na prezentowane przez Derridę poglądy „musi być też ona monografią dekonstrukcji jako takiej”, s. 27.

<sup>8</sup> Por. M. K w i e t n i e w s k a, *Posłowie* [w:] J. D e r r i d a, *Prawda...*, s. 454–456; t a ż, *Jacques Derrida...*, s. 128–130.

<sup>9</sup> M. H e i d e g g e r, *Zur Seinsfrage*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main 1956; wydanie polskie: *W kwestii bycia*, [w:] *Znaki drogi*, tłum. M. Poręba, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995.

<sup>10</sup> Tamże, s. 36; podkreślenie M.K.

*La question ici n'est pas qu'il faille dire merci, mais qu'il faut réfléchir. Or l'irréflexion a commencé déjà en 1927, avec la mécompréhension superficielle de la «Destruction» exposée dans «Sein und Zeit», qui ne connaît pas d'autre désir, en tant que D é - c o n s t r u c t i o n de représentations devenues banales et vides, que de regagner les épreuves de l'être qui sont à l'origine celles de la métaphysique<sup>11</sup>.*

Nie trzeba tu podziękować, lecz namyśleć. Bezmyślność zaczęła się jednak już wraz z powierzchowną dezinterpretacją rozważanej w Byciu i czasie „destrukcji”, która wszak nie zna innych celów prócz tego, by poprzez d e m o n t a ż wyobrażeń, które weszły w nawyk i stały się puste, odzyskać pierwotne, metafizyczne doświadczenie bycia<sup>12</sup>.

Derrida musiał znać tę wypowiedź zarówno w oryginale, jak i w przekładzie Granela, z którym zaprzyjaźnił się jeszcze podczas swoich studiów w *École Normale Supérieure*. Dostrzegłszy ogromny potencjał filozoficzny zawarty w tych dwóch niedługich zdaniach, francuski myśliciel postanowił skupić uwagę na realizacji zapowiedzianego przez Heideggera zadania demontażu klasycznych tekstów metafizycznych (realizującego tym samym postulat „innego myślenia”) i opatrzyć je tym nowym – trochę dziwnym, ale intuicyjnie zrozumiałym – heideggerowsko-granelowskim terminem „dekonstrukcja”. Z czasem okazało się, że realizacja zadania „innego myślenia” wymaga czegoś więcej niż tylko innowacyjnej metody czytania klasycznych tekstów. Wyjściowy projekt Heideggera został więc uzupełniony przez Derridę elementami nowoczesnego językoznawstwa, freudowskiej psychoanalizy oraz oryginalnej refleksji na temat relacji mowy i pisma. W wywiadzie, którego udzielił on 30 czerwca 1992 roku, a opublikowanym przez francuski dziennik „Le Monde” dopiero na wiadomość o śmierci filozofa (powrócimy do niego niżej), znaleźć można potwierdzenie takiego toku spraw:

Słowo *déconstruction* istniało już w języku francuskim, ale jego użycie było bardzo rzadkie. Najpierw posłużyło mi ono do przekładu dwóch słów: jednego pochodzącego od Heideggera, który za jego pomocą mówił o „destrukcji”, a drugiego – od Freuda, który mówił o „dysocjacji”. Ale oczywiście bardzo szybko próbowałem wyrazić, dłaczego – przy zastosowaniu tego samego słowa – to, co nazywałem dekonstrukcją nie było po prostu heideggerowskie ani freudowskie. Poświęciłem wiele prac temu, by zaznaczyć pewien dług wobec Freuda i Heideggera, a jednocześnie wyrazić pewnego rodzaju odchylenie [od ich projektów] tego, co nazwałem dekonstrukcją<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> M. H e i d e g g e r, *Contribution à la question de l'être*, [w:] t e n ż e, *Questions I et II*, tłum. G. Granel, Gallimard, Paryż 1968, s. 240; podkreślenie M.K.

<sup>12</sup> T e n ż e, *W kwestii...*, s. 209–210; podkreślenie M.K.

<sup>13</sup> J. D e r r i d a, *Qu'est-ce que la déconstruction? Entretien inédit*, [w:] „Le Monde”, mardi 12 octobre 2004, s. III.

Dalej filozof omawia też wpływ, jaki wywarły na niego prace ówczesnych strukturalistów zafascynowanych językoznawstwem, które w latach sześćdziesiątych XX wieku pełniło rolę dominującego wzorca naukowego<sup>14</sup>. Z czasem, co dziś powszechnie wiadomo, krąg filozoficznych przemyśleń Derridy znacznie się poszerzył i objął zagadnienia zupełnie niezwiązane z badaniami nad językiem, mową i pismem. Modyfikując swoje znaczenie, termin „dekonstrukcja” pozostał jednak we współczesnym słowniku filozoficznym, stając się dogodnym, emblematycznym nazwaniem określonego stylu uprawiania filozofii. Tymczasem renoma Derridy przekroczyła granice Francji, gdzie zresztą jego prace cieszyły się dość umiarkowanym zainteresowaniem, i dotarła do Stanów Zjednoczonych, które zareagowały entuzjastycznie na wieść o narodzinach nowej filozofii. Zapewne przyczyniły się do tego również medialnie nośne wypowiedzi Derridy w stylu: „Dekonstrukcja jest Ameryką” itp. Nagle okazało się, że o dekonstrukcji wypada mieć wyrobiony osąd, któremu wyraz daje się podczas namiętnych dyskusji, toczonych nie tylko w salach uniwersyteckich, ale też w programach telewizyjnych lub kawiarniach po seansie najnowszego filmu Woody’ego Allena *Deconstructing Harry*<sup>15</sup> (1997). Poza środowiskiem zniesmaczonych filozofów analitycznych nikt nie przejmował się zbytnio niskim poziomem merytorycznym większości tych debat, jak również nowo otwieranych kursów uniwersyteckich pod nazwą *Deconstructivism* – nazwą przeniesioną później nad Wisłę w spolszczonej wersji – „dekonstruktywizm”. Tak oto, niemający wiele wspólnego z twórczością samego Derridy dekonstruktywizm, stał się wkrótce czymś w rodzaju kosmopolitycznego salonu mody, którego bywalcy uznawani byli za wybitnych koneserów myśli najnowszej i członków kulturalnej elity świata. Szybko też doszło do medialnej fuzji dekonstruktywizmu z postmodernizmem, w wyniku czego debaty stały się jeszcze bardziej emocjonalnie ożywione. Dziś, kiedy cały ten zgiełk wyraźnie osłabł, wydaje się, że nadszedł wreszcie właściwy czas na podjęcie stonowanej i rzeczowej analizy dekonstrukcji (a nie dekonstruktywizmu) Jacquesa Derridy i jej wpływu na kształt filozofii najnowszej, zwłaszcza we Francji, która – jak już wspomniano – nigdy w tej materii nie uległa gorączce zza oceanu i gdzie wypracowano kilka ciekawych koncepcji z Derridianskiej inspiracji. A zatem...

## 2. Czym jest dekonstrukcja?

Wobec pojawienia się na scenie filozoficznej nowego kierunku nie powinien dziwić fakt, że z różnych stron dobiegają żądania, aby jego miano objaśnić i uczynić zrozumiałym. Tak samo rzeczy wyglądały w drugiej połowie XX wie-

---

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Amerykańska komedia filmowa *Deconstructing Harry*, w reżyserii W. Allena, wyprodukowana w Jean Doumanian Productions Sweetland Films w roku 1997, pokazywana była także w Polsce pt. *Przejrzeć Harry’ego*.

ku (począwszy od lat sześćdziesiątych), kiedy zaczęto się interesować dekonstrukcją filozoficzną i pytać o to, czym ona tak naprawdę jest. Pierwsze opracowania twórczości Derridy rozpoczynały się najczęściej od postawienia tego pytania oraz prób znalezienia nań właściwej odpowiedzi. Znaczący wyjątek stanowi tu w pełni autoryzowana i częściowo współtworzona przez Derridę monografia, autorstwa amerykańskiego badacza, Geoffrey'a Benningtona<sup>16</sup>, którą zajmujemy się za chwilę. Inni autorzy starali się – niejednokrotnie z dużym trudem – zaspokoić oczekiwania czytelników. I tak brytyjski znawca kultury francuskiej, Christopher Johnson uznał dekonstrukcję za „tryb krytycznej analizy”, różnej wszakże od polemicznej formy tradycyjnej krytyki filozoficznej, ponieważ Derrida nie krytykuje tego lub innego myśliciela, lecz stara się podważyć, czy raczej sproblematyzować, najbardziej rozpowszechnione w naszych czasach, a zarazem nieuświadomione sposoby filozoficznej konceptualizacji świata. Czyni to m.in. poprzez zakwestionowanie, niejako wewnętrzne poluzowanie kanonów klasycznego wywodu argumentacyjnego:

Zamiast rozumieć dekonstrukcję jako bezpośredni atak na jakieś stanowisko, należy ją raczej uznać za pewien rodzaj krytycznego dialogu, który odwołuje się do konkretnych przypadków [...] jako symptomów ogólnej konfiguracji lub struktury<sup>17</sup>.

W przypadku rozważanym przez Johnsona (wywód zawarty w *De la grammatologie*) konfiguracją taką stanowi logocentryzm, czyli koncepcja uznająca słyszalny i wymawialny *logos* za ośrodek pełnej obecności Bytu, stanowiącego główny przedmiot namysłu większości doktryn filozoficznych Zachodu. Zadaniem dekonstrukcji staje się w tej sytuacji ujawnienie sprzeczności w tekstach promujących ów logocentryzm, a następnie wydobywanie na jaw podtrzymujących je, niejawnych założeń wyjściowych.

Na drugim miejscu wśród cech charakteryzujących postępowanie dekonstrukcyjne Johnson wymienia uogólnienie pola poszukiwań sprzeczności, przejawiających się nie tylko pomiędzy mową a pismem, koniecznością a przypadkowością itp., ale także pomiędzy obecnością a nieobecnością jako podstawą wszelkiej metafizyki. Opozycji tych dekonstrukcja nie zamierza likwidować, lecz – czyniąc jawnymi – uogólniać i przenosić w inne miejsca, rozluźniając w ten sposób ich sztywne zaszeregowanie: „Drugim atrybutem dekonstrukcji jest więc poszerzenie ramy odniesień, rozluźnienie sztywnego systemu opozycji, które notorycznie tamują i utrudniają nasze rozumienie świata”<sup>18</sup>.

Po trzecie wreszcie, Johnson zwraca uwagę na fakt silnego powiązania projektu dekonstrukcyjnego z językiem, w jakim jest on formułowany. Derrida nie waha się zrywać ze standardami zastanego dyskursu filozoficznego, nie podając

<sup>16</sup> G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991.

<sup>17</sup> Ch. Johnson, A. Hodges, P. M. S. Hacker, *Derrida, Turing, Wittgenstein*, tłum. J. Hołówka, Amber, Warszawa 1998, s. 72–73.

<sup>18</sup> Tamże, s. 73.

na przykład definicji kluczowych dla jego koncepcji pojęć ani nie dookreślając twierdzeń wyjściowych. W ten sposób dekonstrukcja w niczym nie przypomina wzorcowego dla teorii naukowych systemu aksjomatycznego:

Dla Derridy język nie jest nigdy przezroczystym i neutralnym wyrazicielem myśli. Pojęcia ulegają zawsze rozszczepieniu i ukazują się w nowych barwach po przejściu przez pryzmat znaczeniowo przeładowanych kanałów informacyjnych. Wrażliwość Derridy na aspekt językowy i literacki twórczości omawianych przez niego myślicieli daje się odnieść zwrotnie do jego własnych pism. Jego sformułowanie teorii pisma nie zgadza się z kanonami „tradycyjnego” wywodu filozoficznego. W istocie nigdzie nie znajdujemy precyzyjnej definicji pisma pojętego ogólnie. Derrida nie konstruuje swej teorii pisma w oparciu o aksjomaty, budując ją niejako od podstaw, lecz charakteryzuje ją „z lotu ptaka”<sup>19</sup>.

A zatem zamiast konstruowania koncepcji, czyli działania przypominającego składanie z kamieni lub cegieł budynku, mamy tu do czynienia raczej z ciągłym monitorowaniem – śledzeniem „z lotu ptaka” – spoin, miejsc styku, nieprzewidzianych połączeń, z których żadne nie powie nam nic na temat istoty „budulca”. Tak zwana „istota rzeczy” nie stanowi przedmiotu namysłu dekonstrukcji.

Mimo to należy stanowczo stwierdzić, że procedura dekonstrukcyjna nie sprowadza się do chaotycznych i arbitralnych posunięć interpretacyjnych, lecz polega na dokładnym – wręcz pedantycznym – przegłądzie newralgicznych miejsc dyskursu, w jakim zostały wyrażone teorie metafizyczne. Nie tyle zatem tworzy teorie konkurencyjne, ile krytycznie sonduje zastane treści i formy ich wyrazu. Toteż dekonstrukcjonista musi je częściowo zaakceptować, by móc je ujawnić. Całkowite abstrahowanie od tradycji unieruchomiłoby jego działanie. Z dużą przenikliwością Johnson zauważa przeto, że dekonstrukcja w swej filozoficznej roli uczy także szacunku dla trudu i osiągnięć naukowców minionych czasów, nawet jeśli oni sami nie dokonywali swoich wyborów światopoglądowych w pełni świadomie: „Lekcja, jakiej udziela filozofia naukom o człowieku, prowadzi do wniosku [...], że wyjście poza własną tradycję filozoficzną jest niemożliwe i myślenie całkowicie niezależne jest niewykonalne”<sup>20</sup>.

To niezwykle cenne spostrzeżenie powinniśmy odnotować z uwagą, nadając mu rangę roboczej konkluzji wieńczącej pierwsze ustalenia na temat dekonstrukcji w kontekście jej stosunku do tradycji. Uzupełnione kilkoma celnymi słowami staje się ono zresztą zręczną pointą całości rozważań brytyjskiego badacza na temat filozofii Derridy i „lekcji”, jakiej nam ona udziela:

Ta lekcja uczy nas jednocześnie, że potrzeba stosowania krytycznej refleksji nigdy nie zniknie, gdyż jest czymś zasadniczym dla filozofii, i że nauka, która nie myśli –

<sup>19</sup> Tamże, s. 74.

<sup>20</sup> Tamże, s. 79.

nawet jeśli się samookreśli jako „nauka o człowieku” – nie powinna mieć ostatniego słowa<sup>21</sup>.

Ostatecznie staje się jasne, iż w sporze filozofów kontynentalnych i analitycznych, Johnson stanąłby bez wahania po stronie tych pierwszych, zaliczając do ich grona również Derridę z jego postulatem myślenia wolnego od dogmatów, jakie narzuca nam tradycja naukowa.

Stosunek dekonstrukcji do tradycji i jej rzekomej dezynwoltury naukowej wzbudził skądinąd zainteresowanie pierwszego polskiego badacza twórczości Derridy, Bogdana Banasiaka. W monografii zatytułowanej *Filozofia „końca filozofii”* dokonał on dwóch ważnych obserwacji na ten temat. Pierwsza z nich – pomimo wybijającego się na pierwszy plan zrównoważenia pozytywnych i negatywnych cech postępowania dekonstrukcyjnego – podkreśla mocniej jego „rozbiórkowy”, destrukcyjny charakter. Nieco inaczej niż u Johnsona, w ujęciu Banasiaka tradycja, stanowiąc co prawda niezbywalny żywioł dekonstrukcji, jawi się nade wszystko jako element wrogi, który dekonstrukcjonista powinien przewalczyć. Dlatego też francuski myśliciel:

[...] jednym i tym samym gestem czyta teksty klasyczne i pisze – poprzez tamte – tekst własny, jednym i tym samym gestem dekonstruuje tradycję i konstruuje koncepcję dekonstrukcji (z reguły pamiętając także o jej dekonstruowaniu), krótko mówiąc, wypracowuje stanowisko, kształtuje metodę, wykuwa pojęcia, realizuje krytykę, usprawnia posunięcia w bezustannej dyskusji z tradycją, poprzez nią, dzięki niej, a zarazem przeciwko niej<sup>22</sup>.

Druga obserwacja Banasiaka, kończąca nieudaną zresztą próbę znalezienia jednoznacznego określenia dekonstrukcji, zdaje się jeszcze mocniej uwypuklać domniemanie nieprzyjaznego stosunku Derridy do zastanej tradycji filozoficznej i przemożną chęć uwolnienia się od niej, a przynajmniej jej rozchwiania. Byłoby to zarazem – zdaniem polskiego badacza – główne źródło trudności dla komentatorów, którzy pragnęliby uchwycić istotę dekonstrukcji za pomocą tradycyjnych narzędzi egzegetycznych.

Może nawet dla przybliżenia charakteru dekonstrukcji, jej specyfiki, bardziej istotne są szkicowe uwagi oświetlające usytuowanie Derridy wobec tradycji i jego sposób odnoszenia się do niej, niż tradycyjne poszukiwanie „źródeł” i „korzeni”. Zresztą próba taka nie może się powieść z powodu swoistej otwartości i zdecentrowania dekonstrukcji. Rzecz jednak nie w tym, iż nie można wyczerpać z definicji niewyczerpalnego, bo jeszcze nie zamkniętego bogactwa, lecz w tym, iż czytane przez siebie teksty Derrida wydaje na pastwę gry, że grę taka prowadzi na wszelkich zapożyczeniach, że jego piarstwo posiada zdolność rozchwiania wszystkiego, co samo przepisuje, o-pisuje, roz-pisuje. Dlatego też przywoływanie tradycyjnych i konwencjo-

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> B. B a n a s i a k, *Filozofia...*, s. 54.



nalnie rozumianych kategorii „kontynuacji”, „nawiązania”, „genealogii” czy też „oryginalności” nie byłoby w odniesieniu do tej koncepcji posunięciem najszcześniejszym<sup>23</sup>.

W ten oto sposób stajemy wobec fundamentalnego problemu, polegającego na uchwyceniu miejsca, z jakiego „przemawia” dekonstrukcja: czy jest to wystudiowany gest teatralnego zerwania z tradycją, jak sugeruje Banasiak, czy też dyskretne podjęcie dziedzictwa kultury Zachodu, jak chciałby to widzieć Johnson? Zagadnienia tego nie da się rozwiązać dopóty, dopóki nie uchwycimy lepiej samego mechanizmu dekonstrukcji.

Na jej temat najobszerniej w Polsce wypowiedział się Marek Paweł Markowski, który w swojej pracy *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura* zgromadził pokaźną liczbę określeń tego nurtu filozoficznego, przytaczając oraz rozszerzając ustalenia wielu badaczy polskich (Banasiak, Baran, Morawski, Pieniążek, Rachwał, Sławek<sup>24</sup> i inni) oraz zagranicznych (Attridge, Gasche, Barbara Johnson, Kamuf, Norris, Wood<sup>25</sup> i inni), a także samego filozofa (zwłaszcza

<sup>23</sup> Tamże, s. 78.

<sup>24</sup> Zob. B. B a n a s i a k, *Cala reszta jest już tylko literaturą. Derridiańska wersja „końca filozofii”*, „Colloquia Communia”, nr 1–3, Warszawa 1988, t e n ż e, *Filozofia „końca filozofii”*, Spacja, Warszawa 1995, t e n ż e, *Interpretacja i styl*, [w:] *Renesans nietzscheanizmu a marksizm współczesny*, red. W. Mackiewicza, Uniwersytet Warszawski COM SNP, Warszawa 1990, t e n ż e, *Samobójstwo filozofii, czyli współczesna humanistyka francuska, „Twórczość”*, nr 8, Warszawa 1989; B. B a r a n, *Postmodernizm*, Inter Esse, Kraków 1992; S. M o r a w s k i, *O postmodernizmie filozoficznym – pozornym, przyćmionym i właściwym*, [w:] A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1992; P. P i e n i a ż e k, *U kresu obecności. Derrida a Levinas*, [w:] B. Banasiak (red.), *Derridiana*, Inter Esse, Kraków 1994, t e n ż e, *W obliczu obecności. Derridy radykalizacja Heideggerowskiej destrukcji metafizyki*, „Colloquia Communia”, nr 1–3, Warszawa 1988; T. R a c h w a ł, T. S ł a w e k, *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacques’a Derridy*, Oficyna Literatów „Rój”, Warszawa 1992.

<sup>25</sup> Zob. m. in. D. A t t r i d g e, *Introduction: Jacques Derrida and the Questioning of Literature*, [w:] J. Derrida, *Acts of Literature*, Routledge, New York–London 1992; R. G a s c h e, *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1995, t e n ż e, *Joining the Text: From Heidegger to Derrida*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983, t e n ż e, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1986, t e n ż e, *Dekonstrukcjonizm i krytyka literacka*, tłum. D. Głowacka, „Kultura Współczesna”, nr 2, Warszawa 1993; B. J o h n s o n, *The Critical Difference*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1980, t a ż, *Translator’s Introduction*, [w:] J. Derrida, *Dissemination*, University of Chicago Press, Chicago–London 1981, t a ż, *A World of Difference*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1987; P. K a m u f, *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Columbia University Press, New York 1991; Ch. N o r r i s, *Contest of Faculties. Philosophy and Theory after Deconstruction*, Methuen and Co, London–New York 1985, t e n ż e, *Deconstruction and the interests of theory*, Pinter Publishers, Oklahoma–London 1988, t e n ż e, *Deconstruction: Theory and Practice*, Methuen, London 1982, t e n ż e, *The Deconstructive Turn: Essays in the Rhetoric of Philosophy*, Methuen, London 1983, t e n ż e, *Derrida*, Fontana, London 1987; D. W o o d, *Derrida: A Critical Reader*, Wiley-Blackwell, Oxford 1991, t e n ż e, *Philosophy at the Limit*, Unwin Hyman, London 1990.

wypowiedzi z *Listu do jednego z japońskich przyjaciół*<sup>26</sup>). Sam również podjął ciekawe próby objaśnienia dekonstrukcji, którą przedstawia jako:

1) opis topologii tekstu, urzeczywistniającej równoczesne czytanie-pisanie, czyli bezpośrednie replikowanie na zdarzenie tekstu, abstrahujące od uobecnienia jego pełnego sensu, a jednocześnie rekonstrukcję topografii lektury poddawanej nieprzewidywalnym cięciom, rozszczepieniom, zerwaniom wątków tematycznych itp.<sup>27</sup>;

2) „tekstualny namysł nad granicami kulturowo usankcjonowanej komunikacji, jako ich dyskursywną, nie rezygnującą wszakże z racjonalności inscenizację”<sup>28</sup>;

3) strategię, która operuje na granicy wypowiedzi konstatacyjnych i performatywnych, a więc takich, które jednocześnie o czymś mówią i coś robią<sup>29</sup>.

A jednak najciekawsze spostrzeżenie Markowskiego znajduje się w zupełnie innym miejscu jego wywodu, tam, gdzie – powołując się zresztą na słowa samego Derridy – każe zwrócić swoim czytelnikom uwagę na fakt, że z formalnego punktu widzenia pytanie „czym jest dekonstrukcja (S)?” domaga się odpowiedzi w postaci zdania orzecznikowego „dekonstrukcja (S) jest tym a tym (P)”. Innymi słowy – ktoś, kto zadaje pytanie „Czym jest S?”, zakłada już możliwość udzielenia nań jednoznacznej i poprawnej odpowiedzi w formie „S jest P”, czyli właśnie zdania orzecznikowego; tym samym wikła się w metafizyczną formułę filozofowania, którą Derrida pragnął sproblematyzować, „poluzować”, „wziąć w nawias”. Głównym zadaniem dekonstrukcji jest bowiem podejmowanie prób uniknięcia takiego uwikłania za pomocą krytycznego namysłu nad dziedzicznymi kulturowo strukturami języka, które w znacznym stopniu przyczyniają się do wyłaniania się filozoficznych presupozycji. I dlatego też chęć sformułowania regulatywnej definicji dekonstrukcji może – zamiast rozwiązywać trudności – przysparzać wielu nowych problemów. Chcąc tego uniknąć, Derrida stara się podkreślać każdorazowo odmienny przebieg zdarzenia dekonstrukcyjnego, o którym najlepiej byłoby w ogóle wypowiadać się w liczbie mnogiej (zamiast jednej, jednoznacznie definiowalnej dekonstrukcji mnogie zdarzenia dekonstrukcyjne), pozostawiając równocześnie możliwość powstawania definicji prowizorycznych, roboczych, kontekstualnie tylko uznawanych za właściwe. Inaczej mówiąc:

<sup>26</sup> J. D e r r i d a, *List do jednego z japońskich przyjaciół*, tłum. J.M. Godzimirski, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury-etnografia-sztuka”, tom 48, zeszyt 1/2, Warszawa 1994, s. 43–45. List ten pierwotnie został opublikowany w: J. D e r r i d a, *Psyché: Inventions de l'autre*, Galilée, Paris 1987 (niepełny przekład polski – bez listu – znajduje się również w: tenże, *Psyche: Wynajdywanie Innego (fragmenty)*, tłum. S. Magala, „Odra”, nr 6, Wrocław 1994, s. 56–61).

<sup>27</sup> M.P. M a r k o w s k i, *Efekt...*, s. 129–130.

<sup>28</sup> Tamże, s. 147.

<sup>29</sup> Tamże, s. 148–151. Markowski modyfikuje nieco wcześniejsze określenie dekonstrukcji jako „performatywnej refleksyjności”, użyte przez Davida Wooda, por. D. W o o d, *Philosophy at the Limit*, Unwin Hyman, London 1990, s. 133.

Skoro więc słowo „dekonstrukcja” nie jest pustym, nic nie denotującym znakiem, to – z jednej strony, powiada Derrida – powinniśmy zmierzać do sformułowania pewnej, roboczej koncepcji dekonstrukcji. Trudno to jednak zrobić, posługując się formułą „Dekonstrukcja jest to...”, której struktura także poddaje się antyontologicznej rozbiórce. Dlatego – z drugiej strony, dopowiada Derrida – należy odrzucić przekonanie, że istnieje coś takiego, jak „c z y s t a” dekonstrukcja, lub projekt dekonstrukcyjny, który byłby skończony lub skompletowany. Dekonstrukcja bowiem to o t w a r t y r e p e r t u a r d e k o n s t r u k c y j <sup>30</sup> niesprowadzalnych do jakiegoś jednego gestu i dających się rozpoznać po określonych efektach, w poszczególnych sytuacjach, w różnorodnych kontekstach<sup>31</sup>.

Rozwijając dalej zawartą w tym kluczowym cytacie myśl, nietrudno dojść do przekonania, iż Derrida celowo unikał przez całe swoje życie podania autorskiej i powszechnie obowiązującej definicji dekonstrukcji, odwołując się do tego również współautora biograficznej książki *Jacques Derrida*, wspomnianego już wyżej Gooffreya Benningtona. Filozof chciał w ten sposób najwyraźniej osłabić moc zarzutów, dopatrujących się sprzeczności w jednoczesnym podważaniu tradycyjnych schematów językowych i filozoficznych z jednej strony, a formułowaniu definicji podległych takim właśnie schematom z drugiej. Dekonstrukcjonista świadom być musi faktu, że nie da się pokazać innych, nowych możliwości myślenia bez abstrahowania od tradycyjnie metafizycznych gestów, choć całkowite wyzwolenie się spod ich władzy jest niemożliwe. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie demistyfikowaniu nawyków językowo-filozoficznych i ujawnianiu rządzących nimi automatyzmów.

Regulatywne, robocze definicje dekonstrukcji powstawały i będą powstawać: jedną z nich sformułowała nawet autorka niniejszej rozprawy, chcąc pomóc czytelnikom przełożonej przez nią na język polski *Vérité en peinture* [*Prawda w malarstwie*] w uchwyceniu zawartego w niej dekonstrukcyjnego przesłania Derridy. W *Posłowniu* do tego dzieła uwypuklony został szczególnie „graniczny” charakter dekonstrukcji, która operuje zazwyczaj na styku pomiędzy t e o r i ą (reguły egzegezy, zasady hermeneutyki, filozoficzne konceptualizacje itp.) a p r a k t y k ą (reguły pisemnego wysławiania się w języku naturalnym, performatywny aspekt wypowiedzi, graficzne rozdysponowanie tekstu, estetyczne uporządkowanie materialnych składników pisma, ich powiązania z grafiką, malarstwem i pozostałymi sztukami plastycznymi itp.). Dekonstrukcja jawi się zatem najczęściej jako procedura, w której przeplatają się aspekt rozkładu i składania tych różnorodnych elementów, stając się czymś „pomiędzy teore-

<sup>30</sup> Tak jest w tekście Markowskiego. Najwyraźniej polski komentator Derridy chciał poprzez zastosowanie archaizmu gramatycznego odróżnić liczbę mnogą rzeczownika „dekonstrukcja” w dopełniaczu od liczby pojedynczej, która to różnica we współczesnej polszczyźnie uległa zatarciu (w obu przypadkach mamy obecnie formę „dekonstrukcji”).

<sup>31</sup> M.P. M a r k o w s k i, *Efekt...*, s. 126–127.

tycznym namysłem a praktycznym działaniem, a w konsekwencji pomiędzy konceptualizacją a manipulowaniem rzeczami”<sup>32</sup>.

Wreszcie sam Derrida, ulegając być może presji czytelników, zdecydował się podać bardziej konwencjonalne określenie dekonstrukcji we wspomnianym wcześniej wywiadzie, wydrukowanym w „Le Monde” dwanaście lat po jego udzieleniu. Odwołując się do tej wypowiedzi, musimy mieć w pamięci wszystkie niebezpieczeństwa, jakie niesie z sobą filozofowanie za pomocą zdań orzecznikowych, i traktować ją jako okazjonalne przybliżenie do „granicznych” uwikłań dekonstrukcji.

Termin „dekonstrukcja” należy rozumieć nie w sensie niszczylielskiego rozkładu czy też burzenia, ale w sensie analizowania osadowych struktur tworzących element dyskursywny, filozoficzną dyskursywność, w której myślimy. [...] Nie mogę więc wyjaśnić, czym jest dla mnie dekonstrukcja, bez rekontekstualizacji rzeczy. Wraz z tym słowem zaangażowałem się bowiem w swoje badania dokładnie w czasie, gdy dominował strukturalizm. Było to zatem także zajęcie pozycji względem niego. [...] Dlatego jestem zawsze zarazem zdziwiony i podrażniony, gdy staję wobec tak częstej asymilacji dekonstrukcji do – jak by to powiedzieć? – „omnilingwizmu”, „panlingwizmu”, „pantekstualizmu”. Dekonstrukcja wychodzi z przeciwnej strony. Na początku przecież kontestowałem autorytet lingwistyki, języka i logocentryzmu. [...] Dokonałem zresztą dość wcześnie rozróżnienia między ograniczeniem a końcem. Mówienie o ograniczeniu [metafizyki] nie oznacza orzeczenia, że się ona skończyła. [...] A zatem dekonstrukcja, doświadczenie dekonstrukcyjne lokuje się pomiędzy ograniczeniem a końcem, w reafirmacji tego, co filozoficzne, ale już jako otwarcie pytania o samą filozofię. Z tego punktu widzenia dekonstrukcja nie jest po prostu jakąś filozofią ani zbiorem tez, ani nawet zapytywaniem o Bycie w sensie heideggerowskim. W pewien sposób jest ona niczym. Nie jest dyscypliną naukową ani metodą. [...] Nie jest techniką wraz z jej normami lub procedurami. Oczywiście, można tu mówić o regularnościach w sposobie stawiania pewnego typu pytań w stylu dekonstrukcyjnym. [...] Gdybym chciał podać określenie zwięzłe, wręcz eliptyczne dekonstrukcji, powiedziałbym, że jest ona myśleniem o źródle i granicach pytania „czym jest...?”, pytania, które wznosi się nad całą historią filozofii<sup>33</sup>.

To ważna wypowiedź, konsekwentnie mierząca się z niemożnością sformułowania jednej jedynej, absolutnej definicji dekonstrukcji, jak i z możliwością różnorodnych jej, niejako strategicznych dookreśleń. W praktyce jest ich niekończenie wiele, co nie oznacza, że o dekonstrukcji można powiedzieć wszystko. Istnieją wszak poprawne i niepoprawne określenia. By rozpoznać te pierwsze, najlepiej przywołać zastosowania dekonstrukcyjnych technik pracy z tekstem, realizowanych przez samych dekonstrukcjonistów.

<sup>32</sup> M. K w i e t n i e w s k a, *Posłowie*, [w:] J. Derrida, *Prawda...*, s. 454–456.

<sup>33</sup> J. D e r r i d a, *Qu'est-ce que...*, s. III.

### 3. Przykłady działań dekonstrukcyjnych

Jest rzeczą jak najbardziej naturalną, że orzeczenie niemożności jednoznacznego, wyczerpującego zdefiniowania dekonstrukcji – a zatem konieczność poprzestawania na jej przybliżonych ujęciach – może wzbudzić u czytelników uczucie nieusatisfakcjonowania, a nawet podejrzenie, że zarówno filozof, jak i jego komentatorzy uciekają się tu do jakichś wybiegów, mających im oszczędzić wysiłku artykulacji spraw trudnych. O tym, że tak nie jest, niech zaświadczy odwołanie się do konkretnych działań dekonstrukcyjnych, obrazujących sposoby odsłaniania językowo-myślowych schematów, utrwalonych bezrefleksyjnie w tradycyjnej metafizyce Zachodu. Przeglądając treść książek autorstwa Derridy, a także przyznającego się do filozoficznej bliskości z nim Nancy'ego, daje się łatwo zauważyć, że stosowane przez tych autorów (jak też i innych dekonstrukcjonistów) strategie dyskursywne obejmują rozbudowane koncepcje, teorie i doktryny, bądź też dotyczą pojedynczych pojęć, odgrywających istotną rolę w tradycyjnej metafizyce.

Przykładem dekonstrukcji całej koncepcji filozoficznej jest wywód przedstawiony przez Derridę w *De la grammatologie*. Koncepcja ta to nic innego jak utrwalony w kulturze Zachodu schemat filozoficzny, w myśl którego nadrzędną rolę w myśleniu pełni mowa, nośnik pełnego sensu, podczas gdy pismo jest deprecjonowane i traktowane jako czynnik dezorganizujący tę pełnię. Metafizyka jest logocentryczna – przekonuje Derrida, koncentrując uwagę na najwyraźniejszych przejawach jej logocentryzmu. Znajduje je w dziele słynnego (i współczesnego sobie) antropologa francuskiego, Claude'a Lévi-Straussa, pt. *Smutek tropików*<sup>34</sup>, zwłaszcza w jednym z jego rozdziałów („Lekcja pisania”), poświęconym Nambikwara, małemu i niepiśmiennemu plemieniu z Ameryki Południowej. W rozdziale tym Lévi-Strauss przedstawia w sposób skomasowany swoje przekonania na temat znaczenia pisma w rozwoju cywilizacji ludzkiej, nadając im postać swoistej i rzekomo oryginalnej teorii pisma. Opierając się na dwóch zaobserwowanych przez siebie zdarzeniach – imitowaniu czynności pisania przez tubylców oraz udawanemu odczytywaniu spisu podarków dla mieszkańców sąsiedniej wsi przez wodza Nambikwara – konstruuje długi wywód, w którym przedstawia rzekomo „swoje” wnioski w sprawie oddziaływania pisma na życie ludzkie. Miałoby mieć ono wybitnie negatywny, wręcz zgubny dla ludzkości charakter: od początku bowiem pismo stanowiło przywilej władzy, powodowało stagnację technologiczną, nie przyczyniało się do poszerzenia wiedzy, promowało urbanizację, zróżnicowanie klasowe, wzmocnienie władzy typu imperialnego w antyku oraz prerogatywy współczesnych rządów do monitorowania obywateli, a tym samym spychania ich do stanu quasi-niewolniczego<sup>35</sup>. Na szczęście, eksperyment zniewolenia swego ludu przez wodza Nam-

<sup>34</sup> C. L é v i-S t r a u s s , *Tristes Tropiques*, Plon, Paris, 1955; wydanie polskie: t e n z e, *Smutek tropików*, tłum. A. Steinsbergowa, PIW, Warszawa 1960 (wydanie I).

<sup>35</sup> Por. Ch. J o h n s o n , A. H o d g e s , P. M. S. H a c k e r, *Derrida...*, s. 16–17.

bikwara nie powiódł się, dając w ten sposób Indianom szansę (choćby w postaci chwilowego odroczenia) pozostania z dala od globalnej, piśmiennej cywilizacji zdegenerowanego współczesnego świata.

Teraz z kolei Derrida dokonuje drobiazgowej analizy Lévi-Straussowskiej teorii pisma, zarówno w jej aspekcie konceptualnym (struktura pojęciowo-argumentacyjna), jak i językowym (dobór stylistycznych środków wyrazu). W jej wyniku czołowy dekonstrukcjonista dochodzi do wniosku, że teoria ta w całości opiera się na wyjściowym założeniu dobroci i niewinności Nambikwara, plemienia nieskażonego cywilizacją. Nic jednak w wywodzie Lévi-Straussa nie potwierdza słuszności tego założenia, wręcz przeciwnie – rejestrowane przez antropologa zachowania tubylców pokazują, iż dochodzi wśród nich (tak jak i wśród innych ludzi) do kłótni, zatargów, prezentacji własnej siły w celu zdominowania współplemieńców oraz stosowania środków przymusu wobec słabszych. Zależność teorii Lévi-Straussa od jednego arbitralnego założenia „niewinności stanu natury” przywodzi natomiast na myśl rozważania innego znanego myśliciela europejskiego, Jeana-Jacques’a Rousseau oraz jego słynną tezę na temat zepsucia moralnego, jakie powoduje kultura w duszy człowieka prymitywnego<sup>36</sup>. Na rzecz swojej tezy Rousseau przytacza jednak rozbudowaną argumentację, gdy tymczasem u Lévi-Straussa znajdujemy tylko dwa przykłady na poparcie „teorii pisma” – oba zresztą bardzo kruche, epizodyczne i niezdolne do podtrzymania tak śmiałych teoretycznych wniosków, jakie z nich wyciąga autor.

Podważwszy fundamenty Lévi-Straussowskiej teorii pisma, Derrida przechodzi do zakwestionowania jej twierdzeń systemowych i pobocznych. Wykazuje, że opinia, jakoby pismo hamowało postęp cywilizacyjny, nie daje się obronić w świetle ustaleń współczesnych badaczy prehistorii. Wyszukuje też inne twierdzenia, które trudno jednoznacznie zweryfikować naukowo. Nie odrzuca jednak tezy Lévi-Straussa w sposób absolutny: ktoś, kto chciałby jej bronić, musiałby jednak odwołać się do silniejszych argumentów oraz dokładnego wyważenia całości<sup>37</sup>. Przede wszystkim jednak uświadamia nam, dlaczego decydujemy się przyjmować określone twierdzenia podstawowe nie na mocy ich samych, lecz w wyniku ich kulturowego dziedziczenia. Twierdzi, że działa tu nawyk powtarzania utrwalonego schematu filozoficznego, przykładowo Lévi-Strauss bezwiednie powtarza gest, fundujący współczesne językoznawstwo, wykonany wcześniej przez Ferdynanda de Saussure’a. Jak wiadomo, szwajcarski lingwista dawał w swojej teorii prymat obrazowi akustycznemu (a więc fo-

<sup>36</sup> Ściśle rzecz biorąc, roussewska figura „dobrego dzikusa” to filozoficzny mit, któremu podstaw dostarczyły rozważania szwajcarskiego myśliciela, charakteryzującego człowieka naturalnego jako istotę, której nie można oskarżać o zło, gdyż w stanie natury nie występują ani cnoty, ani przywary moralne; patrz: J.J. R o u s s e a u, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* [w:] t e n ż e: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 170. Mit ten jednak utrwalił się w literaturze filozoficznej na tyle, że jego echo odbija się wyraźnie jeszcze w dziele Lévi-Straussa.

<sup>37</sup> Por. C h . J o h n s o n , A . H o d g e s , P.M.S. H a c k e r, *Derrida...*, s. 31.

niczemu), czyniąc zeń element znaczący znaku, a tym samym skazywał zapis (obraz graficzny) na odgrywanie wyłącznie drugorzędnej roli w systemie językowym oraz prowadzonych nad nim badaniach<sup>38</sup>. Przed de Saussurem jednak podobnej dewaloryzacji pisma dokonał Rousseau<sup>39</sup>, a przed nimi wszystkimi Platon ze słynną krytyką pisma w *Fajdrosie* (274 b – 278 b). Okazuje się więc, że zachodnie koncepcje pisma – nawet te, które podtrzymują współczesne teorie naukowe (do nich wszak zaliczyć należy dwudziestowieczne językoznawstwo oraz antropologię strukturalną) – skażone są założeniami filozoficznymi, których od wieków nikt nie sprawdza. W tej sytuacji zadaniem, jakie stawia przed sobą dekonstrukcja, będzie ich wydobywanie na światło dzienne, poddanie weryfikacji oraz zaproponowanie innego sposobu konceptualizacji związków mowy z pismem, np. poprzez wypromowanie nauki o piśmie (gramatologii), która uzupełniałaby ustalenia nauki o mowie (fonologii), kwestionując rozpowszechniony przez tę ostatnią fonocentryzm, prawdopodobne źródło metafizycznego logocentryzmu. Doprowadziłoby to do poszerzenia perspektyw filozoficznych, w których musiałyby się znaleźć miejsce dla „innego myślenia”, czyli filozofowania postmetafizycznego, skupionego na badaniu g r a n i c y między *phone* a *graphie*. W *De la grammatologie* granicę tę Derrida nazywał *archi-écriture*<sup>40</sup>, *trace*<sup>41</sup> lub *différance*<sup>42</sup>. To ostatnie miano rozslawi dopiero esej *La différance*, zamieszczony pięć lat później w tomie *Marges de la philosophie*<sup>43</sup>.

Analogiczny sposób dekonstruowania rozbudowanej koncepcji filozoficznej odnajdujemy również w pracy Nancy’ego pt. *Le discours de la syncope*<sup>44</sup>. Jest to książka poświęcona krytycznej filozofii Kanta, a zarazem próba ukazania, jak wielki problem stanowiła dla autora *Krytyki czystego rozumu* inkorporacja dyskursu w zamyślony przez niego system filozoficzny. W odróżnieniu od Derridy Nancy nie skupia się na elementarnej różnicy *phone* (obrazu akustycznego) i *graphie* (zapisu graficznego), lecz wznosi jakby o piętro wyżej, badając relację tzw. czystej konstrukcji konceptualnej i dyskursu, który miałby stanowić jej nośnik. Oba ujęcia problemu – i to Derridiańskie, i to Nancy’ąskie – nie są jednak od siebie tak odległe, jak mogłoby się zrazu wydawać<sup>45</sup>. Stanowią one

<sup>38</sup> F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 1961, s. 77–79; por. też wcześniejsze rozważania na temat fonologii, tamże, s. 53–77.

<sup>39</sup> J.J. Rousseau, *Szkic o pochodzeniu języków*, tłum. B. Banasiak, Areus, Karków 2001, s. 50, 86. Na temat tego eseju Derrida powiedział, że przeciwstawia głos pismu, tak jak obecność nieobecności, a wolność zniewoleniu, patrz: J. Derrida, *O gramatologii*, s. 226.

<sup>40</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, s. 103 i niżej (*O gramatologii*, s. 105 i niżej).

<sup>41</sup> Tamże, s. 102 i niżej (*O gramatologii*, s. 104 i niżej).

<sup>42</sup> Tamże, s. 97 i niżej (*O gramatologii*, s. 100 i niżej).

<sup>43</sup> J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris 1972, s. 1–29; wydanie polskie: t e n ż e, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 29–56.

<sup>44</sup> J.L. Nancy, *Le discours de la syncope, I. Logodaedalus*, Aubier-Flammarion, Paris 1976; dalej jako skrót DS.

<sup>45</sup> Nancy uważa, że idea pisma, a zatem również jego teoria, nie mogła się dojść do głosu w dziele Kanta z powodu nierozwikłanej w *Krytyce czystego rozumu* (ani też później) konfuzji

w sumie modyfikacje prymarnego zagadnienia różnicy wewnętrznej, która objawia się na różnych poziomach systemu, przeobrażając swoje upostaciowania w zależności od kontekstu, w jakim jest rozważana. Nancy'emu zaś – jak wspomnieliśmy – zależy na wykazaniu działania tejże różnicy w samym sercu kantowskiego krytycyzmu oraz przyjrzeniu się efektom, jakie mu towarzyszą.

Zmagania Kanta z „materią” dyskursu znane są wszystkim jego czytelnikom, nawet jeśli ich znajomość jego pism pozostaje fragmentaryczna. Niemiecki filozof niejednokrotnie sam się przyznawał do nieumiejętności jasnego wysłownienia swoich myśli<sup>46</sup>, a niektórzy jego komentatorzy wręcz oskarżali go o kompletną nieczytelność<sup>47</sup>. Sprawa ta jednak zawsze była traktowana jako marginalna, a tym samym niemająca związku z filozoficznym meritem. Nancy uważa, że to nieprawda i że do czterech słynnych pytań kantowskich (Jak możliwa jest czysta matematyka? Jak możliwe jest czyste przyrodoznawstwo? Jak możliwa jest metafizyka w ogóle? Jak możliwa jest metafizyka jako nauka?) należałoby jeszcze dorzucić piąte: jak możliwa jest prezentacja filozoficzna? [por. DS, 125]. Pytanie to zresztą organizuje cały wywód zawarty w *Le discours*, gdzie dzieło Kanta rozpatrywane jest jako charakterystyczny przypadek niemożności rozwikłania kwestii filozofii i literatury. Nie jest to zatem historyczny detal ani erudycyjna ciekawostka, lecz nacechowane ostrością *exemplum* problemu, który wraz z rozwojem kultury Zachodu zyskuje tylko na ostrości. W jego rozwiązaniu pomoc może właśnie dekonstrukcja, która w zastosowaniu Nancy'ego dociera do punktu, w którym filozofia i literatura tworzą nierozdzielny splot, a równocześnie ujawniają swoją niejednorodność. Dopiero dotarłszy do tego miejsca, można poważnie się na ich konceptualne rozróżnienie, wzajemne odcięcie, czyli *syncope*. Słowo to we współczesnej francuszczyźnie ma znaczenie szersze niż w języku polskim, gdzie pozostaje zasadniczo terminem muzycznym. Tymczasem dla francuskiego ucha *syncope* to przede wszystkim

---

filozofii i literatury. Tę konfuzję należałoby zatem wyjaśnić przede wszystkim i z tego miejsca rozpocząć działania dekonstrukcyjne. Na marginesie swoich głównych przemyśleń francuski filozof wykazuje jednak, że wzorem swoich poprzedników Kant deprecjonował pismo i nie uznawał go za temat godny pogłębionej refleksji filozoficznej; por. DS., s. 102, 114.

<sup>46</sup> Przykładowo w *Przedmowie do pierwszego wydania* czytamy: „W toku mej pracy byłem prawie stale niezdecydowany, czego mam się w tej sprawie trzymać [tj. jak uczynić treść rozprawy intuicyjnie bardziej jasną – M.K.], I. K a n t, *Przedmowa do pierwszego wydania*, [w:] t e n z e, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 16–17; natomiast przy końcu *Przedmowy do drugiego wydania* napotykamy uwagę: „Jeżeli jednak jakaś teoria odznacza się pewną trwałością, to z biegiem czasu działanie i przeciwdziałanie, które początkowo groziły jej wielkim niebezpieczeństwem, służą jej do tego, by wygładzić jej nierówności i – o ile zajmują się tym ludzie wielkiej bezstronności, zrozumienia i prawdziwej popularności – nadać jej wnet także pewien polor pożądanej elegancji” [której teraz nie ma! – M.K.], I. K a n t, *Przedmowa do drugiego wydania*, [w:] t e n z e, *Krytyka...*, s. 54–55.

<sup>47</sup> Na przykład Hegel w *Glauben und Wissen* lub Heine w *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Nie mniej surowi byli dla Kanta Francuzi: w *La Grande Encyclopédie*, Émile Boutroux pisał: „W analizie metafizycznej jego styl jest skomplikowany, pedantyczny, pełen powtórzeń, a często tym bardziej niezrozumiały, im bardziej autor chciał go uczynić jasnym. Dzieło Kanta to myśl w poszukiwaniu swej formy”. Cytuję za DS, 28.



oderwanie od całości, na przykład w momencie zatrzymania akcji serca lub omdlenia, gdy tracąca świadomość osoba zostaje niejako „odcięta od świata”. Pojęcie synkopy ważne jest dla Nancy’ego również z tego względu, że można je metaforycznie zastosować do zjawiska opisanego skądinąd przez austriackiego logika i matematyka Kurta Gödla (1906–1978) [por. DS, 11]. W roku 1931 udowodnił on, że w aksjomatycznej niesprzecznej teorii matematycznej, zawierającej pojęcie liczb naturalnych, da się sformułować takie twierdzenia, których w ramach tej teorii nie da się ani udowodnić, ani obalić. Mimo że nierozstrzygalne, zdania takie pozostają nieusuwalne. Idąc śladami Gödla, Nancy stara się wykazać, że system kantowski również zawiera takie nierozstrzygalniki, z których jeden dotyczy właśnie odrębności filozofii i literatury. Podobnie jak inni filozofowie Zachodu Kant chciał nadać swej filozofii postać aksjomatycznej teorii, wolnej od sprzeczności. Tymczasem Nancy przekonuje, że w ramach jego systemu nigdy nie uda się udowodnić istnienia czystego sensu oraz czystej literackości – ich odcięcie zakłada wcześniejszą jedność, która z kolei zakłada wcześniejsze rozróżnienie itd. Nierozstrzygalnikiem staje się zatem każde zdanie usiłujące wyrazić różnicę między czystą filozofią a czystą literaturą. Tego problemu Kant właśnie nie dostrzegał, a więc nie był w stanie wyraźnie go sformułować, wikłając się w konsekwencji w długie i mętne rozważania na temat trudności, na jakie napotyka dyskursywne opracowanie jego filozoficznego zamysłu. I tak oto dowiadujemy się, że myśl powinna być wyrażona w sposób poważny, suchy, „gorzki jak lekarstwo”<sup>48</sup>, a zatem nieatrakcyjny literacko. Przybierałaby ona wtedy formę dyskursu przypominającego teksty scholastyczne lub mało ponętą prozę Newtona [por. DS, 70]<sup>49</sup>. Kant widzi jednak, że te surowe wymogi czynią lekturę jego pism zajęciem nużącym i odstręczają od niej dużą liczbę potencjalnych zwolenników transcendentalizmu, którzy w innych okolicznościach (skuszeni przez „miód” literatury<sup>50</sup>) mogliby go sobie przyswoić, a nawet rozpropagować.

Wylania się tutaj kwestia efektywności literackiej popularyzacji filozofii. Nie mogłaby ona – przestrzega Kant – zagubić się w pustym sentymentalizmie, ozdobnej frywolności i innych jeszcze pułapkach, jakie niesie z sobą prezentacja estetyczna. Mogłaby za to wzbogacić filozoficzną prezentację – niem. *Darstellung* – o elementy właściwego tonu, dobrego stylu oraz elegancji. Czyżby chodziło tu o wykorzystanie pewnych chwytów poetyckich? O skrzyżowanie ze sobą *Darstellung* i *Dichtung* (niem. „poezja”)? Nancy sugeruje, że Kant mógł się nad tym poważnie zastanawiać [por. DS, 83 i niżej]. Co więcej, posiadający

<sup>48</sup> *Kant's Nachlass*, Ak. XVI, 1753 (podaję za Nancy’em, DS, 69). Notatka Kanta datowana na 1755–1757 mówi o tym, że chcąc skłonić dzieci do wypicia gorzkiego lekarstwa smaruje się brzeg zawierającego je naczynia miodem. Faktycznie przykład ten Kant zaczerpnął od Lukrecjusza.

<sup>49</sup> I. K a n t, *Krytyka władzy sądzienia*, § 47, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1986, s. 233–234.

<sup>50</sup> Patrz wyżej: przypis 49.

znakomitą znajomość języka niemieckiego myśliciel francuski wykazuje, że czasownik *dichten* zawiera w sobie mocną konotację komponowania, zestawiania, aranżowania całości [por. DS, 82]. *Dichtung* zatem to nie tylko poezja, ale również sztuka kompozycji, która przydałaby się każdemu piszącemu filozofowi. Filozoficzna *Dichtung* musiałaby jednak być czymś innym niż tylko eleganckim wierszowaniem, winna bowiem walorem estetycznej intuicyjności dopełniać dyskursywną jasność wyводу<sup>51</sup>. Nancy uważnie śledzi wypowiedzi Kanta w tej sprawie, szczególnie nawiedzające go wątpliwości. Ich liczba jest tak znaczna, że ostatecznie Kant daje za wygraną i z rezygnacją poświęca się („krzyżuje się” – precyzuje Nancy [por. DS, 63]) dla dobra filozofii. A jednak gdy problem raz już ujrzał światło dzienne – kolokwialnie mówiąc: „gdy mleko się rozlało” – ci, którym przychodzi filozofować po Kancie, zmuszeni są do bardziej dogłębnego rozpatrzenia związków, jakie łączą, a zarazem oddzielają od siebie filozofię i literaturę. Czasy porewolucyjne, za których symboliczny początek można też uznać rok opublikowania trzeciej *Krytyki* (1790) [por. DS, 98], to również moment narodzin współczesnej literatury oraz ukształtowania się współczesnej filozofii, której dyskurs rozbrzmiewa w salach wykładowych i publikacjach naukowych naszego świata. Rzecz ta jednak nie została jak dotąd dostatecznie przemyślana, a pytania z którymi borykał się Kant, nie znalazły jeszcze ostatecznych odpowiedzi ani nie ukształtowały odpowiednich postaw. Dziś nie wystarczy już powtarzać naiwnego gestu odcinania się od literackiej formy ekspresji w filozofii, jak czynił to autor słynnych *Krytyk*. Ta przestroga skierowana jest zwłaszcza do filozofów analitycznych, którzy nie chcą wyjść poza koncepcję filozofii wzorowanej na systemie aksjomatycznym, nie uwzględniając odkryć Gödla ani rezultatów analiz dekonstrukcyjnych. Toteż nie dostrzegają oni zazwyczaj faktu, że filozofia Kanta – jak każda inna! – mogłaby już u źródła być heterogeniczna, nieczysta, naznaczona działaniem różnicy wewnętrznej. Chcieliby oni wciąż traktować język jako zewnętrzne narzędzie, które po wykorzystaniu odkłada się spokojnie na bok. Otóż nie, a Nancy pokazuje to z jeszcze większą siłą wyrazu niż Derrida: źródło i zwieńczenie wszelkiej filozofii jest Wszystkością, Tym Samym, Jednym zawsze już wewnętrznie podzielonym, poróżnionym za sprawą tego, co nie przybywa z zewnątrz, lecz pracuje od środka, synkopując efekty wszelkiej tożsamości.

Przyjrawszy się nieco dekonstrukcji koncepcji filozoficznych, możemy teraz przejść do przykładów dekonstrukcji pojęć. Podobnie jak wyżej, rozważymy tu jeden przykład wywodzący się z twórczości Derridy, a drugi – pochodzący od Nancy’ego. Ten pierwszy znajdziemy w eseju pt. *Kartusze*, wchodzącym w skład tomu *Prawda w malarstwie*<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Por. I. K a n t, *Przedmowa do pierwszego wydania*, [w:] t e n ż e, *Krytyka czystego...*, s. 16.

<sup>52</sup> J. D e r r i d a, *Kartusze*, [w:] t e n ż e, *Prawda...*,

Na pierwszy rzut oka jest to tylko tekst objaśniający znaczenie instalacji plastycznej *The Pocket Size Tlingit Coffin* [„Trumna Tlingitów<sup>53</sup> w rozmiarze kieszonkowym”] autorstwa Gérarda Titusa-Carmela. Składa się ona ze 128 przedmiotów, z których jeden to niewielkich rozmiarów drewniane pudełko, w środku którego zamontowano częściowo owinięty syntetycznym futerkiem owalny pręt, a dno wyłożono lustrem. Pręt przymocowany jest za pomocą sznurowania, którego części zwisają na zewnątrz przez otwory w naprzeciwległych ścianach pudełka. Całość przykryta jest z wierzchu przezroczystą materią syntetyczną. Temu zagadkowemu przedmiotowi towarzyszy 127 plansz (rysunków, akwareli, gwaszy, rycin), na których został on mniej lub bardziej szczegółowo „sportretowany” pod różnymi kątami widzenia. Jak to wszystko zinterpretować?

Derrida decyduje się na komentarz, składający się z różnorodnych uwag i spostrzeżeń, notowanych zwięźle pod określoną datą. Tekst przypomina zatem zapiski w dzienniku (sam autor porównuje go do dziennika pokładowego, w którym relacjonuje się sukcesywne posunięcia środka transportu – okrętu, samolotu – na wyznaczonej trasie, wraz z towarzyszącymi temu przejazdowi zdarzeniami)<sup>54</sup>. Rezygnacja z linearnego ciągu narracji rozpoczyna grę intelektualną, w którą wciągany jest czytelnik. Jej głównym tematem zdaje się być powiązanie konieczności i przypadkowości w układzie rzeczy i zdarzeń składających się na otaczający nas świat. Przywodzi to na myśl znaną powieść Witolda Gombrowicza *Kosmos*, której bohater narzuca swojemu otoczeniu sens, stanowiący wytwór jego własnej imaginacji. Za fasadą zamieszkiwanego przez nas uregulowanego świata zarówno Gombrowicz, jak i Derrida dopatrują się „innego porządku”, jeśli w ogóle nie chaosu, który oswajamy za pomocą konceptualnej, metafizycznej wizji.

Przyglądając się instalacji Titusa-Carmela, Derrida inicjuje swoisty eksperyment myślowy, polegający na tym, by dzieło to zinterpretować jako zbiór dwuwymiarowych kopii pierwszego, trójwymiarowego przedmiotu (*coffin*) traktowanego jako ich wzorzec, czyli paradygmat: „Nazwę «paradygmat» stosuję do owej trumny, będącej *princeps* – do małej mahoniowej szufladki lub pułapki, wolumenu, którego masywny relief zdaje się na razie bardziej «realny» niż 127 rysunków”<sup>55</sup>.

Słowo „paradygmat” (fr. *paradigme*) wywodzi się z języka starogreckiego, gdzie oznaczało wzór, model, przykład, ale też ideę w sensie platońskim. Jego pierwsze zastosowanie odnosiło się do obiektów służących jako modele do wytworzenia przedmiotów w sensie czysto technicznym:

To greckie słowo dobrze tu pasuje. Zazwyczaj oznacza bowiem ów rodzaj sztucznego modelu, który wywodzi się z *techne*. Taki model i przykład jest zatem artefaktem,

<sup>53</sup> Tlingici to plemię Indian zamieszkujące Amerykę Północną.

<sup>54</sup> Por. J. D e r r i d a, *Kartusze*, s. 277, 282

<sup>55</sup> Tamże, s. 227.

skonstruowanym – niejednokrotnie z rozmaitych części – desygnatem, sfabrykowaną strukturą<sup>56</sup>.

Sedno pomysłu Derridy na dekonstrukcję pojęcia paradygmatu polega tu jednak na tym, by nadać mu znaczenie szersze, obejmujące także organiczny wymiar rzeczywistości oraz fenomen życia. W ten sposób będzie można cały zbiór potraktować jako inny, bardziej przemożny paradygmat<sup>57</sup>, a mianowicie metafizyczny sposób ujmowania rzeczywistości. Wtedy staniemy przed trudnym pytaniem: jak to się dzieje, że formalna struktura paradygmatu metafizycznego odpowiada tak zwanemu porządkowi natury? Jakie tu jest przejście? Być może dopasowujemy rzeczywistość do konceptualnej struktury arbitralnie, choć ostatecznie ów pierwotny przymus uległ w toku dziejów stopniowemu zatarciu w naszej świadomości i stał się myślowym nawykiem. Ten manewr dopasowania „na siłę” uwidacznia się szczególnie jaskrawo, gdy Derrida snuje swoje domysły o tym, jak to pudełko Titusa-Carmela ucieleśnia książęcą trumnę, w której pochowano ojca rodu i politycznego przywódcę, a orszak pogrzebowy składa się z jego 127 potomków, będących jednocześnie kolejnymi pretendentami do władzy państwowej<sup>58</sup>. Tę rodową interpretację instalacji Titusa-Carmela Derrida rozbudowuje i komplikuje do absurdalnych rozmiarów: w dwóch rysunkach usuniętych z serii (o których dowiaduje się od artysty) dopatruje się nieślubnych synów władcy, pozbawionych praw do sukcesji, a nawet skrycie zamordowanych<sup>59</sup> itd. Cała ta historia prowadzi go do wybujałych skojarzeń z upadającą monarchią, dyktaturą uzurpatorów, rozrastającym się wojowniczym imperium itp. Przy czym Derrida wcale nie ukrywa, że pomysły te pojawiają się w jego głowie pod wpływem swobodnych skojarzeń, luźnych nawiązań do wcześniejszych lektur i spekulacyjnych improwizacji. Tak więc dominująca interpretacja okazuje się umowna: mogła wszak rozwinąć się w całkiem odmienny motyw tematyczny. Wskazówki znajdują się w samym tekście: *ductus*, związki liczbowe, pojazdy międzyplanetarne, imię własne itd. Mogła też przyjąć postać zwykłej klasyfikacji. A jednak zwyciężył temat księcia i narzucanego przez niego ustroju politycznego, który miałby odpowiadać uniwersalnemu porządkowi wszechrzeczy. Nie wiadomo jednak, czy ta sytuacja nie została z góry obmyślana i zasugerowana artyście. Derrida wspomina wszak, że rozmawiał z nim na ten temat, gdy tylko rozpoczęły się prace nad instalacją<sup>60</sup>. Paradygmatyczna umowność *coffin*, którego wizerunki zostały następnie powielone na planszach przez Tytusa-Carmela, pozwala autorowi *Kartuszy* potraktować to pudełko jako nierozstrzygalnik Gödla („To, co poza serią, może niczym kur-

<sup>56</sup> Tamże, s. 228.

<sup>57</sup> Tym razem chodziłoby o strukturalną całość, konfigurację złożoną z pierwszego elementu oraz wszystkich jego pochodnych jako układ wzorcowy, któremu miałyby podlegać rzeczywistość. Do tego tematu powrócimy jeszcze w następnej części niniejszej pracy.

<sup>58</sup> Por. J. D e r r i d a, *Kartusze*, s. 220 i niżej.

<sup>59</sup> Tamże, s. 272 i niżej.

<sup>60</sup> Tamże, s. 249, 264.

sor przebiegać wzdłuż serii, do której należy i nie należy zarazem<sup>61</sup>), a następnie w spektakularny sposób podważyć nienaruszalny status paradygmatu w filozofii – „obluzować go”, zakwestionować jego niezbędność, pozbawić władzy organizowania przestrzeni konceptualnej, czyli zdekonstruować. Niestety to, co dla Derridy jest w tym tekście grą możliwości, może zostać odebrane przez niektórych jego czytelników jako ośmieszanie dorobku kulturowego Europy. Wszyscy chcielibyśmy, żeby nasze wysiłki dla dobra ogółu były doceniane i traktowane z szacunkiem, dotyczy to również naszych przodków, którzy ponosili częstokroć wielkie trudy, by zorganizować kulturowo, administracyjnie i politycznie przestrzeń, nad którą mieli władzę. Tymczasem ironiczne uwagi Derridy na temat tychże władców (mających wyraźnie cechy europejskie a nie Tlingitów) oraz prowokacyjne nawiązania do symboli religijnych („porcja 127 hostii<sup>62</sup>) w stosunkowo niewielkiej odległości od opisu scen ze *120 dni Sodomy* Markiza de Sade’a<sup>63</sup>, mogą spowodować, że prowadzona przez niego gra okaże się zbyt przykra dla tych osób, które czują się emocjonalnie związane z własną kulturą oraz dominującą w niej religią. Pozostaną one z pewnością nieprzyjaźnie nastawione do poczucia humoru francuskiego filozofa oraz dezynwoltury jego dyskursu. To zapewne z ich strony wyszły uczuciowo nacechowane krytyczne oceny dekonstrukcji, jak także pierwsze oskarżenia kierowane w stronę jej przedstawicieli o nieprzystojne drwiny z tradycji. Nie jest rzeczą możliwą wniknąć w umysł filozofa, żeby tam przyjrzeć się jego prawdziwym intencjom, oceniać możemy tylko to, co zostało zawarte w jego pismach. W przypadku Derridy są to czasem wypowiedzi (przykłady i zobrazowania) dochodzące do granicy, poza którą są już tylko zranione uczucia. Pozostaje wierzyć, że nie takie były w istocie zamiary dekonstrukcjonisty i że gra intelektualna nie musi oznaczać naigrywania się z przeszłości ani pustych igraszek na jej temat.

Odnosnie do twórczości Nancy’ego zdecydowanie trudniej byłoby przeprowadzić taką krytykę i utrzymać w mocy podobne oskarżenia. Myśliciel ten zazwyczaj jest bardzo taktowny i uważa na słowa oraz efekt, jaki mogą one wywołać w psychice czytelników. Jeśli już pozwala sobie na ironię, to tylko w stosunku do siebie samego lub bliskich mu osób, to znaczy takich, które są pewne jego przyjaznych uczuć i nie doszukują się w jego wypowiedziach ukrytych, złych intencji. To prawdopodobnie jeden z powodów, które skłoniły go do dokonania dekonstrukcji pojęcia podmiotu (a ściślej – podmiotu filozofującego, mającego poczucie „sobości”) poprzez odniesienie do osoby i dzieła swego wielkiego przyjaciela, Jacquesa Derridy.

Tekst ten został napisany na zamówienie – organizatorzy konferencji *L’animal autobiographique*, mającej miejsce w Cerisy w roku 1997, chcieli zapewne usłyszeć coś „prawdziwego” na temat znanego już powszechnie Derridy od osoby jak najbardziej kompetentnej, gdyż powiązanej z filozofem ścisły-

<sup>61</sup> Tamże, s. 258.

<sup>62</sup> Tamże, s. 278, stronę wcześniej występują też nawiązania do osoby Jezusa Chrystusa.

<sup>63</sup> Por. tamże, s. 235 i niżej.

mi więzami współpracy i wzajemnej przyjaźni. Dla Nancy'ego było to jednak wyzwanie: z trudem przychodziło mu opracowanie materiału do wystąpienia, a nieposłuszne słowa układały się w jakieś niezrozumiałe zbitki, przypominające burczenie czy też bulgotanie w jelitach [B–PD, 45]. Takie fizjologiczne odgłosy nazywa się w języku francuskim *borborygmes*. To samo słowo odnosi się też do wypowiedzi wadliwie artykułowanych, a w rezultacie niezrozumiałych dla słuchacza. Takim tytułem opatrzył też Nancy swój esej<sup>64</sup>. Bo jak tu mówić, nie „bulgocząc” z zażenowania o kims bliskim, a równocześnie sławnym, jak wyrazić sens jego pracy oraz filozoficzny projekt dekonstrukcji? Przede wszystkim zaś do jakich nazw się odwołać?

Motyw imienia i nazwy własnej pojawia się skądinąd wielokrotnie w twórczości samego Derridy. Bardzo często są to rozważania na temat nazwiska „Derrida” lub eksperymenty z graficzną formą jego zapisu (na przykład faksymile podpisu filozofa w eseju *Sygnatura, zdarzenie, kontekst*<sup>65</sup>). Czasem można odnieść wrażenie, że są to obsesyjne próby zobiektywizowania tego, co najbardziej własne. Próby te nigdy nie są jednak satysfakcjonujące wobec faktu, że „własne” wymyka się wszelkiej obiektywizacji – jak idiom<sup>66</sup>.

„Derrida”, manifestacja najbardziej wysuniętej granicy idiomu: nie ma nic za nim, do niczego to nie odsyła, nie wytwarza związku ani sensu, tylko trzask na samym sobie niczym uderzenie, niczym odgłos lub klaśnięcie... [B–PD, 49].

Czy można wobec tego uznać, że „Derrida” to kolejne ogniwo w linii genealogicznej, konfiguracja cech fizycznych i psychicznych dających się wywieść z kodu genetycznego pewnej rodziny [por. B–PD, 59]? Czy z drugiej strony można go potraktować jako konstrukt filozoficzny, podmiot o określonych właściwościach? Każdy z tych zabiegów unicestwiłby tak naprawdę to, co chcielibyśmy uznać za intersubiektywnie komunikowalną prawdę o Derridzie i jego filozofii. Lecz co zostaje, gdy wszystko sprowadzić do idiomu?

Wszelki drugi plan, wszelki *hypokeimenon* czy też *subiectum* znika *ipso facto*: idiomatyczny gest lub ton ustanawia, z siebie, owo zniknięcie i zniesienie wszelkiego znaczenia, intencjonalności, projektu. Nic z tyłu, a w konsekwencji wszystko z przodu: wszystko pchane do przodu, na przód, ale zarazem w postaci przodu bez tyłu, to nawet nie fenomen, nawet nie twarz [B–PD, 50].

<sup>64</sup> J.L. N a n c y, *Borborygmes*, [w:] t e n ż e, *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001; dalej jako skrót B–PD.

<sup>65</sup> J. D e r r i d a, *Sygnatura, zdarzenie, kontekst*, [w:] t e n ż e, *Marginesy...*, s. 404.

<sup>66</sup> Idiom lub idiomatyzm językowy to wyrażenie, zwrot, a czasem (jak w tym wypadku) pojedynczy wyraz właściwy tylko danemu językowi, nie dające się przetłumaczyć dosłownie na inny język; por. M. S z y m c z a k (red.) *Słownik języka polskiego*, tom I, PWN, Warszawa 1996. W tym samym znaczeniu w języku francuskim funkcjonuje słowo *idiome*.

Mimo to Nancy nie ustaje w dążeniu tego, co niepowtarzalnie jednostkowe. Zagadnienie prawdy ogólnej, tak istotne dla wcześniejszej filozofii (oraz niektórych jej dzisiejszych kontynuacji), zostaje w jego myśli zredukowane i zminimalizowane: prawda to jakby odpadek pracy sensu, twarda i bezużyteczna skorupa, w którą przekształciło się to, co żywe, dynamiczne, zmienne. Takich bezużytecznych prawd o twórcy dekonstrukcji jest bez liku – tak wiele, jak wiele jest „sztywnych” odczytań i interpretacji jego pism, a także znaczeń krzyżujących się w nazwisku „Derrida”. Dla Nancy’ego najbardziej interesujące są właśnie te skrzyżowania – miejsca przecięć znaczeń ogólnych w nazwie własnej. Nie są zatem ważne:

[...] ani „narod”, ani „indywiduum”, ani „wspólnota”, ani „bohater”, ani również „filozofia”, „myśliciel”, „język” czy „poeta”, ale to, jak jedno i drugie przecina się, jak jedno przechodzi w drugie, nie stając się jednym ani drugim [B–PD, s 53].

Rzecz nie polega więc na tym – skonkludujmy – żeby uchwycić prawdę podmiotu, lecz żeby dotrzeć do mającego zawsze otwartą i mobilną postać sensu jego działania: pisarstwa, przemyśleń, życia. Nie prawda Derridy (prawda nazwana „Derrida”) powinna nas fascynować, ale sens jego pracy. Trzeba więc pozostawić na boku osobę o nazwisku Derrida („trzeba pozostawić na boku Pana Derridę”, B–PD, 57), żeby móc wniknąć w problemy, które dochodzą do głosu w jego pismach, uczynić je swoimi, aktualizując, uwspółcześniając, mobilizując zastaną tradycję filozoficzną [por. B–PD, 59]. Tradycję, której jedność też jest wysoce problematyczna, bo przecież wielu z nas całkiem odmiennie ją rozumie. A zatem, przekonuje Nancy:

Ogólne przesłanie tej lekcji – powtarzam to, a być może nie ma nic bardziej ogólnego ani bardziej rodzajowego, dla tego wszystkiego, co postaciuje „n a s z ą t r a d y c j ę” [podkreślenie – M. K.] w całej znaczącej rozciągłości tego terminu – ma swoje miejsce dokładnie w nie-ogólności: heterologia autologii ustanawia samą autologię w *singularitates*, których różnica konstytuuje, funduje i otwiera „auto” jako takie [B–PD, 60].

Dekonstrukcja w rozumieniu autora *Borborygmes* polega właśnie na tych niekończących się aktach destytucji prawdy ogólnej, podmiotu, norm poprawnościowych i konwencji języka, który nagle zaczyna „bulgotać” za sprawą wpiśnianych w teksty dekonstrukcjonistów neologizmów, fałszywych onomatopei („Derrida/Derrière”, B–PD, 54), zbitek fonetycznych („gl”, „tr”...<sup>67</sup>), przekształceń fonemów wewnątrzwyrazowych („a” ze słynnej *différance*) itp. Znaczenie tych trudnych do zrozumienia przy pierwszej lekturze gestów języko-

<sup>67</sup> Zbitki te pojawiają się głównie w rozważaniach, jakie Derrida prowadzi w *Glas* oraz *Prawdzie w malarstwie*; por. J. D e r r i d a, *Glas*, Galilée, Paris 1974 oraz t e n ż e, +R, [w:], t e n ż e, *Prawda...*, s. 198 (dla „tr”), s. 186 i niżej (dla „gl”). Incydentalne nawiązania do tych (i innych jeszcze zbitek głosek) znaleźć można jednak w wielu różnych tekstach filozofa.

wych ujawnia się dopiero, gdy zamiast opisywać i syntetyzować, sami damy się wciągnąć w grę słów, gdy zrezygnujemy z nawyku scalania na rzecz źródłowego rozpraszania, dyslokacji, przemieszczeń graficznych i fonicznych, słowem – gdy uznamy konieczność filozoficznych *borborygmes*.

Omawiany tu esej – podobnie jak wszystkie inne teksty Nancy’ego – jest wielowarstwowy i wieloznaczny. Nie wszystkie jego aspekty treściowe zostały w tym miejscu rozwinięte: z gęstwiny tematycznej wybraliśmy tylko ten motyw, który pokazuje, jak można podejść „niepodmiotowo” do omówienia poglądów wybranego filozofa. Tutaj był nim Derrida – autor koncepcji filozoficznej, która tak mocno zainspirowała Nancy’ego, że uznał ją za swoją własną, nie zapominając wszakże, że to „własne” przypomina idiomatyzm językowy, czyli coś pozornie nieprzetłumaczalnego i nieprzekazywalnego innym, a przecież zawsze już otwartego w ich stronę.

#### 4. Wspólne motywy tematyczne u Nancy’ego i Derridy

Zbliżając się do końca tego rozdziału, należałoby jeszcze wspomnieć o znaczącym fakcie współpracy obu filozofów, którym zdarzało się pisać razem (*Penser à Strasbourg*<sup>68</sup>, *La connaissance des textes: lecture d'un manuscrit illisible*<sup>69</sup> i inne) lub o sobie wzajemnie (tytułem przykładu: J. Derrida, *Le toucher*<sup>70</sup> i – omówione wyżej – *Borborygmes*<sup>71</sup>). Praktyka ta rozpoczęła się umownie od daty kolokwium habilitacyjnego (*thèse d'État*, 1973) Nancy’ego, w którym jako jeden z członków jury zasiadał także Jacques Derrida (patrz wyżej w niniejszym tekście). Od tego czasu obaj myśliciele nie tylko czytali się nawzajem, śledząc rozwój swojej twórczości, ale również zaczęli sobie niejako „wypożyczać” tematy, konkretnie – motyw tematyczny, podjęty przez jednego z nich, mógł znaleźć swoje powtórzenie lub pełniejsze rozwinięcie u drugiego. Oto kilka przykładów takiej praktyki:

W roku 1976 w *Discours de la syncope* Nancy stawia problem „obramowania” dzieła sztuki poprzez odniesienie do stosowanego przez Kanta pojęcia *parergon* [DS, 120], który znajdzie swoje rozwinięcie u Derridy w eseju *Parergon*, opublikowanym w roku 1978 w tomie *La vérité en peinture*.

<sup>68</sup> *Penser à Strasbourg*, praca zbiorowa, Ville de Strasbourg/Galilée, Paris 2004; por. Bibliografia J.L. Nancy’ego, pozycja 169.

<sup>69</sup> S. H a n t a i, J. D e r r i d a, J. L. N a n c y, *La connaissance des textes: lecture d'un manuscrit illisible*, Galilée, Paris 2001; por. Bibliografia J.L. Nancy’ego, pozycja 120.

<sup>70</sup> J. D e r r i d a, *Le toucher*...

<sup>71</sup> Istnieją też inne teksty Nancy’ego poświęcone Derridzie, np. *A plus d'un titre – Jacques Derrida. Sur un portrait de Valerio Adami*, Galilée, Paris 2007, *The Surprise of the Event*, [w:] red. S. Barnett, *Hegel after Derrida*, Routledge, London/New York 1998 oraz hasło *Derrida* [w:] red. D. H u i s m a n, *Dictionnaire des philosophes*, PUF, Paris 1993.



Temat śmierci jako wtargnięcia inności otwarty przez Derridę w *Mémoires – pour Paul de Man*<sup>72</sup> (1988), do którego później zresztą wielokrotnie wracał (*Spectres de Marx*<sup>73</sup>, *Apories*<sup>74</sup>, *Chaque fois unique la fin du monde*<sup>75</sup> i inne), znalazł oryginalne rozwinięcie w kilku tekstach Nancy'ego, zwłaszcza w *L'Intrus*<sup>76</sup> (2000). Największe jednak podobieństwo daje się zauważyć pomiędzy figurami śmierci jako „przejścia” lub „progu” w Derridańskich *Apories* (1996) i Nancy'ańskim eseju *Sur le seuil [Na progu]* zamieszczonym w *Les Muses*<sup>77</sup> (1994).

Wreszcie tematyczny motyw powtórzenia pojawiający się w *Désistance* Derridy, powraca wielokrotnie w Nancy'ańskich rozważaniach o sztuce, znajdując kwintesencję w opublikowanej wyłącznie po polsku *Nocie o sztuce i powtórzeniu*<sup>78</sup>, zredagowanej w roku 2003 w odpowiedzi na prośbę polskiego badacza dekonstrukcji, Tomasza Załuskiego.

Przykłady te można by jeszcze mnożyć (znalazłyby się wówczas wśród nich również motywy tematyczne doświadczenia pisania, nieczytelności pisma, spotkania i inne<sup>79</sup>), wydaje się jednak, że ten aspekt wzajemnej inspiracji obydwu dekonstrukcjonistów jest już dostatecznie jasny i nie daje się zakwestionować.

## 5. Podsumowanie

W rozdziale tym wykazane zostało ściśle pokrewieństwo między filozoficznymi projektami Nancy'ego i Derridy. Sam Nancy okazał się jednym z bliskich współpracowników twórcy dekonstrukcji oraz przedstawicielem jego nieformalnej „szkoły”. Świadczą o tym przykłady procedur dekonstrukcyjnych, które odnajdujemy w jego pismach, oraz życzliwa aprobata dla zmian, jakie Derrida zainicjował w myśli najnowszej. Akceptacja dekonstrukcyjnego modelu filozofowania pociąga za sobą określone postawy względem tradycji filozoficznej. Otóż – jak mogliśmy to zaobserwować na przykładzie jego wnikliwej lektury Kanta – Nancy traktuje tę tradycję z całą powagą i uczy się przekazywanych przez nią treści. Z dużą dozą taktu dokonuje zatem dekonstrukcji zastanych koncepcji i pojęć filozoficznych, obdarzając równocześnie dekonstruowanych autorów zrozumieniem i szacunkiem. W tym miejscu należy z naciskiem powtó-

<sup>72</sup> J. D e r r i d a, *Mémoires – pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988.

<sup>73</sup> T e n ż e, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993.

<sup>74</sup> T e n ż e, *Apories*, Galilée, Paris 1996.

<sup>75</sup> J. D e r r i d a, P. A. Brault, M. Naas, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, Paris 2003.

<sup>76</sup> J.L. N a n c y, *L'Intrus*, Galilée, Paris 2000; dalej jako skrót I.

<sup>77</sup> T e n ż e, *Les Muses*, Galilée, Paris 1994; dalej jako skrót Ms.

<sup>78</sup> T e n ż e, *Nota o sztuce i powtórzeniu*, tłum. T. Załuski, „Nowa Krytyka”, nr 22–23, Szczecin 2008, s. 79–81; dalej jako skrót NSP.

<sup>79</sup> Swoisty indeks powracających u Derridy tematów można znaleźć w: A. L e ś n i a k, *Topografie doświadczenia, Maurice Blanchot i Jacques Derrida*, Aureus, Kraków 2003, s. 45–66.

rzyć, iż dekonstrukcja nigdy nie jest personalnym atakiem na określonego filozofa ani pochopną krytyką jego ustaleń. Nawet jeśli czasem Derridzie zdarza się irytować co bardziej konserwatywnych myślicieli – zwłaszcza tych o wyraźnych inklinacjach prawicowych – to nie są to gesty emocjonalnie zabarwionej wrogości ani, tym bardziej, akty agresji, lecz nieco zadziorna chęć skonfrontowania obustronnych argumentów. Zresztą, Nancy zazwyczaj łagodzi ten nieco wyzywający ton „pierwszego dekonstrukcjonisty” i stara się nie mącić prezentowanych we własnych pismach treści wtętami, które mogłyby urazić uczucia czytelników. Z rozmysłem wybiera pomiędzy uległą akceptacją dziedziczonych wartości a buntowniczą próbą „wzięcia w nawias” powtarzanych od stuleci i często nieweryfikowanych wzorców teoretycznych. Jego celem nie jest bezmyślne burzenie tego, co zastane, lecz dyskretne prześwietlanie kwestii niedostatecznie przemyślanych przez wcześniejszych filozofów.

Określenie „nasza tradycja” – którego zresztą Nancy używa w swoich pismach bez cienia ironii – oznacza dla niego podtrzymywanie prawa do indywidualnej ekspresji oraz kwestionowanie rzekomych filozoficznych pewników, ale przede wszystkim potwierdzenie wielopodmiotowości („nasza”, czyli mnoga) tejszej tradycji już u jej zarania, a także jej późniejszej niejednorodności, „nie-ogólności”.

Na podstawie wszystkich przeprowadzonych do tej pory analiz trudno nie dostrzec, że główne źródła inspiracji dla francuskiego filozofa (tj. Hegel, Heidegger i Derrida) nie znajdują się w odległej przeszłości (antyku lub średniowieczu), ale w świecie ukształtowanym przez Wielką Rewolucję Francuską i jej równościowe ideały. Nancy dobrze czuje się w tym świecie, wydaje się go lubić, choć nie pozostaje obojętny na obecne w nim zło i niesprawiedliwość. Nie waha się zatem krytykować – tak ważnego przecież dla swego filozoficznego rozwoju – Heideggera za brak politycznego wyczucia i zbytne obstawanie przy wyidealizowanej przeszłości. Nie przeszkadza mu to jednak wykorzystywać jego pomysłu na konceptualizowanie świata od strony różnicy wewnętrznej – pomysłu, który znacząco modyfikuje, odwołując się do przymyślnych Hegla i Derridy. W ten sposób wypracowuje sobie pozycję niezależnego myśliciela, którego dzieło nie powiela zastanych wzorów, lecz dąży do ich twórczego przekształcenia. Owocem tej pracy stanie się oryginalna filozofia, której aspektem teoretycznym i praktycznym przyjrzymy się w kolejnych częściach niniejszej rozprawy.

# CZEŚĆ DRUGA

## FILOZOFIA TEORETYCZNA

### ROZDZIAŁ I. NOWE WZORCE W PRZESTRZENI ONTOLOGICZNEJ KREOWANEJ PRZEZ NANCY'EGO

Przedstawienie oryginalnego projektu myślowego Nancy'ego dobrze byłoby rozpocząć od sumarycznego przypomnienia kilku ważnych danych na temat filozofii różnicy. Wspominaliśmy już kilkakrotnie o tym, że odrzucony w niej zostaje schemat porządkujący treści tradycyjnej metafizyki Zachodu od czasów Arystotelesa (a nawet w pewnej mierze Platona) aż po dzień dzisiejszy. Mówiliśmy też, że schemat ten wzoruje się na systemie aksjomatycznym w jego rozkrzewiającej się, gradualistycznej postaci. Rozważmy teraz następujący przykład: jeśli wyobrazimy sobie jako byt prymarny (czy też źródłowy) ognisko, to rozpalona żagiew będzie bardzo podobna do płonących w nim drewnien. Ale już pochodnia ze smołowaną główką umieszczona w metalowym uchwycie i zawieszona w korytarzach średniowiecznego zamku będzie pod względem podobieństwa nieco bardziej oddalona od źródła, a jeszcze dalej od niego znajdzie się lampa naftowa oraz na ostatek lampa elektryczna – i nie ma znaczenia, że urządzenia te działają na innych zasadach, bo rozpatrujemy je tu wyłącznie pod względem celu, w jakim są wykorzystywane, tzn. oświetlania wnętrz budynków. Ze względu na ten cel wszystkie wymienione powyżej przedmioty stają się porównywalne i dlatego można je uporządkować w myślowy schemat, dający się wyobrazić jako piętrowy wzór, w którym kolejne kondygnacje zajmowane będą przez coraz to inne i coraz bardziej skomplikowane reprezentacje źródłowej prostoty. Piętra te, rozpięte na linii góra – dół, tworzą wertykalną oś metafizyki, według której zwyczajowo porządkuje się wszelkie elementy rzeczywistości. Na szczycie tej konstrukcji zarezerwowane zostało miejsce dla pełnego i doskonałego Bytu, częstokroć utożsamianego z Bogiem. Na niższych kondygnacjach zaś umieszczano byty „tylko” podobne do źródła, takie jak np. czyste inteligencje Plotyna czy też chrześcijańskie anioły, poniżej których lokowano byty jeszcze mniej doskonałe, to znaczy coraz mniej przypominające źródło. Wyznacznikiem przydziału miejsca jest tu bowiem zawsze zasada podobieństwa.

Gdy jednak postanowimy ustalić różnicę pomiędzy bytami z sąsiadujących pięter, np. pytając o to, czym różni się lampa naftowa od lampy elektrycznej, to stajemy przed koniecznością rozważenia obu tych przedmiotów symultanicznie, obejmując je myślą jak jednym spojrzeniem, to znaczy niezależnie od ich podo-

bieństwa do bytu źródłowego (to znaczy rozpraszającego mrok – jaskini lub prymitywnego domostwa – ogniska). Wówczas wypiętrzenie pomiędzy piętrami ulegnie niwelacji, a oba byty znajdą się obok siebie niczym rozdzielone glinianą ścianką wewnątrz i zewnątrz dzbanka albo odizolowane konturem dwie barwne plamy na obrazie. Skrótowno można by rzec, że myślenie od strony różnicy wymusza ustalenie jednego planu dla dwóch różnych pięter metafizycznego schematu. Oczywiście operację tę da się powtórzyć dla wszystkich pięter po kolei, dochodząc do diagramu, który rozpościera się horyzontalnie, a nie wertykalnie.

I tak gdybyśmy unaocznili sobie schemat metafizyczny jako figurę geometryczną (przykładowo stożek poprzecinany liniami odgradzającymi jego kolejne piętra), to po „ściągnięciu do płaskiego planu”, otrzymalibyśmy figurę złożoną z kół koncentrycznie ułożonych wokół źródłowego punktu. Przypominałaby ona przekrój pnia drzewa z rysunkiem słoju. Tych zaś byłoby wiele, bo – jak wiadomo – liczba ich wzrasta z każdym rokiem o jeden. Porównanie paradygmatycznego planu do przekroju rozrastającego się drzewa poczynione zostało tu nieprzypadkowo, gdyż naturalny rozwój rzeczywistości, pojmowany jako organiczny przyrost bytów był przez tysiąclecia mocno powiązany z metafizyczną wizją świata, choć – zgodnie z wywodem przedstawionym powyżej – kształtowano ją zazwyczaj na modelu rozgałęziającej się korony lub korzeni, a nie pnia drzewa.

W czasach przedfilozoficznych organicystyczny model znajdował swoje odzwierciedlenie w mitycznych kosmogoniach, które częstokroć umieszczały u zarania dziejów Wielką Matkę, utożsamianą zazwyczaj z Ziemią Rodzicielką. W charakteryzującej się patriarchalizmem kulturze indoeuropejskiej jej miejsce zajął Bóg Ojciec, zradzający wszelkie stworzenia: do niego właśnie modlili się greccy wojownicy pod Troją („Ojcze nasz, Dzeusie, uwolnij od mroku synów achajskich, uczynź znów jasną pogodę, przywróć źrenicom widzenie!”<sup>1</sup>). Ale już w filozoficznym opracowaniu mitów Boski Ojciec zmieniał się w w y t w ó r c ę mniej lub bardziej podobnych do siebie bytów. Tak to wygląda w *Timajosie* Platona, gdzie natykamy się na Demiurga<sup>2</sup> wyposażonego w moc wytwarzania, czyli *de facto* moc produkcyjną. Ten model wzmocniony został w naszej kulturze przez rozprzestrzenienie się chrześcijaństwa z jego rozumieniem Boga jako Stwórcy, dokonującego *creatio ex nihilo* (choć w innym planie przysługuje mu wciąż organicystyczna rola Ojca). Jak widać, pomimo różnego rodzaju przemian, które filozofia Zachodu przechodziła na przestrzeni wieków, w swych kosmogenicznych aspektach nigdy definitywnie nie odrzuciła ona organicystycznie zabarwionego wzorca onto-teologicznego wytwarzania. Jeszcze w XX wieku Heidegger (od którego zresztą pochodzi pojęcie onto-teologii) postrzegał

<sup>1</sup> H o m e r, *Ilias*, Pieśń XVII C, 645–646; por. t e n ż e, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Ossolineum, Wrocław/Warszawa/Kraków/Gdańsk/Łódź 1986, s. 423.

<sup>2</sup> P l a t o n, *Timaios*, 41 a; por. t e n ż e, *Timajos*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1986, s. 50 i niżej.

świat na wzór rozkwitającej róży<sup>3</sup>. Jak widać, pewne formy myślenia w kulturze Zachodu są na tyle trwałe, że można odnaleźć ich wspólne rysy w odległych od siebie epokach i u różnych filozofów.

Możliwość poważnych zmian w aranżacji przestrzeni ontycznej pojawiła się dopiero w ostatnich latach wraz z filozofią różnicy oraz jej wariantem w postaci dekonstrukcji filozoficznej. Widzieliśmy już w poprzednim rozdziale, w jaki sposób Derrida i Nancy problematyzują piramidalny wzorzec metafizyczny. Wkrótce okaże się, że również jego organicystyczna interpretacja – faworyzowana przez tradycyjnych metafizyków Zachodu – nie może w pełni usatysfakcjonować dekonstrukcjonistów. Zanim jednak będziemy mogli ustalić, dlaczego rozrastający się pień drzewa nie odpowiada w pełni ich intuicjom filozoficznym, musimy wpieryw zastanowić się, jak w ogóle powstaje świat w projekcie, który programowo odrzuca zradzająco-produktywne źródło bytu.

## 1. Kreacja

Z problemem powstania świata Nancy mierzył się kilka razy, zawsze posługując się określeniem *creatio ex nihilo*. Myliłby się jednak ten, kto by uznał, że w ten sposób Nancy aprobuje stanowisko wypracowane przez teologię chrześcijańską. Przede wszystkim poprzez sprowadzenie do „płaskiego planu” świat w ujęciu francuskiego filozofa gubi swoje hierarchiczne uporządkowanie. Wszystko jest tu absorbowane do wewnątrz – nawet zewnątrz. Światu nie może zatem towarzyszyć żadna transcendencja. Nie podlega on niczemu i znikąd się nie wywodzi. Wzrasta sam z siebie. Wszelka transcendencja zostaje tu niejako wessana do wewnątrz, nie pozostawiając miejsca na odseparowane od siebie bóstwo, czy to w postaci Rodziciela, Demiurga czy też Stwórcy. Motyw ten został zwięźle przedstawiony w komentarzu, jaki do filozofii Nancy’ego poczynił polski badacz dekonstrukcji, Tomasz Załuski:

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001, s. 53 i niżej. Porównanie to Heideggera zaczerpnął z poematu *Cherubinowy wędrowiec* Johanna Schefflera, znanego jako Anioł Ślązak (Angelus Silesius). Por. Anioł Ślązak, *Cherubinowy wędrowiec*, tłum. A. Lam, Konserwatorium im. Josepha von Eichendorffa oraz Dom Wydawniczy Elipsa, Opole/Warszawa 2003 (po polsku dostępnych jest także kilka wyborów tekstów Schefflera w tłumaczeniu B. Antochewicza, K. A. Jeżewskiego oraz M. Brykczyńskiego i J. Prokopiuka). Heideggerowski przykład z różą spotkał się z krytyką dekonstrukcjonistów, oczekujących, że twórca filozofii różnicy będzie ją ilustrował za pomocą obrazów mocniej wskazujących na jej symultaniczny charakter, jak owe słoje w pniu drzewa. Trzeba jednak przyznać, że Heidegger bardzo starannie dobierał swoje przykłady: róża ilustruje bowiem z jednej strony organicystyczny rozwój (wzrost i rozkwitanie w czasie), z drugiej zaś może stanowić symbol jednoczesności przestrzennej różnorodnych bytów (mandalicznie uporządkowane kręgi płatków, których układ przypomina symultaniczny układ słoje drzewa). Warto może w tym miejscu zaznaczyć, iż niemiecki filozof nie był zwolennikiem wymiany jednego paradygmatu filozofii na inny, lecz współzależności i komplementarności obu tych paradygmatów: i diachronicznego, i synchronicznego równocześnie.

Pojęcie kreacji nie zakłada [...] uprzedniego i odrębnego istnienia stwórcy, ale czyni go nieodróżnialnym od samego stworzenia. Powoduje to, że transcendentna boskość zaciera się w immanentnej transcendencji samego świata. Innymi słowy, Bóg zostaje stopniowo pozbawiony atrybutu niezależnej egzystencji i staje się samą egzystencją świata: Bóg-podmiot świata staje się światem<sup>4</sup>.

Konsekwencją tak rozumianej „śmierci Boga” okazuje się desakralizacja świata, który od tej pory nie powinien już wymagać żadnych teologicznych narzędzi do swego czysto filozoficznego ujęcia. Dostrzega to również uczeń Derridy, obecnie profesor na uniwersytecie w Luizjanie, François Raffoul, kładąc w swoich objaśnieniach nacisk na fakt, iż Nancy’owska koncepcja *creatio ex nihilo* nie stanowi wyrazu antyreligijności, lecz co najwyżej indyferentyzmu jej autora wobec problematyki religijnej, którą zdecydowanie odcina od sfery zainteresowania filozofii teoretycznej. Dopiero wówczas staje się możliwe – zdaniem Raffoula – pomyślenie rozplynięcia się Boga w zesakralizowanym świecie, albo też:

[...] auto-dekonstrukcja boskiego Stwórcy we własnym stworzeniu przy Jego równoczesnym unieobecnianiu się w świecie. W tym sensie właśnie Nancy nie tyle jest rzecznikiem ateizmu, ile absencjo-teizmu, Boga „absencjoteistycznego”<sup>5</sup>.

W pozytywnym sensie z chrześcijańskiego konceptu *creatio ex nihilo* Nancy zdaje się wyluskiwać tylko etymologiczny rdzeń *cre-* (od łac. *cresco*, wzrastam), za pomocą którego ewokuje nieustanny wzrost, przyrost, multiplikację składających się na świat bytów jednostkowych, zaznaczając, że proces ten równocześnie wymusza zanikanie innych jednostek („to, że świat sam się niszczy, nie jest tylko hipotezą”, [CM, 17]). Ważne jest, że te okruchy bytu nie są powoływane przez żadną boską moc sprawczą, ani też nie wyrastają z jakiegś ateistycznie pojętej „gleby”, to znaczy jakiegś gruntującej zasady, racji lub ontycznego fundamentu. W „płaskim planie” świata nie ma wszak miejsca na wyniesienie, zwieńczenie czy też fundujące ugruntowanie: wszystko dzieje się

---

<sup>4</sup> T. Załuski, *Filozofia i kreacja świata*, [w:] M.M. Bogusłowski, A. Kucner, T. Sieczkowski [red.], *Filozofia: ogląd, namysł, krytyka?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn, 2010, s. 185. Załuski zwraca przy tym uwagę na fakt pewnej filozoficznej ciągłości w desakralizacji współczesnego świata, począwszy od XVII stulecia, kiedy „narastający” racjonalizm Spinozy, Kartezjusza, Leibniza oraz Malebranche’a doprowadził do wyłonienia się filozoficznego motywu „ciągłej kreacji”, która z kolei naprowadziła Nancy’ego na myśl, że świat mógłby istnieć tylko w relacji do samego siebie. Możliwe jest również, że inspiracją dla francuskiego filozofa były zawierające podobną myśl pisma św. Augustyna, którego twórczość Nancy dobrze zna i wysoko ceni.

<sup>5</sup> F. Raffoul, *La création du monde*, [w:] G. Berkman, D. Cohen-Levinas, *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, Nantes 2012, s. 237; por. też: J.L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002, s. 54, dalej jako skrót CM.

naraz, a fakt, że obok pojawiania się występuje też zanik, sprawia, że *creatio* stanowi swoisty wybór pomiędzy tymi dwoma stanami. Wspomniani wyżej, bardzo wnikliwi skądinąd komentatorzy Nancy'ego przeoczyli najwyraźniej fakt, że przedchrześcijańskie znaczenie łacińskiego słowa *creatio* to przede wszystkim „wybieranie”, „wybór”<sup>6</sup>. Dokonywać go można tylko za sprawą rozcinającego odgraniczania poszczególnych bytów. Ich konstytuowanie się byłoby wówczas tym samym co wyodrębnianie się z niezróżnicowanej masy poprzez wyznaczenie granicy między jednym bytem a drugim. W taką zdolność wyposażone jest wyłącznie pozbawione esencji Bycie, którego pojęcie zostało już w znacznej mierze opracowane przez Heideggera. W jego wersji filozofii różnicy Bycie rozumiane jest jako pozbawiona substancjalności (jak też materialnej konsystencji, czy też w ogóle „bytowości”) granica<sup>7</sup>. Nie będąc żadnym bytem, jest ona *de facto* niczym. Rzecz zatem idzie o owo Nic, które rozpościera Niebyt w Bycie, czyli „nicościuje” wszelki byt od wewnątrz, a równocześnie ogranicza go od zewnątrz, wyodrębniając go w ten sposób spośród pozostałych bytów. Można sobie to Nic jedynie wyobrazić, to znaczy poddać wizualizacji w postaci punktu, linii lub płaszczyzny. Trzeba jednak zawsze pamiętać, że samo w sobie Nic po prostu nie istnieje (tak jak nie istnieje granica odseparowana od tego, co nią ograniczane). Tak właśnie Nancy pojmuje *nihil* z drugiej części wyrażenia *creatio ex nihilo*: umożliwia ono konstytuowanie się jednostkowych bytów poprzez „wybieranie z niczego”, to znaczy poprzez selektywny odstęp, aktualizowany przez pojawiającą się i zanikającą granicę. Takie *nihil* nie ma nic wspólnego z nihilizmem. Nie można go uznać za zasadę relatywizacji ogólnie przyjętych form poznawczych, norm i wartości. Krótko mówiąc, nie chodzi o uczynienie z nihilizmu przeciwwagi czy też kontrapunktu dla realistycznie rozumianej ontologii. *Creatio ex nihilo* stanowi, według słów samego Nancy'ego, „dokładną odwrotność nihilizmu” [CM, 95], przede wszystkim dlatego, że dokonuje się tu unicestwienie wszelkiej zasady, w tym również zasady

<sup>6</sup> Por. M. P l e z i a (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, PWN, Warszawa 2007, s. 786.

<sup>7</sup> Heidegger pisał na ten temat wielokrotnie „po zwrocie”, jednak jego poetycki i enigmatyczny styl wypowiedzi utrudnia wskazanie jednego rozstrzygającego cytatu na poparcie wysuniętej tu tezy o granicznym charakterze Bycia. Być może jeden z bardziej czytelnych fragmentów znajduje się w eseju *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, gdzie czytamy: „Bycie w sensie odkrywającego przechodzenia i byt jako taki w sensie skrywającego się nadejścia istoczą, tak właśnie odróżnione, z Tego Samego, z roz-cięcia, różnicy (*Unter-schied*). Dopiero ona wprowadza i wyróżnia Pomiędzy, w którym przechodzenie i nadejście utrzymują się razem, różnią się od-siebie-i-ku-sobie ciężą. Różnica między byciem a bytem jako roz-cięcie przechodzenia i nadejścia stanowi skrywająco-odkrywającą wyróżnię (*Austrag*) obu. W wyróżni władza prześwit (*Lichtung*) przesłaniającego się zamknięcia. Władanie to nadaje przechodzeniu i nadejściu charakter bycia-od-siebie-i-ku-sobie”, a nieco niżej: „bycie jako bycie bytu istoczy się jako różnica, jako wyróżnia (*Austrag*)”, patrz: M. H e i d e g g e r, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki (1956–1957)*, [w:] J. M i z e r a (red. i tłum.), *Drogi Heideggera*, „Principia”, tom XX, Kraków 1998, s. 178, 181. Szersze rozważania na ten temat znajdzie czytelnik w: M. K w i e t n i e w s k a, *Res...*, zwłaszcza s. 157 i niżej oraz s. 272 i niżej.

nihilistycznej. Autor *La création du monde* powtarza to konsekwentnie, także w późniejszych swoich pracach:

„Nihilizm” faktycznie oznacza: czynienie zasady z Niczego. Ale *ex nihilo* znaczy: usunięcie wszelkiej zasady, również tej z Niczego<sup>8</sup> [D, 39].

Skoro zatem punktem wyjścia kreacji okazuje się Nic, to paradoksalnie „tworzonych” bytów *n i c* nie rozdziela: każdy z nich wychodzi z siebie, nie dochodząc do innego, w rezultacie czego *nihil* zbiega się w jedno z poprzedzającym je *ex* (na ten temat szersze objaśnienia znajdują się w następnym rozdziale), stanowiącym wyraz przecinania granicy siebie w stronę swej przetworzonej postaci. Taka granica ewokuje brak, obecny we wszelkim bycie, choć nie w sensie próżni fizycznej, lecz niedającego się wyznaczyć miejsca nieustannego wychodzenia ku zewnątrz i powrotu do siebie. W swoim komentarzu do Nancy’ego Raffoul ujął to następująco:

Kreacja świata stanowi więc nieprzewidywalne wyłanianie się, wtargnięcie czegoś nowego, absolutny początek, rozdysonowujące otwarcie (*ex z ex nihilo* jako odstęp), *ipseitas* i ko-egzystencję (gdzie ko- czyli „z, wraz” jest już „uwikłane” w *ex*), rozprzestrzenianie się świata bez fundamentu, innymi słowy – ufundowanego na niczym, bez racji, bez celu, bez autora i bez podmiotu [...]<sup>9</sup>.

Najtrudniejszy moment w filozofii różnicy stanowi bez wątpienia zrozumienie samego pojęcia różnicy w jej granicznym charakterze. Nie można bowiem dokonać opisu jej istoty ani przysługujących jej właściwości, skoro nie jest ona żadnym bytem. Nie można też ująć specyfiki jej działania, skoro przejawia się ono we wszystkim co jest i jak jest. Od zarania dziejów trudno jednak było powstrzymać filozofów od prób dyskursywnego wyrażenia tego, co niewyrażalne. Tak też należałoby spojrzeć na śmiałą propozycję rozjaśnienia niedefiniowalnego pojęcia różnicy, z jaką wystąpił, analizując sądy Nancy’ego profesor filozofii w Santiago de Chile, Juan Manuel Garrido.

## 2. Życie

Na kolokwium z cyklu *Journées d’étude internationales*<sup>10</sup> Garrido zaprezentował w obecności francuskiego filozofa odczyt, przypisujący różnicy (*differan-*

<sup>8</sup> J.L. N a n c y, *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, Paris 2005, s. 39; dalej jako skrót D–DCh.

<sup>9</sup> F. R a f f o u l, *La création...*, s. 244.

<sup>10</sup> „Dni studiów międzynarodowych” pt. *Figures du dehors* [„Figury zewnątrz”] zostały zorganizowane w dniach 22.01–24.01. 2009 roku w Paryżu przez Collège International de Philosophie, Centre d’esthétique, musique et philosophie contemporaine de Paris IV-Sorbonne-OMF oraz École Doctorale „Concepts et langage”. Bezpośrednie kierownictwo nad nimi objęły



ce) zaskakujące dla obradujących znaczenie życia. Wydaje się, że chciał on w ten sposób przeciwdziałać pojawiającym się tu i ówdzie tendencjom do hipostazowania *différance* poprzez traktowanie jej jako zagadkowego, wyróżnionego bytu, którego sens należy dokładnie wyartykułować. Decydując się na podminienie tego słownego „dziwactwa” na szeroko rozpowszechnione i swojsko brzmiące „życie”, chilijski badacz dekonstrukcji ma nadzieję na powstrzymanie tego typu zabiegów, hamujących wykrystalizowanie się zupełnie innego, dekonstrukcyjnego podejścia do rzeczywistości:

Tak, zamierzam zaproponować „życie” jako nazwę dla *différance*. Od bardzo dawna, a tak naprawdę od zawsze, lepiej byłoby w ogóle nie posługiwać się tym słowem, które ani nie istnieje, ani nic nie znaczy. Dzisiaj, jak sądzę, jest już za późno na to, by się go pozbyć. Nie przeszkadza to jednak w dalszym podejmowaniu prób wyeliminowania go. Trzeba za wszelką cenę strzec się przekształcenia *différance* w coś. Nie obawiajcie się zatem, nie przybywam do Francji po to, żeby wylansować nowe słowo – przecież „życie” to prawdopodobnie najstarsze pojęcie Zachodu – które miałyby domknąć epokę *différance*. Anulując różnicę bycia i bytu, *différance* nie byłaby zresztą zdolna wyznaczyć cezury wieków, nie mogłaby uczynić nic i właśnie dlatego *creatio ex nihilo* jest z nią tak ściśle powiązana. Nadszedł już czas, żeby odblokować tę *différance*, a to oznacza, że musimy stawić czoło temu, co ona mówi i myśli o rzeczywistości [o tym, co rzeczywiste] w tej samej chwili, gdy odmawiamy jej jakiegokolwiek nazwy, trzeba mianowicie uznać, że to, co rzeczywiste, polega właśnie na tej odmowie, że jest ono przy określonym rozumieniu słowa „być” czymś bardziej radykalnym, bardziej nieuwarunkowanym i bardziej bezprzykładnym niż wszelki sens bycia, który został już wykoncypowany w tradycji, również wtedy, gdy rozumiano je jako *différance*<sup>11</sup>.

Faktycznie, nawet najkrótszy przegląd dziejów myśli europejskiej ujawnia, że pojęcie „życia” stanowiło w nich ważny paradygmat filozoficznych interpretacji bycia jako wytwarzania, tak w sensie ontycznym, jak i ontologicznym<sup>12</sup>. To, co żywe, stanowiło najbardziej naturalne ucieleśnienie produktywności, pozwalając usystematyzować takie wymiary życia, jak: stawanie się, obfitość, pragnienie, wolność, siła i kreatywność w sposób niezależniący je od mechanicznej przyczynowości, właściwej wytwórczości technologicznej. Odżywianie się organizmu nie ogranicza się przecież do zachowania układu sił, stając się wzrostem, rozmnażaniem, zróżnicowaniem, multiplikacją, ewolucją, walką,

---

Danielle Cohen-Levinas i Gisèle Berkman, które zdecydowały poświęcić je w całości dziełu Jeana-Luca Nancy’ego. Filozof miał możliwość osobiście przysłuchiwać się obradom, brać udział w dyskusjach oraz wypowiedzieć słowo końcowe. Trwałym owocem tego przedsięwzięcia stała się obszerna książka: G. B e r k m a n, D. C o h e n-L e v i n a s, *Figures...*, por. wyżej: przypis 5.

<sup>11</sup> J. M. G a r r i d o, *Le sens de l'être comme creation ex nihilo et la déconstruction de la vie*, [w:] G. B e r k m a n, D. C o h e n-L e v i n a s, *Figures...*, s. 169.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 174.

śmiercią...<sup>13</sup>. Metafizyka życia swoje piękne chwile przeżywała zwłaszcza w okresie międzywojnia, m.in. dzięki pracom Henri Bergsona, który eksponował wydatnie nieprzewidywalność procesów życiowych oraz ich nieliniowy przebieg<sup>14</sup>. Jednak siła atrakcji tej formuły filozofowania zaczęła wkrótce słabnąć (w dużej mierze za sprawą fenomenologicznych prac Husserla i Heideggera)<sup>15</sup>. Nie można jednak w żaden sposób orzec, iż zużyła się zupełnie: nowe badania z zakresu biologii molekularnej i biochemii mogą ją wszak na nowo ożywić, kierując na powrót zainteresowania filozofów ku niewyeksplloatowanemu jeszcze aspektom życia. Tym bardziej, że ostatnie odkrycia naukowe w tych dziedzinach pokazują nam jego nowe i zaskakujące oblicze, które Garrido określa mianem „strukturalnej niekompletności”<sup>16</sup>. Oznaczałoby to, że życie nie jest synonimem doskonałości, lecz pozostaje naznaczone konstytutywnym brakiem, na podobieństwo maszyny, która nie tylko domaga się napraw i renowacji, ale również zmusza konstruktorów do wdrażania ciągłych ulepszeń, a także obmyślenia sposobów modernizacji jej kolejnych modeli. Ciągła aktywność – praca i przetwarzanie – zastępują tu wyłącznie kontemplacyjny zachwyt pięknem rozkwitającej róży. Śledząc uważnie wypowiedzi Nancy’ego na temat cierpienia wpisanego w *conditio humana*<sup>17</sup>, Garrido podkreśla, że życie „jest bólem, męczarnią, niedostatkiem”<sup>18</sup>, i że – pomimo swych wycieczek w ogródki Angelusa Silesiusa – późny Heidegger coraz bardziej nabierał przekonania, że braku naznaczającego życie nie da się po prostu wyeliminować:

Życie jest bólem, męczarnią, niedostatkiem – a satysfakcja i równowaga fizjologiczna dana jest wyłącznie bogom (Epikur). Trzeba tu przypomnieć, że kiedy Heidegger przypisywał temu, co żywe ubóstwo, to nie dlatego, żeby porównać je z bytem, który byłby bogaty. To, czego brakuje temu, co żywe, nie jest tym, co mogłoby ono pewnego dnia uzyskać ani tym bardziej tym, co posiadają inne byty, mniej upośledzone (na przykład bogowie). Ubóstwo w znaczeniu „nieposiadania możliwości posiadania” (*Nichthaben im Habenkönnen*) stanowi warunek pozytywny, jedyny warunek życia<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 176.

<sup>14</sup> Te motywy tematyczne zostały rozwinięte głównie w: H. B e r g s o n, *L'Évolution créatrice* (1907); patrz: H. B e r g s o n, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniński, Książka i Wiedza, Warszawa 1957.

<sup>15</sup> Por. J.M. G a r r i d o, *Le sens...*, s. 174. Garrido nie objaśnia dokładnie tej myśli, jednak można chyba bez większych oporów zgodzić się z poglądem, że życie nie stanowiło atrakcyjnego przedmiotu namysłu dla logicyzującego Husserla, a kontynuującemu wątki fenomenologiczne Heideggerowi trudno byłoby odnaleźć u niego inspirujący bodziec do prób odhumanizowania filozofii pierwszej.

<sup>16</sup> J.M. G a r r i d o, *Le sens...*, s. 176.

<sup>17</sup> Tematowi temu Nancy poświęcił sporo miejsca w omówionym już w pierwszym rozdziale tej pracy *Corpus*, por. J.L. N a n c y, *Corpus* [C-PL], zwłaszcza s. 69–72, 93 i niżej, a także w innych swoich tekstach, por.: t e n ż e, *La douleur existe. Elle est injustifiable*, [w:] „Revue d'éthique et de théologie morale”, nr 195, Paris 1995.

<sup>18</sup> J.M. G a r r i d o, *Le sens...*, s. 176.

<sup>19</sup> Tamże, s. 176–177; Garrido odwołuje się w tym miejscu do wypowiedzi Heideggera zawartych w rozprawach: M. H e i d e g g e r, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit –*

Myśl tę francuscy dekonstrukcyjniści nie tylko podjęli, ale też wyostrzyli w swoich własnych pracach. Dla Derridy oznaczało to konieczność przygotowania się uczonych na nieprzewidziane efekty towarzyszące życiu, które problematyzują jednoznaczność ustaleń naukowych, skazując je na nieustanne „empiryczne błądzenie” (*errance empirique*<sup>20</sup>) w sferze wiecznego eksperymentowania. Nancy również pozostawił w swych konstatacjach luki, jakby w oczekiwaniu na niespodziewany charakter tego, co jeszcze się może wydarzyć (*surprise d'événement*<sup>21</sup>). Tym samym obaj przygotowywali czytelników na nadchodzącą zmianę w filozoficznym ujęciu życia. Miałyby ona polegać na ograniczeniu dyskursu fenomenologicznego (opisów z pozycji obiektywnego obserwatora) na rzecz nowatorskich środków ekspresji literackiej, zdolnych do wyrażenia niestabilnego charakteru życia, które, oscylując pomiędzy podmiotem a przedmiotem opisu, wymyka się wszelkim próbom systematyzacji, klasyfikacji, czy też aksjomatyzacji. Dyskursywnie niedosiężalne życie stanowiłoby otąd wyzwanie, również w sferze poznawczej. Stąd przypuszczenia Garrido:

Być może przeszliśmy z ery, w której życie stanowiło fenomen zapisywany sekretnymi znakami w księdze natury do czasów, kiedy stało się ono zjawiskiem niedającym się odszyfrować lub też niepoddającym się lekturze. Po prawdzie bowiem ani Bóg ani żaden umysł nie mogłyby odczytać tej księgi, która nigdy nie została napisana. Życie, wielka figura tego, co niedosięgle, stało się czymś innym niż wszystko inne: stało się niedosięglnością tego, co już nie skrywa żadnego przejścia do siebie, ponieważ prowadzi donikąd<sup>22</sup>.

Takie właśnie filozofowanie reprezentuje – zdaniem Garrido – w dobie obecnej Nancy: kreacja staje się u niego selekcją urzeczywistniającą się bez „podpórek” w postaci pierwszego zamysłu i ostatecznego celu.

By znów posłużyć się językiem Nancy'ego – życie stanowi *creatio ex nihilo* w sensie współ-obecności i współ-egzystencji, znikąd niewywodzącej się pojedynczo-mnogiej dyspozycji [...]. Życie, *he psyche*, jest tchnieniem, które tworzy o tyle, o ile oddziela (jak ziemia niebios). Jest samą rzeczywistością separacji: głód (odseparowana egzystencja pożywienia), narodziny (odseparowana egzystencja tego lub tej, którzy się właśnie narodzili), rozwój (separacja, dezintegracja lub zanik siebie), przemiana (odseparowana egzystencja indywiduum względem gatunku) itd. Życie, niczym padlina i ścierwo u Beaudelaire'a, jest z pewnością *différance* siebie/w sobie,

*Einsamkeit (Wintersemester 1929/30)*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, §§ 50, 63 oraz *t e n z e, Unterwegs zur Sprache*, Neske, Stuttgart 2001, s. 62. Motyw ten chilijski myśliciel rozwinął samodzielnie w: J.M. Garrido, *Without world*, [w:] „CR: The New Centennial Review”, vol. 8, nr 3, East Lansing 2009, s. 119–137.

<sup>20</sup> J. Derrida, *La différance*, [w:] *Marges...*, s. 7 (s. 33 w wydaniu polskim).

<sup>21</sup> Por. J.L. Nancy, *Surprise de l'événement*, [w:] *t e n z e, Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1966, s. 183–202. Przekład polski: *t e n z e, Nieoczekiwaność zdarzenia*, tłum. M. Kwietniewska, „Principia”, tom XXX–XXXI, Kraków 2001, s. 15–35.

<sup>22</sup> J.M. Garrido, *Le sens...*, s. 180.

*différance* życia/śmierci. Jest *par excellence* figurą zewnątrz – i niczym innym jak zewnątrz jako takim<sup>23</sup>.

W ten sposób Garrido zρέcznie podkreśla zasadność tytułu (*Figures du dehors*), jaki organizatorzy wybrali dla konferencji – na którą został zaproszony – a zarazem pierwszej międzynarodowej konfrontacji badań poświęconych twórczości francuskiego dekonstrukcjonisty.

I wreszcie ostatnia ważna kwestia podjęta przez Garrido, a mianowicie problem tak zwanej „strzałki czasu”. Chilijski badacz słusznie zauważa, że Nancy podejmuje wysiłki, by problem ten zminimalizować w swoich pracach: pisze tak, jak gdyby ona nie istniała. W świecie, na który się natykamy w Nancy’ńskich pismach, nie obowiązuje wzorcowa linearność, a w konsekwencji nie przejawia się ład zakładający rozwój ewolucyjny lub degenerację. Wszystko tu dzieje się naraz: każdy początek oznacza również zanikanie. W tej sytuacji życia nie należy już sobie przedstawiać jako aktu wychodzącego z punktu narodzin i zmierzającego do punktu śmierci. Śmierć bowiem wpisana jest – potencjalnie lub faktycznie – w każdą chwilę życia, włączając w to moment narodzin. Życie niesie ją z sobą, w sobie, a zatem może jej ulec w każdej chwili, a nie tylko u kresu wyznaczonego starością. Ponadto, rodzimy się już jako istoty śmiertelne i dlatego też zamieramy w ciągu całego naszego żywota. On zaś wpisuje się w niezmiernie skomplikowaną sieć, w której egzystencje osobnicze przecinają się ze sobą, nakładają na siebie i posiłkują się sobą wzajemnie. Śmierć owcy oznacza możliwość dalszego przeżycia dla wilczycy, która wkrótce urodzi młode, a jej padlina stanie się pewnego dnia pożywką dla drobniejszych zwierząt, ptaków i owadów. W sieć tych zależności uwikłany jest także człowiek. Nic jednak nie determinuje przekształceń, jakim ulegnie jego martwe ciało. Może ono wszak zostać pochowane, porzucone w naturze, skremowane, zabalsamowane, poddane hibernacji itd. Nie wiadomo, która z tych pozornie liniowych, a faktycznie różnokierunkowych możliwości zostanie w danym wypadku zrealizowana. Każdy osobniczy przypadek stanowi załamanie lub pęknięcie abstrakcyjnie pojmowanej linii życia. Ono zaś nie tyle rozwija się, ile toczy symultanicznie w różnych planach, obierając kształty i ukierunkowania niedające się z góry przewidzieć. Garrido ujmuje to właściwie, odnotowując:

Otwiera się w ten sposób możliwość uchwycenia czasu (kreacji) bez historii; czasu, który nie mija – synkopa bez śladu, nadejście, które nie przybywa i d o niczego [*à rien*] nie dociera (wtargnięcie, dyskontynuacja), nawet do siebie<sup>24</sup>.

Pisząc te słowa, Garrido zdaje się jednak nie zauważać, że wyjście poza linearny wzorec możliwy jest dopiero w szerokim planie życia postrzeganego nieosobniczo. W pojedynczych jego przejawach (na poziomie pojedynczych orga-

<sup>23</sup> Tamże, s. 181–182.

<sup>24</sup> Tamże, s. 183.

nizmów) strzałka czasu nie może ulec zawieszeniu ani odwróceniu. Nancy o tym wie. Dlatego też rozmyślnie unika zbyt wielu odwołań do organicystycznego wzorca. Tymczasem Garrido zbywa milczeniem tę przezorną oględność francuskiego myśliciela i zdaje się zupełnie nie dostrzegać niebezpieczeństwa, jakie niesie z sobą oparcie filozofii różnicy na wzorcu organicystycznym. Nie widzi, jak łatwo tu o omyłkowe wpisanie myśli Nancy'ego w tradycję metafizyki życia, którą ten ostatni stara się przekroczyć, a w każdym razie sproblematyzować. Pomimo to, tworząc swój komentarz do Nancy'ańskiego dzieła, Garrido wyczuwa pewien dysonans i zdaje sobie sprawę, że naciąga on myśl filozofa do granicy poprawności, ocierając się o nadinterpretację. Toteż kilkakrotnie zaznacza, że jest przygotowany na krytyczne reakcje na swoje wystąpienie, zarówno ze strony kompetentnych słuchaczy, jak i samego autora. Najwyraźniej coś mu podpowiada, że jego wizja może okazać się zbyt śmiała.

I tu – z pewnością ku zaskoczeniu uczestników konferencji – obecny na obradach Nancy w swoim słowie końcowym nie tylko nie sprzeciwił się wywodowi Garrido, ale wyraził aprobatę dla jego przemyśleń, mówiąc:

Można zaproponować życie jako paradygmat: to, co żywe, rozumiane jako uwolnienie bytu ku sobie, uwolnienie ku „sobości” zabiedzonych, cierpiącej i głodnej sensu, odnajdującej swój (nie)-sens we własnym przybywaniu, w samym swym skończonym/nieskończonym uwalnianiu. Nadejście, podobnie jak odejście, dopełnia nieskończoność: zapisuje ją, a zarazem samo się roz-pisuje. Życie się roz-pisuje we wszystkich kierunkach, to znaczy zapisuje sobość, która powraca do siebie nieskończenie<sup>25</sup>.

Jeśli jednak można zinterpretować kluczowe dla dekonstrukcji pojęcia w kategoriach organicystycznych, co najwyraźniej Nancy sam potwierdza, to skąd bierze się niepokój prelegenta i zdumienie uczestników konferencji? W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie należy wziąć pod uwagę nie tylko *Création du monde*, tekst, który Garrido uprzywilejował w swoim wystąpieniu, ale całą twórczość Nancy'ego. W niej zaś odwołania do modelu organicystycznego pojawiają się niezmiernie rzadko, a nawiązania doń są skromne i ostrożne.

### 3. Technika

Wspomniano już, że powodem małomówności francuskiego myśliciela na temat życia może być żywiona przez niego chęć zapobieżenia pochopnemu utożsamieniu jego filozofii z metafizyką życia, taką jaka była uprawiana dotąd na Zachodzie. Wbrew diagnozom komentatorów w typie Garrido, myśl Nancy'ego nie porusza się wyłącznie w obrębie zjawisk życiowych, nie dochodzi

<sup>25</sup> J.L. N a n c y, *Hors colloque*, [w:] G. B e r k m a n, D. C o h e n-L e v i n a s, *Figures...*, s. 525; dalej jako skrót FD–HC.

w niej też do zamiany wzorcowego dla metafizyki życia wyobrażenia bytu jako korony (czy też rozrastających się korzeni) drzewa na przekrój jego pnia. Być może w grę wchodzi tutaj nie tylko obawa filozofa przed metafizycznym zafałszowaniem jego myśli, ale również chęć przewartościowania filozoficznych figur i metafor. Dlatego zakres zastosowania metafory organicystycznej ulega u niego znacznemu zawężeniu na korzyść odniesień i porównań fenomenów świata do procesów technologicznych, zwyczajowo przeciwstawianych bujności i wolności życia.

Obok wspomnianych już racji w filozoficznej strategii Nancy'ego można dopatrzeć się także zabiegu podobnego do tego, jaki Derrida zastosował w swej *Gramatologii*: poczynione wyżej analizy wykazały, iż starał się tam przesunąć pismo bliżej centrum zainteresowań badawczych współczesnych naukowców, marginalizując znaczenie mowy, którą do tej pory powszechnie faworyzowano. W analogiczny sposób Nancy pragnie, poprzez lekką marginalizację modelu organicystycznego, zwrócić uwagę współczesnych filozofów na technologiczne aspekty swoiście rozumianej przez niego kreacji świata. Dlatego też przed wyciągnięciem ostatecznych wniosków z naszych analiz, trzeba koniecznie przebadać problem technologicznego wzorca rzeczywistości, któremu Nancy poświęca tak wiele miejsca w swoich pismach. Problemem tym zajął się szczęśliwie dla nas inny uczestnik relacjonowanej w tym rozdziale konferencji *Figures du dehors*, niemiecki specjalista w zakresie mediów i technologii, Erich Hörl<sup>26</sup>.

Zwraca on przede wszystkim uwagę na fakt, że w przeciwieństwie do kategorii życia technika w kulturze Zachodu była nieomalże od zawsze wartościowana pejoratywnie i spychana na marginesy refleksji filozoficznej, to znaczy w jej mniej teoretyczne a bardziej praktyczne rejony. Jego zdaniem, Grecy nie poświęcali jej należytej uwagi, zwłaszcza w okresach, gdy w filozofii zaznaczała się dominacja szkoły platońskiej. Tę anty-techniczność filozofii złagodziło nieco pojawienie się chrześcijaństwa z jego koncepcją Boga, który, sam będąc wytwórcą, nobilituje tym samym produkcyjną działalność człowieka i nie sprzeciwia się „nadchodzeniu technicznego świata”<sup>27</sup>. Przesunięcie kwestii techniki bliżej centrum zagadnień filozofii pierwszej dokonało się jednak dopiero w XX wieku, wraz z pojawieniem się dzieła Martina Heideggera.

Zmianę tę Hörl sygnalizuje tylko zdawkowo, zakładając, że każdy znawca dekonstrukcji musi mieć za sobą uważną lekturę dzieł filozofa z Fryburga. Tę lukę należałoby w tym miejscu choć trochę zapłacić, przypominając, że dla Heideggera technika nie stanowiła drugorzędnej kwestii praktycznej. Jej domena obejmowała ontologiczny rejestr dociekań nad prawdą bycia, ponieważ przysługiwała jej moc odkrywania tego, co zakryte: „Pytanie o technikę jest pyta-

<sup>26</sup> E. Hörl, *Nancy et la technologie*, [w:] G. Berkman, D. Cohen-Levinas, *Figures...*, s. 267–292.

<sup>27</sup> Tamże, s. 283. Hörl idzie tu tropem wcześniejszych ustaleń z artykułu Hansa Blumenberga, *Nachahmung der Natur*, [w:] H. Blumenberg, *Wirklichkeiten, in denen wir Leben*, Reclam, Stuttgart 1996, s. 55–103.

niem o konstelację” – pisał autor *Pytania o technikę* – „w której wydarza się odkrycie i skrycie, to, co istoczące prawdy”<sup>28</sup>.

Zdaniem Heideggera, istnieją dwa sposoby, na jakie technika odkrywa prawdę bycia. Pierwszy z nich przywodziłby do prawdy poprzez uobecnienie. Takie znaczenie miała mieć grecka *techne*, przywodząca do bycia poprzez wydobywanie z nieistnienia. Uobecniająca rękodzielnicze artefakty *techne* nie różniłaby się zatem zasadniczo od innych działań odsłaniających bycie, zbiorczo określanym przez starożytnych mianem *poiesis*. A stąd już krok tylko do poetyzowania, poezji i tego, co obecnie określamy mianem sztuki:

[...] *techne* nie jest tylko nazwą rękodzielniczego działania i umiejętności rzemieślniczych, lecz także wysokiej sztuki i sztuk pięknych. *Techne* należy do wydobywania, do *poiesis*, jest czymś poetycznym<sup>29</sup>.

Tymczasem to, co dziś zwie się techniką, dla Heideggera jest czymś istotowo odmiennym. Współczesna technika uosabiałaby, według niego, wymóg od strony bycia, by świat zmienił się w źródło zasobów do nieustannych przekształceń. Ważne jest, by pamiętać, że Heidegger nie ograniczał techniki wyłącznie do sfery ludzkiej: miała ona też swój szerszy, można by powiedzieć „kosmiczny” wymiar. W węższej perspektywie zaś stawała się realizacją władczych aspiracji człowieka. „Tak więc współczesna technika jako dostawcze odkrywanie nie jest samym tylko czynem ludzkim”<sup>30</sup> – pisał filozof.

Niemniej jednak może ona także przybierać postać czysto ludzkiego zachowania, przejawiającego się w stawianiu naturze żądań oraz w wysiłku do narzucenia jej niewolniczego posłuszeństwa. Heideggerowi „techniczny” człowiek wydaje się wprost oszalały: mniema, że jest panem przyrody i może nią dowolnie rozporządzać. Faktycznie jednak sam podlega mocy bycia oraz istocie współczesnej techniki. Zdając się bezmyślnie na tok spraw, traci przy tym zdolność do przedsięwzięcia właściwych środków zabezpieczenia siebie, a zarazem wystawia na niebezpieczeństwo dewastacji otaczające go sfery kultury i przyrody. Tę przygnębiającą wizję długotrwałego jeszcze (jak szacuje Heidegger) bycia pod kontrolą oszalamiającej techniki, rujnującej świat wypracowanych przez człowieka wartości oraz wywłaszczającej go z piękna i mocy natury, fryburczyk osładza lekko nadzieją, że i to władztwo przeminie, a bycie znajdzie inną postać przejawiania się człowiekowi. Odwołuje się tutaj do pięknego dwuwiersza wczesnoromantycznego poety niemieckiego, Friedricha Hölderlina: „Lecz gdzie jest niebezpieczeństwo, / Rośnie także ratunek”<sup>31</sup>. Ten okruczość po-

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik* (1953); wydanie polskie: t e n ż e, *Pytanie o technikę* [w:] t e n ż e, *Technika i zwrot*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 43.

<sup>29</sup> Tamże, s. 16.

<sup>30</sup> Tamże, s. 24.

<sup>31</sup> F. Hölderlin, *Poezje wybrane*, tłum. M. Jastrun, PIW, Warszawa 1964, s. 99.

ciechy nie zmienia wszakże faktu, że filozof jest przerażony dominującą obecnie istotą techniki i źle znosi jej panowanie. Wie, że nie wolno nam podchodzić do tej sprawy lekceważąco:

To, co j e s t teraz, wykształciło się przez panowanie istoty współczesnej techniki, które to panowanie jest obecne już we wszystkich obszarach życia, w rozmaicie określanych charakterystykach, jak: funkcjonalizacja, perfekcja, automatyzacja, biurokratyzacja, informacja. Tak jak prezentację istot żywych nazywamy biologią, tak samo prezentację i ukształtowanie bytu opanowanego przez istotę techniki możemy nazwać technologią. Słowo to ma służyć jako oznaka metafizyki epoki atomowej. Krok wstecz od metafizyki ku istocie metafizyki, widziany od strony współczesności i podjęty przez wgląd we współczesność jest krokiem od technologii, technologicznego opisu i interpretacji epoki ku i s t o c i e współczesnej techniki, zadanej dopiero do myślenia<sup>32</sup>.

Ostatnie zdanie powyższej wypowiedzi zostało najwyraźniej potraktowane przez Nancy'ego z wielką powagą. Postanowił podjąć się tego zadania i dlatego kwestia techniki znalazła się również w głównym nurcie jego filozoficznych przemyśleń. Ale, jak się za chwilę okaże, w jej Nancy'ańskim opracowaniu zaniknie całkowicie Heideggerowska aura przygnębienia i lęku. Jej miejsce zajmie niekwestionowalny optymizm. Jak zwykle bowiem francuski filozof ulega wpływowi Heideggera tylko w ograniczonym zakresie. Zgadza się chętnie na potrzebę skoncentrowania myśli najnowszej na zagadnieniu techniki i uogólnieniu wypływającej stąd refleksji poprzez rozszerzenie jej na sferę pozaludzką. Odrzuca jednak Heideggerowskie przekonanie o odmiennym charakterze greckiej *techné* i współczesnej techniki. I tu, i tam dostrzega tę samą kruchość wszelkich form porządku i organizacji. W jego wizji świata każda taka forma jest ustawicznie zagrożona rozproszeniem. Nieprzerwane transformacje bycia rozwijają się nie inaczej w warsztacie greckiego garncarza niż w promieniowaniu pulsarów. Zdaniem Nancy'ego w obu przypadkach mielibyśmy do czynienia z analogicznym procesem, który można opisywać w kategoriach mechanicznych przekształceń. Tu możemy już powrócić do wyводу Hörla, który łączy bardzo słusznie zmiany zachodzące w obszarze filozofii najnowszej oraz pojawienie się wzorca technicystycznego z problematyką sensu:

W całkowitej zgodzie z logiką historii pozostaje fakt, że trzeba było doczekać sprokowanego przez technologię końca metafizyki, którego doświadczamy już od około wieku (w sposób wzmożony jednak od lat pięćdziesiątych oraz gwałtownego rozwoju cybernetyki), żeby ewenement techniki ukazał się znów takim, jakim jest, to znaczy takim, jakim był od swego zarania. Poprzez technologiczną radykalizację techniczności, której środki, oferowane przez metafizykę, nie pozwalały się już niemal tematyzować ani dookreślić, znów uwidacznia się globalnie technologiczne zniamię techniki oraz świat otwarty na sens. Tylko one pozwalają nam pomyśleć wła-

---

<sup>32</sup> M. H e i d e g g e r, *Onto-teo-logiczny...*, s. 171.



ściwą historię sensu, a zarazem każą dostrzec ścisły, istotowy związek jednoczący technikę i sens<sup>33</sup>.

O nowatorskim podejściu do kwestii sensu będzie jeszcze mowa w dalszych partiach niniejszej rozprawy. W tym miejscu wystarczy odnotować, iż nie chodzi tu o podmienienie jednego przewodniego sensu na inny. Ścisłej mówiąc, nie chodzi o to, by obwieścić dominację sensu technicznego, a wraz z nim pojawienie się świata technokratycznego, lecz o to, by żaden sens – ani religijny, ani moralny, ani polityczny itd. – nie był już stawiany w wyróżnionej pozycji autonomicznego źródła norm dla wyłaniających się w świecie rzeczy. Taką przemianę w filozoficznym podejściu do sensu Hörl nazywa „technologicznym przemieszczeniem” (*déplacement technologique*):

Technologiczne przemieszczenie sensu, by sumarycznie scharakteryzować tę mutację historyczną, nie polega na zwykłym przesunięciu w stronę sensu technicznego – który odtąd zajmowałby miejsce i pozycję sensu religijnego, moralnego, politycznego, ekonomicznego lub czymkolwiek by on nie był – centrum kultury sensu i oddania mu do dyspozycji wszelkiej władzy nad ustanawianiem sensu. Fakt, że maszyna poprzez technologiczne przemieszczenie sensu, wtargnęłaby w sam środek kultury sensu nie oznacza, iż technika będzie teraz naszym nowym sensem, a my musimy pogodzić się – na dobre i na złe – z życiem w świecie technokratycznym<sup>34</sup>.

Tak więc technologiczne przemieszczenie sensu nie oznacza przejścia pod dyktando sensu technicznego, lecz konieczność innego filozoficznego ujęcia sensu w ogóle. Jeśli do tej pory pojmowany był on jako pierwiastek skryty, głęboko wewnętrzny, ku któremu wychylał się nasz umysł i ku któremu kierowały się intencje, to teraz należałoby go uposażyć w moc wychodzenia z siebie ku niedającym się przyswoić zewnątrz. Hörl widzi, jak Nancy zmienia znaczenie terminu „sens” poprzez samo umieszczenie go na innej scenie prezentacji:

Technologiczne przemieszczenie sensu eksponuje w przejściu – i jako przejście – od techniki do technologii problem oraz zagadnienie sensu jako takie, to znaczy jako problem i zagadnienie początkowości, nieprzezwycięzalnej zewnętrżności, uzupełnialności, protetyczności i otwartości człowieka. Pokazuje ono – co Heidegger dostrzegł już wyraźnie od *Sein und Zeit* – sens jako mnogie odesłanie, jako zewnątrz tworzone przez cały zbiór odesłań, które bez przerwy wydobywają się ku zewnątrz, ku ostatecznie też przekraczanej „drugiej stronie”. Innymi słowy: technologiczne przemieszczenie sensu transformuje sens samego sensu, odsłaniając jego elementarną strukturę maszyny czy też urządzenia ulokowanego gdzieś poza domeną znaczenia [*signification*] ograniczającego wszelki sens – sens, który ono właśnie przekracza i poza który się przelewa. Pokazuje ono techniczność źródłową i istotowo maszynowy charakter sensu, objawiając jego nieprzezwycięzalną tranzytywność<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> E. Hörl, *Nancy et...*, s. 283.

<sup>34</sup> E. Hörl, *Nancy et...*, s. 270.

<sup>35</sup> Tamże, s. 271.

Dalej niemiecki komentator stanowiska Nancy'ego zauważa, że nie podejmując się zadania spisania całej historii maszyn, filozof intuicyjnie trafnie oddaje przemianę ujęcia maszyny, jaka nastąpiła wraz z pojawieniem się nowych technologii (ang. *High-tech*) w końcu ubiegłego stulecia. Do tej pory traktowana niczym niewolnik, obecnie zaczęła ona ujawniać swój „otwarty charakter”, polegający na tym, że choć nadal podlega kontroli człowieka, zyskuje coraz większą zdolność do współpracy z istotą myślącą. Swoje odczytanie koncepcji Nancy'ego Hörl podpira dodatkowo wnioskami, do jakich doszedł drogą innych badań brytyjski socjolog, Scott Lash. Jego z kolei zdaniem świat zmienia się na naszych oczach w mniej lub bardziej otwarte konstelacje „technologicznych form życia” („*technological forms of life*”). Co więcej: „W formach życia technologicznego, nadajemy sens światu okrężnie, poprzez systemy technologiczne [...]. Proces nadawania sensu stracił całą swą wewnętrzność”<sup>36</sup>.

W ten sposób technika wymusza wielość scen, na których się prezentuje, a w konsekwencji popycha myśl w stronę tych teorii astrofizycznych, które zakładają mnogość heterogenicznych światów. Współczesne ujęcia zagadnienia techniki nabierają ostatecznie wydźwięku nie tyle mgliście (jak miało to miejsce u Heideggera), co wyraziście, konkretnie i plastycznie kosmicznego. Potwierdzają to liczne wypowiedzi samego Nancy'ego, spośród których wybierzemy tutaj tę, która wprost nawiązuje do technicznego charakteru procesu *creatio*:

Toteż świat jest odwieczną „kreacją”: techniką (*techne*) bez zasady, bez celu i bez innego tworzywa niż ona sama. W ten sposób [jest on] sensem poza wiedzą, poza dziełem, poza zasiedleniem w obecności, ale też bezproduktywnością (*désœuvrement*) sensu lub sensem w naddatku wszelkiego sensu – chciałoby się powiedzieć sztuczną inteligencją sensu, sensu ujmowanego i odczuwanego poprzez sztukę i jako sztuka, a to znaczy *techne*, czyli tym, co rozprzestrzenia i różnicuje *physis* aż do krańców świata [SM, 66].

Pojawiający się w powyższym cytacie termin *désœuvrement* okaże się wkrótce jednym z kluczowych pojęć w słowniku Nancy'ego, odgrywającym ważną rolę, zwłaszcza w jego filozofii polityki (patrz część trzecia, rozdział trzeci). Ale już tutaj wypełnia on ważne zadanie odcięcia zagadnienia współczesnej techniki od efektów ergologicznych: nie chodzi bowiem o to, by w wyniku kreacji wytworzyć jakoś produkt, lecz by skupić się na jej aspekcie transformacyjnym, na jej niustającym przetwarzaniu tego, co zastane. Wypełniający rolę naszego przewodnika w niniejszym podrozdziale Hörl domniemywa, że Nancy mógł zaczerpnąć ten motyw z filozofii niemiecko-żydowskiego myśliciela, Waltera Benjamina, który już w okresie międzywojnia próbował wysłowić otwarty i bezproduktywny (*désœuvrant, déclochant*) charakter najnowszych technolo-

---

<sup>36</sup> S. L a s h, *Critique of information*, Sage, London 2002, s. 16, 19; podaję za: E. H ö r l, *Nancy et...*, s. 273.

gii<sup>37</sup>. Tendencja ta wyraźnie jednak ulega wzmocnieniu u Nancy'ego, u którego – zdaniem Hörla – „wszelka ontologia okazuje się jakąś technologią”<sup>38</sup>. Niezależnie jednak od tego, u kogo myśl ta zakiełkowała, trzeba było doczekać końca epoki metafizycznej, aby móc ją poważnie rozwinąć.

Pod koniec swego wystąpienia na kolokwium *Figures du dehors* niemiecki badacz myśli technologicznej u Nancy'ego mocno podkreśla fakt, że technika nie spełnia w dekonstrukcji roli suplementu natury. Nie powinna być zatem myślna jako „protetyczna kompensacja” (*compensation prothétique originaire*) źródłowego braku<sup>39</sup>. Gdyby tak było, groziłoby to powrotem na ścieżki metafizyczne, tym razem oznaczając kontaminację wątków technologicznych z ontologicznie określoną *privatio* lub myślowy skręt w stronę teologii apofatycznej. W tym miejscu wywodu Hörla dochodzi jednak do pewnego zawikłania: z jednej strony autor bardzo powierzchownie traktuje wypracowane w średniowieczu kategorie onto-teologiczne, z drugiej zaś najwyraźniej nie trafia w sedno ogólnego projektu dekonstrukcji. Co prawda, zdaje sobie sprawę z faktu, że już Derrida konsekwentnie odrzucał wszystkie te interpretacje dekonstrukcji, których autorzy usiłowali objaśniać pojęcia suplementu i protezy jako „przystawek” kompensujących źródłowy brak, ale najwyraźniej trudno mu zrozumieć koncepcję „spóźnionego początku”, zgodnie z którą suplementarność i protetyczność traktowane są jako istności primarne. Tymczasem problem ten rozpatrywany był przez twórcę dekonstrukcji wielokrotnie, na stronach jego licznych prac, gdzie suplement przyrównywany jest na przykład do podszycia materii wierzchniej (a więc warstwy tkaniny, którą zazwyczaj uznaje się za najważniejszą i pierwotną). Mimo to Derrida stwierdza: „Wszystko [...] zaczyna się – prawem dyseminacji – od podszewki”<sup>40</sup>.

Wydaje się, że niedostateczne przemyślenie kwestii początkowości w dekonstrukcji staje się dla Hörla źródłem wątpliwości co do natury tego sposobu filozofowania, który mógłby się ostatecznie okazać tylko finalnym, choć wyostrożonym wariantem metafizyki prywatycznej. Wyraz tym obawom dają słowa zamykające odczyt niemieckiego badacza:

<sup>37</sup> E. H ö r l, *Nancy et...*, s. 278. Niemiecki komentator wskazuje tu zwłaszcza na tekst z roku 1936 opublikowany pierwotnie w języku francuskim jako *L'oeuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*, tłum. P. Klossowski, [w:] „Zeitschrift für Sozialforschung”, V, Paris 1936; patrz również: W. B e n j a m i n, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, [w:] t e n ż e, *Schriften*, Surkamp, Frankfurt 1955.

<sup>38</sup> E. H ö r l, *Nancy et...*, s. 280.

<sup>39</sup> Tamże, s. 289.

<sup>40</sup> J. D e r r i d a, *La dissémination*, Seuil, Paris 1972, s. 14. Podobne wypowiedzi znajdujemy w wielu innych tekstach Derridy; por. „Na początku była ruina”, [w:] t e n ż e, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Réunion des musées nationaux, Paris 1990, s. 72 oraz *De la grammatologie*, 1967, s. 345 (wydanie polskie: s. 320–321), gdzie autor w nieco dłuższej wypowiedzi dowodzi, że nie ma pierwotnego i pojedynczego źródła, ponieważ początek jest już dyseminacją, wobec której nie istnieje nic uprzedniego. Zagadnienie początkowości w twórczości Derridy było już w niniejszej pracy wzmiankowane w rozdziale 3 części pierwszej, niemniej oczekuje ono wciąż jeszcze na osobne studium badawcze.

Pozostaje pytanie, czy znana nam dzisiaj, a zarazem rozwijająca się już od przeszło półwiecza pod postacią kwestii suplementarności, quasi-transcendentalna myśl otwarcia (*de l'ouverture et de la décloison*) stanowi wciąż model charakteryzujący ontologię braku – choćby w formie jej (w)zniesienia<sup>41</sup> – i czy myśl ta w erze technologii nie wymaga od nas, aby i ją przekroczyć<sup>42</sup>.

Tego rodzaju, lekko prowokacyjne, pytania nie są jednak w stanie zdetonować Nancy'ego, doświadczonego mówcy, który niejednokrotnie musiał w różnorodnych debatach i polemikach dookreślać swoje stanowisko filozoficzne. W konferencyjnym słowie końcowym zaznaczył on zatem, że żaden brak nie stanowi w jego projekcie punktu wyjściowego ani skrywanej Tajemnicy Bytu, do której zbliżalibyśmy się jedynie poprzez zaprzeczanie jej cech istotnych. Żeby to zrozumieć, należy:

Uwolnić się całkowicie od wszelakich logik, leksyk oraz retoryk pustki, od „nic” rozumianego jako absencja, wydrążenie, brak, prywatcja itp. Zrozumieć, że „nic” (*rien*) jest rzeczą samą, gdyż ta jest niczym, choć nie rozplywa się w tej negatywności, przeciwnie – dzięki niej właśnie powstaje podobnie jak sprawa, materia, substancja lub podmiot – ale nie tego „co jest”, tylko „jak to jest (że to istnieje)” [FD–HC, 523].

Zresztą, niezależnie od tej wypowiedzi, Nancy omawiał kwestię ambiwalentnego charakteru „początkowego braku” już we wcześniejszych swoich tekstach, przykładowo w *Le sens du monde*, gdzie relacjonuje swoje wrażenia po obejrzeniu filmu *2001: Odyseja kosmiczna* amerykańskiego reżysera, Stanleya Kubricka<sup>43</sup>.

Film ten zdecydowanie nie jest fantastyką naukową, a jeszcze mniej – *space opera*. Przeciwnie, kategorie te są przezeń obracane wniwecz i dyskredytowane. Tu bierze się przestrzeń na serio, z całą powagą myśli, jako dez-orientację i uprzestrzennienie sensu (człowieka, historii, postępu technicznego). Bo jeśli już film ten wysuwa coś do roli instancji lub wskazania sensu, to jedynie czarny monolit – całkowicie zwarty, nieprzenikliwy, który z pewnością emituje jakiś sygnał, apel, być może wezwanie, otwierające możliwość – taki jest początek filmu – wszelakiej technice oraz zawartej w niej (nie)ludzkości. Nie jest to jednak Bóg. Obecność monolitu sprowadza się do twardej i gładkiej powierzchni – obecności nieobecności (prawdą jest też, że w tym punkcie Kubrick zostawia otwartą furtkę dla interpretacji w terminach teologii negatywnej, tę jednak mógłby zneutralizować fakt, że poprzez swoją formę równoległo-

---

<sup>41</sup> W org. *assomption* (dosłownie „wniebowzięcie”), termin ten używany jest czasem na określenie heglowskiej *Aufhebung*. Tłumacząc zgodnie z przyjętą wcześniej regułą (por. rozdz. 1, przypis 10).

<sup>42</sup> E. H ö r l, *Nancy et...*, s. 292.

<sup>43</sup> S. K u b r i c k (reż.), *2001: A Space Odyssey*, film fabularny wyprodukowany w koprodukcji brytyjsko-amerykańskiej w roku 1968 przez Metro-Goldwyn-Mayer i Stanley Kubrick Productions, dystrybucja w Polsce od roku 1990 pod tytułem: *2001: Odyseja kosmiczna*.

ścianu monolit prezentuje się raczej tak, jak gdyby sam już był produktem technicznym, obrobionym elementem...). *Odyseja*: błądzenie i powrót. Lecz teraz – i to nas różni od Ulissesa – następuje powrót do błądzenia, powrót od techniki do techniki, dekonstrukcja Itaki, Penelopy i Telemacha – sens, którego pętla się nie zamyka [SM, 63].

Raz jeszcze pokazuje się, że Nancy'ańskie odwołania do techniki nie są przypadkowe, a ponadto zdecydowanie nie uzgadniają się z piramidalnym, gradualistycznym wzorcem, nawiązującym do rozkrzewiającego się organizmu. W świecie różnicy nie istnieje bowiem rozwój, tylko bezproduktywne transformacje od tego samego do tego samego. Współczesne technologie przekonująco ilustrują owo niezamierające poruszenie, nieustanne drganie wewnątrz sfery określonej jako technika. Parafrazując Nancy'ego: „dzieją się od techniki do techniki”. W tym świetle rzekoma antytechniczność starożytnych Greków okazuje się tylko metafizyczną iluzją. Świat techniki nie jest jakimś niedawno osiągniętym etapem cywilizacji ludzkiej. Świat od zawsze już był techniczny, do czego Nancy stara się przekonać czytelników *Le sens du monde*, proponując zmianę interpretacji pojęcia techniki poprzez nadanie jej szerszego od potocznego i bardziej filozoficznego znaczenia:

„Zagadnienie techniki” nie jest niczym innym, jak tylko pytaniem o sens na obrzeżach. Dokładnie mówiąc, technika jest tym, co nie da się określić ani jako *theoria*, ani jako *poiesis*: nie czyni ona z sensu ani wiedzy, ani dzieła. Z tej samej przyczyny nauka może być dziś nazwana *techno-nauką*, co nie pociąga za sobą degradacji jej treści do „czystego” instrumentalizmu; dzisiejsza nauka w odróżnieniu od metafizyki nie oznacza wirtualnego domknięcia prawdziwej wiedzy, lecz coraz wyraźniej ujawnia to, że prawdy są powiązane i zanurzone w obszarze *techne*, która – nie będąc ani wiedzą, ani dziełem – stanowi nieprzerwane dochodzenie do granic *physis*. *Physis* lub natura były bowiem postaciami samoprezentacji. *Techne* zaś zapowiada, że nadchodzi coś, co powoduje wewnętrzne różnicowanie się (*différance*) tejże prezentacji, pozbawiając ją wartości „samo-” u źródeł, natomiast wartości „prezentacji” u kresu [SM, 65].

Ale nie tylko świat w swoim procesie *creatio ex nihilo* naznaczony jest nieusuwalną technicznością. Jej znamię nosi także działalność ludzka. O czym musieli już przemyślać Grecy, skoro w *Antygonie*, słynnej tragedii Sofoklesa, potęga człowieka przedstawiona została głównie jako sprawność technicznego opanowania mocy natury:

Siła jest dziwów, lecz nad wszystkie sięga  
 Dziwy człowieka potęga,  
 Bo on prze śmiało poza sine morze,  
 Gdy toń się wzdyma i kłębi,  
 I z roku na rok swym lemiuszem porze (*sic!*)  
 Matkę ziemieć do głębi.

Lotny ród ptaków i stepu zwierzęta,  
I dzieci fali usidla on w pęta,  
Wszystko rozumem zwycięży.  
Dzikiem zwierza z gór ściągnie na błonie,  
Krnąbrny kark tura i grzywiaste konie  
Ujarzmił w swojej uprzęży.

Wynalazł mowę i myśli dał skrzydła,  
I życie ujął w porządku prawidła,  
Od mroźnych wichrów na deszczu i gromy  
Zbudował sobie schroniska i domy,  
Na wszystko z radą on gotów<sup>44</sup>.

Najwyraźniej do tych właśnie słów czyni aluzję Nancy w zakończeniu swojej książki *L'Intrus* [*Intruz*], pisząc, że dziś człowiek nie staje się nikim innym, jak tym, kim był od zawsze, czyli:

[...] najbardziej przerażającym oraz niosącym zamęt techniką, jak określił go już dwa i pół tysiąca lat temu Sofokles, widząc w nim tego, kto wypacza i przeistacza naturę, odtwarza kreację, wydobywając ją z niczego i kto – być może – do niczego ją odsyła. Tego, kto obejmuje źródło i kres [I]<sup>45</sup>.

Znamienne jest, że *L'Intrus* podejmuje temat transplantacji narządów ludzkich poprzez pryzmat osobistych przeżyć autora, któremu jako pięćdziesięcioletniemu mężczyźnie przeszczepiono serce innego człowieka. Postanowił on wtedy utrwalić swoje odczucia i przemyślenia w formie na wpół pamiętnika a na wpół traktatu filozoficznego. W tym skromnym rozmiarach tekście<sup>46</sup> zawarta jest niełatwa refleksja dotycząca tego, jak cienka i umowna jest granica

<sup>44</sup> S o f o k l e s, *Antygona*, Stasimon I, 332–348, tłum. K. Morawski, [w:] S. S t a b r y ł a (red.), *Antologia tragedii greckiej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1989, s. 317.

<sup>45</sup> Można przypuszczać, że francuski filozof zwrócił uwagę na greckiego dramaturga i jego intrygujące określenie człowieka za sprawą Heideggera, którego zafascynował ambiwalentny charakter Sofoklesowego zestawienia technicznych uzdolnień ludzi z ich skłonnością do przemocy i gwałtu. Zabieg ten pozwolił fryburczykowi zredefiniować pojęcie techniki i przesunąć ją z obrzeży metafizyki w sferę filozofii pierwszej. Analogiczny – aczkolwiek nie całkiem wierny intencjom Heideggera – ruch wykonuje Nancy. Zatem raz jeszcze okazuje się, że myśl Heideggerowska stanowi dla niego niezwykle ważne źródło inspiracji. Por. M. H e i d e g g e r, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 137–153.

<sup>46</sup> Ciekawa rzecz, że w różnorodnej twórczości Nancy'ego, na którą składają się dociekliwe, akademickie rozprawy, a także rozbudowane eseje o wysokich walorach literackich, największą popularność zdobyły dwa stosunkowo krótkie teksty: omówiony już wcześniej *Corpus* (1992) oraz *L'Intrus* (2000). Oba zostały zresztą zinscenizowane; fragmenty pierwszego z nich zostały wykorzystane w spektaklu teatralnym (*Przedtem/Potem Rolanda Schimmelpfenniga*, w reż. P. Miśkiewicza, Teatr Stary, Scena Kameralna, Kraków 2006), na kanwie drugiego powstał film fabularny pod tym samym tytułem; por. C. D e n i s (reż.), *L'intrus (The Intruder)*, francuski film fabularny, wyprodukowany przez Humberta Balsana w roku 2004 (światowa premiera na Festiwalu Filmowym w Wenecji, 9 września 2004).

między organicznością a technologią. W obliczu mnogości skomplikowanych urządzeń mechanicznych, elektrycznych, elektronicznych itd., podtrzymujących życie człowieka za pomocą masy kabli, rurek, przewodów, plastikowych i metalowych złączy itp., chemikaliów przepływających przez jego naczynia krwionośne i układ limfatyczny, trudno zaprzeczyć faktowi „źródłowo” technicznego aspektu życia, które toczy się przecież nie gdzieś obok, ale poprzez całą tę aparaturę. Po tych doświadczeniach Nancy’emu nietrudno przychodzi potwierdzić wcześniejszą intuicję, że to wcale nie technika jest nieludzka, tylko człowiek nie przemysłał jeszcze dostatecznie, w jak dużym stopniu ją inkorporuje.

#### 4. Podsumowanie

W rozdziale tym zaprezentowane zostały nowe wzorce organizujące myślenie od strony różnicy (*différance*) w jej dekonstrukcyjnym rozumieniu, na podstawie tekstów Jeana-Luca Nancy’ego oraz wybranych komentatorów jego dzieła. Skupiliśmy się tutaj głównie na kwestii przemian w myśleniu, jakie wymusza owo pojęcie, prowadząc w rezultacie do koncepcji określanej przez francuskiego filozofa mianem *creatio ex nihilo*. W jej właściwym zrozumieniu najbardziej pomocne okazały prace François Raffoula oraz Tomasza Załuskiego, akcentujące nieskończoność procesu kreacji świata oraz jego niezależność od ingerencji Boga oraz wszelkich filozoficznych „podpórek” bytu w postaci ostatecznej *ratio*, gruntującej zasady czy też fundamentu ontologicznego.

Dwaj inni komentatorzy poglądów Nancy’ego, Juan-Manuel Garrido oraz Erich Hörl, zostali tu przywołani z powodu interesujących prób wyodrębnienia i dookreślenia modeli „konstrukcji nośnej” Nancy’ńskiej koncepcji kreacji. Zastanawiającą rzeczą okazał się tu fakt, że każdy z nich uczynił to inaczej: Garrido odwołał się do znanego już w filozofii paradygmatu organicystycznego; Hörl natomiast uznał, że niezbędny jest tu nowy wzorzec, nawiązujący do specyfiki zaawansowanych procedur technologicznych. Najbardziej zaskakujące jest jednak to, że te przeciwstawne sobie – jak wydawałoby się na pierwszy rzut oka – interpretacje, nie muszą się wcale wykluczać. Analogicznie jak siły *yin* i *yang* przenikające przez siebie w dalekowschodnich zobrazowaniach mandalicznych, interpretacja każdego z dwóch przywołanych tu autorów zawiera w sobie pierwiastki swojego przeciwieństwa. I tak Garrido objaśnia brak samowystarczalności życia, odwołując się do niekompletności urządzeń technicznych, które domagają się stałej renowacji i modernizacji. Tymczasem Hörl nie może się obyć bez porównań i metafor z dziedziny biologii: badane przez niego maszyny z ery *High-tech* współpracują z człowiekiem dzięki zdolności do planowania i organizowania własnej pracy – nieomal współmyślenia z istotą ludzką.

Paradoksalnie, obie interpretacje zrównują się i uzgadniają w punkcie, który stanowi serce dekonstrukcji, a mianowicie w zastosowaniu konceptu różnicy jako podniesionego do rangi filozoficznej pojęcia granicy. Ustawiona w punkcie

wyjścia refleksji granica musi bowiem doprowadzić do myślowej konfrontacji tego, co również w rzeczywistości wchodzi z sobą w kolizję, tak jak natura (życie) i technika (mechaniczność i sztuczność). Nie będąc ani jednym, ani drugim, granica jest oboma naraz. Nie wolno jednak zapominać, że ustalenie charakteru takich stref brzegowych wymusza wyjście poza myśl metafizyczną, co obaj ci komentatorzy Nancy'ego zgodnie przyznają, orzekając, że dopiero koniec epoki metafizycznej umożliwił przekroczenie pewnych nawyków myślowych poprzez „przesunięcie technologiczne” (Hörl) oraz sprobematyzowanie treści „wykoncypowanych w tradycji Zachodu” (Garrido). W ten sposób zaczyna postaciować się odmienne od tradycyjnego pojmowanie zarówno życia, jak i techniki: pierwsze traci konotację rozwoju, druga – umiejętności wytwórczej. W zamian pojawia się To Samo, które można by określić mianem wszechogarniającej *zoo-techne*. Tego rodzaju zabiegi myślowe i leksykalne sprzeciwiają się jednak przyzwyczajeniom metafizycznym, a nawet zdroworozsądkowym, wywołując opór znacznej części publiczności filozoficznej. Nawyki poznawcze są niezmiernie trudne do zdiagnozowania, zwłaszcza tam, gdzie w grę wchodzi porządkowanie treści podług wzorców i modeli, które same rzadko kiedy ściągają na siebie uwagę specjalistów: epistemologów, teoretyków lub psychologów nauki. Obowiązkiem filozofa jest jednak pamiętać o nich, nawet jeśli model pozostaje jedynie modelem i nigdy nie obejmie sobą całej różnorodności bytu oraz wszystkich odcieni jego wewnętrznej kompleksowości. Musi być on przy tym świadomy, że przy zastosowaniu każdego z tych modeli (korona drzewa, przrastający słojami pień czy też techniki generujące samosterowność maszyn) zawsze pozostaje jakaś niedająca się objąć reszta, suplement, którego nie sposób usunąć nawet ze źródła rzeczy.

Czy można wszak uznać, że chęć wypracowania nowych wzorców stanowi bezdyskusyjne świadectwo zanegowania filozoficznej tradycji Zachodu? Przewrotność badawcza podpowiada nam, że z odpowiedzią na tak sformułowane pytanie należałoby poczekać. Na razie odnotujmy ten fakt z uwagą, by móc powrócić doń pamięcią w odpowiedniej chwili. Tymczasem nic nie staje na przeszkodzie sprawdzeniu, czy płynąca ze strony dekonstrukcjonistów zachęta do innowacji w tej dziedzinie (gdyż nie chodzi tu tylko o Nancy'ego, ale – jak zapewne pamiętamy – również o Derridę, autora eseju o paradygmatycznym *coffin* Titusa-Carmela) przynosi naszemu poznaniu wymierne korzyści. Czy w ogóle da się zrealizować jakiś projekt ontologiczny, gdy wszelkie wzorce traktowane będą doraźnie, operacyjnie i taktycznie, a rygory paradygmatyczne, jakie zwykle ciążyą na filozofii, ulegną rozluźnieniu? Jak przedstawiałaby się taka ontologia?



## ROZDZIAŁ II. NOWA ONTOLOGIA

W rozdziale tym rozważymy krytyczne nastawienie Jeana-Luca Nancy'ego do ustaleń tradycyjnej metafizyki Zachodu oraz propozycje zastąpienia jej „nową ontologią”. Takie ujęcie problemu może spotkać się z natychmiastową – i historycznie uzasadnioną – obiekcją, podważającą możliwość zastąpienia jednej z tych dyscyplin przez drugą, jak gdyby zajmowały one to samo miejsce w systematyce filozoficznej. Sprawa ta nie jest łatwa do rozwikłania, gdyż samo pojęcie metafizyki od początku swego istnienia było niejasne, a – co się z tym wiąże – trudno ustalić, jakim terminem dałoby się je adekwatnie zastąpić, jeśli to w ogóle jest możliwe.

### 1. Metafizyka a ontologia

„Metafizyka” – jak wiadomo – to jedno z najstarszych pojęć filozoficznych Zachodu, które powstało jako tytuł zbioru pism Arystotelesa na temat filozofii pierwszej, to znaczy nauki o bycie w ogóle, ale również – jak precyzują księgi Γ i E *Metafizyki* – wiedzy o jego istotnych atrybutach, zasadach i przyczynach, a także aksjomatach, które odnoszą się do wszystkiego, co istnieje. W przekonaniu Arystotelesa filozofia pierwsza musi być jednak uzupełniona o najwyższą mądrość i wiedzę o tym, co boskie. Dopiero wówczas można orzec, iż mamy do czynienia z wiedzą pełną, która niebawem zyska miano metafizyki. Termin ten bowiem – jak się powszechnie przyjmuje – został sformułowany przez żyjącego w epoce hellenistycznej perypatetyka, Andronikosa z Rodos i nadany ostatniemu tomowi opublikowanych przez niego dzieł Stagiryty (tych, które dotyczą właśnie filozofii pierwszej). Na ten temat utarło się przekonanie, że słowo to powstało przypadkowo jako bibliotekarskie określenie tomu następującego po *Fizyce* (metafizyka oznaczałaby wówczas to, co znalazło się „po fizyce”, gr. τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ). Większość historyków filozofii zgadza się z taką wykładnią pochodzenia terminu i rozpowszechnia ją w swoich pismach, głównie w opracowaniach podręcznikowych oraz uogólniających kompendiach. Istnieje wszakże niewielka liczba filozofów oraz badaczy filozofii, którzy przeciwstawiają się tej – ich zdaniem – upraszczającej rzecz opinii. Wśród znanych myślicieli odrzucali ją przykładowo Emmanuel Kant oraz Martin Heidegger, a obecnie wśród historyków filozofii nie zgadza się z nią w Niemczech Hans Reiner<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> H. R e i n e r, *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*, [w:] „Zeitschrift für Philosophische Forschung”, nr 8, Frankfurt am Main 1954, s. 77–84 oraz

a w Polsce m.in. Bogusław Paż oraz Artur Banaszkiewicz. Ten ostatni, w bardzo erudycyjnym i przekonującym wstępie do swojej książki o metafizyce Christiana Wolffa, przypomina rzecz zdawałaby się oczywistą, a jednak często przecзанą, że od początku swego istnienia (tzn. już jako arystotelesowski tytuł) pojęcie metafizyki nie było wyraźne i takim pozostało do dzisiaj. Konstatacja ta nie uprawomocnia jednak twierdzenia, jakoby pojęcie metafizyki powstało li tylko w wyniku zbiegu okoliczności. Przeciwnie – od kiedy się pojawiło, wskazywało na namysł filozoficzny, wykraczający poza sferę „zwykłej” fizyczności:

Traktaty zebrane w tomie o tytule *Metafizyka* następują po *Fizyce* nie dlatego, że zostały tam arbitralnie umieszczone przez Andronikosa z Rodos, lecz z tego względu, że w porządku dochodzenia do poznania, jego wykładania i przyswajania, to, wszystko, co należy do metafizyki następuje po fizyce<sup>2</sup>.

Pozostając wierni zamysłowi filozoficznego projektu Arystotelesa, musimy więc uznać, że „filozofia pierwsza” i „metafizyka” wypowiadają właściwie to samo, tyle że według innych porządków: metafizyka jest pierwsza w porządku ludzkiego poznania, filozofia pierwsza natomiast – w porządku natury. Takie a nie inne uszeregowanie arystotelesowskiej spuścizny nie mogło zatem być wymyślone przez żadnego z uczniów Stagiryty, ponieważ zostało już ono wpisane w teorię samego filozofa, starającego się rozmyślnie o to, ażeby poszczególne części jego nauki były wykładane oraz przyswajane w określonej dydaktycznie i rzeczowo kolejności<sup>3</sup>. Ostatecznie więc nazwa „metafizyka” stanowiłaby perypatetycki zastępnik terminu oznaczającego filozofię pierwszą, stanowiącą szeroko pojmowaną refleksję na temat wszechświata oraz tego, co wznosi się ponad nim, osiągając szczyt ludzkiego poznania. Dzięki temu metafizyka zyskała charakterystyczny wysoki ton, podjęty następnie przez neoplatoników i myślicieli średniowiecznych. Uwagę na ten fakt zwraca również (skądinąd niekładący szczególnego nacisku na rozróżnienie pojęć metafizyki i ontologii) uznany polski filozof, Władysław Stróżewski:

Obie nazwy: „filozofia pierwsza” i „teologia” (lub *scientia divina*), jako swoiste synonimy „metafizyki” przejmie średniowiecze i będzie szczegółowo wyjaśniać ich sens. Metafizyka jest teologią lub nauką boską (*scientia divina*), gdyż dociera do bytów n a j b a r d z i e j o d e r w a n y c h o d m a t e r i i w t y m – o c z y w i ś c i e d o B o g a<sup>4</sup>.

---

t e n ż e, *Die Entstehung der Lehre vom Bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik*, [w:] „Zeitschrift für philosophische Forschung”, nr 9, Frankfurt am Main 1955, s. 210–237.

<sup>2</sup> A. B a n a s z k i e w i c z, *Byt i pojęcie. Prolegomena do metafizyki, która usiłowała wystąpić jako nauka*, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś 2005, s. 28.

<sup>3</sup> W. S t r ó ż e w s k i, *Ontologia*, Areus-Znak, Kraków 2004, s. 29.

<sup>4</sup> Tamże, s. 25. Podkreślenie M.K.

Zaczątki wewnętrznego rozpadu metafizyki na część ogólną (*metaphysica generalis*, która wkrótce zyska miano ontologii) i część szczegółową (*metaphysica specialis*) – tj. zawierającą wiedzę o wszechświecie (kosmologia), duszy (pneumatyka, psychologia) oraz Bogu (teologia naturalna) – pojawiają się dopiero w XVI wieku w dziele Benedykta Pereriusa *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* (1562), gdzie podział metafizyki występuje, co prawda jeszcze w mglistym zarysie, jako rozgraniczenie *scientia particularis* i *scientia universalis*, ale wyraźnie już inicjując narastającą tendencję do wspomnianego powyżej, bardziej radykalnego rozpadu. Wadą tego pomysłu – jak słusznie zauważa Banaszkiewicz – jest ostry rozdział metafizyki i filozofii pierwszej, co wyraźnie sprzeciwia się intencjom Arystotelesa oraz jego kontynuatorów: metafizyka nie może nie być filozofią pierwszą. Oto jak rzecz tłumaczy Banaszkiewicz:

Filozofia pierwsza, bez względu na to, czym by nie była, nie musi występować z roszczeniem do miana metafizyki; jednakże metafizyka nie może nie być – w sensie najszerszym – filozofią, nie tracąc zarazem swej tożsamości. Metafizyka, jeśli istnieje, istnieje wyłącznie jako filozofia pierwsza, teologia natomiast jako *scientia particularis* musi być częścią metafizyki, albo w ogóle jej nie ma. Ta niewygodna sytuacja zmusza do takiego przeformułowania pojęcia metafizyki, które mogłoby pomieścić w sobie obie wymienione wyżej dziedziny<sup>5</sup>.

W ten właśnie sposób powstał impuls do badawczych przedsięwzięć w siedemnastowiecznej niemieckiej filozofii szkolnej, w obrębie której oddzielenie części ogólnej i części szczegółowej metafizyki odegrało bardzo ważną rolę, prowadząc do wyłonienia się bardziej nowoczesnie rozumianej o n t o l o g i i.

Termin ten – w przeciwieństwie do „metafizyki” należy do stosunkowo młodych terminów filozoficznych, pomimo ścisłych związków, jakie ontologia przejawia z arystotelesowską filozofią pierwszą. Samo słowo ukuł niemiecki uczony, Goclenius<sup>6</sup> umieszczając je w swoim słynnym słowniku filozoficznym (1613). Bardziej rozbudowaną historię terminu „ontologia” zainteresowany czytelnik znajdzie u obu wymienionych przed chwilą badaczy polskich<sup>7</sup>, w tym miejscu zaznaczymy tylko jej węzłowe punkty, wśród których należy zwrócić uwagę na prace przedstawicieli szesnastowiecznej scholastyki katolickiej, której

<sup>5</sup> A. B a n a s z k i e w i c z, *Byt...*, s. 33–34.

<sup>6</sup> Goclenius, wł. Rudolph Goeckel (1547–1628) – niemiecki filozof, profesor logiki w Akademii w Marburgu. Prawdziwy „człowiek renesansu” – zajmował się filozofią, logiką i etyką, jak również matematyką, geografiami, astronomią, botaniką, zoologią oraz medycyną. W jednym ze swoich licznych dzieł pt. *Lexicon philosophicum, quo tantam clave philosophiae fores aperiantur* (1613) użył po raz pierwszy nazwy „ontologia” w znaczeniu filozofii dotyczącej bytu albo traktującej o tym, co najwyższe. Podają za: W. S t r ó ż e w s k i, *Ontologia*, Areus-Znak, Kraków 2004, s. 19.

<sup>7</sup> B. P a ź, *Ontologia*, [http://www.ptta.pl/pef/pdf/o/ontologia.pdf – dostęp 11 stycznia 2013 r.] oraz A. B a n a s z k i e w i c z, *Byt...*, 2.4, *Termin „ontologia”, jego pochodzenie, znaczenie i stosunek do „filozofii pierwszej”*, s. 37–50.

głównymi reprezentantami byli Pedro da Fonseca<sup>8</sup>, Benedictus Pereira<sup>9</sup> oraz Francisco Suárez<sup>10</sup>. Temu ostatniemu zwłaszcza zawdzięczamy bezpośrednią podstawę do powstania nowożytnej ontologii, za sprawą jego monumentalnego traktatu *Disputationes metaphysicae* (1597). Przedstawione w nim ustalenia zostały podjęte przez protestanckich myślicieli niemieckich. I tak wzmianki o ontologii pojawiają się w dziełach Johanna Micraeliusa<sup>11</sup> (1653), Johanna Heinricha Alsteda<sup>12</sup> (1620) i Abrahama Calova<sup>13</sup> (1640). Wkrótce jednak – głównie dzięki bardziej już rozbudowanym przemyśleniom ich wybitnych kontynuatorów: Clauberga<sup>14</sup>, Leibniza i Wolffa – „ontologia” stała się (obok „metafizyki”) bardzo popularną i szeroko rozpowszechnioną nazwą wiedzy o bycie.

Najkrócej rzecz ujmując, ontologia zaczęła oznaczać naukę o bycie jako takim i jego najbardziej ogólnych właściwościach. Na pierwszy rzut oka nie widać tu wcale dysjunkcji pomiędzy nią a perypatetycką filozofią pierwszą, lecz jeśli przypomnimy sobie, że Arystoteles do prymarnej nauki o bycie zaliczał także rozważania o pierwszych zasadach i przyczynach oraz o istnieniu Boga, różnica stanie się bardziej wyczuwalna. Metafizyka okazuje się pojęciem szerszym i wyższym, natomiast ontologia – bardziej fundamentalnym, „przyziemnym”. Już u Wolffa ontologia stanowi podstawę wszystkich pozostałych dyscyplin filozoficznych, sama pozostając bez żadnego ugruntowania<sup>15</sup>. Można by zatem zaryzykować przypuszczenie, że taka charakterystyka ontologii czyni ją bliższą pierwotnemu znaczeniu filozofii pierwszej niż metafizyki w rozumieniu perypatetyków, neoplatoników oraz myślicieli średniowiecznych, którzy – jak przekonuje Wolff – rozumieli metafizykę w sposób naturalny i uprawiali z dala

<sup>8</sup> Pedro da Fonseca (1528–1599), jezuita, teolog, filozof i pisarz nazywany portugalskim Arystotelesem, autor m.in. *Institutiones dialecticae* (1564) oraz *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis* (1577).

<sup>9</sup> Benito Perera, łac. Benedictus Pereira (1535–1610), hiszpański jezuita, teolog, filozof i egzegeta; sławę zdobył dzięki traktatowi *De communibus omnium rerum naturalium* (1576).

<sup>10</sup> Francisco Suárez (1548–1617), nazywany *Doctor Eximius*, jezuita, teolog, filozof, prawnik, stał się jednym z najważniejszych reprezentantów tzw. drugiej scholastyki za sprawą swoich komentarzy do dzieł św. Tomasza z Akwinu oraz własnych oryginalnych prac, np. *De Verbo incarnato* (1590), *De Mysteriis vitae Christi* (1592) oraz najsłynniejszych *Disputationes metaphysicae* (1597).

<sup>11</sup> Johannes Micraelius, właśc. Johannes Lütkeschwager (1597–1658), niemiecki teolog, filozof, poeta i historyk; dzieła swoje pisał po łacinie (*Cosmologia*, 1650; *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, 1653) oraz w języku niemieckim (*Sechs Bücher vom alten Pommernland*, 1639–1640). Podobno znał również język polski.

<sup>12</sup> Johann Heinrich Alsted (1588–1638), niemiecki teolog protestancki (kalwinista), filozof i encyklopedysta, autor między innymi: *Metaphysik* (1613), *Encyclopaedia Cursus Philosophici* (1630) i *Prodrromus religionis triumphantis. Triumphus verae religionis* (1635).

<sup>13</sup> Abraham Calov, łac. Calovius (1612–1686) luterański teolog i bibliista, autor *Systema locorum theologicorum* (1655–1677), *Theologia positiva* (1682), *Harmonia Calixtine-haeretica* (1655) i in.

<sup>14</sup> Johannes Clauberg (1622–1665), niemiecki teolog i filozof, prekursor okazjonalizmu. Główne dzieła: *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* (1647), *Defensio Cartesiana* (1652), *Conjunctio Animae & Corporis* (1664).

<sup>15</sup> Por. A. B a n a s z k i e w i c z, *Byt...*, s. 43.

od matematyczno-fizycznego wzorca. Tymczasem współczesna ontologia ma zdecydowanie bardziej naukowe ambicje niż refleksja tradycyjnie powiązana z metafizycznym namysłem nad tym, co absolutnie pierwsze, we wszystkich porządkach istnienia. W tym świetle scholastyka mogłaby jawić się pierwszą – niedoskonałą jeszcze – próbą usystematyzowania i uzupełnienia ontologii naturalnej. Tak właśnie postrzegał ją Wolff:

Niewyraźne, pospolite pojęcia ontologiczne stanowią rodzaj ontologii naturalnej. Można więc określić ontologię naturalną jako zbiór pojęć niejasnych, nabytych dzięki wspólnym wszystkim zdolnościom umysłu i odpowiadających abstrakcyjnym terminom, za pomocą których wypowiadamy ogólne sądy o bycie<sup>16</sup>.

Ostatecznie Wolff przeciwstawia średniowiecznej ontologii naturalnej ontologię sztuczną (*ontologia artificialis*), która staje się wyraźną eksplikacją tej pierwszej z możliwie jak największym rygiorem naukowym. Zamysł ten zaowocował odrodzeniem filozofii pierwszej Arystotelesa w przetransponowanej, unowocześnieonej postaci, o czym przypomina Étienne Gilson:

[...] odradza się filozofia pierwsza Arystotelesa i scholastyków, pod inną postacią i przy zastosowaniu nowej techniki [...] wówczas właśnie nauka o bycie jako bycie stara się osiągnąć doskonałą ścisłość<sup>17</sup>.

W ten sposób ontologia pozostała związana z rdzeniem pomysłu Stagiryty, uwalniając się jednocześnie od kosmologii, pneumatyki, psychologii i teologii, *explicite* zawartych w projekcie greckiego filozofa. Nowożytna ontologia – unaukowiona, zapatrzona we wzorec matematycznej ścisłości<sup>18</sup> – nie będzie już rozważała istnienia Boga, choć nadal pozostanie wierna trzem podstawowym zasadom związanym z metafizyką. Są to: zasada tożsamości, zasada niesprzeczności oraz zasada racji dostatecznej. Ponadto ontologia w dobie współczesnej powinna przejawiać również zgodność z najbardziej ogólnie rozumianą ideą racjonalności, dzięki której prowadzone w jej obrębie przemyślenia zyskują naukową legitymizację oraz interkomunikacyjność.

Ów naukowy wzorec ontologii załamał się dopiero – jak zostało to przedstawione we *Wprowadzeniu* – na przełomie XIX i XX w., kiedy zaczęła się kształtować tzw. filozofia współczesna. Wtedy też zaczęto formułować najostrzejszą w dziejach krytykę pod adresem zarówno ontologii, jak metafizyki: wypowiadali ją przede wszystkim przeciwnicy Hegla, o skrajnie scjentystycznych i/lub materialistycznych poglądach. Ich śladem podążyło gros reprezentan-

<sup>16</sup> Ch. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur* (Frankfurt/Leipzig 1730), § 21; cytuję za: A. Banaśkiewicz, *Byt...*, s. 45.

<sup>17</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, IW PAX, Warszawa 1963, s. 146; cytuję za: A. Banaśkiewicz, *Byt...*, s. 48–49.

<sup>18</sup> Por. W. Stróżewski, *Ontologia*, s. 23.

tów filozofii analitycznej. Tymczasem zwolennicy metafizyki i ontologii – czyli głównie prekursorzy i wcześnie przedstawiciele filozofii kontynentalnej – zaczęli gromadzić argumenty w obronie tych dwóch dyscyplin filozoficznych, które poczęto w końcu ze sobą mieszać, a często i utożsamiać<sup>19</sup>.

Przystępując zatem do badań nad ontologicznymi wątkami filozofii Nancy'ego, trzeba będzie najpierw uwypuklić fakt, że zwykle nie rozróżnia on ontologii i metafizyki, chociaż niektóre jego wypowiedzi sugerują pewien rozdzźwięk znaczeniowy w użyciu tych dwóch określeń. I tak metafizyka to dla niego głównie nośnik najszerzych treści przedmiotowych, łącznie z tym, co wyższe, pozaziemskie i boskie. Ontologia natomiast rozumiana jest przez niego w sposób węższy i bliższy (choć nieidentyczny) wzorcowi ustalonemu przez niemiecką filozofię szkolną.

Ponadto – już poza samą kwestią użycia terminów – należało będzie zastanowić się, jak francuski dekonstrukcjonista odnosi się do pierwszych zasad (tożsamości, niesprzeczności i racji dostatecznej) oraz do ogólnego postulatu racjonalności. Następnie zaś przebadac, jak on sam określa główny przedmiot ontologii.

Pierwsze z tych zadań zostało już praktycznie wypełnione na drodze rozważań przeprowadzonych we wcześniejszych rozdziałach tej pracy. Pozostało jedynie usystematyzować zdobytą wiedzę na ten temat, konkludując, iż Nancy odrzuca wszystkie tradycyjne zasady metafizyczne. Jak pokazały to analizy jego pism, zasada tożsamości została zakwestionowana w tekstach podejmujących wątki heglowskie w sprawie podmiotu (*Corpus, La remarque spéculative, Hegel – L'inquiétude du négatif*), zasada niesprzeczności została podważona w *Discours de la syncope* przy okazji dekonstrukcji Kanta, a zasadę racji dostatecznej negowały rozważania na temat kreacji świata (*La création du monde ou la mondialisation*). Mimo to francuski filozof konsekwentnie obstaje przy wymogu racjonalności filozofii, uznając go za nieprzebrniały i wciąż jednak aktualny składnik kultury Zachodu (por. wcześniejsze analizy na temat *Zakazanej reprezentacji*).

Do wypełnienia drugiego zadania, polegającego na ustaleniu głównego przedmiotu namysłu ontologicznego Nancy'ego, potrzebna jednak będzie bardziej rozbudowana refleksja. Rozpocząć ją powinno przypomnienie, że byt to po grecku *to on*, a po francusku *l'être*. Podobnie jak w kilku innych językach indoeuropejskich (np. w niemieckim) analizowane pojęcie jest tu wyrażane za pomocą rzeczownika odsłownego. Składa się nań czasownik *être* (być) oraz rodzajnik (*l'=le*). W ten sposób mobilność czasownika zostaje niejako unieru-

---

<sup>19</sup> Zdaniem wybitnego polskiego filozofa, teologa i tomisty Mieczysława Krąpca, konfuzja obu dyscyplin możliwa jest „na skutek pomieszania treści poznania spontanicznego rzeczywistości realnie istniejącej z treściami poznania zreflektowanego pojęcia bytu w wyjaśnianiu filozoficznym”, patrz: M. Krąpca, *Ontologia*, [http://www.ptta.pl/pef/pdf/o/ontologia.pdf – dostęp 11 stycznia 2013 r.]. Podobnie jak Stróżewski Krąpiec uważa, że problem różnicy metafizyki i ontologii, a także skłonność do mieszania ich kompetencji w czasach późniejszych, były już *implicite* zawarte w dziejach filozofii od jej zarania począwszy.

chomiona w nazwie. *L'Être* był długo określeniem tego, co w polskiej literaturze filozoficznej nazywano Bytem. Sytuacja ta uległa zmianie po pojawieniu się na scenie filozoficznej dzieła Heideggera, który oddzielił substancjalny aspekt Bytu („co jest”) od jego aspektu procesualnego („że jest”), tworząc przy okazji nowe pojęcie filozoficzne, a mianowicie Bycie (*das Sein, Sein*). Do tego rozróżnienia nawiązuje myśl Nancy’ego, który posługuje się wszystkimi trzema terminami *l'Être (das Seiende)*, *Être (Sein)* i *l'Être (das Sein)*. I choć *Être* będzie u niego odgrywać zdecydowanie ważniejszą rolę, to nigdy nie zrezygnuje on z tradycyjnego określenia *l'Être (= Byt)* w swoich wywodach. Byt ten pozostaje wyposażony w przymioty, które najczęściej przyznawano mu w tradycji metafizycznej Zachodu. Będzie więc traktowany jako pojęcie ogólne, wskazujące na to, co konsystentne i jedno, a zarazem oddalone od danego nam w codziennych doświadczeniach istnienia. Takie rozumienie Bytu przez Nancy’ego wyraźnie nawiązuje do tradycji antyku (platonizm, neoplatonizm i inne) oraz średniowiecza.

Dopóki zaś tradycja ta będzie ożywiać pole refleksji filozoficznej, dopóty nie wolno nam będzie zlekceważyć pojęcia Bytu, nawet jeśli pragnie się dokonać radykalnych zmian w prowadzonych nad nim badaniach. Toteż Nancy jednoznacznie przyznaje: „Konieczna jest [nam] «filozofia pierwsza» w sensie kanonicznym tego wyrażenia, to znaczy ontologia” [ESP, 45]. Uwaga ta nie likwiduje potrzeby modyfikowania oraz dostosowywania ontologii do wymogów bieżących czasów. A to oznacza, że jej główny przedmiot – Byt, *l'Être* – musi ulec przemyśleniu. Od razu zatem Nancy problematyzuje przysługujący mu rzekomo przymiot jedyności, co prowadzi do zakwestionowania jego spoiwości wewnętrznej:

W ten sposób Byt (*l'Être*) nie zbiega się (*coïncide*) z samym sobą tak, by sama ta zbieżność nie uwidoczniła się natychmiast i istotowo podług współ-struktury swego wydarzenia się (wpływ, spotkanie, kąt odchylenia, zderzenie się, poróżniona zgodność). Byt współ-biega się (*co-incide*) z Bytem, to znaczy że jest on uprzestrzennieniem i niespodziewanym nadejściem – uprzestrzennieniem z nagłą – owego współ (*co-*), jest jedno-mnogie [*le singulier pluriel*] [ESP, 59].

Przywołaną wypowiedź kończy określenie Bytu jako jedno-mnogiego. Taki zresztą tytuł wybrał Nancy dla książki, którą poddamy teraz analizie: *Être singulier pluriel*.

## 2. Bycie jedno-mnogie

W tytule tego dzieła *Être* występuje bez rodzajnika, co jest wskazówką, że to nie Byt (niem. *das Seiende* = fr. *l'Être*) a Bycie (niem. *das Sein* = fr. *Être* lub *l'Être*) w sensie heideggerowskim ściągnie niemal całą uwagę Nancy’ego, a rozważania na temat tradycyjnego Bytu posłużą tylko jako rodzaj wprowadze-

nia w problematykę, która wkrótce wybije się na plan pierwszy. Zawilóściami tytułowego wyrażenia zajął się już w Polsce wspomniany wcześniej Tomasz Załuski, który objaśnia:

Przy analizie zagadnienia „jednostkowej mnogości” nie sposób uniknąć pewnych uściśleń o charakterze terminologiczno-translatorskim. Określenie „jednostkowa mnogość” zostało wyżej wprowadzone [w artykule Załuskiego – M.K.] jako przykład zwrotu „*singulier pluriel*”<sup>20</sup>. Ten ostatni nie daje się jednak w jeden, rozstrzygający sposób przełożyć na język polski bez utraty ważnych dla filozofii Nancy’ego aspektów znaczeniowych. Sam Nancy podaje pewne wskazówki językowe, gdy wpisując zagadnienie „jednostkowej mnogości” w relację z kwestią bycia, rozbudowuje powyższy zwrot do postaci „*Être singulier pluriel*”: są to „trzy słowa, połączone ze sobą bez określonej składni – «être» jest czasownikiem lub rzeczownikiem, «singulier» i «pluriel» są rzeczownikami lub przymiotnikami” [ESP, 48]. „*Être*” może oznaczać „być”, jak też „bycie” oraz „byt”; ze względu na fakt nawiązania Nancy’ego do filozofii Heideggera najwłaściwszy wydaje się przekład „bycie”. „*Singulier*” może oznaczać zarówno „jednostkowy” w sensie niepowtarzalności, jak i „pojedynczy”; co więcej, może to być również rzeczownik „jednostkowość” (to, co jednostkowe) lub „pojedynczość”. „*Pluriel*” może oznaczać „mnogi”, jak i „mnożność”. Nancy podkreśla, że zwrot „*être singulier pluriel*” wskazuje na „absolutną ekwiwalencję” [ESP, 48], a zatem na wymiennosc wszystkich trzech terminów, jak też na niemożność ich utożsamienia, na ich wzajemną nieredukowalność. Ten ostatni aspekt zachowuje niewątpliwie polskie „bycie-jednostkowość-mnożność”. Przymiotnikowy sens „*singulier*” i „*pluriel*” można by z kolei oddać, uciekając się do takich określeń jak „bycie jednostkowo-mnogie” oraz „bycie pojedynczo-mnogie”. Z uwagi na fakt, że w swych rozważaniach Nancy szczególnie dużo miejsca poświęca kwestii istnienia nieredukowalnej mnogości niewspółmiernych ze sobą, jednostkowych bytów – jednostkowych sposobów bycia – w dalszej analizie „*être singulier pluriel*” będą zasadniczo przekładał jako „bycie jednostkowo-mnogie”<sup>21</sup>.

Jak widać z tych bardzo szczegółowych i poprawnych analiz językowych, nie istnieje jeden adekwatny przekład wyrażenia *être singulier pluriel* na język polski. Ze względu na wytyczony przez siebie cel badawczy (ukazanie związku ontologii z antropologią filozoficzną) Załuski zdecydował się pozostać przy tłumaczeniu „bycie jednostkowo-mnogie”. Tymczasem my, koncentrując się na czysto ontologicznym ujęciu zagadnienia liczby, wybierzemy raczej wariant „bycie jedno-mnogie”, żeby uwypuklić z miejsca znane w tradycji filozofii europejskiej od zarania jej dziejów zagadnienie stosunku jedności do wielości w kontekście bytu naczelnego.

<sup>20</sup> Nie wolno tu zapominać, że wyrażenie *Être singulier pluriel* jest z zamierzenia wieloznaczne. Omawiane przez Załuskiego aspekty filozofii Nancy’ego zmuszały go do przyjęcia tłumaczenia „bycie jednostkowo-mnogie”, natomiast w aspekcie, który jest uwypuklony w niniejszym rozdziale, lepiej posługiwać się przekładem „bycie jedno-mnogie”. Sprawa ta zostanie omówiona dokładniej w dalszych partiach niniejszego rozdziału.

<sup>21</sup> T. Załuski, *Ontologia jako koegzystencjalna analityka „bycia-z”*, [w:] „Analiza i Egzystencja”, nr 6/2007, Szczecin 2008, s. 54–55.



Problem „jedna” i jego związku z wielością został co prawda wyrażony *explicite* dopiero u Pitagorasa i jego uczniów, jak twierdzi Artur Pacewicz, polski historyk filozofii i filolog klasyczny, dopatrujący się w systemach pitagorejczyków pierwszego w pełni świadomego i konsekwentnego zastosowania kategorii *hen*, niosącego ze sobą określony sens filozoficzny<sup>22</sup>. Oczywiście, nie oznacza to, że wcześniej nie stawiano już sobie pytań na temat przejawiania się jedności i wielości w łonie natury, jak świadczą o tym zachowane fragmenty pism presokratyków, choć trzeba było poczekać do ukazania się dzieł Platona, by uczynić z tych dociekań kwestię naprawdę palącą. W końcu antyku znalazła się ona właściwie w sercu systemu Plotyna. Podjęta przez myślicieli średnio-wiecznych – silnie motywowanych do utożsamienia Najwyższego Bytu, czyli Boga z Jednym w wyniku oddziaływania monoteistycznej doktryny chrześcijańskiej – została ona rozwiązana w taki sposób, że Jedno zostało eksterioryzowane jako Transcendens ponad przyziemną, zmateralizowaną wielość. Pozostało tylko pytanie, jak dochodzi do ich wzajemnego oddziaływania na siebie. Propozycji było wiele: od presokratejskiej inwencji fizycznej oraz platonizujących koncepcji partycypacji poprzez kartezjański okazjonalizm aż do dialektycznej „sprężyny” Hegla. Żadne z tych rozwiązań nie przypadło jednak Nancy’emu do gustu: „ani Jedno dzielące się w sobie, archi-adialektycznie, ani atomy i *clina-men*” [ESP, 59]<sup>23</sup>. Zresztą w przeważającej liczbie tych różnorodnych pomysłów i tak dominował pogląd o czystości i doskonałości Jedna odizolowanego od mnogości pospolitych bytów. Nancy dystansuje się najwyraźniej wobec takiej wizji, tłumacząc:

Czyste Jedno jest czymś mniej niż jednym: nie może być ustanowione [*posé*] ani obrachowane. Czyste Jedno jest zawsze czymś więcej niż jednym. Jest w zamiarze jedności, jest jednym-z-jednym: mając w sobie bycie współ-obecne [*co-présent*] [ESP, 60].

W tym miejscu dotykamy sedna Nancy’owskiej ontologii: nie istnieje Jedno zwarte w sobie i nieprzenikliwe: jedno jest już zawsze otwarte w stronę Innego. Istnieją tylko pojedyncze drobiny przenikające przez inne drobiny, jedne w drugich, jedne po drugich, każdorazowo jedne. Raz jeszcze widać, jak Nancy niweluje dystans pomiędzy „wyższym” i „niższym” światem, otwierając przed nami filozoficzną przestrzeń, która przekracza opozycję monizmu i pluralizmu, ponieważ sytuuje się dokładnie pomiędzy nimi. Jedno schodzi do poziomu jednostkowości, ale ta istnieje tylko dzięki jego „łączącej” mocy. Przy czym nie chodzi tu o moc unifikacji, ale zestawiania rezultatów cięcia, jakiego bycie dokonuje na samym sobie. Odcięte elementy wchodzą natychmiast w nowe połą-

<sup>22</sup> A. Pacewicz, *Proto-henologia w filozofii przedsofistycznej*, [w:] A. Tomkowska, J. Jaskóła (red.), *Jedno i jedno-wiele. Podstawowe problemy ontologiczne*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 44.

<sup>23</sup> J.L. Nancy, *Être singulier...*, tu i dalej jako skrót ESP.

czenia, gdyż każdy z nich jest niesamowystarczalny, podobnie jak niesamowystarczalna jest ich nieustannie „okaleczana” całość:

„Być” to zawsze, za każdym razem cięcie bycia (odbicie, atak, wstrząs, uderzenie, zderzenie, spotkanie, przystęp). A w rezultacie zawsze też cięcie „z” [*d'«avec»*]: pojedynczości osobliwie zebranych razem, choć ich ogół nie stanowi ani sumy, ani scalenia [...]. Ogół pojedynczości jest pojedynczością „samą”. Ona je „zbiera” o tyle, o ile je uprzestrzenia, one zaś są „powiązane” o tyle, o ile nie są zunifikowane [ESP, 53].

Jedyność, jedność, pojedynczość i jednostkowość tracą zatem w koncepcji Nancy'ego swą ontyczną odrębność, bo jak mówi sam filozof:

To, co pojedyncze [*le singulier*] jest natychmiastowo każdym jednym, a zatem również każdym „z” [*avec*] i p o m i ę d z y innymi. To, co pojedyncze jest liczbą mnogą [*un pluriel*] [ESP, 52].

W rezultacie zaś nie można już o Jednym i wielości traktować osobno, jakby nie miały ze sobą nic wspólnego, jakby przebywały w jakichś dalekich i odebranych od siebie rejonach. Przeciwnie każda jedność pozostaje nieoderwalna od wielości, co Nancy stara się wytłumaczyć następująco:

To, co próbuję wskazać, mówiąc o „dys-pozycji” nie jest ani zwykłą pozycją, ani ułożeniem obok siebie. „Współ-” [*co-*] definiuje równie dobrze jedność i jedyność tego, co w ogóle jest. A tym, co trzeba zrozumieć pozostaje właśnie konstytucja we „współ-” tej jedynej jedności: liczba jedno-mnoga [*le singulier pluriel*] [ESP, 59].

Jeszcze ściślej mówiąc – zważywszy na wcześniejsze wypowiedzi Nancy'ego – byłoby to bycie-jedno-mnogie (*être singulier pluriel*) już nie w roli nazwania Bytu, lecz ewokacji Bycia, umożliwiającego nieustanną grę jedności i wielości na poziomie kształtujących się i zanikających bytów jednostkowych. Każda z cząstkowych nazw składających się na to określenie jest równoważna z pozostałymi przy zachowaniu punktowego odróżnienia, które tylko uwypukla zauważoną już wcześniej niekompletność wszelkiej jednostki – tej nieskończenie małej, jak i tej niekończenie wielkiej. Pomimo że bycie pozostaje nieodłączne od jednostkowych bytów – będąc w każdym z nich – to przecież jest tam nie pod postacią jakiejś substancji, esencji lub istoty, tylko w postaci współ-bycia, podziału tego, co niegdyś zwało się istotą we współ-istocie (*co-essence*), a właściwie było już współ-istnieniem (*co-existence*). Na owo „współ-” natykamy się w rozważaniach Nancy'ego niezwykle często: francuskie *co-* to odpowiednik łacińskiego *cum* („razem z”, „wspólnie z”, „w związku z”, „wraz z”, „równocześnie” itd.). Dobrze by było jednak przyjrzeć się temu przyimkowi nieco bliżej. Oto jak go objaśnia Nancy:

Jako takie, samo *co-*, współ-obecność [*co-présence*] bycia, nie daje się uobecnić w postaci bycia, którym „jest”, ponieważ jest nim tylko wtedy, gdy go eliminuje. Nie daje się więc uobecnić nie dlatego, że zajmowałoby bardziej oddalone i tajemnicze rejony bycia, a nawet niebytu, ale dlatego, że nie podlega logice prezentacji. Ani obecne, ani do uobecnienia (a w konsekwencji – „nieprzedstawialne” *sensu stricto*) „z” [*avec*] stanowi – jednostkowo-mnogi – warunek obecności w ogóle jako współ-obecności [*co-présence*]. Ta współ-obecność nie jest obecnością cofniętą w nieobecność, nie jest też obecnością „w” sobie ani „dla” siebie [ESP, 60].

Tak rozumiane *co-* (*cum*) stanowi zatem inne miano różnicy/granicy absolutnej w jej łącząco-dziącym oddziaływaniu. To, do czego odsyła przyimek nie jest bowiem żadnym bytem ani nawet określoną czynnością. Jego treści nie da się substancjalizować ani reifikować. Język francuski posiada oczywiście swój odpowiednik łacińskiego *cum* – jest to zastosowane już w powyższej wypowiedzi słowo *avec*, które wcale nie mniej często pojawia się w ontologicznych wywodach Nancy’ego. Oto przykład:

A zatem w pierwszej instancji chodzi nie o bycie – aby następnie dorzucić doń uzupełnienie w postaci „z” [*l’avec*] – ale o „z” w sercu bycia. Pod tym względem trzeba – co najmniej – dokonać całkowitego odwrócenia porządku filozoficznej ekspozycji, w której „z” [*l’avec*] pojawiał się zazwyczaj wraz z tym innym, które przychodzi-z, czyli – jeśli można tak powiedzieć – zawsze na drugim miejscu, podczas gdy samej tej sukcesji kłam zadaje głęboka logika, o której tu mowa. Otóż, ten porządek jest zachowywany nawet przez Heideggera, który wprowadza współ-źródłowość *Mitsein* po tym, jak już ustanowił źródłowość *Dasein* [ESP, 50].

Rzecz jednak nie tylko w odwróceniu porządku wagi filozoficznych treści, w dekonstrukcji zmienia się zasadnicze rozumienie głównego zadania ontologii, która nie pyta już o byt ani o bycie, która nie poszukuje nawet sensu bycia, skupiając się na tym „nieprzedstawialnym” odstępem, na różnicy rozumianej jako granica sama w sobie:

*Être singulier pluriel*: w jednym pociągnięciu, bez punktacji, bez znaku równoważności, implikacji czy też konsekwentności. Jeden ciągle-nieciągły rys, zakreślający całość domeny ontologicznej, bycie-z-sobą-samym oznaczające „z” [*l’avec*] bycia, pojedynczości i wielości, narzucający zarazem ontologii nie tylko inne znaczenie, ale też inną syntaksę [ESP, 57].

Oddziaływanie „z” (*l’avec*) odbywa się zatem równocześnie we wszystkich miejscach bycia, tak że linearność rozwoju traci tu swoje zastosowanie i dlatego można jego aktywność uznać za prymarną, choć oczywiście nie stanowi ona żadnej podstawy ontycznej dla mających się ukształtować poszczególnych bytów. Tę problematyczną prymarność Nancy zaznacza w swoich wypowiedziach:

Tak przed fenomenologiczną intencjonalnością i egologicznym ukonstytuowaniem się, jak i przed konsolidacją rzeczy jako taką, istnieje współ-źródłowość podług „z” [*l'avec*]. Nie ma zatem czegoś takiego jak uprzedniość w ścisłym tego słowa znaczeniu: współ-źródłowość stanowi najogólniejszą strukturę wszelkiej kon-systemencji, wszelkiej kon-stytucji i wszelkiej współ-świadomości [*con-science*] [ESP, 61].

Co więcej oznacza to, że *avec* powinno zdaniem Nancy'ego stanowić pierwszy i właściwy problem filozofii:

Filozofia jest w sumie myśleniem bycia-z [*l'être-avec*] i z tego samego powodu jest ona również myśleniem-z [*le penser-avec*] jako takim [ESP, 51].

W historii filozofii – uważa Nancy – zagadnienie to bywało wzmiankowane tam, gdzie w grę wchodziło pomyślenie granicy (np. zagadnienie schematyzmu u Kanta czy też podmiotowości u Hegla), ale ostatecznie problem ten podporządkowywano kwestii Bytu/Bycia. W końcu jednak nadszedł czas – postulując dalej francuski dekonstrukcjonista – by dokonać przewartościowania znaczenia obu tych kwestii i podjąć próbę pomyślenia *avec* jako emblematycznego nazwania różnicy/granicy przed wszystkim innym, czyniąc z niej faktyczny punkt wyjścia współczesnego filozofowania. W ten sposób znaleźlibyśmy się od razu w świecie nieprzeliczalnej wielości splecionych ze sobą jednostkowych źródeł świata:

Bycie-razem-w-wielości stanowi sytuację źródłową: jest to nawet coś, co definiuje „sytuację” w ogóle. W ten sposób źródłowe i transcendentalne „z” [*avec*] domaga się obecnie – z wyczuwalną pilnością – by zostać wydobyte i wyartykułowane dla niego samego [ESP, 61].

Uważny czytelnik mógłby jednak w tej chwili odczuć wątpliwość co do konsekwencji myślenie francuskiego filozofa: jak bowiem może on odwoływać się (i to wielokrotnie) do pojęcia źródła (czyli absolutnego początku wszechrzeczy) w sytuacji, gdy równocześnie odrzuca zasadę racji dostatecznej i rezygnuje z konceptualizacji świata w konwencji przyczynowo-skutkowej?

Z problemem tym zmierzył się już Załuski, który objaśnił go od strony podmiotowej, wykazując, że Nancy idzie tu tropem Heideggera, choć – jak zwykle – poddaje jego myśl istotnej modyfikacji. Słowa Nancy'ego najwyraźniej potwierdzają taką interpretację:

Ostatnia „filozofia pierwsza”, jeśli można tak powiedzieć, dana nam została wraz z ontologią fundamentalną Heideggera. To ona wprowadziła nas na drogę, na której dziś wszyscy się znajdujemy – czy o tym wiemy, czy nie. To właśnie dlatego – poprzez coś w rodzaju odwrócenia się samej *Destruktion* – jej twórca mógł się skompromitować tak nieprzebaczalnie w polityce, która stała się zbrodnią. To samo wskazuje nam również, skąd trzeba rozpocząć ponownie: trzeba mianowicie przekształcić ontologię fundamentalną (a co się z tym wiąże – w równej mierze analitykę egzy-

stencjalną historię bytu oraz myślenie *Ereignis*), tym razem zdecydowanie wychodząc od jedno-mnogiej liczby źródeł [*origines*], to znaczy począwszy od b y c i a - z [*l'être-avec*] [ESP, 45].

Określenie *origine* Załuski odnosi wprost do Heideggerowskiego *Dasein*, czyli (ludzkiego) jestestwa, przeżywającego swoją egzystencję w świecie. W *Sein und Zeit* badanie struktury *Dasein* prowadzi jednak niemieckiego filozofa do odkrycia równie jak ono pierwotnych struktur *Mitsein* (współ-bycie) i *Mitdasein* (współ-jestestwo)<sup>24</sup>. Oznaczałoby to, że otwarcie na Innego dokonywałoby się równie pierwotnie jak konstytuowanie własnego bycia-w-świecie. Tymczasem w dalszym wywodzie Heidegger spycha *Mitsein* i *Mitdasein* w cień, uwypuklając – całkiem tradycyjnym gestem – pierwszoplanową i pozytywną rolę *Dasein*, które zdaje się wchodzić w rolę dawnego podmiotu. To budzi sprzeciw Nancy'ego. Nie posiadając istoty innej niż podział i cięcie, Bycie nie może faworyzować jednych struktur na niekorzyść innych. Ludzie różnią się między sobą, lecz dzieje się to wyłącznie p o m i ę d z y nimi – od jednego do drugiego – nie zaś poprzez porównanie z jakimś ogólnym wzorcem:

W kwestii owych „typowych” cech Nancy zauważa przede wszystkim, że wszyscy ludzie są nie tylko różni, ale też różnią się wyłącznie jedni od drugich, nie zaś od jakiegoś wspólnego archetypu lub pewnej ogólności. Typowe cechy – etniczne, kulturowe, społeczne, pokoleniowe – nie tylko nie znoszą jednostkowych różnic, lecz uwypuklają je „stanowiąc ze swej strony inny rejestr jednostkowości [*singularités*]” [ESP, 26]. Nancy wydaje się tutaj mówić, że również to, co typowe – niezależnie od „poziomu swej ogólności” – istnieje jedynie jako mnogie, rozproszone, nieokreślone w swej ogólności i za każdym razem odmiennie skonfigurowane z jednostkowymi różnicami (czy też wręcz skonfigurowane j a k o jednostkowe różnice). Te ostatnie nie zatrzymują się zaś na poziomie „indywiduum”, lecz sytuują się także na poziomie infraindywidualnym: „nigdy nie spotykam Piotra lub Marii jako takich, lecz zawsze w tej czy innej «formie», w tym czy innym «stanie» lub «humorze» itd.” [ESP, 27]<sup>25</sup>.

Jak widać z komentarza Załuskiego, w ocenie Nancy'ego Heidegger popełnia błąd, utożsamiając to, co codzienne z tym, co niezróżnicowane, anonimowe i banalne. Bycie uniemożliwia bowiem wszelką homogenizację, stanowiąc ekspozycję niepowtarzalnej jednostkowości, która przysługuje wszelkiemu bytowi. A tych jest nieskończenie wiele, co niewątpliwie ma swoje konsekwencje: nie jesteśmy zdolni do uchwycenia początkowości w nieskończenie rozległym zbiorze punktów składających się na uniwersum, ale wiemy, że ona się tam „skrywa” w postaci analogicznej do tego, co sami na sobie doświadczamy, odrywając naszą inność od pozostałych elementów świata:

<sup>24</sup> Por. T. Załuski, *Ontologia...*, s. 63.

<sup>25</sup> Tamże, s. 65. Cytaty z Nancy'ego w tłumaczeniu T. Załuskiego.

Uznanie nieskończonej mnogości źródeł pociąga za sobą konieczność transformacji innego tradycyjnego motywu, a mianowicie „dojścia” lub „dostępu do źródła”. Nie mamy dostępu do źródła jako takiego, w samej jego pojedynczości. Tak rozumianego dostępu broni fakt „skrywania się” [ESP, 29] źródła w jego mnogości. Mamy jednak dostęp do owej źródłowej mnogości źródeł, do nieskończonych transformacji tego, co źródłowe. Nancy charakteryzuje go za pomocą metafory dotyku<sup>26</sup>.

Odnotowując pobieżnie pojawienie się w zacytowanej powyżej wypowiedzi metafory dotyku, do której nawiążemy szerzej nieco później, zwróćmy baczniejszą uwagę na Nancy’ąński sposób rozumienia źródłowości „podmiotów”. Jest ona powierzchnią styku, współ-będącą z „rodzącym się” każdorazowo jestestwem. Nie istnieje jedyny i wyizolowany Podmiot (ani *Dasein*), jest tylko otwarty w stronę inności *Mitsein*, czyli – jak mówi Nancy – bycie-jednych-z-innymi (*l’être-les-uns-avec-les-autres* [ESP, 74]) lub jeszcze inaczej: jest tylko *la comparution des sujets*.

Problem *la comparution*, która słownikowo oznacza osobiste stawienie się w obliczu jakiejś instancji (np. przed sądem), a także – etymologicznie – ukazywanie się wespół, traktowany jest przez Nancy’ego bardzo poważnie i roztrząsany w wielu miejscach jego dzieła. Wszystkie te rozproszone uwagi znajdują jednak główny punkt oparcia w wywodzie, jaki przedstawiony został w *Être singulier pluriel*:

W tym, co się nam dziś przydarza, wyraża się wezwanie do nadania sensu byciu-razem [*l’être-en-commun*] podług tego, czym ono jest, to znaczy jako „wespół” lub „wraz z”, a nie podług jakiegoś bytu lub esencji tego, co ogólne: a zatem do nadania sensu byciu-z równo z tym „z” [*l’avec*] i w sumie w pewnym „czynieniu-sensu-z” [ESP, 76].

Trzeba jednak od razu zastrzec, że nie chodzi tu o klasyczny gest wyrażający chęć rozpoczynania od absolutnego początku, bez założeń. Być może faktycznie to, co nam się obecnie przydarza, stanowi pewien wariant „rewolucji kopernikańskiej”, jak chciałby to widzieć Nancy, który radykalną przemianę ludzkiego odniesienia się do świata w ostatnich latach uważa właśnie za rewolucję poznawczą, nie zaś za kolejną teorię kosmologiczną lub filozoficzną [por. ESP, 77, 78]. Wspólne nam bycie w świecie (*comparution*) nie oznacza po prostu równoczesnego zjawiania się podmiotów, ale fundamentalną strukturę ontologiczną, która organizuje wszelką egzystencję podług niezliczonych efektów oddziaływania *cum* lub *avec*.

Nietrudno domyślić się, że zagadnienie *comparution* ma ścisły związek z Nancy’ąńską wizją świata społeczno-politycznego – powrócimy do niej w miejscu, w którym wizja ta zostanie szerzej zaprezentowana (tzn. w rozdz. 2 części trzeciej niniejszej rozprawy). Tymczasem należy koniecznie dodać, iż „nowa” ontologia Nancy’ego nie ogranicza się wyłącznie do rozważań na temat

<sup>26</sup> Tamże, s. 67.

bytu ludzkiego, stanowiąc kolejną odmianę antropologii filozoficznej. Bycie wszak przejawia się we wszystkim, co jest, o ile tylko jest, a więc dotyczy każdego bytu w każdym wymiarze. Nawet polne kamienie lub minerały znalezione na Marsie mogą – i powinny – być rozpatrywane pod względem bycia-razem (*l'être-les-uns-avec-les-autres*). Jak pamiętamy, filozofia Nancy'ego programowo odrzuca wszelką hierarchię, a w konsekwencji nie odróżnia bytów bardziej i mniej pozytywnie waloryzowanych. Przy sposobności ontologia traci również pozycję nauki naczelnej, zdystansowanej, spekulatywnej i abstrakcyjnej. Jej przedmiotem nie są już byty naczelne, Byt Najwyższy czy też transcendentalia. Zadanie ontologów ma teraz polegać na myśleniu tego wszystkiego, co przynosi nam codzienne istnienie wraz z całą swą banalnością:

Rzeczy, pierwszy lepszy kamyk, kartka papieru, galaktyki, wiatr, ekran mojego telewizora, kwark, wielki palec u mojej nogi, nerw wywołujący w nim ból, protezy, artefakty lub obce organy zaszczerpię pod moją skórą, wewnątrz uzewnętrznione, wyeksponowane, rzeczy wystawiają się na widok, a wraz z sobą nas, pomiędzy nimi i pomiędzy nami, pomiędzy nimi i nami, całościowo i jednostkowo [PD–RIU, 183–184].

W tej charakterystycznej dla stylu wypowiedzi Nancy'ego enumeracji dochodzą do głosu dwie ważne sprawy. Po pierwsze potwierdza się fakt, że w złożeniu jedno-wiele (*le singulier pluriel*) drugi człon wyrażenia okazuje się dla francuskiego dekonstrukcjonisty ważniejszy, a Jedno traci utrwaloną w tradycji metafizycznej Zachodu przewagę nad wielością. Po drugie zaś trzon tej wypowiedzi budują ewokacje najzwyczajszych r z e c z y, które wydają się Nancy'emu bliższe od tradycyjnie ontologicznych „bytów”. Sprawę tę należałoby rozważyć uważniej.

### 3. Rzeczy

Przyglądając się tekstom Nancy'ego od strony językowej, łatwo zauważyć, że terminy „byt” (z znaczeniu heideggerowskiego *das Seiende*) i „byty” pojawiają się w nich niezmiernie rzadko. Zamiast nich Nancy woli używać określeń „ciało” i „ciała” („Ontologia bycia-z jest ontologią ciał, wszystkich ciał, nieożywionych, ożywionych, czujących, mówiących, rozważających, ciężących” [ESP, 107]), które w przypadku jestestw ludzkich przejawiają się (jak widzieliśmy przed chwilą) w *la comparution*, natomiast w przypadku ciał nieożywionych przywoływane są najczęściej jako współegzystujące „rzeczy”. Francuski filozof ma najwyraźniej za złe dotychczasowej filozofii, że powodowała się głównie chęcią konceptualnego zawłaszczenia rzeczami i podporządkowywała je schematom oraz wzorcom obowiązującym w metafizyce. Wbrew temu dekonstrukcja podejmuje śmiałą próbę myślenia niezawłaszczającego, szanującego autonomię rzeczy wobec słów, myśli i pojęć. Przykładem takiego podejścia

do nich jest filozofowanie Jacquesa Derridy, który proponuje, by w tej sprawie wzbogacić język filozofii o pierwiastki poetyckie, biorąc za wzór krótkie, ale niezwykle sugestywne wiersze Francisa Ponge'a<sup>27</sup>. Nancy również zastanawia się, jakim językiem winna posługiwać się nowa ontologia, gdy kieruje się w stronę rzeczy samych: językiem naukowej relacji, potoczną gadaniną czy też poetyckim hymnem...? [por. ESP, 54, 114]. Odpowiedź może być tylko jedna (znamy ją zresztą z *Le partage des voix*): nie ma języka, który byłby w tej materii uprzywilejowany: język jest od swego zarania mnogością rodzajów, gatunków, stylów, tonów itp. Wszelka literatura (tak piękna, jak i naukowa) stanowi już bycie-razem tego, co nie posiada wspólnego źródła, lecz jest źródłowo „razem” [por. ESP, 114].

Nancy'ańskie rozważania na temat rzeczy staną się w tej sytuacji eksperymentem językowym, mającym na celu zrównoważenie w dyskursie filozoficznym pierwiastków antagonistycznych (lirycznych i dyskursywnych) – chociaż jest to trudne przedsięwzięcie, które nie zawsze się udaje. Ostatecznie w pismach Nancy'ego na ten temat zaznacza się odczuwalna przewaga poetyckości, którą jedni czytelnicy przyjmują z zadowoleniem, inni zaś – z niechęcią. Pomimo to filozoficzne przesłanie francuskiego myśliciela daje się bez większego trudu racjonalnie objaśnić i zinterpretować. Taka próba została już w Polsce podjęta<sup>28</sup>, pozostaje zatem przypomnieć kilka jej węzłowych momentów.

Przede wszystkim zmiany dotyczące wzorców ontologicznych wymusiły inną aranżację rzeczy (sposób ich uporządkowania) dla postrzegającego je umysłu. Zamiast nawarstwiających się piętrowo rodzajów, podrodzajów, gatunków, podgatunków czy też substancji pierwszych i wtórych Nancy stawia nas wobec świata, na który składają się:

[...] warstwy sprasowane i zawinięte jedne na drugich. Świat jest przekrojem ich wielokrotnych zetknięć. Ale jest on równie dobrze topografią ich dyferencjacji, totalną dyskretnością ich „tutaj”. Żadna rzecz-tutaj nie jest tą samą rzeczą, co różna od niej rzecz-tutaj [PF–CC, 215].

Wiedziony niechęcią do abstrakcyjnych wzorców, którymi posługiwała się klasyczna ontologia, Nancy pragnie dokonać opisu rzeczywistości z bardziej przyziemnej pozycji miejsc, które składają się na swoistą geografę świata. Tworzone w jej ramach „mapy” bytów, przypominałyby mapy polityczne, na których barwne plamy mają tylko czasowe zastosowanie, zmieniając swoje pozycje (lub całkowicie znikając) w wyniku przemian zachodzących w polityce światowej. Niezmiennie byłyby tylko linie, wciąż inaczej kształtujące układy i rozmiary zabarwionych obszarów. Linie te i miejsca ich położenia – choć też zmienne – byłyby z takich map nieusuwalne. Oznaczają one bowiem punkty

<sup>27</sup> Patrz: J. D e r r i d a, *Signéponge/Signsponge*, Columbia University Press, New York 1984.

<sup>28</sup> Patrz: M. K w i e t n i e w s k a, *Res...*, s. 498–542.



kontaktu, czyli graniczenia „barwnych plam” poprzez nieustanne podtrzymywanie ich dyferencjacji. Przenikające przez siebie ontologiczne nawarstwienia redukują się tutaj do pozbawionej głębi topografii świata, rozrysowującej w nieskończoność splecioną sieć pozycji. W takiej przestrzeni konceptualnej rzeczy zyskują na swobodzie przekształcania się: są bardziej mobilne od bytów, które ontologia zazwyczaj unieruchamiała w swoich schematach, niczym przyszpilone w gablocie entomologa owady. Tymczasem u Nancy’ego rzeczy wciąż pozostają w ruchu, który – rozprasząc ich spoistość – wyrwa je ku zewnątrz, a jednocześnie spycha ich metafizyczną tożsamość w wewnętrzny bezgrunt. Tam bowiem, gdzie niegdyś doszukiwano się istoty, znajduje się – zdaniem Nancy’ego – tylko martwy punkt nieusuwalnej granicy wewnętrznej, która z każdej rzeczy tworzy:

dokładnie to, co astrofizyka nazywa c z a r n ą d z i u r ą. Czarna dziura bowiem to gwiazda o takich wymiarach, że siła jej grawitacji nie pozwala niczemu wydostać się na zewnątrz, nawet jej własnemu światłu. Gwiazda, która gaśnie za swoją własną przyczyną i zapada się w siebie, otwierając w ten sposób we Wszechświecie, pośrodku siebie i swego niesłychanego zagęszczenia, c z a r n ą d z i u r ę braku materii (oraz „koniec wszechczasów”, odwrotność „wielkiego wybuchu”, wymiar zaniku świata wewnątrz tego samego świata). [...] *hoc est enim corpus meum*, gdzie *hoc* wskazuje na całkowitą nieobecność zewnętrzności, nie rozciągłość skoncentrowaną w sobie i nie tyle niemożność penetracji, ile jej nadmiar. *Hoc* – nieprzenikliwość z m i e s z a n a z nieprzenikliwością, nieskończone wchłanianie, właściwe-bycie-sobą pochłaniające siebie, aż do momentu, w którym ujawni się brak centrum – a tak naprawdę idące daleko poza centrum, poza wszelki ślad uprzestrzennienia (które przecież pozostaje wciąż w jakimś związku z „centrum”), wpadające w otchłań, gdzie kosmiczna dziura wsysa wszystko aż po swe brzegi [C–PL, 67–68].

Tak myślana rzecz nie da się zobiektywizować, czyli wprowadzić w rolę przedmiotu obserwowanego przez jakiś zdystansowany podmiot („Przedmiot nie do pomyślenia, a mówiąc ściślej – nie przedmiot, ale rzecz, rzecz sama” [NS, 27]). To niezwykle ważna przemiana: rzecz nie jest w dekonstrukcji traktowana jako przedmiot (jako to, co rzucone i leżące naprzeciw, czyli łacińskie *ob-iectum*), ale raczej jako proces, który poznająca myśl tylko przejściowo unieruchamia w pojęciu. Prawdziwość pojęcia stanowi coś na kształt zafiksowanej etykiety, lecz jego sens to zupełnie co innego; polega on na nieustannej transformacji rzeczy, na niekończącym się pędzie ku rozpadowi i nowym narodzinom. Rzecz to przede wszystkim implodująca eksplozja lub/i eksplodująca implozja. Wszystko prowadzi w niej do tego nieosiągalnego punktu granicy wewnętrznej, wokół którego krążą jej właściwości, zbiegając się i rozpadając w mgnieniu oka:

Pierwsza i ostateczna rzeczywistość, podstawa tego, co realne, oraz podstawa *res* we wszystkich jej *modi*, *ultima res*, to identyczność i różnica odniesienia, a zarazem ekspozycji – lepiej mówiąc, jest to owa identyczność w swojej różnicy i owa różnica

w swojej identyczności (oczywiście *w* ma tu to samo znaczenie, co *p o z a*). Obie są tym samym, są tą samą *r z e c z ą* – o tyle, o ile zwracają one jedne rzeczy w stronę drugich; różnią się jednak absolutnie – nie mają *n i c* [*rien*] wspólnego – o tyle, o ile odniesienie się idzie do wewnątrz, a ekspozycja na zewnątrz. Nigdy się nie spotykają – jedno przechodzi na wskroś drugiego. A to, że jedno porusza się w drugim – i odwrotnie – niczego tu nie zmienia – one nic o sobie nie wiedzą i wykluczają się nawzajem w trakcie zamiany swoich ról.

Oznacza to jednocześnie, że „wnętrze” i „zewnątrze” świata, sobość oraz bycie-pozą-sobą, podmiot i rzecz są w dziwny sposób, paradoksalnie, tym samym – tą samą realnością, która od niczego i od nikogo nie zależy, znikąd nie przybywa i donikąd nie zmierza, nie opiera się na żadnej podstawie i nie jest interpretowana przez żaden umysł, istnieje na mocy istnienia, doskonałej konieczności równoznacznej z doskonałą przypadkowością albo bezprzykładnej wolności bytu, który jest jedynie szansą i ryzykiem ontologicznego zaskoczenia [*la surprise ontologique*] [PD–RIU, 185].

Francuskie słowo *surprise* nie ma w sobie lekkości polskiej „niespodzianki” ani konotacji dziecięcej zabawy. Rzeczownik ten ewokuje zaskoczenie, nieomal porażenie tym, co pojawiło się nagle i wbrew wszelkim oczekiwaniom. Niesie w sobie groźbę uderzenia, wbicia się w to, co zastane, z przerażającą siłą, zjednującą ostatecznie obie nacierające na siebie strony. To prawdziwy szok ontologiczny, w wyniku którego wewnątrz i zewnątrz stają się nieodróżnialne w punkcie styku, a więc granicy, która zajmuje w ontologii Nancy’ego miejsce dawnej metafizycznej istoty<sup>29</sup>. Dekonstrukcjonista często nazywa ten punkt „sercem rzeczy” (*le coeur des choses*<sup>30</sup>). Uważa, że to serce nie bije, lecz jedno dla ogółu rzeczy i dla każdej z nich z osobna trwa zawsze jednakie, na przekór ciągłej fermentacji świata [por. PF–CC, 197]. Lokalne, efemeryczne, a jednak uparcie otwierające się w głębi rzeczy i wszechrzeczy, jednym słowem – czarna dziura. Serce rzeczy jest tylko takim „centrum”, w które rzecz strąca swą istotę, to znaczy wytwarza ją i równocześnie unicestwia, albo – jak mówi Nancy – „spada w swój własny brak” [por. PF–CC, 215]. Nieruchomość serca rzeczy jest miejscem braku: brakiem centrum, źródła, podstawy, zespołu cech konstytutywnych, traktowanego dotąd jako „pojęcie” lub „idea” rzeczy. Zamiast tego stajemy tu wobec źródłowego czy też centralnego niezdeteminowania, które przejawia się w postaci czystego faktu istnienia: *il y a*.

W języku francuskim wyrażenie *il y a* oznacza tyle, co „jest, istnieje”. Składa się ono z bezosobowej formy czasownika „mieć” (*il a < avoir*) oraz zaimka przysłówkowego „tu” (*y*). Ten ostatni buduje jakby scenę odbywania się, zachodzenia faktów w rozpinającej się sieci zdarzeń, w której rzeczy zaznaczają punkty przecięcia. Każdy taki punkt jest jak rola, w którą rzeczy wchodzi podobne do aktorów stających w świetle teatralnych reflektorów lub przed kamerą

<sup>29</sup> Por. M. K w i e t n i e w s k a, *Res...*, s. 508.

<sup>30</sup> Por. J.L. N a n c y, *Le coeur des choses*, [w:] t e n ż e, *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990, s. 197–224. Dalej jako skrót PF–CC.

filmową. Rozpiętość tej sceny nie jest jednak zwykłą rozpiętością przestrzeni fizycznej, która tym samym byłaby już czymś do nazwania. „Tu” (*y*) może być wskazane, ale nie opatrzone nazwą. Stąd w dyskursie Nancy’ego niejednokrotnie zamiast nazw pojawiają się metafory lub gramatyczne zastępniki imienia, np. zaimek przyjmujący funkcję przysłówka miejsca, ale czasami reprezentujący też rzeczy lub osoby. Tak oto wszystko dzieje się tu (*y*), wszystko się tu (*y*) odbywa (*a lieu*)<sup>31</sup>. A skoro dzieje się wszystko, to dzieje się to równocześnie. Zamiast konsekwentnego pojawiania się istot mamy więc do czynienia z elementarną „porowatością” zdarzenia, jego otwartym charakterem, wolnością istnienia<sup>32</sup>.

Relacja między koniecznością a wolnością stanowi jedno z tych zagadnień, którym Nancy poświęca szczególnie dużo uwagi. Obok nawiązań, jakie czyni do niego między innymi w *Corpus* [C–PL, 91] oraz *La pensée dérobée*<sup>33</sup> [PD, 127–138], pisze nawet na ten temat osobną rozprawę pt. *L’expérience de la liberté*<sup>34</sup>. To tu analizuje szczegółowo konsekwencje przyjęcia nieokreśloności „serca rzeczy”, tj. punktu granicy wewnętrznej, stawiającej nieprzewycięzalny opór wszelkiej determinacji rzeczy od strony jej własności. W takim „sercu” istnienie rzeczy osiąga wolność, co pozwala jej stać się czymkolwiek, zaistnieć w jakikolwiek sposób. Wolność tę Nancy charakteryzuje jako rodzaj siły: „siły transcendentalnej [...], ale [istniejącej] jako materialna efektywność” [EL, 133]. Siła ta krystalizuje się w postaci rzeczy istniejących od zawsze i na zawsze – a zatem koniecznie – ale nie posiadających określonej istoty, czyli wolnych. Konieczność istnienia rzeczy, nieprzekreślająca ich wolności, sprawia, że każda z nich jest j a k a k o l w i e k (*quelconque*).

Słowo *quelconque* (czyli jakikolwiek, jaki bądź, którykolwiek, jakiś) staje się dla Nancy’ego głównym emblematem rzeczy właśnie dlatego, że do tej pory nie było poważnie rozważane przez filozofię. W wyrażeniu *il y a quelque chose* (istnieje coś) podkreśla on zatem rolę lekceważonego do tej pory wyrazu *quelque* (jakiś, jakaś), który być może nie ściąga na siebie uwagi z powodu zawartej w nim redundancji. Ale właśnie ta redundancja – z jednej strony wobec *il y a*, a z drugiej wobec *chose* – jest dla Nancy’ego interesująca, gdyż to w niej wyraża się konieczność źródłowej nieokreśloności. W ten sposób:

„Rzecz” to wszystko jedno co. Konieczne jest, by istniało coś, ale nie t a k a a t a k a rzecz. Niemniej przeto bycie-nieokreśloną rzeczą nie stanowi prywatności ani niedostatku. Charakteryzujące rzecz określenie „jakakolwiek” [*quelconque*] konstituuje swą najbardziej własną afirmację ze zwartością, ze zgęszczeniem czy też konkrecją [*concrétion*], w których rzecz „urzeczawia” się w sposób najbardziej właściwy. Można zatem podać definicję: rzecz jest jakakolwiek konkrecją bycia [PF–CC, 205].

<sup>31</sup> Por. M. K w i e t n i e w s k a, *Res...*, s. 513

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 512.

<sup>33</sup> J.L. N a n c y, *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001; dalej jako skrót PD.

<sup>34</sup> T e n z e, *L’expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988; dalej jako skrót EL.

„Konkrekcja” jest terminem specjalistycznym ze słownika petrografii i oznacza zgęszczenie minerałów tworzących agregat skalny. Pozwala on wyrazić ukutą przez Nancy’ego definicję rzeczy w nieco innych słowach: rzecz jest jakimkolwiek zgęszczeniem bycia, przyjmującym postać agregatu, połączenia niejednorodnych części. W określeniu tym rzecz nie jest zwyczajnie uogólniana, gdyż definicja ta nie znosi w żaden sposób różnicy przecinającej rzecz od wewnątrz i otwierającej ją ku zewnątrz. Zróżnicowanie jest tu uwikłane w miejsce dawnej istoty (rozumianej jako *residuum* ujednoczonej natury rzeczy), zamiast której niezdefiniowane „serce rzeczy” wymusza liczenie się z wieloma różnorodnymi cechami, pozwala ujawniać je wszystkie i akcentować ich wagę właśnie na gruncie wspomnianego *quelconque*, definicyjnego braku zdeterminowania<sup>35</sup>.

Taki brak dookreślenia pozwala istnieć różnorodności, sprawiając, że mamy tu do czynienia ze „źródłowym” zróżnicowaniem nie tylko cech rozważanej właśnie rzeczy, ale wręcz ze współistnieniem wielu rzeczy w jednej rzeczy, z wikłaniem się heterogeniczności. Poza owym brakiem nie istnieje już żaden fundament bytu, gdyż samo *quelconque* niczego nie funduje, będąc tylko pojedynczo-mnogą różnicą tego, co odróżniane.

Każda rzecz jest jakakolwiek poprzez wycofywanie się bycia do bycia-rzeczą. Bycie jest więc anonimowe, wręcz „banalne” (w znaczeniu czegoś powszechnego, jednolitego, pospolitego). Bycie-rzeczą jest każdorazowo jednostkowym wchodzeniem w obecność<sup>36</sup>. Jak objaśnia Nancy:

„*Quelconque*” jest nieokreślonością bycia tego, co za każdym razem występuje [*est posé*] i jest eksponowane w ściśle zdeterminowanej konkrekcji jednostkowej rzeczy i jej jednostkowej egzystencji [PF–CC, 206].

I dalej:

Wszystkim rzeczom wspólne jest to, że są, a bycie ustanawia w ten sposób ich „*quelconque*”. Ale tym, co im wspólne, jest bycie za każdym razem jakąś rzeczą, rzeczą taką właśnie. Nie ma nic „wspólnego”, co nie byłoby jednostkowe. Wielość jednostkowych rzeczy jest zatem – jak już powiedziano – czymś zasadniczym [PF–CC, 220].

Ten „zasadniczy” charakter *quelconque* otwiera wspólnotę rzeczy, która – podkreślmy to raz jeszcze – nie oznacza posiadania wspólnej dziedziny bytu, ale bycie-razem (*l'être-en-commun*). Bycie-razem zaś to tyle, co trzymanie się w t u (y) z owego *il y a* albo – innymi słowy – trzymanie się w p o m i ę d z y koincydencji rzeczy. To sprawia, że nie są one ekwiwalentne, choć wymieniaalne. Świat rzeczy nie jest bowiem „kosmosem” (gr. porządek, szyk, upiększenie),

<sup>35</sup> Por. M. K w i e t n i e w s k a, *Res...*, s. 515.

<sup>36</sup> Tamże, s. 516.

lecz ich wzajemną podstawialnością, przywodzącą na myśl procedurę techniczną razem ze wpisaną w nią koniecznością (rygorem powtarzalności operacji składowych) oraz wolnością inwencji (odkrywczości, wynalazczości). W jednym z najważniejszych pism Nancy'ego, wspomnianym już *Le sens du monde*, znajdujemy nawet schemat sukcesywnych paradygmatów metafizycznych w kulturze Zachodu. Pierwszy z nich wykorzystywał jako pojęcia fundamentalne: kosmos, mit i sens dany u zarania dziejów. Drugi rozdzielił kosmos na niebo i ziemię, wprowadził pojęcie kreacji, wypychając zarazem sens do przodu jako przyszłe (choć z góry zapowiedziane) zbawienie. Świat, który otwiera się przed nami dzisiaj, jest po prostu i wyłącznie światem, uprzestrzennianiem się danego wraz z nim (i jako on sam) sensu w postaci istnienia i jego *techné* [por. SM, 75]<sup>37</sup>. Koincydencja rzeczy otwiera kontinuum (faktycznie nieistniejące) dyskretnej ilości *tu/y*, które ustanawia jakości w u p r z e s t r z e n n i a n i u s i ę. Istnieją kamienie, drzewa, piłki, gwoździe, liczby, ślady, Piotr i Jakub..., to znaczy uprzestrzenniają się [PF–CC, 221]. Rzeczy uprzestrzenniają się w miejscach, które rozrysowują przestrzeń – uprzestrzennianie się rzeczy tworzy przestrzeń. Rzeczy uprzestrzenniają się w momentach, które rozrysowują czas – uprzestrzennianie się rzeczy tworzy czas. Podobnie rzeczy uprzestrzenniają myśli „o sobie” - uprzestrzennianie myśli tworzy myślenie, myślący podmiot. W ten sposób my, którzy myślimy rzeczy i mówimy o nich, sami jesteśmy rzeczami *tu/y*<sup>38</sup>.

I to właśnie Nancy każe nam pomyśleć: w zgęszczeniu bycia, akcie jedynej i jakiegokolwiek konkrekcji, zawsze coś wchodzi w obecność, prowadząc nas ku myśli konkretnej – konkretnej, czyli zgęszczonej, skrzeplonej, „w zroście”, choć równocześnie tworzącej agregat, a nie homogeniczną masę. Tak rozumiana myśl konkretna otwiera przestrzeń „nowej ontologii” – dotykania (się) rzeczy<sup>39</sup>. W nieco przestarzałym języku, którego Nancy nie odrzuca przecież radykalnie, powiedziałoby się:

Byty się dotykają: będąc w kon-takcie (*au con-tact*) jedne z drugimi, rozdysponowują się i odróżniają. Byt, który chcielibyśmy wyobrazić sobie jako niewyróżniony, nierozdysponowany, byłby w efekcie niewyraźny i nie można by nim rozporządzać: absolutny wakat bycia. Oto dlaczego ontologiczna instancja – czy też rejestr – jest konieczna. „Être” nie jest rzeczownikiem nazywającym konsystencję, lecz *verbum* rozmieszczenia [ESP, 120].

<sup>37</sup> Tamże, s. 517.

<sup>38</sup> Tamże, s. 518.

<sup>39</sup> Tamże.

#### 4. Dotyk

Najbardziej znamienne wypowiedź Nancy'ego na temat dotyku znajdujemy w jego stosunkowo wczesnej, ale niezmiernie ważnej książce pt. *Le sens du monde*<sup>40</sup>. Stanowi ona swoistą „encyklopedię” tematów-haseł, które francuski dekonstrukcjonista będzie później rozwijał szczegółowo w innych pracach. Tu jeszcze podane są one skrótowo, w postaci załączków dalszych przemyśleń. Nie mogło oczywiście zabraknąć wśród nich jednego z emblematów nancy'ańskiej filozofii, czyli właśnie dotyku. Zgodnie z zamysłem autora *Le sens du monde* jego charakterystyka pozostaje nierozwinięta i wyraża się przede wszystkim poprzez polemikę z Martinem Heideggerem. Ten zaś w *Die Grundbegriffe der Metaphysik*<sup>41</sup> napisał:

Kamień jest bez świata. Kamień znajduje się, na przykład, na drodze. Powiadamy, że kamień wywiera nacisk na podłoże, a poprzez to „dotyka” ziemi. Lecz to, co nazywamy tu „dotykiem”, nie jest w żadnym razie dotykiem w mocnym sensie tego słowa, obmacywaniem. Nie jest to t a k a relacja, jaka zachodzi między kamieniem a wyciągającą się na nim w słońcu jaszczurką. Ów kontakt kamienia z ziemią nie jest *a fortiori* takim doświadczeniem dotyku, jakie ma miejsce, gdy nasza ręka spoczywa na głowie innej istoty ludzkiej. [...] Ziemia n i e jest kamieniowi dana jako oparcie ani jako to, co go podpira, podtrzymuje. [...] Tam, gdzie się uobecnia, pośród innych rzeczy, kamień - w swym byciu kamieniem - nie ma absolutnie żadnego dostępu do którejkolwiek z tych rzeczy tak, by jej dosięgnąć oraz objąć ją w posiadanie<sup>42</sup>.

Komentując ten fragment, Nancy zwraca głównie uwagę na fakt, że meritum wykładu Heideggera przybiera tu postać negacji i abstrakcji. Negatywny aspekt tej wypowiedzi polega na uznaniu, że „dotyk” (to, co nazywamy „dotykiem”) kamienia n i e j e s t tym samym, co dotyk jestestw ożywionych: jaszczurki i człowieka. Dotykanie jest tu bowiem nierozzerwalnie powiązane ze świadomością. Dlatego kamień pozostaje poza obiegiem sensu dostępnego tylko bytom świadomym: w mniejszym stopniu obdarzonej zmysłowością jaszczurce, w większym zaś – człowiekowi kładącemu rękę (przypuszczalnie w akcie błogosławieństwa lub mianowania) na głowie bliźniego. Heidegger na powrót wprowadza tu hierarchiczność bytów – układ pojęciowy nietolerowany wszakże w obrębie filozofii różnicy. Co więcej abstrakcję przeciwstawia konkretowi, a „rozsłonecznioną” ideę lokuje ponad rzeczywistością. Jest to rozumowanie,

<sup>40</sup> J.L. N a n c y, *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993, dalej jako skrót SM.

<sup>41</sup> M. H e i d e g g e r, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983. Książka ta zawiera zapis wykładów Heideggera z semestru zimowego w roku akademickim 1929–1930. Jej francuska wersja, nad którą pracował Nancy, ukazała się krótko przed opublikowaniem *Le sens du monde*; patrz: M. H e i d e g g e r, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-Finitude-Solitude*, trad. D. Panis, Gallimard, Paris 1992.

<sup>42</sup> Przekład na język polski M. Kwietniewska i T. Załuski według: M. H e i d e g g e r, *Les concepts...*, s. 293. Por. przypis wyżej.

w którym Nancy dopatruje się znamion platonizmu wraz z całym jego patriarchalizmem. Prowadzi ono do instrumentalnego zawłaszczenia sensu poprzez jego redukcję do sfery rozumności. W ten sposób nierozumny kamień wykluczony zostaje z cyrkulacji znaczenia. A może należałoby wykazać się większą hojnością w obdarzaniu sensem? – zastanawia się Nancy i pyta dalej:

Czyż nie potrzeba non-sensu, albo raczej poza-sensu, by zaistniał sens? I czy w t y m s e n s i e kamień i jaszczurka nie byłyby również w obiegu sensu, zupełnie tak jak j a – zakładane *Dasein* – jestem także kamieniem i jaszczurką... [SM–T, 100].

Przecież ciało ludzkie składa się między innymi z minerałów, a jego psychika zawiera w sobie zdolność do przeżywania zadowolenia, błogostanu, strachu czy bólu, na sposób znany też jaszczurce. Otóż świat daje się pomyśleć nie tylko jako hierarchiczne i elitarystyczne uporządkowanie, ale również jako s t y k a - n i e s i ę wszystkiego ze wszystkim, przenikanie wszystkiego przez siebie, nasycanie się sobą poprzez rozmieszczenia, uskoki, synkopy i tym podobne efekty oddziaływania różnicy wewnętrznej, różnicy absolutnej, czyli *différance*. Bez zakładania pananimizmu można zgodzić się na istnienie w świecie powszechnej podatności (*passibilité*) na dotyk, rozumiany jako nawiązywanie kontaktu poprzez odstęp, do którego są zdolne wszystkie ciała budujące *corpus* (łac. ciało, całość, ogół, związek, armia<sup>43</sup>) świata:

Nie chodzi o wyposażanie kamienia w jakąś wewnętrzność. Ale sama zwartość jego nieprzenikliwej (nieprzenikliwej dla samej siebie) twardości definiuje się (dokładnie mówiąc – de-finiuje się) jedynie poprzez odstęp, odróżnienie swego bycia tym, tutaj („Kamień jest, to znaczy jest tym i tym, a jako taki jest tu lub tam” – mówi dalej Heidegger, jak gdyby redukowałam „bycie” do zwykłego łącznika atrybucji). Owa dyskretność, którą można by nazwać *kwantową* – zapożyczając z fizyki pojęcie dyskretności, rozróżniania materialnych kwantów – tworzy świat jako taki, „skończony” świat podatny na doznanie sensu, doznający go [*passible de sens*].

A zatem nie ma tu żadnego animizmu – wręcz przeciwnie. A jednak „filozofia kwantowa («atomistyczna», «dyskretna») natury” pozostaje wciąż do pomyślenia. Wynika to stąd, że *différance* owego k u – s o b i e [*à-soi*], zgodnie z którą zachodzi otwarcie sensu, jest wpisana n a s a m e j p o w i e r z c h n i [*à même*] wspomnianego „w-sobie” [*en-soi*]. *Corpus* – wszystkie ciała, jedno poza drugimi, tworzą nieorganiczne ciało sensu [SM–T, 103].

Do zagadnienia sensu trzeba nam będzie koniecznie powrócić, co też czynimy w następnym rozdziale. Na razie poprzestańmy jednak na rozjaśnieniu kwestii dotyku, która – stanowiąc doń wprowadzenie – sama w sobie stanowi niezwykle ciekawy element Nancy’ńskiego filozofowania. Dostrzegł to rów-

<sup>43</sup> Por. wyżej w tekście: rozdz. 1, *Lewicowa recepcja Hegla we Francji i jej oddźwięk w myśli Jeana-Luca Nancy’ego*.

niez Derrida, nazywając swego przyjaciela i współpracownika „największym filozofem dotyku wszechczasów”<sup>44</sup>. Epitet „największy” implikuje fakt, że byli – i są też – inni. A jednak między Nancy’em a pozostałymi filozofami dotyku Derrida przeprowadza wyraźną granicę: rzecz bowiem idzie właśnie o nią. Nie przyspieszajmy jednak zbyt i przyjrzyjmy się tej sprawie dokładnie.

Derrida wie, że najstarsza tradycja filozoficzna hołubiła hierarchię, a w sprawie poznania faworyzowała wzrok jako wzorcowy zmysł poznawczy. Szczególnie uprzywilejowaną pozycję zdobył on sobie wśród idealistów: Berkeleya, Hegla, Husserla, a w pewnym sensie również Kanta i Heideggera. Ale pierwszym z nich był niewątpliwie Platon. Derrida zwraca naszą uwagę na fakt, iż ten wielki myśliciel idei, a poprzez to fundator wszelkich odmian idealizmu i intuicjonizmu wraz z zawartą w nich figuralnością widzenia i widzialności, nie był wcale adwersarzem posługiwania się figurami haptycznymi. Dowód na to znajdujemy natychmiast, gdy tylko przypomnimy sobie *Fedona* i pytanie, jakie Sokrates kieruje tam do swego rozmówcy, Simmiasa: „Kiedy zatem dusza dotyka (*aptetai*) prawdy?”<sup>45</sup>. Podobnie – wbrew upraszczającemu, szkolnemu zaszeregowaniu wielkiego atenczyka do grona filozofów „optycznych” – rzecz przedstawia się w *Państwie*, gdzie Sokrates rozwija swoją wizję duszy oraz tego, „czego ona dotyka (*aptetai*) i do jakiego się garnie towarzystwa”<sup>46</sup>. A jeśli zgodzić się z Pascalem<sup>47</sup>, że Platon antycypował europejską filozofię chrześcijańską, to trzeba uznać, że ślady tej haptycznej koncepcji są do odnalezienia również w komentarzach do Ewangelii oraz u tych myślicieli, którzy się w tradycji chrześcijańskiej wychowywali (niezależnie od tego czy uznawali ją za własną, czy też nie). Bez podjęcia odpowiednich badań nie sposób wymienić wszystkich filozofujących na temat dotyku w historii Zachodu, dlatego Derrida wymienia tylko tych o najciekawszych – jego zdaniem – przemyśleniach: Arystoteles, Suarez, Berkeley, Kant, Maine de Biran, Hegel, Comte, Husserl, Bergson, Riegl<sup>48</sup>, a wśród bardziej współczesnych: Merleau-Ponty i Maldiney<sup>49</sup>. Wreszcie

<sup>44</sup> J. D e r r i d a, *Le toucher...*, s. 14.

<sup>45</sup> P l a t o n, *Phaedo*, 65b; por. t e n ż e, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Znak, Kraków 1995, s. 63.

<sup>46</sup> P l a t o n, *Politeia*, 611, XI, E; por. t e n ż e, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2003, s. 327.

<sup>47</sup> Co wyraźnie zdają się sugerować fragmenty jego *Myśli*; patrz: B. P a s c a l, *Myśli*, fragmenty 347, 535, 652, tłum. T. Boy-Żeleński, IW PAX, Warszawa 1983, s. 136, 231, 279. Uwaga ta oczywiście domaga się głębszego rozważenia.

<sup>48</sup> Alois R i e g l (1858–1905), austriacki historyk sztuki, studiował także filozofię pod kierunkiem Franza Brentano i Alexiusa Meinonga. Uważany za jednego z założycieli „pierwszej” Szkoły Wiedeńskiej. W swoich dziełach rozpatrywał antytezy odrębności i wspólnoty, pogaństwa i chrześcijaństwa, dotyku i wzroku. W dorobku posiada między innymi: *Stilfragen. Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik*, Georg Siemens, Berlin 1893 oraz *Die spätrömische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn*, Kaiserlich-Königlichen Hof- und Staatsdruckerei, Wien 1901–1932.

<sup>49</sup> Henri M a l d i n e y (1912–), absolwent École Normale Supérieure, reprezentuje francuską fenomenologię. Podejmując wątki psychologiczne, zainspirował również kilku wybitnych psychiatrów francuskich (np. Jeana Oury’ego i Jacques’a Schotte’a). Napisał m.in.: *Art et*



ze znanych mu osobiście twórców przytacza Chrétiena<sup>50</sup>, Deleuze'a i Guattari'ego oraz Cixous.

Autorzy *Mille Plateaux*<sup>51</sup>, Deleuze et Guattari obrali za jeden z ważniejszych tematów swoich rozważań haptyczną przestrzeń optyki, dochodząc do wniosku, że: „tam, gdzie zbliża się widzenie, przestrzeń nie jest wizualna lub raczej samo oko posiada funkcję haptyczną, a nie optyczną”<sup>52</sup>.

W pobliżu ustaleń tych dwóch poststrukturalistów plasują się spostrzeżenia filozofki, poetki i feministki, Hélène Cixous, której można też zasadnie nadać miano dekonstrukcjonistki, ponieważ współpracowała blisko z Jacques'em Derridą, publikując wraz z nim wspólnie napisaną książkę *Voiles*<sup>53</sup>. W dziele tym jest mowa między innymi o dotyku, ale zasadniczo tylko w tych fragmentach, które wyszły spod pióra Cixous<sup>54</sup>. W jednym z nich rozważana jest figura „oczu, będących nadzwyczajnymi rękoma”<sup>55</sup>. A nieco dalej przeżycia poznawcze opisywane są następująco: „[...] świat ofiarowano jej ręką oczu [*dans la main des yeux*]. I stało się to w tym pierwszym dniu, był to bowiem dar sam w sobie, świadczenie w naturze”<sup>56</sup>.

Derrida jest przekonany, że autorce chodziło tu o dar, będący odpowiedzią na pragnienie bycia. Wyraz tego pragnienia oraz odpowiedź na nie nakierowują wówczas myśl na (znaną filozofii od wieków) problematykę obecności. Nowatorstwo Cixous przejawiałoby się natomiast w takim literackim ujęciu tej ostatniej, które – anonsując spełnienie – zatrzymywałoby się wszak „na progu”, na pojęciu „obecności bliskiej”, już dotykanej, ale przecież wciąż niespełnionej.

Ten sposób filozofowania na temat obecności nabiera jeszcze pełniejszego kształtu u Nancy'ego. I choć Derrida (z pewną niechęcią) wyczuwa u niego pierwiastki „nie dającego się wykorzenić” intuicjonizmu i idealizmu w stosunku do tego, co się uobecnia, to jednak dostrzega i pochwała fakt, że przejawy te wyrażają się jedynie w ostrożnej formie idei regulatywnej. Reguluje ona obecność, czyni z niej upragniony, ale nieosiągalny cel poznania. Obecności można bowiem „dotknąć” (jak oczy Cixous dotykają świata wyłaniającego się o brzusku), ale nie można jej uchwycić jako pełnego bytu. Między wyciągającą się

*existence*, Klincksieck, Paris 1985, *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble 1991, *Existence, crise et création*, Encre Marine, Fougères/La Versanne 2001.

<sup>50</sup> Jean-Louis C h r é t i e n (1952– ) filozof i poeta francuski, wykładowca na Sorbonie (Paris IV), autor m.in.: *La Voix nue : phénoménologie de la promesse*, Éd. de Minuit, Paris 1990, *Symbolique du corps : la tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*, PUF, Paris 2005 oraz *Reconnaissances philosophiques*, Éd. du Cerf, Paris 2010.

<sup>51</sup> G. D e l e u z e, F. G u a t t a r i, *Capitalisme et schizophrénie*, *Mille Plateaux*, Minuit, Paris 1980.

<sup>52</sup> Tamże, s. 616; podają za: J. D e r r i d a, *Le toucher...*, s. 142.

<sup>53</sup> H. C i x o u s, J. D e r r i d a, *Voiles*, Galilée, Paris 1998.

<sup>54</sup> Derrida przyznaje: „że figura «dotyku» oraz związane z nim słownictwo pozostają z mojej strony raczej sporadyczne – przynajmniej wtedy, gdy – a zdarza się to rzadko – mówię, by się tak wyrazić, we własnym imieniu”, patrz: J. D e r r i d a. *Le toucher...*, s. 134.

<sup>55</sup> H. C i x o u s, J. D e r r i d a, *Voiles*, s. 16.

<sup>56</sup> Tamże.

ręką a tym, czego ona dotyka, otwiera się przestrzeń nieusuwalnego odstepu granicy/różnicy, czyli *différance*. Tu właśnie ujawnia się z całą mocą program dekonstrukcji: „«Dekonstrukcja» zaczyna się w tym właśnie doświadczeniu”<sup>57</sup>.

W odróżnieniu od Cixous, ale także – i przede wszystkim – od wymienionych wcześniej przez Derridę filozofów dotyku, Nancy nie stara się za pomocą tej metafory urzeczywistnić zawłaszczenia tego, co oddzielone przez odstęp granicy. Regulatywny charakter jego filozofii przejawia się również w tym, że świat (aglomerat pożądaných obiektów) przywołuje nas do siebie, daje nam znaki zachęcające do czynności poznawczych niczym latarnia morska sygnalizująca właściwy kierunek dla błądzących okrętów. W ten sposób nasze poznanie ulega regulacji, choć nic nie czyni go pewnym. Świat wymusza na nas aktywność, bez której nie byłoby nadziei na spełnienie pragnień. Podtrzymuje nasze przekonanie o intuicyjno-kontynuacyjnej logice poznania. Lecz przecież bez ruchu z naszej strony nic by się nie wydarzyło. I tak oto wyruszamy w drogę, Nancy w nią wyrusza:

Nancy, on sam, wyrusza w drogę. Odjeżdża, zaznacza swój odjazd („*Corpus*, inne oddzielenie”, obwieszcza tytuł jednego z rozdziałów znanej nam już książki<sup>58</sup>). Dzieli i oddziela, wyrzeka się też zapewne i tej fundamentalnej problematyki, i tego intuicjonizmu *continuum* lub bezpośredniości, a zarazem innego jeszcze intuicjonizmu – bardziej radykalnego, nieprzezwyteczalnego, niepowstrzymanego, który po prostu przeciwstawia się temu, co z nim niezgodne (konceptualizmowi, formalizmowi itd.)<sup>59</sup>.

Metaforyczna figuracja poznania, czyli dotyk, to – o czym Derrida nie zapomina – literalnie rzecz biorąc, nazwa jednego z pięciu zmysłów (zmysł = fr. *le sens*). Nancy też to wie. Akcentując poznawczą rolę dotyku, stara się zatem osłabić swoją skłonność do idealizmu i przyjąć, że nie istnieje poznanie czysto intelektualne. Dlatego wszelkie poznanie powinno zawierać w sobie – w jego przekonaniu – również coś ze zmysłowego doświadczenia, które jak dotyk dociera do granicy Innego, „obmacuje” go zmysłowo, otwierając możliwość poznania uzupełniającego (intelektualnego, intuicyjnego, rozumowego itd.). Oto podstawowa struktura doświadczenia świata – okazuje się ono rodzajem mieszaniny poznawczych zdolności i zachowań, w której każdy składnik uaktywnia się poprzez kontakt z pozostałymi.

Ale przecież francuskie słowo *le sens* oznacza także „bieg, rozwój”, co w tym przypadku równałoby się nakierowaniu poznania na przywołujący je bodziec. Derridańska próba umiejscowienia dotyku w kontekście podróży, wzmocniona naszym przykładem z latarnią morską, znajduje tu swoje pełne uzasadnienie. Trzeba przyznać, że obydwaj francuscy dekonstrukcyjniści świat-

<sup>57</sup> J. D e r r i d a, *Le toucher...*, s. 144.

<sup>58</sup> W oryginale: *Corpus: autre départ*, czyli literalnie „odjazd, wyjazd, wymarsz, wypłynięcie”; patrz: C–FR, s. 46.

<sup>59</sup> Tamże, s. 145.

nie się nawzajem rozumieli, nieomal czytali w swoich myślach. Nawiasem mówiąc, słowo *le sens* ma nadto jeszcze jedno ważne znaczenie, ale nim zajmiemy się w następnym rozdziale.

Tymczasem pozostaje rzecz ostatnia. Derrida zajął się nią przy końcu swojej obszernej monografii o Nancy'm, a zrobił to z rozmysłem, dlatego, że sprawa ta warta jest uwypuklenia, podkreślenia, wchodząc w rolę kumulatywnej pointy rozbudowanego dyskursywnie portretu filozofa. *La pointe* to po francusku „ostry koniec, szpic”, ale też „docinek, ostra riposta”. Może to być również nazwa końca zaostzonej broni, np. szpady lub sztyletu. Dla Derridy oznacza to zebranie treści, których nie dało się wpasować w zorganizowany wcześniej wywód ani pomieścić w którymś z jego tematycznych segmentów. Zdecydował więc ująć je krótko i ostro, niczym fehmistrz kończący pojedynek ostatnim pchnięciem: „A to na zakończenie! Dla Ciebie!”. Tak więc można się tu też dopatrzeć chęci filozoficznej riposty, formułowanej z pewną dozą prowokacji, ale przecież w zgodzie z zasadą *fair play*, honorowo i z uznaniem dla filozoficznego konkurenta. Rozdział ten nosi tytuł: „*Et à toi.*” *l'incalculable (exactitude, ponctualité, ponctuation)*, czyli (w jednej z wielu możliwych wersji przekładu na język polski): „A to dla Ciebie” niepoliczalne (dokładność, akuratność, wypunktowanie).

Derrida wywodzi w nim, że dotyk to u Nancy'ego figura obrazująca refleksyjność, nie zaś „spekularność” (*spécularité*), a to znaczyłoby, iż zwrotność łączy się tu ze zmianą rejestru transmisji („oko słyszy”), a nie ze zwykłym odbiciem w obrębie tego samego medium – podważony zostaje w ten sposób paradygmat widzialności, zawracający obraz ku sobie, niczym w lustrze, które po łacinie nazywa się *speculum*. Dostrzegliśmy już wcześniej (czytając wraz z Nancy'm Platońskiego *Iona*<sup>60</sup>), że stanowi to próbę zakwestionowania ukształtowanej w indoeuropejskiej prehistorii figuracji poznania w kategoriach widzialności<sup>61</sup>. Odstąpienie od „widzącego” trybu poznawania przelamuje wewnętrzną symetrię procesu nabywania wiedzy. Zamiast niej (zamiast „identyczności” odbicia w lustrze) pojawia się asymetria (*dissymétrie*) kontaktu różnicującego (*différance* pomiędzy podmiotem a nieredukowalną innością, na jaką się on otwiera: relacja „ja-ty”, wzrok wobec innego zmysłu itp.). Nancy opatruje tę problematykę neologizmem: *se-toucher-toi*. Wyrażenie to pozostaje w zasadzie nieprzetłumaczalne na język polski. Przeprowadzone jednak przez Derridę analizy jego znaczenia pozwalają nam wniknąć głębiej w zawartą w nim intuicję językową. Twórca dekonstrukcji interpretuje je jako rodzaj wołacza (*adresse apostrophante*): Ty-się-dotykanie, Ciebie-się-dotykanie, Cię-dotykanie-siebie...? Nie jest to kantowskie wychodzenie ku zewnątrz, uwarunkowane transcendentnym doświadczeniem, ani też heglowska sprężyna dialektyczna. Figura haptyczna *se-toucher-toi* wykracza poza podmiotowe uwarunkowania uzewnętrzniania z zamiarem powrotu do siebie. W miejsce „ja”, które odnosi się

<sup>60</sup> Patrz wyżej: część pierwsza, rozdz. 2.

<sup>61</sup> Por. wyżej: część pierwsza, rozdz. 2, przypis 23.

w klasycznej filozofii do podmiotu poznającego, Nancy wprowadza akt *se-toucher-toi*, czyli bezpośrednią ingerencję w „serce” ciała (może to być ciało podmiotu lub zwykłej rzeczy), nadając mu postać *diastole*<sup>62</sup>. Oto jak to postrze-ga Derrida:

Myśliciel synkopy jest także myślicielem rozkurczu (*diastole*) – rozwarcia czy też rozszerzenia się bez możliwości powrotu – tego innego serca, w sercu którego różni-ca lub rozkurczowy diastem nie pozwala się ostatecznie zewrzeć lub ściągnąć w re-lacji do siebie, w *syn-* jakiegokolwiek *systole*: skurczu serca. Tak myślane rozszerzenie bez powrotu, bez wymiany, tak myślane serce bez cyrkulacji ustanawia myśl abso-lutnej hojności, hojności bardziej szlachetnej niż hojność sama<sup>63</sup>.

Podobne do powyższego przykłady ewokowania cielesności wcale nie muszą być świadectwem empirycystycznych preferencji Nancy’ego (wbrew wcześniej-szemu domniemaniu jego idealizmu przez Derridę). W grę wchodzi tu coś wię-ciej niż opozycja empiryzmu i idealizmu. To zmieszanie jednego z drugim w celu uzyskania „ziarnistego” konglomeratu pierwiastków intelektualnych i afektywnych. Byłoby to jednak zmieszanie bez homogenizacji, tworzące nie-jednorodną zawieszinę („Myśl – grudkowata narośl lub synapsa, kwas lub en-zym, gen lub wirus, ciało kory mózgowej, jeszcze jeden rytm, skok, wstrząs i jego obciążający nacisk” [C–PL, 101]). Ostatecznie, Nancy i tak już przyznał, że poznaniu zawsze towarzyszy jakiś komponent uczuciowy: radość, entuzjazm, wdzięczność, rozczarowanie, ból itd. A oto przykłady wydobyte z *Corpus*:

[imperatyw dotyku i pieszczoty] wyczerpuje się w radości/bólu pewnego się-dotykania. (Zatem chodziłoby tu również o pozostanie-sobą lub stawanie-się-sobą bez ruchu zwracającego ku sobie. Doznawanie przyjemności jest rozkurczem bez skurczu w samym sercu dialektyki. A serce to jest ciałem.)

Się-dotykanie-ciebie (a nie „siebie”) lub – innymi słowy – się-dotykanie-skóry (a nie „siebie”). Właśnie taką myśl ciało zawsze wypycha, popycha dalej i dalej [C–PL, 35].

I nieco dalej w tekście: „Oszalała myśl krzyczy lub śmieje się...” [C–PL, 105]. Derrida najwyraźniej pozostaje pod dużym wrażeniem tej niewielkiej książeczki, jaką stanowi *Corpus*. Cytuje ją obficie i obszernie komentuje:

W słowie *corpus*, którego przede wszystkim nie należy tłumaczyć bez reszty jako ciała, zbiera on [Nancy], bez zebrania w całość, wszystkie nasuwające się sposoby wyrażenia [*qui viennent à „dire”*] owej dyseminacji. Tu właśnie znajduje się przej-ście, które otwiera się raczej niż zamyka, w końcówce *Corpus*, słowami „i ty”. Moż-

<sup>62</sup> Diastole to w języku medycyny faza cyklu pracy serca, w której komory serca, będące w rozkurczu napełniają się krwią; rozkurcz serca. Jej przeciwieństwem jest systole (systol): faza, w której następuje skurcz przedsionków oraz skurcz komór serca, powodujący wtłoczenie krwi do tętnic. Patrz: M. B a n k o, *Wielki słownik wyrazów obcych*, PWN, Warszawa 2005.

<sup>63</sup> J. D e r r i d a, *Le toucher...*, s. 318.

na by rzecz, że – finalne i bez końca – przejście to odpowiada programowi – włącza się weń – który na początku tej książki zapowiadał: „Nie należy pisać o ciele, lecz zapisać ciało – ciało, a nie cielesność”. Ten „program współczesności” pomnażał haptyczne nakazy do tego stopnia, że wreszcie obarczył je całą stanowczością i całą odpowiedzialnością samounieważnienia<sup>64</sup>.

Dalej następuje wybiórcze wskazanie na różne metafory haptyczne, dostrzeżone przez Derridę w tekstach Nancy’ego, na przykład: „Pisać – dotykać ostateczności” [C–PL, 12], „ciało i myśl są tylko dotykiem się wzajem” [C–PL, 34], „serce rzeczy: to, o co myśl uderza, w co tłucze” [PF–CC, 217], [miłość] „skończone dotknięcie nieskończonego przechodzenia na wskroś innego” [PF–AE, 257], „przemyślenie ciała powinno być [...] realnym naciskiem, rozważeniem, a z tego względu także dotykiem” [C–PL, 39]. Nie ma sensu dublować w tym miejscu pracy dokonanej już przez autora pierwszej monografii o Nancy’em, warto jednak zwrócić uwagę na sposób, w jaki komentuje on dekonstrukcjonistyczny program swego przyjaciela, polegający na rozpraszaniu ogólności, nawet od strony czysto językowej:

Tak więc dekonstrukcyjny gest Nancy’ego przybiera często formę zapisu „nie istnieje «le» ...” albo „nie istnieje «la» ...”<sup>65</sup>. Łatwo zauważyć rządzącą tu konieczność. Ale Nancy wie, że musi wokół niej kluczyć, szukać ustępstw, negocjować. Inaczej groziłaby mu ona pozbawieniem konceptualnego zdeterminowania, a nawet uniemożliwiłaby mu wszelki dyskurs – lub też wydałaby go na łup najbardziej nieodpowiedzialnego empiryzmu. [...] Rodzajnik zdefiniowany lub definiujący jest już zakładany i wymagany przez dyskurs, który go neguje. To właśnie na tej granicy, szukając ugody, Nancy rozprawia się z myślą. Dekonstrukcja również. Nie dekonstrukcje (*les déconstructions*), ponieważ – i zwłaszcza dlatego że – nie istnieje dekonstrukcja w sensie ogólnym (*«la» déconstruction*). Pisząc to, spostrzegam, że syntagmą, która mi się narzuciła w ostatnich latach (czy też dekadach) – wtedy, gdy podkreślałem mnogość dekonstrukcji – nie była fraza „nie istnieje «le» ...” ani „nie istnieje «la» ...”, ale „jeśli to coś (on, ona, ono) istnieje” (czyste i bezwarunkowe, pod tak wieloma postaciami: wydarzenia, odkrycia, daru, przebaczenia, świadectwa, gościnności itd. – „jeśli one istnieją”)<sup>66</sup>.

Nie oznacza to, że twórca dekonstrukcji nie docenia literackiego wysiłku Nancy’ego do rozproszenia, do „rozbrojenia” pojęć ogólnych. Aprobowanym przez niego przykładem takiej „dyseminacji” pojęciowej są cytowane przez niego (a wcześniej także w niniejszej rozprawie; por. wyżej: część pierwsza, rozdz. 1) ostatnie słowa *Corpus*:

<sup>64</sup> Tamże, s. 320–321.

<sup>65</sup> Są to rodzajniki określone (*le* rodzajnik męski, *la* rodzajnik żeński), które w języku francuskim stawiane są przed rzeczownikiem o znaczeniu ogólnym.

<sup>66</sup> J. D e r r i d a, *Le toucher* ..., s. 323.

Ciało jest obrazem ofiarowanym innym ciałom, cały korpus-zbiór obrazów podążających od ciała do ciała, kolory, miejscowe cienie, fragmenty, grudki, aureole, obłączki, paznokcie, zarost, ścięgna, czaszki, żebra, miednice, jamy brzuszne, cewki, ślina, łzy, zęby, piana, szczeliny, bryły, języki, pot, płyny organiczne, żyły, troski i radości, i ja, i ty [C–PL, 107].

A oto Derridiańska analiza tego ustępu *in extenso*:

Koniec książki. Wielość stawia opór, z pewnością bez końca. Trwa skończenie w nieskończoność, i w nieskończoność odrzuca wszelką domniemaną jedność czegokolwiek, siebie, ciała własnego, ciała biologicznego. Dorzuciłbym tu – i ręki. Ale z tego powodu zdecydowanie skończona seria nie rozwija się w sposób czysto przypadkowy. Jest z a p i s a n a. Zapisuje się symfonicznie (podział głosów) w stronę „radości”, która przypomina zarazem „tak” w odczuwaniu przyjemności, jak i „tak” odczuwające przyjemność. Finalne sylaby dochodzą do głosu, torują przejście, ale narzucają tak otwartemu głosowi podział, rozsuwają wargi ust pełnych radości, kierując się bez wątpienia w moją stronę, ale ostatecznie – co oczywiste – idą ode mnie do ciebie: „...i radości, i ja, i ty”. Akt mowy, lecz najpierw usta: ucałowanie. Potem śpiew i rozmowa. To wszystko, a przecież cokolwiek, z ofiarowania, z ofiarowań, tych ciał, tych nierozkawałkowanych kawałków ciał, ten świat, te światy w podziale, symulujące tylko empiryczną akumulację. Prawdopodobnie jest to śmiertelne skażenie, ogólna kontaminacja. Wszystko wszak pozostaje dokładnie skalkulowane<sup>67</sup>.

Skalkulowane, obrachowane, przemyślane – tak to widzi Derrida. I tak jest (wszystkie słowa z analizowanego tu zakończenia *Corpus* są zapisane w oryginalnie w liczbie mnogiej, z wyjątkiem ostatnich „i ja, i ty”). A mimo to wszystko pozostaje niepoliczalne – *le singulier pluriel*.

W swoim komentarzu Derrida podkreśla szczególnie staranność i dokładność, jednym słowem – *l'exactitude*, cechującą Nancy'ego, zarówno w pracy filozofa, jak i prywatnie:

Trzeba go znać. Nawet kiedy – jak to się zdarza – przekracza miarę i kiedy zahacza o przesadę, przejąskrawienie, rozpasanie, roz-pisanie, to powstrzymuje się od całkowitego zatracenia. Trzyma się. Nie tylko z tą należytością (*Redlichkeit*), o której tak trafnie się wypowiadał<sup>68</sup>, ale też ze szczególną dokładnością (*l'exactitude*), która nie musi sprzeciwiać się pewnej surowości (*la rigueur*), jak to orzekli niektórzy. Na przykład Husserl lub Heidegger sprowadzają to, co dokładne (*l'exact*) do obiektywnej i przeliczalnej formy miary ilościowej, miary „czegoś”, zapominając, że dokładność może być również przymiotem moralnym (*une vertu*), stosunkiem „kogoś” do „kogoś”<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Tamże, s. 324–325.

<sup>68</sup> Por. J.L. N a n c y, *L'Impératif catégorique*, Flammarion, Paris 1983, s. 7–60; dalej jako skrót IC.

<sup>69</sup> J. D e r r i d a, *Le toucher...*, s. 329.

A taka dokładność łączy się u Nancy'ego – to kolejne spostrzeżenie Derridy – ze skrupulatnością, akuratnością, punktualnością (*ponctualité*)<sup>70</sup> i t a k t e m. Osoby taktowne zmuszają zazwyczaj innych do zachowania zasad przyzwoitości, umiarkowania, delikatności. Stąd też skrupuły odczuwane przez Derridę:

Co mu dać? Jak to zrobić? Czy należałoby to zrobić? Czy tak trzeba? Nie wiedziałem, co ofiarować Jeanowi-Lucowi Nancy'emu, żeby wyrazić mu wdzięczność i podziw, który z mojej strony jest bezgraniczny. Żywię go dla niego od zbyt długiego już czasu, widzę jak się odradza czy też młodnieje zbyt często, abym podjął się choćby próby opowiedzenia sobie całej tej historii. Takich rzeczy się nie mówi. One nie powinny być deklarowane. Ani publicznie, ani prywatnie. Istnieje bowiem p r a w o t a k t u. Być może prawo zawsze wywodzi się z t a k t u<sup>71</sup>.

Wyznanie to posiadało w pierwszej wersji książki o Nancy'm ciekawe z naszego punktu widzenia – jako że łączą się tutaj tematyczne wątki dotyku, taktu oraz nieredukowalnej jednostkowości – rozwinięcie:

[...] Mój dar – mówiłem sobie – powinien więc dotknąć, wzruszyć [*toucher*] mojego przyjaciela, dotykając [*touchant*] jednocześnie tej tematyki, onto-logiki, retoryki czy też poetyki dotyku w sposób konieczny, a zarazem przypadkowy. K o n i e c z n y, to znaczy rzeczowy, właściwy, trafny, dotyczący wprost [*pertinent*]. No i proszę! Okazuje się, że rzeczowość, właściwość, trafność, dotyczenie czegoś – *pertinere* właściwe *la pertinence* – jest już figurą tego, co dotykalne. Jest rzeczowe, właściwe, trafne (*pertinet*) to, co osiąga swój cel, dotykając, dotycząc go w sposób konieczny i właściwy, stosowny (*apte*). Rzeczowość, trafność, stosowność nie omieszka dotknąć przedmiotu (co jest zarazem ryzykowne i wystarczające – „wiem, o czym mówię!” – aroganckie, niegrzeczne, i m p e r t y n e n c k i e). Jest także przygodne [*contingente*]<sup>72</sup>, ponieważ chciałbym – ja, byt skończony – dotknąć Jeana-Luca Nancy'ego – jego, a nie kogoś innego – w jego niepowtarzalności, w jednostkowości, *hic et nunc*, jego ciała<sup>73</sup>.

Ale przecież takt (szczęśliwie po francusku brzmi tak samo jak po polsku) to także figura haptyczna. U Nancy'ego słowo to występuje często, lecz przywołuje raczej skojarzenia z miarą i granicą w sensie matematycznym niż z opanowanym i delikatnym zachowaniem się człowieka. Znów wszystko co ważne rozgrywa się na progu, tym razem między matematyką, psychologią a ontologią. Widzimy już jednak, że jest to „nowa ontologia”, ontologia granicy. Każdy dotyk jest bowiem z konieczności dotknięciem granicy:

<sup>70</sup> Por. tamże, s. 312–313.

<sup>71</sup> J. D e r r i d a, *Le toucher...*, s. 81.

<sup>72</sup> Przymiotnik *contingent*, -e oraz rzeczownik *la contingence*, oznaczający w języku francuskim przypadkowość, pochodzą od łacińskiego czasownika *contingere*, czyli d o t y k a ć, poruszać, uchwycić, osiągnąć cel, trafić w określone miejsce.

<sup>73</sup> J. D e r r i d a, *Le toucher. D'un baiser sur le yeux*, tekst nieopublikowany, wydruk komputerowy w posiadaniu autorki, s. 27.

Dotyk to właśnie to, co dotyka granicy, granicy czystej-nieczytej, własnej i nie („*propre-impropre*”), to znaczy granicy niedotykalnego, którego brzegu dosięga. Dotykanie granicy nie jest, jeśli chodzi o kontakt, jednym spośród wielu doświadczeń ani też jakąś szczególną figurą: dotyka się wyłącznie, dotykając granicy granicznie (*à la limite*). To truizm, ale znajdujemy go zarówno u wielkich myślicieli granicy (Arystoteles, Kant, Hegel), jak i w wyrażeniach, którymi posługuje się *doxa* (jak na przykład to, które Nancy przytacza na temat leksyki związanej ze skończonością, gdy tylko wchodzi ono w „powszechny użytek”: „rozumie się przez to, że człowieczeństwo zdaje się dotykać swych granic...” [PP, 10]<sup>74</sup>). Dotykanie to dotykane brzegu, tak głęboko jak da się go spenetrować, a więc dotykane poprzez nieskończone zbliżanie się do niedosiężności w tym, co pozostaje poza obrzeżem, z drugiej strony<sup>75</sup>.

## 5. Podsumowanie

Dokonane właśnie analizy pism Nancy’ego oraz przywołane komentarze z pierwszej poświęconej mu monografii autorstwa Derridy ukazały najważniejsze elementy odrębności znamionujących jego ontologię wobec koncepcji utrwalonych w tradycji Zachodu, zwłaszcza gdy ograniczyć się do ich „szkolnych” wykładni. Świadczy o tym odrzucenie przez Nancy’ego podstawowych zasad klasycznej metafizyki, to znaczy zasady tożsamości, niesprzeczności oraz racji dostatecznej. Mimo to francuski dekonstrukcjonista pragnie pozostać wierny racjonalizmowi, najważniejszemu zwornikowi zachodnioeuropejskiej kultury. Nie rezygnując z *ratio*, Nancy podejmuje jednak zdecydowaną polemikę z tradycją filozoficzną wywodzącą wszystko z Jednego (Idei, Boga, świadomości, a nawet świata). Taka propozycja – warto to zauważyć na marginesie – sprzeciwia się też bardzo popularnym dziś teoriom fizyki, takim jak teoria pierwszego wybuchu czy też projektowana przez współczesnych naukowców (np. Antony’ego Garrett Lisi’ego) teoria wszystkiego (*Theory of Everything*).

Odrzucane przez Nancy’ego Jedno zostaje zastąpione przez Jedno-Wiele, a dokładniej – *être singulier pluriel*, które rozdysponowuje mnogie, wręcz niepoliczalne, byty jednostkowe na zasadzie współlistnienia (*la co-existence*) w przypadku ciał nieożywionych i pozbawionych świadomości, a współpojawiania się (*la comparution*) w przypadku ciał ożywionych i rozumnych, dawniej – podmiotów. Zasada *comparution* czyni wszystkie te podmioty równymi sobie i wartościowymi nawet w przejawach przeciętności, anonimowości i banalności ich egzystencji. Współlistnienie rzeczy sprawia natomiast, że jawią się one jako „jakikolwiek”, a w rezultacie podstawialne jedna za drugą. Wszelkie ciała – tak fizyczne, jak i ludzkie – tworzą w ten sposób nieustannie transformującą się sieć, której sploty zawiązują się dzięki temu, co Nancy nazywa poetycko „doty-

<sup>74</sup> J.L. N a n c y, *Le poids d'une pensée*, Le Griffon d'Argile et Presses Universitaires de Grenoble, Montréal/Grenoble 1991, s.10; dalej jako skrót PP.

<sup>75</sup> J. D e r r i d a, *Le toucher...*, s. 333.



kiem”. Dotyk ten został opisany w powyższym rozdziale jako haptyczna figura retoryczna lub też metafora granicy, nazywanej przez dekonstrukcjonistów *différance*.

Czy tego rodzaju koncepcja stanowi absolutne *novum* na filozoficznej scenie Zachodu, zrywając z tradycją, obowiązującą na niej od ponad dwóch tysięcy lat? Jak przecież wiadomo negowanie absolutnej jedności rzeczywistości zainicjowane zostało już we wczesnym antyku (np. atomizm). Z drugiej strony metafora dotyku, choć mniej wyeksponowana, pojawiała się – tak przynajmniej uważa Nancy – również w pismach klasycznych myślicieli Zachodu (Arystoteles, Kant, Hegel i inni) oraz ich współczesnych kontynuatorów (Merleau-Ponty, Maldiney, Cixous i inni). Jak rozumieć w tej sytuacji orzeczenie przez Derridę niezwyklej oryginalności myśli Nancy’ego? Na pytanie to odpowiedź przyniesie kolejny rozdział, w którym zostanie też rozpatrzona bliżej kwestia stosunku Nancy’ego do przeszłości myśli europejskiej.

### ROZDZIAŁ III. NANCY’AŃSKA FILOZOFIA SENSU WOBEC TRADYCJI WOLI ZNACZENIA

Zagadnienie dotyku, którego sumaryczne omówienie zajęło ostatnie strony poprzedniego rozdziału, łączy się ściśle z bodaj najważniejszym motywem Nancy’ąńskiej filozofii, czyli z problematyką sensu. Oryginalne podejście francuskiego dekonstrukcjonisty do tego zagadnienia zaowocowało niekonwencjonalną koncepcją sensu, która wydaje się mu dostarczać niesłabnących powodów do dumy<sup>1</sup>. Świadectwem tego może być częste nawiązywanie do niej w całym jego dziele, chociaż najbardziej ogólne i usystematyzowane rozważania na ten temat znajdujemy w książce *L’oubli de la philosophie* [„Niepamięć filozofii”]<sup>2</sup>.

#### 1. Niepamięć filozofii

Podobnie jak *Corpus* dziełko to posiada niewielkie rozmiary, ale jego waga dla całokształtu myśli Nancy’ego jest ogromna. Pogłębia to wrażenie, że swoim najważniejszym ustaleniom francuski dekonstrukcjonista lubił nadawać formę zwięzłą, choć nigdy – jak będzie to można zauważyć za chwilę – niepozbawioną literackiego wdzięku. *L’oubli de la philosophie* jest jednak tekstem zdecydowanie mniej poetyckim niż *Corpus* i nie odbiega daleko od standardu klasycznej rozprawy filozoficznej. Zgodnie z zaleceniami mistrza piszących Francuzów, Kartezjusza, ma dobrze rozplanowaną konstrukcję (wprowadzenie, rozwinięcie i zakończenie); wywód cechuje się jasnością i wyrazistością, a teza – choć płynnie wpisana w rozważania początkowe – daje się łatwo wyodrębnić i uchwycić przez każdego uważnego czytelnika. Niemniej jednak jej właściwe znaczenie (jak to się dzieje u wielu myślicieli kontynentalnych) nabiera kształtu stopniowo i dochodzi do pełnego głosu dopiero w zakończeniu rozprawy.

Na wstępie dowiadujemy się tylko, że Nancy pragnie zdiagnozować i rozwiązać palący w ostatnich latach dla wielu ludzi Zachodu problem sensu. Ze-

---

<sup>1</sup> Nancy daje temu stały, choć dyskretny wyraz w licznych wywiadach, które często są znamienne z tytułowane, jak np. *La pensée est le réveil du sens*, rozmowa opublikowana w „Philosophie magazine” [http://www.philomag.com/les-idees/entretiens/jean-luc-nancy-la-pensee-est-le-reveil-du-sens-5620 – dostęp 12 stycznia 2013]. Znaczący jest też fakt, że wystąpienie *Hors colloque*, wieńczące najważniejszą jak dotąd konferencję na temat całej Nancy’ąńskiej twórczości, filozof otwiera zdaniem na temat sensu i podobnym zdaniem ją zamyka, patrz: J.L. Nancy, *Hors colloque* [w:] G. Berkman, D. Cohen-Levinas, *Figures...*, s. 519, 538. Podobne przykłady można by zresztą łatwo mnożyć

<sup>2</sup> J.L. Nancy, *L’oubli de la philosophie*, Galilée 1986; dalej jako skrót OuPh.

wsząd bowiem dobiegają go skargi i utyskiwania na niezrozumiałość historii, wiary, sztuki, literatury, ekonomii, filozofii itd. Innymi słowy – stwierdza, iż doskwiera nam ogólny i długotrwały kryzys sensu. Co prawda w ostatnich dziesięcioleciach pojawiły się próby zmierzenia się z tym problemem, czy to w postaci filozoficznej (badaniami nad sensem i znaczeniem zajmowali się i nadal zajmują czynni od początku XX wieku strukturaliści), czy to naukowej (np. semiotyka logiczna), czy to wreszcie krytyczno-literackiej (*New Criticism*, *Nouvelle critique*, *Queer Theory* i inne). Próby te jednak przemawiają wyłącznie do wąskiego grona specjalistów lub entuzjastów, podczas gdy kryzys sensu odczuwany jest przez wszystkich.

W tej sytuacji Nancy zdecydował, że celem jego pracy filozoficznej stanie się „nowe otwarcie sensu” [OuPh, 13], któremu da wyraz w książce wykazującej, że – i tak brzmiałaby główna teza jego rozprawy – sens nie jest tym samym co znaczenie, a ich utożsamienie ze sobą stanowi efekt towarzyszący przemianom kultury Zachodu, zwłaszcza w jej wymiarze filozoficznym. Żeby to pomyśleć – a tym samym znaleźć odpowiedź na kryzys sensu – trzeba jednak najpierw odsłonić horyzont charakterystycznej dla Zachodu koncepcji sensu jako ściśle powiązanej z podmiotowością znaczenia. Trzeba też rozpatrzyć, co tak naprawdę kryje się w formułowanych głośno postulatach „powrotu-do” (wiary, wspólnoty, tradycji itd.), z których każdy zdaje się wyrażać tę samą tęsknotę za utraconą zrozumiałością, a więc za ogólnym sensem świata.

**Schemat powrotu.** Kiedy przyglądamy się uważniej historii Zachodu (liczącej według Nancy’ego 28 stuleci), trudno nie zauważyć, że nie od dziś jest ona „pocinana” kryzysami całkiem podobnymi do tego, jaki przyszło nam przeżywać obecnie. Jak daleko bowiem sięgnąć spojrzeniem, co rusz występują w niej jakieś gwałtowne przemiany porządku społecznego, duchowego, poznawczego itp. I za każdym razem dochodzi do głosu niepokój o utratę sensu. Kryzysom tym towarzyszą niejednokrotnie załamania się całych „światów”: greckiego, rzymskiego, chrześcijańskiego, nowożytnego. Nie jest jednak wcale oczywiste – zauważa Nancy – że takie momenty załamań wywoływały jakikolwiek powrót, zwłaszcza, jeśli miały to być powrót do sensu pierwotnego. Mimo to ostatnimi czasy wielką popularnością cieszy się wśród intelektualistów Zachodu koncepcja „powrotu”. Jej zwolenników francuski filozof dzieli na trzy podstawowe kategorie. Byliby to więc zwolennicy powrotu czegoś (sens miałby tu funkcje podmiotową, czyli zdolność do powracania), powrotu-z (tak jak powraca się z zagranicznej wycieczki do rodzimego kraju, z choroby do zdrowia itp.) oraz powrotu-do (wtedy zmuszeni bylibyśmy do odnajdywania zagubionego, ale niezmiennego i uniwersalnego sensu).

Przedstawiciele pierwszej z wymienionych wersji powrotu przejawiają najczęściej optymizmu, wierząc, że kryzys sensu jest zasadniczo czymś powierzchownym i dlatego wkrótce już zobaczymy go, jak powraca w całym blasku Rozumu, wyposażony w bogaty arsenał ideałów oświecenia, zwłaszcza tych,

którymi obdarzył go Kant – filozof nadal godny sumiennego studiowania jako niestrudzony nauczyciel racjonalności. Obok nich istnieją jednak również umiarkowani pesymiści, którzy – oceniając kryzys jako poważny i głęboki – przewidują, że sens, czysty i niepokalany, nie leży w zasięgu naszych oczu. Potrzebny będzie zatem niemały wysiłek z naszej strony, by ułatwić mu powrót z odległej epoki Kartezjusza, kontrreformacji, Ojców Kościoła itp. Wreszcie – a byłaby to najmniej historyzująca wersja powrotu czegoś – oczekiwanie na sens przybiera postać bardziej uogólnioną: sens wszak musi powrócić do wszystkich, być ogólnie zrozumiały i zdroworozsądkowy. Jego figurą mógłby być Solon.

Istnieje również – a jakże! – mniej historyzująca wersja, w której to, co powraca lub wrócić powinno to zwykły zdrowy rozsądek, jakaś narzucająca się racjonalność, weryfikowalna przez wszystkich w słuszności swej miary oraz umiejętności poskromienia swych pretensji: ona nie ma wieku, to Solon myśli. Od swych początków [...] nasz Zachód na przemian czekał na – lub też proklamował – powrót Solona, który powinien na nowo zdyscyplinować państwo, wspólnotę, jej obyczaje i myśli [OuPh, 17].

We wszystkich tych trzech wariantach koncepcji powrotu jako powrotu czegoś przejawia się ta sama ułomność, polegająca na tym, że na to, by sens powrócił, trzeba by zrównać, zniszczyć doszczętnie całe połączenie naszej historii. I żyć tak, jak gdyby nic się nie stało – a przecież każdy widzi, że się stało. Wniosek, jaki z tego wyciąga Nancy, mówi nam, że jakkolwiek wszyscy zmuszeni są żyć w swoim czasie, to jednak przeważnie zachowują się tak, jak gdyby wyrastali ponad ten czas lub mu się przeciwstawiali. Ta odmowa, wręcz ucieczka od powinności, stanowi najmocniejsze świadectwo *n i e p a m i ę c i f i l o z o f i i*, która opanowała nas w obecnych czasach.

**Wola sensu.** W tej sytuacji potrzebujemy – zdaniem Nancy'ego – innego podejścia do historii, co wymaga wnikliwego rozpatrzenia dziejów filozofii Zachodu w formie, jaką zastaliśmy (odnotujmy przy tej okazji skłonność Nancy'ego do historyzacji swoich wywodów, co stanowi cechę charakterystyczną wszystkich filozofów kontynentalnych). Jedną z pierwszych rzeczy, jakie wówczas dostrzeżemy, jest – pomimo zgiełku skarg – lekceważący w sumie stosunek do zaistniałego kryzysu, niczym do niegroźnej choroby. Drugą ważną rzeczą jest narastająca dominacja koncepcji powrotu-do jako powrotu do tego, co identyczne z właściwym i najgłębszym sensem.

W pierwszym przypadku kryzys odbierany jest na podobieństwo przejściowej infekcji, a reakcja nań przypomina praktykę medyczo-terapeutyczną. Przykładem ilustrującym taką postawę może być popularna w ostatnich latach reakcja na myśl Marksa i marksizm. Jej smutne rozwinięcia polityczne w postaci realnego komunizmu zostały przeczekane i usunięte z niewielką pomocą „środków leczniczych”, jakimi była polityczna reakcja zbuntowanych. Nikt

natomiast nie pyta o to, skąd właściwie wzięła się niewydolność komunizmu ani też o związki między indywidualnymi słabościami (Marks), kolektywistycznymi patologiami (sowietyzm) a trwałymi fenomenami kulturowymi (socjalizm). Podjęcie właściwej terapii domagałoby się przeprowadzenia takich właśnie badań, tymczasem filozofowie powrotu uważają, że niegroźną „chorobę” można zawsze spokojnie przeczekać przy zastosowaniu doraźnych „medykamentów”.

Drugi przypadek jest bardziej złożony: pośród zwolenników koncepcji powrotu znajdują się również tacy, którzy głęboko wierzą w nienaruszalność sensu, cechującego się istotową odpornością na wszelkie choroby. A jeśli już zdarza się coś niepokojącego (np. kryzys), to sens należy zahibernować i poczekać aż wszystko wróci do normy. Wszak wartości kulturowe są zawsze takie same: człowiek, podmiot, dialog, racjonalność itd. W domenie filozoficznej zaś niezmiennie królują jasność, prawdziwość, odpowiedzialność itd. Takie stanowisko prowadzi do określonych konsekwencji:

a) Jego przedstawiciele za główne zadanie uznają ustanowienie kompletnej listy ideałów i wymogów, składających się na sens głęboki, globalny i jedyny. Inaczej mówiąc – trzeba ustalić wspólne miejsce, do którego zbiegają się aksjologiczne pewniki, dzielone przez wszystkich myślicieli współczesnych. Nancy’emu jednak wydaje się to podejrzane, wszak kilku ważnych myślicieli trzeba by tu od razu wyeliminować (między innymi Nietzschego, Freuda, Heideggera, Fregego), pozostali zaś bardziej niż filozofów przypominiliby humanistów, czyli *de facto* ideologów. Tymczasem ludzie są dziś (po doświadczeniu polityki totalitarnej) zbrzydzeni wszelkimi ideologiami i dlatego postawa taka kojarzy się im spontanicznie z czysto werbalnym, ale niebezpiecznym anachronizmem.

b) Drugą konsekwencją przyjęcia koncepcji głębokiego sensu jest zawężenie figury „powrotu” do „powrotu-do”, co w praktyce oznacza powrót do (ustalonych wcześniej) ideałów i wartości: Rozumu, Boga, Kanta itd. Ten rodzaj powrotu implikuje, zdaniem Nancy’ego, dziwne postępowanie: trzeba się cofnąć, żeby móc się posunąć dalej. A jednak postawa taka dobrze odpowiada duchowi współczesności, gdyż zwykły postęp w postaci „marszu do przodu” (Kolumb, Kartezjusz, Kant, Marks itd.) przeżył się i, podobnie jak ideologie, nie cieszy się już popularnością. „Maszerować do przodu” będziemy wszak mogli nieco później, to znaczy od momentu, gdy dotrzemy już do miejsca, w którym – jak na skrzyżowaniu – źle wybraliśmy drogę. Założmy, że – objaśnia Nancy – pomylił się w roku 1785, a dostrzegliśmy to w 1985: to nic, cofniemy się i anulujemy międzyczas. Obie daty stają się wówczas identyczne, tyle że przedzielone okresem kryzysu. Obie daty stają się też fałszywymi datami historii. Nancy ponownie jednak odczuwa niepokój: a skąd wiadomo, do jakiej daty należy się cofnąć? Jakie prawo historii wyznaczałoby inaugurację, na przykład kantowską? Logika powrotu-do zakleszcza się w ten sposób w historii, którą jednocześnie neguje i afirmuje. Dowód na to jest prosty: nikt nie proklamuje powrotu do czasów przedchrześcijańskich. Odstęp jest zbyt duży. Nie tylko każdy powracający do nich straciłby w osądzie Nancy’ego ważne dla niego ideały i wartości – nie

odzyskując: Boga, Podmiotu, Wolności i Powołania Człowieka itp. – ale, co więcej, zdany byłby wyłącznie na domysły, gdyż epoka tak odległa pozostaje dla nas poznawczo niedostępna [OuPh, 30].

Niestety, trzeba uczciwie przyznać, że nie mamy tu do czynienia ani z dowodem, ani nawet z przekonującym argumentem, tylko wyrazem stanu wiedzy i preferencji francuskiego dekonstrukcjonisty. Od lat trzydziestych dwudziestego wieku systematycznie publikowane są przecież prace wielkiego francuskiego indoeuropeisty (wybranego 26 października 1978 roku na fotel 40 Akademii Francuskiej) Georgesa Dumézila, twórcy do dziś prężnie działającej, choć nieformalnej szkoły komparatystycznej, skupiającej badaczy języków, religii, filozofii, mitologii oraz obyczajów ludów indoeuropejskich. Najbardziej znani przedstawiciele tej szkoły to: Bernard Sergent<sup>3</sup> i Jean Haudry<sup>4</sup>. Poza nią działają także inni wybitni komparatyści francuscy (Jean-Pierre Vernant<sup>5</sup>, Marcel Detienne<sup>6</sup> i inni). Do poznania kultury i mentalności indoeuropejskiej duży wkład wnieśli również badacze brytyjscy (Colin Renfrew<sup>7</sup>), ukraińscy (Iaroslav Lebedynsky<sup>8</sup>) i amerykańscy (Marija Gimbutas<sup>9</sup>). Ich prace cieszą się dużą popular-

<sup>3</sup> Bernard S e r g e n t (1946–), francuski historyk i archeolog specjalizujący się w komparatyście indoeuropejskiej. Należy do renomowanego *Centre national de la recherche scientifique* [Narowodego Centrum Badań Naukowych]. Napisał między innymi: *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Payot, Paris 1995 oraz *Genèse de L'Inde*, Payot, Paris 1997.

<sup>4</sup> Jean H a u d r y (1934–), językoznawca francuski, wybitny znawca sanskrytu, autor m.in.: *Les Indo-Européens*, PUF, Paris 1981; *La Religion cosmique des Indo-européens*, Archè et Les Belles Lettres, Paris/Milano 1987 oraz *La Triade pensée, parole, action, dans la tradition indo-européenne*, Archè, Milano, 2009.

<sup>5</sup> Jean-Pierre V e r n a n t (1914–), emerytowany profesor *Collège de France*, historyk i antropolog francuski, badacz antycznej Grecji i jej mitologii, autor m.in.: *Les Origines de la pensée grecque*, CNRS, Paris 1962 i *L'univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*, Le Seuil, Paris 1999. Obie prace były tłumaczone na język polski.

<sup>6</sup> Marcel D e t i e n n e (1935–), urodzony w Belgii francuski hellenista i antropolog komparatystyczny. Spod jego pióra wyszły m.in.: *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris 1967 i *Les Grecs et nous*, Perrin, Paris 2005.

<sup>7</sup> Andrew Colin R e n f r e w, Lord Renfrew of Kaimsthorn (1937–), brytyjski archeolog, znany ze swoich prac w dziedzinie datowania radiowęglowego, archeogenetyki i paleojęzykoznawstwa. Przeciwnik trójfunkcyjnej teorii Dumézila. Opublikował m.in.: *Before Civilisation, the Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe*, Cape, London 1973 oraz *Archaeology and Language: The Puzzle of the Indo-European Origins*, Cape, London 1987.

<sup>8</sup> Iaroslav L e b e d y n s k y (1960–) historyk francuski pochodzenia ukraińskiego, specjalista w dziedzinie stepowych kultur wojowniczych, którym poświęcił wiele opracowań naukowych, np. *Armes et guerriers barbares*, Errance, Paris 2001; *Les Scythes*, Errance, Paris, 2001; *Les Indo-Européens*, Errance, Paris 2006.

<sup>9</sup> Marija G i m b u t a s (1921–1994), amerykańska archeolożka pochodzenia litewskiego, badaczka religii i kultur neolitycznych oraz epoki brązu „Starej Europy” (zgodnie z terminem, który wprowadziła do archeologii). Autorka słynnej teorii kurhanowej. Jej publikacje wprowadziły nową perspektywę do archeologii, poprzez połączenie tradycyjnej metody archeologicznej z lingwistyką i interpretacją mitologii: *The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000–3500 B.C. Myths, Legends, Cult Images*, Thames and Hudson, London 1974; *Die*

nością, przyczyniając się nawet do ożywienia przedchrześcijańskich tradycji religijnych w Europie. W tej dziedzinie odznaczyli się również dwaj Francuzi: Alain de Benoist<sup>10</sup> oraz Christian Bouchet<sup>11</sup>. Brak otwarcia na te dokonania ze strony skupionego na tradycji chrześcijańskiej Nancy'ego nie jest jednak tak zwyczajnie bezinteresowny: funkcję jego milczenia, a nawet w pewnym sensie negowania dorobku kulturowego prehistorycznych przodków znacznej liczby dzisiejszych Europejczyków zrozumiemy jednak dopiero, gdy przejdziemy do ustaleń zawartych w kolejnym rozdziale *L'Oubli*. A na razie skupmy się na innym następstwie, jakie wywołuje koncepcja nienaruszalnego, zawsze jednakiego sensu.

c) Trzecia konsekwencja omawianej tu propozycji intelektualnej polega na utożsamieniu sensu ze znaczeniem. Za jej głównych przedstawicieli Nancy uważa Platona i de Saussure'a. Dzięki nim koncepcja ta stała się teorią *par excellence* filozoficzną. Jej skrótownym wyrazem byłoby orzeczenie zbiegania się sensu rzeczy i słów w jednym elemencie, którym jest właśnie znaczenie:

stanowi [ono] dialektyczne rozwiązanie owego podziału, a jego lapidarną formułą mogłoby być: sens rzeczy zaprezentowany w sensie słów – i odwrotnie. Lub też, w sposób jeszcze bardziej lakoniczny: *logologia* (dyskurs, nauka i obrachowanie racji rzeczywistości) [OuPh, 31].

W ten sposób znaczenie staje się modelem struktury lub systemu zamykającego się na samym sobie. Wymagane jest więc ustalenie adekwatności, wręcz homogeniczności, elementów składających się na ową strukturę lub system. Skądinąd koncepcja ta tłumaczyłaby znakomicie niepokój, który dręczył Kanta, obawiającego się, że pojęcia mogłyby być puste, a intuicje – ślepe<sup>12</sup>. Ale nie tylko dla niego, lecz dla wszystkich innych orędowników filozofii jako woli sensu znaczenie staje się czynnikiem zabezpieczającym przed rozwarciem się otchłani i pograżeniem w bezładzie myśli. Dzięki znaczeniu rzeczywistość zdaje się kryć porządek, który trzeba tylko ujawnić, a rozumna sobość wchodzi w rolę instancji gwarantującej homogenizację rozbiegających się stron doświadczenia. Znaczenie ujmuje się tu jako rodzaj prezentacji (za chwilę zrozumiemy, że *de facto* jest to re-prezentacja), chociaż to, co miałyby ją uskutecznić, pozostaje niezrozumiałe (to „magiczna sztuczka”, jak mawiał Kant o swoim schematy-

---

*Ethnogenese der europäischen Indogermanen*, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, Innsbruck 1992.

<sup>10</sup> Alain de Benoist (1943–) zajmuje się politologią i dziennikarstwem. Założyciel *Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne* (GRECE). Autor głośnej i kontrowersyjnej książki: *Comment peut-on être païen ?*, Albin Michel, Paris 1981.

<sup>11</sup> Christian Bouchet (1955–), dziennikarz, wydawca oraz zaangażowany politycznie przedstawiciel skrajnej prawicy francuskiej o profile narodowo-rewolucyjnym. Napisał m.in.: *Les Nouveaux Païens*, Dualpha, Paris 2005.

<sup>12</sup> To najwyraźniej nawiązanie do słów Kanta, które pojawiają się w *Krytyce czystego rozumu*: „Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe”; patrz: I. Kant, *Krytyka...*, B 75, t. 1, s. 139.

zmie<sup>13</sup>). Filozofowie woli sensu nie chcą jednak tej sprawy zbyt dążyć – zadowolają się ustaleniem zdawkowej formuły, według której filozofia to ogólne zjednanie znaczenia i prezentacji.

I tak od Kanta do Husserla, głównej linii filozofii nie wyznaczało nic innego jak tylko różnorodne modulowanie woli prezentacji [OuPh, 33].

Taka formuła obowiązywała w filozoficznej kulturze Zachodu przez długie stulecia, aż do momentu, gdy filozofia zapytała o własną zdolność do prezentacji i w ten sposób dookreśliła widnokrąg swoich możliwości. Wtedy na jaw wyszły jej ograniczenia, zapowiadając kres epoki woli znaczenia. Stało się to, zdaniem Nancy'ego, w pierwszej połowie XX wieku, głównie za sprawą prac Martina Heideggera, który skierował swoje badawcze zainteresowania w stronę granic filozofii, a tym samym ujawnił właściwą jej niepamięć o sobie samej, którą nazywał „zapomnieniem bycia”, podczas gdy Nancy nazywa ją *n i e - p a m i e ć i ą f i l o z o f i i* (tym razem w funkcji *genetivus proprietatis* – to znaczy niepamięcią, jaką odznacza się sama filozofia, a nie niepamięcią, w jaką popada u innych).

Pomimo ujawnienia tego faktu przez Heideggera oraz podjęcia refleksji nad zagadnieniem granicy od strony filozoficznej (Foucault, Derrida, Agamben i inni) znakomita większość współczesnych myślicieli nie jest w stanie oderwać się od starej formuły. Wciąż poszukują oni sensu jako znaczenia w różnych rejonach ludzkiego doświadczenia, tj. w podmiocie, wspólnotcie, historii, pracy, państwie, sztuce i wierze religijnej. Ich wola określenia znaczenia tych domen opiera się na tradycyjnej presupozycji sensu. Taki sens musi się znaleźć, żeby idee nie okazały się puste, a doświadczenie niezrozumiałe. Wedle Nancy'ego żywioł humanizmu, który domaga się samoprezentacji woli sensu, a dokładniej – „autoprezentacji sensu woli sensu” [OuPh, 35]. Jeśli więc filozofowie powrotu nie przestają nawoływać do wspólnych wartości, jakimi są w ich ocenie podmiot, wolność, zrozumiałość itd., to dzieje się tak dlatego, że ostatecznie kategorie te stanowią – jak mówi Nancy – *transcendentalia* znaczenia. Tworzą system „auto-donacji” sensu (*l'auto-donation du sens*) [OuPh, 35]. Innymi słowy – znaczenia stają się wartościami, ponieważ są *c h c i a n e*. „Wartość” stanowi dla filozofów woli sensu znaczenie jeszcze niezrealizowane, którego postulowanie reguluje nasze postawy i przedsięwzięcia. A przecież humanizm to nic innego jak postulowanie sensu człowieka i jego kondycji. Tym samym pozostaje on we władzy ludzkiej woli, która może przybierać różne zabarwienia moral-

---

<sup>13</sup> Tak przynajmniej Nancy interpretuje wypowiedź, w której Kant przyznaje, że nie potrafi do końca wyjaśnić mechanizmu schematyzacji czystych pojęć intelektu: „Ten schematyzm naszego intelektu w odniesieniu do zjawisk i samej ich formy jest sztuką ukrytą w głębiach duszy ludzkiej (*einverborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*), której prawdziwych chwytów nigdy chyba nie odgadniemy w przyrodzie i nie postawimy ich [sobie] niezakrytych przed oczyma”; patrz: I. K a n t, *Krytyka...*, B 180–181, s. 292.



ne i dlatego „niełudzkość” świata humanistycznej ideologii nie powinna – konkluduje Nancy – nikogo dziwić.

**Przesunięcie sensu.** Koncepcja sensu jako woli znaczenia towarzyszyła myśli Zachodu – zdaniem autora *L'Oubli* – od jej zarania aż po dzień dzisiejszy. Nigdy jednak nie odgrywała tak ważnej roli dla całokształtu filozofii jak obecnie:

Spróbuję opowiedzieć, w jaki sposób cała filozofia – od swych narodzin – odpowiadała w pewnym sensie tej myśli. Najpierw jednak trzeba rozpoznać, że żadna epoka w filozofii (na Zachodzie) przed naszą (jeśli to jeszcze jest nasza, bo na tym właśnie polega całe to zagadnienie) nie była aż w takiej mierze określona, ustrukturowana, przyciągana [*aimantée*] przez tę wolę [OuPh, 36].

To zaczęło się – kontynuuje Nancy – pod koniec XVIII wieku. Ale wszystkie filozofie woli znaczenia i powrotu-do powtarzają w istocie ten sam gest myślowy i dlatego są nagannie reakcyjne. Jednakże ramy tego zjawiska są czasowo ograniczone, albowiem to, co działo się w kulturze Europy prehistorycznej pozostaje dla nas niedosiężne: przed narodzinami Zachodu była Noc [OuPh, 38]. Nasza filozofia wkroczyła w porządek znaczenia, wychodząc z całkiem innego porządku, o naturze którego nic nie jesteśmy w stanie powiedzieć. Nie potrafimy go też odtworzyć. Teraz staje się jasne, dlaczego wzmiankowanej wyżej cezury kulturowej Nancy przypisywał tak duże znaczenie, twierdząc, że odstęp dzielący nas od przedchrześcijańskiej Europy jest zbyt duży. Element ten wpisuje się najwyraźniej w logikę jego wyводу: Nancy chce nas przekonać, że wraz z narodzinami Europy filozofia od razu stała się wyrazem woli sensu oraz nośnikiem reprezentacji. Oznaczałoby to, że tak naprawdę sensu nigdy nie utraciliśmy w takim stopniu, żeby trzeba go było odnajdywać lub odtwarzać, postulując „powrót-do”. W wizji, jaką autor *L'Oubli* kreśli przed czytelnikami, w porządku „woli znaczenia” jesteśmy, odkąd tylko powstała „nasza” filozofia, to znaczy – od zawsze. Od zawsze też nawoływaliśmy do odnalezienia sensu, nadając temu powrotowi rangę procesu lub postępu. Za każdym razem wychodziliśmy od jakiejś „utrąty” lub „zepsucia”, co w końcu doprowadziło do dezorientacji i samotności współczesnego podmiotu. I chociaż mamy tu do czynienia z rzutowaniem w dal woli podmiotowej, której efektem są fantazmaty, to jednak wola ta jest przemożna, a jej efekty wydają się rzeczywiste. Pytanie, jakie stawia Nancy brzmi: czy przez kolejny fantazmat można odeprzeć efekty poprzednich fantazmatów? Oczywiście jest to pytanie retoryczne. Zastanowić natomiast należałoby się nad zrozumieniem, jaką logiką rządzi się zjawisko pojawiania się takich efektów.

Nancy uważa, że w grę wchodzi tu uobecnianie się elementu znaczącego (*signifiant*) sensu jako elementu znaczonego (*signifié*). Pomysł ten zawiera w sobie wewnętrzny paradoks: z jednej strony sens jawi się jako obecny, dostępny, widoczny, nieporuszony (to jego oblicze znaczące), a równocześnie nieobecny, niedostępny, odległy, wyprojektowany „w niebiosy idei” (to jego oblicze zna-

zione). Dwuznaczność ta wpisana jest w samą strukturę powrotu-do. A on znów niesie w sobie niejednoznaczność: za ledwie powrócimy do sensu, a on już się na nowo gubi w otchłaniach niebios, historii lub w głębi pierwszego elementu znaczonego. W ten sposób sens polega na ustawicznym *p r z e m i e s z c z a n i u* się. Przesuwanie, wycofywanie, skrywanie się są mu przeznaczone, podsycając pragnienie uchwycenia go i zatrzymania przy sobie.

**Projekt podmiotu.** Tym, na co Nancy zwraca szczególną uwagę podczas analizowania koncepcji pragnienia sensu, nie jest w pierwszej kolejności sam sens, ale właśnie jego pragnienie. Kierujący się nim podmiot, dostrzegając sens w oddali, musi się w jego stronę wychylić, by go osiągnąć – nawet jeśli chodzi o sens jego samego.

Pragnienie i sens są w sobie tak mocno uwikłane, że nie można ich rozdzielić, tak jak dwóch stron znaku. Cała dotychczasowa kultura filozoficzna Zachodu zajęta była – zdaniem Nancy'ego – uzgodnieniem tych stron. Dzielnego je jednak dystansu nie da się całkowicie wyeliminować. Można jedynie osiągnąć aproksymację. Sens na zawsze pozostanie w oddaleniu, a zatem w pewnej niewyraźności. Ta ostatnia posiada z kolei swoje elementy znaczące: Nauka, Historia, Państwo, Wolność, Wartość, Człowiek, a wreszcie sam Sens. Do listy tej do niedawna należał również Bóg, ale to *signifiant* w osądzie Nancy'ego już obumarło<sup>14</sup>. Z drugiej zaś strony – wciąż chodzi o tę samą operację – samo pragnienie organizuje się w system, który daje w sobie miejsce literaturze, historii, inwencji artystycznej, formalizacji logiko-matematycznej, waloryzacji humanistycznej, analizie semiologicznej, konceptualizacji filozoficznej itp. Wszystko to Nancy zalicza do jednej, ogólnej funkcji znaczenia [por. OuPh, 46]. Nie przeszkadza to, wedle niego, wzajemnym powiązaniom, w jakie wchodzi wymienione tu aspekty znaczenia: mogą się one sobie przeciwstawiać, mogą do siebie odsyłać, uzupełniać się itd. Wszystkie bowiem podlegają tej samej logice – logice znaczącego odesłania do podmiotu, będącego w trakcie „usensowniania się”, tj. do podmiotu pragnącego. A przecież z natury swej podmiot ten pozostaje w ciągłym wychyleniu ku: Idei, Wartości, Nauce, Filozofii itd., co z czasem dynamizuje tę naturę, upodabniając podmiot do procesu. W dziejach filozofii Zachodu – przekonuje Nancy – podmiot musiał stać się procesem: literackim, logiko-matematycznym, teoretycznym, technologicznym, psychoanalitycznym, filozoficznym, czy też realizującym cele humanizmu [por. OuPh, 47]. Cała ta skomplikowana aparatura tradycyjnego powiązania sensu z działaniem podmiotu pokazuje, że wpisane w nie pragnienie posiada rysy homologiczne i wymienne. Dają się one pomieścić w dwóch rubrykach kategoryalnych. Byłyby to brak i projekt:

---

<sup>14</sup> O tym, że „śmierć Boga” nie musi koniecznie prowadzić do wyrugowania postaw religijnych – a co się z tym wiąże, nie oznacza końca filozofii religii – dowiemy się w rozdz. 2 części trzeciej niniejszej pracy.

a) Ten pierwszy daje o sobie znać w licznych figurach pragnącego podmiotu, które zapełniają filozoficzne traktaty Zachodu: wola kartezjańska, schopenhauerska i nietzscheańska, frustracja Hume'a, nieusatisfakcjonowanie Kanta, fichteańskie zaaferowanie, cierpienia Heideggera, marksowska historia, bergsonowski poryw, husserlowska intencja itd. W każdej z tych figur pragnienie oddziałuje swą własną mocą, która jest tak naprawdę mocą negatywności: oddzielenia się podmiotu od samego siebie. Podmiot ów postrzega prawdę, wartość i cel gdzie indziej niż sam się znajduje. Ale to „gdzie indziej” jest zarazem (w) nim. Poprzez filozoficzne opracowania to wewnętrzne rozszczepienie podmiotu przedostaje się aż do literatury współczesnej, gdzie „zatapia się w oceanie własnego pragnienia” (Mallarmé, Joyce i inni) [OuPh, 48–49]. Zwróćmy przy tej okazji uwagę na literackie walory wypowiedzi Nancy'ego, który nawet w trakcie naukowo-historycznej argumentacji nie może się obejść bez poetyckich figur stylistycznych.

b) Odpowiedzią na ten fenomen wewnętrznego rozszczepienia podmiotu jest projekt. Podmiot rzuca się do przodu w kierunku domniemanego, a nieuobecniającego się bezpośrednio sensu, wyciąga się ku niemu w spontanicznej pogoni. Mamy tu do czynienia z „pro-tensją” (*pro-tension* [OuPh, 49]) samego pragnienia. Pragnienie nadaje podmiotowi ukierunkowanie o tyle, o ile samo jest pragnieniem kierunku. Najwyższą stawką w tej grze okazuje się sama wartość „kierunku”. Jest to czynnik, który reguluje, orientuje, a nawet normuje postawę ludzi Zachodu, angażując całą tę kulturę w poszukiwanie tego, co ze swej istoty zaginione: Świtu, Światła Prawdy, Piękna, Dobra, Jutrzenki Sensu [por. OuPh, 49].

Zachód nie ustaje w pogoni za światłem, nawet jeśli od zarania skazany jest na półmrok i nieustępliwe cienie. Stąd biorą się właśnie tak liczne w naszej kulturze analogie i metafory. Cel zaś pozostaje zawsze wyobrażony: Raj, Indie Zachodnie, Królestwo Sprawiedliwości i Wolności [por. OuPh, 50]. Pożądane jest tylko, by nakierowanie – intencja raczej niż oznaczenie celu – zwracało do samego siebie, nadając w ten sposób znaczenie projektowi, który staje się prawdą podmiotu. Człowiek „woli znaczenia” zamiast postrzegać się tam, gdzie jest, rozpoznaje siebie tylko w swoim projekcie i jako projekt. Oto jego prawda.

Ważne jest, żeby intencja – zamiast oznaczać (*signifier*) dokładnie cel – oznaczała samą siebie: intencja oznacza projekt, a projekt jako taki oznacza prawdę podmiotu [OuPh, 50].

Na marginesie tego wywodu należałoby zwrócić uwagę na fakt, iż w odróżnieniu od filozofów rezygnujących z dociekania prawdy – tak licznych na początku XX wieku – Nancy chętnie nawiązuje do tej kategorii i nie wyrzeka się aletheicznej orientacji, znamionującej rzekomo – według przedstawionej we *Wprowadzeniu* charakterystyki filozofii najnowszej Rogera Pouiveta – wyłączenie filozofów analitycznych.

Powracając do „człowieka znaczenia” – a jest to zarazem człowiek humanizmu – stwierdzić należy, że nie zważa on na „wymiar” pragnienia: nieważne, czy będzie ono miało charakter indywidualny czy też pokoleniowy, przecież teraźniejszość egzystencji oraz jej reprezentacja (czyli sens) i tak nigdy się nie zbiegają. Jedyne sposoby zdobycia sensu „dla siebie” odbywa się na sposób projekcji (idei, wartości, teorii, a także fantazmatów) „rzucanych na ekran” reprezentacji. Na tym ekranie zbiegają się one ze sobą, konweniują a nawet „wchodzą w komunie” [OuPh, 51]. Jak widać, wyobrażenia chrześcijańskie nie opuszczają prawie nigdy myślenia Nancy'ego. Pozwalają mu one orzec, że projekcje budują ostatecznie coś w rodzaju „królestwa niebieskiego” sensu znaczonego. A skoro prawdą podmiotu jest projekcja oraz – co relacjonowano wcześniej – projekt, to, jak rozumuje dalej Nancy, brak sensu przekształca się dialektycznie w obfitość pojedynczych znaczeń. Pod tym względem projekt i projekcja stanowią niewyczerpalne źródło. W tym miejscu rozważań autor *L'Oubli* podkreśla jednak głównie odkrytą przez siebie zbieżność kategorii prawdy i powrotu (co nazywa ostateczną konfrontacją dla koncepcji powrotu-do): sam powrót oznacza to, co prawdziwe, ponieważ prawdziwość udziela się w wymiarze projektu [por. OuPh, 51]. Jako przykład tego pomysłu Nancy wskazuje demokrację, zwracając uwagę, że nigdy nie ma jej *hic et nunc*, zawsze jest tylko projektowana. Wystarczy przypomnieć sobie: Rousseau, Che Guevarę, Kanta, Bakunina, Pannekoeka<sup>15</sup>, Tocqueville'a, Gandhiego czy Arendt. Filozofia polityczna przedstawia setki oblicz demokracji oraz tysiące sposobów, na jakie staje ona w obronie godności lub sprawiedliwego dzielenia obowiązków oraz stara się o pohamowanie nadmiernych apetytów na władzę.

W przeciwieństwie do projektu demokratycznego różnego typu fantazmaty (które Nancy przypisuje polityce ustrojów faszystowskich i faszyzujących) chciałyby natychmiastowej i pełnej realizacji ideału. To się jednak nigdy nie udało i – jak twierdzi Nancy – udać się nie może. Podczas gdy demokracja nadal snuje swoje plany, odkładając ich urzeczywistnienie na czas nieokreślony. To – w ocenie Nancy'ego – nic satysfakcjonującego, ale lepsze są już demokratyczne rojenia niż realny faszyzm i jego polityczny absolutyzm. Dotykamy tu obrzeża praktycznego rejestru filozofii, którego pełniejsze omówienie znajdzie czytelnik w innym miejscu.

**Sens oznaczony.** Wydobyta przez Nancy'ego z dziejów myśli Zachodu koncepcja znaczenia wpływa także na pojmowanie dyskursu filozoficznego, czyniąc zeń nośnik projekcji. Byłby to zatem dyskurs *par excellence* wizjonerski. Stąd właśnie – tak to przynajmniej widzi francuski dekonstrukcjonista – bierze się w naszej kulturze ogromna potrzeba „wielkiego filozofa”, który by nam nakre-

---

<sup>15</sup>Anton Pannekoek (1873–1960), holenderski astrofizyk i astronom światowej sławy, a zarazem zaangażowany praktycznie teoretyk marksizmu – „trybun” komunistyczny podczas niemieckiej rewolucji we wczesnych latach dwudziestych XX wieku, a w czasie I wojny światowej aktywista leninowsko-bolszewickiego skrzydła Lewicy Zimmerwaldzkiej.

ślił całościową wizję świata, a w niej zawarł wyobrażenie jego sensowności. Od takiego filozofa oczekuje się, że nas nakieruje i popchnie w stronę sensu. Fakt, że dziś tak powszechnie skarżymy się na brak filozofa z wizją, jest zatem zwykłą konsekwencją kształtu naszej filozofii, nie zaś realnego braku.

Nancy zwraca też uwagę na fakt równoległy, iż od bez mała pięćdziesięciu lat znajdują się wśród nas myśliciele, którzy zajmują się kwestią sensu i mają w tej dziedzinie poważne osiągnięcia. A jednak powszechne oczekiwanie nie zadawała się ich pracą ani nie wnika w ich badania, gdyż zaspokoić je może jedynie rezultat zgodny z filozoficznym schematem „woli znaczenia”. Lepiej zatem przyjmowani są ci filozofowie, którzy – nie podejmując badań nad sensem – zamykają swoje przemyślenia w starej formule i wraz z innymi oplakują zastany „brak sensu”, nie zważając na to, że nęka on przecież naszą kulturę od dawien dawna. Ich mniemanie jest równie stare jak nauczanie Zachodu – i jak ono naznaczone optymizmem i pesymizmem, sceptycyzmem i dogmatyzmem, niepokojem i pewnością siebie, rezygnacją i wolą, ludyzmem i powagą, mądrością i szaleństwem, separatyzmem i komunią, relatywizmem i jednomyślnością oraz ich wszystkimi możliwymi kombinacjami [por. OuPh, 54–55]. Jedno tylko pozostaje u nich bez zmian, a mianowicie pragnienie sensu, który i tak trzyma się zawsze na dystans. Aż dziw – zdumiewa się Nancy – że w takim zaślepieniu i niepamięci wciąż na nowo formułowane są kolejne wersje filozofii znaczenia oraz koncepcje powrotu-do (utraconego) sensu. Współcześnie pojawiły się nawet tendencje do tego, by „podbić stawkę” i samą filozofię zrównać ze znaczeniem:

Ta prezentacja filozofii w postaci dyskursu anonsującego, pouczającego, radzącego, a nawet pobudzającego poprzez przykład nie jest tylko pochodną koncepcji znaczenia. Ona sama konstytuuje znaczenie nadawane filozofii: znaczenie bycia miejscem inwencji oraz komunikacji znaczeń (i w tym sensie „filozofia” może przywdziewać wszelkiego rodzaju szaty: religijne, moralne, polityczne, egzystencjalne...) [OuPh, 55–56].

Tak oto filozofia podporządkowuje się niewolniczo ogólnemu rejestrowi znaczenia; a skoro znaczenie postrzegane jest w oddaleniu, to i filozofii nie szuka się tam, gdzie się ona faktycznie znajduje, tylko tam, gdzie jest projektowana. Oczywiście, taka postawa musi wzbudzać nieufność wobec tejże filozofii: miała być wielka i rzucać swoje projekcje w niezmierzoną dal, tymczasem przypomina inne, bardziej przyziemne dyscypliny kulturowej aktywności człowieka. I nikt już nie zwraca uwagi na fakt, że takie samo niespełnienie charakteryzowało filozofię jeszcze w antycznej Grecji, gdzie jako „umiłowanie mądrości” ścigała niedosiężny przedmiot swego pożądania.

Formuła filozofii jako wychylenia-się-ku nabrała jednak – jak sądzi Nancy – wyraźniejszego kształtu dopiero niedawno, gdzieś pomiędzy Nietzschem a Heideggerem. Oni to bowiem dostrzegli i wydobyli na jaw znaczeniowy aspekt filozofii, nazywając okres panowania tak zorientowanej myśli epoką

„metafizyki”. Obaj też przeczuwali – a nawet anonsowali – koniec tejże metafizyki, tyle że nie w sensie zwykłego wyczerpania się i zniknięcia, lecz w postaci rozszerzenia się pola filozoficznej refleksji w głąb klasycznej metafizyki, która rozpozna w sobie jedną z wielu figur filozofii w ogóle. Niestety, póki co metafizyka zdaje się nie zważać na swoje ograniczenia, nadal rosząc pretensje do absolutności. To kolejny wyraz *n i e p a m i ę c i f i l o z o f i i*:

Zapominać o filozofii, to przede wszystkim zapominać o *t y m*: w pewnym momencie filozofia zakwestionowała siebie jako znaczenie, a to zakwestionowanie – które należy rozumieć w najgłębszym sensie tego słowa jako „stawianie sobie pytań” – stało się krokiem w jej historii, a nie tylko jakimś kapryśnym wahnięciem czy też chorobowym kryzysem [OuPh, 58].

Filozofowie „końca metafizyki” ujawnili w ten sposób również wewnętrzne braki filozofii znaczenia. Pierwszy z nich wymusza dysjunkcję pomiędzy „światem” a jego „reprezentacją”. Dla metafizyków świat staje się wizją, a nie czymś realnym. Świadczą o tym epitety, jakimi jest zwyczajowo określany: zewnętrzny, obcy, nieprzezroczysty, niejasny, iluzoryczny itp. Formę i sens zyskiwałby on dopiero w reprezentacji, w jakiej odbiera, tj. w *i d z i g o* podmiot. To dlatego w tej formule filozoficznej miałyby dominować określenia typu optycznego i dlatego też Nancy pragnie je zmienić na figury haptyczne. Ten znany nam już element myśli autora *Le sens du monde* znajduje swoje szersze uzasadnienie właśnie na stronach *L'Oublie de la philosophie*:

W ten sposób świat wizji świata jest zawsze światem *w i d z i a n y m*: obiektem wizji odniesionej do jej systemu optycznego, do jej nakierowania i do dystansu, na jaki trzyma się podmiot, żeby widzieć przedmiot. Ani duchowe wyniesienie tejże wizji, ani jej moc zrozumiałości lub eksplikacji, ani jej wymogi etyczne, ani jej z troskanie o estetykę nie mogą nic zmienić w owej metafizycznej ekonomii reprezentacji [OuPh, 59].

A jednak kres metafizyki już się ziszcza; jednym z jego symptomów jest analizowana przez nas wyżej Nancy'ańska koncepcja dotyku (por. ostatnie strony w rozdz. 2 części drugiej niniejszej pracy).

Drugim nieszczęściem nękającym metafizykę jest to, że nigdy nie dociera ona w sposób całkowicie zrozumiały do swoich odbiorców. Z założenia powinna przecież uprzystępniać ludziom odległy element znaczący sensu, ale ponieważ praktycznie nie może zniwelować jego oddalenia, zamierzenia tego nie udaje się zrealizować, zewsząd podnoszą się skargi na nieprzystępność metafizycznych wizji, ezoteryzm, hermetyzm, a nawet snobistyczny elitaryzm dzieł filozoficznych. Postulat jest czytelny – filozofia powinna dawać sens tu i teraz. Wówczas jednak musiałaby spełnić dwa warunki, które Nancy uznaje za nie do spełnienia:

a) Filozofia musiałaby się wyrażać w formie popularnej, o czym – jak pamiętamy – mówił już Kant, wymawiając się jednak pod różnymi pretekstami od

uczynienia tego w praktyce<sup>16</sup>. Od jego czasów do dziś nikt zresztą takiego „przekładu” wysokich treści filozoficznych na język powszechnie zrozumiały nie dokonał.

b) Filozofia musiałaby przekonać ludzi, że spełnienie ich oczekiwań nadejdzie w swoim czasie. Nie będzie to jednak proces krótkotrwały. Filozofia sama musiałaby przedtem przybrać postać ideału lub wartości do zdobycia przez przyszłe pokolenia, podczas gdy obecne pozostałyby w stanie nieusatisfakcjonowania. Uczyniłoby to z nas ofiarę na rzecz przyszłości. Co więcej – choć nikt tego raczej nie mówi – nie wiadomo, jak wyglądałoby takie spełnienie. Nancy uważa, że ono nadchodziło już, zawsze mając jedną postać – Terroru.

**Wyczerpanie się sensu.** Wiemy już – jeśli tylko zawierzyliśmy Nancy’emu – że metafizyka nie wyczerpuje całego sensu filozofii ani nie wypełnia całego jej przeznaczenia. Nancy przekonuje nas jednak, iż wyczerpuje ona znaczenie filozofii. Metafizyka od lat zrosła się z rolą odgrywania „sensu”, tj. znaczenia filozofii. W pewnym momencie (pamiętamy, że Nancy sytuuje go między Nietzsche a Heideggerem) doszło do całkowitej absorpcji tego sensu w podmiocie. W znacznej części przyczyniła się do tego wciąż odradzająca się ideologia człowieka, czyli humanizm. Znaczenie rozpoznało się i nadało sobie sens podmiotu filozoficznego. Nietzsche nadał temu wydarzeniu metaforyczną figurę „śmierci Boga”. Tak czy inaczej koło się zamknęło, a wraz z nim nastąpiło „zamknięcie historii”. W tej sytuacji czeka na nas już nie „marsz do przodu”, ale wejście w odmienną przestrzeń historyczną – w inną historię i inną filozofię. Kierunek myślenia powinien ulec zmianie. O tym właśnie pisał późny Heidegger. Jego pomysł na „inne myślenie” wymusza, zdaniem Nancy’ego, zarzucenie idei powrotu-do i skupienie większej uwagi na teraźniejszości.

Przede wszystkim jednak wymagane byłoby, żeby współcześni filozofowie zajęli się wewnętrznym rozziwem sensu, a co się z tym wiąże, wieloznacznością tego pojęcia. Nancy ciągle przypomina swoim czytelnikom, że francuskie słowo *le sens* posiada trzy podstawowe znaczenia (znaczenie, zmysł i kierunek). Zajmowaliśmy się już (w poprzednim rozdziale) sensem jako nośnikiem zmysłowości (haptyczne figury sensu podkreślały jego powiązanie z dotykiem), w *L’Oublie* pojęcie to analizowane jest głównie jako znaczenie, ale podejmowane są też próby ujęcia *le sens* jako kierunku, nakierowania, zorientowania czegoś w przestrzeni. I to właśnie stanowiłoby dla myślenia szansę wyjścia poza paradygmat liniowego rozwoju oraz „marszu do przodu”. W ten sposób zgromadziliśmy podstawowy materiał do zrozumienia gry intelektualnej, jaką inicjuje Nancy w swojej pracy filozoficznej, posługując się naprzemiennie – lub symultanicznie – wszystkimi trzema znaczeniami terminu *le sens*. Zabieg ten za-

---

<sup>16</sup> Była już o tym mowa w rozdz. 3 części pierwszej niniejszej pracy, tj. w trakcie analiz Nancy’ńskiego sposobu dekonstrukcji Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*; patrz wyżej: s. 119–121, a zwłaszcza przypis 48.

warty jest *implicite* w wywodzie prowadzonym w *L'Oubli*, *explicite* zaś wysłowny zostanie później, na stronach *Le sens du monde* następująco:

Nie ma jednego sensu słowa „sens”, nie ma sensu źródłowego, matrycowego ani nawet jego jednoznacznej derywacji etymologicznej: germański rdzeń \**sinno* („kierunek”) powiązany być może z łacińskim *sensus* („doznanie”) tylko na podstawie domysłu, jeśli w ogóle takie powiązanie istnieje. Co do sensu „znaczenia” [*«signification»*], wydaje się, że został on utworzony – w staro-, a następnie średniofrancuskim – począwszy od wielu wartości wywodzących się dwóch różnych źródeł (*sensus* w sensie „myśl” – jak w wyrażeniu „myśl autora”; *sen* a później *sinn* w sensie „dobry kierunek, rozważne rozumowanie, racja”, stąd *forsené* jest określeniem kogoś, kto prowadzi swoje myśli poza ramy zdrowego rozsądku) [...].

Sensowna jedność sensu implikuje więc źródłową różnicę, a nawet heterogeniczność co najmniej dwóch sensów. Ale to nie wszystko, ponieważ jeden, sens kierunkowy, jeśli nie odnosi się do kierunku już danego („przeczuwanego”), to żeby być ustanowiony zakłada uprzednie nakierowanie, które – gdy punkty odniesienia są niejawne – jest możliwe wyłącznie poprzez zmysł orientacji [*sens de l'orientation*]. Ten ostatni zaś wywodziłby się z „czucia” [SM, 123–124, 125].

Zrozumiawszy Nancy'ańską strategię w użyciu słowa *le sens*, a także jego zamysł uwypuklenia wieloznaczności tego terminu oraz skrywanej w jego wnętrzu różnicy, można już – a nawet trzeba – zapytać o to, jak sens się rozprzestrzenia, jak przestrzennieje i „dyseminuje się” w świecie. Jeden z rozdziałów *Le sens du monde* nosi właśnie taki tytuł: „*Jak rozprzestrzenia się pustynia*” [*Comment le désert croît*; SM, 41–46]. Stanowi on z jednej strony nawiązanie do myśli Nietzschego, pierwszego demistyfikatora metafizyki<sup>17</sup>, z drugiej natomiast przypomina nam o niesubstancjalnej naturze *différance*, której nie da się zakwalifikować jako konsystentnego bytu (jest zatem „pusta” jak „pustynia”). Ta rozsnuwająca się wokół pustka, zmusza byty do nieustannych transformacji i dywergencji, wprowadzając w miejsce klasycznych tropów – „rozwoju”, „postępu”, „marszu do przodu” – kategorie „mobilności”, „porywu”, „odesłania”, „nakierowania”, „odjazdu” (*départ*) itp., porządkujące figury nowej filozofii w sposób „polifoniczny” lub nawiązujący do metafory sieci.

Niewątpliwie mamy tu do czynienia z pewnym zerwaniem z tradycją. Trzeba jednak natychmiast dodać, że cezura tej nie towarzyszy deprecjacja. Według Nancy'ego Zachód zainaugurował filozofię znaczenia (tj. metafizykę) faktycznie – i z faktem tym należy się liczyć. Autor *L'Oubli* nie twierdzi, że znaczenia, jakich przez wieki poszukiwaliśmy, były próżne i bez wartości. To one bowiem kształtowały nasze wybory i postawy, np. chrześcijaństwo nakierowało nas na nas samych, później zaś podobnie kształtującą rolę odegrały: demokracja, aksjomatyka, krytyka rozumu, prawa człowieka, sztuka dla sztuki, idea człowieka

<sup>17</sup> „Pustynia rośnie – biada temu, kto kryje pustynie!”, patrz: F. N i e t z s c h e, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, PIW, Warszawa 1999, s. 387.



totalnego itp. [por. OuPh, 71]. Działo się to wszystko do chwili, gdy sens odstąpił swoje drugie, nieznaczące, tj. bezsensowne, oblicze (swoją zmysłowość i niepowstrzymaną eksterioryzację). Filozofia dochodziła do tego punktu fragmentarycznie i najczęściej symbolicznie, teraz nadszedł czas, by jej poszukiwaniom nadać inny kształt i inne zobrazowanie, jeśli jeszcze można tu mówić o obrazach.

Oczywiście, uprawianie filozofii na sposób metafizyczny nie zostanie nikomu zabronione, ale w momencie, gdy uległo już ono demistyfikacji, zajęcie to staje się w opinii Nancy'ego ze wszech miar niepraktyczne, a gdyby miało prowadzić do poświęcenia realnego człowieka ponadludzkiemu Podmiotowi (Filozofii, Narodowi, Rasie, Nauce, Technice, Kościołowi, Historii, Sztuce...), mogłoby się stać wręcz niebezpieczne [por. OuPh, 72]. Zamiast zatem z uporem ożywiać metafizyczne „zombi”, lepiej byłoby poszukać w zakamarkach myśli Zachodu tego, co tam pozostało nieprzemyślane do końca (np. zagadnienia różnicy/granicy), odnaleźć nieprześledzone do końca tropy i szlaki (Heideggerowskie „drogi lasu”), na które od lat już nikt nie wstępował. To by nam pozwoliło myśleć swobodnie i twórczo, a także zrozumieć, co w dziejach filozofii wydarzyło się złego, by dokonać inaczej zorientowanych wyborów.

**Bycie wyeksponowane na granicę.** Teraz Nancy przechodzi do bardziej dogłębnego objaśnienia pojęcia „zamknięcia” (*la clôture*) w odniesieniu do metafizyki. Ostrzega, że nie powinno się go myśleć na wzór dokończenia budowy jakiegoś gmachu. Metafizyka zamknięta, domknięta czy też ogrodzona pozostaje bowiem w pewnym sensie cały czas otwarta – otwarta na pracę, jaką rozumne słowo (*logos*) dokonuje na sobie samym. Oznacza to, że taka metafizyka domaga się wciąż dalszych przemyśleń, inicjuje pytania i badania, nie pozbywa się wcale tego niepokoju, który kształtuje nasze poznawcze „ja” (*l'inquiétude du négatif*; por. wyżej: rozdz. 1 części pierwszej). Wychodząc z metafizyki, nie porzuciliśmy jednak filozofii – dokonaliśmy jedynie gestu, poprzez który wola znaczenia rozpoznała samą siebie, dostrzegając swą bezznaczeniowość i wyzwalając inne podejście do „sensu”.

Taki gest to z pewnością *novum* w obrębie filozofii, ale nie sprzeciwia się on odwiecznemu zadaniu myślenia, polegającemu na dochodzeniu do granic myśli i jej językowego wyrazu. Tak oto myśl i dyskurs znajdują się w inaczej zorganizowanej przestrzeni filozoficznej, a filozofia zostanie nastawiona na wydobywanie „różnicy” – czyli granicy, która przecina ją od wewnątrz. Pozwoli to jej sięgać do innych niż tradycyjnie nasze (tj. Zachodu) rejony: do światów pozaeuropejskich, autonomii techno-struktur, sztuki i literatury problematyzujących rolę wykorzystywanych przez nie znaków, ale przede wszystkim do samej siebie, filozofii zwróconej w stronę własnej granicy [por. OuPh, 74]. Wymóg ten wcale nie jest aż tak niesłychany, jak można by początkowo sądzić. Przecież od zarania Zachodu – była już o tym mowa – system znaczenia unosi się nad myślą filozoficzną: wznosi się i znosi (*se monte et démonte*) równocześnie [por. OuPh,

75]. A wszystkie wielkie filozofie Zachodu – nie wolno o tym zapominać – wielkość swą zawdzięczały nie tylko temu, że były „wizjami”, ale również temu, że dotyczyły problematyki granicy (teoria miłości u Platona, oczywistości u Kartezjusza, schematyzm Kanta i inne) [por. OuPh, 75]. W tym sensie wolno nam mówić odnośnie do filozofii o ciągłym rozpoczynaniu na nowo, co wcale nie oznacza żadnego „powrotu”. Zachód zawsze zajmuje się sobą, obraca w sobie i zawsze w końcu natyka się na granicę – tak w sensie filozoficznym, jak i historycznym. Zamykać oczy na ten fakt to tyle co zapominać o filozofii, hołdować jej n i e p a m i ę c i.

**Zwykła prawda.** W naszych czasach prezentowanie granicy jest zdaniem Nancy'ego, jedynym efektywnym działaniem filozoficznym. To tak jakby umieścić w (na) niej znaczenie. Nie jest to zatem jakaś inna, oddalona obecność, od której dzieliłby nas dystans przestrzenny i czasowy. Granica jest zawsze *hic et nunc*. Dostęp do niej jest natychmiastowy i bezpośredni. Daje go życie, egzystencja, praktyka, świat, doświadczenie, prawda fenomenu, ciała, dzieła sztuki, zdarzenia, a zatem nieregularność, mrok, heterogeniczność, które są zawsze w nadchodzeniu, niejako w połowie kroku ku nam [por. OuPh, 78]. Nakierowana na bezpośrednią obecność „nowa filozofia” (filozofia różnicy) zlokalizowała dystans w samej obecności, a nie poza nią. Najlepszy wyraz – w ocenie Nancy'ego – dało temu zjawisku hasło Benjamina „prawda to śmierć intencji” [OuPh, 81]<sup>18</sup>. Francuski dekonstrukcjonista pragnie bowiem również wyprowadzić swą myśl z porządku intencji. Podobnie jak u Benjamina prawda wpisuje się u niego w inny rejestr teoretyczny, choć w praktyce wciąż przypomina prawdę metafizyczną. I nie chodzi tu o subtelne zestawienia lub dystynkcje spekulatywne, lecz o praktykę, w której prawda „nowej filozofii” określana jest analogicznie jak w filozofii znaczenia. Jedyna różnica polega na tym, że prawda metafizyczna pragnęła znaczenia, a filozofia różnicy określa jego kres. Tym samym nadaje inny sens prezentacji, a przynajmniej obecności. Dekonstrukcjonisci nie starają się dopasować do siebie wizji i rzeczy, pozwalają natomiast rzeczom zaprezentować się wprost, w ich własnej prawdzie. Nie ma tu miejsca na żadne chcenie, pragnienie czy też wolę. W tej sytuacji koncepcja adekwatności staje się anachronizmem. Prawda to tylko wyłonienie się (*le surgissement*) obecności. Z innej strony patrząc, byłoby to jednak zwykłe wchodzenie w obecność. Można by zatem rzec, że prawda to z w y k ł a prezentacja i jej najzwyczajniejsze przyjęcie.

Na tym właśnie polega główna zmiana w dekonstrukcyjnym podejściu do rzeczywistości – teraz trzeba ją będzie myśleć podług obecności, a nie podług znaczenia. Oczywiście w wyniku tego rejestracja zdarzeń w języku też ulegnie przemianie: zamiast skorelowania ze sobą faktów i słów (a takie było wszak marzenie metafizyki), zadaniem piszących będzie obecnie odkrywanie współ-

<sup>18</sup> Nancy nie podaje, niestety, źródła tego cytatu.

-przynależności języka i obecności (ich *co-appartenance*), a zarazem namysł nad sensem sensu. Oznacza to, że zamiast opisującego reprezentowania, wymagane będą teraz takie procedury, które zmuszą język do eksponowania rzeczy poprzez przybieranie postaci „wezwania, apelu lub apostrofy literackiej, przymruczenia oka, rodzaju zatarcia lub notacji muzycznej, rysunku lub wyładowania energii” [OuPh, 85]. Nancy przyznaje, że nie są to określenia precyzyjne, ale uważa, że zawsze można skupić się na jednym z wymienionych tu rodzajów ekspresji i przywieść go do ścisłości. Nie byłaby to już co prawda praca *stricto* filozoficzna, raczej naukowa, lecz przecież równie pasjonująca.

I podczas gdy zwolennicy koncepcji powrotu, zwłaszcza w wersji powrotu-do, przeskakiwali nad tą kwestią, dla filozofów różnicy staje się ona jedyną rzeczywistością. Dla niektórych przedstawicieli kultury Zachodu (Hölderlin, Baudelaire, Nietzsche, Bataille, Proust, Joyce i inni) rzecz już się faktycznie dokonała: ambitna literatura współczesna przekroczyła definitywnie rejestr języka znaczącego. Oczywiście, literatura nie dookreśla pytań badawczych, jak robi to filozofia, dlatego kwestia ta wymaga również filozoficznej artykulacji. Nancy nadaje jej następującą postać:

Chodzi teraz o to, żeby zapytać, czym jest prezentacja rzeczy, która nie stanowiłaby *c e l u* dla języka, oraz czym jest prezentacja językowa, która nie byłaby instrumentem do oznaczania [*signifier*] rzeczy (ani też samego języka). Chodzi o badanie prawdy jako czegoś z rzeczy w języku i czegoś z języka w rzeczy – to znaczy również czegoś, co się wycofuje z rzeczy, i czegoś, co się wycofuje z języka [OuPh, 83–84].

Tak oto porzucone na zawsze zostałyby wszelkie projekcje znaczenia na ekran przed-stawiania. Istnieje bowiem tylko obecność w swej jedno-mnogiej prezentacji. To – jak uważa Nancy – prawda całkiem zwyczajna i skromna. Nie rości sobie ona pretensji do zastąpienia wszystkich dotychczasowych prawd i dlatego właśnie należałoby ją wreszcie pomyśleć. Wymusza to na nas czas – nasz czas, nasza epoka filozoficzna.

**Sens to my.** To już ostatni referowany tutaj rozdział *L'Oubli de la philosophie*: autor przechodzi w nim do pewnych sumarycznych zestawień<sup>19</sup>. Przede wszystkim podkreśla, że choć proponowane przez niego użycie słowa „prezentacja” nie jest nowe, to jednak wychodzi poza ramy posługiwania się nim w filozofii znaczenia:

„Prezentacja”: posługuję się tutaj słowem, którego każde znaczenie skrywa bez wątpienia pułapkę lub impas dla użytku, jaki ja zeń czynię, by dotrzeć gdzie indziej i do

---

<sup>19</sup> Co prawda omawiana książka Nancy'ego składa się z 11 rozdziałów, ale treści dwóch ostatnich nie będziemy tu już omawiać z tego względu, że podnoszona w nich problematyka została w znacznej części wyeksplorowana powyżej, w poprzednich rozdziałach niniejszej rozprawy (problematyka rzeczy, bycia-razem itd.).

innych słów; jeśli więc je wybrałem – tym razem z powodu kilku przywilejów, jakimi jest ono, lub było, obdarzane w filozofii – to nie po to, żeby mu nadawać nowy sens, przynajmniej *nie w tym sensie*: wybrałem je raczej dlatego, żeby zapisać go tu w sposób, który nie ograniczałby się wyłącznie do komunikowania znaczenia, ale był również ekspozycją rzeczy [...] [OuPh, 85].

A ta ekspozycja – jak pamiętamy – może przyjmować różne formy: apelu, zatarcia, notacji muzycznej, rysunku itd. Tę sprawę naświetliliśmy już wyżej. Dobrze byłoby jednak raz jeszcze odnotować, że zadaniem „nowej filozofii” nie jest już określanie elementów *signifiant* i *signifié* ani też tego, do czego one odsyłają. Jej sprawą powinno stać się to, co je umożliwia (co umożliwia wszystkie znaki i ich znaczenia), dzieląc się „pomiędzy nimi”. A to jest właśnie *différance*: ona to wydobywa ograniczenia (wewnętrzną granicę) znaków, nie odbierając im mocy oznaczania.

Nancy uważa, że takiej pracy nie można już utożsamiać z interpretacją. Pojęcie interpretacji należy bowiem również do dawnego systemu: „interpretacja jest słowem-kluczem Zachodu” [OuPh, 87]. Jej najbardziej ekstremalny wyraz – a zarazem kres możliwości – znajdujemy u Nietzschego, który twierdzi, że „istnieją tylko interpretacje interpretacji” [OuPh, 87]. Zdanie to częstokroć krytykowane, odczytując je jako negowanie realności świata. Nie zauważono – podpowiada Nancy – że sens tego zdania nie wyczerpuje się w negacji. Posiada ono też pozytywną wymowę, wyrażającą przekonanie, że element znaczony „rzeczywistość” pozostaje uwikłany w koło i dystans wytwarzane przez znaczenie, o ile o sensie myśli się od strony „woli znaczenia”. Byłoby ono zatem również apelem do zastanowienia się nad granicą znaczenia. Wszak dla Nietzschego liczyły się przede wszystkim fakty, a nie opary ułudy, kryjące wymyślne fantazmaty.

Tymczasem, krótko po Nietzschem, pojęcie „interpretacji” stało się niezwykle modne. Na początku XX wieku powstał nawet osobny nurt myślowy skupiony na filozoficznych aspektach sztuki interpretacji. Nazwano go hermeneutyką filozoficzną (był to jeden z pierwszych motywów filozoficznych rozpatrywanych w niniejszej rozprawie; por. rozdz. 2 części pierwszej).

Hermeneutyka stała się nazwą filozofowania od strony interpretacji, niewolną od uwikłań charakterystycznych dla niemal całej filozofii współczesnej (zwłaszcza w jej kontynentalnym wydaniu). Jedno z nich polegało na tym, że hermeneuci nadal hołdowali filozofii znaczenia. Poszukiwali więc – a niektórzy poszukują do dzisiaj – sensu, który pozostaje w oddaleniu. Teraz dopiero daje się w pełni uchwycić sedno nieporozumień pomiędzy Gadamerem a Derridą, które z mocą ujawniły się podczas opisywanego przez nas wcześniej spotkania w Paryżu (Instytut Goethego, kwiecień 1981 roku). Wzorem klasycznych metafizyków Gadamer i jego zwolennicy uważają, że do sensu należy dotrzeć, gdyż znajduje się on „głęboko w tekście”, a zatem „gdzie indziej” niż my. W ten sposób głęboka struktura woli znaczenia oraz koncepcji powrotu-do zostaje w hermeneutyce zachowana. Z jednym wyjątkiem – jak zastrzega Nancy. Cho-

dzi mianowicie o myślowy epizod wpisany na kilka sposobów w teksty Heideggera (zwłaszcza w dialog *Z rozmowy o języku*). Heidegger zaproponował w nim inne podejście do sensu. Przypominając grecką *hermeneia*, wykazał, iż istnieje coś ważniejszego od znaczenia oraz próbującej go wydobyć interpretacji. Dlatego, jego zdaniem, współczesny hermeneuta powinien skupić się na przekazie, anonsie, transmisji treści (np. od Boga do ludzi). To bardzo filozoficzny aspekt działania kogoś, kogo wzór znajdujemy w protagoście platońskiego dialogu pt. *Ion*.

Ion niczego nie interpretuje, nie wszystko rozumie, a mimo to przekazuje sens, uczestniczy w jego transmisji, przynosi go ludziom niczym pszczoła miód. Sensem jego działania jest uobecnianie, prezentacja sensu. Musi to jednak robić nie podług interpretacji, ale w postaci nakierowania, ukierunkowania, wytyczenia toru transmisji. To zaś oznacza – a możemy to stwierdzić dopiero w tym miejscu, pod koniec naszych analiz – że sens jest wcześniejszy i bardziej „źródłowy” niż znaczenie. Prawda sensu jest bowiem taka, że nie znajduje się on wewnątrz znaczenia ani też dzięki niemu nie powstaje. To sens stanowi element, w którym mogą się pojawić znaczenia, a następnie ich reprezentacje i interpretacje. Sens – konkluduje Nancy – jest możliwością znaczeń. Jest rejestrem prezentacji i prawdy („zwykłej prawdy”), gdy tylko prezentacja ta jest właściwa. Tego zaś Nancy nie odnajduje w dawnej filozofii Zachodu i dlatego postuluje, aby dokonać jej przekształcenia, dookreślając filozoficzne zadanie na dzisiaj jako podjęcie wysiłku prezentacji.

Dokonać jej możemy tylko my, ludzie żyjący na miarę współczesności, rzuceni w element sensu, który jest także możliwością nas samych. Ten element jest jak najbardziej rzeczywisty. Stanowi „rzeczywistość nieodróżnialnie oraz symultanicznie empiryczną i transcendentną, materialną i ideatywną, fizyczną i duchową [...]” [OuPh, 90–91]. A to dlatego, że „tkanką” sensu – jego tworzywem i ciałem – jest istniejąco-nieistniejąca granica, czyli *différance*. Można ją naturalnie potraktować jako element pierwotny, ale nigdy – Nancy podkreśla to z mocą [OuPh, 91] – jako źródło znaczeń! Sens bowiem znikąd się nie wywodzi: on się jedynie prezentuje w zawsze niejednorodnej, „ziarnistej” obecności. Nie istnieje więc żadna Tajemnica Bytu – wszystko ofiarowane jest nam na równi z naturą naszej egzystencji. Nie oznacza to bynajmniej, że od razu to spostrzegamy i natychmiast rozumiemy. Sens jest tym, p r z e z c o – a raczej w c z y m l u b j a k o c o – istnieje sensowne bycie, a egzystencja znajduje się w sensowności bardziej prymarnej niż wszelkie znaczenia. Można tę egzystencję nazwać człowiekiem. Można też nadać jej inne miana: Heidegger na przykład mówił o niej: *Dasein*. Można też w ogóle zrezygnować z nazwy. Nancy decyduje jednak, by określić ją zaimkiem osobowym „my”. Gramatycznie słowo to nie posiada swoistego znaczenia. Wyraża jedynie współpodmiotowość:

Jak wiadomo, będąc rodzajem lingwistycznego „sprzęgła” *my* nie ma znaczenia. [...] „My” polega, jeśli wolno tak rzec, na byciu podmiotem wypowiedzi tego, co nie zostało jeszcze nawet sensownie [tj. wraz ze znaczeniem – M.K.] wypowiedziane, lecz

pozostawałoby czymś na podobieństwo ogólnej komunikatywności (można by też powiedzieć: ogólnej performatywności lub pragmatyki...), która tkwi w elemencie sensu jako takim. Ostatecznie zatem nie byłby to nawet podmiot wypowiedzi, ale „my” byłoby – lub *m y b y l i b y ś m y* – sensem sensu, samym otwarciem sensu i sensem jako otwarciem [OuPh, 93].

Tak więc Nancy rozumie sens jako równoważny z nami. A to wyznacza sensowność każdej z naszych jednostkowych egzystencji: prezentują się one właśnie jako sens, uobecniając się jedne drugim, jedne dzięki drugim i każda sobie. My współ-pojawiamy się – a nasze stawianie się w świecie (*la comparution*) jest sensem.

Trzeba jednak zaznaczyć – Nancy zwraca na to szczególną uwagę [por. OuPh, 95] – że „my” sensu posiada, by tak rzec, naturę ogólnie ontologiczną, a w związku z tym poprzedza zarówno antropologię filozoficzną, jak humanizm i antyhumanizm. Dlatego nie wolno nam (była już o tym mowa wyżej) wyrzekać się ontologii, wystarczy zredefiniować jej pojęcie i praktykę, rugując z niej „wolę znaczenia”:

Owo my sensu, które jest sensem, ów sens, który jest byciem „my” sprzed wszelkiej antropologii, sprzed wszelkiego humanizmu i antyhumanizmu, domaga się ontologii, na którą jeszcze czekamy [*une ontologie à venir*], co być może wcale nie znaczy, że ona nadejdzie, lecz że już jest w samej sobie, jako myśl, naznaczona wymiarem „nadhodzenia” lub „niespodziewaności” naszego współpojawiania się (*la comparution*), które stanowi naszą prezentację w elemencie sensu. Sama ta prezentacja nie ma znaczenia, ona się tylko odbywa, nieustannie, poprzez niezliczone znaczenia. Nie przybiera kształtu uznania ani też identyfikacji tych, którzy – czyli *n a s* – są prezentowani. Jej kształtem jest ekspozycja: *m y j e s t e ś m y* eksponowani, i na tym polega nasze bycie – lub też sens bycia [OuPh, 95].

Jak widać, dla Nancy'ego sens ma wymiar całej rzeczywistości, którą on nazywa światem. Sens świata niesie zaś w sobie równocześnie wszystkie trzy aspekty sensu w ogóle: zmysłowość, orientację oraz znaczenie naszych egzystencji. Dzięki niemu cieszymy się i cierpimy sensownie, choć bez szczególnego znaczenia.

Sens pojawia się w tej samej chwili, w której go wydobywamy jako filozofię, naukę, sztukę, śmierć, miłość, politykę, dobro i zło [por. OuPh, 96]. Jego obecność – powtórzmy to raz jeszcze na zakończenie – nie jest odsyłana „gdzie indziej”, nie jest projektowana, wizualizowana, konceptualizowana, a jednak pojawia się w *différance* z samą sobą. Oznacza to, że sens jest tylko nieskończonym „nacinaniem” obecności, jej rozczłonkowywaniem i „nizaniem na nić”, czyli praktycznie rzecz biorąc – „uświatowieniem” uniwersum.

Prawda punktuje, sens sprzęga. Punktowanie stanowi prezentację, pełną lub prózną, pełną próżni, pointę lub dziurę, szydło, a być może też otwór, przez który przechodzi naostrzona końcówka dopełnionego czasu teraźniejszego. Jest ona zawsze pozba-

wiona wymiarów przestrzeni i czasu. Sprzęganie – przeciwnie – otwiera wymiary, uprzestrzenia punktowanie. W ten sposób istnieje źródłowa przestrzenność sensu, będąca przestrzennością lub przestronnością wcześniejszą od wszelkiego podziału na przestrzeń i czas: właśnie ta archi-przestrzenność stanowi matrycową i transcendentną formę świata. Z drugiej strony istnieje też zasadnicza chwilowość prawdy (gdybyśmy chcieli wytyczyć tu paralełę, można by powiedzieć, że jest to aprioryczna forma uniwersum w dosłownym znaczeniu terminu „zebranie-w-jednym”). Ekstaza prawdy, otwarcie sensu [SM, 29–30].

Co ustaliliśmy, warto jeszcze przypomnieć wykazany w poprzednich rozdziałach „równościowy” (ahierarchiczny) charakter świata. Eksponująca nas nań prawda ludzkiej egzystencji nie czyni nas tym samym bytami wyróżnionymi. Człowiek nie jest centrum wszechrzeczy, lecz jednym z tych elementów świata, z których każdy jednak przyczynia się do rozprzestrzeniania się sensu:

Ktoś [quelqu'un] to nie tyle jakiś byt-obecny, ile obecność zaangażowana – być może w pierwszej kolejności nieangażująca się w nic innego jak bycie-tu, tu-wyeksponowana. W tym sensie stanowi ona „odpowiedź” tak ze strony jakiegokolwiek kamienia [fr.  *pierre*], jak i ze strony jakiegokolwiek Piotra [fr.  *Pierre*]: istnieje bycie-wyeksponowane, istnieje świat [SM, 115].

Oznacza to, że każda eksponująca się obecność stanowi już element sensu, a także część składową świata. Prawdę mówiąc, Nancy nie uznaje nawet powyższego rozróżnienia; sens jest po prostu tożsamy ze światem, który różnicującą sprzęga wszystko to, co niegdyś nazywano bytami i klasyfikowano w odrębnych rejestrach (rodzaje, gatunki, indywidua):

Słowo „świat” nie posiada innej jedności sensu jak następująca: jakiś świat (świat w o g ó l e, m ó j ś w i a t, ś w i a t b i z n e s u, ś w i a t i s l a m u itd.) stanowi zawsze różnicujące wyszczególnienie jednostek, które „usensowniają” [*font sens*], łącząc się mechanicznie, równo z ich wyszczególnianiem się (gdzie „wyszczególnianie się” [*l'articulation*] powinno być rozumiane równocześnie jako połączenie przegubowe i gra, jako artykulacja oraz jako dystrybucja poszczególnych „artykułów”). Świat przyłącza, gra i dzieli: na tym polega jego sens, który nie jest niczym innym jak „usensownianiem” [SM, 126].

Usensownianie zaś, powinniśmy się już tego domyślić, jest tożsamy z dotykiem. Analizowane w poprzednim rozdziale wyrażenie *être-singulier-pluriel* dałoby się zastąpić równoważnym mu zestawieniem dotyk-my-świat. Nancy rozpisuje je w *Le sens du monde* w trzech akapitach, które przy końcu naszych rozważań nie powinny się jawić jako całkowicie niezrozumiałe:

W pewnym sensie – ale w jakim? – sens j e s t dotykiem. Bycie-t u , bok w bok, wszystkich bytów-t a m (bytów rzuconych, odesłanych, pozostawionych owemu t a m).

Sens, formująca się materia, utwardzająca się forma, a więc rozsuniecie dotknięcia – dokładnie o takt.

Gdy chodzi o sens, trzeba mieć dość taktu, aby go za bardzo nie dotykać. Mieć sens lub takt – jest tym samym [SM, 104].

W ten oto sposób szczęśliwie dotarliśmy do miejsca, w którym możemy już wskazać na kluczowe w twórczości Nancy'ego pojęcia wyposażone w moc organizującą cały jego projekt filozoficzny. Są to równoważne sobie pojęcia świata, dotyku i sensu. Nic zatem dziwnego, że pierwsza (już wspomniana wcześniej) antologia tekstów poświęconych twórczości francuskiego dekonstrukcjonisty została opatrzona tytułem *Sens en tous sens* [„Sens we wszystkich sensach, odczuciach i kierunkach”]. Autorzy zamieszczonych w niej tekstów (Francis Guibal, Alain Badiou, Jean-François Kervégan, Catherine Malabou, Jean-Clet Martin, Werner Hamacher, Alexander García-Düttmann, Roberto Esposito, Jacques Derrida) okazali się jednak świadomi, że sens to słowo i koncept, w którym zbiegają się – lub z którego wychodzą – wszystkie ważne tropy Nancy'ańskiego filozofowania.

gorzej przedstawia się sprawa umiejętności powiązania „sensu” (a zatem i „świata”, i „dotyku”) z myśleniem od strony granicy, czyli *différance*. Podejmowane dzisiaj przez dekonstrukcjonistów (w tym również Nancy'ego) badania nad nią, wzbudzają wciąż niezrozumienie bądź sprzeciw – a najczęściej jedno i drugie, zwłaszcza gdy chodzi o obstających przy koncepcji powrotu-do filozofów analitycznych. Dostrzegają oni bowiem w tej filozofii zagrożenie dla klasycznych pojęć ontologicznych, takich jak: prawda, podmiot, przedmiot, identyczność. Uważają, że z powodu *différance* niczego nie można będzie już jednoznacznie zidentyfikować, podczas gdy koncepcja powrotu-do obiecuje nam – wcześniej lub później zniszczoną – restaurację Jednego/Sensu. To Jedno (ten Sens) przybiera zresztą w zależności od indywidualnych preferencji różnorodne upostaciowania: Boga, Człowieka, Prawa, Dobra itd. Zawsze jednak jest ono jedno i identyczne z sobą. Nawet tak lubiany dzisiaj pluralizm (np. kulturowy) wyrażany jest przecież językowo w liczbie pojedynczej.

W oczach Nancy'ego wszystkie te zabiegi stanowią jedynie świadectwo zakamuflowanej niepamięci filozofii, to znaczy zapomnienia, że różnica nie sprzeciwia się identyczności, lecz czyni ją możliwą. Wpisując zaś tę możliwość w samo serce identyczności, umożliwia jej ekspozycję w prawdzie. Przypomina zarazem, że sens identyczności nie może być tożsamy z nią samą. Tak więc różnicowanie ma swoje miejsce w najbardziej intymnym rejestrze identyczności. Ta ostatnia zaś – podobnie jak my i świat – jest już u zarania podzielona. Jej wewnętrzna różnica oznacza nie co innego jak dystrybucję sensu we wszystkich znaczeniach, a zarazem jego wycofywanie się (*un retrait*) z koncepcji woli znaczenia.



## 2. Podsumowanie

Dokładne omówienie treści *L'Oubli de la philosophie*, jednej z najważniejszych prac Nancy'ego, pozwala nam dokonać sumarycznego opisu jego oryginalnej koncepcji sensu – koncepcji, z której francuski dekonstrukcjonista wydaje się najbardziej dumny, uważając ją za centralny element całej swojej filozofii. Jej punktem wyjścia jest przejawiana z całą mocą akceptacja dla zastanej rzeczywistości. W przeciwieństwie do dużej liczby myślicieli współczesnych autor *L'Oubli* nie skarży się wcale na jałowość dzisiejszej kultury ani na towarzyszący jej jakoby kryzys sensu. Zamiast utyskiwania proponuje swoim czytelnikom ożywienie tejże kultury poprzez „nowe otwarcie sensu” – sensu, którego znaczenie poddane jest tu radykalnemu przekształceniu.

I tak oto francuski myśliciel odrzuca zastane w dotychczasowej filozofii utożsamienie sensu ze znaczeniem, wyposażając go w zamian w treści mocno powiązane z etymologią francuskiego słowa *le sens*, które wywodzi z łacińskiego *sensus* (doznanie) *via* germański rdzeń *\*sinno* (kierunek). Wobec faktu, że niemal wszystkie języki współczesnej Europy wywodzą się z jednego, praindoeuropejskiego źródła, intuicje Nancy'ego pozostają czytelne dla każdego, kto posługuje się którymkolwiek z języków indoeuropejskich (a dotyczy to również języka polskiego). Następnie, po starannie uargumentowanym odrzuceniu dominującej przez stulecia w Europie koncepcji powrotu-do (sensu absolutnego), czyli dążenia do restytucji jednego, jedyne sensu, stanowiącego matrycę pełni znaczenia, Nancy przystępuje do analizy możliwości, jakie przed nową teorią sensu otwiera gra na skomplikowanej etymologii jego nazwy, jej źródłowej wieloznaczności i skrywanej wewnątrz samego pojęcia różnicy prymarnej, znanej nam już z filozoficznego opracowania przez Heideggera i Derridę. Takie podejście do zagadnienia sensu – właśnie od strony różnicy – umożliwia obecnie uwolnienie się od frustrującej chęci uchwycenia sensu absolutnego (nazywanej przez Nancy'ego „wołą znaczenia”) na rzecz sensu rozprzestrzeniającego się w otwartej sieci zmultiplikowanych znaczeń, odczuć i kierunków przekształceń w rozedrganej sferze procesualnie rozumianego Bycia.

Bez wątpienia Nancy'ańska koncepcja sensu stanowi *novum* w praktyce europejskiej filozofii, ale skądinąd nie zawiera ona w sobie niczego, co sprzeciwiałoby się wysiłkowi racjonalnego ujęcia rzeczywistości, które od tysiącleci inspirowało filozofów Zachodu do eksplorowania granic myślenia oraz jego językowego wyrazu. Uaktualniony, myślany na miarę współczesności element sensu jawi się ponadto – konkretnie żyjącym i rozmyślającym dziś ludziom – jako wzbogacenie ich kondycji o nowy wymiar podmiotowości, którą Nancy przedstawia jako podmiotowość zwielokrotnioną, zmienną, pulsującą niejako w nieokreśloności gramatycznej zaimka osobowego „my”.

Wreszcie – a rzecz to nie mniej ważna – omówiona powyżej książka Nancy'ego jest dla nas interesująca również dlatego, że zawarta w niej koncepcja sensu nosi wszystkie cechy charakteryzujące twórczość filozofów kontynental-

nych. Zanim wyciągniemy z tej obserwacji końcowe wnioski, które zostaną zaprezentowane w zakończeniu niniejszej rozprawy, warto dla pamięci wypunktować znalezione w *L'Oubli* „momenty kontynentalne”. A są to: częste nawiązania do okoliczności historycznych, towarzyszących kształtowaniu się określonej teorii filozoficznej, „wizjonerska” forma prezentacji własnych ustaleń, dyskretne zaznaczanie głównej tezy, literacki język wypowiedzi oraz liczne ozdoby stylistyczne, wreszcie skłonność do powoływania się na dzieła klasyków filozofii, które Nancy zna i starannie rozpatruje, chętnie cytując ustępy przydatne dla jego własnych rozbudowanych procedur argumentacyjnych i dowodowych. A jak pamiętamy upodobanie do egzegezy tekstów innych myślicieli stanowi bardzo wyrazisty rys filozofii kontynentalnej. Potwierdzenie przynależności Nancy'ego do tego stylu filozofowania ma również swoje konsekwencje. Nas, oczywiście, interesuje przede wszystkim jego stosunek do tradycji myśli Zachodu. Treści zawarte w *L'Oubli* nie pozwalają wątpić, że Nancy tę tradycję ceni wysoko. Formułowane zatem przez niechętnych dekonstrukcji badaczy zarzuty, jakoby wszyscy przedstawiciele tego nurtu myślenia odrzucali dorobek kulturowy Zachodu i co najwyżej karykaturowali go w swoich pracach, nie znajdują po prostu potwierdzenia w faktach. Na koniec podkreślmy raz jeszcze, że twórczość Nancy'ego – nie tylko w przypadku *L'Oubli*, choć tu w sposób szczególnie widoczny – stanowi typowy wyraz postawy kontynentalnej, która lubi prezentować się w świetle nowatorstwa, oryginalności, a czasem nawet intelektualnego skandalu, ale przecież zawsze wyrasta z gleby tradycji i chętnie czerpie z bogactwa wypracowanego w naszej kulturze dorobku filozoficznego.

# CZĘŚĆ TRZECIA

## FILOZOFIA PRAKTYCZNA

### ROZDZIAŁ I FILOZOFIA SZTUKI

Rozpoczynając rozważania nad praktycznymi aspektami myśli Nancy'ego, należy zaznaczyć, że zajmują one bardzo poważne miejsce w jego programie filozoficznym, nie sprowadzając się li tylko do marginalnego uzupełnienia kwestii teoretycznych. Wzorem wielu filozofów kontynentalnych francuski dekonstrukcjonista uważa, że czas czystych spekulacji metafizycznych dobiegł już swego kresu, a jednym z głównych wyróżników nowego stylu myślenia należy uczynić namysł usytuowany p o m i ę d z y teorią i praktyką, którego właściwy przykład dał nam Jacques Derrida. Nie oznacza to oczywiście, że dzieła innych wielkich myślicieli Zachodu zostały przez Nancy'ego zignorowane: jak już wiadomo z ustaleń poczynionych w pierwszej części niniejszej rozprawy ogromny wpływ na jego przemyślenia miał Georg Wilhelm Friedrich Hegel, który także żywo interesował się problematyką sztuki, choć jego rozważania miały bardziej abstrakcyjny charakter od mocno zaangażowanych w sprawy otaczającego ich świata przedstawicieli dekonstrukcji. Nic dziwnego zatem, że swoją filozofię sztuki Nancy wyposażył w mocno wyczuwalny aspekt polemiczny z wielkim jenajczykiem, nie mogąc zgodzić się z jego pesymistycznymi prognozami w sprawie przyszłości sztuk pięknych. Bo choć dookoła nas, w pierwszych dekadach XXI wieku, wciąż słyszy się potwierdzające wyrok Hegla, pełne niepokoju zapytywanie „czy sztuka najnowsza pozostaje wciąż sztuką?”, to jednak Nancy wyraźnie nie podziela czarnowidztwa współczesnych mu diagnoz ani nie godzi się z orzeczeniem niemieckiego filozofa, jakoby sztuka raz na zawsze utraciła już swą żywotność („posagi są teraz trupami, z których ulotniła się ożywiająca je dusza, tak jak hymny – słowami, których nie napętnia już wiara”<sup>1</sup>). Nie jest to jednak naiwny sprzeciw. Przekonanie swoje Nancy buduje nie tylko na jakimś nieokreślonym przywiązaniu do świata sztuk plastycznych i własnym weń zaangażowaniu (do czego przyjdzie nam jeszcze powrócić), ale również na wnikliwej i uważnej lekturze samego Hegla.

Punktem wyjścia filozoficznego starcia obu myślicieli staje się w ten sposób figura „dziewczyny przychodzącej po Muzach”, pojawiająca się u końca *Fenomenologii ducha*<sup>2</sup>. Zamykając swoje rozważania na temat sztuki, Hegel wyraża

---

<sup>1</sup> G.W.F. H e g e l, *Fenomenologia...*, tłum. Ś.F. N o w i c k i, s. 474.

<sup>2</sup> Tamże.

tu przekonanie, że odcięta od swoich naturalnych korzeni – tj. od duchowości – sztuka staje się już tylko nagromadzeniem pięknych przedmiotów przypominających owoce zerwane z karmiącego je niegdyś sokami drzewa. Co prawda dzieła sztuki jeszcze nas urzekają ostatnim refleksem pustego piękna niczym wędzące na tacy owoce, lecz nie znajdują się już one pod opieką Muz, tylko w rękach naiwnej, choć zarazem pustej istoty, jaką jest „dziewczyna, która przychodzi po Muzach”. Oto ten fragment:

Dziełom muzy brak siły ducha, dla którego z druzgotania bogów i ludzi wynikała pewność samego siebie. Są one teraz tym, czym są dla nas – zerwanymi z drzewa pięknymi owocami. Obdarował nas nimi życzliwy los w taki sposób, w jaki dziewczę oferuje (*présentiert*) owe owoce; nie daje ono rzeczywistego życia ich istnieniu, ani drzewa, które je dźwigało, ani ziemi i żywiołów, które stanowiły ich substancję, ani klimatu, który nadał im swój charakter, ani następstwa pór roku, które rządziły procesem ich powstawania. Tak też los wraz z dziełami owej sztuki nie daje nam ich świata, wiosny i lata ich życia etycznego, w których kwitły i dojrzewały, lecz tylko ukryte za zasłoną wspomnienie tej rzeczywistości<sup>3</sup>.

Sposób, w jaki Nancy interpretuje zacytowany powyżej ustęp – a czyni to aż w dwóch tekstach<sup>4</sup> – wyznaczy perspektywę problemową niniejszego rozdziału i pozwoli nam wydobyć z nancy’owskiej filozofii sztuki jej momenty kluczowe, to znaczy: problem natury sztuki (prezentacja prezentacji), miejsce sztuki (p o m i ę d z y zmysłami a ideą) oraz zagadnienie istoty sztuki (czy też raczej jej bezistotowości).

### 1. Prezentacja prezentacji

Tym, co od razu przyciąga uwagę Nancy’ego w tekście Hegla, jest zastosowanie czasownika „prezentować” [*présentieren*] na określenie gestu, jakiego dokonuje owa „dziewczyna przychodząca po Muzach”. Dla autora *Fenomenologii* gest ten obnaża pustkę nowożytnej sztuki, dla Nancy’ego natomiast staje się on – mimowolnym ze strony Hegla – wskazaniem na wyzwolenie sztuki z pęt jej przeintelektualizowanych, metafizycznych koncepcji.

A przecież jedną z takich obezwładniających sztukę teorii była również koncepcja samego Hegla, który uczynił ze sztuki kolejne ogniwo swojej dialektyki. W opisie niemieckiego filozofa rozwój dialektyczny wyraźnie faworyzuje ponadmysłowy element idealny, każąc religii estetycznej (a zarazem sztuce)

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> J.L. N a n c y, *La jeune fille qui succède aux Muses*, [w:] Ms, s. 71–97; dalej jako skrót Ms–JF oraz J.L. N a n c y, *Portrait de l’art en jeune fille*, [w:] t e n ż e, *Le Poids d’une pensée*, Le Griffon d’argile – Québec et Presses universitaires de Grenoble, Grenoble 1991, s. 33–63.

ustąpić miejsca religii jawnej<sup>5</sup>, a wreszcie filozoficznej wiedzy pojęciowej. Nancy zauważa jednak, że w tym rozwoju moment sztuki blokuje sprawne działanie całego mechanizmu: coś, co wcale nie należy do porządku religii, lecz właśnie sztuki, stawia opór (w)zniesieniu (*Aufhebung*)<sup>6</sup>. Otóż dzieła sztuki nowożytnej są ofiarowywane jako takie, czyli prezentowane w swej „nagiej” widzialności, jak faktycznie ma to miejsce za naszych czasów w salach ekspozycyjnych muzeów i galerii. Choć wykorzenione ze swego świata, niczym owoce zerwane z gałęzi, nie tracą one wcale siły oddziaływania na zmysły. Piękno tych dzieł nie tylko nie zanika, lecz nawet wzrasta, czyniąc z ich widzialności jakby rewers idealności (a równocześnie jądro przeżycia estetycznego – do czego nawiążemy jeszcze nieco dalej). Zmysłowa zewnętrzność uwypukla się, wcale nie ginąc w elemencie idealnym. To właśnie stanowi dla Nancy’ego wyzwolieliwski moment sztuki: nie „uzewnętrzzenie Idei”, lecz jej absorpcja aż do pełnego rozbłysku tego, co zmysłowe. Wprowadzając do swojego tekstu dziewczynę z owocami, Hegel sam już to właściwie powiedział, choć wiele wskazuje, że wcale tego nie pomyślał. Co więcej, opisując tę dziewczynę – jakby w przeczuciu innej możliwości zrozumienia kresu sztuki – użył on czasownika *präsentiert* zamiast zwykłego przedstawia (*sie stellt vor*) lub po prostu – jak chciał tłumacz polski – ofiarowuje (*gibt, obfert*). A w zastosowaniu tym dochodzi do głosu prezentacja jako uobecnianie, czyli czynienie obecnym (por. łac. *praesens*). Znaczyłyby to, że sztuka wciąż i mimo wszystko jest obecna. Przede wszystkim jest obecna – i to jest jej najbardziej własny moment. Wbrew tej możliwości Hegel uznał jednak, że sztuka jest wyłącznie nośnikiem, wehikułem tego, co ideowe/idealne, to znaczy, że powinna była zaniknąć tam, gdzie jej zadanie zostało spełnione. Tymczasem – jak zauważa Nancy – sztuka wcale tam nie zanika bez reszty, tylko uwidocznia swą wewnątrznie niejednorodną naturę. Uogólniając, można zaryzykować stwierdzenie, że sztuka pojawia się dokładnie w swym własnym zaniku. I choć generuje ono logiczną sprzeczność, to wiemy skądinąd, że tej nie obawiał się ani Hegel, ani Nancy. Nadto dla tego ostatniego natura sztuki uwidaczniać miałyby się *par excellence* właśnie w owym nielogicznym, naiwnym geście dziewczyny, który pokazuje, że sztuka nie służy pokazywaniu czegoś innego niż ona sama. W tym kontekście należy umieścić poetyckie i enigmatyczne słowa Nancy’ego z jego znacznie późniejszego tekstu, zatytułowanego *Au fond des images* [„W głębi obrazów”]:

Czym jest jednak dawanie obecności? Czyż nie jest to dawanie tego, co nie jest do dania: tego, co jest lub nie jest. Jesteście obecni lub nie jesteście. Obecności nie da wam nic poza waszym własnym nadejściem, które nie jest nikim lub jest wami. Proszę zatem, ukażcie się! [FI, 126].

<sup>5</sup> Bardzo możliwe, że Hegel widział w tej dziewczynie anioła, który doprowadza antycznych Bogów do uznania narodzin jedyne Boga w Chrystusie.

<sup>6</sup> Patrz: rozdz. I części pierwszej, przypis 10.

Tak więc sztuka nie służy pokazywaniu czegoś względem niej zewnętrznego. Analogicznie rzecz biorąc, nie jest też imitowaniem, wywoływaniem ani uwzniośleniem. Jest wyłącznie prostym i czystym gestem prezentacji tego, że coś się prezentuje: p r e z e n t a c j ą p r e z e n t a c j i.

Ani na stronach *Fenomenologii ducha*, ani w *Wykładach o estetyce* nie powiodło się Heglowi unicestwienie elementu sztuki i (w)zniesienie go do elementu filozoficznego. W heglowskim systemie sztuka wciąż żyje życiem po życiu i przeżywa swą własną śmierć jako sztuka chrześcijańska. A jej kolejnym pośmiertnym wcieleniem stanie się nieznaną Heglowi sztuka współczesna. Oto jak podsumowuje to Nancy:

W ten sposób przeniesiona do *Estetyki* dziewczyna z *Fenomenologii ducha* ustanawia tę nieskończenie złożoną figurę, w której sztuka antyczna jednocześnie zostaje unieruchomiona i przetransportowana w element sztuki chrześcijańskiej, w której spojrzenie rozjaśnia się w prezentacji form bez spojrzenia, a wewnętrzność łśni i ofiarowuje się z gracją, nieofiarującą wszak niczego poza samą sobą [Ms–JF, 93–94].

Z powyższych rozważań nie należy jednak wyciągać pochopnego wniosku, że wyzwolenie sztuki od wikłających ją w rolę „służki Idei” koncepcji filozoficznych dokonało się dopiero za czasów Hegla. Od pierwszego wydarzenia artystycznego sztuka zawsze była zdolna do wolnościowego gestu wskazywania na swą wewnętrznie zapętloną naturę: prezentowania tego, że mamy tu do czynienia z samą prezentacją. Gest ten Nancy odkrywa nawet w prehistorycznych rysunkach naskalnych pozostawionych przez pierwszych artystów.

W eseju zatytułowanym *Peinture dans la grotte* [„Malowidła w jaskini”]<sup>7</sup> przypomina on, że pierwsze „dzieła sztuki” były właściwie odciskami dłoni prehistorycznych ludzi, pozostawionymi na ścianach jaskini Cosquer (w pobliżu Marsylii) jakieś 25 tysięcy lat temu. Potem pojawiły się schematyczne rysunki zwierząt i kontury ludzkich sylwetek. Według francuskiego filozofa ich powstawaniu musiały towarzyszyć wielkie emocje: zaskoczenie, śmiech lub przestraszenie. Zapewne wywoływane były one częściowo przez wykreowane podobieństwo, które później zyska artystyczną godność, związaną z teorią *mimesis*. Nie negując tego faktu, Nancy nie wyolbrzymia jego roli w powstawaniu sztuki, wręcz przeciwnie – świadomie umniejsza znaczenie artystycznego naśladownictwa. Jego zdaniem emocje artystów z jaskiń wiązały się raczej z wydarzeniem, które było dużo bardziej zaskakujące: z podwojeniem się obecności. Człowiek tworzący naskalne rysunki uobecniał w nich najpierw siebie (swoje dłonie), a potem elementy otaczającego go krajobrazu. Uobecniając to wszystko, sprawił, że obecność uległa zdublowaniu: to, co znalazło się w jaskini, stawało się równie obecne, jak i to, co istniało poza nią. Nancy uważa, że największym zaskoczeniem (a zatem impulsem do dalszych emocji) było odkrycie własnej

<sup>7</sup> T e n ż e, *Peinture dans la grotte*, [w:] Ms, 117–132 ; dalej jako skrót Ms–PG.

zdolności do uobecniania – czynienia obecnym, pokazywania – *ż e j e s t*. *Homo sapiens* był równocześnie *homo monstrans*. W tym ostatnim określeniu Nancy łączy dwie ważne cechy: zdolność okazywania (łac. *monstrare*) oraz budzącą strach dziwność tego zdarzenia (por. łac. *monstrum*, *monstruosus*). To – jego zdaniem – pierwotne źródło gwałtownych uczuć, które zresztą towarzyszą aktom artystycznym do dzisiaj. Najdziwniejsze jest bowiem to, że można coś pokazać i pomyśleć w sposób oderwany od wszelkiego przedstawienia, a to jest właśnie czysta prezentacja, czyli *p r e z e n t a c j a p r e z e n t a c j i*: „Ręce te nie przedstawiają niczego poza samą prezentacją, otwartym ruchem uobecniania się, jego rozpostarciem się, otwartością, masą – i jego zdumieniem” [Ms–PG, 124].

Zatrzymajmy się jeszcze przez chwilę przy określeniu tej prezentacji jako „czystej”, gdyż może być ono mylące. Nancy’emu nie chodzi bowiem o wydobycie w refleksji nad sztuką jej oczyszczonej, niejako wydestylowanej natury. Nie chodzi mu też o wskazanie idealnego stanu artystycznego, w którym miała by się zawierać sztuka doskonała. Czystość sztuki oznacza dla niego jej prostotę, bezpretensjonalność, nieomal naiwność wobec własnej oczywistości. W ten sposób „czyste” jest działanie jaskiniowca u zarania historii sztuki oraz gest dziewczyny, która – zdaniem Hegla – doprowadza sztukę do jej kresu. Historia sztuki jest historią tego ustawicznie powtarzającego się zadziwienia wobec prostoty pokazującego gestu oraz podwojenia się obecności:

Owa niezwykłość [...] ma w sobie jedynie wielką prostotę, skromność, wręcz surowość i obywa się bez uduwnień oraz ozdób, ponieważ jej jedyną ozdobą jest samo pojawienie się [Ms–PG, 126–127].

Od swych narodzin sztuka pojawiała się zatem w swej skromnej oczywistości, która nie tylko nie potrzebowała, ale wręcz wykluczała istnienie jakiegoś „poza”: wewnątrz i zewnątrz stanowią tu tę samą obecność, która znakomicie obywa się bez transcendentnego Stwórcy lub trzymającej nad nią pieczę Idei. Historia sztuki przebiega więc w niej samej pod postacią niekończących się początków i końców, gdyż każdy nowy gest, warsztat, koncept czy styl zapoczątkowują całkiem nową sztukę – jak feniks odradzającą się ze swych popiołów. Nancy wyraża to jasno i stosunkowo zwięźle:

W tym sensie „sztuka” jest tam w całej swojej okazałości od samego początku. Sztuka nawet na tym polega, żeby być od początku w całej swej okazałości. „Sztuka” jest samym początkiem i jednym nieruchomym gestem przebywa dwadzieścia pięć tysięcy lat istnienia *animal monstrans*, *animal monstrum*. Ale jednocześnie nie przestaje przekształcać form owego nieskończonego wyeksponowania (*monstration*). Jedną kreską powiela bez końca historię wszystkich kresek. Sztuka jest tylko olbrzymią tradycją wymyślania sztuk, rodzenia wiedzy bez końca. To, co jest właściwie monstrualne, monstrualność tego, co własne, jest bowiem tym, że skończoność postaci nie ma końca [Ms–PG, 123].

Mając na uwadze to pierwsze określenie sztuki w naszych rozważaniach nad jej Nancy'ańskim ujęciem, które można by streścić jako wciąż aktualne (a nie potencjalne czy też ewentualne) uobecnianie się jej sprzecznej natury (śmierć każdej postaci sztuki stanowi wszak za każdym razem jej ponowne narodziny), zmuszeni jesteśmy zapytać z kolei o charakter tego dziwnego miejsca, w którym się ona przejawia. Miejsce to bowiem zawiera w sobie wszystkie artystyczne transformacje oraz wszystkie „narodziny” sztuk dziejowych (dookreślonych szkołą, stylem czy też warsztatem), pozostając przy tym czymś jednym, co – jak mówi Nancy – „nieruchomym gestem przebywa dwadzieścia pięć tysięcy lat” [Ms–PG, 123]. Czas zatem przystąpić do rozwikłania zagadki „miejsca sztuki”.

## 2. Miejsce sztuki

Należy przede wszystkim uwzględnić i uwyraźnić to, co już o miejscu sztuki wiemy. W przypadku heglowskiej dziewczyny była to płaska taca, a w przypadku ludzi z jaskiń równie płaska powierzchnia skalnej ściany. I tu, i tam sztuka przejawiała się na płaszczyźnie. Jest to fakt znamieny, gdyż płaszczyzna (obok linii i punktu) stanowi jedną z geometrycznych wizualizacji *g r a n i c y*. Biorąc pod uwagę, że zarówno w odniesieniu do tekstu Hegłowskiego (wyznaczającego kres sztuki), jak i w odniesieniu do malowideł z jaskini (wyznaczających początek sztuki), Nancy również wyraźnie gra na granicznym umiejscowieniu sztuki (na granicy czasu), powinniśmy sprawdzić, czy w innych jego tekstach lokuje się ona w podobnych miejscach brzegowych. Zagadnienie to zostało szczególnie ciekawie potraktowane w eseju pod tytułem *Na progu*<sup>8</sup>.

Niezbyt uważnemu czytelnikowi tego tekstu wydać by się mogło zrazu, że jest to po prostu poetycko zabarwiony opis płótna znanego jako *Śmierć Marii* (1601–1606) Michelangela Caravaggia. Nancy omawia bowiem szczegółowo znajdujące się na obrazie postaci i rekwizyty. Opis ten jest jednak wyłącznie pretekstem do zasygnalizowania właściwego tematu eseju, którym jest bycie poza obecnością, czyli śmierć. W tej chwili, skupieni na zagadnieniu miejsca sztuki, pozostawimy ten centralny temat bez rozwinięcia, podejmując w zamian próbę wydobywania takich momentów Nancy'ańskiej refleksji, która bezpośrednio dotyczy sceny malarskiej oraz miejsca, jakie wobec niej zajmuje widz. Scenę tę Nancy bardzo świadomie rozciąga poza płaszczyznę płótna, wciągając do niej widzów w taki sposób, że stają się uczestnikami wydarzenia, które zazwyczaj traktuje się jako zewnętrzny wobec nich, zobiektywizowany przedmiot przedstawienia. Już ta konstatacja uzmysławia nam (nie licząc wiele znaczącego tytułu tekstu), że zagadnienie granicy jest tu zagadnieniem niezwykle ważnym, jeśli nie wręcz kluczowym. Nawet centralny temat – śmierć młodej kobiety utożsa-

<sup>8</sup> J.L. N a n c y, *Na progu*, tłum. M. Kwietniewska, „Kwartalnik Literacki”, nr 37 1/1999, s. 195–201; por. J.L. N a n c y, *Sur le seuil*, [w:] Ms, 99–116; dalej jako skrót NP.



mianej z Marią, matką Jezusa – zostaje od razu uwikłany w problem graniczenia ze sobą wnętrza i zewnątrz dzieła sztuki. A jak pamiętamy z wcześniejszych ustaleń, granica może uwidocznić się właśnie w postaci płaszczyzny – ta zaś umożliwia styk tego, co względem siebie przeciwstawne. Nancy przekonuje swoich czytelników, iż za sprawą sztuki – jej mocy wciągania wszystkiego w obręb swego uniwersum – osoba oglądająca obraz zostaje niejako wtłoczona w granicę, która operuje na styku dwóch światów: świata wykreowanego na scenie obrazu oraz zewnętrznego wobec niego świata widza. Oto, jak ujmuje to sam filozof:

W miejscu, które wychodzi już z kadru, u naszych stóp, rdzawozłoty owal miednicy – wraz z kolistym zarysem sukni, która go dubluje – ofiarowuje nam miejsce na progu: nasza obecność domyka krąg czy też elipsę obecności innych osób zebranych wokół tej, która spoczywa oraz tej, która boleje. Bez ich obecności nie byłoby naszej [NP, 195].

Jeszcze wyraźniej zagadnienie granicznego charakteru miejsca sztuki dochodzi do głosu w następującym stwierdzeniu Nancy'ego:

Ta siła [siła sztuki wobec widza – patrz wyżej w tekście, M.K.] obejmuje i porywa w miejscu tak, jakby dokonało się tutaj przeniesienie samego miejsca, bez wnętrza ani zewnątrz – nic poza spłaszczeniem planu [NP, 195].

Dzięki takiemu ujęciu treść obrazu zmienia się w swoiste widowisko, które przypomina nam, że sztuka jest przede wszystkim domeną uwidaczniania, pokazywania czy też prezentowania i że prezentacja ta nie wychodzi nigdy poza granicę dzieła, lecz rozgrywa się w niej, co w tym przypadku oznacza zamalowaną farbami p ł a s z c z y n ę płótna:

Nie starajmy się jednak przejść na drugą stronę płótna, aby zjrzeć gdzieś poza to, co można zobaczyć, nie szukajmy niczego poza zastygłym tu na moment cieczeniem oleju. I już weszliśmy. A wszystko, o co nas się tu prosi, na co się nam pozwala i co obiecuje, to być wystawionym na widok [NP, 196].

W innym, późniejszym tekście znajdujemy całkiem podobną myśl na temat oddziaływania obrazu:

*Imago* przywiera do tkaniny. [...] Tka, wyobraża nieobecność. Nie reprezentuje jej, nie wywołuje, nie symbolizuje, choć wszystko to jakoś się w nim mieści. Ale istotowo [obraz] uobecnia nieobecność [FI, 128].

I tak dzieło, które umiejscawia się na granicy, wypełnia tę granicę własną obecnością, spychając treść przedstawienia – w tym wypadku treść sakralną – na plan dalszy wobec ujawniającego się problemu widzialności jako takiej. Zwykle widzeniu obrazu towarzyszy natychmiastowa jego interpretacja. Wi-

dzimy to, co z góry czynimy obiektem poznania, a ściślej – rozpoznania treści wyobrażanych przez dzieło. Nie widzimy tego, co faktycznie mamy przed oczyma (pokryte farbami płótno), a co za sprawą triku sztuki od razu zmienia się w jakiś świat wyobrażeń. Tymczasem Nancy usiłuje zwrócić naszą uwagę na sam fakt uobecniania się tego, co widoczne, innymi słowy – na wyłanianie się tego, co widzialne. Ono zaś postaciuje się zawsze pomiędzy tym, co stanowi nasz świat, a tym, co jest światem artystycznego przedstawienia. Zagadnienie to Nancy formułuje w słowach:

Zobaczyć to, co znajduje się poza obszarem widzialności – ani wewnątrz, ani na zewnątrz niej, ale na progu, równo z tym, co widoczne, a co jest olejem, płótnem i pigmentem farb [NP, 196].

Dopiero tak przeprowadzone „wzięcie w nawias” treści obrazu pozwala dostrzec nie tylko zagadkę uobecniania się, ale również jej – jakże często dostrzegalną wyłącznie dla wyspecjalizowanych krytyków – materię: olej, płótno, pigment farb, karnacje i światło.

Nancy pragnie zwrócić naszą uwagę właśnie na tę fundamentalną dla malarstwa obecność, zazwyczaj znikającą wobec imperatywu *z r o z u m i e n i a* sztuki, odwołującego się do przeintelektualizowanych erudycyjnych ekskursów poza płaszczyznę obrazu. Teraz pierwszym zadaniem staje się umiejscowienie sztuki w jej miejscu właściwym, a to znaczy raz jeszcze – na granicy. Nie chodzi bowiem o proste odrzucenie tego wszystkiego, co inteligentny komentarz ma nam do powiedzenia o temacie obrazu, ale o znalezienie tego, co znajduje się pomiędzy takim komentarzem a czysto zmysłową reakcją na materialny aspekt malowidła.

I tak brzmi ostateczna teza Nancy’ego: sztuka operuje na granicy, inaczej mówiąc – n a p r o g u świata myślanego i postrzeganego, a żaden z tych dwóch aspektów nie ma przewagi nad drugim. Oba są równorzędne tak, jakby znajdowały się w tym samym planie:

Zewnątrz i wewnątrz w jednym rzucie, ale bez przejścia, które by je łączyło, bez mieszania, bez mediacji, a także bez możliwości przeprawy z jednego brzegu na drugi. Być może mamy tu dostęp do tego właśnie, co jest całkowicie niedostępne [NP, 197].

Motyw ten stanowi jeden z ważniejszych momentów Nancy’owskiej refleksji nad sztuką i obecny jest także w jego późniejszych pracach:

To zawsze [pozostaje] w napięciu. Jest tu coś z pociągnięcia i trakcji, jednym słowem – z kreski [*du trait*]. A to wyciąga się i wykreśla po obu stronach niewidzialnej, niewykreślonej linii, która przechodzi pomiędzy tymi dwoma, nie dochodząc nigdzie. Być może to pociąga i nakreśla wyłącznie ową nienamacalną linię... [FI, 123].

Oba zacytowane tu fragmenty uwidaczniają wyraźnie, że sztuka nie tylko jest fenomenem granicznym, ale również czymś, co pozwala dookreślić ważne, choć pomijane przez tradycyjną metafizykę zagadnienie granicy. Czym jest granica? Czy w ogóle jest? A jeśli jest, to w jaki sposób jest? Te i inne jeszcze pytania wywołane przez Nancy'ański namysł nad sztuką, uświadamiają nam, że mamy tu do czynienia z prawdziwą filozofią sztuki, a nie tylko z wyspecjalizowaną teorią estetyczną czy też swobodną grą skojarzeń pobudzonych przez przypadkowy kontakt z jakimś dziełem sztuki. Nancy'ańska filozofia sztuki okazuje się zatem czymś więcej niż popisy zarówno artystów, starających się przekonująco wyobrazić określone treści sakralne (obyczajowe, polityczne, czysto estetyczne itd.), jak i krytyków sztuki, usiłujących schwytać te przedstawienia w sieć swoich erudycyjnych komentarzy. Uwyrażniając problematykę granicy, sztuka spełnia również zadanie kojarzone zwykle z celem filozofii, a mianowicie zadanie oświetlenia całości bytu, w szczególności zaś ludzkiej egzystencji. Nasze życie również bowiem ujawnia graniczny aspekt bycia-pomiędzy, np. pomiędzy duchem a materią czy też umysłem a ciałem. Istniejemy w splocie tych i innych jeszcze aspektów wszechrzeczy, które tworzą z naszej egzystencji coś na kształt przeplatających się nitek jednej tkaniny:

W ten właśnie sposób istniejemy. Obraz ten maluje próg istnienia. Wtedy jednak określenie „malować” nie oznacza już tego samego, co „przedstawiać”, tylko „wyznaczyć plan”, splot tkaniny – tkanek, słów: tekstura i pigment progu [NP, 197].

Zaczynamy rozumieć, że chcąc rozświetlić choć trochę zagadkę sztuki, nie wystarczy podać jednej definicji ani wskazać jej miejsca z dystansu, z jakiego badamy obiekt naukowych dociekań. Zamiast obiektywizacji – powinność zaangażowania się, wplecenia własnej egzystencji w artystyczne uniwersum. To trzeba zobaczyć pomiędzy ducha i tworzywa sztuki. Przede wszystkim jednak trzeba wpierw uznać, że sztuka pokazuje, a dopiero potem zapytać o to, co pokazuje. W ten sposób nie tylko wykoncypujemy miejsce sztuki, ale również je osiągniemy: „trzeba odstąpić, o ile to tylko możliwe od przedstawiania i interpretowania. Trzeba pozostać na powierzchni obrazu, przywrzeć do niej i do progu, który wyznacza” [NP, 198].

W miejscu granicy, którą wyznacza powierzchnia obrazu, nie ma niczego, co dałoby się uczenie skomentować. Tu niczego się już nie imituje, nie przedstawia ani nie wyraża żadnej transcendencji. Tu można być tylko obecnym i widzącym. A to oznacza, że sztukę nie tyle trzeba rozumieć, ile z nią obcować, czyli spleść swą egzystencję z jej światem. W ten sposób odkrywamy, że faktycznie sztuka jest fenomenem zawsze obecnym, danym zawsze *hic et nunc*, gdyż ustawicznie uaktualnianym w zaangażowanym przeżyciu. Nancy wyraża to przekonanie bardzo jednoznacznie: „W tym miejscu bowiem niczego się już nie przekazuje, ani nie oznajmia. Miedzy Janem a dwiema Mariami [postaciami z obrazu Caravaggia – M.K.] jest tylko terażniejszość światła, koloru materii i ciała” [NP, 199]. Oczywiście nasze ciała mieszają się tu, a raczej przeplatają z obecnością

ciał namalowanych, jak to już stwierdziliśmy wcześniej („nasza obecność domyka krąg czy też elipsę obecności innych osób” – patrz wyżej w tekście).

W tym miejscu ktoś sceptycznie nastawiony mógłby wyrazić zaniepokojenie, czy Nancy nie zaniedbuje zbyt w swoich rozważaniach strony duchowej ludzkiego obcowania ze sztuką. Czy chęć dowartościowania zmysłowości nie odziera sztuki z czegoś, co wznosi się ponad zwykłą sensualną przyjemność? Na obronę stanowiska francuskiego filozofa można by przytoczyć argument, jakiego użyto już do twórczości Jacquesa Derridy, który również dowartościowywał elementy filozoficzne, tradycyjnie deprecjonowane przez metafizykę. I tak podkreślał on wagę pisma wobec mowy, nieobecności wobec obecności itd. Musimy wobec tego uzmysłwić sobie, że nie chodzi tu o zwykłe odwrócenie hierarchii, lecz o specyficznie rozumiane „wyrównanie planu”<sup>9</sup>. Zarówno Derrida, jak i Nancy przywracają tylko pewną równowagę w rozregulowanej, w ich odczuciu, tradycji metafizycznego uprzywilejowania ducha. Trudno byłoby zaprzeczyć faktowi, że częściej starano się (przynajmniej w kulturze Zachodu) właściwie wyinterpretować „ducha” sztuki niż skupić się na jej „cielesności” (tę zazwyczaj wspomina się krótko, jakby w uzupełnieniu tego pierwszego aspektu). Wciąż mało kto ma odwagę przyznać, że przeżycie artystyczne jest dla niego przede wszystkim drżeniem powiek, śliną napływająca do gardła lub dreszczem przebiegającym po plecach. Wychowani w kulturze ducha, staramy się raczej ujmować nasz kontakt z dziełem sztuki w kategoriach metafizycznych lub mistycznych, traktowanych jako przejawy wyższego uduchowienia. Podczas gdy Nancy stara się jedynie dowartościować to, co dotychczas było najczęściej spychane na margines. Z drugiej strony pojawiają się u niego również wyraźne – choć zdecydowanie rzadsze – nawiązania do uczuć i postaw wynoszących człowieka ponad codzienne doświadczenia. Chodzi tu o tragizm nieuniknionej śmierci oraz patos ostatecznego pożegnania (temat śmierci oraz innych sytuacji granicznych powraca zresztą w wielu innych tekstach Nancy’ego). Zapewne nikt, kto przeczyta *Na progu* w całości, nie pozostanie obojętny – tekst ten angażuje czytelnika w podobny sposób, jak obraz Caravaggia porusza i wzrusza swoich widzów [por. NP, 201].

Reasumując to, co udało się nam ustalić na temat miejsca sztuki w pracach filozofa, należy z naciskiem podkreślić, że świadomie uwypukla on jego graniczny charakter. I nie dotyczy to wyłącznie jednego obrazu. Malarstwo nie wyczerpuje wszak wszystkich możliwości sztuki do przejawiania się na płaszczyźnie, na progu, na granicy. Zdaniem francuskiego dekonstrukcjonisty każdy akt artystyczny wydarza się tam, gdzie dochodzi do styku elementów z natury swej odrębnych: wnętrza i zewnątrz, ducha i materii, zmysłowości i intelektu itd. Niemożliwe byłoby jednak wyczerpujące omówienie wszystkich nawiązań, jakie do tej problematyki czyni Nancy. Pojawia się ona w licznych jego pracach,

---

<sup>9</sup> Na ten temat, patrz np.: M. K w i e t n i e w s k a, *Jacques Derrida...*, s. 127–140.

ale już w sposób bardziej dyskretny. W tej sytuacji odwołamy się jeszcze do kilku wybranych przykładów lokalizacji sztuk innych niż malarstwo, to znaczy takich, których graniczny charakter nie może być kojarzony z płaską powierzchnią malunku.

W pierwszej kolejności nasuwa się pod rozwagę przykład filmu, ponieważ – operując obrazem – przejawia on pewne podobieństwo z malarstwem. Obraz filmowy jest jednak multiplikowany i zdynamizowany. Niemniej jednak za swe podłoże bierze płaską powierzchnię ekranu, która spina ową mnogość obrazów w uporządkowaną serię, a ich bieg wyposaża w kontynuację. Ekran staje się zatem okazją do ukazania specyficznego działania granicy jako p r z e j ś c i a od jednego elementu do drugiego, lecz bez ujednoczenia i bez homogenizacji. Każda sekwencja filmowa pozostaje w owym kontinuum czymś odrębnym, niezmiśzanym z innymi obrazami. Granica ukazuje tu swój łącząco-rozdzielający charakter, który przysługuje jej w szeroko pojętym wymiarze ontologicznym<sup>10</sup>, nie tylko podczas manifestacji artystycznych. I tak w eseju *De l'évidence* [„O oczywistości”], do powstania którego bezpośrednią okazję stworzył film *Zendegi va digar hich* [„A życie toczy się dalej”] irańskiego reżysera Abbasa Kiatostamiego, Nancy zauważa:

Byt nie jest czymś: jest on kontynuacją (*ça continue*). Jest tym, że to się rozwija – nie ponad lub poza pojedynczymi momentami, wydarzeniami, niepowtarzalnymi zajściami i indywiduami, które są nieciągłe, ale w sposób bardziej dziwny, a mianowicie w samej nieciągłości i bez stapiania jej w *continuum*. To nie przestaje przestawać, to nieprzerwanie ulega przerwaniu [*Ça continue á discontinuer, ça discontinue continûment*]. Jak obrazy filmu<sup>11</sup>.

W bardziej eliptycznym ujęciu można powiedzieć:

Przychodzić i oddalać się – oto rezultat działania obrazu: pojawiać się i znikać. Najważniejsze nie jest tu reprezentowanie, ale nade wszystko bycie lub tworzenie tego, co zwie się „-kroć”, pierwszy i ostatni raz, czas, by wytworzyć lub uchwycić obraz, czas tego samego czasu, który otwiera oczy [FI, 178].

To ostatnie spostrzeżenie prowadziło do konstatacji, że bez granicznego nacinania ciągłości obrazu, film w ogóle nie mógłby zaistnieć – nie tylko w sensie technicznym, lecz także artystycznym.

<sup>10</sup> Jako ciekawe rozwinięcie i ważne uzupełnienie niniejszego artykułu należałoby potraktować tekst Tomasza Załuskiego na temat związków sztuki i ontologii, od których tutaj świadomie abstrahujemy, patrz: T. Z a ł u s k i, *Jean-Luc Nancy i jednostkowa wielość sztuki*, [w:] K. W i l k o s z e w s k a (red.), *Wizje i re-wizje, Wielka księga estetyki w Polsce*, Universitas, Kraków 2007, s. 641–654.

<sup>11</sup> J.L. N a n c y, *De l'évidence*, [w:] „Cinémathèque” n° 8 (automne 95), Paris 1995, s. 51.

W przypadku rzeźby, którą Nancy uważa za *techne* utrwalenia kształtu lub postawy (*la tenue*)<sup>12</sup>, sprawa wydaje się trudniejsza. Jej związek z miejscem granicznym ewokowany jest wszakże jako umiejscowienie na p r z e c i ę c i u (a zatem znów na granicy) trzech wymiarów, to znaczy w czasie, który sprawia, że rzeźba wylania się w przestrzeni w sposób dynamiczny, choć jest to dynamika spowolniona przypominająca wolne napływanie lub majestatyczne wynurzenie się ku widzialności. Odnajdujemy tu także wskazaną powyżej (odnośnie do obrazów filmowych) właściwość granicy, przejawiającą się w takim rozdysponowywaniu sekwencji, aby ciągłość nie została naruszona, lecz raczej zrytmizowana. I tak oto miejsce rzeźby okazuje się nie być:

[...] dwoma wymiarami zwykłej obecności, lecz trzema, na p r z e c i ę c i u [podkreślenie – M.K.] których pojawia się wymiar czwarty, czyli czas nadchodzenia, nieskończenie powolny, nieuchronny, spóźniony, a mimo to przedwczesny, wyprzedzający samego siebie, lecz wywodzący się jeszcze gdzieś z tyłu, wciąż wokół siebie zaaferowany, naginający przestrzeń do tego powściągliwego rytmu<sup>13</sup>.

Wreszcie przypadek najtrudniejszy do zdiagnozowania, albowiem dotyczący poezji, a więc sztuki nieprzejawiającej się ani w przestrzeni geometrii dwuwymiarowej, ani w przestrzeni stereometrycznej. Tutaj granicę trzeba będzie ewokować w jakiś inny sposób. Nie będzie to jednak jakaś radykalna zmiana, całkowicie odrzucająca dotychczasowe rozwiązania. W rozważaniach na temat poezji Friedricha Hölderlina, zatytułowanej *Calcul du poète* [„Rachunek poety”]<sup>14</sup>, Nancy wykorzystuje zastosowane już wcześniej ujęcie granicy jako przejścia (w dziedzinie filmu) oraz jako nadchodzenia na przecięciu różnych wymiarów (w dziedzinie rzeźby). Pojawi się w nich jednak i nowe określenie granicy (z którym my się już zapoznaliśmy przy okazji omawiania ontologicznych rozważań Nancy’ego), czyli d o t y k , otwierający przestrzeń sensu punkt kontaktu tego, co względem siebie przeciwstawne. W tak poszerzonym miejscu przejawiania się poezja ukaże swój nierozzerwalny związek z procesem konstytuowania się sensu: „Punkt kontaktu, dotykanie przeciwległej strony, oto właściwa ścisłość zarachowania [dokonywanego przez poetę – M.K.], który oddaje sens – albo oddaje we władanie sensu – dokonując zawieszenia jego nieprzerwanego biegu” [CP, 66].

Poezja, a w szczególności poezja Hölderlina, konstytuuje się, począwszy od takiego p u n k t u k o n t a k t u , a właściwie punktów kontaktu, gdyż jest ich wiele w splecionej niczym sieć teksturze tekstu poetyckiego, który zestawia

<sup>12</sup> Francuski rzeczownik *la tenue* oznacza zachowanie się, ułożenie, postawę ciała, sposób ubierania się, a także wytrzymałość, trwałość, trwanie. Niemal wszystkie te znaczenia współgrają w użyciu tego słowa przez Nancy’ego.

<sup>13</sup> J.L. N a n c y , *Sculptures*. Lucile Bertrand, L’Arbre à Lettres, Paris 1995, strona nienumerowana (piąta od początku tekstu).

<sup>14</sup> J.L. N a n c y , *Calcul du poète*, skrót LD-CP [w:] t e n ż e , *Des lieux divins suivi de Calcul du poète*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin 1997, s. 51–86, skrót LD.

w sobie różnorodne, częstokroć ostro skonstrastowane z sobą wizje jego autora. Narracja wiąże je z sobą analogicznie jak ekran zestrzajał (ale bez ujednolicania) filmowe obrazy. Tak „zarachowane” obrazy nie wykluczają się wzajemnie: „Kontakt nie jest pomieszaniem, lecz jego przeciwieństwem. [...] Jedno nie jest negacją drugiego, a drugie nie jest manifestacją pierwszego. A jednak dotykają się one w tym przeciwstawieniu [...]” [CP, 65].

W ten sposób poezja okazuje się tworem wewnątrznie „ponacinanym”. Każde takie nacięcie toruje dostęp do sensu, którego nie należy utożsamiać z jakimś zewnętrzem poezji w postaci transcendentnego znaczenia do wydobycia. Sens jest w tym, że „to się toczy” (patrz wyżej w tekście), że rozwija się *od – do* dzięki r ó ż n i c y, która konstytuuje przeciwieństwa. Z drugiej strony różnica nie jest również tym, co poezja skrywa w sobie niczym Tajemnicę do wydobycia. Różnica jest w pewien sposób trans-immanentna. Dotyka poezji zarówno od wewnątrz (sukcesja poetyckich obrazów, harmonia brzmień, rytmika itd.), jak i z zewnątrz (gatunki, style, klimaty). Bez różnicy nie ma poezji. Zważywszy na wcześniejsze ustalenia, które każą nam dostrzegać różnicę jako emblematyczne przywołanie zagadnienia granicy, raz jeszcze okazuje się, że naturalnym miejscem sztuki poezji Nancy znów czyni granicę, tym razem zwaną różnicą:

[...] poezja przejawia się każdorazowo (*est chaque fois*) w różnicy tego, co niegdyś nazywano jej rodzajami i formami, [a także] różnicy, która sama ulega kombinacji z różnicą języków oraz z inną jeszcze różnicą, wprowadzaną właśnie przez poezję w grę [mającą swe miejsce] w każdym języku. Istnieją wyłącznie *poésies*<sup>15</sup>, jak to się mówi w szkole podstawowej. Oczywiście, nie uchylam się tu w żaden sposób od namysłu nad bytem i istotą poezji, ale chcę powiedzieć, że mnogość poezji stanowi część tej istoty<sup>16</sup>.

Powyższy cytat w sposób bardzo naturalny naprowadza nas już na kolejne – czyli trzecie z wymienionych na wstępie niniejszego artykułu – zagadnienie Nancy’ńskiej filozofii sztuki, a mianowicie zagadnienie jej multiplikowanej, rozpraszającej się istoty.

### 3. Istota sztuki

Uważny czytelnik spostrzegł już zapewne, że w prowadzonych tu rozważaniach natura sztuki została odróżniona od jej istoty. Naturę sztuki rozumieliśmy jako to, co mogłoby stanowić najbardziej własny atrybut sztuki, to znaczy to, że

<sup>15</sup> Słowo *poésies* stanowi liczbę mnogą od rzeczownika *poésie* (= poezja), oznacza zatem tyle, co poezje, i jest używane również na oznaczenie zbioru poezji, czyli wierszy. W języku francuskich dzieci słowo to nabiera znaczenia zdrobnienia w odniesieniu do wszelkich utworów wierszowanych, jak w zdaniu „Dzieci, dziś będziemy sobie czytać wierszyki (*poésies*)”.

<sup>16</sup> J.L. Nancy, *Résistance de la poésie*, William Blake & Co/Art & Arts, Bordeaux 1997, s. 27.

jest ona prezentacją prezentacji. Było to zatem wskazanie na określony sposób istnienia sztuki, niejako jej „osobowość” czy też „najbardziej własne oblicze”. Tymczasem przez istotę sztuki będziemy rozumieć coś koniecznego i absolutnego (a więc siłą rzeczy obejmującego także naturę sztuki), co decyduje o tym, czym jest sztuka w najbardziej ogólnym ujęciu. Bez możliwości ustalenia jej istoty, pytanie o sztukę utraciłoby cały swój sens. Do zagadnienia tego Nancy podchodził w swoich tekstach o sztuce kilkakrotnie, jednak najwyraźniej doszło ono do głosu w esejach *Pourquoi y a-t-il plusieurs arts et non pas un seul?* [„Dlaczego istnieje wiele sztuk a nie jedna?”] oraz *Le vestige de l'art* [„*Vestigium* sztuki”] – oba zawarte w tomie *Les Muses* [Ms, 9–70, 133–159].

W ostatnim z wymienionych tekstów, francuski myśliciel stawia bezpośrednio problem niemożności dookreślenia istoty sztuki oraz powiązany z nim problem rozproszenia tejże istoty w źródłowej mnogości sztuk. Przede wszystkim wykazuje nieoperatywność dotychczasowych prób ustalenia, czym naprawdę jest sztuka. Wśród różnorodnych definicji realnych szczególnym zainteresowaniem obdarza definicję Heglowską, według której sztuka stanowi zmysłowe zobrazowanie Idei. Zdaniem Nancy’ego Heglowi zawdzięczamy jednak wyłącznie wyraźne sformułowanie tego, co inni myśliciele Zachodu wyrażali w sposób mniej szczęśliwy, a do czego ostatecznie dałoby się sprowadzić tradycyjne rozumienie sztuki w naszej kulturze, to znaczy powiązanie zmysłowego obrazu z jakąś nadzmysłową realnością: Ideą, Sensem, Bytem, Bogiem itp.<sup>17</sup> Wnętrze sztuki odwoływałyby się zawsze do jakiegoś zewnątrz. Szeroko rozumiany obraz kierowałby się zawsze w stronę swego modelu i tak przykładowo posąg Boga przywoływałby niematerialną boską obecność. Tymczasem dla Nancy’ego sztuka to nie tyle *imago*, ile *vestigium* (*le vestige*), to znaczy ślad, pozostałość, trop. Wszystko to, co oddzieliwszy się od nadzmysłowej obecności desygnatu, wyraża jego aktualną nieobecność (jak ma to miejsce w przypadku dymu, w którym nie ma już ognia). Co prawda znane powiedzenie orzeka, że nie ma dymu bez ognia, ale tak naprawdę w powiedzeniu tym „ogień” nazywa nieobecną już przyczynę, którą należałoby wytropić<sup>18</sup>. Znamienne jest, że słowo *vestigium* łączy się etymologicznie z czasownikiem *vestigare*, to znaczy śledzić, szukać, tropić.

Sztuka nowoczesna jedynie potwierdza tę intuicję: ona niczego już nie wyobraża, nie symbolizuje (patrz wyżej w tekście), lecz posuwa się ślepo śladem zanikłej obecności sensu. Tego sensu domagają się dziś głośno wszyscy: artyści, odbiorcy, krytycy sztuki. A to znaczy, że deficyt sensu stał się powszechnie odczuwalny. Dlatego pozostaje już tylko przyznać, że żyjemy w cywilizacji bez obrazów, a dokładniej bez obrazów obrazujących. Pozostały nam jedynie widoki bez wizji [por. Ms–VA, 151]. Stwierdzenie to wcale nie musi być pesymi-

<sup>17</sup> J.L. Nancy, *Le vestige de l'art*, [w:] Ms, 144–145; dalej jako skrót Ms–VA.

<sup>18</sup> W tym miejscu Nancy przywołuje przykład rozważany przez Św. Tomasza z Akwinu, por. *Suma teologiczna*, Ia, qn. 45, art. 7.



styczne. Należy jedynie przyznać z pokorą, że współczesne dzieła nie są już twórcami oślepych jasnowidzów, Homerów i Tejrezjaszy, lecz śladami po zaniżonym sensie, co nie przeszkadza ich pretendowaniu do doskonałości, wciąż mogą one – i powinny – urzekać pięknem, które wydobywają ze zmysłowości. Przypomina to jako żywo rozważania chrześcijańskich teologów, dla których człowiek w swej rozumności był obrazem Boga, a w swej zmysłowości Jego *vestigium*.

Sztuka, która obywa się bez obrazu, nie staje się tym samym obrazem Niczego ani nie ginie w ikonoklazmie. Wówczas bowiem wielka sztuka naszej historii stałaby się jedynie relikwią, a to jest zupełnie inny rejestr śladu [Ms–VA, 154]. *Vestigium* nie boleje nad przeszłością, lecz ją aktualizuje w mnogości gier erudycyjnych, śladowych nawiązań i arbitralnych analogii, tak często obecnych we współczesnych praktykach artystycznych. *Vestigium* to odcisk stopy, która odeszła, ale zaznaczyła się w płaskiej przestrzeni nie swojego już świata: przestrzeni oderwanej od hierarchii wertykalnego uporządkowania generowanego przez Sens Absolutny i/lub Boga. *Vestigium* nie obejmuje sobą ani sensu, ani tym bardziej istoty: „To, co śladowe nie jest istotą” (*Le vestigial n'est pas une essence*) [Ms–VA, 157].

W tym miejscu rodzi się wątpliwość: czy tak rozumiany ślad nie pozostaje nazbyt powiązany z osobą swego twórcy? Czy nie mamy tu do czynienia jedynie z transpozycją humanistycznej tradycji, widzącej w człowieku ośrodek wszechrzeczy, a w artyście rywala Boga? Nancy rozwiewa tego typu obawy, ujmując ślad jako kategorię przechodzenia, w jego twórcy dostrzegając jedynie przechodnia. Podobnie jak sztuka, artysta obywa się bez istoty, pozostając jednym z wielu ludzi (*les gens*). Artysta nie potrzebuje przywilejów, by zaznaczyć swą przynależność do elity humanistów. Nie *humanitas*, lecz *gentes*: ludzie, ludy, generacje, sukcesje, rytmy nadchodzenia i odchodzenia. Oto, co pozostaje po istocie Sztuki i jej twórcach: nic ponad wielorakie, zazębiające się, splecione ślady rozproszonej obecności i dlatego – jak mówi Nancy w drugim ze wzmiankowanych powyżej tekstów – „liczba mnoga wyraża tu samą istotę” (*le pluriel ici porte l' «essence» même*)<sup>19</sup>.

Ten esej podejmuje problem domniemanej (a w każdym razie powszechnie zakładanej w kulturze Zachodu) jedności sztuki. Szukając jego rozwiązania, Nancy zauważa, że u zarania myśli europejskiej pojęcie sztuki wiązano raczej z mnogością zjawisk artystycznych niż z ich jednością, której koncepcja pojawiła się dużo później – i to w sferze czysto życzeniowej. Z pierwszym mocnym wyrazem heterogeniczności sztuki spotykamy się w *Uczcie* Platona, gdzie działanie wytwórcze rozdziela się biegunowo, a każdy z tych dwóch biegunów pretenduje do jedności i nic nie chce wiedzieć o drugim: wytwory jednego z nich powstają środkami rękodzielniczo-technicznym, drugiego zaś środkami artystycznymi, a ściślej, poetyckimi: ταῖς τέχνας ἐργασίαι ποιήσεις (Platon,

<sup>19</sup> J.L. Nancy, *Pourquoi y a-t-il plusieurs arts, et non pas un seul?*, [w:] Ms, 51; dalej jako skrót Ms–PPA.

*Uczta*, 205 b–c). Konsekwencją takiego rozdzielenia stanie się niechęć – tak to przynajmniej widzi Nancy – do porównywania ich ze sobą oraz ogromne napięcie pomiędzy sztuką a techniką, które wyczuwalne jest w refleksji nad ogólnie pojętą twórczością do dnia dzisiejszego. W ten sposób wśród badaczy, teoretyków i filozofów sztuki ukonstytuowały się dwa wrogo do siebie nastawione obozy. Zwolennicy technicznego (tj. warsztatowo-rękodzielniczego) podejścia do zagadnienia sztuki wydają się być w mniejszości, a ich drobiazgowo analizy artystycznych empirycznych nie wychodzą poza nużące taksonomie. Zwolenników sztuki wolnej od materialnego uwikłania i nakierowanej w wyższe, ponadzmysłowe rejony jest znacznie więcej. Ich zdaniem sztuka musi być wzniosła i w swej wzniosłości jedyna. To tutaj odnajdujemy wielkie umysły kultury Zachodu, zwłaszcza te, które u progu XIX stulecia nadały namysłowi nad sztuką nowy, głębszy wymiar: Kanta, Schellinga, Hegla.

Oczywiście, Nancy’ego najbardziej intryguje koncepcja Hegłowska, w której nie tylko została podjęta ostatnia ważna próba podania esencjalistycznej definicji sztuki (o czym już była mowa), ale także znalazło się uzasadnienie konieczności źródłowej jedności wszelkich sztuk. Hegel w swojej *Estetyce* formułuje hipotezę jednokładności sztuk i zmysłów<sup>20</sup>. Poznawcza integracja zmysłów miałaby leżeć u podstaw jedności sztuki, której najwyższym, czyli najdoskonalszym wyrazem jest poezja. Nancy zdecydowanie tę hipotezę odrzuca, przeciwstawiając jej koncepcję Freuda. Co prawda, słynny austriacki psychiatra nie zajmował się problematyką sztuki, ale jego koncepcja działania aparatu zmysłowego człowieka rzuciła – zdaniem Nancy’ego – całkiem nowe światło na zagadnienie jedności zmysłów, a poprzez analogię również na zagadnienie jedności sztuki.

Jako przedmiot swoich analiz Nancy wybiera pierwotne pożądanie (*Vorlust*), omawiane przez Freuda w *Trzech rozprawach z teorii seksualnej* (1905)<sup>21</sup>. Według Freuda wszelkie pragnienie jest u swych podstaw jakościowo obojętne. Tymczasem odczucie przyjemności ma charakter otwarty (jest to związane z niespełnieniem, któremu towarzyszy jednak nadzieja na końcową satysfakcję) oraz zróżnicowany. Nakierowane na przyjemność erotyczne pożądanie wpisuje się we wzajemną relację tych dwóch sfer – otwartości i zróżnicowania. Wzrastające natężenie odczucia przyjemności miałyby według tej teorii pochodzić ze „strefowego” zróżnicowania (Nancy mówi: *la discrétion*) tejże przyjemności, przejawiającej się w ten sposób nie dzięki jakości, lecz heterogeniczności ilościowej, prowadzącej do rozładowania napięcia, podobnie jak ma to miejsce

<sup>20</sup> G. W. F. H e g e l, *Esthétique*, trad. S. Jankélévitch, vol. III, Aubier, Paris 1944, s. 5. Podaje za Nancy’em: Ms, 23, który w tym miejscu błędnie podał jako wydawcę Flammariona zamiast Aubiera.

<sup>21</sup> S. F r e u d, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Wien 1905; *Gesammelte Werke*, t. V, s. 27–145; wydania polskie, patrz: t e n ż e, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej* (tekst integralny), [w:] t e n ż e, *Dziela*, t. V, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 27–129. Patrz też: S. F r e u d, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, tłum. L. Jekels i M. Albiński, Międzynarodowe Wydawnictwo Psychoanalityczne, Lipsk–Wiedeń–Zurych 1924.

w odczuciu przyjemności estetycznej. Rozważania swoje Nancy zamyka następującą konkluzją: „Pożądanie (napięcie *Vorlust*) jest rozróżnianiem (*la discrétion*) przyjemności” [Ms–PPA, 33]. Przy czym rozróżnianie owe przyjmuje znaczenie bliskie matematycznemu pojęciu struktury nieciągłej, czyli właśnie dyskretnej. Zatem zarówno w przypadku rozładowania napięcia erotycznego, jak i estetycznego – zdaniem Nancy’ego – mielibyśmy do czynienia z wycofywaniem się jedności w rozproszoną mnogość punktowych pobudzeń lokalnych. Przyjemność estetyczna przejawiałaby w ten sposób analogię z przyjemnością erotyczną, bynajmniej się z nią nie utożsamiając. Erotyczność sztuki oraz estetyczność erotyki kreśliłyby tu rodzaj chiazmu, dzięki któremu zachodziłoby szczególne odniesienie się do siebie „źródłowej” heterogeniczności.

W tym miejscu powinno uwidocznic się jeszcze jedno ważne pokrewieństwo koncepcji Freuda i Nancy’ego: tak dla jednego bowiem, jak i dla drugiego elementarną figurą owej „źródłowej” heterogeniczności okazuje się dotyk. Nancy proponuje nawet jego poszerzone ujęcie (odnoszące się i do kontekstu erotycznego, i do kontekstu estetycznego), zgodnie z którym dotyk byłby „ogólnym rozszerzeniem [ekstensją] oraz poszczególną ekstrapozycją czucia” [Ms–PPA, 35]. Innymi jeszcze słowy, dotyk byłby takim odniesieniem się do siebie heterogeniczności, które pozostawałoby jednostkowe, niepowtarzalne (*singulier*). Za jego to sprawą heterogeniczność miałaby zdolność zwracania się ku sobie bez ujednoclenia się w jakiejś pierwotnej istocie lub naturze, a zwrot taki przebiegałby równocześnie ze strefową dyslokacją jednostkowych pobudzeń. W tym kontekście należy rozpatrywać Nancy’owską teorię związku sztuki ze zmysłami: te ostatnie nie stanowią bowiem żadnego zewnętrznego dla niej modelu, na którym mogłaby ona kształtować swą naturę, przeciwnie – są one czynnikiem destabilizacji rzekomej jedności tejże natury (czy to w sensie natury ludzkiej, czy też w sensie szeroko pojętej przyrody lub świata), a zarazem istoty sztuki.

„Sztuka bez modelu”: tak mogłoby brzmieć hasłowe ujęcie oddalenia się Nancy’ego od filozofii sztuki zasadzającej się na różnicy, sformułowanej wcześniej przez Martina Heideggera. Pomimo całego nowatorstwa projektu niemieckiego filozofa, jego koncepcja sztuki – w odbiorze francuskiego dekonstrukcjonisty – wciąż pozostaje jednak mocno zapóźniona w stosunku do odkryć Freuda. Dla Heideggera sztuka, która miałaby być niczym „róża bez dłaczego”<sup>22</sup>, wciąż znajduje swoje uzasadnienie (swoje „dlatego”) w paradygmacie rozwijającej się natury. Heideggerowska filozofia sztuki nie oddaliła się znacząco od organicystycznych koncepcji dziewiętnostowiecznych teoretyków. W odróżnieniu od niej filozofia sztuki Nancy’ego nie tylko odrywa się od organicystycznego wzorca pojmowania sztuki, ale też bez obaw zbliża do granicy jej technicznego ujęcia. Sztuka *sive* technika – takim emblematem można by opatrzeć wyzuty z lęku przed technicznym zawłaszczeniem namysł Nancy’ego nad fenomenem

<sup>22</sup> Por. M. Heidegger, *Zasada...*, s. 53 i niżej.

sztuki. Jedną i drugą postrzega on bowiem jako działalność rozproszoną u podstaw oraz bezproduktywną u kresu. Zarówno sztuka, jak i technika realizują się w serii niekończących się transformacji, których efektem są jedynie punkty wyjścia do dalszych przekształceń. Żaden z tych punktów nie utwardza się w skończone i zamknięte Dzieło Absolutne. Bezproduktywność samonapędzającego się rozproszenia działań technologicznych pozwala, zdaniem Nancy'ego, znacznie lepiej wejrzeć w specyfikę działań artystycznych niż modelowa jedność Natury. Można to przekonanie uprawomocnić, argumentując następująco:

1) Sztuka nie tylko nie ujednocila natury zmysłów, lecz poddaje te zmysły „rozciągliwej metamorfozie”: i tak to, co widzialne staje się tym, co malarskie; to, co słyszalne przechodzi w to, co muzyczne itd. A każda z tych nowych sfer nie przestaje ustanawiać kolejnych, np. w przypadku tego, co muzyczne transformacja ustanawiałaby różne wysokości, gamy, harmonie, następstwa melodyczne, tonalności, rytmy, barwy dźwięków itd.

2) W związku z powyższym sztuka dekomponuje również (Nancy mówi: *dis-loque*) jednoczące odczucie synestezji percepcyjnej:

Różnica rozrasta się, pączkuje (*prolifère*) nie tylko pomiędzy wielkimi rejestrami sensorycznymi, ale również na wskroś każdego z nich: kolor, niuans, warstwa, rozbrysł, cień, powierzchnia, masa, perspektywa, kontur, gest, ruch, uderzenie, ziarno, brzmienie, rytm, smak, zapach, rozproszenie, rezonans, pociągnięcie, ciągnięcie, dykcja, artykulacja, gra, cięcie, długość, głębokość, moment, trwanie, szybkość, twardość, grubość, opary, wibracja, obrót, emanacja, penetracja, muśnięcie, napięcie, temat i wariacje *et caetera*, to znaczy dotknięcia rozmnażające się w nieskończoność [Ms-PPA, 44].

W taki oto sposób sztuka poddaje technicznej „analizie”, tj. rozkładowi, synestezję postrzeżeń i rozczłonkuje ją w nieskończoną liczbę stref lokalnych.

3) Sztuka zapewnia także możliwość komunikowania się ze sobą zróżnicowanych „pierwiastków” zmysłowych, przy czym nie jest to:

inny rodzaj syntezy, lecz odesłanie lub – zgodnie z powiedzeniem Baudelaire'a – odpowiedź (*réponse*) od dotknięcia do dotknięcia, która nie jest ani powiązaniem za sprawą jakiejś zewnętrznej homologii, ani wewnętrzną osmozą. Przeciwnie – jest to coś, co można by opisać, wychodząc od etymologii [słowa] *re-spondere*, jako zaangażowanie, obietnicę daną w odpowiedzi na jakąś prośbę lub apel: dotknięcia obiecują sobie łączność [w miejscach] swoich przerw, każde doprowadza do dotyku różnicy innego [...] [Ms-PPA, 45].

Tak pojmowana łączność (*la communication* u Nancy'ego) zróżnicowań ukazuje zmysły w „formie” czy też „figurze” jakiejś nieujednocionej wielozmysłowości, której „jedność” nie wychodzi poza pojęcie wspólnego rytmu rozprożeń, napływania i odpływania różnych zmysłowych „figur”. Zdaniem Nancy'ego najbardziej prawdopodobne jest, że „dla wszystkich tych figur nie

ma żadnego podłoża, żadnego «dna», które nie byłoby mnogością ich różnic” [Ms–PPA, 47].

4) Sztuka inicjuje mnogość działań rękodzielniczych: malarstwo to również umiejętność mieszania farb, znajomość reakcji chemicznych, technik suszenia i renowacji, składowania itd. Sztuka to cały zestaw umiejętności, bez których symboliczne oddziaływanie jej dzieł nie mogłoby zaistnieć w swym artystycznym wymiarze. Raz jeszcze dostrzegamy tu chybliwą oscylację sztuki i techniki, od wskazania której rozpoczęliśmy nasze rozważania na początku tej części niniejszego rozdziału (tj. w miejscu, w którym przypominaliśmy *Uczkę Platona*).

Wszystkie wskazane powyżej techniczne aspekty sztuki potwierdzają jedynie – według Nancy’ego – niepodatność na jej ujęcie w znaczeniu dopełnienia istoty w skończonym Dziale.

Być może jedność sztuki była tylko wymuszoną odpowiedzią dopasowującą ją do jedności ideału natury? Podczas gdy Nancy’ańska koncepcja sztuki oddala się w bardzo wyraźny sposób od wzorca naturalistycznego, czyniącego z całości przyrody model jej artystycznego wytwórstwa. Najślabzy punkt koncepcji organicystycznej Nancy dostrzega w oczywistej niezdolności dzieła sztuki do samowytworzenia się. Miało temu zaradzić utożsamienie artysty z genialnym (S)twórcą, stanowiącym analogon Boga. Zafascynowana podobieństwem sztuki do rozwoju natury, a artysty do Stworzyciela, europejska myśl na temat sztuki niemal całkowicie zignorowała jej bliskie pokrewieństwo z techniką. Tę ostatnią zresztą (jak wiadomo na podstawie ustaleń poczynionych w rozdz. 3 części drugiej niniejszej rozprawy) Nancy rozumie bardzo specyficznie, utożsamiając ją z produkcją jakiegoś obcego sztuce zewnątrz, rozciągającego się pomiędzy wytwórcą a wytworem w nieredukowalny dystans:

Technika to umiejętność przedsięwzięcia produkcji tego, co samo się nie wytwarza. Technika jest oddaleniem, czasowym odstępem – a być może jedno i drugie jest czymś nieskończonym – wytworu od wytwórcy, a w związku z tym również wytwórcy od siebie samego. Jest to wytwarzanie w zewnątrzności wobec siebie oraz w rozproszeniu (*la discrétion*) swoich działań i przedmiotów [Ms–PPA, 49].

Tak oto Nancy otwiera na nowo, zablokowaną od czasów Platona, perspektywę myślenia o sztuce. Nie znajdziemy w niej dawnego zhierarchizowania, wynoszącego jedną ze sztuk ponad drugą, a zwieńczenie swe znajdującego w poezji. Wspomniani wyżej myśliciele niemieckiego protoromantyzmu w ten właśnie sposób chcieli wpisać sztuki w filozoficzny paradygmat organicystyczny, a poezję wynieść do rangi metafizycznego, ożywionego Absolutu. Materia tej sztuki – język wydał im się bowiem elementem najbliższym spokrewnionym z idealnością czystego sensu. Tymczasem zdaniem Nancy’ego:

Poezja prezentuje się jednocześnie jako *pars pro toto* dla sztuki i jako *totum pro parte* dla techniki. Ten chiazm jest równie dobrze figurą krzyżującą sens intelligibilny

(sztuka słowa – *pars pro toto*) oraz sens zmysłowy (ποίησις, wytwarzanie, jeśli nie po prostu materialne, to co najmniej regulowane przez zewnętrzność swego celu). Taki chiazm jednak nie stanowi niczego innego jak podwójne wtargnięcie jednego sensu w drugi, zdecydowanie bardziej radykalne oraz konstytutywne niż to, co daje się pomyśleć wychodząc od ich styczności lingwistycznej [...] [Ms-PPA, 54].

Dla Nancy'ego metafizyczny prestiż poezji okazuje się złudą, podczas gdy wewnętrzne poróżnienie (różnica wewnętrzna sztuk) wchodzi w rolę faktycznego impulsu do działań artystycznych. Sztuka nie skrywa więc żadnej wewnętrznej tajemnicy do rozszyfrowania w języku metafizyki lub religii. Sztuka jest oczywistością swej manifestacji:

Oczywistość jest [tu] odniesiona do samej siebie – jak gdybyśmy orzekali: *patet*, «jest jawne», «jest oczywiste» i nie chodzi tutaj o uruchomienie nieskończonej refleksji «jest oczywiste, że jest oczywiste», ale raczej o ukazanie, usłyszenie, odróżnienie, odczucie i dotknięcie owego *il* [on], «podmiotu» oczywistości. Ów *il* [podmiot] wypowiedzany jest tu z jednej strony jako «*il y a* [istnieje] oczywistość», z akcentem na *y* [tu], istnieje *tu* [coś] podług mnogości pozycji, miejsc, stref, chwil, a z drugiej strony jako *il* [on, ono, podmiot] w «ono, właśnie ono jest oczywiste», «ono» nie jest tu osobą ani żadną rzeczą, ani zasadą, ani podłożem, lecz liczbą pojedynczo-mnogą nieprzewidzianych okoliczności egzystencji lub obecności, lub przechodzenia [Ms-PPA, 62].

#### 4. Podsumowanie

Reasumując tę część rozważań, można już z całym zrozumieniem wskazać źródło optymizmu Nancy'ańskiej filozofii sztuki. Asystujemy dziś bowiem jedynie przy śmierci metafizycznej wykładni sztuki, a nie sztuki jako takiej. Ta zresztą – zgodnie notabene ze swą znikająco-powstającą istotą – zawsze odradza się w chwili swego zgonu: „«Koniec sztuki» to zawsze tylko rozpoczynanie się jej mnogości...” [Ms-PPA, 66].

Mnogości – chciałoby się natychmiast dodać – tak esencjalnej, jak i faktycznie istniejącej. Dla Nancy'ego ważne jest bowiem, aby nie tworzyć nierealnych projekcji, lecz przywrzeć myślą do „ciała” sztuki w całym jego materialnym, rękodzielniczym i technicznym aspekcie: „«Koniec sztuki» to zawsze tylko rozpoczynanie się jej mnogości. Mógłby on być również początkiem innego sensu i innego kierunku [rozumienia] «techniki» w ogóle” [Ms-PPA, 66].

Przywołane tu nowe ujęcie problematyki techniki zostało już wcześniej – jak czytelnik zapewne pamięta – rozwinięte w 3 rozdziale części drugiej. W tym miejscu pozostaje jedynie raz jeszcze podkreślić, że filozofia sztuki Nancy'ego nie stanowi (zgodnie z programem dekonstrukcji) projektu czysto teoretycznego. Oscylując pomiędzy teorią a praktyką, Nancy sam niejednokrotnie bierze czynny udział w przedsięwzięciach artystycznych i to wcale nie w roli zobiektywizowanego badacza lub zewnętrznego komentatora, ale również w roli czyn-

nego podmiotu artystycznych działań. Przywołajmy więc kilka przykładów takiej działalności:

Jednym z pierwszych przedsięwzięć artystycznych Nancy'ego był współudział w graficznym opracowaniu plansz do albumu *La part de l'oeil* – odręczne pismo Nancy'ego stanowi tu element malarski zmieszany z ornamentami i rysunkami profesjonalnego artysty, François Martina (*Diffusion Ulysse Diffusion/Diffusion Parallèle*, Bruxelles 1994).

Podobną rolę spełnia pismo drukowane tekstów Nancy'ego, towarzyszących artystycznym fotografiom w albumach i katalogach wystawienniczych, np. *Technique du présent: essai sur On Kawara* (Nouveau Musée/Institut d'Art Contemporain, Villeurbanne 1997; pierwotnie tekst był odczytywany przez autora, przechodzącego podczas wernisazu wraz z publicznością przez kolejne sale wystawiennicze); *Cahiers intempestifs* (Éditions des Cahiers intempestifs, Saint-Etienne 2001), *Gendai* (CSW Zamek Ujazdowski, Warszawa 2000) czy też *Cai Guo-Qiang* (Zachęta, Warszawa 2005) i inne.

Innym sposobem bezpośredniego zaangażowania francuskiego filozofa w praktykę działań artystycznych jest udział w filmach dokumentalnych i fabularnych. Można go zobaczyć w filmie będącym rezultatem współpracy wielu reżyserów (Bernardo Bertolucci, Claire Denis, Mike Figgis, Jean-Luc Godard, Jiri Menzel, Michael Radford, Volker Schlöndorff, István Szabó) pt. *Ten Minuten Older: The Cello* (2002) (w dystrybucji polskiej: *10 minut później: Wiolonczela*), a także w dokumencie na temat Heideggerowskiej interpretacji poezji Friedricha Hölderlina, *The Ister* (2004) w reżyserii Davida Barisona i Daniela Rossa oraz w filmie Phillipa Warnella pt. *Outlandish: Strange Foreign Bodies* (2009).

Skądinąd teksty Nancy'ego zostały wykorzystane do opracowania scenariusza filmu fabularnego *L'Intrus* w reżyserii Claire Denis (2005) oraz w spektaklu *Przedtem/Potem Rolanda Schimmelpfenniga* w reżyserii Pawła Miśkiewicza (premiera: 21 października 2006, Scena Kameralna Teatru Starego w Krakowie).

Warto ten moment rzadkiego w naszej kulturze zaangażowania filozofa w artystyczną *techne* odnotować z uwagą<sup>23</sup>, by przywołać go na pamięć podczas ewaluacji praktycznego aspektu dorobku Nancy'ego, która nastąpi przy końcu tej części rozprawy. Teraz natomiast przyjrzymy się bliżej innej praktycznej dziedzinie, którą obejmuje Nancy'ańskie dzieło, jego filozofii religii.

---

<sup>23</sup> Oczywiście nie jest to przypadek całkiem wyjątkowy, gdyż – jak wiadomo – filozofii Hildegardy z Bingen towarzyszyła praktyka muzyczna, a myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza i Leona Chwistka – praktyka malarska. Takie praktyczne rozwinięcia filozofii pozostają jednak na tyle rzadkie, że wciąż spotykają się ze zdziwieniem, oczekując na obszerniejsze studium, które głębiej zajęłoby się specyfiką tego zjawiska.

## ROZDZIAŁ II. FILOZOFIA RELIGII

Wyznaczające strukturę niniejszej pracy cele badawcze zmuszały nas do tej pory do wydobywania meritum filozofii Jeana-Luca Nancy'ego – a więc do opisywania efektów jego wersji filozofii różnicy – głównie w planie synchronicznym, to znaczy tak, jak gdyby jej różne tematy i aspekty ujawniały się w jednym rzucie, niejako obok siebie. Tym samym na uboczu pozostawiliśmy fakt, że filozof rozważał je i opracowywał w konsekwentnych momentach czasowych, w których powstawały kolejne jego pisma. Można przypuszczać, że powstanie kiedyś jakaś pogłębiona analiza ewolucji Nancy'ańskiej filozofii, rozpracowująca historię jej kształtowania się i dochodzenia do ostatecznej postaci. Tymczasem bardziej naglącą potrzebą wydaje się wciąż takie jej ujęcie, które abstrahuje od kategorii ewolucji czy też rozwoju, zważywszy, że twórca tej filozofii nadal doskonalił swą myśl, prowadząc – pomimo poważnego schorzenia serca oraz zaawansowanego już wieku – ożywioną działalność pisarską. Właściwie każdy rok przynosi co najmniej jeden nowy tytuł w jego dorobku. Daje się przy tym zauważyć, że od roku 2005, kiedy ukazał się pierwszy tom dzieła poświęconego dekonstrukcji chrześcijaństwa<sup>1</sup>, wśród opublikowanych pozycji coraz częściej pojawiają się takie, które świadczą o – równie poważnym jak w czasach studenckich – zainteresowaniu Nancy'ego religią, a ściślej – religią chrześcijańską. I tu właśnie zarysowuje się fragmentarycznie, ale bardzo wyraźnie, potrzeba chwilowej zmiany perspektywy badawczej myśli francuskiego filozofa – bez niej bowiem trudno byłoby uchwycić sedno koncepcji, która od młodzięcych fascynacji teologią doprowadziła go do zuchwałego przedsięwzięcia zdekonstruowania dominującej religii Zachodu. Jak słusznie bowiem zauważa niestrudzony propagator filozofii francuskiej w Japonii, Yuji Nishiyama<sup>2</sup>, żeby zrozumieć dobrze Nancy'ański stosunek do chrześcijaństwa, należy wziąć pod uwagę fakt, że filozof wzrastał w jego atmosferze od najmłodszych lat życia.

Już jako młody człowiek Nancy, urodzony i wychowany w praktykującej rodzinie katolickiej, angażował się w działalność grup i stowarzyszeń religijnych. Być może Czytelnik niniejszej pracy przypomina sobie wcześniejszą wzmiankę (patrz wyżej: część pierwsza, rozdział 2), o przyjaźni, jaka nawiązała się pod-

---

<sup>1</sup> J.L. N a n c y, *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, Paris 2005; dalej jako skrót D–DCh.

<sup>2</sup> Biograficzna nota na wstępie niniejszego rozdziału najwięcej zawdzięcza pracy tego myśliciela, wykładowcy Uniwersytetu Tokijskiego oraz dyrektora programowego Collège International de Philosophie. Zob. Y. N i s h i y a m a, *La Christologie de Jean-Luc Nancy*, [w:] G. Berkman, D. Cohen-Levinas, *Figures...*, s. 477–487.



czas kursu przygotowawczego do ENS między nim a lewicującym chrześcijaninem, François Warinem, dzięki któremu Nancy wkroczył w paryskie kręgi filozofujących katolików (a także heideggerystów). Nishiyama poszerza ten aspekt biografii filozofa o informację, że znaczącą rolę odegrał w nim także specjalizujący się w filozofii Hegla jezuita, Georges Morel. Pod jego wpływem – jak również innych osób ze swojego ówczesnego otoczenia – w Nancy’m wzrasta potrzeba bardziej intelektualnego, a nawet filozoficznego ujęcia tak ważnej w jego życiu religijności. Ożywiony poczuciem misji młodzieniec wybiera się do Strasburga, gdzie w roku 1964 zapisuje się na fakultet teologii tamtejszego uniwersytetu. Niestety spotyka go rozczarowanie: prowadzone na wydziale badania są nieciekawe, a atmosfera zajęć wydaje mu się mocno przytęchła. Wtedy to – co także już Czytelnikowi wiadomo – Nancy powraca do lektur Heideggera oraz sięga po obrazoburcze, antychrześcijańskie pisma Nietzschego. Niezależnie od tego, kierując się pragnieniem żywego uczestnictwa w wydarzeniach współczesnego mu świata, angażuje się w działalność *Jeunesse Étudiante Chrétienne* (JEC) oraz *Confédération Française Démocratique du Travail* (CFDT). Coraz częściej sięga też po literaturę *stricte* filozoficzną i zgłębia rozważane przez nią problemy. Nowa fascynacja młodego – i jeszcze nieformalnego – adepta filozofii odciska się widocznym znamieniem na jego pierwszych publikacjach, między innymi w „Esprit”<sup>3</sup>, sztandarowym piśmie lewicującego katolicyzmu we Francji. Z czasem – uzmysłowivszy sobie realne problemy podnoszone przez francuską lewicę polityczną – uznaje, że zaangażowanie społeczno-polityczne wcale nie wymaga kontekstu religijnego, wręcz przeciwnie; to spowoduje, że będzie się coraz bardziej dystansował się wobec spraw wiary. Naprawdę jednak przyszły francuski dekonstrukcjonista nigdy się z jej oków nie uwalni: w roku 1972 pisze jeszcze w duchu swoich pierwszych publikacji *La thèse de Nietzsche sur la téléologie*<sup>4</sup>. W latach osiemdziesiątych nawiązania do religii stają się rzadsze i bardziej enigmatyczne – *Noli me frangere* (1984)<sup>5</sup>, *Dies irae* (1985)<sup>6</sup> i inne. Dopiero w roku 1992 mocniej dochodzi do głosu jego jednak nieprzerwana zażyłość z chrześcijaństwem, której mocnym świadectwem stał się przepojony religijną metaforą *Corpus*. Jego ideą przewodnią i powracającym motywem jest – jak już widzieliśmy – formuła wypowiedziana podczas każdej mszy obrządku łacińskiego: *Hoc est enim corpus meum* („To jest bowiem ciało moje.”). Omawialiśmy już zawartość tej książki i podkreślaliśmy jej całkowicie laicki przekaz, wyrażający się w postulacie akceptacji dzisiejszego, niereligijnego świata. Niemniej teraz, gdy koncentrujemy się na zagadnieniu Nancy’ńskiej

<sup>3</sup> Zob. przykładowo: J.L. N a n c y, *Catéchisme de persévérance*, [w:] „Esprit”, octobre, Paris 1967 oraz t e n ż e, *Nietzsche: mais où sont les yeux pour le voir?*, [w:] „Esprit”, mars, Paris 1968.

<sup>4</sup> T e n ż e, *La thèse de Nietzsche sur la téléologie*, [w:] „Actes du colloque sur Nietzsche” (zeszyt tematyczny *Nietzsche aujourd’hui – Intensités*), vol.1, 10/18, Cerisy 1972.

<sup>5</sup> T e n ż e, *Noli me frangere* (współautor Ph. Lacoue-Labarthe), [w:] red. L. Dällenbach, Ch. L. Hart Nibbrig, *Fragment und Totalität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.

<sup>6</sup> T e n ż e, *Dies irae*, [w:] J. Derrida, *La faculté de juger*, Minit, Paris 1985.

filozofii religii, warto zwrócić uwagę, że przekaz ten dokonuje się za pomocą religijnego symbolu, jaki stanowią słowa Chrystusa, opasującego niejako i przenikającego swoim ciałem całą ludzkość. Tak to przynajmniej interpretuje Nishijama: „ciało Chrystusa jest [tu] postrzegane jako trans-ciało, które syntetyzuje wszystkie ciała ziemskie”<sup>7</sup>. Nawet jeśli jest to ujęcie zanadto upraszczające, to i tak trzeba zgodzić się ze spostrzeżeniem japońskiego badacza, utrzymującego, że i tu, i w późniejszych tekstach Nancy’ego, w ich najintymniejszym rejestrze, przejawia się zawsze niezaprzeczalne pokrewieństwo leksyki oraz symboliki filozoficznej z religią chrześcijańską (w następnym rozdziale na przykład przyjrzymy się pod tym kątem Nancy’owskiemu pojęciu *la communauté*).

Tymczasem w latach dziewięćdziesiątych pojawiają się – choć z rzadka – niewielkie artykuły i eseje, w których Nancy stara się zrozumieć i objaśnić motywy religijne zawarte w twórczości innych myślicieli francuskich, takich jak na przykład: Maurice Blanchot<sup>8</sup>, Michel Leiris<sup>9</sup> czy Jacques Derrida. Przełom – jak już wiemy – przynosi rok 1998, kiedy wychodzi drukiem pierwsza koncepcja dekonstrukcji chrześcijaństwa, zintegrowana z wypracowaną wcześniej Nancy’owską wersją filozofii różnicy<sup>10</sup>. I tą sprawą przyjdzie nam teraz zająć się szerzej, przedstawiając przemyślenia francuskiego dekonstrukcjonisty na temat chrześcijaństwa w ramach jego dojrzałej już filozofii religii.

## 1. Dekonstrukcja chrześcijaństwa

Jean-Luc Nancy nie ukrywa faktu, że chrześcijaństwo jest dla niego najważniejszym spoiwem całej kultury Zachodu. Nie dopuszcza do świadomości, że ktoś może mieć w tej sprawie inne zapatrywania. Dla niego ten sąd stanowi właściwie rodzaj kulturowego dogmatu, którego nie można odrzucić ani z nim polemizować: „wiemy, że nasza tradycja jest chrześcijańska, że mamy chrześcijańskie pochodzenie” [DCh–D–DCh, 203]. Stawiając tak wyostrzoną tezę francuski filozof dziwi się jedynie, że nikt przed nim nie sformułował jej równie jasno i nie rozpatrzył płynących stąd konsekwencji. Oczywiście, Nancy ma

<sup>7</sup> Y. N i s h i y a m a, *La chrystologie...*, s. 478.

<sup>8</sup> Zob. J.L. N a n c y, *Compagnie de Blanchot*, [w:] „Ralentir travaux”, nr 7, hiver 1996/97, Paris 1997. Maurice Blanchot (1907–2003) – francuski pisarz, krytyk literacki i filozof, autor m.in. powieści *Tomasz mroczny*, por. t e n ż e, *Tomasz mroczny*, tłum. A. Sosnowski, A. Wasilewska, Biuro Literackie, Wrocław 2009 (pierwodruk: M. B l a n c h o t, *Thomas l’obscur*, Gallimard, Paris 1941) oraz traktatu literacko-filozoficznego *L’Espace littéraire*, por. t e n ż e, *L’Espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955.

<sup>9</sup> Zob. J.L. N a n c y, *Les iris*, [w:] „Revue de l’Université de Bruxelles”, nr 1–2, (wydanie tematyczne *Michel Leiris*, Bruxelles 1990. Michel Leiris (1901–1990) – francuski pisarz, poeta, teoretyk sztuki i etnolog. Najbardziej znane z jego tytułów to: M. L e i r i s, *Lustro tauromachii*, tłum. M. Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999 (pierwodruk: M. L e i r i s, *Miroir de la tauromachie*, GLM „Acéphale”, Paris 1938) oraz t e n ż e, *Wiek męski*, tłum. T. Błońska, J. Błoński, PIW, Warszawa 1972 (pierwodruk: M. L e i r i s, *L’Âge d’homme*, Gallimard, Paris 1939).

<sup>10</sup> Por. dalej, przypis 13.

świadomość, że w historii Zachodu było – i jest – wielu myślicieli reprezentujących filozofię chrześcijańską, wielu komentatorów i egzegetów chrześcijaństwa, wielu też jego przeciwników; nikt jednak – tak przynajmniej twierdzi autor *La Déclousion* – nie powiedział wprost, że Zachód to chrześcijaństwo. Pod tym względem (i chyba wyłącznie tutaj) francuski dekonstrukcjonista okazuje się nieustępliwym konserwatystą:

Otóż na tym polega ta kwestia: w jaki sposób, od kiedy istnieje chrześcijaństwo, cała nasza tradycja, włączając w nią również tę, która je poprzedzała, została na nowo uchwycona i uruchomiona? [DCh–D–DCh, 204].

Zagadnienie to przeoczyli najwyraźniej – a rzecz to dla Nancy’ego zaskakująca – wszyscy wybitni filozofowie współcześni, w tym tak wysoko cenieni przez niego fenomenologowie (tj. Husserl i Heidegger), i nawet ci, którzy twórczo podążyli fenomenologicznym tropem (np. Derrida). A przecież nie można, zdaniem Nancy’ego, restytuować Grecji ani budować pomostu pomiędzy naszym światem i antykiem w postaci Greko-Żyda<sup>11</sup> i jemu podobnych figur filozoficzno-kulturowych w obliczu faktu, że na Zachodzie spotyka się przede wszystkim chrześcijan i im to właśnie należy spojrzeć w oczy. To nasza tradycja, a zarazem „rzecz sama w sobie”, jak orzeka – przybierając fenomenologiczną pozę – autor *La Déclousion* [por. DCh–D–DCh, 204]. Przyglądając się owej „rzeczy”, jaką stanowi chrześcijaństwo, rozpoczyna on swój wywód od oznajmienia, jak sam postrzega stan i status chrześcijaństwa obecnie.

Po pierwsze: *a k t u a l n e* może być w jego opinii tylko takie chrześcijaństwo, które posiada w sobie zdolność do namysłu nad możliwością własnej negacji. Po drugie zaś, *a k t u a l n y* może być tylko taki ateizm, który ma w sobie zdolność do namysłu nad własną chrześcijańską proweniencją [por. DCh–D–DCh, 205]<sup>12</sup>. Takie ustawienie problematyki badawczej to już przygotowanie gruntu do rozpoczęcia pracy dekonstrukcyjnej. Jej celem będzie znalezienie odpowiedzi na dwa pytania, które najlepiej będzie przytoczyć w sformułowaniu samego filozofa:

Cóż takiego znajduje się w głębi naszej tradycji, to znaczy w głębi nas samych? Lub inaczej: co zostało nam przekazane przez naszą własną tradycję z owej głębi głębin,

<sup>11</sup> „Grekożyd jest zydogrekiem. Krańcowości spotykają się” – zdaniem tym Derrida puentuje swój artykuł pt. *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Lévinasa*, zawarty w tomie *Pismo i różnica*. Zob. J. D e r r i d a, *Pismo...*, s. 133–266 (cytowane zdanie, ostatnie w tekście, znajduje się na s. 266). Por. też: J. J o y c e, *Ulisses*, tłum. M. Słomczyński, PIW, Warszawa 1981, s. 533.

<sup>12</sup> Nancy przyznaje, że w ten sposób przetransponował na własny użytek myśl Luigiego Pareysona – włoskiego filozofa, hermeneuty, mistrza Umberto Eco, autora m.in. *Ontologia della libertà* – wyrażoną w zdaniu zacytowanym przez Émile’a Poulata w książce: É. P o u l a t, *L’Ère postchrétienne*, Flammarion, Paris 1994 (brak oznaczenia strony).

z jakich wypływają wszystkie chrześcijańskie oczywistości, stając się tak oczywiste, że nawet się temu nie przyglądamy? [DCh–D–DCh, 205].

Refleksja Nancy'ego przybierze jednak następnie – co autor sam zapowiada – kształt dość swobodny: nie będzie to wywód systematyczny, dopracowany do najmniejszego szczegółu, raczej szkic pomysłu, który zaowocuje prowizorycznie praktycznymi wnioskami, a te z kolei mogą – i powinny – być rozwinięte w przyszłości przez samego autora lub młodszych pokoleniowo myślicieli. Najpierw jednak trzeba rozwiać wszelkie opary nierozumienia, jakie mogłyby spowodować tytuł eseju: *La déconstruction du christianisme*<sup>13</sup>. Rzecz bowiem nie w tym, by wywołać tanią sensację, lecz by pobudzić nas wszystkich, ludzi Zachodu, do zastanowienia:

Wróćmy raz jeszcze do tytułu: „Dekonstrukcja chrześcijaństwa”. Mógłby się on wydawać prowokujący albo uwodzicielski (oczywiście uwodzicielski z tego powodu, że jest prowokujący). Ale ja nie szukam żadnej prowokacji, a w związku z tym żadnej uwodzicielskiej formuły, która by z tej prowokacji wypływała [DCh–D–DCh, 205].

Można bez trudu uwierzyć w szczerłość tej deklaracji, kiedy śledzi się tok Nancy'ańskiego wywodu na temat religii – wywodu całkowicie pozbawionego napastliwości czy też nuty szyderstwa w stylu Woltera lub Diderota. Zresztą, jak nie bez racji zauważa filozof, w dzisiejszych czasach – to znaczy w sytuacji, gdy ze wszech stron otacza nas prawdziwy chór głosów ateistów, agnostyków, krytyków i przeciwników chrześcijaństwa – trudno oczekiwać, żeby kwestie religijne zdołały jeszcze kogoś poważnie zbulwersować. Wszak negatywne wypowiedzi w tej materii należą nawet do dobrego tonu, a w pozbawionym krytycyzmu integryzmie samo chrześcijaństwo już się nie rozpoznaje. Tymczasem Nancy ani nie atakuje chrześcijaństwa ani też go nie broni. Nie czyni tego, jak sam przyznaje, głównie dlatego, że są to postawy w jego odczuciu przestarzałe, przebrzmiałe, niemodne, czego przyczyna zaś leży po stronie samego chrześcijaństwa, które znalazło się na etapie zaniku, samoprzekroczenia:

Ten stan samoprzekroczenia jest mu [chrześcijaństwu] być może głęboko właściwy, być może na tym polega jego najgłębsza tradycja – co powiedziawszy, nie osłabia się wcale niejednoznaczności. To właśnie o tym przekraczaniu, samoprzekraczaniu, będzie tu przede wszystkim mowa [DCh–D–DCh, 206].

Teraz można już do pierwszego aksjomatu („dogmatu”, orzekającego, że Zachód to chrześcijaństwo) dorzucić dwa inne pewniki rozumowania Nancy'ego, z których kolejny stwierdza, że widoczna dziś dechrystianizacja Zachodu wcale

---

<sup>13</sup> Tekst ten stanowi zapis (opracowany na podstawie nagrania przez Emmanuelle'a Solera, Vincenta Chekiba oraz Pierre'a Rodriga) odczytu wygłoszonego przez filozofa na Uniwersytecie w Montpellier w roku 1995. Został on opublikowany po raz pierwszy w „Études philosophiques”, nr 4, Paris 1998.

nie likwiduje chrześcijańskiego „unerwienia” jego kultury. Co oznacza, że newralgiczne punkty kultury Zachodu – to znaczy jego filozofia – wciąż pozostają chrześcijańskie, tak jak i my pozostajemy chrześcijanami. Ostatni zaś, tj. trzeci aksjomat Nancy’owski głosi, iż Zachodni charakter kultury przejawia się najbardziej jaskrawo w nałożeniu się na siebie wątków religijnych oraz filozoficznego opracowania zagadnienia sensu, dlatego też do ich „rozplątania” nader użyteczna może się okazać właśnie metoda dekonstrukcyjna.

Ustaliwszy powyższe „aksjomaty”, filozof przechodzi do ekspozycji swojej koncepcji, polegającej na uznaniu, iż w samym sercu chrześcijaństwa, tym najintymniejszym punkcie naszej kultury istnieje rozcięcie, rozróżnienie, *différance*. W sferze doktryny przyjmuje ono postać rozziwu pomiędzy integralną a modernistyczną wersją chrześcijaństwa. Bez tego rozziwu chrześcijaństwo w ogóle nie daje się pomyśleć. O jego istnieniu świadczą wyraźnie rozłamy wewnętrzne oraz schizmy, herezje, frakcje i liczne rodziny chrześcijańskie, które dziś zaludniają całą Europę, a w wyniku misji ewangelizacji także świat pozaeuropejski. „Istota” chrześcijaństwa polegałaby zatem na wewnętrznym otwarciu siebie i byciu-sobą jako otwartością. Dlatego można by do niej efektywnie zastosować procedury dekonstrukcyjne, które – jak wiemy – starają się dotrzeć do punktu niespoistości w tożsamości, tam, gdzie dochodzi do jej najgłębszego poruszenia: tego, dzięki któremu ma miejsce rozkurcz dążącej do zachowania integralności sobości. Każda tożsamość stanowi w oczach dekonstrukcjonisty grę identyczności i różnicy. Trzeba by zatem zapytać, czy to czasem nie wewnątrz chrześcijaństwa znajduje się ów pierwiastek rozkładu, który historycznie stanie się źródłem jego powstania oraz obecnego kształtu? Czy nie na tym właśnie polega „istota” chrześcijaństwa?

Tylko jeśli odpowiedź na te pytania jest pozytywna, to gest dekonstrukcyjny ma sens, ponieważ dekonstrukcja może wówczas starać się o osiągnięcie – pośrodku ruchu dystansowania się integralności wobec siebie – serca tego ruchu otwarcia. Moje badania kierowane są owym motywem istoty chrześcijaństwa jako otwarcia: otwarcia siebie i siebie jako otwarcia [DCh–D–DCh, 210].

Wobec tego – ciągnie Nancy – konflikt chrześcijaństwa integralnego i jego modernistycznych odmian rozgrywałby się nie na obrzeżach doktryny, ale w największej intymności, nadając chrześcijaństwu postać schizoidalną, jak gdyby od początku skazane było na rodzaj schorzenia dobrze znanego psychiatrom zajmującym się chorymi z rozszczepieniami osobowości. Wówczas niejednorodność chrześcijaństwa nie miałaby nic wspólnego z konfliktami zewnętrznymi, sporami z judaizmem i islamem. Byłby to bowiem rezultat specyficznego typu konfliktu wewnętrznego, przejawiającego się wyłącznie w łonie samego chrześcijaństwa, które inicjuje ustawiczną walkę pomiędzy tendencjami do- i odśrodkowymi, pomiędzy sobą a sobą. Można się tu nawet dopatrzeć podobieństwa do atomu, którego podzielona integralność umożliwiła nowoczesnej technice zainicjować proces rozszczepienia jądra atomowego.

Jak przedstawiałoby się zatem chrześcijaństwo widziane w tej optyce? Jak prezentowałaby się owa otwartość, za sprawą której ustępują wszelkie okalające ją determinanty? Jej „horyzonty”, jak mówi Nancy. Tu właśnie filozof znajduje sedno interesującej go kwestii. We współczesnym świecie na każdym kroku żąda się bowiem „horyzontów”, gdy tymczasem rzeczywistość w swej wewnętrznej grze znosi je wszystkie. Dotyczy to również chrześcijaństwa, którego najgłębsza własność – można by powiedzieć *ipseitas* – orzeka tylko „istotowy” brak zasklepienia, rozdarcie. Trzeba by tu raz jeszcze rozpatrzyć, w jaki sposób i dlaczego antyk „wyprodukował” religię w takim właśnie kształcie. Nie wchodząc w szczegółowe analizy historyczne, których złożoność Nancy uznaje za przeszkodę w jasnym ujęciu swego pomysłu, daje się zauważyć, że chrześcijaństwo stanowi niezwykle wydarzenie kulturowe, które od początku niosło w sobie niejako podwójny schemat, łączący absolutne nadejście oraz dialektyczne (w)zniesienie [por. DCh–D–DCh, 211]<sup>14</sup>, co pozwoliło mu zintegrować całe wcześniejsze dziedzictwo kultur basenu Morza Śródziemnego, to znaczy judaizm, helleńskość i romańskość. Asymilacja tych kultur, zwłaszcza w ich wymiarze religijnym, przebiegała w trzech etapach, prowadzących do powstania chrześcijaństwa żydowskiego, greckiego, a następnie rzymskiego. Te trzy etapy w określonym momencie zbiegły się w heterogeniczną całość dogmatyczno-eklezyjastyczną. Całość ta nie jest w stanie dookreślić swej jedności bez negowania i przekraczania granic:

Identyczność chrześcijańska stanowi zatem od samego początku ustanowienie przez samoprzekroczenie: Starego Prawa w prawie nowym, logosu w Słowie, *civitas* w *civitas Dei* itd. Wraz ze wszystkimi innymi religiami chrześcijaństwo bazuje zapewne na tym samym schemacie ustalania prawowierności poprzez wskazanie na herezje, wytwarzanie schizm itd., ale właściwy schemat chrześcijaństwa jest inny, gdyż pozostaje schematem ortodoksji pojmującej się jako wirtualnie nieskończony ruch, poprzez który wiara odkrywa samą siebie, odnosząc się do tego, co ją poprzedza, a co ona odnawia i objaśnia [DCh–D–DCh, 212].

To dzięki owemu wewnętrznemu poruszeniu chrześcijaństwo ustanawia własną historyczność, staje się jej doświadczeniem – doświadczeniem niezbędnym do tego, by zrealizowało się zbawienie. Historyczność ta najwyraźniej odróżnia je od religii wcześniejszych. Fakt ten nie stanowi po prostu elementu charakterystyki chrześcijaństwa z zewnątrz, z punktu widzenia niezaangażowanego obserwatora (religioznawcy, starożytnika, mediewisty itp.) – ono samo określa się w ten sposób, gdy naucza, że plan zbawienia jest nieodłączny od historii ludzkości. Z tego zaś wynika – przekonuje Nancy – że towarzyszący kulturze Zachodu wymiar historyczny jest fundamentalnie chrześcijański, tak jak i pojęcie *homo viator* – podmiotu, który wędrując, ustanawia postęp w dziejach. Takie

---

<sup>14</sup> W oryginale *la relève* – termin używany przez niektórych francuskich tłumaczy Hegla w znaczeniu *die Aufhebung*. Por. wyżej: część pierwsza, rozdz. 1, przypis 10.

rozumienie podmiotu byłoby niemożliwe bez historyzującej matrycy religijnej, bez – według słów Marcela Gaucheta – „religii wychodzenia z religii” [por. DCh–D–DCh, 213]<sup>15</sup>.

Bycie-w-przejściu zatem: wychodzenie z obcego dziedzictwa, kroczenie przez historię, stawanie się Boga człowiekiem. Motyw przechodzenia, choć tak ważny, Nancy pozostawia jednak zaledwie naszkicowany i natychmiast – równie skrótowo – sygnalizuje drugi charakterystyczny chrześcijański motyw: motyw paruzji. Zestawione razem oba te motywy ukazują pokrewieństwo chrześcijaństwa z Zachodnią koncepcją sensu, z którą zapoznaliśmy się w ostatnim rozdziale drugiej części niniejszej pracy. Podobnie jak w chrześcijaństwie, w filozofii Zachodu natykamy się na niedające się załagodzić napięcie (napięcie idące od znaczenia do jego reprezentacji), na rozwarcie w Tym Samym. W swych najintymniejszych momentach tak sens, jak religia dochodzą do ekstremum, w którym absolutna paruzja miesza się z nieskończonością, dobiega kresu i znika. W religii wydarza się wówczas to, co nazwano „śmiercią Boga”, zaś w filozofii dochodzi do zaniku woli znaczenia, w miejsce której zjawia się momentalna ekspozycja na świat (tj. prezentacja). Obie figury, śmierć Boga i wy-czerpanie się woli znaczenia, dają się podciągnąć pod jedno, wspólne miano – nihilizm:

Chrześcijaństwo dokonuje się w nihilizmie i jako nihilizm, co ściśle rzecz biorąc oznacza, że nihilizm to tylko finalna inkandescencja sensu w jego nadmiarze [DCh–D–DCh, 214].

Jak widać, Nancy uznaje za nieuprawnione wszystkie kierowane pod adresem chrześcijaństwa krytyki, zarzucające mu programową bezsensowność. W świetle jego analiz jawi się ono wprost przeciwnie jako pro-tensja (*la protension*) [DCh–D–DCh, 214] zorientowana na sens absolutny, sens sensu napięty do ekstremum i rozżarzony w tym wysiłku aż do samounicestwienia, ostatecznego samospopielenia (*incandescence finale*) [DCh–D–DCh, 214]. Nie należy zatem oczekiwać, żeby chrześcijaństwo objawiło coś lub kogoś, ponieważ jako samoobjawienie się sensu, „nie objawia ono niczego” [DCh–D–DCh, 214]. Orzeczenie to winno się oczywiście rozumieć w znaczeniu: nie objawia niczego poza samym sensem, który – ontologicznie rzecz biorąc – jest niczym. Co wcale nie musi implikować absolutnej negacji. Objawienie się sensu – a tym samym rozwarcia, uskołu w sercu Tego Samego – to właśnie „przedmiot” pracy dekonstrukcyjnej, inaczej mówiąc – różnica wewnętrzna, otwartość jako taka, *différance*. Zadaniem każdego dekonstrukcjonisty jest więc skupienie myśli w tym

<sup>15</sup> Marcel Gauchet (1946–) – historyk francuski, zatrudniony obecnie w École des Hautes Études en Sciences Sociales oraz Centre de Recherches Politiques Raymond-Aron; sprawuje też funkcję redaktora naczelnego magazynu „Le Débat” (Gallimard), jednego z najbardziej opiniotwórczych czasopism francuskich, które założył wraz z Pierre’em Nora w roku 1980. Nancy nie podaje, niestety, dokładnego źródła cytatu.

punkcie, który promieniuje pustką przenikającą cały świat – bez kształtu, formy czy też dookreślenia postaci. I to w tym punkcie chrześcijaństwo – jeśli zawieźć Nancy’emu – rodzi się i zamiera, tak jak i cała nasza kultura rozpięta pomiędzy swym początkiem i końcem, jakby na krzyżu [por. DCh–D–DCh, 215]. Nigdy nie zrozumiemy samych siebie – twierdzi Nancy – jeśli najpierw nie przemyślimy owego rozpięcia, „krzyża”, który strukturyzuje naszą Zachodnią rzeczywistość. Do tego właśnie służy dekonstrukcja:

Dopowiedzmy, co oznacza działanie „dekonstrukcyjne”. Dekonstruowanie należy odłączyć od tradycji, do n a s z e j współczesnej tradycji – jestem całkowicie gotów przyznać, że działanie dekonstrukcyjne stanowi część tradycji w ten sam sposób jak i reszta, i że w rezultacie dekonstrukcja sama jest na wskroś przeniknięta chrześcijaństwem. Co więcej „dekonstrukcja” odznacza się tym, że – jeśli weźmie się pod uwagę jej źródło, czyli tekst *Sein und Zeit*, gdzie to słowo się pojawia – stanowi ona ostatni etap dziedziczenia, jego stan finalny w postaci retransmisji, do nas i przez nas, całej tradycji, ażeby na nowo ożywić ją w całości. Ożywianie tradycji podług dekonstrukcji, podług *Destruktion* (terminu – rozumianego jako *Abbau*, „demontaż” – którym Heidegger pragnął się zabezpieczyć przed *Zerstörung*, to znaczy przed „destrukcją”), nie oznacza ani niszczenia, aby móc na nowo ufundować, ani utrwalania na wieczność – dwie hipotezy pociągające za sobą cały system danych i to system nietykalny. Dekonstruowanie oznacza demontowanie, rozkładanie na części, konstruowanie asemblażu tak, by umożliwić grę pomiędzy jego częściami i w ten sposób uwolnić możliwość, z której się on wywodzi, ale też na którą się on, jako asemblaż, maskująco nakłada [DCh–D–DCh, 215].

Ten dłuższy ustęp został tu przytoczony *in extenso*, żeby przypomnieć Czytelnikowi raz jeszcze, że dekonstrukcja nie jest naiwnym gestem obrazoburczego i obrazonego odcięcia się od tradycji, ale przyjęciem określonej postawy wobec historii i jej dziedzictwa, tak jak rozumiane są one dzisiaj. Postawa ta szukała swego wyrazu już wcześniej (u Heideggera), lecz ostatecznie jej dookreślenie przynoszą prace Derridy i Nancy’ego. Zwłaszcza gdy sięgają oni w głąb treści przekazywanych nam przez tradycję *en bloc*, w zdawałoby się nienaruszalnych segmentach, do jakich należałoby zaliczyć na przykład religię:

Od dawna już stało się jasne, że nie jesteśmy chrześcijanami i dlatego utrzymujemy wobec chrześcijaństwa dystans, który wystarczy, by ująć je w jego masie. Natychmiast jawi się ono niczym autonomiczny blok, *vis-à-vis* którego można z pewnością przyjąć najróżnorodniejsze postawy, ale punkt asemblażu pozostanie nam ciągle nieznanym [DCh–D–DCh, 216].

Tę lukę w naszym poznaniu Nancy pragnie jakoś wypełnić, demistyfikując sens chrześcijaństwa jako wolę znaczenia, dochodzącą do swego kresu i eksponującą się na pustkę w postaci wewnętrznego rozwarcia, rozpostarcia, „dystensji” – podobnie jak dzieje się to w filozofii:



[...] chrześcijaństwo jest w samym sobie, istotowo, ruchem właściwej mu dystensji, ponieważ przedstawia ono ukonstituowanie się podmiotu w otwarciu i w rozluźnieniu więzów ze sobą. Oczywiście trzeba wówczas powiedzieć, że dekonstrukcja – możliwa wyłącznie dzięki tej dystensji – jest chrześcijańska. Jest taka, ponieważ chrześcijaństwo jest źródłowo dekonstrukcyjne i ponieważ od razu odnosi się ono do własnego źródła jak do gry, interwału, uderzenia, otwarcia w źródle [DCh–D–DCh, 217].

Z pewnością to bardzo oryginalne ujęcie chrześcijaństwa. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę, że na razie jest to tylko surowy pomysł, którego rozpracowanie powinno znaleźć swą kontynuację w obrębie filozofii religii wobec małego prawdopodobieństwa, by zajęli się nim teologowie. Istnieje bowiem w chrześcijaństwie nazbyt silna tendencja do zaprzeczania własnej struktury, do wygaszania dekonstrukcyjnego gestu, który je ukształtował na rzecz jednego tylko bieguna, to znaczy akcentowania znaczenia dopełnienia i kresu. Chrześcijaństwo nastawione wyłącznie na zbawienie przedstawia swą strukturę jako anons końca. Ta tendencja zdecydowała o jego ewangelicznym charakterze, czyniąc z niego *euaggelion* o zbliżającym się kresie wszystkiego [por. DCh–D–DCh, 217].

Otóż to – *aggelion*, nowina, anons – przekaz chrześcijański nie dokonuje się ani jako proroctwo, ani jako jasnowidzenie. Nancy nie łączyłby go też z obietnicą. Stara się wykazać, że chrześcijaństwo od początku jest już u kresu, ustanawiając początek i kres w jednym, przez co oba pojęcia nabierają wymiaru nieskończoności. Nawet teologowie to przyznają, wskazując schemat anonsu jako schemat nośny, kerygmat wspólny wszystkim odłamom tej religii. Teksty chrześcijańskie w postaci czterech Ewangelii są przecież nadzwyczaj skromne i niemal nic nie mówią. Ważne jest tam bowiem nie to, co przekazane, lecz to, że się przekazuje. Wobec tego, proponuje Nancy, być może nie na treści Ewangelii należałoby teraz skupić refleksję, ale na ich formie – formie przekazu, nowiny, anonsu. A to już – jak powinniśmy pamiętać (z omówienia Platońskiego *Iona* w rozdz. 2 pierwszej części) – stanowi ważny motyw filozoficzny w myśli Nancy'ego:

A zatem to w demontażu filozoficznych składników dogmatu chrześcijańskiego lub teologii chrześcijańskiej należy dopatrywać się filozofemu anonsu. Tam właśnie trzeba zauważyć sam anons, sam kerygmat jako zbiór filozofemów, lub też jako to, co coraz bardziej – w rozwoju naszej historii i tradycji – staje się takim zbiorem filozofemów, wchodzących w rolę unerwienia naszej myśli [DCh–D–DCh, 219].

I tak oto – po raz kolejny w niniejszej pracy – natykamy się na charyzmatyczną wprost zdolność Nancy'ego do uzgadniania napotykaných w tradycji Zachodu treści ze swoim własnym pomysłem na filozofię. Tym razem dotyczy to religii, która dla francuskiego dekonstrukcjonisty stanowi dobry pretekst do

zaprezentowania koncepcji sensu jako rozdartej i niespełnionej obecności, tak bliskiej chrześcijańskiej paruzji.

Zarówno w tej ostatniej sprawie, jak i wobec Nancy'ańskiej interpretacji chrześcijaństwa w ogóle opór ze strony teologów i ortodoksyjnych wyznawców jawi się jako całkiem zrozumiały: nie mogą oni przecież uznać, że przeznaczeniem chrześcijaństwa jest nihilizm, że ono samo osiągnęło przeznaczony mu kres, a Bóg umarł. Ten opór trudno jednak byłoby racjonalnie uzasadnić wobec faktu, że podejście Nancy'ego do religii jako żywo przypomina dobrze znaną od dwóch tysięcy lat chrześcijańską praktykę włączania w swój obręb niemalże wszystkiego, co się napotyka w kulturowym otoczeniu. W tym punkcie teologów chrześcijańskich i Nancy'ego dzieli tylko jedno słowo – Tajemnica. Oni bowiem trwają przy niej w centrum swojej doktryny, on zaś nie akceptuje żadnej skrytości, umieszczając w jej miejscu jawne i jak najbardziej wysławialne działanie prymarnej różnicy.

Ostatecznie można tę część analiz podsumować wnioskiem, iż w oczach francuskiego dekonstrukcjonisty chrześcijaństwo to tylko jedna z możliwych artikulacji teorii różnicy w języku religii, a sprzeciw ze strony teologów nie ma tu większego znaczenia, przecież Nancy'emu „rachunek się zgadza”:

Wychodząc z tego punktu [z punktu, jaki stanowi religia – M.K.] można wiązać ze sobą cały łańcuch racji od ontologii teologicznej aż po heideggerowską kwestię różnicy onto-ontologicznej oraz sensu bycia, tak długo przynajmniej aż dekonstrukcyjny gest nie naruszy sensu sensu. Oznacza to, że począwszy od *ousia* można dojść aż do krańca filozoficznego powiązania ontologicznych konceptów i wszędzie natrafi się na otwartość – niczym odesłanie w przód możliwości tych konceptów – ponad konceptualną systematycznością filozoficzną, której teolog chciałby się przeciwstawić [DCh–D–DCh, 220].

## 2. Dekluzja i adoracja

Pomysł na dekonstrukcyjne ujęcie chrześcijaństwa, ukazanie wewnętrznego rozdarcia cechującego tę religię oraz jej heterogenicznego charakteru stanowi centralny, ale nie jedyny element Nancy'ańskiej filozofii religii. Niezmiennie jest wyłącznie jego uporczywe koncentrowanie uwagi na ochrzczonym Zachodzie, przy niekiedy tylko zdarzającym się markowaniu zainteresowania innymi religiami (tak zwanymi Religiami Księgi, czyli judaizmem i islamem) oraz niemal zupełna obojętność wobec kultów odleglejszych w czasie (jak np. mitraizm) lub w przestrzeni (np. religie obu Ameryk) od dzisiejszej Europy. Najbardziej uderzający jest tu jednak całkowity brak odniesienia do hinduizmu, religii potężnej zarówno w liczbie (ok. 640 mln<sup>16</sup> wyznawców wobec 7000 mln ludzi na

<sup>16</sup> Według *Wiem*, internetowej encyklopedii Onet.pl: <http://portalwiedzy.onet.pl/21570,,,hinduizm,haslo.html> [dostęp 5 października 2012 r.].

świecie), jak i w oporze, jaki stawia czasowi, pozostając dziś najstarszą, lecz nadal niezmiernie żywotną religią świata. Nancy wprost nie kryje, że najbliższa jest mu ta religia, w której się wychował, podważając tym samym zasadność ataków na rzekome nieposzanowanie tradycji przez zwolenników dekonstrukcji. Tymczasem trudno byłoby zliczyć w jego tekstach wszystkie te miejsca, w których mówi on o n a s z e j religii, n a s z e j tradycji i n a s z e j kulturze. Tym samym – jak to już zostało podkreślone w zakończeniu drugiej części niniejszej pracy – autor *La Déclousion* wpisuje się, wzorem wielu innych myślicieli kontynentalnych – w pewną wizję, opowieść o świecie czy też, jak mawiał powszechnie znany komentator myśli kontynentalnej, Richard Rorty, wielką filozoficzną narrację<sup>17</sup>. W narracji tej musi się znaleźć miejsce dla tak ważnej sfery człowieczeństwa, jaką stanowi praktyka religijna. Dobry narrator zestroi ten element z pozostałymi komponentami swojej opowieści i nada mu kształt pozwalający na zharmonizowanie go z całością. Nancy nie robi niczego innego, robi nawet więcej. Religia bowiem jest dla niego tak ważna, że nie redukuje jej wyłącznie do roli fragmentu w rozbudowanych teoretycznych puzzlach.

Nie wystarcza mu dopasowanie chrześcijaństwa do dekonstrukcyjnego projektu teoretycznego: zaintrygowany fenomenem wiary filozof przygląda się jej z wielu stron, a krępujące ją teorematy równie łatwo usuwa, jak je formułował. Pojęcie wiary, grzechu, Boga Żywego to tylko kilka „oczek” w prowizorycznej sieci teoretycznej tkanej w *La Déconstruction du christianisme*. Ważniejsze jednak są tu wskazania na miejsca przerw w łańcuchach dedukcyjnych, gdy religia otwiera się na inne sfery ludzkiej aktywności kulturowej: sztukę (malarstwo, literaturę, muzykę, taniec), naukę, technologię i techno-politykę. Nad wszystkimi tymi miejscami rozpadania się teorii zdają się jednak czuć dwa pojęcia, które nigdy nie pozwalają zapomnieć, że mamy tu do czynienia z rozbudowaną i przemyślaną w swych konsekwencjach praktycznych filozofią religii. Są to dekluzja (*la déclousion*) i adoracja (*l'adoration*).

**Dekluzja.** Francuskie słowo *la déclousion* nie ma dobrego odpowiednika w języku polskim. Słownikowo można by je objaśnić jako czynność otwierania, usuwania ogrodzenia, czyli „od-gradzanie”. Brzmi to bardzo prozaicznie, podczas gdy w języku francuskim *la déclousion* ma dość poetycki i wzniosły wydźwięk, łatwo ewokujący atmosferę religijności. Podobnie jak dzieje się w przypadku *l'éclousion*, oznaczającej rozwinięcie się, rozkwitnienie, zaświtanie. Ten drugi termin zresztą bardzo często pojawia się w tekstach piszących o religii Francuzów. Nancy niejako kontrapunktuje go swoją *la déclousion*, którą my będziemy nazywali odtąd dekluzją, wzorując się na takich polskich słowach, jak: inkluzja, konkluzja czy też ekskluzja. Wszystkie one bowiem wywodzą się od łacińskiego rzeczownika *clavis* („klucz”) *via* czasownik *claudere* (fr. *clore*, *clôturer*), a ponadto mają dystyngowane, nieco podniosłe brzmienie. Takiej podniesionej

<sup>17</sup> Por. R. R o r t y, *Filozofia analityczna a filozofia transformacyjna*, tłum. T. Szubka [w:] „Analiza i Egzystencja”, nr 5, Szczecin 2007, s. 16 i niżej.

do rejestru *sacrum* dekluzji Nancy poświęcił ostatni rozdział [DC–D–DCh, 227–231] pierwszego tomu *Dekonstrukcji chrześcijaństwa*, umieszczając ją dodatkowo na okładce książki jako pierwsze słowo tytułu. Warto zastanowić się, skąd tyle estymy dla tego pojęcia.

Esej, o którym teraz mowa, został pierwotnie opracowany na zamówienie redaktorów francuskiego magazynu poetyckiego „Java”, przygotowujących zeszyt tematyczny, poświęcony zagadnieniu przestrzeni. I faktycznie tekst Nancy’ego mówi o przestrzeni. O tym, jak bardzo zmienił się nasz stosunek do niej w ostatnich dekadach, pod wpływem rozwoju technologii umożliwiających nam wysyłanie w kosmos sztucznych satelitów oraz pozaziemskie podróże człowieka.

Zgodnie z oczekiwaniami, wynikającymi z pierwotnego przeznaczenia, znajdziemy w *La décloison* upoetycznione opisy przestrzeni kosmicznej, jak na przykład ten:

Rozsuniecie od jednego ciała do drugiego, gwiazdne odosobnienie i galaktyczne dystanse wyrzucają aż po nieustannie uciekające krańce kosmiczne ten punkt, ten pyłek, to ziarnko i to wydrążenie, o którym dowiedzieliśmy się, że sami nim jesteśmy – i ta cisza, nazywana przez nas *bing bang*, nawiedzająca echem nasz głos [DC–D–DCh, 231].

Nie o samo jednak delektowanie się słowem tu chodzi. Opisy te mają nam uświadomić przede wszystkim, że nie istnieje przestrzeń obiektywna, w postaci „akwarium”, w którym zanurzone byłyby rzeczy tego świata. Przestrzeń to torowanie miejsc nieoddzielnych od „zasiedlającego je podmiotu”, to eksplozja niszcząca wszelkie ogrodzenia, zapory i bariery „od jednego ciała do drugiego”. W ujęciu Nancy’ego przestrzeń staje się wciąż potężniejącym pęcznieniem i zagarnianiem wszystkiego ku sobie, takim, które paradoksalnie nie substancjalizuje, lecz desubstancjalizuje rzeczy. Przestrzeń nie jest rzeczą, lecz działaniem rzeczy, przestrzennieniem (*l’espacement*). I tak było od zawsze, a każdym razie już w czasie, gdy Grecy tworzyli swe mity:

Chociaż – jak się wydaje – imię Ariadny zostało nadane europejskiej rakiecie kosmicznej z pobudek czysto osobistych, nie można nie doszukiwać się w tej nazwie mitycznych źródeł. Ariadna personifikuje związek pomiędzy przestrzenią wewnętrzną, zwiniętą i implozyjną labiryntu a otwartą przestrzenią nieba, na którym nosi ona swój diadem, Koronę Północną. W pewnych wersjach mitu światło tego gwiazdnego diadematu zastępuje nic podarowaną Tezeuszowi. To właśnie dzięki niej stało się możliwe wyjście z ponurego zamknięcia i powrót na okręt kierujący się ku otwartej przestrzeni [DC–D–DCh, 231].

Tak oto najnowsza technologia i starożytna mitologia zdają się być głównymi – i równoważnymi sobie – punktami odniesienia Nancy’ańskiego namysłu nad przestrzenią. Stąd wątpliwość: czy tekst ten w ogóle ma coś wspólnego

z religią, a w szczególności z chrześcijaństwem? W tej wątpliwości pozostajemy sami, ponieważ esej Nancy'ego nie zawiera żadnych uwag objaśniających ani nawet nikłych wskazówek na ten temat. Po odwróceniu jego ostatniej strony nie znajdziemy już żadnego posłowania ani noty odautorskiej, które by wiązały jego treść z problematyką religii. Pozostaje tylko puste pole do refleksji nad tą techno-mito-filozoficzną szaradą, zestawiającą ze sobą nieuzgadnialne na pierwszy rzut oka motywy tematyczne. Istnieje wszak jeden komentarz, którego autor stara się dopowiedzieć niedopowiedziane. Włoski badacz współczesnej myśli francuskiej, Alfonso Cariolato nie tylko dostrzegł, ale również odważnie sformułował swój domysł w tej materii. Po pierwsze, zauważył on, że zarówno Nancy'ański pogląd na przestrzeń (a ściślej – przestrzennienie wszechrzeczy), jak i chrześcijańskie do niej podejście zawierają w sobie wymóg bezwarunkowego otwarcia się na inność. Obie koncepcja ożywia skądinąd to samo żądanie bezwarunkowości. To, co bezwarunkowe bowiem – jak tłumaczy Cariolato – przenika każdą z nich w równej mierze, pozostając czymś jedynie zasugerowanym, z konieczności niewysłowionym, nieobejmowalnym na kształt powiewu wiatru<sup>18</sup> – lekkiego, niemniej przynoszącego z sobą cały smak bólu i rozkoszy destabilizacji. Intuicję Cariolato potwierdzają w pełni słowa Nancy'ego, pochodzące z zupełnie innego tekstu:

Rozum domaga się tego, co bezwarunkowe. To jego pasja. Domaga się tego, co nie zależy od niczego uprzedniego, od żadnego ustanowionego już warunku. Jeśli przyjmuję jakiś warunek, jakąś wstępną przesłankę, nie mogę przystąpić do filozofowania<sup>19</sup>.

Mamy tu do czynienia z wyraźną wskazówką, co do istnienia wspólnego rejestru chrześcijaństwa i filozofii różnicy: byłoby to doświadczenie doznawania niepewności, słodyczy, cierpienia, bliskości w oddaleniu, a więc tego wszystkiego, co język łaciński tak prawdziwie i wieloznacznie określa mianem *passio*. Ona jedynie zdolna jest do nieziemskiej dekluzji, co wcale nie zakłada uprzedniego ustanowienia przestrzeni. Tak jak statki kosmiczne rozwierają przestrzeń dla niezliczonych rzeczy, rozpierając ją swym dotykiem, tak też filozofia i wiara odblokowują „serca” tych rzeczy na wiarę, nadzieję i miłość. Zwłaszcza na tę ostatnią.

I oto tam, gdzie zawodzą wyrafinowane procedury krytycznej egzegezy, których przykładów dostarczają nam bardzo ciekawe skądinąd teksty uznanych badaczy dekonstrukcji (np. Jeana-Michela Reya<sup>20</sup>) lub też obrońców czystości

<sup>18</sup> A. C a r i o l a t o, *Foi, rien, décloison*, [w:] G. Berkman, D. Cohen-Levinas, *Figures...*, s. 462, gdzie czytamy: „To, co bezwarunkowe przenika myśl niczym lekki wiatr”.

<sup>19</sup> J.L. N a n c y, *Chroniques philosophiques*, Galilée, Paris 2004, s. 9–10.

<sup>20</sup> Jean-Michel Rey – emerytowany profesor Université de Paris VIII, autor wielu książek z pogranicza filozofii i literatury, których tematyka obraca się głównie wokół pojęć wiary i powiemictwa. Zob. przykładowo: J.M. R e y, *L'oubli dans les temps troublés*, Éditions de l'Olivier,

doktryny chrześcijańskiej (np. Michela Henri'ego<sup>21</sup>) – tam skromny padewski wykładowca spostrzega ze zdumiewającą przenikliwością to, co najprawdopodobniej stanowi najlepsze rozwiązanie Nancy'ańskiej szarady, czyli myśl na granicy uczucia lub – z drugiej strony patrząc – afekt, wyposażony w moc intelektualnej kreatywności:

Myśl, która przychodzi wraz z dekluzją, jest myślą e k s t r e m a l n ą, wierną wyłącznie brakowi dostępności sensu, który jest wszelako paradoksalnym warunkiem dotarcia doń – i z tej racji, jest myślą wyeksponowaną na wszelkie wołania, bolesti i radości świata. Myśl, która unosi i uprzestrzenia; myśl, która się wycofuje, nie stając się tym samym myślą odmowy czy też ofiary. Myśl, która pragnie i szuka. Tak, powiem to: m y ś l m i ł o ś c i<sup>22</sup>.

No proszę, a kilka lat wcześniej, w *Corpusie*, Nancy napisał: „Miłość jest dotykaniem otwartości” [C–PL, 27; C–FR–28]. Czyż nie oznacza to po prostu, że miłość jest przestrzenią?

**Adoracja.** O ile słowo *déclousion* zawiera we francuszczyźnie dość przyjemny dla współczesnego ucha wydzźwięk estetyczny, o tyle *adoration* (bez najmniejszego trudu przekładalna na język polski) tchnie z lekka mdłą czułościowością i zabobonem, kryjąc jeszcze w swej „głębokiej nucie zapachowej” nieznośne dla współczesnych wspomnienie patosu i glorii otaczających niegdyś wielkich monarchów, świętych i bogów. Z tego powodu Nancy odczuwa niemałe skrupuły, chcąc się tym terminem posłużyć: „Czy ośmielilibyśmy się bez kpiny oświadczyć, że adoracja jest koniecznością dzisiejszego świata? Nie, nie ośmielilibyśmy się...” [CA–A–DCh, 19]<sup>23</sup>.

A jednak tam, gdzie wyrazu swego szuka miłość, adoracja jest gdzieś w pobliżu i trudno byłoby ją zignorować. Bez wątpienia bowiem to refleksja nad miłością doprowadziła Nancy'ego do wmyślenia się tak w pojęcie adoracji, jak i w samo to słowo, naznaczone konotacją zespalającą religię z filozofią, terminie o niemodnej już dziś estetyce, którą autor drugiego tomu *Dekonstrukcji chrześcijaństwa* pragnie odświeżyć i wyposażyć w nowe funkcje.

To prawda, że w dzisiejszych czasach jesteśmy nazbyt pragmatyczni, a w rezultacie obojętni na redundancyjne inkantacje i rytuały miłości. Za bardzo jeste-

Paris 2010 oraz t e n ż e, *Questions sur la déclousion*, [w:] G. Berkman, D. Cohen-Levinas, *Figures...*, s. 403–419.

<sup>21</sup> Michel Henry – francuski fenomenolog i powieściopisarz (1922–2002), przez wiele lat wykładał filozofię na Université de Montpellier, gdzie cierpliwie dopracowywał swoją myśl z dala od modnych koncepcji i ideologii dominujących w środowisku paryskim. Zob. m.in.: M. H e n r y, *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990 oraz t e n ż e, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Éditions du Seuil, Paris 1996. Druga z tych pozycji zawiera uwagi krytyczne pod adresem koncepcji Nancy'ego.

<sup>22</sup> A. C a r i o l a t o, *Foi...*, s. 466.

<sup>23</sup> J.L. N a n c y, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, Paris 2010; dalej jako skrót A–DCh.

śmy zajęci tym, do czego przymusza nas przyspieszony rytm codzienności. Na cyzelowanie upiększających życie akcesoriów nie starcza nam już czasu. Ale gdy tylko je porzuciliśmy, ogarnęła nas tęsknota, bolesne uczucie braku, kompensowanego naiwnym uwielbieniem dla celebrytów z okładek kolorowych magazynów. Nancy rzuca pomysł: a gdyby tak wrócić do praktyk adoracyjnych? Nie muszą one wszak odnosić się do idoli popkultury, niegdysiejszych bożyszcz, uwznioślonych – w oczach wielu – niepospolitością i patosem. Być może zamiast tego powinniśmy się nauczyć adorować rzeczy dużo skromniejsze, jak na przykład zwykły przypadek?

Teraz powinnością myślenia jest tylko rzecz następująca: jak to, co przypadkowe w egzystencji otwiera się na adorację? Nie na adorację siebie, jakby przypadek, akcydens, okazały się zasługiwały na wyniesienie ich do chwały wychodzącej naprzeciw niegdysiejszym koniecznościom, bożyszczom, racjom i przeznaczeniom. Ale na adorację tego, co nie wynosi się na żaden ołtarz ani tron, co nie drapuje się w żadną chwałę, a czego wyniesienie, jeśli już ma miejsce, jest co najwyżej ukorzeniem się, usunięciem i odstąpieniem [CA–A–DCh, 20]<sup>24</sup>.

Jak widać, odstępując od adorowania tego, co uwznioślone, Nancy wcale nie zadawała się odwróceniem biegunów tak, by teraz w centrum uwagi znalazły się wyłącznie rzeczy i sprawy daleko bardziej błahe. Nie ma tu mowy o gloryfikacji porażek, bezsensownych wysiłków, chorób, a w końcu śmierci, których znaczenie też przecież bywało zauważane i zapisywane na kartach literatury Zachodu. Taką przypadkowość „adorowali” już Sofokles i Hölderlin, a wśród bliższych nam w czasie ludzi pióra – argentyński powieściopisarz, Ernesto Sábato [por. CA–A–DCh, 20]. Wszyscy trzej – a wraz z nimi zapewne i inni – dawali w swej twórczości świadectwo temu, że w literaturze, a zatem *in extenso* również w kulturze Zachodu, nie idzie wcale o zapis zobiiektywizowanych doświadczeń, ale o komunikowanie przypadkowo przeżywanego strzępków sensu, który nigdy nie zostanie nam dany w swej pełni. Nie było jednak dotychczas – w opinii Nancy’ego – żadnego artysty, a co gorzej myśliciela, który by się skupił wyłącznie na tym, co przypadkowe (*le fortuit*) tak, by dać obraz dyskontynuacji w egzystencji miliardów jednostkowych istnień w rozwierającej się pod ich dotykiem czasoprzestrzeni.

To, co przypadkowe jest bowiem efemeryczne, zanikające, niekonsystentne, nieuchwytnie itp. Nic, na czym można by się wesprzeć. W przypadkowości ogarnia nas jedynie odczucie zagubienia, wyeksponowania na kaprysy fortuny, jej wahnięcia i ślepe decyzje. Miota ona nami niczym pionkami w grze, w której zdają się nie obowiązywać żadne reguły: minerały, kwasy, ciała, iskry, elektrycy i my we wspólnej projekcji bez projektu. Świat według Nancy’ego to – jak

---

<sup>24</sup> Dwa ostatnie słowa w tym cytacie, a mianowicie *déposition* i *abandon*, mogą mieć także znaczenie ściśle sakralne, jak odpowiednio w wyrażeniach: „złożenie z krzyża” i „oddanie się Bogu”.

pamiętamy – chaotyczna sieć relacji, które tylko przelotnie skupiają się w odseparowane „organizmy” zamykające się w sobie i nie odsyłające już do niczego innego: klasyczna muzyka indyjska, malarstwo Goi lub teoria Wittgensteina [por. A–DCh, 22]. I choć świat nie ma jednego sensu i nie kryje w sobie możliwości zbawienia, życia wiecznego, nieśmiertelności itp., to istnieje w nim nieskończona ilość skończonych odesłań, do których może się kierować nasza adoracja.

*Adoration* – Nancy znów sięga do etymologii interesującego go słowa, żeby odnaleźć jego źródłowe znaczenie. Łacińska *adoratio* wywodzi się z połączenia przyimka *ad* („do”, „przy”, „ku”, fr. *à*) oraz rzeczownika *os*, *oris* („usta”), które złożyły się na czasownik *adorare*: przemówić, błagać, modlić się, przywoływać. W XII wieku we Francji przekształcił się on w czasownik *aorer* – później *adorer* – przejawiający konotację czysto sakralną, która uległa zeświecczeniu dopiero w XVII wieku. Dziś *adoration* to tyle co adoracja, uwielbienie, namiętna miłość, zachwyty. Wszystkie te niuanse znaczeniowe odgrywają w ujęciu Nancy’ego ważną rolę, ale wzbogacone zostają dodatkowo o czynnik filozoficzny, nawiązujący wprost do jego teorii sensu:

Adoracja mówi o tej nieskończoności, która do niej przemawia, kieruje się ku niej. Jest ona w pewnym sensie pochwałą nieskończonego sensu [CA–A–DCh, 22].

Nie wolno przy tym zapominać, że adoracja jest nieskończona i dlatego tak trudno o niej mówić w sposób usystematyzowany, zorganizowany tematycznie. Nancy nawet tego nie próbuje. Zamiast rozwijać przed nami jakąś nową teorię, proponuje, byśmy spróbowali zastosować adorację w praktyce. Jest to tym łatwiejsze, że praktyka ta nie powinna dla nas być czymś zgoła nieznanym – przecież to po prostu myślenie:

Niewątpliwie adoracji nie należy tematyzować. Pod żadnym względem praca ta – lub też ten namysł, jeśli ma być przydatny – nie zgłębia możliwości jakiejś „teorii” adoracji, lecz jedynie faktyczne możliwości praktyki. Ta praktyka nosi nieoczekiwane miano: myślenie (*la pensée*) [CA–A–DCh, 23].

Na podstawie przeprowadzonych analiz wiemy, że wedle Nancy’ego myśl nie wpisuje się w oddzielny rejestr jakichś zdematerializowanych intelligibiliów, ponieważ stanowi tylko poruszenie organicznego ciała i podrażnienie jego włókien nerwowych. Podrażnienie to stanowi odpowiedź myśli na świat, który jest – powtórzmy to raz jeszcze – układem jak najbardziej cielesnych dotknięć, ciał poza ciałami. Taka konstytucja świata nie stanowi jednak dla myśli żadnej obezwładniającej ją przeszkody: współczesna myśl wnika i utrzymuje się dość łatwo w tej bezsubstancjalności, w otwarciu granicy na swoje własne nic (*rien*). W tę stronę właśnie zwraca się adoracja:



Adoracja kieruje się ku niemu [ku niczemu, ku otwarciu – M.K.]. Adoracja polega na przywieraniu do niczego – a więc ani do racji, ani do źródła – w otwarciu. Jest ona samym tym przywieraniem [CA–A–DCh, 25].

Nic, o którym tu mowa, jest nam już dobrze znane z opisów pustki rozwierającej się pomiędzy elementami zorganizowanego świata w postaci *différance*, granicy, która zaskakuje myśl, lecz przecież jej nie obezwładnia:

Od kryształu do logiki ma miejsce uporządkowanie i organizacja, której nie tłumaczy żaden zamiar, ale której napięcie – krystaliczne, organiczne, żywe, myślące – kieruje się ku naszej uwadze: nie, żeby ją rozproszyć, lecz żeby jej wyjść na spotkanie, wypróbować ją. To właśnie nazywamy „myśleniem” [CA–A–DCh, 27].

Lub adorowaniem – jeśli tylko zdołamy otworzyć teoretyczny wymiar myślenia na jego wymiar praktyczny. W świecie pozbawionym metafizyki i religii niedostatek podniosłości daje się zastąpić zaangażowaniem słowa nakierowanego (*ad-oratio*), choć desygnat tego nakierowania nie istnieje. Wiara w nic? – Nancy’ego nie zraża ten paradoks, byleby w praktyce adoracyjnej zachował się jakiś walor transcendowania, przekraczania siebie w sobie. Chodzi mu bowiem o adorację skromną, ale pełną uwagi, uważną na inność:

„Adoracja” nie oznaczałaby niczego innego jak baczenie na poruszenia sensu, na zaistnienie możliwości zupełnie nowego kierunku – ani filozoficznego, ani religijnego, ani teoretycznego, ani praktycznego, ani politycznego, ani miłosnego – ale pełnego uwagi [CA–A–DCh, 31].

Tę inność Nancy pojmuje wszelako – o czym wspominaliśmy – zawsze w sercu tożsamości, jedno-mnogiego bycia, w którym nie wszystkie miejsca mają ten sam walor bliskości. Można, oczywiście, uprawiać adorację na sposób niechrześcijański – buddyjski, taoistyczny itp. – ale nasza tradycja to Zachód i z tego miejsca właśnie zwraca się do nas Nancy:

Jeżeli zabieram tu głos, przemawiając z perspektywy tego, co nazywamy tradycją Zachodnią – grecką, łacińską, żydowską, chrześcijańską, muzułmańską – to nie zapominam, że obecnie „Zachód” już nie istnieje: będąc wszędzie, nie jest już nigdzie. Jego duch [*la raison*] upowszechniony na całej ziemi niweczy – w sposób ograniczający się do tendencji, lecz ta tendencja potężnieje – to, co stanowiło niegdyś o jego dominacji. [...] Jakby jednak nie było, nie umiałbym wypowiadać się z innego punktu niż ten, w którym stary, europejski humanizm sam siebie opatruje znakiem zapytania [CA–A–DCh, 33,34].

### 3. Podsumowanie

Wychowany w religijnej rodzinie, ukształtowany przez francuski katolicyzm społeczny, Jean-Luc Nancy od najmłodszych lat przejawia duże zainteresowanie kwestiami religijnymi. Dojrzawszy do samodzielnej filozofii nie porzuca bynajmniej tych zagadnień, lecz stara się je z wolna i w sposób przemyślany włączyć w swoją własną wizję filozoficzną. W ten sposób rodzi się pomysł na dekonstrukcję chrześcijaństwa, dekonstrukcję, która ma zaowocować uwolnieniem myśli od barier, jakimi otaczają ją tak religijność, jak i filozoficzna racjonalność w świecie, gdzie dokonała się już „śmierć Boga”. Pomimo wszystko francuski myśliciel nie wpisuje się w dominujący obecnie na Zachodzie nurt myślenia o religii w sposób bezpośrednio i nazbyt łatwo przetransponowany z epoki oświecenia. Nancy nie walczy z religią, stara się jedynie pomyśleć ją w nowej formule. Dostarcza mu jej dekonstrukcja, polegająca na destabilizacji usztywnionych połączeń sensu, utartych schematów myślowych i zbanalizowanych pojęć.

I tak od czasu prowokacyjnych wystąpień różnych Wolterów i Diderotów w europejskiej kulturze utrwalił się między innymi nawyk starannego rozdzielania i utrzymywania na dystans pobożności oraz racjonalizmu. Wbrew temu Nancy pragnie dokonać ich wzajemnego otwarcia na siebie, usunięcia konceptualnych „parkanów” i „plotów”, które je do tej pory izolowały. W tym celu wykorzystuje ukute przez siebie pojęcie dekluzji, czyli właśnie „od-grodenia”, utworzenia przejścia pomiędzy tymi dwoma segmentami ogólnoludzkiej kultury. Zdaniem Nancy’ego każdy z nich zawiera bowiem w sobie coś z drugiego, oba zaś mogą być potraktowane jako poróżnione w sobie, heterogeniczne Jedno, a mówiąc lepiej – Jedno-Wiele. Toteż Nancy’ańska dekonstrukcja ukazuje chrześcijaństwo jako religię dogłębnie ufilozoficzną, stanowiącą assemblaż treści i postaw, dogmatów, przekonań i gestów wywodzących się z niezgadnialnych z sobą tradycji antycznej Europy. Chrześcijaństwo – twierdzi Nancy – łatwo poddaje się dekonstrukcji, gdyż samo jest z natury swej dekonstrukcyjne. Tak jak – z drugiej strony patrząc – dekonstrukcja jest na wskroś chrześcijańska. To bez wątpienia moment, w którym ujawnia się najsilniej przywiązanie francuskiego filozofa do tradycji, a nawet odrobina światopoglądowego konserwatyzmu. Taka interpretacja chrześcijaństwa pozwoli jednak Nancy’emu na nieoczekiwany krok myślowy. Otóż w tym, co dotyczy dominującej religii Zachodu, bez większego trudu daje się przeprowadzić wyzwolenie z ograniczeń, jakie na nią nakładano od wieków, by otworzyć ją na filozofię jak najbardziej awangardową; w tym natomiast, co dotyczy filozofii najnowszej łatwiej dostrzec i uzasadnić niezbywalną potrzebę wiary w jej wydawałoby się na wskroś racjonalnym jądrze. W ten sposób mogłaby się ukształtować zgoła „nowa religijność”, uzgodniona z aktualnymi potrzebami świata, religijność na miarę dnia dzisiejszego. W myśl Nancy’ego byłaby to nie tyle religia zlaicyzowana, ile myśl przeniknięta wiarą, nawet jeśli wiara ta nie kieruje się w stronę żadnego

konkretnego przedmiotu. Filozofia nie jest bowiem w jego oczach substytutem religii, ale czymś co się z niej wydobywa, gdy odchodzą Bogowie. Dzisiejsza filozofia nie byłaby zatem niczym innym, jak nowym pędem wyrastającym ze szczątków chrześcijaństwa. Dlatego całe „unerwienie” naszej kultury pozostaje nadal chrześcijańskie. I dlatego też nie musimy wcale uprawiać filozoficznej „ascezy” i odmawiać sobie prawa do gestów i przeżyćznaczonych religijnością. Jednym z nich byłaby adoracja, czyli taki rodzaj myślenia, które zawiera w sobie pierwiastki ukorzenia się, zachwyty, uwielbienia, ale też umiejętności zachowania dystansu, czyli cech właściwych postawom sakralnie uwznioślonym.

Poza wszystkim innym jednak dekluzja i adoracja to głównie dwa sposoby na uchwycenie nieskończoności sensu w jego nieustającym dzieleniu się w sobie, dające możliwość integracji religijnej praktyki i świeckiej teorii w filozofii Nancy’ego i jej niekonwencjonalnym podejściu do świata, przestrzeni i nas samych.

### ROZDZIAŁ III. FILOZOFIA POLITYKI

Adoracji, której opis przedstawiony został w poprzednim rozdziale, Nancy nadaje bardzo szeroki kontekst znaczeniowy: to quasi-religijne pojęcie wychodzi bowiem daleko poza sferę wiary i miłości, posiadając również wyraźną konotację polityczną. W jej obrębie adoracyjny gest przemieszcza się na przeciwstawny do religijnej rozlewności biegun rozgraniczania różnorodnych sfer egzystencji. Adoracja jest tyleż łącząca, co rozdzielająca. Tu jednak rodzi się pytanie: dlaczego francuski myśliciel uznał, że polityczność należy wyodrębnić, wyizolować z całej reszty istnienia, wbrew obecnie panującej modzie, by przyjmować, że „wszystko jest polityczne”? Najbardziej narzucająca się odpowiedź brzmiałaby: ponieważ taki warunek stawiają temu, co polityczne, obecne czasy, wydobywając z niegdysiejszych łączności i filiacji rozdzielająco-rozpraszające działania współczesnej demokracji. Uważny komentator Nancy'ego, autor jednej z najnowszych monografii poświęconych jego twórczości, Pierre-Philippe Jandin ujmuje to następująco:

*Adoratio* nie jest tym samym co *sermo*, które oznacza rozmowę, dialog w świecie wymiany. *Ad-oratio* jest słowem nakierowanym, zorientowanym, odpowiadającym na apel: „wypowiada się ona o tej nieskończoności, która do niej przemawia, zwraca się ku niej. Jest mową nieskończoności sensu”. Poprzez to właśnie stanowi ona warunek „demokratycznej” egzystencji usytuowanej poza domeną znaczeń; jest przede wszystkim *praxis* myślenia i ciała<sup>1</sup>.

Istotne jest, by w tym komentarzu uchwycić ważny przymiot Nancy'ańskiego rozumienia polityczności, tj. bycie-nieokreślonym podobnie jak nieokreślony jest sens uwolniony od konotacji znaczenia. Polityczność jest „poza-znaczeniowa”, na wskroś pragmatyczna.

Jak zatem objaśnić wielowiekowy związek polityczności z filozofią? Wszak od kiedy tylko na Zachodzie pojawili się Grecy, polityczność znalazła się w samym sercu myśli europejskiej. Nie wolno jednak zapominać, że filozofia nie jest i nigdy nie była monolitem. Posiadając od zarania swą jasną twarz na podobieństwo widocznej strony księżyca, kryła w sobie również – tak przynajmniej uważa Nancy – ciche, podskórne oddziaływanie dekonstrukcji, która uparcie erodowała jej wyeksponowane struktury teoretyczne. W połowie XX wieku doszło do przesilenia i odwrócenia ról – to, co było skryte wythnęło na plan pierwszy i zaczęło się rozrastać niczym pustynia. Proces ten – który zresztą

---

<sup>1</sup> P. Ph. J a n d i n, *Jean-Luc Nancy. Retracer le politique*, Michalon, Paris 2012, s. 106.

też już analizowaliśmy<sup>2</sup> – uzmysłowili nam jako pierwsi Nietzsche i Heidegger, a niedługo potem został on dokładnie opisany przez niemiecko-amerykańską myślicielkę, Hannah Arendt. Była ona tą uczennicą Heideggera, która – jako jedna z nielicznych studiujących pod jego kierunkiem osób – zrozumiała analogię pomiędzy metaforą rozrastającej się pustyni a rozkruszającym filozoficzne nawyki myśleniem od strony granicy. Na znaczenie ustaleń tej autorki w kształtowaniu się filozofii Nancy’ego zwraca uwagę autor przekładów i komentator dzieł Nancy’ego, Tomasz Załuski, odnotowując wszakże, że „stosunkowo rzadko chodzi tu o bezpośrednie nawiązanie”<sup>3</sup> (co tłumaczy pominięcie jej nazwiska w pierwszej części niniejszej pracy, choć nie stanowi przeszkody – wprost przeciwnie – do dalszych badań nad wpływem, jaki pośrednio myślicielka ta wywarła zarówno na Nancy’go, jak i na wielu innych współczesnych myślicieli politycznych).

## 1. Wspólnota

Zacznijmy od tego, że w refleksji filozoficzno-politycznej Arendt pojawia się tożsama z pojęciem granicy kategoria szczeliny czy też rozwarcia, oznaczająca *de facto* to, co Heidegger nazywał *Differenz*, a Derrida – *différance*, z którą tak często już spotykaliśmy się na kartach tej książki. Chodzi tu właśnie o to, co nawet jeśli niezupełnie przystaje do zastanych teoretycznych koncepcji filozoficznych, zaczyna zarysowywać się w ostatnim czasie w myśli Zachodu, w tym również w obszarze politologii. Fuzji tej dokonała jednak jako pierwsza autorka *Korzeni totalitaryzmu*:

Naszego dziedzictwa nie poprzedza żaden testament. Człowiek nie jest więc już spadkobiercą, nic tradycji uległa zerwaniu; chodzi zatem o wdrożenie się do walki, być może o nowy rodzaj „ascezy”, żeby wiedzieć, w jaki sposób poruszać się w tej szczelinie (*how to move in this gap*)<sup>4</sup>.

Chodzi zatem – można by tę myśl pociągnąć dalej – o to, co do tej pory spychane było niejako w obszar filozoficznej „podświadomości”, podczas gdy tradycyjna myśl filozoficzno-polityczna koncentrowała się głównie na metafizycznie rozumianych pojęciach esencjalnych, takich jak państwo, naród, wspólnota. Ostatnie z nich zaważyło szczególnie na kształcie Zachodniej myśli politycznej. Posiada ono najdłuższe korzenie, sięgające czasów antycznej Grecji. Już u Platona wspólnota wyposażona została w moc wykańczania działania i osiągnięcia

<sup>2</sup> Por. przypis 12, rozdz. 3 części drugiej niniejszej pracy.

<sup>3</sup> T. Z a ł u s k i, *Od dzieła do rozdzielania. Filozofia i to, co polityczne*, [w:] RW, s. XII.

<sup>4</sup> H. A r e n d t, *Between Past and Future: Six Exercises on Political Thought*, The Viking Press, New York 1961, s. 25.

celu<sup>5</sup>. Działanie było tu myślane w ścisłym związku z realizacją dzieła opartego na modelu czy też paradygmacie wyznaczającym strukturę wytwarzanego obiektu. Śladem Platona również Arystoteles ujmuje działanie w kategoriach wytwarzania, a zespolenie jednostek ludzkich we wspólnocie w kategoriach dokonanego dzieła. Taki sposób myślenia o wspólnocie przejęła od antyku myśl chrześcijańska, modyfikując go wszakże o tyle, o ile rozluźnieniu uległo w nim powiązanie wspólnoty z rodzimą *polis* na rzecz „rodzinnego” modelu Chrystusowego zgromadzenia wierzących i ewangelizujących się wyznawców. Zarówno w Grecji, jak i później, w całej średniowiecznej i nowożytnej Europie wspólnota myślana była od strony wytwarzania dzieła, gdy rzecz się prezentowała w praktycznym rejestrze namysłu, zaś od strony istoty (*essentia*), gdy w grę wchodził jego wymiar teoretyczny.

Przeciwnie do tego trendu Nancy chce nas przekonać, że czas metafizycznego rozumienia wspólnoty – podobnie jak pojęć narodu, państwa, suwerenności – dobiegł końca, osiągnął nieprzekraczalne ekstremum, analogicznie jak domknięciu uległa epoka sensu w rozumieniu znaczenia:

Pomyślcie przez chwilę o sensie takich słów, jak „naród”, „lud”, „suwerenność”, „prawo”, „piękno”, „wspólnota”, „ludzkość”, „życie”, „śmierć” – i wielu, wielu innych. Nie chodzi tu o tradycyjną złożoność i trudności związane z wymienionymi pojęciami. Jest to raczej kwestia wyczerpania się [...] „znaczeń”, które zanikają, wyciekają, jak z mnożności pękniętych pojemników<sup>6</sup>.

W tej sytuacji nie pozostaje nic innego, jak otworzyć nowy rozdział myślenia o wspólnocie (narodzie, suwerenności itp.) – myślenia koncentrującego się wokół takich konceptów jak: relacja, stosunek, sieć i więź.

W perspektywie ontologicznej, która zawsze jest na podorędziu rozmyślającego nad kwestiami politycznymi Nancy’ego, oznaczałoby to, że miejsce esencji zajmuje teraz „z” (fr. *avec*, łac. *cum*), kluczowe narzędzie do opisu pracy sensu oraz dotyku, które także zostało już przez nas omówione powyżej (rozdz. 3 części drugiej niniejszej pracy). Dla jasności wywodu przypomnijmy jednak pokrótce, że Nancy’ański dotyk stanowi wyłącznie metaforyczne – ilustratywne – nazwanie pracy sensu rozumianego jako tranzytywne przejście na „drugą stronę” w Tym Samym, obrót w łonie tożsamości. Ta ostatnia zaś rozszerza się na wszystko w taki sposób, że każdy byt styka się z pozostałymi bytami, ustanawiając efemeryczną łączność w zawsze sfragmentaryzowanej „całości”. Przypomnijmy sobie słowa Nancy’ego:

Każdy byt dotyka każdego bytu, jednak prawem dotyku jest oddzielenie, a nawet heterogeniczność stykających się płaszczyzn. K o n t a k t jest poza pełnią i pustką,

<sup>5</sup> Por. T. Z a ł u s k i, *Od dzieła...*, s. IX.

<sup>6</sup> J.L. N a n c y, *You Ask Me What It Means Today*, red. P. Kamuf, „Paragraph”, vol. 16, nr 2, s. 108–109; cytując za: T. Z a ł u s k i, *Od dzieła...*, s. XII.

poza tym, co związane i rozwiązane. Jeśli przez „nawiązanie kontaktu” jedno z nas zaczyna nabierać sensu dla drugiego, to samo wejście w kontakt nie wnika w nic, nie przenika do żadnego ośrodka pośredniego i mediatorskiego, sens nie jest ośrodkiem, w który moglibyśmy się wtopić: nie ma ani o-, ani pół-środka, tylko jedno lub drugie, jedno i drugie, jedno z drugim, ale nic, co, przechodząc od jednego do drugiego stawałoby się czymś od nich różnym (inną istotą, inną naturą, jakąś roztopioną lub wtopioną ogólnością). Od jednego do drugiego jest tylko synkopowane powtórzenie źródeł świata, które za każdym razem są jednym lub drugim [ESP, 23–24].

Podobnie rzecz wygląda w sferze politycznej. Według Nancy’ego wspólnota powinna oznaczać określoną postać bycia-wspólnie, bycia-z, które zapewni jego uczestnikom fragmentaryczną, kruchą łączność. Każdy byt, nie przestając być jednostkowym, przejawia bowiem wspólność z innymi bytami, które wraz z nim egzystują w rozluźnionym (w porównaniu z esencją) asamblażu. Paradoksalnie więc łączeniu musi nieodzownie towarzyszyć podział, oddzielenie (fr. *partage*), dywersyfikujące całość i niedopuszczające do jej homogenizacji (lub – jak lubi mówić Nancy – totalizacji). Na sprawę tę zwrócił szczególną uwagę szwajcarski badacz współczesnych teorii filozoficzno-politycznych, Oliver Marchart. W opublikowanej w Niemczech książce, poświęconej oddziaływaniu na bieżącą politykę koncepcji odwołujących się do prymarnej różnicy, podkreśla on wyjątkowe znaczenie, jakie w myśli Nancy’ego odgrywa jednostkowość – obok podziału i współpojawiania się – jedna z trzech kluczowych kategorii budujących filozoficzny projekt francuskiego dekonstrukcjonisty:

Tu pojawiają się podział (*partage*), współpojawianie się (*comparution*) oraz jednostkowość. Wszystkie te kategorie dochodzą do głosu między innymi w następującym przedstawieniu skończonego Bycia: „Skończoność *a priori* wpisuje esencję Bycia jako bycia-skończonym, nadając jej postać dzielenia jednostkowych bytów” [CD, 71; RW, 40]. A jak powinniśmy rozumieć owo dzielenie na jednostkowości? Najwyraźniej zbliżamy się wraz z nimi do natury jakiegoś *clinamen* relacji socjalnej i podstawowego elementu wspólnoty, gdzie już nie może chodzić o żadne indywidua<sup>7</sup>.

Uwyraźniony, zwięzły obraz takiej wspólnoty przedstawia z kolei (nieco później w tym samym roku) Załuski w swojej przedmowie do *La communauté désoeuvrée*<sup>8</sup> – bardzo ważnej z naszego obecnego punktu widzenia (i najprawdopodobniej najbardziej poczytnej) książki Nancy’ego:

Bycie, jako bycie-wspólnie, stanowi wspólnotę dzieloną przez każdy byt. Słowo „dzielenie”, występujące tu jako odpowiednik francuskiego *partage*, należy rozumieć w dwóch znaczeniach: udziału i podziału. Każdy byt bierze udział, czyli partycypuje w byciu, ale w ten sposób dokonuje zarazem jego transformacyjnego podziału. Oddziela pewien sposób bycia od innych jego sposobów, nadając mu odrębny,

<sup>7</sup> O. M a r c h a r t, *Die politische Differenz*, Suhrkamp, Berlin 2010, s. 102–103.

<sup>8</sup> W kontekście innym niż polityczny odnosiliśmy się już wcześniej do tej książki pod skrótami CD–FR i RW.

jednostkowy charakter: każdy byt jest bowiem jednostkowy, ale też każdy jest i n a c z e j jednostkowy. Byty nie dzielą żadnej wspólnej substancji, lecz jedynie samo oddzielenie i dzielenie, czyli decydowanie o kształcie bycia-wspólnie. Wspólne dzielenie bycia, czy też samo bycie jako dzielenie wspólnoty, jest więc czymś, co łączy i jednocześnie separuje wszystkie jednostkowe byty. Tak rozumiane bycie-wspólnie nie ma jednej danej oraz właściwej postaci. Stanowi nie-immanentną „zasadę”, która w każdym „ontycznym” przypadku podlega zdarzeniowej transformacji i przyjmuje odmienną postać, zawsze zachowując relacyjną strukturę „sieci, przeplatania się i dzielenia mnogich jednostkowości [RW, 40]<sup>9</sup>.

I tak oto tradycyjna wizja wspólnoty jako esencji – poprzez marginalizację aktu wytwarzania oraz zanegowanie dzieła – ustępuje u Nancy’ego miejsca wspólnoty relacyjnej, „bez-dziłowej”, rozdzielonej. Stąd właśnie wywodzi się jej francuskie określenie w tytule wzmiankowanej już *La communauté désoeuvrée*.

Określenie *désœuvrée* nie daje się prosto i bezpośrednio przełożyć na język polski. W tej sytuacji należy wysoko ocenić translatorski wysiłek Tomasza Załuskiego i uważnie wczytać się w jego objaśnienia, które przytoczymy *in extenso*:

Specyficzny sposób, w jaki wykorzystuje je [określenie *désœuvrée*] zarówno Blanchot, jak i Nancy, sprawia bowiem, że opiera się ono wszelkim próbom prostego przekładu, a nade wszystko nie daje się sprowadzić do swych słownikowych znaczeń, takich jak „bezczyność” czy „próżniactwo”. Co zatem uzasadnia podjętą w tej książce [chodzi oczywiście o *Rozdzieloną wspólnotę* polski przekład dzieła Nancy’ego – obj. M.K.] próbę przełożenia *désœuvrement* za pomocą polskiego słowa „rozdzielanie”? Stanowi ono mianowicie rodzaj transformacyjnego ekwalentu, który zachowuje zasadnicze aspekty funkcjonowania terminu francuskiego, ściśle związane z tkanką samego *signifiant*. Po pierwsze, „rozdzielanie” dobrze oddaje paradoks wspólnoty, o jakiej mówi Nancy. Z jednej strony odsyła do faktu równego rozdziału bycia-wspólnie, równego udziału wszystkich bytów we wspólnocie bycia, z drugiej zaś niesie w sobie sens oddzielenia, odstepu i dystansu, a nawet separacji. „Rozdzielona wspólnota” oznacza więc równy udział w tym, co zarazem łączy i oddziela, a także ujęcie rozdzielania jako warunku wspólnoty, jej konstytutywnego oporu względem scalenia oraz immanencji. Po drugie, „rozdzielanie”, kryjąc w sobie (lekkim zniekształconym) echo „dzieła”, szczęśliwym trafem zachowuje w sobie grę znaczeniową, jaką Nancy, idąc w ślady Blanchota, kreuje między *désœuvrement* i *oeuvre*. „Rozdzielenie dzieła” oznacza więc pozytywną strukturalną niemożność wytworzenia wspólnoty jako dzieła, a także rozdzielanie jako to, co wprowadzając we wspólnotę przerwania, fragmentację i transformację, nie dopuszcza do jej anihilacji w „komunijnej” jedności. W obu tych wypadkach prefiks roz- nie odsyła do prostej negacji, lecz raczej do dyseminacji, do rozsiewania i rozplenięcia. I wreszcie trzeci ważny aspekt: „rozdzielanie” pozostaje bliskie znaczeniowo „dzieleniu”, odpowiednikowi francuskiego słowa *partage*, definiującego u Nancy’ego szczególnie rodzaj

<sup>9</sup> T. Załuski, *Od dzieła...*, s. XXIII.



istnienia, aktywności, praktyki i dynamiki wspólnoty, a czasem występującego też w tekście jako substytut *désœuvrement*<sup>10</sup>.

Ustaliwszy to wszystko, trzeba jednak uczynić kolejny krok, bez którego Nancy'ańskie ujęcie wspólnoty nie da się zrozumieć właściwie. Krok ten bowiem prowadzi nas do tła, dekonstrukcyjnego kontekstu, na jakim ukazuje się *désœuvrement*. A tło to rozpościera się dzięki pracy *retrait*, kolejnego pojęcia, a zarazem terminu piętrzącego przed czytelnikami Nancy'ego trudności translacyjne. Słownikowo *retrait* oznacza w języku francuskim cofnięcie się, wycofanie, obkurczenie, ewokując równocześnie swą budowę (*re-* konotujące powtórzenie oraz *trait* oznaczające rys, zarys, kreskę, kontur itp.) proces zarysowywania się czegoś na nowo, ponownego wyjścia na widok, zakreślenia konturu. W takim podwójnym znaczeniu posłużył się tym terminem Derrida w eseju z roku 1978 *Le retrait de la métaphore*<sup>11</sup>, natomiast Nancy wraz z Lacoue-Labarthem dokonali jego implantacji w problematykę *explicite* politologiczną, gdzie zafunkcjonował on jako określenie charakterystycznej dla współczesnej polityki tendencji do rozszerzania się na całą sferę bytu społecznego, przy równoczesnym spadku zaufania do polityki prowadzonej przez państwa demokratyczne<sup>12</sup>. Idzie tu – wyjaśnia Załuski – o to, że:

[...] polityka zyskuje prymat w świecie społecznym, przenika do wszelkich dziedzin życia, a przez to sprawia, że praktycznie wszystko staje się polityczne. Jednocześnie zanika odrębna sfera polityczności, miejsce „agonistycznych” działań, manifestacji różnorodnej wielości istot ludzkich. Polityka nie dotyczy już bowiem ludzi. Przeistacza się w projekt wytworzenia Człowieka, pojmowanego w sensie ogólnym i gatunkowym, a w efekcie urzeczywistnianego w postaci totalnego, naturalnego i/lub historycznego dzieła, jakim jest Ludzkość. To właśnie na gruncie tego, co można by nazwać „masową ludzkością”, powstają decydujące warunki rozwoju totalitaryzmu<sup>13</sup>.

W tej niebezpiecznej, zdaniem Nancy'ego, sytuacji nie należy tracić gruntu pod nogami, lecz zachować spokój w obliczu zagrożenia, gdyż jak nauczał Heidegger – opierając się na słynnym dwuwierszu Friedricha Hölderlina – tam, „gdzie niebezpieczeństwo, – Tam i wybawienie”<sup>14</sup>. *Retrait*, czyli niezbyt adekwatnie po polsku „zarys”, to również sposób odcięcia się od tendencji totalizującej, wycofanie się z tego, co minione, i zwrot w nową stronę. Zarys bowiem prezentuje się zawsze tylko szkicowo, nieesencjalnie, niedoskonale. I w tej kwestii możemy odwołać się do rzeczowego komentarza Załuskiego:

<sup>10</sup> Tamże, s. XXIV–XXV.

<sup>11</sup> J. D e r r i d a, *Le retrait de la métaphore*, [w:] „Po&sie”, nr 7, Paris 1978, s. 103–126; podają za: T. Z a ł u s k i, *Od dzieła...*, s. XIV.

<sup>12</sup> Taką ambiwalencję zaniku/dominacji polityczności w świecie demokratycznym zauważyła też H. Arendt, por. T. Z a ł u s k i, *Od dzieła...*, s. XV.

<sup>13</sup> Tamże, s. X.

<sup>14</sup> F. H ö l d e r l i n, *Patmos*, [w:] tenże, *Co się ostaje, ustanawiają poeci*, tłum. i wybór A. Libera, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 168.

Współczesna sytuacja historyczna i społeczno-polityczna pozwala, zdaniem Nancy'ego i Lacoue-Labarthe'a, określić samą esencję polityczności jako *retrait*, jako paradoksalną strukturę wycofania się/zarysowania na nowo. Esencja polityczności wycofuje się w samym swym uobecnianiu: oznacza to, że nigdy nie jest dana, nigdy nie jest czymś, co byłoby określone w sposób właściwy, ostateczny i wyczerpujący. Jest tylko plastycznym miejscem, które wciąż się od nowa formuje. Stanowi otwarte pytanie, które wciąż na nowo domaga się odpowiedzi, decyzji, praktycznego rozstrzygnięcia. Polityczność istnieje jedynie w zarysie: pozostaje do określenia, w każdym „tu i teraz”<sup>15</sup>.

Teraz jasnym staje się, dlaczego Nancy nie mógł wyrazić swej aprobaty dla sloganu „wszystko jest polityczne”. Sprzeciwia się temu bowiem obrona przez niego perspektywa postrzegania polityczności w postaci zarysu, wolnego od aspiracji do zawładnięcia wszystkością.

Ustalenie zarysu jako miejsca wyłaniania się i zaniku wspólnotowych struktur prowadzi w naturalny sposób do rozszerzenia refleksji politycznej na temat wspólnoty o obszar praktyki rządzenia i bycia rządzonym. Wówczas to wyłania się pytanie o formy pożądaných dziś działań politycznych.

## 2. Demokracja

Najogólniej mówiąc, współczesne formy sprawowania rządów muszą dać się uzgodnić – w przekonaniu Nancy'ego – z paradygmatem demokratycznym. Demokracja nie jest idealną formułą rządzenia, ale lepszej nie znajdziemy – zwłaszcza przy założeniu, że realizacja formuł idealnych kończy się totalitarnym terrorem. W tej materii wiek XX dostarczył nam wystarczająco dużo ekstremalnych doświadczeń, do jakich doprowadziła esencjalistyczna praktyka polityczna. Zdaniem Nancy'ego totalitaryzmy to nic innego jak „dążenie do ufundowania polityki w jedności pewnej esencji oraz projekcie urzeczywistnienia tej esencji w całości dziedziny politycznej”<sup>16</sup>. Tego rodzaju praktykę bez trudu można rozpoznać w realizacji – bezpardonowo potępianej przez Nancy'ego – ideologii nazistowskiej<sup>17</sup>. W latach 1933–1945 państwo hitlerowskie

<sup>15</sup> T. Z a ł u s k i, *Od dzieła...*, s. XVII–XVIII.

<sup>16</sup> Tamże, s. XVI.

<sup>17</sup> W tej sprawie zajmowane przez Nancy'ego stanowisko pozostaje jednoznaczne i nieodmienne w całej jego naukowej karierze. Por. wyżej: rozdz. 2 części pierwszej (analizy w podrzdziale „Zakazana reprezentacja”) oraz opinie zawarte w eseju *Le mythe nazi*, patrz: J.L. N a n c y, Ph. L a c o u e-L a b a r t h e, *Le mythe nazi*, L'Aube, La Tour d'Aigues 1991, a także inne teksty (np. poruszający fragment w *Corpusie*, [C–PL, 46]). Mimo to w momencie ukazania się przekładu *Rozdzielonej wspólnoty* w Niemczech – patrz: J. L. N a n c y, *Corpus*, von N. Hodyas, T. Obergöcker, Diaphanes, Berlin 2002 – reakcja krytyków nie była bezspornie entuzjastyczna. Niektórzy z nich, niemile zaskoczeni częstotliwością pojawiania się na stronach tej

aspirowało bowiem do osiągnięcia statusu ideału, porównywalnego jedynie z doskonałością dzieła sztuki. Miało być ono doprowadzone do perfekcyjnej całości artystycznej, z której wyeliminowane zostaną wszelkie elementy zbędne w postaci pozanarodowych przymieszek. Prowadziło to do systematycznego wykluczania ze wspólnoty wszystkiego tego, co nie podpadało pod absolutne kryterium czystości, a mianowicie jednostek naznaczonych odrębnością religijną, odmiennością seksualną lub różnicowaniem etnicznym. Pozostać miał jedynie twardy i czysty jak marmur blok skonsolidowanych *homoiot*, których jedność symbolicznie wyrażała figura *Führera*. Wobec tego polityka eksterminacji elementów niepożądanych nie stanowiła już kwestii „czy?”, tylko „kiedy?”. Obozy koncentracyjne były oczywistą konsekwencją inauguracji spektaklu dopełnionej prezentacji, jak mogliśmy to zaobserwować, czytając inny tekst Nancy’ego, pt. *Zakazana reprezentacja* (por. wyżej, rozdz. 2 części pierwszej).

Podobne dążenia przejawiał również komunizm, zwłaszcza w wydaniu sowieckim. Rządząca partia nie zdołała bowiem zapobiec konsolidacji instancji suwerenności w osobie jedyne go autorytarne go przywódcy. Najwyraźniej tendencja ta doszła do głosu za czasów Stalina, czuwającego nad bezwzględny m ujednoliceniem rządzone go w homogeniczną masę. Wówczas to – powstałe tuż po zwycięstwie rewolucji – gułagi zapełniły się największą ilością pracowników przymusowych.

Ani nazizm, ani komunizm nie stanowią przeto – w ocenie Nancy’ego – przypadku czy też aberracji historycznej. Przeciwnie – uosabiają w krańcowej postaci zasady rządzące Zachodni m sposobem myślenia o tym, co polityczne. Ostatecznie jednak autor *Rozdzielonej wspólnoty* z większą wyrozumiałością odnosi się do polityki komunistycznej, gotów przyznać, że jej „skryte dziedzictwo”<sup>18</sup> nie tylko towarzyszy nam do dziś, ale też może okazać się pomocne przy próbie upowszechnienia nowej praktyki sprawowania władzy uzgodnionej z dekonstrukcyjną *praxis*. Rzecz jasna nie wchodzi tu w grę propagowanie jakiegoś komunistycznego ideału ani też Marksowska gloryfikacja uczłowieczonej pracy: dziedzictwo komunizmu zawiera się w samym nagim fakcie organizowania bycia-wspólnie<sup>19</sup>, które wciąż ożywia socjalistyczne, lewicowe i lewicujące ruchy polityczne współczesnego świata. Nancy zupełnie nie dostrzega potrzeby wygaszania ich, gdyż – jak sądzi – współgrają one wystarczająco z jego dekonstrukcyjny m sposobem myślenia o polityce.

Powstaje tu pytanie, czy w związku z tym francuski dekonstrukcjonista skłonny jest też zaaprobować demoliberalny model uprawiania polityki „miękkiej”, przytłoczonej zewnątrz, jakie stanowią wobec niej prawa wolnego rynku, bezosobowe gry finansowe i rozszerzający się na cały ziemski glob postprodukcyjny kapitalizm? Odpowiedź brzmi – nie. Nancy przeciwstawia się zde-

---

książki ideologicznie obciążonego terminu *Gemeinschaft*, oskarżali francuskiego myśliciela o skryte sprzyjanie nazizmowi; patrz: T. Z a ł u s k i, *Od dzieła...*, s. XXVII.

<sup>18</sup> T. Z a ł u s k i, *Od dzieła...*, s. XXI.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. XXII.

cydowanie wszelkim próbom ujednoczenia sfery politycznej do form „*managementu*, zarządzania, administrowania lub organizowania”<sup>20</sup> w służbie światowego kapitału. Owo „nie” oznacza zarazem niezgodę na postępującą dominację polityczności, której rezultatem muszą być totalizujące zakusy łudząco przypominające koncepcję powrotu-do (por. wyżej, rozdz. 3 części drugiej), znaną nam już z rozważań na temat sensu. Tendencja ta – wraz z nawoływaniem do restaurowania porządku naturalnego, „organicystycznego” – uwidacznia się zwłaszcza w postawach demoliberalnych, które, wbrew własnej autoprezentacji, wcale niewolne są od znamion ustroju totalitarnego. W oczach Nancy’ego nie ma prostej opozycji demokracja – totalitaryzm. Dlatego nie waha się on stawiać pytań o możliwość określenia współczesnych, liberalnych demokracji jako ustrojów skrywających w sobie pierwiastki niewidocznego zrazu, ale tym bardziej niebezpiecznego totalitaryzmu<sup>21</sup>. Świadczą o tym dobitnie próby nadania społeczeństwu cech wszechobecnego, „organicznego” dzieła. Ono to bowiem staje się obiektem zabiegów homogenizacyjnych, uniformizacji oraz ekwiwalencji, które służą demoliberałom do pielęgnowania stworzonego przez nich wzorca, choćby różnił się on treściowo od spartańskiej, heroicznej jedności, czyli ideału dominującego w Europie od czasów wysublimowanej wizji politycznej Platona. Pomimo widocznych różnic w obu przypadkach chodzi jednak o takiż idealny wzorzec, którego kulturowo-ekonomiczną zależność współczesnych ustrojów demokratycznych Nancy pragnie przede wszystkim zdemaskować, a następnie zastąpić bezideologicznością demokracji – jak sam ją nazywa – *à venir*, tzn. demokracji pozostającej zawsze *in statu nascendi*. Podobnie bowiem jak Hegla, Nancy’ego nie interesuje świat taki, jaki jest, lecz świat w trakcie stawania się. Osiągnąwszy kres – a zatem najodleglejszą granicę – swoich wytwórczych możliwości świat dzisiejszy znajduje się w obliczu tego, co wydarza się nie poza jego własnym widnokresem, poza tym kresem, ale w samym miejscu wydarzenia, dokładnie – na granicy. A tu esencja przeistacza się w zarys (*retrait*), dokonując własnej prezentacji w sposób bezpośredni, lecz nigdy nie bez reszty. Jest jakby w pół kroku do samej siebie. Polityczność winna więc istnieć jedynie w zarysie, choć zawsze *hic et nunc*. Zarys wyzwala relację, a wraz z nią nowy rozdział w dziejach polityki Zachodu. Tak to ujmuje Załuski:

[...] dopiero w sytuacji, gdy polityczność traci wszelką określoność, jej esencja może tak naprawdę stać się przedmiotem pytania. Może to nastąpić dopiero wtedy, gdy dopełnia się, wyczerpuje i ulega zamknięciu swoisty „program” wpisany w filozoficzne założenia struktury tego, co polityczne. Innymi słowy, gdy wraz z historycznymi totalitaryzmami, a następnie „totalną dominacją” polityczności we współczesnych demokracjach wypełnia się program ufundowania polityki w jedności pewnej danej esencji oraz „wyprodukowania” tej esencji – choćby była ona „pustą” esencją

<sup>20</sup> Tamże, s. XV.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. XVI.

samej produktywności – we wszystkich sferach ludzkiej egzystencji. Tracąc swe dalsze możliwości rozwojowe, ten filozoficzny program osiąga swą granicę: dobiega końca, a równocześnie dotyka tego, co stanowi niepoddającą się totalizacji „resztę”. Owa granica nie tylko pozwala uchwycić mechanizm tego, co zostaje zamknięte, ale również nakreśla zarys tego, co otwiera się w samym zamknięciu i poza nim. Nakreśla zarys polityczności, której esencja polega na wycofaniu się z realizacji esencjalistycznego programu filozofii, a więc także odejściu od prymatu kategorii „wytwarzania” oraz „dzieła”<sup>22</sup>.

W ich miejsce – powtórzmy to – wchodzi teraz dekonstrukcyjnie ujmowana relacja, która wyłania się zawsze s p o m i ę d z y – spomiędzy wielu esencjalistycznych figur i mitów porozdzielanych w pośrodku siebie, odwiekanych w czasie, zdystansowanych wobec zakładanych celów. Mówiąc najkrócej – zawsze do wykreowania. Dopiero taka myśl, taka filozofia, czyni miejsce dla demokracji, o jakiej pisze Nancy, to znaczy ustroju wolnego od totalitarnych implikacji i historycznych błędów. Jego sednem staje się nie jakość, lecz liczba: nieredukowalna wielość tego, co jednostkowe. Idąc śladem Jeana-Christophe’a Bailly’ego – znanego myśliciela francuskiego, współredagującego pismo „Aléa”, w którym Nancy publikował w latach osiemdziesiątych, biorąc także udział w inicjatywach kulturalnych organizowanych przez zgrupowane wokół niego środowisko – autor *La communauté désœuvrée* stara się pomyśleć demokrację wychodząc nie od istoty, ale liczby, by w ten sposób żaden nazizm, komunizm czy też międzynarodowy demoliberalizm nie wspierał już koncepcji wspólnoty żadnym dającym się zidentyfikować totalizującym schematem. Nie esencja, lecz liczba, której „wielość nie jest już tożsama z masą oczekującą na uformowanie, lecz liczy się sama w sobie, istniejąc w rozproszeniu, które można określać zarówno mianem rozsiewania (nasiennej obfitości), jak i rozdrabniania (jałowego rozbijania w pył)”<sup>23</sup>.

Oczywiście, uwolniona od aspiracji do ideału demokracja liczby nie będzie pozbawiona wad: pozostanie jej pewien niezbywalny rys abstrakcyjności wobec konkretnych jednostkowych działań oraz ich spowolnienie, spowodowane brakiem nadrzędnej instancji decyzyjnej. Wszystkie te niedogodności można wszakże neutralizować w samej praktyce i nowym podejściu do czynu, o których będzie jeszcze mowa poniżej. Na razie zobaczyć wypada, w jaki sposób Nancy stara się przezwyciężyć stwarzaną przez demokrację aporię, którą dałoby się ująć jako niemożność wyjścia poza jałowy dyskurs teoretyczny oraz odebrane od niego niewerbalizowalne i chaotyczne bycie-wspólnie.

<sup>22</sup> Tamże, s. XVII.

<sup>23</sup> J.L. N a n c y, *La communauté affrontée*, Galilée, Paris 2001, s. 27–28; cytuję za: T. Z a - ł u s k i, *Od dzieła...*, s. XIX (cytat w tłumaczeniu Załuskiego).

### 3. Dyskurs

W opinii Nancy'ego czas rozdziału pomiędzy rzeczywistością polityczną a jej teoretycznym – obiektywnym lub subiektywnym, ale zawsze zewnętrznym wobec niej – dyskursem traci obecnie racje bytu. Dekonstrukcyjne stanowisko w obrębie filozofii polityki wymusza ich wzajemne przenikanie się i wzajemne oddziaływanie na siebie we wspólnej obu stronom grze transformacyjnej. Budowany obecnie dyskurs polityczny musi zaktywizować swój wymiar performatywny. A jak pamiętamy wszyscy, performatywy to takie wyrażenia językowe, które nie tylko coś mówią, ale zarazem też czynią to, co mówią (przyrzeczenie, mianowanie, błogosławieństwo itp.). W domenie polityczności byłyby to wypowiedzi, które nie tylko opisują, ale też poprzez funkcję deskrypcyjną parcelują, „rozdzielają” rzeczywistość na jej niezliczone „karnacje” światopoglądowe. Transponując nieznacznie komentarz Załuskiego, można by również powiedzieć, że współczesny dyskurs polityczny ucieleśnia „rozdzielanie” o tyle, o ile przybiera postać performatywnej transformacji i reinwencji zagadnień politycznych<sup>24</sup>. Dlatego Nancy uznaje, że w praktyce dyskursywnej nie jest pożądane wyróżnianie i eksponowanie pojedynczych terminów, by w ten sposób dowartościować preferowane pojęcie, na przykład pojęcie wspólnoty czy demokracji:

Operowanie pojedynczym pojęciem wciąż implikowałoby istnienie jednej, danej immanentnej sobie esencji wspólnoty, którą można by objąć poznaniem i wyrazić w adekwatnej formie teoretycznej. Chcąc uniknąć tego rodzaju implikacji, Nancy podkreśla, że nie ma jednego właściwego słowa czy pojęcia na określenie tego, co kryje się pod przekazanym przez tradycję i prowizorycznie uprzywilejowanym mianem „wspólnoty”<sup>25</sup>.

Oczywiście słowa te odnoszą się do wszystkich innych terminów i pojęć pełniących rolę politologicznych wytrychów, takich jak naród, państwo, suwerenność, a nawet demokracja. Pod tym względem Nancy pozbywa się ostatnich wątpliwości:

[...] nie powinniśmy szukać ani słowa, ani pojęcia, lecz rozpoznawać w myśli wspólnoty teoretyczny nadmiar (a ściślej, nadmiar względem tego, co teoretyczne), który zobligowałby nas do podjęcia innej *praxis* dyskursu i wspólnoty. [...] Ewidencja zakłada to pewną etykę oraz politykę dyskursu i pisania [RW, 37–38].

W cytacie tym kluczową rolę pełni kategoria nadmiaru (*excès*), który zarysowuje się w ruchu samego dyskursu, „w mnożeniu i rytmicznej przemienności performatywnych strategii”<sup>26</sup>, które wpisują określone pojęcie w całą sieć transformacyjnych substytucji. Fakt ten tłumaczy dostatecznie zarówno unikanie

<sup>24</sup> T. Z a ł u s k i, *Od dzieła...*, s. XXVI.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże.

jednoznacznego użycia pojęć w politycznych (ale też wszystkich innych) tekstach Nancy'ego, jak i ustawicznego pojawiania się u niego enumeracji, których inkantacyjno-poetycki walor stanowi jedynie kolejną taktykę w formułowaniu dyskursywnej odpowiedzi na nadmiar sensu, w tym również w obszarze polityczności:

Twórcza *techné* tworzy ciała, które są fabryką, pracownią, warsztatem, biurem, *partes extra partes* wchodzące w układ z całością systemu poprzez figury i ruchy, sztuki, dźwignie, sprzęgła, ładowanie w pudła, toczenie, kapslowanie, frezowanie, rozłączanie, wyłączanie, systemy podporządkowane, podporządkowanie systemowe, składowanie, przeładunki, wyładunki, złomowanie, kontrole, przewozy, ogumienia, oleje, diody, przeguby wychylne, widełki, korby, obwody, dyskietki, faksy, markery, wysokie temperatury, pulweryzacje, perforacje, okablowania, skanalizowania, ciała kanalizowane, odprowadzane tam, gdzie nie ma już niczego poza ich siłą płatniczą, niczego poza wartością dodatkową kapitału, który gromadzi się i koncentruje tu [C-PL, 97].

Nadmiar sensu, ewokowany przez Nancy'ego w takich i podobnych figurach stylistycznych, podważa uniwersalność tradycyjnych form wypowiedzi w postaci esencjalnych „figur” i „mitów”, do niedawna zabezpieczających ośrodek tego, co polityczne (np. fundament wspólnoty). A jednak bez tych formalnych kategorii dyskursywnych nie można się w piśmie całkowicie obyć – rozchwiany, bezpostaciowy przekaz straciłby wtedy czytelność anonsu dla swoich odbiorców. W tej sytuacji pozostaje jedynie jak najszybsze transformowanie tworzonych prowizorycznie „figur” oraz „mitów”, i przechodzenie do innych upostaciowań. Raz jeszcze objaśnia to Załuski:

Wedle Nancy'ego dyskurs nie jest w stanie całkowicie zerwać z figurą i mitem, nie może bowiem zaprzestać performatywnego decydowania o kształcie bycia-wspólnie. Powinien wszakże stać się gestem „przerywania mitów”, powinien przybrać postać otwartej, nieskończonej praktyki mnożenia oraz transformowania relacyjnych figur, z których żadna nie zyskuje statusu modelu i wyłącznego kryterium identyfikacji bycia-wspólnie<sup>27</sup>.

I tak właśnie należałoby spojrzeć na polityczne teksty Nancy'ego: piętnowanie ich niejednoznaczności i literackiej przesady okazałoby się wówczas – to znaczy z uwagi na przyjęty przez niego program filozoficzny – podejściem zupełnie nietrafnym.

---

<sup>27</sup> Tamże, s. XXVII.

#### 4. Czyn

Szkodliwym aspektem zglobalizowanej i urynkowanej demokracji współczesnej przeciwdziałać może nie tyle transformacja dyskursu filozoficzno-politycznego, ile przekształcenie działań o charakterze politycznym, które tradycyjnie określano mianem czynu. Nazwa ta jednak nazbyt się może kojarzyć z ruchem upodmiotowienia, które prowadziło do ustanowienia osobowej suwerenności, z punktu widzenia Nancy'ego niepożądaną w nowoczesnym państwie. Natykamy się tu na element, który najbardziej oddala francuskiego myśliciela od skądinąd „adorowanego” przez niego Hegla. Zwrócił na to uwagę amerykański komentator Nancy'ego, Warren Breckman w artykule o „demokratyzacji” heglowskich motywów we współczesnej myśli politycznej<sup>28</sup> – myśli, która sprzeciwia się substancjalnym wzorcom działania, przedkładając ponad nie procesualność i mobilność, przywodzące na myśl gramatyczną przechodność czynności. To właśnie owa procesualność niesie w sobie zdolność do przetworzenia współczesnej sceny politycznej. Jak mówi Nancy:

Taka konfiguracja przestrzeni nie stanowiłaby ekwiwalentu politycznej figuracji (fikcji, mitu). Zarysowywałyby tylko formę bycia-ku (*l'être-à*) w byciu-razem bez identyfikowania przejawów tego-ku-czemu lub ku-komu oraz bez identyfikowania czy też potwierdzania, w którą stronę (*le „vers quoi”*) zmierzałby sens bycia-wspólnie albo też identyfikując te przejawy jako znamiona k a ż d e g o: inna „totalność, inna jedność prawdy. Realizowałyby ona tranzytywność a nie substancjalność bycia-wspólnie [SM, 142].

Zacytowany powyżej ustęp powinien nam przypomnieć, iż z analogiczną procedurą dekonstrukcyjną spotkaliśmy się już wcześniej, w trakcie analiz Nancy'ńskiej ontologii (rozdz. 2 części drugiej). Zauważyliśmy wówczas, że Nancy proponuje zastąpienie idealistycznego podmiotu w postaci „ja” podmiotem zaktywizowanym i zmultiplikowanym do postaci „my”. W sferze polityki kategoria „my” znakomicie ilustruje podmiotową zdolność do rekonfiguracji, która nie dopuszcza do wykrystalizowania się jednego, ostatecznego, w pełni suwerennego podmiotu. W realnej polityce dnia dzisiejszego należy liczyć się z oddziaływaniem takich tranzytywnych, polimorficznych tworów, które wchodzą w miejsce dawnych figur. Jednym z nich byłoby Nancy'ńskie pojęcie więzi. Taka więź w niczym nie przypomina elementu opisywanego przez tradycyjny dyskurs filozoficzno-polityczny – elementu, który spełniał rolę spoiwa czy też jakiegoś rodzaju kłamry spinającej członków danej wspólnoty politycznej. Dekonstrukcyjna „więź” stanowi jedynie inne nazwanie relacji przebiegającej pomiędzy odrębnymi bytami politycznymi, które nawet kiedy się jednoczą, to

<sup>28</sup> W. B r e c k m a n, *Die Rückkehr des Königs. Radikaldemokratische Adaptionen eines Heglischen Motivs bei Jean-Luc Nancy und Slavoj Žižek*, von C. Grewe, [w:] U.J. S c h n e i - d e r (Hg), *Der französische Hegel*, Akademie Verlag, Berlin 2007, s. 205–218, zwłaszcza s. 210.



zawsze tylko prowizorycznie i czasowo. Rzeczowe omówienie takiej polityki więzi znów znajdujemy u Załuskiego:

Nancy tworzy zarys takiej „polityki więzi”, w ramach której więź nie jest z góry dana w swoim docelowym kształcie, lecz „za każdym razem pozostaje d o z a w i ą z a n i a”. W konsekwencji sens bycia-wspólnie zawiera się w samym wiązaniu oraz nieustannym transformowaniu więzi<sup>29</sup>.

Wskazany powyżej charakter nowej polityki osłabia zdecydowanie samowystarczalność wszelkich bytów politycznych oraz ich wzajemną współzależność, czyniąc równocześnie samą tę politykę

[...] przede wszystkim gestem: samym gestem wiązania i powiązania każdego z każdym, gestem wiążącym za każdym razem jednostki (indywidua, grupy, narody i ludy), których jedność jest jedynie jednością węzła, jednością powiązaną z innością, samo zaś powiązanie rozciąga się zawsze na cały świat – świat nieposiadający poza nim żadnej innej jedności [SM, 175]<sup>30</sup>.

Wobec powyższego polityka w ujęciu Nancy’ego miałyby strukturę „sieciową”<sup>31</sup>, uniemożliwiając wszelkim bytom politycznym (pełniącym tu rolę wsporników, na których rozpięta jest sieć) totalizację przestrzeni politycznej oraz homogenizację jej niejednorodności.

Pamiętamy – zaznaczyliśmy to powyżej – że jednym z głównych zarzutów, jakie francuski dekonstrukcjonista stawia współczesnym formom demokracji jest nadmierne przywiązanie do jakiejś ogólnej – a zatem abstrakcyjnej – istoty człowieka. Konsekwencją tego stanowiska staje się żądanie bezwzględnej równości dla wszystkich uczestników życia politycznego. Tymczasem Nancy proponuje wymienić ten wymóg na „sprawiedliwą miarę niewspółmierności”<sup>32</sup>, a tym samym odrzucić jedyną, wspólną i powszechną miarę człowieczeństwa na rzecz uznania wzajemnego braku odpowiedniości pomiędzy konkretnymi jednostkami biorącymi udział w życiu politycznym. Dopiero taka zamiana mogłaby – zdaniem Nancy’ego – doprowadzić do uzyskania optymalnej sprawiedliwości. Tej ostatniej bowiem francuski myśliciel nie uznaje za kompromis wynikający ze znalezienia „złotego środka”, lecz za efekt sproblematyzowania, a czasem nawet zakwestionowania społecznie przyjętego kryterium „sprawiedliwej miary”, pisząc:

S p r a w i e d l i w o ś ć, o którą tu nieuchronnie chodzi – skoro już mowa o podziale i mierze – nie jest sprawiedliwością złotego środka, która zakładałaby daną uprzednio miarę, lecz troską o właściwą miarę tego, co niewspółmierne. Oto dlacze-

<sup>29</sup> T. Z a ł u s k i, *Od dzieła...*, s. XXX.

<sup>30</sup> Tamże, tłum. T. Załuski.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże.

go – przy całej konieczności prowadzenia negocjacji z przewidywaniami, a nawet słusznymi oczekiwaniami ze strony złotego środka – sprawiedliwość może zaistnieć tylko w powtarzającej się decyzji, by podważać ważność nabytej lub panującej „właściwej miary” w imię tego, co niewspółmierne<sup>33</sup>.

Tak rozumiana sprawiedliwość nie jest żadną utopią ani ideą regulatywną<sup>34</sup> – stwierdza Załuski, który dopatruje się w niej raczej aporetycznego imperatywu wymodelowanego na wzorze kantowskim:

Za każdym razem musisz oddawać sprawiedliwość jednostce w jej jednostkowości i niewspółmierności z innymi jednostkami. Musisz to jednak robić w taki sposób, aby twoje rozstrzygnięcie mogło obowiązywać uniwersalnie, wszystkie jednostki w każdej sytuacji<sup>35</sup>.

Co ważne, Nancy'ańska koncepcja sprawiedliwości pomyślana została tak, by rekompensować niedostatek decyzyjności rządów demokratycznych, ucząc nas odwagi dokonywania wyborów dotyczących form władzy i prawa przy zachowaniu świadomości, że nie mają one nigdy charakteru ponadczasowego ani uniwersalnego. Znajdujemy się tu bowiem wobec przymusu każdorazowego wynajdywania tego, co uniwersalne. Ten zaś motyw tematyczny odsyła nas już do zagadnienia demokratycznej inwencji.

W przeświadczeniu Nancy'ego demokratyczna inwencja może stanowić przeciwwagę dla idealistycznie pojmowanego czynu. Jej przejawy filozof dostrzega w aktywizmie jednostek, zmuszającym każdą z nich do ustawicznego forsowania swoich wyborów, negocjowania i rozstrzygania problemów w nigdy nie zdefiniowanej jednoznacznie postaci ustrojowej. Ta fermentacja nielinowych zdarzeń politycznych powoduje, że demokracja prezentuje się zawsze na granicy projektu i jego realizacji, w ciągłym nadchodzeniu (*à venir*). Powstaje teraz pytanie: czy taka forma ustrojowa może wyłonić się z wnętrza „abstrakcyjnej” demokracji globalnego urynkowienia? Pozytywną odpowiedź na to pytanie uprawdopodobniałoby występowanie w kapitalistycznej gospodarce rynkowej ogólnej wymienności i obiegu wartości. Pisał już o tym Karol Marks, przedstawiając czytelnikom swego *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* „sieciowy” obraz cyrkulacji towarowej, który wyraźnie odbiega od tradycyjnego uporządkowania elementów według wertykalnego paradygmatu metafizycznego, rozpinając w zamian płataninę wzajemnych oddziaływań zontologizowanych towarów<sup>36</sup>. Marksowskie tezy z zakresu ekonomii politycznej – *via* Heidegger – znalazły swoje odbicie w politycznej koncepcji Nancy'ego, który rów-

<sup>33</sup> J.L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988, s. 101; dalej jako skrót EL.

<sup>34</sup> T. Załuski, *Od dzieła...*, s. XXX.

<sup>35</sup> Tamże, s. XXXI.

<sup>36</sup> Por. M. Kwietniowski, *Res...*, s. 121–124. Patrz też: K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej (1858–1859)*, [w:] *tenże, Dzieła*, t. 13, tłum. zbiorowe, Warszawa 1966, s. 86–87.

niez stara się przekonać swoich odbiorców o nieefektywności klasycznych wzorców filozoficznych w obszarze polityki dnia dzisiejszego. Sieciowa struktura ekonomicznego wymiaru współczesnych demokracji promieniuje bowiem w stronę działań *stricte* politycznych, doprowadzając do konfrontacji indywidualistyczno-podmiotowych dążeń demoliberalistów oraz relacyjnego charakteru domeny politycznej w filozofii Nancy'ego:

Intuicja skrywająca się u Marksa z pewnością sama się ulokowała w tej ambiwalencji: kapitał eksponuje jednocześnie ogólną alienację własności – uogólnione wyrzucie z własności albo przyswojenie nędzy we wszystkich znaczeniach tego wyrażenia – oraz obnażenie „z” (*avec*) jako rysu bycia lub sensu. Nasza myśl nie jest jeszcze na miarę tej ambiwalencji. Oto dlatego, w szczególności, przywołuje ona bez przerwy – i to począwszy od samego Marksa, a potem poprzez Heideggera – poważną i nieokreśloną rozterkę w sprawie „techniki” [ESP, 86].

Mówiąc zwięźle: w nowoczesnych demokracjach typu kapitalistycznego mamy do czynienia z dwoma przeciwstawnymi sobie tendencjami, z których jedna utrwała stary, idealistyczny wzorzec polityczny, a druga – symultanicznie – osłabia go i wzmacnia zdolność relacyjności w sferze działań politycznych, odzierając ją ze wszelkiej esencjalności, w ten sposób stwarzając warunki pomysłenia bezpodstawności relacji oraz konieczności jej kreowania w dekonstrukcyjnej perspektywie. Innymi słowy jeszcze – demokratyczna inwencja stanowi u Nancy'ego politologiczny ekwiwalent ontologicznej kreacji. Pozwala to zrozumieć, dlaczego – przy wszystkich swoich zastrzeżeniach – Nancy (co stwierdzone zostało na wstępie tego rozdziału z niepodważalną pewnością) uznaje demokrację za jedyną akceptowalną formę rządów: jest to bowiem ustrój dający szansę inwencji, tym samym „otwierający możliwość kreacji świata jako miejsca erupcyjnej wielości”<sup>37</sup>. O kreacji sporo zostało już w tej pracy powiedziane (patrz wyżej: rozdział 1 części drugiej), przypomnijmy sobie jednak tym razem niecytowaną wcześniej wypowiedź z *La création du monde*, by zobaczyć niewydobyty w tamtym miejscu polityczny koloryt ontologicznej myśli Nancy'ego, a także jej niezbywalny akcent o proveniencji Marksowskiej:

[...] k r e o w a ć świat oznacza: natychmiast, bezzwłocznie, ponownie rozpocząć na wszelkie możliwe sposoby walkę o świat, to znaczy o to, co powinno stanowić przeciwieństwo globalnej niesprawiedliwości istniejącej na tle ogólnej ekwiwalencji. Oznacza to jednak również, że walkę tę trzeba prowadzić właśnie w imię tego, że s w i a t ten nie pochodzi i nie wyłania się z niczego, że nic go nie poprzedza, że jest pozbawiony wszelkich modeli, pozostaje bez danej zasady, bez danego celu – i że właśnie t o tworzy sprawiedliwość oraz sens świata” [CM, 63]<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> T. Z a ł u s k i, *Od dzieła...*, s. XXXIII.

<sup>38</sup> Tekst w tłum. T. Załuskiego, patrz: T. Z a ł u s k i, *Od dzieła...*, s. XXXIII.

W świetle powyższego trudno byłoby sformułować lepszą konkluzję rozważań o politycznym wymiarze filozofii Nancy'ego niż ta, która kończy esej Załuskiego:

Co więc konkretnie należy robić? Filozofia, która nie chce już być dystrybutorem wartości, światopoglądów, przekonań oraz mitów, nie dostarcza nam w tej kwestii żadnych „przewodnych obrazów”. Pozwala i każe decydować nam samym. Staje się wymagająca<sup>39</sup>.

### 5. Podsumowanie

Filozofia polityki Nancy'ego zajmuje bardzo ważne miejsce w całokształcie jego projektu filozoficznego. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że skupiają się w niej, jak w soczewce, wszystkie kluczowe motywy tematyczne Nancy'ańskiej dekonstrukcji. Istnieje jednak również pewien rys dystynktywny, odróżniający filozoficzno-polityczny zamysł francuskiego filozofa od przedstawionych wcześniej jego koncepcji sztuki i religii. O ile bowiem w tych ostatnich Nancy stara się przekraczać granice oddzielające je od innych aktywności kulturowych człowieka, to w przypadku polityki – a ściślej mówiąc pojęcia tego, co polityczne – wyraźne staje się jego dążenie do wyodrębnienia i odseparowania polityczności od pozostałych dziedzin kultury. Przeprowadzone powyżej analizy pozwalają nam stwierdzić, że czyni on tak, żeby uchronić sferę współczesnej polityki od efektu wywoływanego przez modny ostatnimi czasy slogan „wszystko jest polityczne” i nie dopuścić do totalizacji społecznych zachowań człowieka oraz pojawiania się nowej formy totalitarnych rządów (w znaczeniu, jakie „totalitaryzmowi” nadała Hannah Arendt). Rządy takie to dla Nancy'ego przede wszystkim „dążenie do ufundowania polityki w jedności pewnej esencji oraz projekcie urzeczywistnienia tej esencji w całości dziedziny politycznej” (patrz wyżej: przypis 16). Ich pojawienie się w świecie współczesnym poprzedziła długa tradycja myślenia tego, co polityczne w kategoriach wytwarzania i dzieła. Dekonstrukcję tej tradycji Nancy przeprowadza w sposób najbardziej wyrazisty w książce pt. *Rozdzielona wspólnota*, gdzie wskazuje nie tylko na niebezpieczeństwa związane z uprawianiem polityki esencjalistycznej, ale także nakreśla perspektywy dla wizji nowej demokracji – demokracji *à venir*.

Jej bardziej szczegółowy obraz przynoszą jednak już inne teksty Nancy'ego, spośród których na uwagę zasługują zwłaszcza *Le sens du monde*, *Vérité de la démocratie* i *Création du monde*. Rysują one przed nami formę ustrojową opartą nie na jakości, lecz na liczbie uwyrażniającej mnogościowy charakter podmiotu politycznego. Byłoby nim multiplikowane, zaktywizowane „my” przeciwstawne osobowej suwerenności heglowskiego monarchy oraz przywódców znanych nam państw totalitarnych (Hitlera i Stalina).

<sup>39</sup> Tamże, s. XXXVI.

Wykreowanie (zgodnie z Nancy'ąskim rozumieniem kreacji) nowej demokracji domagałoby się przede wszystkim zmiany optyki myślowej współczesnych filozofów polityki i politologów, polegającej na przejściu od pojęć esencjalistycznych (wspólnota, naród, suwerenność itp.) do pojęć dekonstrukcyjnych (relacja, stosunek, więź itp.). Promowana przez Nancy'ego polityka więzi wymagałaby zaś od jej uczestników podkreślenia performatywnej formy dyskursu politycznego oraz zastąpienia klasycznego pojęcia czynu bardziej pragmatycznymi pojęciami: inwencji, właściwej miary niewspółmierności oraz jednostki walczącej o zmianę zastanego świata. Wyczuwalne w tym kontekście akcenty marksistowskie nie pozwalają Nancy'emu zaakceptować tak popularnego dzisiaj modelu demoliberalnej polityki postprodukcyjnej. Zdecydowanie bliższe są mu postawy lewicujących myślicieli, przedstawicieli współczesnych ruchów socjalistycznych. To tu francuski dekonstrukcjonista dostrzega największą szansę na podjęcie efektywnej walki o sprawiedliwy świat.

## ZAKOŃCZENIE

Dekonstrukcja filozoficzna stanowi bez wątpienia jeden z bardziej intrygujących i kontrowersyjnych przejawów współczesnego życia filozoficznego. Pomimo rozgłosu, jakim cieszyła się w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku, wciąż jednak pozostaje zjawiskiem nie do końca zasymilowanym, w dużej mierze przesłoniętym fałszywymi obrazami stworzonymi przez niecierpliwych i niezbyt wnikliwych krytyków. W Polsce sytuacja ta przedstawia się nawet gorzej niż w innych krajach, gdyż projekt dekonstrukcyjny utożsamia się u nas w całości i wyłącznie z dziełem jego twórcy, Jacquesa Derridy. Tymczasem w miarę satysfakcjonujący obraz określonego sposobu filozofowania można uzyskać dopiero po przestudiowaniu twórczości, jeśli nie wszystkich, to przynajmniej kilku jego wybitnych przedstawicieli.

Jednym z najciekawszych dekonstrukcjonistów francuskich jest z pewnością Jean-Luc Nancy. Kilka jego pism przebiło się już nawet na rynek wydawniczy w Polsce, co niestety nie pociągnęło za sobą poszerzenia badań w dziedzinie dekonstrukcji. Ten stan uśpienia ciekawości badawczej pragnęłam właśnie przerwać, dostarczając polskim czytelnikom syntetyczny wizerunek dzieła Nancy'ego poprzez ustalenie jego głównych źródeł inspiracji, zakresu zainteresowań, bogactwa tematów oraz wstępnej systematyki jego teoretycznych i praktycznych rozgałęzień na styku z innymi dziedzinami współczesnej kultury. Zadanie, jakie sobie postawiłam, polegało przede wszystkim na wykazaniu, że dekonstrukcyjne dzieło Jeana-Luca Nancy'ego nie pojawiło się na współczesnej scenie filozoficznej niczym *deus ex machina*, lecz wyrosło z gleby, która wydała też wielu innych filozofów kontynentalnych. Dlatego omówieniu ważnych motywów tematycznych występujących w całej jego twórczości towarzyszyły w pracy niniejszej uwagi i obserwacje dotyczące ich związku z tradycją filozoficzną starej Europy i tego, co się z niej zachowało w dorobku filozofii kontynentalnej. Te uwagi, czynione na bieżąco, zostaną teraz zsyntetyzowane i uogólnione.

I tak w pierwszej kolejności należy odnotować, że w kwestii stosunku Nancy'ego do tradycji nie bez znaczenia pozostają główne źródła jego filozoficznej inspiracji. Jak wiadomo, należą do nich Hegel, Heidegger i Derrida. Dwóch pierwszych zalicza się już do grona klasyków filozofii i choć działalność ich przypadła na czasy niezbyt odległe od naszych, obydwaj wykazywali duże zainteresowanie rozważaniami historycznymi i lubili rozmyślać nad charakterem najodleglejszych czasowo, prehistorycznych form kultury. Fascynacja historią obu tych niemieckich filozofów musiała więc znaleźć pewne odbicie

w twórczości Nancy'ego, choć on sam rozmyślnie przykroił swoje zainteresowania do okresu, który obejmuje wyłącznie kulturę Zachodu, to znaczy kulturę rozwijaną w przybliżeniu w ostatnich dwóch tysiącleciach na kontynencie europejskim (razem z Wyspami Brytyjskimi) oraz na terenach pozostających z tą kulturą w ścisłym związku pokrewieństwa (Stany Zjednoczone, Kanada itp.). Do okresu tego Nancy dołączył także zwyczajowo zaliczany do kultury europejskiej okres greckiej starożytności (o Rzymie filozof mówi niewiele, a jeśli już, to dotyczy to głównie *Roma Christiana*). Jak można było jednak zauważyć w trakcie lektury konkretnych tekstów Nancy'ego, grecki antyk został przez niego dostosowany do potrzeb własnego projektu, przefiltrowany przez recepcję chrześcijańską i wyraźnie pozbawiony pogańskich przejawów indoeuropejskości. Zachód to dla autora *Déconstruction du christianisme* wyłącznie chrześcijaństwo, a tych którzy uważają inaczej francuski filozof zwyczajnie ignoruje. Nie bez znaczenia dla ukształtowania się takiej postawy była wieloletnia bliska przyjaźń i współpraca z Jacques'em Derridą, który najpewniej uwrażliwił Nancy'ego na heterogeniczność kultury Zachodu, jej zależność od pierwiastka judajskiego mocno obecnego w religii chrześcijańskiej, a także na los europejskich Żydów i ich wkład w rozwój myśli filozoficznej. Ten wpływ oraz konsekwencje teoretycznych założeń Nancy'ańskiej filozofii ukształtowały mocne przekonanie jej autora o kulturowej wielowątkowości Zachodu, który nigdy nie stanowił homogenicznej jedności, lecz od początku był i do dziś pozostał aglomeratem czy też asamblażem luźno powiązanych kultur etnicznych. Przekonanie to znajduje mocy wyraz w Nancy'ańskiej filozofii sztuki, religii i polityki. Każdą z tych dziedzin filozofii praktycznej francuski dekonstrukcjonista traktuje jako pogranicze na styku różnorodnych rejonów myśli i działania człowieka. Są to zasadniczo obszary rozpraszania się teoretycznych ustaleń filozofa na temat nowej formuły ontologicznej oraz nieustającej proliferacji sensu oznajmującego nadchodzenie tego, co Inne (np. demokracji), a nie pozostawianie w sztywnej formule znaczenia. Sztuka przesiąknięta intelektualizmem i zmysłowością, religia przypominająca filozoficzną kontemplację, wreszcie polityka odchodząca od skostniałych wzorców hierarchii społecznej na rzecz wewnętrznie zwielokrotnionej podmiotowości – wszystko to składa się na otwarty świat Nancy'ego, filozofa efemerycznych granic, zetknięć i zerwań, ciągłego ciążenie ku zewnątrz.

W myśli Nancy'ańskiej z pewnością dają o sobie znać elementy nieznanne wcześniej opartej na wzorcu metafizycznym filozofii klasycznej, ale obok nich występują wyraźnie wszystkie cechy charakterystyczne – wymienione przez Rogera Pouiveta, badacza filozofii najnowszej, a zarazem przedstawiciela filozofii analitycznej (patrz *Wprowadzenie*) – dla dzieł reprezentantów obozu kontynentalnego.

Przed wszystkim w tekstach francuskiego dekonstrukcjonisty uderza koordynacja głównego wywodu z prądem historii poprzez skrupulatne nawiązania, jakie autor czyni do okoliczności historycznych, towarzyszących kształtowaniu

się rozważanych przez niego teorii filozoficznych, na przykład filozofii „woli znaczenia” czy też samej dekonstrukcji filozoficznej. Po drugie – choć Nancy sam krytykuje wizjonerskie aspekty tradycyjnej metafizyki – nie sposób zaprzeczyć, iż jego własne przemyślenia również przybierają postać swoistej wizji, obejmującej okres około dwudziestu wieków historii filozofii Zachodu. Okres ten Nancy uznaje – jak wiemy – nieco arbitralnie, ale nie całkiem bezzasadnie – za całość „naszej filozofii”. Po trzecie, główna teza jego dzieł nie jest (podobnie jak ma to miejsce u innych filozofów kontynentalnych) wysłowiona jednoznacznie na początku rozważań. Czytelnik musi ją zrekonstruować w świetle całości wywodu. Tu jednak należy odnotować zarazem, że stawiane przez francuskiego myśliciela tezy nie są nigdy aż tak nieczytelne czy też paradoksalne, jak zdarza się to u niektórych innych myślicieli kontynentalnych (Foucault, Derrida i inni). To ostatnie spostrzeżenie współgra ponadto z obserwacją poczynioną przez drugiego, wyróżnionego w niniejszej rozprawie, badacza myśli najnowszej, Dominique’a Janicauda, który uważa, że przedstawiciele młodszego pokolenia filozofów kontynentalnych przejawiają mniej skłonności do „literackiej impresyjności” i są bardziej zdyscyplinowani, co znakomicie ułatwia odczytanie ich przekazu filozoficznego. Nie lekceważą też pochopnie tak zwanego czynnika aletheicznego. Faktycznie – po czwarte – Nancy nie tylko podejmuje wprost zagadnienie prawdy (w *L’Oubli de la philosophie*, *Le sens du monde* itd.), ale i stara się uzgodnić swoje przemyślenia na ten temat ze stanowiskiem bardziej tradycyjnym (przypomnijmy sobie jego orzeczenie, że „prawda to zwykła prezentacja i jej najzwyczajniejsze przyjęcie” oraz że „nie rości sobie ona pretensji do zastąpienia wszystkich dotychczasowych prawd”). Co więcej, język, jakim się posługuje autor *La communauté désœuvrée* czy też *L’Impératif catégorique* jest jak najbardziej zrozumiały, zgodny ze standardami powszechnie przyjętej leksyki, frazeologii i gramatyki francuskiej, chociaż – od czasu do czasu – pojawiają się w nim niekonwencjonalne ozdobniki lub poetyckie zwroty, wykorzystujące metafory, alegorie i inne figury stylistyczne (na przykład: „zatapianie się w oceanie własnego pragnienia” w *L’Oubli de la philosophie* itp.). Teksty Nancy’ego – po piąte, znów wbrew deklarowanej przez autora niechęci do procedur interpretacyjnych – często nawiązują do wypowiedzi przedstawicieli klasycznej i współczesnej filozofii (Platona, Kanta, Hegla, Heideggera, Arendt, Derridy itd.), których egzegeza dostarcza autorowi *Le sens du monde* cennego materiału do rozbudowanych procedur argumentacyjnych i dowodowych. To także wyraźny rys filozofii kontynentalnej.

Bardziej problematycznie przedstawiają się dwie inne cechy dyskursu Nancy’ego: jego stosunek do „prymatu doświadczenia” oraz „szerokiego zasięgu popularności”, jakie dochodzą do głosu u innych myślicieli kontynentalnych:

a) Pierwsza sprawa została już przedstawiona przez Janicauda jako wyróżnik filozofowania młodszych przedstawicieli obozu kontynentalnego. Chodzi o pokantowski redukcjonizm epistemologiczny, przeciwstawiający się metafizycznemu absolutyzmowi. Na podstawie uważnej lektury *L’Oubli* oraz wcze-



śniej przeprowadzonych analiz innych tekstów francuskiego dekonstrukcjonisty, można dojść do wniosku, że Nancy'ańska wersja dekonstrukcji przejawia skłonność do koncentrowania się na ludzkim doświadczeniu świata i jego praktycznych implikacjach. Skądinąd jednak równie wyraźna jest w niej tendencja do kontynuacji europejskiej tradycji spekulatywnej. Problem ten nie tak trudno wszakże rozwiązać na gruncie samej dekonstrukcji, która przecież zawsze szuka miejsc granicznych: jednym z nich byłoby zatem filozofowanie na styku empiryzmu i spekulacji (co sam Nancy wyraźnie potwierdza, utożsamiając kluczowe dla swojej filozofii pojęcia sensu z „rzeczywistością nieodróżnialnie oraz symultanicznie empiryczną i transcendentálną, materialną i ideatywną, fizyczną i duchową”).

b) Drugą sprawą, która interpretatorom koncepcji Nancy'ego wydaje się sprawiać kłopot, jest zasięg zrozumiałości przesłania jego filozofii. Filozofowie analityczni jawnie głoszą swój naukowy elitaryzm, który zdecydowanie zawęży krąg ich odbiorców. W przeciwieństwie do nich filozofowie kontynentalni starają się zazwyczaj zdobyć jak największą popularność, by w ten sposób móc oddziaływać na powszechną opinię społeczną. Również Nancy zdaje się przejawiać ambicje do „edukowania” i „wychowywania” społeczeństwa, przestrzegając na przykład swoich czytelników przed zgubnymi skutkami polityki faszystowskiej i faszyzującej, której przeciwstawia wartości „miękkiego” komunizmu oraz zalety, jakie przedstawia sobą – niedoskonała, ale w sumie pożądana – demokracja. W tym punkcie pozycja zajmowana przez francuskiego dekonstrukcjonistę podzielana jest przez znakomitą większość myślicieli kontynentalnych. Jednakże nie sposób nie zgłosić zapowiedzianej wcześniej wątpliwości: czy twórczość filozofów różnicy faktycznie może dotrzeć do szerokich kręgów odbiorców, zważywszy na trudności, jakie niesie ze sobą wymagana przez nią reorganizacja całego filozoficznego oglądu rzeczywistości? Pojawiające się dzisiaj opracowania krytyczne tejże filozofii pokazują przecież wyraźnie, że sprawa ona niemało kłopotu nie tylko niespecjalistom, ale również profesjonalnym znawcom filozofii i jej historii. Wygląda na to, że chcąc osiągnąć wyższy poziom „popularności” – ten, o którym przemyślał już Kant – i nawiązać autentyczną więź z czytelnikami, dekonstrukcjonisci powinni raz jeszcze zastanowić się nad sposobem, w jaki się do nich zwracają. Nietrudno bowiem zauważyć – nawet na przykładzie twórczości samego Nancy'ego – że tam, gdzie stylistyczno-poetyckie uduchowienia dyskursu są minimalizowane, tam wyraźnie wzrasta czytelność i popularność przekazu: wystarczy pod tym względem porównać oddźwięk wywołany przez *La communauté désœuvrée* lub *Le sens du monde* oraz głuchą ciszę, która zapadła nad *Le titre de la lettre* lub *L'inquiétude du négatif*. Osobną sprawą pozostaje *Corpus* – dzieło niezmiernie poczytne, ale chyba tylko powierzchownie zasymilowane, jak gdyby przyjemność obcowania z jego poetyckimi figurami zagłuszyła całkowicie chęć dotarcia do warstwy filozoficznej.

Zebrane powyżej ustalenia pozwalają ostatecznie orzec, że Jean-Luc Nancy jest filozofem kontynentalnym, który podobnie jak inni przedstawiciele tego obozu pragnie bliskiego i autentycznego kontaktu ze wszystkimi uczestnikami współczesnego życia intelektualnego (filozofami, artystami, dziennikarzami, historykami itd.), a nawet z tak zwanymi „zwykłymi” czytelnikami. Pożądane byłoby jednak, żeby – przynosząc im wszystkim nowe treści i rozwiązania filozoficzne – zaakceptował fakt, że dawka nowości nie może być nadmierna. Chodzi przecież o to, by nie tłumić przesłania filozoficznego, lecz przeciwnie, dać mu miejsce w dziedzinie, którą zwykliśmy określać mianem Zachodniego dziedzictwa kulturowego lub – jednym słowem – tradycji.

Potwierdzenie przynależności Jeana-Luca Nancy’ego do grona myślicieli kontynentalnych pociąga za sobą określone konsekwencje. Nas, oczywiście, najbardziej interesowało dookreślenie jego stosunku do filozoficznej tradycji Zachodu. Zależało nam przede wszystkim na rozpatrzeniu zasadności poważnego, zarzutu stawianego często przedstawicielom dekonstrukcji filozoficznej co do sprzeniewierzenia się przez nich odziedziczonej formule filozofii. Ci, którzy ich o to oskarżają, zbyt łatwo zapominają, że chęć wypracowania samodzielnego, oryginalnego stanowiska filozoficznego towarzyszyła zawsze wielkim umysłom Zachodu, nie oznaczając wszakże bezczeszczenia tradycji, lecz dodając niepowtarzalnego, nieco subiektywnego zabarwienia ich dziełom. Tendencja ta wydaje się dzisiaj zanikać w coraz bardziej sformalizowanej, usztywnionej praktyce naukowo-badawczej na współczesnych uniwersytetach. Kwestią otwartą pozostaje, czy jest to trend naprawdę pożądany. Ponadto obiekcje w sprawie obrazoburczego ponoć charakteru dekonstrukcji formułowane są wyłącznie w stylu zdroworozsądkowym, a nawet nieco plotkarskim. Tymczasem krytyczno-badawczy wgląd w pisma Jeana-Luca Nancy’ego uwidoczniał jawną niesłuszność takich oskarżeń pod jego adresem. Przede wszystkim poglądy i sposób myślenia francuskiego dekonstrukcjonisty mocno trzymają się utrwalonej w filozofii Zachodu zasady racjonalności oraz interkomunikatywności formułowanych treści. Także sposoby zachowań, mających na celu prezentację owych treści, nie odbiegają od powszechnie przyjętych norm: Nancy pisze książki i wygłasza odczyty, przez wiele lat nauczał w ramach programowych, ustalonych przez uznany uniwersytet europejski, Université de Strasbourg. Nigdy nie starał się – co należy mocno zaakcentować – szokować publiczności filozoficznej jakimiś wymyślnymi formami wystąpień: nasz bohater nie wygłasza swoich poglądów na ulicy (mimo że i ta forma ekspresji znana jest filozofii europejskiej, choćby z relacji na temat Ksenofanesa z Kolofonu czy Diogenesa z Synopy) ani nie odśpiewuje ich na festiwalach muzycznych. W ogóle unika ekscentryzmu oraz pogoni za tanią sensacją. Co ustaliliśmy, należy natychmiast dodać, iż w twórczości Nancy’ego pojawiają się także pomysły bardzo nowatorskie (*inouïs*, jak mawiają Francuzi), które wymagają od odbiorców wzmoczonego wysiłku intelektualnego. Są to niewątpliwie treści związane ze zmianą paradygmatu ontologicznego oraz elementy myślenia od strony różnicy (*différance*),

organizujące Nancy'ąską filozofię pierwszą. Trudno byłoby jednak znaleźć wśród wybitnych filozofów kontynentalnych choćby jednego, który nie starałby się odznaczyć na tle innych oryginalnym pomysłem własnego autorstwa. Te same aspiracje przejawiają również filozofowie analityczni, którzy podkreślając ciągłość zagadnień filozoficznych w myśli Zachodu, zdają się nie zauważać, że wierność tradycji nie musi oznaczać od razu tradycjonalizmu, tj. postawy światopoglądowej domagającej się nie transmisji wybranych treści (o istotnym znaczeniu dla współczesności i przyszłości), lecz przywrócenia początkowego stanu kultury, co bardzo łatwo może przekształcić się w postulowanie utopii. Takie żądania Nancy grupuje i krytycznie diagnozuje pod wspólnym mianem „koncepcji powrotu-do”. Sam zaś przeciwstawia się tradycjonalistom poprzez opracowanie filozofii wyposażonej w nader przyszłościowe postulaty, mocno trzymające się realiów świata danego nam w codziennym doświadczeniu.

Nie oznacza to, że przemyślenia Nancy'ego trzeba uznać za ostateczne i niepodpadające pod żadną krytykę. Pojęcie tradycji nie jest bowiem pojęciem ścisłym i to, co będzie w jej ramach akceptowane przez jednych, spotka się z równoczesnym potępieniem i odrzuceniem ze strony innych członków tej samej wspólnoty. Współczesna kultura europejska jest pod tym względem szczególnie permissywna (w porównaniu z kulturami Dalekiego Wschodu, islamu czy judaizmu), pozwalając na dokonywanie na własnym polu różnorodnych wyborów. Nie posiadamy jednego, wspólnego dla wszystkich kanonu filozofii, religii ani nawet ujednoczonych wzorów obyczajowych (sposobu ubierania się, spożywania posiłków czy też spędzania świąt rodzinnych). Nie mamy też – jak przekonuje Nancy – jednej Tradycji, lecz ich określoną ilość i względną różnorodność, co daje aktywnym uczestnikom i twórcom kultury sporą swobodę wyboru treści godnych kulturowej transmisji. Nasz filozof ma swoje upodobania i konsekwentnie dąży do ich rozpowszechnienia, a nawet utrwalenia w społeczności europejskiej. Są to przede wszystkim społeczno-polityczne ideały wypracowane na Zachodzie od czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej, ideały o wyraźnym zabarwieniu republikańskim, ale pozbawione wydźwięku nacjonalistycznego. Dlatego Nancy'emu łatwiej o zgodność światopoglądową z Heglem, postrzeganym w roli propagatora francuskiego oświecenia oraz wyposażonym (słusznie lub nie) w przymioty lewicowca, niż o porozumienie ze zwróconym w stronę przedchrześcijańskiej Europy Heideggerem, który dodatkowo deklarował się jako radykalny nacjonalista. Jak widać, preferencje światopoglądowe nie pozostają bez wpływu na kształt teorii filozoficznych. Dostrajanie poglądów innych filozofów i dopasowywanie ich do własnych potrzeb nie należy jednak do rzadkości wśród filozofów europejskich, zwłaszcza zaś kontynentalnych. Nieco inaczej przedstawia się sprawa analogicznego przykrawania faktycznych zdarzeń historycznych – tu wymagania elit opiniotwórczych kultury europejskiej wciąż są rygorystyczne: nie wolno swobodnie manipulować faktami i dotyczącymi ich świadectwami, nie tracąc równocześnie szans na poważne traktowanie w kręgach naukowo-badawczych. Pod tym względem naginanie przez Nan-

cy'ego konkretnych wypowiedzi Platona do własnych koncepcji oraz nazbyt swobodny stosunek do wiedzy ustalonej przez badaczy prehistorii oraz wczesnych etapów historii regionów pozaeuropejskich może już budzić zastrzeżenia. Skądinąd jednak nie zabraknie zapewne i takich czytelników Nancy'ego, którzy będą go bronić, podkreślając słuszność jego intuicji, podpowiadającej, że gdy odczucie odstępu w czasie jest zbyt duże, może pociągać za sobą lęk o utratę wyznawanych obecnie wartości (związanych z praktykowaną religią, wizją filozoficzną, poglądem na temat kondycji człowieka itp.). Pomimo wszystko nie jest to wystarczające usprawiedliwienie nazbyt dowolnego i indywidualnego podejścia do historii, które dochodzi miejscami do głosu w pracach francuskiego dekonstrukcjonisty. Czy wobec tego nie można by tu jednak stwierdzić pewnej „zdrady” wobec tradycji?

Co ciekawe, jeśli chodzi o rzeczownik „tradycja”, wywodzący się (tak w języku polskim, jak i francuskim) od łacińskiego czasownika *tradere* (oddać, powierzyć, przekazać, donieść) – to jego etymologia jest taka sama, jak w przypadku rzeczownika „zdrada” (fr. *trahison*). Samo więc znaczenie „tradycji” świetnie nadawałoby się do badań dekonstrukcyjnych, które – koncentrując się na sprzeczności generowanej przez pojęcie granicy (*différance*) – zawsze doszukują się elementów przeciwstawnych, a nawet kolizyjnych w samym punkcie wyjścia, u „źródła” wszechrzeczy. Dekonstrukcja podtrzymywałaby więc naszą tradycję zarówno w potocznym znaczeniu tego słowa, jak również w dekonstrukcyjnym sensie styku pomiędzy postawami lojalnościowymi, a tymi, które miałyby w sobie coś buntowniczo zdradzieckiego. Od takich „zdrajców” wszak aż roi się w naszej tradycji. Nancy zaś nie wyróżnia się jakoś szczególnie na ich tle, zważywszy na fakt, że jego filozofia nie wychodzi poza kanon elementarnych zasad regulujących myśl kontynentalną, stanowiąc jeden z licznych jej wariantów – satysfakcjonujący dla wieku, ale też dla wielu nieakceptowalny (tak jak dzieje się to w przypadku filozofii Sartre'a, Foucaulta, Marcusego, Baudrillarda czy też filozofujących feministek). Gdybym miała wyrazić osobistą opinię na temat walorów tego dzieła, stanowczo podkreśliłabym wagę innowacji zawartych w nim pomysłów teoretycznych, mniej interesująca natomiast wydaje mi się ich aplikacja w dziedzinach praktycznych. Nancy'ańskie podejście do sztuki, religii i – zwłaszcza – polityki cechuje często nadmierna ostrożność, miękka postawa koncyliatorska, brak wyrazistości właściwej postawie innych myślicieli kontynentalnych: Arendt, Sartre'a lub Foucaulta.

Podsumowując wszystkie te uwagi i zastrzeżenia, należy ostatecznie uznać, że twórczość Jeana-Luca Nancy'ego jest typowym wyrazem popularnej w naszych czasach filozofii kontynentalnej, a jej stosunek do tradycji jest umiarkowanie pozytywny i nie powinien budzić nazbyt gwałtownych oskarżeń ani też rozemocjonowanych reakcji. W ten oto sposób uzasadniona została główna teza niniejszej rozprawy, a zarazem osiągnięty jej cel badawczy. Zważywszy jednak na fakt, że refleksja nasza koncentrowała się na dziele myśliciela żyjącego i wciąż zdumiewająco twórczego, nie można nie liczyć się z koniecznością dal-

szych uściśleń jego analiz i ocen. Istnieje też możliwość ujawnienia się z czasem niewidocznych dziś detali tej szeroko zakrojonej wizji filozoficznej. Skądinąd – z powodu syntetycznego charakteru niniejszej rozprawy – wskazanie na główne źródła inspiracji Nancy’ego nie zamyka jeszcze problemu pomniejszych oddziaływań na jego myśl ze strony innych filozofów (Kanta, Arendt, Althussera itd.). Trudno dziś zawyrokować, jak głęboki wpływ może wyrzeć filozofia Nancy’ego na przedstawicieli środowiska filozoficznego młodszego pokolenia (gdzie już dali się zauważyć tacy nowi, ciekawi myśliciele jak Avital Ronell, Federico Ferrari czy Tomasz Załuski). W ten sposób badaczom, którzy dopiero teraz zainteresują się tym nietuzinkowym przedstawicielem dekonstrukcji filozoficznej z pewnością nie zabraknie materiału do przemyśleń i absorbujących kwestii do przebadania, a więc działań budujących naszą wspólną kulturę filozoficzną.

## INDEKS OSÓB

- Adorno Theodor (Theodor Ludwig Wiesen-  
grund) 27  
Agamben Giorgio 29, 191  
Ajdukiewicz Kazimierz 20, 21  
Albiński Marian 225  
Allen Woody (Allan Stewart Konigsberg) 108  
Alsted Johann Heinrich 155  
Althusser Louis 43, 276  
Andronikos z Rodos 152, 153  
Anioł Ślżak (Angelus Silesius, Johannes  
Scheffler) 132, 137  
Antochewicz Bernard 132  
Arendt Hannah 27, 28, 32, 195, 252, 256,  
267, 271, 275, 276  
Arystoteles ze Stagiry 31, 32, 45, 64, 94, 97,  
130, 152, 153, 154, 155, 156, 175, 183,  
184, 253  
Attridge Derek 112  
Augustyn św. (Aureliusz Augustyn z Hip-  
pony) 133  
Axelos Kostas 74
- B**  
Bachelard Gaston 28  
Bacon Roger 26  
Baczko Bronisław 22  
Badou Alain 207  
Bailly Jean-Christophe 260  
Bakunin Mikhail Alexandrovich 195  
Balsan Humbert 149  
Banasiak Bogdan 104, 106, 111, 112, 118  
Banaszkiewicz Artur 153, 154, 155, 156  
Bańko Mirosław 179  
Barak Ami 69  
Baran Bogdan 99, 112  
Barison David 230  
Barnett Stuart 127  
Barthes Roland 27  
Bataille Georges 28, 75, 202  
Baudrillard Jean 28, 275  
Bauman Zygmunt 28  
Beaudelaire Charles Pierre 138, 202, 227  
Beaufret Jean 74  
Beauvoir Simone de 28  
Benjamin Walter Bendix Schönflies 27, 145,  
146, 201  
Bennington Geoffrey 109, 114  
Benoist Alain de 190  
Bergson Henri 25, 137, 175  
Berkeley George 175  
Berkman Gisèle 133, 136, 140, 141, 185,  
231, 244, 245  
Bertolucci Bernardo 230  
Beuys Joseph 78  
Blanchot Maurice 39, 233, 255  
Blumenberg Hans 141  
Błońska Teresa 233  
Błoński Jan 233  
Bocheński Józef Maria 20,  
Bogusławski Marcin Maria 133  
Borzym Stanisław 99  
Bouchet Christian 190  
Boutroux Émile 119  
Boy-Żeleński Tadeusz 175  
Brault Pascale-Anne 128  
Braun Lucien 105  
Breckman Warren 263  
Brentano Franz 175  
Bricmont Jean 28  
Brogowski Leszek  
Brykczyński Marcin 132  
Buber Martin 26, 27  
Bultmann Rudolf 82, 83, 85  
Butler Judith 28
- C**  
Calov Abraham (Calovius) 155  
Caravaggio Michelangelo Merisi da 215,  
218, 219  
Cariolato Alfonso 244, 245  
Carnap Rudolf 21, 34  
Cassirer Ernst 22, 57  
Che Guevara (Ernesto Rafael Guevara de la  
Serna) 195  
Chekib Vincent 235  
Chirpaz François 61  
Chladni. Johann Martin 82  
Chomsky Noam 60  
Chrétien Jean-Louis 176  
Chwedeńczuk Bohdan 20, 30  
Chwistek Leon 230  
Cixous Hélène 29, 176, 177, 184

- Clauberg Johannes 155  
 Cohen-Levinas Danielle 133, 136, 140, 141, 185, 231, 244, 245  
 Comte Auguste 23, 25, 175  
 Comte-Sponville André 22, 23, 25  
 Coreth Emerich 21  
 Cotten Jean-Pierre 40  
 Cousin Victor 39, 40, 41, 42, 44, 71
- D**  
 Daly Mary 28  
 Dannhauer Johann Conrad 82  
 Dante Alighieri 29  
 Davidson Donald 21  
 Dällenbach Lucien 232  
 Dąbska Izydora 20, 21  
 Deleuze Gilles 27, 101, 176  
 Dembiński Bogdan 100  
 Denis Claire 149, 230  
 Derrida Jacques 7, 8, 9, 10, 14, 29, 30, 39, 40, 65, 71, 74, 76, 77, 85, 86, 87, 93, 94, 96, 98, 101, 104–118, 121–129, 132, 133, 138, 141, 146, 151, 167, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 191, 203, 207, 208, 210, 219, 232, 233, 234, 239, 252, 256, 269, 270, 271  
 Desanti Jean-Toussaint 105  
 Detienne Marcel 189  
 Deussen Paul Jakob 90,  
 D'Hondt Jacques 39, 42, 43, 44, 54, 71, 74  
 Diderot Denis 235, 249  
 Dilthey Wilhelm Christian Ludwig 82, 84  
 Diogenes z Synopy 273  
 Dumézil Georges 27, 189  
 Dune Edmond (Edmond Hermann) 104  
 Dybel Paweł 99, 100  
 Dziadek Adam 77, 118
- E**  
 Ebner Ferdinand 27  
 Ehlen Peter 21  
 Elzenberg Henryk 117  
 Epikur 137  
 Espagne Michel 40  
 Esposito Roberto 207
- F**  
 Farias Victor 76  
 Farrugia Francis 37  
 Fédier François 74  
 Ferrari Federico 276  
 Ferry Luc 81,  
 Fichte Johann Gottlieb 40  
 Figgis Michael „Mike” 230  
 Fischer Kuno 57
- Fonseca Pedro da 155  
 Foucault Michel 27, 30, 34, 76, 98, 191, 271, 275  
 Frege Friedrich Ludwig Gottlob 188  
 Freud Sigmund 25, 107, 188, 225, 226  
 Fromm Erich 28
- G**  
 Gadamer Hans-Georg 27, 82, 83, 85, 86, 95, 203  
 Gandhi Mahatma (Mohandas Karamchand Gandhi) 195  
 Garcia-Düttmann Alexander 207  
 Garrido Juan-Manuel 135, 136, 137, 138, 139, 140, 150, 151  
 Gasche Rodolphe 112  
 Gauchet Marcel 238  
 Gentile Giovanni 18  
 Gilson Étienne Henry 156  
 Gimbutas Marija 189  
 Glinkowski Witold Piotr 54, 55, 56  
 Glockner Hermann 57  
 Głowacka Dorota 112  
 Goclenius (Rudolph Goeckel) 154  
 Godard Jean-Luc 230  
 Godzimirski Jakub Maciej 113  
 Golka Marian 37  
 Gombrowicz Witold Marian 122  
 Gorgiasz z Leontinoi 100  
 Goya Francisco José de, y Lucientes 247  
 Gödel Kurt 21, 120, 121, 123  
 Göschel Carl Friedrich 64  
 Granel Gérard 105, 106, 107  
 Granger Gilles-Gaston 34  
 Greer Germaine 28  
 Grobler Adam 20  
 Gromska Daniela 32  
 Grondin Jean 85, 86, 87  
 Grossman David 69  
 Guattari Pierre-Félix 176  
 Guibal Francis 52, 207  
 Gusin Michał 75  
 Gut Arkadiusz 21
- H**  
 Habermas Jürgen 28, 57, 95  
 Hacker Peter Michael Stephan 109, 116, 117  
 Haeffner Gerd 21  
 Hahn Hans 21  
 Hall Morris 60  
 Hamacher Werner 207  
 Hantai Simon 127  
 Hart Nibbrig Christiaan Lucas 232  
 Haudry Jean 189

- Hegel Georg Wilhelm Friedrich 9, 22, 23, 24, 25, 27, 34, 39–72, 73, 74, 78, 84, 100, 102, 119, 129, 156, 160, 163, 175, 183, 184, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 223, 225, 232, 237, 259, 263, 269, 271, 274
- Heidegger Martin 9, 10, 11, 26, 27, 29, 34, 35, 39, 60, 73–77, 79, 81–88, 92–102, 104, 105, 106, 107, 129, 131, 132, 134, 137, 141, 142, 143, 144, 145, 149, 152, 158, 162, 163, 164, 173, 175, 181, 188, 191, 194, 196, 198, 204, 208, 226, 230, 232, 234, 239, 252, 256, 265, 266, 269, 271, 274
- Heine Christian Johann Heinrich 119
- Henry Michel 245
- Heraklit z Efezu 17
- Herman Wojciech 100
- Hildegarda z Bingen (Hildegard von Bingen) 230
- Hitler Adolf 75, 267
- Hodges Andrew 109, 116, 117
- Hodyas Nils 257
- Holówka Jacek 109
- Homer 87, 88, 131 224
- Horkheimer Max 27
- Hölderlin Johann Christian Friedrich 142, 202, 221, 246, 256
- Hörl Erich 141, 143, 144, 145, 146, 147, 150, 151
- Huisman Denis 127
- Hume David 194
- Husserl Edmund 26, 29, 84, 137, 175, 181, 191, 234
- Hypolite Jean 39, 42, 43, 46, 57, 70
- Ingarden Roman Witold 119**
- Ion (postać z dialogu Platona, rapsod) 87, 88, 204
- Irigaray Luce 28
- James William 27, 29**
- Jandin Pierre-Philippe 251
- Janicaud Dominique 18, 19, 29, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 73, 77, 95, 104, 271
- Jankélévitch Samuel 225
- Jasiński Bogusław 99
- Jaskóła Janusz 160
- Jaskuła Zdzisław 199
- Jaspers Karl Theodor 26
- Jastrun Mieczysław (Mojsze Agatszajn) 142
- Jekels Ludwik 225
- Jezus Chrystus 124, 212, 233, 253
- Jeżewska Kazimiera 131
- Jeżewski Krzysztof Andrzej 132
- Johnson Barbara 112
- Johnson Christopher 109, 110, 111, 116, 117
- Joyce James Augustine Aloysius 194, 202, 234
- Kamiński Stanisław 20**
- Kamuf Peggy 112, 253
- Kaniowski Andrzej Maciej 95,
- Kant Immanuel 23, 24, 34, 45, 52, 118, 119, 120, 121, 127, 128, 151, 157, 163, 175, 183, 184, 187, 188, 190, 191, 194, 195, 197, 198, 201, 225, 271, 272, 276
- Kartezjusz (René Descartes) 22, 26, 70, 133, 185, 187, 188, 201
- Kasprzyk Krystyna 118
- Kempf Roger 104
- Kervégan Jean-François 52, 207
- Kiatostami Abbas 220
- Kierkegaard Søren Aabye 24
- Kilian Krzysztof J. 20,
- Klossowski Pierre 146
- Kłosiński Krzysztof 104
- Kochan Jerzy 22
- Kojève Alexandre 39, 57
- Kolumb Krzysztof (Cristòfor Colom) 188
- Kołąkowski Leszek 27, 100
- Komendant Tadeusz 75
- Korobczak Paweł 101
- Kostyszak Maria 100
- Kotarbiński Tadeusz Marian 20, 21
- Kowalska Małgorzata 83,
- Koyré Alexandre 39, 46, 70
- Köhler Wolfgang 27
- Krapiec Mieczysław Albert Maria 157
- Kroński Tadeusz 22, 56
- Ksenofanes z Kolofonu 273
- Kubrick Stanley 147
- Kucner Andrzej 133
- Kuderowicz Zbigniew 56
- Kwiek Marek 75
- Kwietniewska Małgorzata 40, 54, 56, 76, 86, 96, 97, 106, 115, 134, 138, 167, 169, 170, 171, 173, 215, 219, 265
- Lacan Jacques 27, 75**
- Lacoue-Labarthe Philippe 29, 74, 75, 77, 232, 256, 257
- Lam Andrzej 132
- Landman Adam 45, 46, 51, 56, 59, 64, 66, 120
- Lannes Jean, duc de Montebello 41



- Lannes Louise Antoinette Scholastique Guéheneuc de, duchesse de Montebello 41  
 Lash Scott 145  
 Lebedynsky Jaroslav 189  
 Lefebvre Henri 28, 32  
 Legutko Ryszard 175  
 Leibniz Gottfried Wilhelm von 133, 155  
 Leiris Michel 233  
 Leśniak Andrzej 101, 128  
 Leśniak Kazimierz 31  
 Leśniewski Stanisław 21  
 Lévi-Strauss Claude 27, 116, 117  
 Lévinas Emmanuel 27, 98  
 Libera Antoni 256  
 Lilla Mark 81  
 Lisi Antony Garrett 183  
 Lisicki Paweł 76,  
 Lisiecka Sława 199  
 Lorenc Iwona 61  
 Lorenc Włodzimierz 99  
 Lubicz Piotr 156  
 Lukács György 57  
 Lukrecjusz (Titus Lucretius Carus) 120  
 Lull Rajmund 26  
 Lyotard Jean-François 28, 105
- Ł**  
 Łukasiewicz Jan 21  
 Łysień Leszek 85
- M**  
 Mackiewicz Witold 112  
 Magala Sławomir 113  
 Mailhos Georges 105  
 Maine de Biran Marie-François-Pierre-Gont-  
 hier 175  
 Malabou Catherine 207  
 Maldiney Henri 175, 184  
 Malebranche Nicolas 133  
 Mallarmé Stéphane 194  
 Man Paul de 29  
 Marchart Oliver 254  
 Marciszek Piotr 99  
 Marcuse Herbert 27, 32, 275  
 Margański Janusz 81, 118  
 Maria, matka Jezusa 216, 218  
 Maritain Jacques 27  
 Markowski Michał Paweł 106, 112, 113, 114,  
 Marks Karol (Karl Heinrich Marx) 25, 27,  
 42, 43, 69, 187, 188, 258, 265, 266  
 Martin François 230  
 Martin Jean-Clet 52, 207  
 Marszałek Robert 76, 149  
 Matuszewski Krzysztof 75  
 Meinong Alexius 175
- Menzel Jiří 230  
 Merker Barbara 99  
 Merleau-Ponty Maurice 26, 175, 184  
 Michalski Krzysztof 99  
 Micraelius Johannes (Johannes Lütkeschwa-  
 ger) 155  
 Migasiński Jacek 61, 76, 99  
 Misrahi Judith 69  
 Miśkiewicz Paweł 149, 230  
 Mizera Janusz 88, 99, 132, 134, 142,  
 Moebius Stepan 37  
 Moore George Edward 20  
 Moore Gregory H. 21  
 Morawski Kazimierz 149  
 Morawski Stefan 112  
 Morel Georges 232  
 Morszczyński Wojciech 100  
 Mostowski Marcin 20  
 Mounier Emmanuel 27
- N**  
 Naas Michael 128  
 Nancy Jean-Luc 7 *et passim*  
 Napoléon Bonaparte, Napoleon I 39, 40, 41,  
 42  
 Nault François 29  
 Neurath Otto 21  
 Nietzsche Friedrich Wilhelm 24, 25, 92, 101,  
 188, 196, 198, 199, 202, 203, 232, 252  
 Nishiyama Yuji 231, 233  
 Nora Pierre 238  
 Norris Christopher 112  
 Nowaczyk Adam 19, 20, 21, 22  
 Nowak Jerzy 156  
 Nowicki Światosław Florian 46, 51, 53, 56,  
 59, 63, 64, 65, 66, 210
- O**  
 Öbergöker Timo 257  
 Ochab Maryna 233  
 Omyła Mieczysław 20  
 Ossowska Maria 21  
 Ossowski Stanisław 21  
 Oury Jean 175
- P**  
 Pacewicz Artur 160  
 Panasiuk Ryszard 56, 57  
 Panis Daniel 173  
 Pannekoek Anton 195  
 Pareyson Luigi 234  
 Parmenides z Elei 70, 79  
 Pascal Blaise 175  
 Paź Bogusław 153, 154  
 Pelc Jerzy 20

- Pererius Benedykt (Benedictus Pereira) 154, 155  
Pieniążek Paweł 24, 112, 118  
Pitagoras z Samos 17, 22, 160  
Platon 17, 22, 45, 81, 82, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 100, 101, 102, 118, 130, 131, 175, 178, 190, 201, 224, 228, 240, 252, 253, 259, 271, 275  
Plezia Marian 134  
Plotyn 130, 160  
Pomian Krzysztof 99  
Ponge Francis 167  
Popper Sir Karl Raimund 22, 34  
Poręba Marcin 106  
Pouivet Roger 23, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 194, 270  
Poulat Émile 234  
Prokopiuk Jerzy 132  
Proust Marcel 202  
Przełęcki Marian 20,  
Putnam Hilary Whitehall 21
- Quine** Willard Van Orman 21
- Rachwał** Tadeusz 112  
Radford Michael 230  
Raffoul François 133, 135, 150  
Rawls John 22  
Reiner Hans 152  
Renaut Alain 81  
Renfrew Andrew Colin, Lord Renfrew of Kaimsthorn 189  
Reszke Robert 225  
Rey Jean-Michel 244  
Ricken Friedo 21  
Ricœur Paul 10, 26, 73, 74, 82, 83, 85, 95, 105  
Riegl Alois 175  
Rix Helmut 91  
Rodrigo Pierre 235  
Rolewski Jarosław 99  
Ronell Avital 29, 276  
Rorty Richard McKay 22, 28, 242  
Rosolato Guy 104  
Ross Daniel 230  
Rousseau Jean-Jacques 117, 118, 195  
Rosenkranz Karl 57  
Russell Bertrand Arthur William, hrabia 20  
Rutkowski Krzysztof 99  
Rymkiewicz Wawrzyniec 100
- Sábato** Ernesto 246
- Sade Donatien-Alphonse-François, markiz de 124  
Sartre Jean-Paul Charles Aymard 26, 76, 275  
Saussure Ferdinand de 27, 117, 118, 190  
Sawicki Franciszek 100  
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von 225  
Schleichert Hubert 21  
Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 82, 83, 84  
Schlick Moritz 21  
Schlöndorff Volker 230  
Schneider Ulrich Johannes 43, 263  
Schopenhauer Arthur 24, 25  
Schotte Jacques 175  
Sellars Wilfrid Stalker 21  
Sergent Bernard 189  
Sève Lucien 22  
Sieczkowski Tomasz 133,  
Siemek Marek Jan 56, 64  
Simmias (postać z dialogu Platona) 175  
Sipowicz Kamil 100  
Siwek Paweł 131  
Skarga Barbara 99  
Skolimowski Henryk 20  
Sławek Tadeusz 112  
Słomczyński Maciej 234  
Smart John Jamieson Carswell „Jack” 30  
Sofokles 148, 149, 246  
Sokal Alan 28  
Sokrates 87, 88, 89, 90, 100, 175  
Soler Emmanuelle 235  
Solon 187  
Sosnowski Andrzej 233  
Sowinski Grzegorz 100  
Spinoza Benedykt (Baruch de Spinoza) 133  
Spivak Gayatri Chakravorty 29  
Stabryła Stanisław 149  
Stalin Józef (Iosif Wissarionowicz Dżugaszwili) 258, 267  
Stanosz Barbara 20  
Starobinski Jean 22  
Steinsbergowa Aniela Zofia 116  
Stirner Max (Johann Caspar Schmidt), 24  
Stróżewski Władysław 153, 154, 156, 157  
Suárez Francisco 155, 175  
Suchocki Wojciech 99  
Suszko Roman 20  
Szabó István 230  
Szacki Jerzy 37  
Szaniawski Klemens 20  
Sztompka Piotr 37  
Szubka Tadeusz 20, 242  
Szymczak Mieczysław 125

- T**ales z Efezu 17, 22  
Tarnowski Karol 99, 100  
Tarski Alfred (Alfred Tajtelbaum) 20, 21  
Tatarkiewicz Władysław 21  
Tejrezjasz 224  
Tischner Józef Stanisław 27, 99  
Titus-Carmel Gérard 122, 123, 151  
Tocqueville Alexis Henri Charles Clérelde,  
wicehrabia de 195  
Todorov Tzvetan 27  
Tomasz św. (Thoma de Aquino) 223  
Tomkowska Anna 160  
Twardowski Kazimierz 20, 21
- V**elázquez Diego Rodriguez de Silva y 30  
Vermeren Patrice 40  
Vernant Jean-Pierre 189  
Vesin François 74  
Vinci Leonardo da 26
- W**ahl Jean 39  
Walker Gavin 37  
Warin François 74, 232  
Warnell Phillip 230  
Wasilewska Anna 233  
Wawrzyniak, Andrzej 100  
Weil Eric 39  
Wergiliusz (Publius Vergilius Maro) 29  
Werner Michael 40
- Whitehead Alfred 20  
Wilke Joachim 43  
Wilkoszewska Krystyna 220  
Witkiewicz Stanisław Ignacy 230  
Wittgenstein Ludwig Josef Johann 21, 29,  
247  
Wittig Monique 28  
Witwicki Władysław 21, 175  
Wodziński Cezary 76, 99, 100  
Wojtyła Karol Józef 27  
Woleński Jan (Jan Hertrich-Woleński) 20  
Wolff Christian 153, 155, 156  
Wolicki Krzysztof 99  
Wolter François-Marie Arouet „Voltaire”  
235, 249  
Wood David 112, 113  
Woźniak Cezary 100
- Z**aluski Tomasz 8, 75, 101, 128, 132, 133,  
150, 159, 164, 173, 220, 252, 253, 254,  
255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262,  
264, 265, 266 267, 276  
Zieliński Tadeusz 90  
Ziółkowski Wojciech 75,  
Znaniński Florian Witold 137  
Zygmunt Jan 20
- Ż**elazna Jolanta 100  
Żelazny Mirosław 56, 57

# BIBLIOGRAFIA PRAC JEANA-LUCA NANCY'EGO<sup>1</sup>

## Pozycje książkowe

1. *Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan* (współautor Ph. Lacoue-Labarthe), Galilée, Paris 1973 (kolejne wydania: 1975, 1990).
2. *La remarque spéculative (un bon mot de Hegel)*, Galilée, Paris 1973.
3. *Le discours de la syncope I. Logodaedalus*, Aubier-Flammarion, Paris 1976.
4. *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand* (współautor Ph. Lacoue-Labarthe), Seuil, Paris 1978 (drugie wydanie 1999).
5. *Ego sum*, Flammarion, Paris 1979.
6. *Le partage des voix*, Galilée, Paris 1982.
7. *Das aufgegebenes Sein*, tłum. na niem. M. Bauer, Alphaüs, Berlin 1983.
8. *L'impératif catégorique*, Flammarion, Paris 1983.
9. *Hypnoses* (współautorzy: M. Borch-Jacobsen, E. Michaud), Galilée, Paris 1984.
10. *La communauté désœuvrée*, Bourgois, Paris 1986 (kolejne wydanie 1990, 2004).
11. *L'oubli de la philosophie*, Paris, Galilée, Paris 1986.
12. *Des lieux divins*, T.E.R., Mauvezin 1987 (kolejne wydanie: *Des lieux divins suivi de Calcul du poète*, 1997).
13. *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988.
14. *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990.
15. *La comparution* (współautor J.Ch. Bailly), Bourgois, Paris 1991 (kolejne wydanie 2007).
16. *Le poids d'une pensée*, Le Griffon d'Argile-Presses Universitaires de Grenoble, Montréal-Grenoble 1991 (wydana również pod tytułem: *Le poids d'une pensée, l'approche*, La Phocide, Strasbourg 2008).
17. *Le mythe nazi* (współautor Ph. Lacoue-Labarthe), Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigue 1991 (kolejne wydania: 1996, 2005).
18. *Corpus*, Métailié, Paris 1992 (kolejne wydania: 2000, 2006).
19. *The Birth to Presence*, tłum. na ang.: E. McVarish, B. Holmes, K. Lydon, Th. Harrison, Ch. Lacame, M. Syrotinski, M.A. i P. Caws, R. Trumble, C. Sartiliot, N. King, P. Moddel, Stanford University Press, Stanford 1993.
20. *Le sens du monde*, Paris, Galilée, Paris 1993 (kolejne wydanie 2001).
21. *Nium-in diesem Sinne-point final* (współautor F. Martin), Éditions Erba, Valence 1994.
22. *Les Muses*, Galilée, Paris 1994 (kolejne wydanie 2001).
23. *L'essere abbandonato*, tłum. na wł. E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1995.
24. *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996.
25. *«L'etica originaria» di Heidegger*, tłum. na wł. A. Moscati, Cronopio, Napoli 1996.

---

<sup>1</sup> Sporządzenie niniejszej bibliografii było możliwe dzięki uprzejmości J.L. Nancy'ego, który dostarczył mi zasadniczą część materiału uzupełnioną następnie z pomocą bibliografii autorskiej dostępnej w Internecie pod hasłem: Jean-Luc Nancy – Bibliographie, <http://jln08.wordpress.com/> [dostęp 29 stycznia 2013]; informacje o najnowszych publikacjach pochodzą z księgarni online, np. [http://www.amazon.fr/s/ref=nb\\_sb\\_noss\\_1?\\_mk\\_fr\\_FR=%C3%85M%C3%85Z%C3%95%C3%91&url=search-alias%3Dstripbooks&field-keywords=Jean-Luc+Nancy](http://www.amazon.fr/s/ref=nb_sb_noss_1?_mk_fr_FR=%C3%85M%C3%85Z%C3%95%C3%91&url=search-alias%3Dstripbooks&field-keywords=Jean-Luc+Nancy) [dostęp 29 stycznia 2013].

26. *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Hachette, Paris 1997.
27. *La naissance des seins*, Éditions Erba, Valence 1997
28. *Retreating the political* (współautor Ph. Lacoue-Labarthe), Routledge, London 1997.
29. *Résistance de la poésie*, William Blake & Co/Art & Arts, Bordeaux 1997.
30. *Kalkül des Dichters nach Hölderlins Mass*, tłum. na niem. G. Febel, J. Legueil, J. Legueil, Stuttgart 1997.
31. *Technique du présent: essai sur On Kawara*, Institut d'art contemporain, Villeurbanne 1997
32. *La Ville au loin*, Mille et une nuits, Paris 1999.
33. *Le portrait (dans le décor)*, Institut d'art contemporain, Villeurbanne 1999.
34. *Le regard du portrait*, Galilée, Paris 2000 (kolejne wydanie 2001).
35. *L'intrus*, Galilée, Paris 2000 (kolejne wydanie 2010).
36. *Mmmmmmm*, (współautor S. Fritscher), Éditions Au Figuré, Paris 2000.
37. *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001.
38. *Biti zadejno bez sustine*, tłum. na chrw. B. Josipović, Dialogos, Sarajevo 2001.
39. *Dehors la danse* (współautor M. Monnier), Rroz, Lyon 2001.
40. *Un jour, les dieux se retirent...*, William Blake & C°, Bordeaux 2001.
41. *L'évidence du film/Abbas Kiarostami*, Yves Gevaert, Bruxelles 2001.
42. *L'«il y a» du rapport sexuel*, Galilée, Paris 2001.
43. *Visitation (de la peinture chrétienne)*, Galilée, Paris 2001.
44. *La communauté affrontée*, Galilée, Paris 2001.
45. *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002.
46. *Transcription*, Le Crédac, Ivry-sur-Seine 2002.
47. *À l'écoute*, Galilée, Paris 2002.
48. *Nus sommes* (współautor F. Ferrari), Yves Gevaert, Bruxelles 2002 (osobne wydanie Klincksieck, Paris 2006).
49. *Au fond des images*, Galilée, Paris 2003.
50. *Noli me tangere*, Bayard, Paris 2003.
51. *Il ventriloquo. Sofista e filosofo*, tłum. na wł. F.F. Palese, Besa Editrice, Nardò/ Lecce/Puglia 2003.
52. *Cœur ardent/Cuore ardente* (współautor C. Parmiggiani), Mazzotta, Milano 2003.
53. *WIR* (współautor A. Immelé), Filigranes Éditions, Trézélan 2003.
54. *Chroniques philosophiques*, Galilée, Paris 2004.
55. *Déconstruction du monothéisme* (wydanie dwujęzyczne francusko-rosyjskie), RGGU (Российский государственный гуманитарный университет), Moskva 2004.
56. *L'extension de l'âme* (współautor A. Birnbaum), Le Portique, Le Havre 2003.
57. *Fortino Samano – les débordements du poème* (współautor V. Lalucq), Galilée, Paris 2004.
58. *Au ciel et sur la terre*, Bayard, Paris 2004.
59. *Du livre et de la librairie*, Quai des Brumes, Strasbourg 2004.
60. *58 indices sur le corps et Extension de l'âme suivi de Appendice* (współautor G. Michaud), Nota Bene, Montréal 2004.
61. *Iconographie de l'auteur* (współautor F. Ferrari) Galilée, Paris 2005.
62. *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, Paris 2005.
63. *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, tłum. na wł. A. Moscati, Cronopio, Napoli 2005.
64. *Allitérations – Conversations sur la danse* (współautor M. Monnier, Galilée, Paris 2005.
65. *Sur le commerce des pensées*, Galilée, Paris 2005 (dodatkowo wydanie specjalne. poza sprzedażą, dla Librairie Sauramps de Montpellier).
66. *La naissance des seins, suivi de Péan pour Aphrodite*, Galilée, Paris 2006.
67. *Natures mortes* (współautor F. Martin), URDLA, Lyon 2006.
68. *Multiple Arts* (red. S. Sparks), Stanford University Press, Stanford 2006.
69. *Plier les fleurs* (współautor C. Diaz), Montemorelos, Mexico 2006.
70. *Juste impossible*, Bayard, Paris 2007.
71. *Tombée des nues* (współautor J. Damez), Marval, Paris 2007.
72. *Community of Deconstruction*, Xia Kejun, Pekin 2007.

73. *Tombe de sommeil*, Galilée, Paris 2007.
74. *Le ciel gris s'élevant (paraissait plus grand)* (współautor A.L. Broyer), Filigranes, Trézélan 2007.
75. *A plus d'un titre – Jacques Derrida. Sur un portrait de Valerio Adami*, Galilée, Paris 2007.
76. *Narrazioni del fervore – Il desiderio, il sapere, il fuoco*, tłum. na wł. A. Panaro, Moretti & Vitali, Bergamo 2007.
77. *Vérité de la démocratie*, Galilée, Paris 2008.
78. *Je t'aime, un peu, beaucoup, passionnément...*, Bayard, Paris 2008.
79. *Les traces d'Anémone* (litografie B. Moninot), Maeght Editeur, Paris 2008.
80. *La beauté*, Bayard, Paris 2009.
81. *Le Plaisir au dessin*, Galilée, Paris 2009.
82. *Dieu, la justice, l'amour, la beauté. Quatre petites conférences*, Bayard Jeunesse, Paris 2009.
83. *Die Liebe, übermorgen*, Salon Verlag, Köln 2009.
84. *Identité: Fragments, franchises*, Galilée, Paris 2010.
85. *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, Paris 2010.
86. *Ausdehnung der Seele*, Diaphanes, Berlin 2010.
87. *Pensare il presente, Seminari cagliaritari 11–12 dicembre 2007* (red. G. Baptist), Cooperativa Universitaria Editrice Cagliaritano, Cagliari 2010.
88. *Corpo Teatro*, tłum. na wł. A. Moscati, Cronopio, Napoli 2010.
89. *Atlas – les détremes*, Hazan, Paris 2010.
90. *Maurice Blanchot, passion politique*, Galilée, Paris 2011.
91. *Politique et au-delà, entretien avec Philipp Armstrong et Jason E. Smith*, Galilée, Paris 2011.
92. *Partir – Le départ*, Bayard Jeunesse, Paris 2011.
93. *L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*, Galilée, Paris 2012.
94. *La possibilité d'un monde, entretiens avec Pierre-Philippe Jandin, Les petits Platon*, Paris 2012.

**Wydawnictwa wieloautorskie (rozdziały w monografiach, antologiach, numerach specjalnych periodyków naukowych itp.)**

1. *Le ventriloque*, [w:] red. S. Agacinski, *Mimesis des articulations*, Aubier-Flammarion, Paris 1975.
2. *Philosophie en cinquième* [w:] red. S. Agacinski, *Qui a peur de la philosophie?*, Flammarion, Paris 1977.
3. *Les raisons d'écrire*, [w:] M. Blanchot, *Misère de la littérature*, Bourgois, Paris 1978.
4. *La jeune carpe*, [w:] M. Deutsch, *Haine de la poésie*, Bourgois, Paris 1979.
5. *La voix libre de l'homme*, [w:] Ph. Lacoue-Labarthe, J.L. Nancy, *Les fins de l'homme*, Galilée, Paris 1981.
6. *La juridiction du monarque hégélien*, [w:] red. L. Ferry, *Rejouer le politique*, Galilée, Paris 1981.
7. *Le peuple juif ne rêve pas* (współautor Ph. Lacoue-Labarthe), [w:] red. A.R. Bodenheimer, *La psychanalyse est-elle une histoire juive?*, Seuil, Paris 1981.
8. *Philosophie und Bildung oraz Die Bestimmung von Philosophie*, [w:] *Wer hat Angst vor der Philosophie?*, Schöningh, Paderborn 1982.
9. *Le mythe nazi* (współautor Ph. Lacoue-Labarthe), [w:] *Les mécanismes du fascisme*, Bibliothèque de prêt du Haut-Rhin, Comité sur l'Holocauste, Strasbourg 1981.
10. *La vérité impérative*, [w:] red. M. Michel, *Pouvoir et vérité*, Cerf, Paris 1981.
11. *Langue, philosophie, interdisciplinarité*, [w:] *La question de l'interdisciplinarité*, Publications des Universités, Strasbourg 1982.
12. *Das unendliche Ende der Psychoanalyse*, [w:] *Mit Lacan*, Rotation, Berlin 1982.
13. *Le retrait du politique* (współautor Ph. Lacoue-Labarthe), [w:] *Le retrait du politique*,

- Galilée, Paris 1983.
14. *Identité et tremblement*, [w:] red. J. Taubes, N.W. Bolz, W. Hübener, *Spiegel und Gleichnis, Festschrift für Jakob Taubes*, Königshausen und Neuman, Würzburg 1983.
  15. *Noli me frangere* (współautor Ph. Lacoue-Labarthe), [w:] red. L. Dällenbach, Ch.L. Hart Nibbrig, *Fragment und Totalität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.
  16. *La Sovranità Persona*, [w:] *Sapere e Potere*, vol.1, Multiphla, Milano 1984.
  17. *Des lieux divins*, [w:] *Qu'est-ce que Dieu?*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1985.
  18. *Dies irae*, [w:] J. Derrida, *La faculté de juger*, Minuit, Paris 1985.
  19. *Le pavé de l'ours*, [w:] *L'ours brun des Pyrénées: disparition ou cohabitation?*, Société Française d'étude et de protection des Mammifères, Paris 1985.
  20. *Lettre à Michel Deutsch*, [w:] M. Deutsch, *El Sississi*, Bourgois, Paris 1986.
  21. *Unsere Redlichkeit*, [w:] *Nietzsche aus Frankreich*, Ullstein, Frankfurt am Main 1986.
  22. *L'offrande sublime* (oraz *Préface*), [w:] red. J.F. Courtine *Du Sublime*, Belin, Paris 1988.
  23. *Der unterbrochene Mythos*, [w:] *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Edition Patricia Schwarz, Stuttgart 1988, s. 93–148.
  24. *Dei paralysis progressiva*, [w:] red. Th. Harrison, *Nietzsche in Italy*, ANMA Libri & Co., Stanford 1988.
  25. *La décision d'existence*, [w:] red. J.P. Cometti, D. Janicaud, «Être et temps» de Martin Heidegger: *questions de méthode et voies de recherche*, Sud, Marseille 1989.
  26. *Sharing voices*, [w:] red. G.L. Ormiston, A.D. Schrift, *Transforming Hermeneutic Context: from Nietzsche to Nancy*, SUNY Press, Albany 1990.
  27. *Finite history*, [w:] *The States of theory*, Columbia University Press, New York 1990.
  28. *La joie d'Hypérion*, [w:] red. J.F. Courtine, *Hölderlin*, „Les Cahiers De L'Herne”, t. 57, l'Herne, Paris 1990.
  29. *Larvatus pro Deo*, [w:] red. V. Bohn, *Bildlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.
  30. *Nietzsche's thesis on teleology oraz Our probity!*, [w:] red. L.A. Rickels, *Looking after Nietzsche*, New York, SUNY Press, New York 1990.
  31. *Preface*, [w:] red. E. Cadava, P. Connor, J.L. Nancy, *Who comes after the subject?*, Routledge, New York–Londres 1991.
  32. *Of being-in-common*, [w:] *Community at loose ends*, University of Minnesota Press, Minneapolis–Oxford, 1991.
  33. *Manque de rien*, [w:] red. N. Avtonomova, *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris 1991.
  34. *Het bestaan dat niet te offeren is*, [w:] *Voortij het zelfbehoud*, Garant, Leuven–Apeldoorn 1991.
  35. *Immémorial*, [w:] *Librement dit. Écrits sur les droits de l'homme*, Amnesty International, Le cherche-midi, Paris 1991.
  36. *L'être-en-commun*, [w:] *Martin Heidegger and the present* (tytuł podany na obwolucie obok tytułu rosyjskiego), Nauka, Moskva 1991.
  37. *Elliptical sense*, [w:] red. D. Wood, *Derrida: a critical reader*, Blackwell, Oxford 1992.
  38. *À la frontière, figures et couleurs, Le piège tendu à la regression oraz La naissance continuée d'Europe*, [w:] red. A. Absire, A. Wicker, *Le désir d'Europe*, Éditions de la Différence et Carrefour des Littératures Européennes, Paris–Strasbourg 1992.
  39. *Un sujet?*, [w:] red. D. Weil, *Homme et sujet – La subjectivité en question dans les sciences humaines*, l'Harmattan, Paris 1993.
  40. *L'Europe au-delà de sa culture*, [w:] red. J.B. de Foucauld, *La France et l'Europe d'ici 2010 – Facteurs et acteurs décisifs*, La Documentation française, Paris 1993.
  41. *Portrait de l'art en jeune fille*, [w:] red. J.J. Nillès, *L'art moderne et la question du sacré*, Cerf/CERIT, Paris 1993.
  42. *La comparazione*, [w:] *Politica*, Cronopio, Napoli 1993.
  43. *Aujourd'hui*, [w:] *Ad Marginem 93*, „Annuaire du laboratoire des recherches postclassiques de l'Institut de Philosophie de l'Académie Russe des Sciences”, Moskva 1994.

44. *Entre la destruction et l'extinction*, [w:] red. G. Leyenberger, J.J. Forté, *Traversées du nihilisme*, Osiris, Paris 1994.
45. *(Après-coup) oraz Présentation*, [w:] *Géophilosophie de l'Europe. Penser l'Europe à ses frontières*, Carrefour des Littératures, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues 1993.
46. *Le vestige de l'art*, [w:] *L'art contemporain en question*, Éditions du Jeu de Paume, Paris 1994.
47. *War, Law, Sovereignty – Techné*, [w:] red. V. Andermatt Conley, *Rethinking Technologies*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 1993.
48. *Sarah Kofman, Lucien Braun, Jacques Derrida* (współautor S. Agacinski), [w:] red. D. Husman, *Dictionnaire des philosophes*, PUF, Paris 1993.
49. *Die Kunst – Ein Fragment*, [w:] red. J.P. Dubost, *Bildstörung. Gedanken zu einer Ethik der Wahrnehmung*, Reclam Verlag, Leipzig 1994.
50. *Das gemeinsame Erscheinen. Von der Existenz des «Kommunismus» zur Gemeinschaftlichkeit der «Existenz»*, [w:] red. J. Vogl, *Gemeinschaften: Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.
51. *Ja, bès*, [w:] red. J. Legueil, *Und Jabès*, Legueil, Stuttgart 1994.
52. *Entstehung zur Präsenz*, [w:] red. Ch.L. Hart Nibbrig, *Was heisst «Darstellen»?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.
53. *Cut Throat Sun*, [w:] red. A. Arteaga, *An other tongue*, Duke University Press, Durham–London 1994.
54. *Corpus*, [w:] red. J.F. MacCannell, L. Zakarin, *Thinking Bodies*, Stanford University Press, Stanford 1994.
55. Definicje wybranych terminów w: *Résille I. Façons d'Arts. Glossaire*, École Nationale d'Arts, Cergy–Pontoise 1994.
56. *Il y a*, [w:] J.Ch. Bailly, G. Lavaudant, M. Deutsch, J.F. Duroure, *Lumières: Près des ruines*, Bourgois, Paris 1995.
57. *De l'âme*, [w:] *Le poids du corps*, École Régionale des Beaux-Arts, Le Mans 1995.
58. *Nécessité du sens*, [w:] red. M. Finck, Yves Bonnefoy. *Poésie, peinture, musique*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 1995.
59. *L'être abandonné*, [w:] red. C. Mircea, M. Tenchea, *Dialoguri despre Fiinta/Dialogues sur l'être*, Amarcord, Timisoara 1995.
60. *Mara Rubene, Par to, ko nevaram, upuret (Neklatienes saruna ar profesoru Zanu Luku Nanci*, [w:] *Upuris – Religiju zinatne, Filozofija, Kristiga prakse – Antologija*, LZA-Filozofijas un sociologijas instituts, Riga 1995.
61. *Rat, pravo, suverenost, techné*, [w:] *Europski diskurs rata*, Beogradski krug, Belgrade 1995.
62. *Excitations*, [w:] red. M. Bénézet, *Dans un monde abandonné des facteurs*, Éditions du Rouleau libre, Paris 1996.
63. *Scene* (współautor Ph. Lacoue-Labarthe), [w:] red. R. Th. Eldridge, *Beyond representation: philosophy and poesis*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
64. *Alla frontiera, figure e colori*, [w:] *Geofilosofia, Tellus I*, Lysis, Sondrio 1996.
65. *Euryopa: Blick in die Weite*, [w:] red. U.J. Schneider, J.K. Schütze, *Philosophie und Reisen*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 1996.
66. *Faire, la poésie*, [w:] red. P. Ucello, J.P. Michel *Nous avons voué notre vie à des signes*, William Blake & Co, Bordeaux 1996.
67. *Heidegger* (hasło), [w:] red. M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, Paris 1996.
68. *Deguy l'an neuf?*, [w:] red. Y. Charnet, *Le poète que je cherche à être: cahier Michel Deguy*, La Table Ronde/Belin, Paris 1996.
69. *Les deux phrases de Robert Antelme*, [w:] R. Antelme, *Textes inédits sur L'espèce humaine. Essais et témoignages*, Gallimard, Paris 1996.
70. *The Deleuzian Fold of Thought*, [w:] red. P. Patton, *Deleuze: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1996.
71. *Un souffle/Ein Hauch*, [w:] J. Jochimsen, B. Stiegler, *Shoah-Formen der Erinnerung*, Wil-



- helm Fink Verlag, München 1996.
72. *La peur*, [w:] B. Reumaux, Ph. Breton, *L'appel de Strasbourg, La Nuée blueue*, Strasbourg 1997.
  73. *Der Nazi-Mythos*, [w:] red. E. Weber, G.Ch. Tholen, *Das Vergessen(e)*, Turia+Kant, Wien 1997.
  74. *Abrégé philosophique de la Révolution Française*, [w:] *Vingt ans de Poésie*, Belin, Paris 1997.
  75. *Être Singulier Pluriel*, [w:] *Singulier Pluriel!*, „Actes du XIIe Congrès de la Fédération Nationale des Associations de Rééducateurs de l'Éducation Nationale”, FNAREN, St. Laurent du Var 1997.
  76. *Répondre de l'existence*, [w:] Th. Ferenczi, É. Balibar, *De quoi sommes-nous responsables?*, Le Monde Éditions, Paris 1997.
  77. *The birth of breasts*, [w:] S. Golding, *The eight technologies of otherness*, Routledge, London–New York 1997.
  78. *Expérience Soun-Gui*, [w:] *Soun-Gui Kim*, Éditions Sock-Jon, Viels-Maisons 1997.
  79. *Les Céphéides, ces étoiles qui nous regardent*, [w:] red. Y. Ciret, *Archipel Lavaudant*, Bourgois, Paris 1997.
  80. *Pli deleuzien de la pensée*, [w:] Gilles Deleuze. *Une vie philosophique*, Institut Synthélabo, Paris 1998.
  81. *Technique du présent: essai sur On Kawara*, [w:] *On Kawara. Whole and Parts 1964–1995*, Museum of Contemporary Arts, Tokyo 1998.
  82. *La règle du jeu dans La Règle du jeu*, [w:] A. de Baecque, Ch. Delage, *De l'histoire au cinéma*, Éditions Complexe, Paris 1998.
  83. *Corps, langage*, [w:] *Ile colloque Pavel Kopnin*, Éditions de l'Université d'État de Tomsk, Tomsk 1997.
  84. *La création du monde et la curiosité oraz Conditions d'une critique*, [w:] *Méthodologies*, vol. 2, Éditions de l'Université d'État de Tomsk, Tomsk 1997.
  85. *Répondre de l'existence (oraz dyskusja z Asada Akira)*, [w:] *Symposium 3*, Ohta Publishing Company, Tokyo 1998.
  86. *The Surprise of the Event*, [w:] red. S. Barnett, *Hegel after Derrida*, Routledge, London–New York 1998.
  87. *Répondre de l'existence*, [w:] *Intentionnalité et textualité. La pensée philosophique en France au XXe siècle*, Vodolei, Tomsk 1998.
  88. *Dei paralysis progressiva*, [w:] red. D. W. Conway, P. S. Groff, *Nietzsche: critical assessments, vol. IV, The last man and the overman*, Routledge, London–New York 1998.
  89. *Entretien*, [w:] red. M. Gaillot, J.L. Nancy, M. Maffesoli, *Sens multiple: la techno, un laboratoire artistique et politique du présent*, Dis Voir, Paris 1998.
  90. *L'artisanat du sans-fin*, [w:] Camille Saint-Jacques, *Artiste, et après?*, Jacqueline Chambon, Paris 1998.
  91. *Borborygmes*, [w:] M.L. Mallet, *L'animal autobiographique*, Galilée, Paris 1999.
  92. *Foreword: Run, Sarah!*, [w:] red. P. Deutscher, K. Oliver, *Enigmas. Essays on Sarah Kofman*, Cornell University Press, Ithaca–London 1999.
  93. *Brevi variazioni su Alferi* (współautor F. Ferrari), [w:] P. Alferi, *Cercare una frase*, Lanfranchi, Milano 1998.
  94. *Au dos du nom*, [w:] M. Cohen-Halimi, F. Cohen, C. Royet-Journoud, *Je te continue ma lecture: mélanges pour Claude Royet-Journoud*, P.O.L., Paris 1999.
  95. *Der Sinn des Politischen*, [w:] red. W. Pircher, *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*, Springer, Wien–New York 1999.
  96. *The Image – the Distinct*, [w:] *Heaven – exposition*, Kunsthalle Düsseldorf/Tate Gallery Liverpool, Liverpool 1999–2000.
  97. *L'immémorial*, [w:] red. J.Ch. Bailly, *Art, mémoire, commémoration*, École Nationale Supérieure d'Art de Nancy/Éditions Voix, Nancy 1999.
  98. *Vaille que vaille* [w:] *Soun-gui Kim, Stock Exchange*, Maison du Livre d'Artiste

- Contemporain, Domart-en-Ponthieu 1999.
99. *La forme des corps*, [w:] red. A.M. Faux, *Jean-Marie Straub, Danièle Huillet: conversations en archipel*, Edizioni Gabriele Mazzotta/Cinémathèque française, Milan–Paris 1999.
  100. *Passage*, [w:] *Être, c'est être perçu*, Éditions des Cahiers Intempestifs, Paris 1999.
  101. *Le soleil se couche, lui aussi*, [w:] red. J.L. Nancy, François Martin, *Le Soleil se couche, moi aussi*, Centre Européen d'Actions Artistiques Contemporaines, Strasbourg 1999.
  102. *Conloquium*, [w:] R. Esposito, *Communitas*, PUF, Paris 2000.
  103. *Dies illa (d'une fine all'infini)*, [w:] red. F. Sossi, *Pensiero al presente – Omaggio a Jean-François Lyotard*, Cronopio, Napoli 2000.
  104. *The Calculation of the Poet*, [w:] A. Fioretos, *The Solid Letter. Readings of Friedrich Hölderlin*, Aris Fioretos, Stanford 2000.
  105. *Frontières*, [w:] red. Y. Hersant, F. Durand-Bogaert, *Europes – de l'Antiquité au XXe siècle: anthologie critique et commentée*, Robert Laffont, Paris 2000.
  106. *Les arts se font les uns contre les autres*, [w:] B. Bloch, *Art, regard, écoute: la perception à l'œuvre*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris 2000.
  107. *Ja, Bès*, [w:] red. D. Cahen, *Saluer Jabès*, Opales, Bordeaux 2000.
  108. *Deutschland, stimmende Mutter*, [w:] red. E. Schweeger, E. Witt, *Ach Deutschland*, Belleville Verlag, München 2000.
  109. *Être à l'écoute*, [w:] red. P. Szendy, *L'Écoute*, L'Harmattan/Ircam/Centre Pompidou, Paris 2000.
  110. *Note de Jean-Luc Nancy*, [w:] *La Quête du sens*, GREP Midi-Pyrénées, Toulouse 2000.
  111. *Au lieu de l'utopie*, [w:] *Les utopies et leurs représentations*, Le Quartier, Quimper 2000.
  112. *Tre frammenti su nichilismo e politica*, [w:] red. R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello *Nichilismo e politica*, V. Vitiello, Laterza, Bari–Roma 2000.
  113. *Stock exchange* oraz *Les sens du sens*, [w:] *Soun-gui Kim*, Hongdesign, Séoul 2000.
  114. *Il ritratto*, [w:] red. E. Baiocco, *Il volto, il ritratto, la maschera*, Palazzo delle Papesse, Siena 2000.
  115. *Rumoration*, [w:] *Mutations*, Arc en Rêve Centre d'architecture/Actar, Bordeaux–Barcelona 2001.
  116. *Dies illa. D'une fin à l'infini, ou de la création*, [w:] red. D. Lyotard, J.C. Milner, G. Sfez, *Jean-François Lyotard, l'exercice du différend*, PUF, Paris 2001.
  117. *Correspondances*, [w:] S. Hantaï, J. Derrida, J.L. Nancy, *La connaissance des textes: lecture d'un manuscrit illisible*, Galilée, Paris 2001.
  118. *Praesens*, [w:] *Il Dono – The Gift*, Edizioni Charta, Milano 2001.
  119. *Entretien*, [w:] D. Janicaud, *Heidegger en France*, t. II, *Entretiens*, Albin Michel, Paris 2001.
  120. *The deconstruction of Christianity*, [w:] red. H. de Vries, S. Weber, *Religion and Media*, Stanford University Press, Stanford 2002.
  121. *Raum gegen Zeit*, [w:] red. D. Köveker, A. Niederberger, *Chronologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000.
  122. *Une foi de rien du tout* oraz *Liminaire*, [w:] red. J.L. Nancy, E. Rigal, *Granel – l'éclat, le combat, l'ouvert*, Belin, Paris 2001.
  123. *Le partage des voix*, [w:] red. i tłum. J.F. Pradeau, *Platon, Ion*, Ellipses, Paris 2001.
  124. *Échange sur Le Prince de Machiavel* (współautor S. Israël-Jost), [w:] *Autour de Machiavel – De la politique comme un des beaux-arts*, Théâtre Nanterre-Amandiers, Nanterre 2001.
  125. *Nicht umdrehen ! Das Abenteuer des Sinns ohne Finale*, [w:] red. G. Seubold, P. Baum, *Was mir Nietzsche bedeutet*, Denkmal Verlag, Bonn 2001.
  126. *Séparation de la danse*, [w:] red. Ch. Pontbriand, *Danse: langage propre et métissage culturel*, Parachute, Montréal 2001.
  127. [Présentation] et *La représentation interdite*, [w:] red. L. Flem, J.L. Nancy, *L'art et la mémoire des camps – Représenter/Exterminer*, Seuil, Paris 2001.
  128. *Verantwortung des Sinns*, [w:] red. M. Schuller, E. Strowick, *Singularitäten*, Rombach Verlag, Freiburg im Brisgau 2001.
  129. *Subitak – Sjevàanje na Gaju Petrovica*, [w:] red. T. Tadic, *Zbilja i kritika – Posveceno Gaji*

- Petrovicu (hommage à gajo Petrovic)*, Isdanja Antibarabarus, Zagreb 2001.
130. ...*sur le bord de la langue qui file* oraz *Langue apocryphe*, [w:] red. T. Hordé, *Jean-Paul Michel, Bonté seconde*, Joseph K., Nantes 2002.
131. *Heidegger's «Originary Ethics»* [w:] red. F. Raffoul, D. Pettigrew, *Heidegger and Practical Philosophy*, SUNY Press, Albany 2002.
132. *Cartesio e l'esperienza indistinta dell'anima-corpo*, [w:] *Corpi – testi*, Fondamenta/Comune di Venezia, Venezia 2001.
133. *Le double secret du fétiche*, [w:] *Guillaume Paris/Mixed Blessings*, Musée d'Art Moderne et Contemporain de Strasbourg, Strasbourg 2002.
134. *L'oscillation distincte*, [w:] *Sans commune mesure (image et texte dans l'art actuel)*, Léo Scheer, Paris 2002.
135. *Philosophie sans conditions*, [w:] red. Ch. Ramond, *Alain Badiou: penser le multiple*, L'Harmattan, Paris 2002.
136. *Liberté de l'amour*, [w:] *Sguardi Incrociati tra l'Italia e la Francia*, Quaderni di Libri e Riviste d'Italia/Ministerio per i Beni e le Attività Culturali, Roma 2002.
137. *Seul(e) au monde: entretien entre Mathilde Monnier et Jean-Luc Nancy*, [w:] *La danse en solo*, Centre National de la Danse, Paris 2002.
138. *Attention: fragile!*, [w:] *Fragilités*, Actes Sud, Arles 2002.
139. *Heidegger's «Originary ethics»*, [w:] red. F. Raffoul, D. Pettigrew, *Heidegger and practical philosophy*, SUNY Press, Albany 2002.
140. *Nécessité*, [w:] *Dizionario della Libertà. Le parole della Libertà in vintisei grandi scrittori contemporanei*, Passigli Editori, Firenze 2002.
141. *Entretien avec Mikhaïl Rykline*, [w:] *Mikhaïl Rykline, Déconstruction et destruction, volume d'entretiens*, Logos, Moskva 2002.
142. *Au rendez-vous*, [w:] *FRAC Alsace – Acquisitions 1996–2002 – Sélestat*, FRAC Alsace, Sélestat 2003.
143. *Le judéo-chrétien*, [w:] J. Cohen, R. Zagury-Orly, *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Galilée, Paris 2003.
144. *L'arte è sempre contemporanea*, [w:] *Working Insider – un progetto di Sergio Risaliti*, Maschietto, Firenze 2003.
145. *L'éternel retour taciturne*, [w:] *Tacita Dean*, Éditions des Musées de la ville de Paris/Steidl, Paris 2003.
146. *Athéologie chromatique*, [w:] *Histoire du musée d'Unterlinden et de ses collections: de la Révolution à la Première Guerre mondiale*, Société Schongauer/Musée d'Unterlinden, Colmar 2003.
147. *Lecture d'un masque mortuaire*, [w:] *Les images et l'image*, La Différence, Paris 2003.
148. *Ce qui reste d'un art éternel et fragile*, [w:] *Parmiggiani*, Silvana Editoriale, Milano 2003.
149. *Nosotros*, [w:] *NosOtros*, La Fabrica Editorial, Madrid 2003.
150. *Il ritratto del romanziere* (współautor F. Ferrari), [w:] red. F. Moretti, *Il romanzo (Temi, luoghi, eroi)*, Einaudi, Torino 2003.
151. *Dialogo con Jean-Luc Nancy*, [w:] *Primo seminario – secondo seminario*, „Annuario 2000–2001”, Associazione degli studenti di Filosofia – Università degli Studi di Milano, Cortina, Milano 2003.
152. *Il ritratto: ecco cio...*, [w:] *Panta 2I, Filosofia*, Bompiani, Milano 2003.
153. *Regarder, ne pas toucher*, [w:] red. M. Leibovici, E. Varikas *Le paria, une figure de la modernité*, Kimé, Paris 2003.
154. *Fin du colloque*, [w:] red. Ch. Bident, P. Vilar, *Maurice Blanchot. Récits critiques*, Farrago-Léo Scheer, Paris 2003.
155. *Ereignis der Liebe* oraz *Theatereignis*, [w:] red. N. Müller-Schöll, *Ereignis*, Transcript Verlag, Bielefeld 2003.
156. *Trafic/Déclit* (współautorzy: N. Faure, Ph. Lacoue-Labarthe), [w:] *Portraits/Chantiers*, Musée d'Art Moderne et Contemporain, Genève 2004.
157. *Marie-Ange, Elizabeth*, [w:] *The smile of Madame Houdon*, Elizabeth Presa (wydanie

- niekomercyjne), Melbourne 2005.
158. *Nancytrop(es)*, [w:] red. L. Déry, G. Leroux, *Nancytrop(es). Pensées greffées, mêlées, mixées. Une traversée des textes de Jean-Luc Nancy sur l'art et le sens*, l'Université du Québec (wydanie niekomercyjne), Montréal 2005.
159. *Une exemption de sens*, [w:] *L'écriture et la parole – mélanges en hommage à Conrad Stein*, P.A.U. Education, Barcelone 2003.
160. *Je ne suis jamais devenu philosophe*, [w:] M. Alphant, *La vocation philosophique*, Centre Pompidou/ Bayard Presse, Paris 2004.
161. *Dialogues*, [w:] red. E. Schweeger, *Jean-Luc Nancy – Philosophische Salons – Frankfurter Dialoge I*, Belleville, Frankfurt am Main 2004.
162. *Souveraine en peinture*, [w:] *Cléopâtre dans le miroir de l'art occidental*, Musées d'art et d'histoire, Genève, 2004.
163. *Das Bild: Mimesis und Methexis*, [w:] red. J. Huber, *Aesthetik Erfahrung*, Institut für Theorie der Gestaltung und Kunst in Zürich/Edition Voldemeer, Wien–New York 2004.
164. *Derrida à Strasbourg* (współautorzy: J. Derrida, Ph. Lacoue-Labarthe), [w:] *Penser à Strasbourg*, Ville de Strasbourg/Galilée, Paris 2004.
165. *Faust* (montaż tekstów), projekt C. Parmiggiani, Teatro Metastasio di Prato, Gli Ori, Prato 2004.
166. *Images de la ville*, [w:] red. A. Guiheux, *La Ville qui fait signes*, Éditions du Moniteur, Le Fresnoy 2004.
167. *Marchez en esprit dans nos rangs...*, [w:] *Le IIIe Reich et la musique*, Fayard / Cité de la musique, Paris 2004.
168. *The Technique of the Present*, [w:] *On Kawara-Paintings of 40 Years*, David Zwirner, New York 2004.
169. *La démocratie à venir*, [w:] red. M.L. Mallet, *La démocratie à venir: autour de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 2004.
170. *La blessure, la cicatrice*, [w:] E. Perceval, *La Blessure*, Arte Éditions, Paris 2005.
171. *Signifikante Ereignisse der Wahrnehmung und das Entstehen von Gemeinschaften und Geschichten*, [w:] red. A. Schober, *Ästhetik des Politischen*, „Oesterreiche Zeitschrift für Geisteswissenschaften”, Band 15, Heft 3, Studien-Verl., Innsbruck–Wien–Bozen 2004.
172. *Dialogue sur le dialogue* (współautor Ph. Lacoue-Labarthe), [w:] *Études théâtrales. Dialoguer – un nouveau partage des voix*, „Revue du Centre d'études théâtrales de l'U.C.L.”, vol. I (*Dialogismes*), Louvain-la-Neuve 2005.
173. *Résurrection de Blanchot*, [w:] red. S. Zenkine, Республика словесности: Франция в мировой интеллектуальной культуре, Новое литературное обозрение, Moskva 2005.
174. *Les deux avènements de la ville*, [w:] red. N. Descendre, *Le Bottin des Lumières*, Mission, Nancy 2005.
175. *Les arts se font les uns contre les autres*, [w:] red. N. Müller-Schöll *Aisthesis. Zur Erfahrung von Zeit, Raum, Text und Kunst*, Band 3, Argus, Schliengen 2005.
176. *Exclamations*, [w:] Ph. Di Folco, J.C. Carrière, *Dictionnaire de la pornographie*, PUF, Paris 2005.
177. *L'hospitalité des vivants*, [w:] *Eclairages sur un chef-d'œuvre. Loth et ses filles*, Musées de Strasbourg, Strasbourg 2005.
178. *Jadis, jamais, bientôt (l'amour)*, [w:] red. Ph. Bonnefis, *Pascal Quignard, figures d'un lettré*, Galilée, Paris 2005.
179. *Les différences parallèles. Deleuze et Derrida*, [w:] red. A. Bernold, R. Pinhas, *Deleuze épars. Approches et portraits*, Hermann, Paris 2005.
180. *À l'approche*, [w:] red. A. Russo, S. Harel, *Lieux propices: l'énonciation des lieux, le lieu de l'énonciation dans les contextes francophones interculturels*, Presses Université Laval, Sainte-Foy QC 2005.
181. *Regard donné*, [w:] *Portraits par Henri Cartier-Bresson*, Thames & Hudson, Paris 2006.
182. *Corpus, Toucher* (hasła), [w:] B. Andrieu, *Le Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, CNRS, Paris 2006.

183. *Ars somni*, [w:] F. Alÿs, M. Fréchuret, F. Poissay, *Dormir, rêver... et autres nuits*, Musée d'art contemporain Bordeaux & Fage éditions Lyon, Bordeaux–Lyon 2006.
184. *Dopo la tragedia*, [w:] red. A. Giannakoulas, S. Thanopoulos, *L'eredità della tragedia*, Borla, Roma 2006.
185. *An experience of the heart*, [w:] red. F.D. Manjali, *Nietzsche – philologist, philosopher and cultural critic*, Allied Publishers Pvt., New Delhi 2006.
186. *Speaking about art*, [w:] F.D. Manjali, *Poststructuralism and cultural theory*, Allied Publishers Pvt., New Delhi 2006.
187. *Un drôle d'oiseau*, [w:] P. Coulibeuf, *Michel Butor mobile*, Yellow Now, Crisnée 2006.
188. *Trop. Carnets-Notes*, [w:] *Trop*, Galerie de l'UQAM, Montréal 2006.
189. *Après la tragédie*, [w:] red. A. Giannakoulis, M. Chrysanthopoulos, *Ἡ τραγωδία τότε και τώρα/He tragodia tote kai tora*, Kastaniotis, Athina 2006.
190. *Athéisme et monothéisme*, [w:] red. G. Bensussan, J. Cohen, *Heidegger, le danger et la promesse*, Kimé, Paris 2006.
191. Maurice Blanchot, [w:] *Célébrations Nationales 2007*, Ministère de la culture, Direction des archives de France, Délégation aux célébrations nationales, Paris 2007
192. *liber: pellicule...*, [w:] red. J.N. Blanc, *363000 [trois cent soixante trois mille] signes: la chaîne graphique*, Cahiers Intempestifs, Saint Etienne 2007.
193. *Athéism und monotheism*, [w:] S. Zabala, *Weakening Philosophy. Essays in honour of Gianni Vattimo*, Montreal & Kingston, London, Ithaca, McGill-Queen's University Press, Montréal 2007.
194. *Church, State, Resistance*, [w:] H. de Vries, L.E. Sullivan, *Political Theologies*, Fordham, New York 2006.
195. *Prendre la parole, prendre le pouvoir*, [w:] *Discours et relations de pouvoir – colloque international*, Cairo University, Centre Français de Culture et de Coopération, Le Caire 2006.
196. *L'arte, oggi*, [w:] red. F. Ferrari, *Del contemporaneo*, Bruno Mondadori, Milano 2007.
197. *Rancière et la métaphysique*, [w:] L. Cornu, P. Vermeren, *La philosophie déplacée – autour de Jacques Rancière*, Horlieu, Bourg en Bresse 2006.
198. *Au lieu* (współautor C. Fallen), [w:] Marie-Noëlle Décoret: *À distance : [exposition La Tourette, Centre culturel de rencontres, 2007]*, Centre culturel de rencontres, La Tourette 2007.
199. *Pour accompagner Michel Deguy*, [w:] M. Rueff, *L'allégresse pensive*, Belin, Paris 2007.
200. *Prière démythifiée*, [w:] M. Deguy, J.P. Moussaron, *Grand cahier Michel Deguy*, Le Bleu du ciel, Coutras 2007.
201. *Vide et plein*, [w:] G. Sibertin-Blanc, *Recto verso: 1987/2007*, terre bleue, Paris 2007.
202. *Hors tout*, [w:] D. Cohen-Lévinas, B. Clément, *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, PIF, Paris 2007.
203. *Ipso facto cogitans ac demens*, [w:] R. Major, *Derrida pour les temps à venir*, Stock, Paris 2007.
204. *El arte de hacer un mundo*, [w:] F.J. de la Higuera Espín, L. Sáez Pérez, J. Zuñiga, *Pensar la nada*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007.
205. *Le plaisir au dessin*, [w:] *Catalogue de l'exposition le Plaisir au dessin*, Musée des Beaux-arts de Lyon/Hazan, Lyon 2007.
206. *Wirbel*, [w:] Th. Strässle, S. Zumsteg, *Trunkenheit: Kulturen des Rausches*, Rodopi, Amsterdam–New York 2008.
207. *Quelle(s) communauté(s) après l'effondrement du coimmunisme et à l'heure du réveil des communautarismes?*, [w:] N. Truong, *Le Théâtre des idées*, Flammarion, Paris 2008.
208. *en los cuatro horizontes...*, [w:] *Pour Octavio Paz*, Mercure de France/Maison de l'Amérique latine, Paris 2008.
209. *La forme du monde et l'art du toucher*, [w:] A.W. Lasowski, J. Allouch, *Pensées pour le nouveau siècle*, Fayard, Paris 2008.
210. *Cher Jean-Marc...*, [w:] K. Ghaddab, J. Berger, *Jean-Marc Cerino – Dans les lanières des*

- seuils*, Éditions Fage, Lyon 2008.
211. *L'indépendance de l'Algérie, l'indépendance de Derrida*, [w:] M. Chérif, *Derrida à Alger: un regard sur le monde*, Barsakh/Actes Sud, Alger–Arles 2008.
212. *Masque, démasque*, [w:] *Masques. De Carpeaux à Picasso* (Catalogue de l'exposition du Musée d'Orsay), Hazan, Paris 2008.
213. *Entretien avec Bernard Stiegler*, [w:] A. Jugnon, *Pourquoi nous ne sommes pas chrétiens?*, Max Milo, Paris 2009.
214. *Démocratie finie et infinie*, [w:] G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaïd, W. Brown, *Démocratie, dans quel état?*, La Fabrique, Paris 2009.
215. *Wer hat Angst vor Gemeinschaft? – ein Gespräch*, [w:] K. Woznicki, *Wer hat Angst vor der Gemeinschaft?*, Diamondpaper, Berlin 2009.
216. *Postface*, [w:] *Donner, recevoir un organe*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2009.
217. *Un plaisir immense*, [w:] M. Antelme, G. Berkman, Ch. Bident, *Blanchot dans son siècle*, Sens Public/Parangon, Lyon 2009.
218. *Babel, Ha!*, [w:] W. Hamacher, *Babel: Festschrift für Werner Hamacher*, Urs Engeler Editor, Basel–Weil am Rhein 2009.
219. *Adresse: Avital*, [w:] D. Davis, *Reading Ronell*, University of Reading Ronell, University of Illinois Press, Urbana-Champaign 2009.
220. *Das liegende Auge*, [w:] red. K. Woznicki, *Vernetzt*, Verbrecher Verlag, Berlin 2009.
221. *Communisme, le mot*, [w:] A. Badiou, S. Žižek, J.L. Nancy *L'idée du communism*, Lignes, Paris 2010.
222. *Gemeinschaft neu denken*, [w:] Y. Dziewior, *Wessen Geschichte: vergangenheit in der Kunst der Gegenwart*, Walter König, Köln 2009.
223. *Un art de la ville*, [w:] red. Ph. Birgy, *The Art of the City / L'art de la ville*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 2010.
224. *Foi et croyance*, [w:] J.D. Causse, H. Rey-Flaud, *Croyance et communauté*, Bayard, Paris 2010.
225. Zapis udziału w dyskusji podczas *Séminaire au Conservatoire de Strasbourg*, [w:] *Variations sur la reprise*, Conservatoire Éditions, Strasbourg 2010.
226. *Eloquentes rayures*, [w:] *Spettri di Derrida* („Annali Fondazione Europea del disegno”, 2009/V), Il Melangolo, Genova 2010.
227. *Picking Up* (współautor A. Garcia-Düttmann), [w:] *Picking Up / Bouncing Back* (Catalogue by students of the Photography department to accompany Show RCA 2010), Royal College of Arts, London 2010.
228. *D'après modèle*, [w:] C. Saint-Jacques, E. Suchère, *D'après modèle*, Lienart, Montreuil-sous-Bois 2010.
229. *Corps en regard*, [w:] *Le corps-image au XXe siècle* (catalogue de l'exposition Shanghai 2010), FAGE, Lyon 2010.
230. *Dessin de Brest (pour Genet), premier état* oraz *Dessin de Brest (pour Genet) deuxième état*, [w:] red. E. Pignon-Ernest, R. Delpire, C. Milic, M. Rietsch, E. Encan, *Ernest Pignon-Ernest: face aux murs*, Delpire, Paris 2010.
231. *Michel Deguy*, [w:] C. Mouchard, *Le grand huit – pour fêter les 80 ans de Michel Deguy*, Le Bleu du Ciel, Paris 2010.
232. *Fremdartige Fremdkörper*, [w:] red. A. Kapust, B. Waldenfels, *Kunst. Bild. Wahrnehmung. Blick – Merleau-Ponty zum Hundersten*, Wilhelm Fink, München 2010.
233. *L'image: mimesis et methexis*, [w:] red. E. Alloa, G. Boehm, M.J. Mondzain, *Penser l'image*, Les Presses du réel, Dijon 2010.
234. *Le voyage initiatique*, (współautorzy: G. Agamben, M. Balmory, B. Cassin), Albin Michel, Paris 2011.

## Wybrane artykuły (z liczby ponad 600 do roku 2010)

1. *Mise en cause d'un langage*, [w:] „Esprit”, avril, Paris 1963.
2. *Catéchisme de persévérance*, [w:] „Esprit”, octobre, Paris 1967.
3. *Nietzsche : mais où sont les yeux pour le voir?*, [w:] „Esprit”, mars, Paris 1968.
4. *La thèse de Nietzsche sur la téléologie*, [w:] „Actes du colloque sur Nietzsche” (zeszyt tematyczny *Nietzsche aujourd'hui – Intensités*), vol.1, 10/18, Cerisy 1972.
5. *Dum scribe* (tłum. na ang. I. McLeod), [w:] „Literary Review”, vol. 3, nr 2, Oxford 1978.
6. *La langue enseigne*, [w:] „Cahiers critiques de la littérature”, nr 5, Paris 1978.
7. *Intimité ou inimité*, [w:] „Les Nouvelles littéraires”, juillet-août, Paris 1979.
8. *Monogrammes I*, [w:] „Digraphe”, nr 20, Paris 1979.
9. *Fin de la métaphysique ou fin de l'enseignement?*, [w:] „Les Études philosophiques”, nr 3, Paris 1979.
10. *L'être abandonné*, [w:] „Argiles”, nr 23–24, Paris 1981.
11. *Notre probité! – sur la vérité au sens moral chez Nietzsche*, [w:] „Revue de théologie et de philosophie”, nr 112, Lausanne 1980.
12. *The jurisdiction of the hegelian monarch* (tłum. na ang. M.A. Caws, P. Caws), [w:] „Social Research”, vol. 49, nr 2, New York 1982.
13. *Das unendliche Ende der Psychoanalyse* (po fr.), [w:] „Bordures”, n°1, Montréal 1982.
14. *La joie d'Hypérion*, [w:] „Les Études philosophiques”, nr 2, Paris 1983.
15. *Exergues*, [w:] „Alea”, nr 5, Paris 1984.
16. *Georges*, [w:] „Furor”, nr 13, Genève 1985.
17. *Il dit*, [w:] „Cahiers du GRIF”, Bruxelles 1985.
18. *Vox clamans in deserto* (tłum. na ang. N. King), [w:] „Notebooks in cultural analysis”, vol. 3, Duke University Durham, NC 1986.
19. *À distance; Le Fragment, le Hérisson*, [w:] „Cahiers de l'Abbaye Sainte-Croix”, nr 51, Les Sables d'Olonne 1987.
20. *Wild laughter in the throat of death*, [w:] „Modern Language Notes”, novembre, Baltimore 1987.
21. *Le rire, la présence*, [w:] „Critique”, tome XLIV, nr 488–489, Paris 1988.
22. *La nécessité*, [w:] „Libération”, 15 mai, Paris 1988.
23. *La pensée libre de la liberté*, [w:] „L'écrit du temps”, nr 18, Paris 1988.
24. *Le sens en commun*, [w:] „Autrement”, nr 102, Paris 1988.
25. *L'excrit*, [w:] „Po&sie”, nr 47, Paris 1988.
26. *Abrégé philosophique de la révolution française*, [w:] „Po&sie”, nr 49, Paris 1989.
27. *Auftritt Lettaus* (tłum. na niem. R. Soellner, H. Soellner), [w:] „Akzente”, nr 5, Munich–Vienne 1989.
28. *Le coeur des choses*, [w:] „Alea”, nr 9, Paris 1989.
29. *L'histoire finie*, [w:] „Revue des Sciences Humaines”, Lille 1989.
30. *Posséder la vérité dans une âme et un corps*, [w:] „Po&sie”, nr 50, Paris 1989.
31. *Au loin, Los Angeles*, [w:] „Archives d'architecture modern” (wydanie tematyczne *Penser la ville*), Bruxelles 1989.
32. *Les iris*, [w:] „Revue de l'Université de Bruxelles”, nr 1–2, (wydanie tematyczne *Michel Leiris*), Bruxelles 1990.
33. *Sens elliptique*, [w:] „Revue philosophique”, nr 2 (wydanie tematyczne: *Jacques Derrida*), Paris 1990.
34. *Another time* (tłum. na ang. J. Stapley), [w:] „New observations”, nr 75, New York 1990.
35. *Guerre, droit, souveraineté – techné*, [w:] „Les temps modernes”, Paris 1991.
36. *Our History*, (tłum. na ang. C. Chase, R. Klein, A. Mitchell Brown), [w:] „Diacritics”, vol. 20, nr 3, Baltimore 1990.
37. *Au loin, Los Angeles*, [w:] *Penser la ville*, „Archives d'architecture modern”, Bruxelles 1989.
38. *L'Europe au-delà de sa culture* (raport zredagowany na zlecenie Komisariatu d/s planów

- Komisji Europejskiej), [w:] „Plan Europe 2010”, Bruxelles 1992.
39. *Monogrammes VI*, [w:] „Futur antérieur”, nr 10, Paris 1992.
40. *La grande loi*, [w:] „lo”, nr 1/1992, Toulouse 1992.
41. *L'indestructible*, [w:] „Cahiers Intersignes”, nr 4–5, Paris 1992.
42. *Entretien sur l'Europe* (współautor O. Nishitani), [w:] „Bungei”, nr 1/1993, Tokyo 1993.
43. *Géophilosophie de l'Europe*, [w:] „Lignes”, nr 18, Paris 1993.
44. *Zwischen Zerstörung und Auslöschung* (tłum. na niem. G. Müller), [w:] „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, 5/1993, Berlin 1993.
45. *A peine un livre*, [w:] „Littératures”: wydanie specjalne „Carrefour des literatures” w dodatku do „Dernières Nouvelles d'Alsace”, 1er octobre, Strasbourg 1993.
46. *Les deux phrases de Robert Antelme*, [w:] „Lignes”, nr 21, Paris 1994.
47. *Penser les repères en dehors des structures existantes...* (wywiad), [w:] „Réforme”, nr 2552, Paris 1994.
48. *L'époque de l'espace*, [w:] „Les Cahiers philosophiques de Strasbourg”, nr 1, Strasbourg 1994.
49. *Entretien avec Jean-Luc Nancy*, [w:] „Le Monde”, 29 mars, Paris 1994.
50. *De l'écriture: qu'elle ne révèle rien*, [w:] „Rue Descartes”, nr 10, Paris 1994.
51. *Une histoire vraie*, [w:] „Passages”, nr 62, Paris 1994.
52. *Renouer le politique*, [w:] „Cahiers Intersignes”, nr 8–9, Paris 1994.
53. *Critique de la raison pure*, [w:] „Lignes”, nr 24, Paris 1995.
54. *Démasure humaine*, [w:] „Epokhé”, nr 5, Grenoble 1995.
55. *Compter avec la poésie*, [w:] „Revue de littérature générale”, nr 95/1, Paris 1995.
56. *Violence et violence*, [w:] „Lignes”, nr 25, Paris 1995.
57. *Roger Laporte: la page*, [w:] „Le chat messenger”, nr 11, Montpellier 1995.
58. *La vie continue...*, [w:] „Cahiers du cinema”, nr 493, Paris 1995.
59. *La déconstruction du christianisme*, [w:] „Études philosophiques”, nr 4, Paris 1998.
60. *La vérité?* (współautorzy: E. Balibar, H. Cixous, J. Derrida, Ph. Lacoue-Labarthe), [w:] „Le Monde”, 12–13 août, Paris 1995.
61. *La douleur existe. Elle est injustifiable*, [w:] „Revue d'éthique et de théologie morale”, nr 195, Paris 1995.
62. *L'insuffisance des «valeurs» et la nécessité du «sens»*, [w:] „Interfaces” (wydawnictwo Centre Régional pour l'Enfance et l'Adolescence Inadaptées), décembre 1995, Ile-de-France 1995.
63. *Lettre de Jérusalem*, [w:] „Dédale”, nr 3–4, Paris 1996.
64. *Lecture dérangée*, [w:] „La Quinzaine littéraire”, juillet-août, Paris 1996.
65. *Ismedu nas: prva filozofija* (tłum. na chor. U. Vlaisavljevic), [w:] „Dijalog”, broj 5, Sarajevo 1996.
66. *La existencia exiliada* (tłum. na hiszp. J.G. Lopez Guix), [w:] „Archipiélago”, nr 26–27, Madrid 1996.
67. *Rojdenje v prisytvsvie*, [w:] „Kommentari”, nr 9, Moskwa–Saint-Pétersbourg 1996.
68. *Compagnie de Blanchot*, [w:] „Ralentir travaux”, nr 7, hiver 1996/97, Paris 1997.
69. *Système du plaisir kantien*, [w:] „Cahiers philosophiques de Strasbourg”, tome 5, Strasbourg 1997.
70. *L'être-avec*, [w:] „The Florence Gould lectures at New York University”, vol. IV, 1995–1996, New York University, New York 1997.
71. *La règle du jeu dans La règle du jeu*, [w:] „Persistances”, nr 3, Toulouse 1997.
72. *Euryopa: le regard au loin* (przedmowa i wywiad Ph. Choulet), [w:] „Cahiers d'Europe”, nr 2, Paris 1997.
73. *Technique et nature* (rozmowa z H. Petrovsky), [w:] „Logos”, nr 9, Moskwa 1997.
74. *Changement de monde*, [w:] „Lignes”, nr 35, Paris 1998.
75. *Philosophie française à Moscou* (pod pseudonimem), [w:] „Lignes”, nr 35, Paris 1998.
76. *La déconstruction du christianisme*, [w:] „Les Études Philosophiques”, nr 4, Paris 1998.
77. *La Pensée dérobée (sur Bataille et Sartre)*, [w:] „Lignes”, nr 37, Paris 1999.



78. *L'Europa all'incrocio di verita contraddittorie* (tłum. na wł. R. Landucci), [w:] „Il Manifesto”, 8 maggio, Roma 1999.
79. *Passages* oraz *Être c'est être perçu* [w:] „Les Cahiers Intempestifs”, Saint-Etienne 1999.
80. *Poème de l'adieu au poème: Bailly*, [w:] „Po&sie”, nr 89, Paris 1999.
81. *Thinking better of Capital* (wywiad) [w:] „Studies in practical philosophy”, vol. I, nr 2, Boston 1999.
82. *Ex Nihilo*, [w:] „Quaderno”, nr 3, Nantes 1999.
83. *In proximitatea comunului* (rozmowa z C. Mihali), [w:] „Tribuna”, nr 15–16, Cluj 1999.
84. *Des sens de la démocratie*, [w:] „Transeuropéennes”, nr 17, Paris 2000.
85. *Tchéchénie-Russie-France* (współautor R. Fraisse), [w:] „Index”, nr 10, Moskva 2000.
86. *À votre guise*, [w:] „La Quinzaine littéraire”, nr 793, Paris 2000.
87. *Tout est-il politique*, [w:] „Actuel Marx”, nr 28, Paris 2000.
88. *Entre deux*, [w:] „Magazine littéraire”, nr 392, Paris 2000.
89. *L'existence exilée*, [w:] „Intersignes”, nr 14–15, Paris 2001.
90. *L'idolâtrie des talibans*, [w:] „Libération”, 13 mars, Paris 2001.
91. *Entretien avec Amr Hegazi*, [w:] „Al Ahram hebdo”, 7–13 mars, al-Qāhira 2002.
92.  *Icône de l'acharnement*, [w:] „Trafic”, nr 39, Paris 2001.
93. *Langue de bois*, [w:] „Il Particolare”, nr 4–5, Marseille 2001.
94. *Globalizzazione, libertà, rischio* (tłum. na wł. Ch. Cappelletto), [w:] „MicroMega”, nr 5/2001, Roma 2001.
95. *Une expérience au cœur*, [w:] „Lignes”, nr 07, Paris 2002.
96. *Pris au mot*, [w:] „Études françaises”, nr 38, 1–2, (wydanie tematyczne *Derrida lecteur*), Montréal 2002.
97. *Extension de l'âme*, [w:] „Po&sie”, nr 99, Paris 2002.
98. *La voix qui a manqué*, [w:] „Libération”, 30 avril, Paris 2002.
99. *De l'un et de la hiérarchie*, [w:] „Lignes”, nr 08, Paris 2002.
100. *Sophia et les monstres*, [w:] „Divinatio”, nr 15, Sofia 2002.
101. *Gay pride: la norme et le singulier*, [w:] „Dernières Nouvelles d'Alsace”, 14 juin, Strasbourg 2002.
102. *Trafico/cliqueo* (tłum. na hiszp. I. Herrera Baquero), [w:] „Desobra”, nr 1, Madrid 2002.
103. *Le Radeau du Théâtre*, [w:] „Fusées”, nr 6, Auvers sur Oise 2002.
104. *Sublime accéléré*, [w:] „Lendemain”, nr 105/106, Tübingen 2002.
105. *Distinction des lieux*, [w:] „Vacarme”, nr 22, Paris 2003.
106. *Du nom au neutre. Les traductions du monothéisme* (rozmowa z F. Benslama), [w:] „Transeuropéennes”, nr 23, Paris 2003.
107. *Je ne connais pas de monde meilleur*, [w:] „Europe” (zeszyt tematyczny *Ingeborg Bachmann*) nr 892–893, Paris 2003.
108. *Rives, bords, limites (de la singularité)*, [w:] „Revue des sciences sociales”, nr 31, Strasbourg 2003.
109. *Le nom de Dieu chez Blanchot*, [w:] „Magazine littéraire”, nr 424, Paris 2003.
110. *Bilan succinct de la prétendue guerre avec l'Irak*, [w:] „Lignes”, nr 12, Paris 2003.
111. *Entretien*, [w:] „L'Humanité”, nr 18395, 6 octobre, Paris 2003.
112. *Sans repères*, [w:] „Archives de psychanalyse” (Journée européenne du CIEN), Paris 2003.
113. *L'Europe, un livre d'images*, [w:] „L'Humanité”, nr 18433, 19 novembre, Paris 2003.
114. *Que veut-on dire quand on dit «politique»?* , [w:] „L'Humanité”, nr 18503, 9 février, Paris 2004.
115. *Consolation, désolation*, [w:] „Magazine littéraire”, nr 430 (wydanie specjalne *Jacques Derrida*), Paris 2004.
116. *Cinéfile e cinémonde*, [w:] „Filmcritica”, nr 543, Roma 2004.
117. *Reste, viens*, [w:] „Le Monde”, 12 octobre (wydanie specjalne *Jacques Derrida*), Paris 2004.
118. *Le j.d.*, [w:] „Cahier de l'Herne” (wydanie specjalne *Derrida*), nr 83, Paris 2004.
119. *La chambre obscure*, [w:] „Le Passant ordinaire”, nr 50, Bègles 2004.
120. *Nation*, [w:] „La Sœur de l'Ange”, nr 2, Cluny 2004.

121. *Descartes phrasé par Bailly*, [w:] „L'Animal”, nr 17, Metz 2004.
122. *Jeux d'ombres*, [w:] „Figurationen”, nr 02/04, Köln 2004.
123. *Du messianisme* (współautor G. Bensussan), [w:] „Iris. Annales de philosophie”, vol. 25, Beyrouth 2004.
124. Wystąpienie na konferencji *la Haute Autorité de Santé sur les Indications de la transplantation hépatique*, Lyon 19–20 janvier 2005 ([www.has-sante.fr](http://www.has-sante.fr)) [dostęp: 3 września 2012 r.]
125. *Sur la Shoah...* (rozmowa), [w:] „Le Monde”, 28 janvier, Paris 2005.
126. *Trois phrases de Jacques Derrida*, [w:] „Rue Descartes”, mars (wydanie specjalne *Salut à Jacques Derrida*), Paris 2005.
127. *Bords, limites, frontières*, [w:] „Cahiers intempestifs”, nr 17, Paris 2005.
128. *Réponses à Florentijn van Roselaar*, [w:] „Filosofie Magazine”, nr 4/2005, Jaargang 14, Diemen-Rotterdam 2005.
129. *The Insufficiency of «values» and the necessity of «sense»* (tłum. na ang. S. Bastox), [w:] „Journal for cultural research”, vol. 9, Routledge 2005.
130. *L'être, l'étant, selon Derrida*, [w:] „Magazine littéraire”, mars-avril (wydanie specjalne *Martin Heidegger*), Paris 2006.
131. *Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy*, [w:] „Rue Descartes”, nr 52 (wydanie specjalne *Penser avec Jacques Derrida*), Paris 2006.
132. *L'image: mimesis & methexis*, [w:] „Il Particolare”, nr 12–13–14, Marseille 2005.
133. *Le dangereux voisinage de la philosophie et de la poésie (sur Philippe Lacoue-Labarthe)*, [w:] „Saisons d'Alsace”, nr 34, Strasbourg 2007.
134. *Patrick Beurard-Valdoye*, [w:] „Il Particolare”, nr 18, Marseille 2007.
135. *Notes sur le sacré*, [w:] „Mouvements”, nr 47, avril-juin, Paris 2008.
136. *La scène mondiale du rock oraz Dialogue avec Rodolphe Burger*, [w:] „Rue Descartes”, nr 60, Paris 2008.
137. *Freud – pour ainsi dire*, [w:] „Po&sie”, nr 124, Paris 2008.
138. *Entretien avec Ginette Michaud*, [w:] „Europe”, nr 960 (wydanie specjalne *Jean-Luc Nancy*), Paris 2009.
139. *Violente politique*, [w:] „Lignes”, nr 29, Paris 2009.
140. *Génération, civilisations*, [w:] „Vacarme”, nr 47, Paris 2009.
141. *Tout seuls*, [w:] „Le Nouvel Observateur”, juillet (wydanie specjalne), Paris 2009.
142. *Étranger à toute plénitude* (rozmowa z D. Cohen-Levinas), [w:] „Revue des deux mondes”, janvier, Paris 2010.
143. *Sarah dessine*, [w:] „Fusées”, nr 17, Auvers-sur-Oise 2010.
144. *Quand surgit l'étonnement* (wywiad), [w:] „Philo Magazine”, nr 38, Paris 2010.
145. *Troubles dans l'identité* (wywiad C. Margat), „Area”, nr 21, Paris 2010.
146. *La différence, ici et maintenant*, [w:] „Le Magazine littéraire”, nr 498, Paris 2010.
147. *Récit, récitation, récitatif*, [w:] „Europe” (wydanie specjalne *Philippe Lacoue-Labarthe*), nr 973, Paris 2010.
148. *Un reste de christianisme* (wywiad D. Cohen-Levinas), [w:] „Revue des deux mondes”, septembre 2010, Paris 2010.
149. *Sarkozysme*, [w:] „Lignes”, nr 33, Paris 2010.

### Tłumaczenia

1. Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes de La naissance de la tragédie*, tłum. M. Haar, J.L. Nancy, [w:] F. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, vol. I, Gallimard, Paris 1977.
2. Jean Paul, *Cours préparatoire d'esthétique*, tłum. A.M. Lang, J.L. Nancy, l'Age d'Homme, Lausanne 1979.
3. Maurice Blanchot, *Der Name Berlin/Le nom de Berlin*, tłum. H. Jelen, J.L. Nancy, Merve-

Verlag, Berlin 1983.

4. Walter Benjamin, *Le dialogue*, tłum. Ph. Lacoue-Labarthe, J.L. Nancy, „Aléa”, nr 6, Paris 1985.
5. Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes des Considérations inactuelles III et IV*, tłum. Ph. Lacoue-Labarthe, J.L. Nancy, *Oeuvres philosophiques complètes*, vol. II, Gallimard, Paris 1988.
6. Werner Hamacher, *La Seconde de l'inversion*, [w:] red. M. Broda, *Contre-jour: études sur Paul Celan*, Éditions Du Cerf, Paris 1986.
7. Friedrich Nietzsche, *Rhétorique et langage*, red. i tłum. Ph. Lacoue-Labarthe, J.L. Nancy, [w:] R. Bouveresse, O. Reboul, *Éducation et philosophie: écrits en l'honneur de Olivier Reboul*, PUF, Paris 1993.

#### Przekłady książkowe na język polski

1. *Corpus*, tłum. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
2. *Rozdzielona wspólnota*, tłum. M. Gusin, T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2010.

#### Przekłady artykułów na język polski

1. *Na progu*, tłum. M. Kwietniewska, „Kwartalnik Literacki”, nr 37, Lublin 1999.
2. *Jedne obok drugich*, tłum. M. Kwietniewska, [w:] katalog wystawy *Gendai – współczesna sztuka Japonii*, kurator M. Brewińska, Centrum Sztuki Współczesnej, Warszawa 2000.
3. *Preambula*, tłum. M. Kwietniewska, „Nowa Krytyka”, nr 13, Szczecin 2002.
4. *Nieoczekiwaność zdarzenia*, tłum. M. Kwietniewska, „Principia”, tom XXX–XXXI, Kraków 2001.
5. *Dziki śmiech w gardzieli śmierci*, tłum. T. Załuski, [w:] „Kresy”, nr 49–1, Lublin 2002.
6. *Zakazana reprezentacja*, tłum. A. Dziadek, „Teksty Drugie”, nr 5, Warszawa 2004.
7. *Ogień*, tłum. M. Kwietniewska, [w:] katalog wystawy Cai Guo-Qiang, kurator M. Brewińska, Zachęta Narodowa Galeria Sztuki, Warszawa 2005.
8. *Imię Boga u Blanchota*, tłum. M. Kwietniewska, [w:] *Lektury poststrukturalistyczne*, red. K. Liszka, R. Włodarczyk, Chiazm, Wrocław 2007.
9. *Nota o sztuce i powtórzeniu*, tłum. T. Załuski, „Nowa Krytyka”, nr 22–23, Szczecin 2008.

# BIBLIOGRAFIA

## Teksty źródłowe, autorstwa Nancy'ego

- À plus d'un titre – Jacques Derrida. Sur un portrait de Valerio Adami*, Galilée, Paris 2007.  
*Au fond des images*, Galilée, 2003.  
*Borborygmes*, s. 45–64.  
*Cahiers intempestifs*, Éditions des Cahiers intempestifs, Saint-Étienne 2001.  
*Calcul du poète*.  
*Catéchisme de persévérance*, [w:] „Esprit”, octobre, Paris 1967.  
*Chroniques philosophiques*, Galilée, Paris 2004.  
*Compagnie de Blanchot*, [w:] „Ralentir travaux”, nr 7, hiver 1996/97, Paris 1997.  
*Corpus*, Métailé, Paris 1992.  
*Corpus*, von N. Hodyas, T. Obergöker, Diaphanes, Berlin 2002.  
*De l'évidence*, [w:] „Cinémathèque” n° 8 (automne 95), Paris 1995.  
*Derrida* [w:] D. Huisman (red.), *Dictionnaire des philosophes*, PUF, Paris 1993.  
*Des lieux divins suivi de Calcul du poète*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin 1997;  
*Dies irae*, [w:] J. Derrida, *La faculté de juger*, Minuit, Paris 1985.  
*Entretien du 23 juin 2000* [w:] D. Janicaud, *Heidegger en France*, tome 2, Hachette, Paris 2001, s. 244–255.  
*Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1966.  
*Hegel. L'inquiétude du négatif*, Hachette, Paris 1977.  
*Hors colloque*, [w:] Berkman G, Cohen-Levinas D. (red.), *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, Nantes 2012, s. 517–538.  
*Il n'y a pas de sens du sens: cela est adorable*, s. 19–34.  
*La douleur existe. Elle est injustifiable*, [w:] „Revue d'éthique et de théologie morale”, nr 195, Paris 1995.  
*La communauté affrontée*, Galilée, Paris 2001.  
*La communauté désœuvrée*, Bourgois, Paris 1990.  
*La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002.  
*La Déclousion*, s. 227–231.  
*La Déclousion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, Paris 2005.  
*La déconstruction du christianisme*, s. 203–226.  
*L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, Paris 2010.  
*La jeune fille qui succède aux Muses*, s. 71–97.  
*Le partage des voix*, Galilée, Paris 1982; dalej jako skrót PV.  
*La part de l'oeil*, Diffusion Ulysse Diffusion/Diffusion Parallèle, Bruxelles 1994.  
*La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001.  
*La remarque spéculative (un bon mot de Hegel)*, Galilée, Paris 1973.  
*La thèse de Nietzsche sur la téléologie*, [w:] „Actes du colloque sur Nietzsche” (zeszyt tematyczny Nietzsche aujourd'hui – Intensités), vol. 1, 10/18, Cerisy 1972.  
*Le coeur des choses*.  
*Le discours de la syncope, I. Logodaedalus*, Aubier-Flammarion, Paris 1976.  
*Le poids d'une pensée*, Le Griffon d'Argile et Presses Universitaires de Grenoble, Montréal–Grenoble 1991.  
*Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993.  
*Les iris*, [w:] „Revue de l'Université de Bruxelles”, nr 1–2, (wydanie tematyczne Michel Leiris, Bruxelles 1990.

- Les Muses*, Galilée, Paris 1994.  
*Le vestige de l'art*, s. 144–145.  
*L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988.  
*L'Impératif catégorique*, Flammarion, Paris 1983.  
*L'Intrus*, Galilée, Paris 2000.  
*L'oubli de la philosophie*, Galilée 1986.  
*Nietzsche: mais où sont les yeux pour le voir?*, [w:] „Esprit”, mars, Paris 1968.  
*Peinture dans la grotte*, s. 117–132;  
*Portrait de l'art en jeune fille*, [w:] J.L. Nancy, *Le Poids d'une pensée*, Le Griffon d'argile – Québec et Presses universitaires de Grenoble, Grenoble 1991, s. 33–63.  
*Pourquoi y a-t-il plusieurs arts, et non pas un seul?*, s. 9–70.  
*Résistance de la poésie*, William Blake & Co/Art & Arts, Bordeaux 1997.  
*Sculptures. Lucile Bertrand*, L'Arbre à Lettres, Paris 1995.  
*Surprise de l'événement*, s. 183–202.  
*Surprise de l'événement*, [w:] tenze, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1966, s. 183–202.  
*Technique du présent: essai sur On Kawara*, le Nouveau Musée/Institut d'Art Contemporain, Villeurbanne 1997.  
*The Surprise of the Event*, [w:] red. S. Barnett, *Hegel after Derrida*, Routledge, London–New York 1998.  
*Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990;  
*You Ask Me What It Means Today*, [w:] red. P. Kamuf, „Paragraph”, vol. 16, nr 2, s. 108–109.

#### Teksty źródłowe w przekładzie na język polski

##### a) komentowane i oznaczone skrótami:

- C-PL *Corpus*, tłum. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.  
 NP *Na progę*, tłum. M. Kwietniewska, „Kwartalnik Literacki”, nr 37 1/1999, s. 195–201.  
 NZ *Nieoczekiwaność zdarzenia*, tłum. M. Kwietniewska, „Principia”, tom XXX–XXXI, Kraków 2001, s. 15–35.  
 NSP *Nota o sztuce i powtórzeniu*, tłum. T. Załuski, „Nowa Krytyka”, nr 22–23, Szczecin 2008, s. 79–81.  
 RW *Rozdzielona wspólnota*, tłum. M. Gusin, T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2010.  
 ZR *Zakazana reprezentacja*, tłum. A. Dziadek, „Teksty drugie”, nr 5, 2004, s. 113–134.

##### b) nieoznaczone skrótami:

- Jedne obok drugich*, tłum. M. Kwietniewska [w:] *Gendai*, CSW Zamek Ujazdowski, Warszawa 2000 (strony nienumerowane).  
*Ogień*, tłum. M. Kwietniewska [w:] *Cai Guo-Qiang*, Zachęta, Warszawa 2005.  
*Preambula*, tłum. M. Kwietniewska, „Nowa Krytyka”, nr 13, Szczecin 2002.

#### Teksty źródłowe we współpracy z innymi autorami

- J.L. Nancy, J. Derrida, S. Hantai, *La connaissance des textes: lecture d'un manuscrit illisible*, Galilée, Paris 2001.  
 J.L. Nancy, F. Martin, *La part de l'oeil*, Diffusion Ulysse Diffusion/Diffusion Parallèle, Bruxelles 1994.  
 J.L. Nancy, Ph. Lacoue-Labarthe, *Le mythe nazi*, L'Aube, La Tour d'Aigues 1991.  
 J.L. Nancy, Ph. Lacoue-Labarthe, *Le titre de la lettre*, Galilée, Paris 1990.

- J.L. Nancy, Ph. Lacoue-Labarthe, *Noli me frangere*, [w:] red. L. Dällenbach, Ch.L. Hart Nibbrig, *Fragment und Totalität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.
- J.L. Nancy, L. Braun, J. Derrida, M. Heidegger, Ph. Lacoue-Labarthe, *Penser à Strasbourg*, Ville de Strasbourg/Galilée, Paris 2004.

#### Teksty uzupełniające oraz opracowania cytowane w pracy

- Adorno T., *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986 (pierwodruk: *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966).
- Adorno T., *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1994 (pierwodruk: *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970).
- Agamben G., *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2006 (pierwodruk: *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005).
- Agamben G., *Homo sacer, suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008 (pierwodruk: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995).
- Ajdukiewicz K., *Język i poznanie. Wybór pism*, tom 1–2, PWN, Warszawa 1960 (tom 1), 1985 (tom 2).
- Anioł Słazak, *Cherubinowy wędrowiec*, tłum. A. Lam, Konserwatorium im. Josepha von Eichendorffa oraz Dom Wydawniczy Elipsa, Opole–Warszawa 2003.
- Arendt H., *Between Past and Future: Six Exercises on Political Thought*, The Viking Press, New York 1961.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000 (pierwodruk: *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958).
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, tom 1–2, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza – Krytyka, Warszawa 1993 (pierwodruk: *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, New York 1951).
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984 (oryginał datowany na 4 wiek p.n.e.).
- Attridge D., *Introduction: Jacques Derrida and the Questioning of Literature*, [w:] J. Derrida, *Acts of Literature*, Routledge, New York–London 1992, s. 1–29.
- Bachelard G., *Poetyka marzenia*, tłum. L. Brogowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998 (pierwodruk: *La Poétique de la rêverie*, PUF, Paris 1960).
- Banasiak B., *Cala reszta jest już tylko literaturą. Derridiańska wersja „końca filozofii”*, „Colloquia Communia”, nr 1–3, Warszawa 1988, s. 371–389.
- Banasiak B., *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Spacja, Warszawa 1995.
- Banasiak B., *Interpretacja i styl*, [w:] Mackiewicz W. (red.), *Renesans niemieckiego marksizmu a marksizm współczesny*, Uniwersytet Warszawski COM SNP, Warszawa 1990, s. 44–68.
- Banasiak B., *Samobójstwo filozofii, czyli współczesna humanistyka francuska*, [w:] „Twórczość”, nr 8, Warszawa 1989, s. 85–98.
- Banaszkiewicz A., *Byt i pojęcie. Prolegomena do metafizyki, która usiłowała wystąpić jako nauka*, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś 2005.
- Bańko M., *Wielki słownik wyrazów obcych*, PWN, Warszawa 2005.
- Baran B., *Postmodernizm*, Inter Esse, Kraków 1992.
- Baran B., *Saga Heideggera*, PAT Wydział Filozoficzny, Kraków 1988.
- Barnett S. (red.), *Hegel after Derrida*, Routledge, London–New York 1998.
- Barthes R., *Imperium znaków*, tłum. A. Dziadek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999 (pierwodruk: *L'Empire des signes*, Skira, Paris 1970).
- Barthes R., *Przyjemność tekstu*, tłum. A. Lewańska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997 (pierwodruk: *Le Plaisir du texte*, Éditions du Seuil, Paris 1973).

- Bataille G., *Historia oka i inne historie*, tłum. W. Gilewski, T. Komendant, I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1991 (pierwodruk: *Histoire de l'œil*, wydanie nieoficjalne pod pseudonimem Lord Auch, Paris 1928).
- Bataille G., *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. O. Hedemann, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003 (pierwodruk: *L'Expérience intérieure*, Gallimard, Paris 1943).
- Baudrillard J., *Spoleczeństwo konsumpcyjne, jego mity i struktury*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2006 (pierwodruk: *La société de consommation: ses mythes, ses structures*, Gallimard, Paris 1970).
- Baudrillard J., *Duch terroryzmu: Requiem dla Twin Towers*, tłum. R. Lis, Sic!, Warszawa 2005 (pierwodruk: *Power inferno, requiem pour les Twin Towers*, Galilée, Paris 2002).
- Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. F. Jaszucki, Fundacja Kulturalna Masada, Warszawa 1992 (pierwodruk: *Modernity and The Holocaust*, Ithaca & Cornell University Press, New York 1989).
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, PWN, Warszawa 1996 (pierwodruk: *Postmodern Ethics*, Blackwell, Cambridge, MA 1993).
- Beauvoir S. de, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972 (pierwodruk: *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, Paris 1949).
- Benjamin W., *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, [w:] tegoż, *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt 1955 (pierwodruk: *L'oeuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*, tłum. P. Klossowski, [w:] „Zeitschrift für Sozialforschung”, V, Paris 1936).
- Benjamin W., *Ulica jednokierunkowa*, tłum. A. Kopacki, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1997 (pierwodruk: *Einbahnstraße*, Rowohlt, Berlin 1928).
- Bennington G., Derrida J., *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991.
- Benoist A. de, *Comment peut-on être païen ?*, Albin Michel, Paris 1981.
- Bergson H., *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Książka i Wiedza, Warszawa 1957 (pierwodruk: *L'évolution créatrice*, Félix Alcan, Paris 1907).
- Berkman G., Cohen-Levinas D. (red.), *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, Nantes 2012.
- Blanchot M., *L'Espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955.
- Blanchot M., *Tomasz mroczny*, tłum. A. Sosnowski, A. Wasilewska, Biuro Literackie, Wrocław 2009 (pierwodruk: M. Blanchot, *Thomas l'obscur*, Gallimard, Paris 1941).
- Blumenberg H., *Nachahmung der Natur*, [w:] tenże, *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Reclam, Stuttgart 1996, s. 55–103.
- Bocheński J.M., *O filozofii analitycznej*, [w:] „Odra”, nr 6 (333), Wrocław 1989.
- Bouchet Ch., *Les Nouveaux Païens*, Dualpha, Paris 2005.
- Breckman W., *Die Rückkehr des Königs. Radikaldemokratische Adaptionen eines Hegelischen Motivs bei Jean-Luc Nancy und Slavoj Žižek*, von C. Grewe, [w:] U.J. Schneider (Hg), *Der französische Hegel*, Akademie Verlag, Berlin 2007, s. 205–218.
- Bricmont J., Sokal A., *Modne bzdury, o nadużyciach nauki popełnianych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004 (pierwodruk: *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, Paris 1997).
- Buber M., 1992. *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, PAX, Warszawa 1992 (pierwodruk: *Ich und Du*, Insel Verlag, Leipzig 1923).
- Butler J., *Uwikłani w płeć, feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008 (pierwodruk: *Gender Trouble: Feminism and The Subversion of Identity*, Routledge, London–New York 1990).
- Cariolato A., *Foi, rien, décloison*, [w:] G. Berkman, D. Cohen-Levinas, *Figures Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, Nantes 2012, s. 459–466.
- Carnap R., *Logiczna struktura świata*, tłum. P. Kawalec., PWN, Warszawa 2011 (pierwodruk: *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis, Berlin 1928).

- Carnap R., *The Nature and Application of Inductive Logic*, University of Chicago Press, Chicago 1951.
- Chirpaz F., *Cialo*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998 (pierwodruk: *Le corps*, Klincksieck, Paris 1988).
- Chrétien J.L., *La Voix nue: phénoménologie de la promesse*, Éd. de Minuit, Paris 1990.
- Chrétien J.L., *Symbolique du corps: la tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*, PUF, Paris 2005.
- Chrétien J.L., *Reconnaissances philosophiques*, Éd. du Cerf, Paris 2010.
- Chwedeńczuk B., *Spór o naturę prawdy*, PIW, Warszawa 1984.
- Chwedeńczuk B. (red.), *Filozofia religii*, Fundacja Aletheia i Spacja, Warszawa 1997.
- Cixous H., *Śmiech Meduzy*, tłum. A. Nasilowska, [w:] „Teksty Drugie”, nr 4/5/6, Warszawa 1993 (pierwodruk w: *Le Rire de la Méduse*, L'Arc, Paris 1975).
- Cixous H., Derrida J., *Voiles*, Galilée, Paris 1998.
- Comte A., *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1961.
- Comte-Sponville A., *La philosophie*, PUF, Paris 2005.
- Cotten J.P., *Autour de Victor Cousin: Une politique de la philosophie*, Les Belles Lettres, Paris 1992.
- Cousin V., *Promenade philosophique en Allemagne*, „Revue des Deux Mondes”, tome V (1857).
- Daly M., *The Church and the Second Sex*, Geoffrey Chapman, London 1968.
- Davidson D., *Truth and Predication*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2005.
- Dąbwska I., *O narzędziach i przedmiotach poznania. Z teorii instrumentalnego poznania. O filozofii lingwistycznej*, PWN, Warszawa 1967.
- Deleuze G., Guattari F., *Capitalisme et schizophrénie, Mille Plateaux*, Minuit, Paris 1980.
- Deleuze G., Guattari F., *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000 (pierwodruk: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Paris 1991).
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997 (pierwodruk: *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968).
- Dembiński B., *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1990.
- Derrida J., *Apories*, Galilée, Paris 1996.
- Derrida J., Brault P.A., Naas M., *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, Paris 2003.
- Derrida J., *Du Droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990.
- Derrida J., *Edmond Jabès et la Question du Livre*, [w:] „Critique”, nr 201, Paris 1964; wznowienie w: tenże, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, s. 99–116.
- Derrida J., *Glas*, Galilée, Paris 1974.
- Derrida J., *Głos i fenomen: wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997 (pierwodruk: *La Voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967).
- Derrida J., *Introduction et traduction de „L'Origine de la géométrie” de Husserl*, PUF, Paris 1962.
- Derrida J., *La dissémination*, Seuil, Paris 1972.
- Derrida J., *Le retrait de la métaphore*, [w:] „Po&sie”, nr 7, Paris 1978, s. 103–126.
- Derrida J., *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000.
- Derrida J., *Le toucher. D'un baiser sur les yeux*, rękopis w posiadaniu autorki.
- Derrida J., *List do jednego z japońskich przyjaciół*, tłum. J.M. Godzimirski, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury-etnografia-sztuka”, nr 1/2, Warszawa 1994 (rękopis po japońsku, pierwodruk w: „Le Promeneur”, nr XLII, Paris 1985).
- Derrida J., *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002 (pierwodruk: *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris 1972).
- Derrida J., *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Réunion des musées nationaux, Paris 1990.
- Derrida J., *Mémoires – pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988.



- Derrida J., *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999 (pierwodruk: *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967).
- Derrida J., *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004 (pierwodruk: *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967).
- Derrida J., *Psyche: Wynajdowanie Innego (fragment)*, tłum. S. Magala, „Odra”, nr 6, Wrocław 1994 (pierwodruk: *Psyché: Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987).
- Derrida J., *Prawda w malarstwie*, tłum. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003 (pierwodruk: *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris 1978).
- Derrida J., *Qu'est-ce que la déconstruction? Entretien inédit*, [w:] „Le Monde”, mardi 12 octobre, Paris 2004, s. III.
- Derrida J., *Signéponge/Signsponge*, Columbia University Press, New York 1984.
- Derrida J., *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993.
- Detienne M., *Les Grecs et nous*, Perrin, Paris 2005.
- Detienne M., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris 1967
- Deussen P., *Vedanta, Platon und Kant*, Urania, Wien 1917.
- Dumézil G., *Bogowie Germanów Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, tłum. A. Gronowska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006 (pierwodruk: *Les dieux des Germains, essai sur la formation de la religion scandinave*, PUF, Paris 1959).
- Dumézil G., *Mythe et épopée*, Gallimard, Paris 1973.
- Ebner F., *Wort und Liebe*, Friedrich Pustet, Regensburg 1935.
- Ebner F., *Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. J. Doktor, [w:] B. Baran (red.), *Filozofia dialogu*, Znak, Kraków 1991.
- Espagne M., Werner M., *Lettres d'Allemagne. Victor Cousin et les Hégéliens*, Du Lérot, Tusson 1990.
- Farias V., *Heidegger i narodowy socjalizm*, tłum. P. Lisicki, R. Marszałek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Ferry L., Renaut A., *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris 1985.
- Ferry L., Renaut A., *Heidegger et les Modernes*, Barnard Grasset, Paris 1988.
- Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987 (pierwodruk: *Histoire de la folie à l'âge classique. Folie et déraison*, Gallimard, Paryż 1961).
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, A. Tatarkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005 (pierwodruk: *Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966).
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977 (pierwodruk: *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969).
- Foucault M., *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Aletheia i Spacja, Warszawa 1993 (pierwodruk: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paryż 1975).
- Freud S., *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, [w:] tenże, *Gesammelte Werke*, vol. V, Wien 1905, s. 27–145.
- Freud S., *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995 (pierwodruk: *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler psychoanalytischer Verlag, Wien 1930).
- Freud S., *Trzy rozprawy z teorii seksualnej (tekst integralny)*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. V, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 27–129.
- Freud S., *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, tłum. L. Jekels i M. Albiński, Międzynarodowe Wydawnictwo Psychoanalityczne, Lipsk–Wiedeń–Zurych 1924.
- Freud S., *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009 (pierwodruk: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Neue Folge*, Internationaler psychoanalytischer Verlag, Wien 1933).
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Czytelnik, Warszawa 1993 (pierwodruk: *Escape from Freedom*, Farrar and Rinehart, New York 1941).

- Gadamer H.G., *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2007 (pierwodruk: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1960).
- Garrido J.M., *Le sens de l'être comme creation ex nihilo et la déconstruction de la vie*, [w:] G. Berkman, D. Cohen-Levinas (red.), *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, Nantes 2012, s. 167–183.
- Garrido J.M., *Without world*, [w:] „CR: The New Centennial Review”, vol. 8, nr 3, East Lansing 2009.
- Gasche R., *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1995.
- Gasche R., *Joining the Text: From Heidegger to Derrida*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983.
- Gasche R., *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1986.
- Gasche R., *Dekonstrukcjonizm i krytyka literacka*, tłum. D. Głowacka, „Kultura Współczesna”, nr 2, Warszawa 1993, s. 27–62.
- Gentile G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Laterza e figli, Bari 1916.
- Gentile G., *Educazione e scuola laica*, Vallecchi, Firenze 1921.
- Gentile G., *Che cos'è il fascismo*, Vallecchi, Firenze 1925.
- Gilson E., *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, IW PAX, Warszawa 1963.
- Gimbutas M., *Die Ethnogenese der europäischen Indogermanen*, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, Innsbruck 1992.
- Gimbutas M., *The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000–3500 B.C. Myths, Legends, Cult Images*, Thames and Hudson, London 1974.
- Glinkowski W.P., *Cielesność sensu*, [w:] „Nowe Książki”, 10/2002, s. 59–60.
- Gödel K., *The Consistency of the Axiom of Choice and of the Generalized Continuum Hypothesis with the Axioms of Set Theory*, [w:] „Annals of Mathematical Studies”, Volume 3, Princeton University Press, Princeton–New York 1940.
- Gödel K., *Collected Works*, volumes 1–5, red. S. Feferman, J.W. Dawson, S.C. Kleene, G.H. Moore, R.M. Solovay et J. van Heijenoort, Oxford University Press, Oxford 1986–2003.
- Greer G., *The Female Eunuch*, Paladin, London 1970.
- Grobler A., *Pomysły na temat prawdy i sposobu uprawiania filozofii w ogóle*, Aureus, Kraków, 2001.
- Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, WAM, Kraków 2007 (pierwodruk: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991).
- Grossman D., *Voir ci-dessous; amour*, trad. (z hebrajskiego na francuski) J. Misrahi, A. Barak, Seuil, Paris 1991.
- Guibal F., Martin J.C. (réd.), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2004.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, tom 1–2, tłum. A.M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999 (tom 1), 2002 (tom 2) (pierwodruk: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981).
- Hahn H., *Logik, Mathematik und Naturerkennen*, [w:] Schleichert H. (Hg.), *Logischer Empirismus. Der Wiener Kreis*, Fink, München 1975.
- Haudry J., *La Religion cosmique des Indo-européens*, Archè et Les Belles Lettres, Paris–Milano 1987.
- Haudry J., *La Triade pensée, parole, action, dans la tradition indo-européenne*, Archè, Milano, 2009.
- Haudry J., *Les Indo-Européens*, PUF, Paris 1981.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F., *Esthétique*, trad. S. Jankélévitch, vol. III, Aubier, Paris 1944.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1–2, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1963.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.

- Hegel G.W.F., *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, Felix Meiner, Hamburg 1962.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, t. 1–2, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1967.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2006.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, tłum. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Hegel G.W.F., *Życie Jezusa*, Czytelnik, Warszawa 1995.
- Heidegger M., *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden (1953/54)* [w:] tenże, *Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994 (pierwodruk: *Sein und Zeit*, [w:] *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. VIII, Max Niemeyer, Halle 1927).
- Heidegger M., *Contribution à la question de l'être*, [w:] tenże, *Questions I et II*, tłum. G. Granel, Gallimard, Paris 1968, s. 195–252.
- Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Wintersemester 1929/30)*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983.
- Heidegger M., *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-Finitude-Solitude*, trad. D. Panis, Gallimard, Paris 1992.
- Heidegger M., *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, [w:] Mizera J. (red. i tłum.), *Drogi Heideggera*, „Principia”, tom XX, Kraków 1998, s. 165–184.
- Heidegger M., *Pytanie o technikę* [w:] tenże, *Technika i zwrot*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 7–47.
- Heidegger M., *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Stuttgart 2001.
- Heidegger M., *W kwestii bycia*, [w:] tenże, *Znaki drogi*, tłum. M. Poręba, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995.
- Heidegger M., *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 137–153.
- Heidegger M., *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001.
- Heidegger M., *Z rozmowy o języku między Japończykiem a pytającym* [w:] *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2000.
- Heidegger M., *Zur Seinsfrage*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main 1956.
- Heine H., *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Reclam, Stuttgart 1997.
- Henry M., *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Éditions du Seuil, Paris 1996.
- Henry M., *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990.
- Herman W., *Próba ugruntowania metafizyki*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2008.
- Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986.
- Hondt J. d', *Hegel. Biographie*, Calmann-Lévy, Paris 1998.
- Horkheimer M., *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, tłum. H. Walentowicz, Spacja, Warszawa 1995 (pierwodruk: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1930).
- Horkheimer M., *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentowicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007 (pierwodruk: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. Fischer, Frankfurt am Main 1967).
- Hölderlin F., *Poezje wybrane*, tłum. M. Jastrun, PIW, Warszawa 1964.
- Hölderlin F., *Patmos*, [w:] tenże, *Co się ostaje, ustanawiają poeci*, tłum. i wybór A. Libera, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009.
- Hörl E., *Nancy et la technologie*, [w:] Berkman G, Cohen-Levinas D. (red.), *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, Nantes 2012, s. 267–292.

- Huisman D. (red.), *Dictionnaire des philosophes*, PUF, Paris 1993.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga 1–2, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967 (księga 1), Warszawa 1974 (księga 2) (pierwodruk: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Max Niemeyer, Halle–Saale 1913).
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, PAT, Kraków 1987 (pierwodruk: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, [w:] *Philosophia*, Band 1, Arthur Liebert, Belgrad 1936).
- Irigaray L., *Speculum. De l'autre femme*, Éditions de Minuit, Paris 1974.
- James W., *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998 (pierwodruk: *Pragmatism – A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green and Co., New York 1907).
- Jandin P. Ph., *Jean-Luc Nancy. Retracer le politique*, Michalon, Paris 2012.
- Janicaud D., *À nouveau la philosophie*, Albin Michel, Paris 1991.
- Janicaud D., *Heidegger en France*, vol. 1–2, Hachette Littératures, Paris 2001.
- Jasiński B., *Myślenie Heideggerem*, Klub Otrycki „Colloquia Comunia”, Warszawa 1988.
- Jaspers K., *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*, Springer, Berlin 1913.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999 (pierwodruk: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper, München 1962).
- Johnson B., *The Critical Difference*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1980.
- Johnson B., *Translator's Introduction*, [w:] J. Derrida, *Dissemination*, University of Chicago Press, Chicago–London 1981.
- Johnson B., *A World of Difference*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1987.
- Johnson Ch., Hodges A., Hacker P.M.S., *Derrida, Turing, Wittgenstein*, tłum. J. Hołówka, Amber, Warszawa 1998.
- Joyce J., *Ulysses*, tłum. M. Słomczyński, PIW, Warszawa 1981.
- Kamiński S., *Argumentacja filozoficzna w ujęciu analityków* [w:] tegoż, *Filozofia i metoda*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 133–150.
- Kamuf P., *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Columbia University Press, New York 1991.
- Kant E., *Nachlass*, [w:] tenże, *Kant's gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe Bde. I–XXIII), Walter de Gruyter, Berlin 1997.
- Kant E., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1–2, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.
- Kant E., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Antyk, Kęty 2002.
- Kant E., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1986.
- Kant E., *Przedmowa do pierwszego wydania*, [w:] tenże, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 7–20.
- Kant E., *Przedmowa do drugiego wydania*, [w:] tenże, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 21–55.
- Kervégan J.F., *Un hégélianisme sans profondeur*, [w:] Guibal F., Martin J.C. (réd.), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2004.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwazskiewicz, PWN, Warszawa 1982.
- Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1988.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Instytut Literacki, Paryż 1976–1978.
- Kołakowski L., *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Znak, Kraków 2009.
- Kostyszak M., *Martin Heidegger – rękodzieło myślenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997.

- Kostyszak M., *Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2010.
- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1961.
- Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Köhler W., *Gestalt Psychology*, Liveright Publishing Corporation, New York 1929.
- Kroński T., *Hegel*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1964;
- Kuderowicz Z., *Doktryna moralna młodego Hegla: analiza teorii wolności*, PWN, Warszawa 1959.
- Kuderowicz Z., *Hegel i jego uczniowie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984.
- Kuderowicz Z., *Wolność i historia: studia o filozofii Hegla i jej losach*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981
- Kroński T., *Rozważania wokół Hegla*, PWN, Warszawa 1960.
- Kwietniewska M., *Jacques Derrida – horyzont życia i śmierci*, „Nowa Krytyka”, nr 19, Szczecin 2006, s. 127–140
- Kwietniewska M., *Posłowie*, [w:] Derrida J., *Prawda w malarstwie*, tłum. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003, s. 447–462.
- Kwietniewska M., *Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji filozoficznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009.
- Lacan J., *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* (1949), [w:] tegoż, *Écrits*, Seuil, Paris 1966.
- Lacan J., *Funkcja i pole mówienia w psychoanalizie. Referat wygłoszony na kongresie rzymskim 26–27 września 1953 w Istituto di psicologia della università di Roma*, tłum. B. Gorczyca, W. Grajewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996 (pierwsza wersja tekstu: *Sur la parole et le langage*, [w:] „La psychanalyse”, nr 1, Paris 1956, następnie jako: *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse (Rapport au congrès de Rome)*, [w:] J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1966).
- Lacoue-Labarthe Ph., *La Fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique*, Bourgois, Paris 1988.
- Lacoue-Labarthe Ph., *La Vraie Semblance*, Galilée, Paris 2008.
- Lacoue-Labarthe Ph., *Le Sujet de la philosophie: Typographies 1*, Flammarion, Paris 1979.
- Lacoue-Labarthe Ph., *L'Imitation des modernes: Typographies 2*, Galilée, Paris 1985.
- La Grande Encyclopédie, inventaire raisonné des sciences, des lettres, et des arts*, praca zbiorowa, Henri Lamirault, Paris 1886–1902.
- Lash S., *Critique of information*, Sage, London 2002.
- Lebedynsky I., *Armes et guerriers barbares*, Errance, Paris 2001.
- Lebedynsky I., *Les Indo-Européens*, Errance, Paris 2006.
- Lebedynsky I., *Les Scythes*, Errance, Paris, 2001.
- Lefebvre H., *Marks a idea wolności*, tłum. L. Kołakowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1949 (pierwodruk: *Marx et la Liberté*, Éditions des Trois Collines, Genève 1947).
- Lefebvre H., *La Révolution urbaine*, Gallimard, Paris 1970.
- Leiris M., *Lustro tauromachii*, tłum. M. Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999 (pierwodruk: M. Leiris, *Miroir de la tauromachie*, GLM „Acéphale”, Paris 1938).
- Leiris M., *Wiek męski*, tłum. T. Błońska, J. Błoński, PIW, Warszawa 1972 (pierwodruk: M. Leiris, *L'Âge d'homme*, Gallimard, Paris 1939).
- Lem S., *Rozkosze postmodernizmu* [w:] tegoż, *Sex Wars*, SuperNowa, Warszawa 1996, s. 301 – 309.
- Leśniak A., *Topografie doświadczenia, Maurice Blanchot i Jacques Derrida*, Aureus, Kraków 2003.
- Leśniewski S., *Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik*, [w:] „Fundamenta Mathematicae”, Band XIV, Warszawa 1929.
- Leśniewski S., *Collected works*, Kluwer, Dordrecht 1992.

- Lévi-Strauss C., *Smutek tropików*, tłum. A. Steinsbergowa, PIW, Warszawa 1960 (pierwodruk: *Tristes Tropiques*, Plon, Paris 1955).
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, PIW, Warszawa 1970 (pierwodruk: *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958).
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998 (pierwodruk: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961).
- Lévinas E., *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Znak, Kraków 2008 (pierwodruk: *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, Paris 1993).
- Lilla M., *Lekkomyślny umysł. Intelktualiści w polityce*, tłum. J. Margański, Prószyński i S-ka, Warszawa bez daty (ca 2006).
- Lorenc W., *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej. Heidegger, Lévinas, Foucault, Rorty, Gadamer*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1998.
- Lorenc W., *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.
- Lukrecjusz (Titus Lucretius Carus), *O rzeczywistości*, tłum. A. Krokiewicz, PAN, Wrocław 1958.
- Liotard J.F., *Kondycja ponowoczesna, raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997 (pierwodruk: *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Minuit, Paris 1979).
- Łukasiewicz J., *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, PWN, Warszawa 1987.
- Łukasiewicz J., *Logika i metafizyka*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.
- Maldiney H., *Art et existence*, Klincksieck, Paris 1985.
- Maldiney H., *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble 1991.
- Maldiney H., *Existence, crise et création*, Encre Marine, Fougères–La Versanne 2001.
- Man P. de, *Ideologia estetyczna*, tłum. A. Przybysławski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000 (pierwodruk: *Aesthetic Ideology*, University Minnesota Press, Minneapolis–London 1996).
- Man P. de, *Alegorie czytania: język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, tłum. A. Przybysławski, Universitas, Kraków 2004 (pierwodruk: *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, Yale University Press, New Haven–London 1979).
- Marchart O., *Die politische Differenz*, Suhrkamp, Berlin 2010.
- Marciszek P., Wodziński C. (red.), *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1(4), Warszawa 1990.
- Marcuse H., *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, tłum. D. Petsch, KiW, Warszawa 1966 (pierwodruk: *Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory*, Beacon Press & Oxford University Press, Boston 1941).
- Maritain J., *Trzej reformatorzy*, Warszawa, Fronda, 2005 (pierwodruk: *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Plon, Paris 1925).
- Maritain J., *Humanizm integralny*, bez nazwiska tłumacza, Veritas, Londyn 1960 (pierwodruk: *Humanisme intégral*, Fernand Aubier, Paris 1936).
- Markowski M. P., *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Studio Φ & Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1997.
- Marks K., *Przyczynki do krytyki ekonomii politycznej (1858–1859)*, [w:] tenże, *Dziela*, t. 13, tłum. zbiorowe, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 86–87.
- Marks K., *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, tłum. K. Jażdżewski, T. Zabłudowski, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, tom 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960.
- Matuszewski K., *Georges Bataille. Inwokacje zatury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001 (pierwodruk: *La Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945).
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978.

- Migasiński J., Lorenz I. (red.), *Fenomenologia francuska. Rozpoznanie/interpretacje/rozwiniecia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.
- Migasiński J., Lorenz I., *Wokół fenomenologii francuskiej. Możliwości/pokrewieństwa/konfrontacje*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Migasiński J., *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, FNP, Wrocław 1997.
- Moore G.E., *The Refutation of Idealism*, [w:] „Mind”, nr 12, London–Oxford 1903; wznowienie: tegoż, *Selected Writings*, Thomas Baldwin (red.), Routledge, London 1993.
- Morawski S., *O postmodernizmie filozoficznym – pozornym, przyćmionym i właściwym*, [w:] Zeidler-Janiszewska A. (red.), *Oblicza postmoderny: Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1992.
- Mostowski M., *Kwantyfikatory rozgałęzione a problem formy logicznej*, [w:] M. Omyła (red.), *Nauka a język*, Wydawnictwa Wydziału Filozofii i Socjologii, Warszawa 1994.
- Mounier E., *Le Personalisme*, P.U.F., Paris 1950.
- Mounier E., *Co to jest personalizm? oraz wybór innych prac*, tłum. A. Turowiczowa, A. Krasieński, D. Eska, Znak, Kraków 1960.
- Nault F., *Une théologie en déconstructions*, Éditions du Cerf, Paris 2004.
- Neurath O., *International picture language*, Kegan Paul, London 1936.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii czyli hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003 (pierwodruk: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, E.W. Fritsch, Leipzig 1872).
- Nietzsche F., *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, PIW, Warszawa 1999.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005 (pierwodruk: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, C.G. Naumann, Leipzig 1889).
- Nishiyama Y., *La Christologie de Jean-Luc Nancy*, [w:] G. Berkman, D. Cohen-Levinas (red.), *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, Nantes 2012, s. 477–487.
- Norris Ch., *Contest of Faculties. Philosophy and Theory after Deconstruction*, Methuen and Co, London–New York 1985.
- Norris Ch., *Deconstruction and the interests of theory*, Pinter Publishers, Oklahoma–London 1988.
- Norris Ch., *Deconstruction: Theory and Practice*, Methuen, London 1982.
- Norris Ch., *The Deconstructive Turn: Essays in the Rhetoric of Philosophy*, Methuen, London 1983.
- Norris Ch., *Derrida*, Fontana, London 1987.
- Nowaczyk A., *Filozofia analityczna*, PWN, Warszawa 2008.
- Nowicki Ś.F., *Przedmowa od tłumacza*, [w:] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, PWN, Warszawa 2006, s. IX–LXXIII.
- Omyła M. (red.), *Nauka a język*, Wydawnictwa Wydziału Filozofii i Socjologii, Warszawa 1994.
- Ossowska M., *Normy moralne*, PWN, Warszawa 1970.
- Ossowski S., *O osobliwościach nauk społecznych*, PWN, Warszawa 1962.
- Quine W. Van Orman, *Słowo i przedmiot*, tłum. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Quine W. Van Orman, *Filozofia logiki*, tłum. B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.
- Pacewicz A., *Proto-henologia w filozofii przedsofistycznej*, [w:] A. Tomkowska, J. Jaskóła (red.), *Jedno i jedno-wiele. Podstawowe problemy ontologiczne*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 43–67.
- Panasiuk R., *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*, Książka i Wiedza, Warszawa 1979.
- Panasiuk R., *Hegel i Marks. Studia i szkice*, Książka i Wiedza, Warszawa 1986.
- Pareyson L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.
- Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, IW PAX, Warszawa 1983.

- Pieniążek P., *U kresu obecności. Derrida a Lévinas*, [w:] Banasiak B., (red.), *Derridiana*, Inter Esse, Kraków 1994, s. 147–204.
- Pieniążek P., *W obliczu obecności. Derridy radykalizacja Heideggerowskiej destrukcji metafizyki*, [w:] „Colloquia Communia”, nr 1–3, Warszawa 1988, s. 343–370.
- Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Znak, Kraków 1995.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2003.
- Platon, *Phaidros*, tłum. E. Zwolski, Areus, Kraków 1996.
- Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1986.
- Plezia M. (red.), *Słownik łacińsko-polski*, PWN, Warszawa 2007.
- Popper K., *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, PWN, Warszawa 1977.
- Popper K., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Kraheńska, W. Jedlicki, tom 1–2, PWN, Warszawa 2006.
- Pouivet R., *Philosophie contemporaine*, PUF, Paris 2008.
- Poulat É., *L'Ère postchrétienne*, Flammarion, Paris 1994.
- Putnam H.W., *Philosophy of Logic*, Harper and Row, New York 1971.
- Putnam H.W., *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Rachwał T., Sławek T., *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacques'a Derridy*, Oficyna Literatów „Rój”, Warszawa 1992.
- Raffoul F., *La création du monde*, [w:] G. Berkman, D. Cohen-Levinas, *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, Nantes 2012, s. 227–244.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.
- Reiner H., *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*, [w:] „Zeitschrift für Philosophische Forschung”, nr 8, Frankfurt am Main 1954, s. 77–84.
- Reiner H., *Die Entstehung der Lehre vom Bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik*, [w:] „Zeitschrift für philosophische Forschung”, nr 9, Frankfurt am Main 1955, s. 210–237.
- Renfrew A. Colin Lord, *Archaeology and Language: The Puzzle of the Indo-European Origins*, Cape, London 1987.
- Renfrew A. Colin Lord, *Before Civilisation, the Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe*, Cape, London 1973.
- Rey J.M., *L'oubli dans les temps troublés*, Éditions de l'Olivier, Paris 2010.
- Rey J.M., *Questions sur la décloison*, [w:] G. Berkman, D. Cohen-Levinas (red.), *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, Nantes 2012, s. 403–419.
- Ricœur P., *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. M. Falski, R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009 (pierwodruk: *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, Le Seuil, Paris 1965).
- Ricœur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Universitas, Kraków 2006 (pierwodruk: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Le Seuil, Paris 2000).
- Riegl A., *Stilfragen. Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik*, Georg Siemens, Berlin 1893.
- Riegl A., *Die spätromische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn*, Kaiserlich-Königlichen Hof- und Staatsdruckerei, Wien 1901–1932.
- Rix H., *Lexikon der Indogermanischen Verben*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 2001.
- Ronell A., *The Telephone Book: Technology, Schizophrenia, Electric Speech*, University of Nebraska Press, Lincoln 1989.
- Rousseau J.J., *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] tenże: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 107–276.
- Rousseau J.J., *Szkic o pochodzeniu języków*, tłum. B. Banasiak, Areus, Kraków 2001.
- Rorty R. McKay, *Filozofia analityczna a filozofia transformacyjna*, tłum. T. Szubka, [w:] „Analiza i Egzystencja”, nr 5, Szczecin 2007, s. 5–26 (pierwodruk: *Analytische Philosophie und verändernde Philosophie*, [w:] R. Rorty, *Philosophie und die Zukunft. Essays*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, (2000) 2001, s. 54–78).



- Rorty R. McKay, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Aletheia i Spacja, Warszawa 1994.
- Rorty R. McKay, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996.
- Russell B., Whitehead A.N., *Principia mathematica*, tom 1–3, University Press, Cambridge 1910; wznowienie: Ann Arbor, Michigan 2005.
- Rymkiewicz W., *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.
- Sartre J.P., *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Zielona Sowa, Kraków 2007 (pierwodruk: *L'Être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943).
- Sartre J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Muza, Warszawa 1998 (pierwodruk: *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946).
- Saussure F. de, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 1961 (pierwodruk: *Cours de linguistique générale*, Librairie Payot & Cie, Lausanne–Paris 1916).
- Schlick M., *Allgemeine Erkenntnislehre*, Springer, Berlin 1918; wznowienie: Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979.
- Schneider U.J. (Hg.), *Der französische Hegel*, Akademie Verlag, Berlin 2007.
- Schopenhauer A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Dtv Deutscher Taschenbuch, München 1998 (pierwodruk: Bibliographischen Institut F.A. Brockhaus, Leipzig 1819).
- Schopenhauer A., *Czworaki korzeń zasady racji dostatecznej*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2003.
- Sellars W.S., *Science, Perception and Reality*, The Humanities Press, New York 1963.
- Sergent B., *Genèse de L'Inde*, Payot, Paris 1997.
- Sergent B., *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Payot, Paris 1995.
- Siemek M.J., *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, PIW, Warszawa 1982.
- Siemek M.J., *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Wykłady Kopernikańskie w Humanistyce, t. 1–2, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995.
- Siemek M.J., *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Siemek M.J., *Od tłumacza*, [w:] Hegel G.W.F., *Życie Jezusa*, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 97–100.
- Siemek M.J., *W kręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984.
- Siemek M.J., *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Sipowicz K., *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Skolimowski H., *Kazimierz Twardowski i powstanie ruchu analitycznego w Polsce*, tłum. K.J. Kilian, [w:] „Sofia”, nr 5, Rzeszów 2005.
- Smart J.J.C., *Istnienie Boga*, [w:] B. Chwedeńczuk, *Filozofia religii*, Fundacja Aletheia i Spacja, Warszawa 1997.
- Sofokles, *Antygona*, tłum. K. Morawski, [w:] S. Stabryła (red.), *Antologia tragedii greckiej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1989, s. 303–353.
- Spivak G. Chakravorty, *Krytyka postkolonialnego rozumu. W stronę zanikającej współczesności*, tłum. J. Margański, [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, Znak, Kraków 2007, s. 651–652.
- Spivak G. Chakravorty, *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*, [w:] R. Guha, *Subaltern Studies IV*, Oxford University Press India, New Delhi 1985, s. 3–34.
- Stanosz B., *10 wykładów z filozofii języka*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1991.
- Stirner M. (właściwie: Johann Caspar Schmidt), *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, PWN, Warszawa 1995 (pierwodruk: *Der Einzige und sein Eigentum*, Otto Wigand, Leipzig 1844).
- Stróżewski W., *Ontologia*, Areus-Znak, Kraków 2004.
- Suchocki W., *W miejscu sumienia. Śladem myśli o sztuce Martina Heideggera*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1996.

- Suszko R., *Odrzucenie aksjomatu Fregego i reifikacja sytuacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000.
- Szaniawski K. (wraz z J. Pelcem i M. Przełęckim), *Prawa nauki. Trzy szkice z zakresu logiki*, PWN, Warszawa 1957.
- Szubka T., *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2009.
- Szymczak M. (red.), *Słownik języka polskiego*, tom I, PWN, Warszawa 1996.
- Tarski A., *Pisma logiczno-filozoficzne*, tłum. J. Zygmunt, tom 1–2, PWN, Warszawa 1995 (tom 1), 2001 (tom 2).
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, tom 1–3, Wydawnictwa Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów 1931 (tom 1–2), Czytelnik, Kraków 1950 (tom 3), liczne wznowienia.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Wiedza, Zawód, Kultura – Tadeusz Zapiór i S-ka, Kraków 1947.
- Tischner J., *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, „Znak” 6 (228), Kraków 1973.
- Tischner J., *O odpowiedzialności filozofa*, „Znak” 6 (240), Kraków 1974.
- Tischner J., *Prawda bycia i wolności: filozofia po Heideggerze*, „Znak”, 31, Kraków 1978.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982.
- Tischner J., *Zło i milczenie filozofii*, „Znak” 10, Kraków 1994.
- Todorov T., *Teorie symbolu*, tłum. T. Strzyński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012 (pierwotny druk: *Théories du symbole*, Seuil, Paris 1977).
- Twardowski K., *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965.
- Vermeren P., *Victor Cousin: le jeu de la philosophie et de l'État*, L'Harmattan, Paris 1995.
- Vermeren P. (red.), *Victor Cousin*, „Corpus”, n° 18–19 (1991).
- Vernant J.P., *Les Origines de la pensée grecque*, CNRS, Paris 1962.
- Vernant J.P., *L'univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*, Le Seuil, Paris 1999.
- Wilke J., *Freund Jacques D'Hondt*, [w:] Schneider U.J. (Hg.), *Der französische Hegel*, Akademie Verlag, Berlin 2007.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1997 (pierwotny druk: *Logisch-philosophische Abhandlung*, [w:] W. Ostwald, „Annalen der Naturphilosophie”, nr 14, Leipzig 1921; pierwsze wydanie angielskie: *Tractatus Logico-Philosophicus*, tłum. F.P. Ramsey, C.K. Ogden, Kegan Paul, Trench, Trubner & CO., London 1922).
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000 (pierwotny druk dwujęzyczny: *Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen*, tłum. G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1953).
- Wittig M., *La Pensée straight*, [w:] *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston: 1992 (pierwotny druk francuski: *La Pensée straight*, Balland, Paris 2001).
- Witwicki W., *Zarys psychologii*, Książnica Atlas, Warszawa–Lwów 1928.
- Wodziński C., *Heidegger i problem zła*, PIW, Warszawa 1994.
- Wodziński C., *Logo nieśmiertelności*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, KUL, Lublin 1960.
- Wojtyła K., *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Znak, Kraków 1979.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985.
- Wolff Ch., *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnium cognitionis humanae principia continentur*, Frankfurt–Leipzig 1730, § 21.
- Wood D., *Derrida: A Critical Reader*, Wiley-Blackwell, Oxford 1991.
- Wood D., *Philosophy at the Limit*, Unwin Hyman, London 1990.
- Załoski T., *Filozofia i kreacja świata*, [w:] M.M. Bogusławski, A. Kucner, T. Sieczkowski (red.), *Filozofia: ogląd, namysł, krytyka?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn, 2010, s. 184–194.
- Załoski T., *Jean-Luc Nancy i jednostkowa wielość sztuki*, [w:] K. Wilkoszewska (red.), *Wizje i rewizje, Wielka księga estetyki w Polsce*, Universitas, Kraków 2007, s. 641–654.
- Załoski T., *Od dzieła do rozdzielania. Filozofia i to, co polityczne*, [w:] J.L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2010.

- Zaluski T., *Ontologia jako koegzystencjalna analityka „bycia-z”*, [w:] „Analiza i Egzystencja”, nr 6/2007, Szczecin 2008, s. 49–74.
- Zieliński T., *Hellenizm a judaizm*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010.
- Żelazny M., *Hegel dla początkujących*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009.
- Żelazny M., *Hegłowska filozofia ducha*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000.

### Dokumenty elektroniczne

- Hinduizm* (hasło), [w:] *Wiem*, internetowa encyklopedia Onet.pl: <http://portalwiedzy.onet.pl/21570,,,hinduizm,haslo.html> [dostęp 5 października 2012 r.].
- Jean-Luc Nancy – Bibliographie* (hasło), [w:] <http://jln08.wordpress.com/> [dostęp 29 stycznia 2013];
- Jean-Luc Nancy, livres* (hasło), [w:] [http://www.amazon.fr/s/ref=nb\\_sb\\_noss\\_1?\\_mk\\_fr\\_FR=%C3%85M%C3%85Z%C3%95%C3%91&url=search-alias%3Dstripbooks&field-keywords=Jean-Luc+Nancy](http://www.amazon.fr/s/ref=nb_sb_noss_1?_mk_fr_FR=%C3%85M%C3%85Z%C3%95%C3%91&url=search-alias%3Dstripbooks&field-keywords=Jean-Luc+Nancy) [dostęp 29 stycznia 2013].
- Krapiec M., *Ontologia* (hasło), [w:] Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/o/ontologia.pdf> [dostęp 11 stycznia 2013 r.].
- Paź B., *Ontologia* (hasło), [w:] Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/o/ontologia.pdf> [dostęp 11 stycznia 2013 r.].
- Tradycja* (hasło), [w:] *Wikipedia*; encyklopedia internetowa: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Tradycja> [dostęp: 3 września 2012 r.].

### Inne

- Allen W. (reż.), *Deconstructing Harry*, film fabularny, Jean Doumanian Productions Sweetland Films, 1997 (premiera polska: *Przejrzeć Harry'ego*, 1998).
- Barison D., Ross D. (reż.), *The Ister*, film dokumentalny, Black Box Sound and Image, 2004.
- Bertolucci B., Denis C., Figgis M., Godard J.L., Menzel J., Radford M., Schlöndorff V., Szabó I. (reż.), *Ten Minuten Older: The Cello*, film fabularny, Odyssey Films (as Odyssey Films London), Matador Pictures, Road Movies Filmproduktion (as Road Movies), AtomFilms, Diablo Films (segment „Addicted to the Stars”), Filmförderungsanstalt (FFA), Why Not Productions (segment „Vers Nancy”), 2002 (premiera polska: *10 minut później: Wiolonczela*, 2004).
- Denis C. (reż.), *L'intrus (The Intruder)*, film fabularny, Humbert Balsan, 2004.
- Kubrick S. (reż.), *2001: A Space Odyssey*, film fabularny, Metro-Goldwyn-Mayer i Stanley Kubrick Productions, 1968 (premiera polska: *2001: Odyseja kosmiczna*, 1990).
- Miśkiewicz P. (reż.), *Przedtem/Potem Rolanda Schimmelpfenniga*, spektakl teatralny, Scena Kameralna, Stary Teatr, Kraków 2006.
- Warnell Ph. (reż.), *Outlandish: Strange Foreign Bodies*, film dokumentalny, Phillip Warnell Production, 2009.

# JEAN-LUC NANCY

## LA DÉCONSTRUCTION FACE À LA TRADITION

### Sommaire

L'entrée de la déconstruction sur la scène philosophique contemporaine fit date. C'était surtout dans les années soixante-dix et quatre-vingts du XXe siècle qu'on s'excitait le plus pour les nouveaux titres du fondateur de ce courant provocateur, Jacques Derrida, ainsi que pour les ouvrages de ses collègues et collaborateurs. Parmi ces derniers, le philosophe et écrivain Jean-Luc Nancy, (cadet de Derrida de dix ans), s'est fait vite remarquer. Sa renommée s'est rapidement répandue en Europe, en Allemagne surtout, mais également sur d'autres continents: au Japon, au Mexique, au Brésil, aux États Unis, etc.

Depuis l'époque faste de la déconstruction, des années se sont écoulées et le bruit qui se faisait autour d'elle a sensiblement diminué. Et pourtant l'œuvre de Nancy se défend toujours, à voir le nombre croissant de ses publications qui trouvent d'ailleurs de nombreux lecteurs. Quelques-uns de ces textes ont même été traduits et édités en Pologne. Parmi eux, par chance, se trouvent les deux titres les plus connus: *Corpus* (1992 en France, 2002 en Pologne) et *La communauté désœuvrée* (1990 en France, 2010 en Pologne). Cela a suffi pour attirer sur le nom de Nancy l'intérêt de quelques commentateurs universitaires et de plusieurs jeunes gens : étudiants en philosophie, en lettres, en politologie ou encore aux Beaux-Arts. Malheureusement, le nombre de spécialistes de l'œuvre nancienne reste en Pologne manifestement insuffisante: il n'existe jusqu'à présent aucune monographie qui la présenterait de façon sommaire et panoramique. De plus, on suggère souvent qu'elle ne le mérite pas en tant que production déconstructive, car elle serait plus littéraire que philosophique et hostile à la tradition de la philosophie occidentale. Comme telle – dit-on – elle ne saurait satisfaire le public sérieux.

Dans cette situation, il est avant tout urgent de familiariser le lecteur polonais avec le projet de déconstruction nancienne, c'est-à-dire le montrer dans la plus large perspective possible. Et ensuite l'éclaircir et le défendre contre les accusations de ceux qui ne veulent y voir qu'une tentative de détruire la philosophie traditionnelle.

## Première partie Les inspirations

L'œuvre de Nancy n'arrive pas sur la scène de la philosophie contemporaine comme un *deus ex machina*, elle plonge ses racines dans des créations philosophiques d'autres penseurs. Les plus importantes parmi elles viennent principalement de trois grands maîtres à penser: Hegel, Heidegger et Derrida.

Tout d'abord il existe une filiation sensible entre Nancy, auteur de *L'inquiétude du négatif* et de *Corpus*, et Hegel, auteur de *La Phénoménologie de l'Esprit* et de *Principes de la philosophie du droit*. C'est surtout dans *L'inquiétude du négatif* que Nancy fait une lecture inattendue et provocatrice de l'œuvre hégélienne. Le philosophe français y accentue les lacunes dans la systématisme, l'incohérence intérieure et la mise en question des catégories philosophiques classiques, telles que le sujet et l'objet dans l'approche cognitive du monde. D'ailleurs, on s'aperçoit vite que, ce qui attire le plus Nancy chez Hegel, c'est sa vision du monde, non pas tel qu'il est mais tel qu'il devient. L'inspiration hégélienne se fait sentir aussi fortement dans *Corpus* dont la composition reflète le schéma de construction d'une autre œuvre de Hegel, la célèbre *Science de la logique*. De plus, dans son large essai poétique, Nancy reprend souvent les questions – surtout ontologiques et épistémologiques – posées et travaillées par le grand Iénien, parfois allant jusqu'à répéter ses résolutions. On signale également l'inspiration hégélienne dans le domaine de la pensée politique de Nancy où celui-ci s'approche de son idéal politique par des chemins de liberté, de fraternité et d'égalité – chemins tracés déjà au temps de la Révolution française dont Hegel était un partisan fervent et engagé.

Un autre modèle – beaucoup moins évident et pourtant pertinent – de la déconstruction nancienne c'est l'œuvre tardive de Martin Heidegger, là où celui-ci lance une nouvelle pensée de la différence (*Differenz*) identifiée avec la limite prise absolument. Nancy n'avoue pas souvent l'ancrage de sa pensée dans le projet heideggerien et il en parle modestement: un des rares témoignages d'une telle influence se trouve dans le livre *Le partage des voix*, où il combine l'héritage platonicien (la conception d'herméneutique de Platon exposée dans le dialogue *Ion*) avec la *Differenz* heideggerienne et le quasi-concept de *d i f f é r a n c e* de Derrida. Il en résulte une première esquisse de sa propre philosophie du sens en tant qu'annonce proliférant de plusieurs significations. Pour bien saisir la position de Nancy dans l'ensemble des idées venant de Heidegger, il s'avère opportun de faire deux assez larges digressions: l'une formule une critique nancienne de l'herméneutique contemporaine (l'herméneutique philosophique de Ricœur et de Gadamer qui prétendent la formuler à partir du texte de *Sein und Zeit*), l'autre expose l'antipathie sincère du philosophe français envers tous les courants politiques de type fasciste et son désaccord profond avec l'attitude politique de Heidegger. Ces deux digressions trouvent leur explication dans une partie ultérieure du livre. Mais leur apparition

fait ressortir dès le début une sélection rigide faite par l'auteur du *Partage des voix* parmi les motifs philosophiques heideggeriens afin de pouvoir construire son propre projet de déconstruction fondé, certes, sur la pensée de la *Differenz* mais, en somme, indépendant des croyances et des sympathies politiques du philosophe allemand. Ainsi la *Differenz* devient entièrement adaptée à la vision du monde de Nancy.

Nancy est arrivé à cette vision du monde – comprenant aussi un système de valeurs bien déterminé – grâce surtout à l'œuvre de Jacques Derrida, fondateur de la déconstruction philosophique et son grand ami durant plusieurs années. C'est sous l'influence de ses textes des années soixante et soixante-dix que l'auteur du *Sens du monde* est parvenu à transformer la philosophie de Heidegger et à l'ajuster à la mesure de l'actualité. Le rappel de l'œuvre derridienne donne aussi une occasion à reparler des principes de la déconstruction en tant que courant philosophique autonome et à parcourir rapidement son histoire, aussi en Pologne qu'en Europe. Enfin, quelques exemples des procédures déconstructives choisies dans les textes des deux penseurs français, Derrida et Nancy, nous laissent voir qu'il est effectivement impossible de philosopher du côté de la *Differenz* (ou plutôt – de la *d i f f é r a n c e*) sans remonter aux sources de la culture européenne, donc sans respecter la tradition philosophique de l'Occident.

## **La deuxième partie** **La philosophie théorique**

Examinée sous son aspect théorique, la déconstruction conteste rigoureusement le primat de la métaphysique parmi d'autres disciplines philosophiques. Chez Nancy, cela aboutit à destituer l'ancien paradigme métaphysique et, par conséquent, à défaire la structuration hiérarchique et graduelle des étants soumis à l'Être, au sens de l'Absolu. Le philosophe propose de la remplacer par un «plan plat», sur lequel comme sur la surface d'un tableau tous les étants se touchent : égaux en ce qui concerne leur valeur ontique. La nouvelle architectonie des étants (ou plutôt des choses, puisque Nancy préfère la notion de chose à celle d'étant pour les raisons qui sont expliquées plus loin) produit une «ouverture disposante» à même le monde, lequel s'avère un effet simultané du processus transformateur, appelé par Nancy *creatio ex nihilo*. Le nom de *creatio* prolonge ici – de manière indirecte – la tradition de la pensée chrétienne considérée par Nancy comme un élément primordial de la culture occidentale. Pourtant, la création nancyenne acquiert un sens nouveau, divergent du sens du concept religieux. Elle signifie pour lui, principalement, une métamorphose privée de toute raison fondatrice, de fin ultime et de sujet créateur. Mais, en fait, elle reste indéfinissable, ce qui permet de l'interpréter de plusieurs façons – parfois extrêmement différente l'une de l'autre. Par exemple,

on peut y voir un processus fécond de vie aussi bien qu'une transformation technique stérile. Aucune de ces interprétations n'est rejetée par Nancy qui – sans les valoriser – ne s'affole pas, contrairement à Heidegger, face à la technologie contemporaine. D'ailleurs la question de la technique reste chez le philosophe français profondément liée à la problématique du sens que nous développons dans un autre endroit de notre étude.

Mais avant de déchiffrer la question du sens, il s'avère utile de rappeler brièvement la distinction historique entre la métaphysique et l'ontologie, car Nancy semble confondre les deux termes en ne suggérant qu'à de rares moments que le terme de métaphysique lui semble plus noble et élevé que celui d'ontologie, donc plus étroitement lié à la tradition philosophique. Nous montrons comment cela est devenu possible et comment, par conséquent, Nancy peut effectuer le changement du paradigme métaphysique comme une étape préliminaire à la construction d'une «nouvelle ontologie», c'est-à-dire une philosophie qui s'éloigne des principes métaphysiques fondamentaux, tels que les principes d'identité, de non-contradiction et de raison suffisante. L'ambition de Nancy va jusqu'à élaborer une conception qui se passe de toutes les procédures impliquées dans les hypothèses arbitraires de l'ontologie scolaire. En définitive, ni la métaphysique ni l'ontologie renouvelée par les philosophes scolaires (surtout les Allemands) du XVII<sup>e</sup> siècle ne combleront les attentes du philosophe français. Et pourtant il ne démentit pas leur validité historique, c'est pourquoi l'apport de la philosophie classique – certes, transfigurée et déconstruite – se fera sentir toujours dans les fissures de sa propre pensée. Celle-ci ne peut se constituer qu'à travers un dialogue constant et sérieux avec les grands maîtres de la philosophie occidentale. Et c'est justement grâce à ce dialogue – malgré son ton parfois polémique – que Nancy est à même de forger ses propres concepts, tels que l'êtr e-s i n g u l i e r-p l u r i e l, l'êtr e-a v e c, etc. Ayant éclairci le contenu des innovations conceptuelles de Nancy, il nous faut encore comprendre pourquoi il préfère philosopher au sujet de simples choses en faisant abstraction des concepts d'étant et d'objet. Or, les analyses méthodiques de textes nancyens nous montrent que leur auteur ne voit en ces concepts que des vestiges impliqués au registre de la métaphysique, tandis que les choses ne peuvent être, selon lui, que des effets éphémères d'une «concrétion» réelle, c'est-à-dire d'une certaine solidification ontique se produisant à même le réseau de relations qui forment le monde. Ainsi la meilleure façon de définir les choses consisterait à dire qu'elles sont une concrétion quelconque de l'Être. En tant que quelconques elles s'approchent sensiblement de ce qui constitue un élément ontique le plus banal, ordinaire, presque insignifiant, en un mot – le quotidien, donc un aspect de l'Être le plus méprisé par la philosophie traditionnelle. Et pourtant, c'est cette insignifiante chose qui permet à Nancy mettre en relief non pas l'essence des choses mais leur mise en contact ou, comme il dit métaphoriquement – leur t o u c h e r. En développant le thème du toucher, on concrétise en même temps le rôle joué par

une notion de relation dans la déconstruction nancyenne et on découvre d'autres figures conceptuelles créées par le philosophe, par exemple : une figure de *s e - t o u c h e r - t o i*, laquelle a fasciné Derrida au point qui l'a mise au centre de son interprétation de l'œuvre nancyenne.

Il reste encore à examiner l'idée centrale du projet nancyen, à savoir la question du sens. C'est le cœur de la déconstruction de l'auteur de *L'Oubli de la philosophie*. La lecture du livre confirme pleinement qu'il est impossible de tracer de nouvelles pistes en philosophie sans se référer à une longue tradition de la pensée occidentale, même (et surtout) si l'on désire – comme Nancy – opérer «une nouvelle ouverture du sens».

### **La troisième partie La philosophie pratique**

Les thèses qui structurent la philosophie de Nancy dans son aspect théorique ont leur prolongement en trois domaines pratiques qui sont: la philosophie de l'art, la philosophie de la religion et la philosophie politique.

Quant à la philosophie de l'art, elle s'avère encore réglée sur la pensée de Hegel et sur sa figure de «jeune fille qui succède aux Muses», tirée de *la Phénoménologie de l'esprit*. Mais, cette fois-ci, les constatations faites par le philosophe allemand au sujet de la mort de l'art provoquent chez Nancy un sentiment de profond désaccord. L'auteur des *Muses* défend fermement la vive présence de l'art dans la culture contemporaine. De plus, il renforce sa position par l'engagement personnel dans une *praxis* artistique. Il est persuadé qu'il ne suffit pas d'écrire sur l'art et sur son inessentialité de nature – même si l'on reste attentif à une présentation littéraire de ses textes – il faut encore compléter son acte d'écriture par un geste artistique comme par exemple : une participation à des performances ou à des réalisations de cinéma. L'art, selon Nancy, ne forme pas une sphère isolée, il est toujours «sur le seuil», tourné vers son dehors.

L'autre domaine important de la réflexion nancyenne, c'est la religion. Élevé dans une famille catholique, le philosophe s'est vivement intéressé aux questions religieuses de sa jeunesse estudiantine. Il avait choisi d'étudier à la faculté de théologie en vue d'obtenir une thèse d'État. Mais son engagement croissant dans la politique sociale de gauche – il devint membre de La Jeunesse Étudiante Chrétienne, puis de La Confédération Française Démocratique du Travail – l'a finalement amené à des lectures philosophiques. Par conséquent, le jeune chercheur change de faculté et inaugure sa carrière de philosophe. Aujourd'hui, il se désintéresse de la religiosité institutionnelle, ce qui ne signifie pas qu'il soit devenu hostile à la religion en tant que telle. Elle demeure toujours un des points importants de son travail philosophique comme l'attestent deux gros volumes de sa *Déconstruction du christianisme*. Le livre nous apporte tout



d'abord une analyse philosophique des circonstances historiques dans lesquelles l'église catholique a pris sa forme. On y trouve aussi quelques concepts, tels que la *décl os i o n* et l'*a d o r a t i o n*, qui sortent de son contexte religieux en se plaçant entre la foi et la pensée ou, autrement dit : entre la religion et la philosophie. Cette dernière, tout comme la culture occidentale entière, ne peut pas être déliée de son héritage chrétien. L'Occident, selon Nancy, c'est le christianisme, même s'il aboutit à des formes culturelles profondément laicisées.

Enfin, il reste à voir de plus près l'approche nancien du politique. Ici, comme ailleurs, la pensée du philosophe reste focalisée sur la culture de l'Occident dans son développement historique. C'est pourquoi les deux motifs cruciaux de la philosophie politique de Nancy s'enracinent dans la pensée de la Grèce ancienne où l'on a déjà élaboré une esquisse conceptuelle de la communauté et une première notion de démocratie. Dans l'œuvre nancienne, ces deux concepts subissent cependant une telle transformation qu'il devient difficile d'y reconnaître leur provenance antique. Elle ne se fait sentir qu'à l'emploi de termes «communauté» et «démocratie» dans les constructions conceptuelles nanciennes de «*la c o m m u n a u t é d é s œ u v r é e*» et «*la d é m o c r a t i e à v e n i r*». Les deux sont ensuite appliquées aux phénomènes réels de la vie politique, tels que le discours et l'acte de décision. Il n'en reste pas moins que le philosophe français veut préserver la vie communautaire d'aujourd'hui d'une domination politique, c'est-à-dire d'une ingérence massive du politique dans d'autres sphères de la culture. Pour sauver notre liberté politique d'une pareille totalisation l'auteur de *La communauté désœuvrée* propose de démultiplier le sujet politique (le «je» de l'acte souverain) en figure de «nous» ce qui, selon lui, contribuera à déstabiliser l'agencement classique du monde politique et à dissoudre ce monde en réseau de relations, de rencontres instantanées et de brefs contacts d'interfaces. La politique préférée de Nancy serait donc celle du lien, lequel lie et délie simultanément des singularités réelles et non pas des concepts généraux. C'est au nom de l'intérêt de ces singularités qu'il faut abandonner les rêves du retour d'un monarque, d'un chef d'État et surtout d'un nouveau *Führer*.

Pour conclure, nous constatons que les motifs thématiques et l'argumentation utilisés par Nancy permettent de le considérer comme un philosophe continental qui déploie dans ses travaux de larges visions du monde présentées sous une forme littéraire. Il ne faut pas non plus oublier que le courant de la philosophie continentale reste (à la différence des penseurs analytiques) très attaché au contexte historique comme l'est également la philosophie de Nancy. Et comme il est absurde de reprocher aux représentants de ce courant de ne pas respecter la tradition philosophique, il est de même absurde de formuler une semblable critique envers l'œuvre de Nancy. Sans être incriticable, elle est assurément fruit de la pensée de notre vieille Europe.

## OD REDAKCJI

Dr Małgorzata Kwietniewska ukończyła filologię romańską oraz filozofię na Uniwersytecie Łódzkim. W ramach programu Tempus oraz dzięki stypendium Rządu Francuskiego przebywała dwukrotnie na Uniwersytecie w Strasbourgu, gdzie pod kierunkiem prof. Jean-Luca Nancy'ego przygotowywała rozprawę doktorską pt. *Les arts hors du discours* („Sztuki poza dyskursem”) obronioną następnie przy współpracy z polskimi naukowcami na Uniwersytecie Łódzkim w roku 1997.

Od tej pory wykłada na stanowisku adiunkta w Katedrze Filozofii Współczesnej UŁ, zajmując się problematyką różnicy oraz współczesnymi trendami w filozofii francuskiej i niemieckiej.

Jest autorką kilkunastu prac autorskich oraz licznych tłumaczeń z języka francuskiego, wśród których znalazły się eseje Michela Foucaulta, Jacquesa Derridy oraz Jeana-Luca Nancy'ego. Przetłumaczyła również książki: J.L. Nancy'ego, *Corpus*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002 oraz J. Derridy, *Prawda w malarstwie*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003 (nagroda „Literatury na świecie” za najlepszy przekład roku).

Ważną stroną jej aktywności zawodowej jest propagowanie idei filozoficznych w środowiskach innych niż uniwersyteckie, w ramach tej działalności wygłaszała wykłady publiczne w CSW Zamek Ujazdowski w Warszawie, Muzeum Sztuki w Łodzi, Fabryce Sztuki – Łódź Art. Center i innych.

Jest również chętnym uczestnikiem konferencji oraz sympozjów naukowych w kraju i zagranicą.