

Roberto ESPOSITO

WSPÓLNOTA I NIHILIZM¹

1. Jaki związek zachodzi pomiędzy tymi pojęciami? Odpowiedź, jaką dają na to pytanie rozmaite filozofie wspólnoty – a także szeroko rozpowszechniona interpretacja nihilizmu – prowadzi w stronę radykalnego przeciwieństwa. Nihilizm i wspólnota nie stoją wobec siebie w relacji zwykłej odmienności, lecz otwartego antagonizmu, który nie pozwala na zaistnienie między nimi żadnych punktów stycznych – żadnych płaszczyzn nakładania się na siebie. Terminy te wzajemnie się wykluczają: tam, gdzie (lub kiedy) jest pierwszy z nich, tam nie ma miejsca na drugi i odwrotnie. Niezależnie od tego, czy opozycję tę umieścimy na osi synchronicznej czy diachronicznej, jej istotę stanowić będzie wyraźna granica alternatywy, dzieląca przeciwległe, nieprzystające do siebie w żaden sposób bieguny. Nihilizm – w swoim szczególnym znaczeniu sztuczności, anomii, braku sensu – pojmowany jest jako coś, co nie pozwala nie tylko na zaistnienie, ale nawet na samo pomyślenie wspólnoty. Wspólnota z kolei od zawsze samookreśla się jako to, co opiera się nihilistycznym prądom, osłabia je i przeciwstawia się im. W gruncie rzeczy taką właśnie rolę przypisują wspólnocie teorie komunistyczne, komunitarystyczne i komunikacyjne, które od ponad stu lat widzą w niej jedyną zaporę dla niszczycielskiej siły nicości, zalewającej nowoczesne społeczeństwo. Żadna z tych koncepcji nie podaje w wątpliwość wyraźnie dychotomicznego charakteru obu pojęć, różni je tylko przypisywana im kolejność. O ile Ferdinand Tönnies stawiał wspólnotę przed społeczeństwem (odwołując się do genealogii, która później miała się stać wspólna dla wszystkich filozofii zmierzchu, zdrady i straty, powstających na przełomie wieków zarówno w środowiskach prawicowych, jak i lewicowych), o tyle dzisiejsi nowi komunitaryści zza Oceanu odwracają kolejność pojęć, nie kwestionując zasadniczego kształtu tej dychotomii. Nowoczesne społeczeństwo w fazie kryzysu paradygmatu państwa – i wobec powszechności wielokulturowego konfliktu – ustępuje zatem miejsca wspólnocie (albo raczej różnym jej formom, na które rozpadł się Tönniesowski archetyp). W tym wypadku wspólnota nie jest już rozumiana jako to, co pozostaje ze społeczno-kulturowych form przyjmowanych przez nowoczesność, ale raczej jako odpowiedź na

¹ Przekład dokonany został na podstawie: R. Esposito, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Milano 2008, s. 89-101. W tym miejscu redakcja chce podziękować autorowi za wyrażenie zgody na publikację tekstu w języku polskim.

niedoskonałość jej indywidualistyczno-universalistycznego modelu. To społeczeństwo jednostek – niepomne pierwotnej, organicznej wspólnoty – tworzy teraz nowe jej formy, w pośmiertnej reakcji na swą wewnętrzną entropię. Po raz kolejny, także z tej perspektywy, widoczna jest wzajemna nieprzystawalność obu terminów: wspólnota idzie naprzód albo cofa się, rozszerza albo kurczy, w zależności od tego, ile „nieskolonizowanego” terytorium pozostawi jej nihilizm. Kiedy Habermas przeciwstawia racjonalność komunikacyjną racjonalności strategicznej, stosuje ten sam paradygmat interpretacyjny: *nieograniczona wspólnota komunikacji* stanowi jednocześnie punkt oporu i rezerwuar sensu wobec postępującego zalewu techniki. Czy będzie pojmowana jako *a priori* transcendentálna czy też faktyczna – jak to ma miejsce w najbardziej elementarnym podejściu nowych komunitarystów – nie zmienia to jej zasadniczych ram interpretacyjnych. Także w tym wypadku wspólnota (jeśli nie rzeczywista, to możliwa) postrzegana jest jako linia demarkacyjna, jako barykada, chroniąca przed naporem nihilizmu. Jako rodzaj pełni – substancji, obietnicy, wartości – która nie pozwala, aby wir nicości wydarł z niej treść. Jest to inna forma owego zderzenia „rzeczy” z „nicością”, stanowiącego punkt wyjścia całej badanej przez nas tradycji. Eksplozji – albo implozji – nicości wspólnota przeciwstawia rzeczywistość rzeczy. Więcej: to sama rzecz opiera się swemu unicestwieniu.

2. Czy jednak taki punkt wyjścia jest do przyjęcia, czy może to właśnie on stanowi barierę dla wspólnotowej myśli na miarę naszych czasów, którą mógłby się stać właśnie spełniony nihilizm? W takim wypadku będziemy musieli dokonać wyboru pomiędzy dwoma jednakowo niedopuszczalnymi hipotezami: albo zanegujemy konstytutywnie nihilistyczne nastawienie naszej epoki, albo wyłączymy wspólnotę z horyzontu naszych rozważań. Aby w naszej refleksji o wspólnocie nie dominował wyłącznie ton nostalgiczny, pozostaje nam ograniczyć nihilizm do jednego aspektu, do konkretnego momentu naszego doświadczenia. Uznać nihilizm za doświadczenie „czasowe”, które w pewnej chwili rozplynie się albo co najmniej zacznie się cofać. Albo uznać go za chorobę, która zaatakowała tylko niektóre części organizmu, poza tym zupełnie zdrowego. Jednak takiemu uproszczonemu rozumowaniu przeczą wszystkie dowody na to, że nihilizm nie jest ani nawiasem, ani chwilową koniunkturą, lecz tendencją dominującą w nowoczesnym społeczeństwie, tendencją, która teraz doszła do swej najpełniejszej formy wyrazu. A zatem? Jedynym sposobem, aby rozwiązać problem, nie rezygnując przy tym z żadnego terminu, jest połączenie wspólnoty i nihilizmu we wspólnej refleksji. Więcej: spojrzenie na spełniony nihilizm nie jako na niemożliwą do pokonania przeszkodę, ale jako na szansę dla nowej filozofii wspólnoty. Nie oznacza to, rzecz jasna, że wspólnota i nihilizm są ze sobą tożsame czy też względem siebie symetryczne. Ani nawet że można je umieścić na tej samej płaszczyźnie czy osi. Oznacza to raczej, że przecinają się one w punkcie, którego nie mogą zlekceważyć, gdyż z różnych powodów jest on konstytutywny dla obu z nich. Punkt ten – niedostrzeżony, usunięty czy wymazany przez aktualne filozofie wspólnoty, a także bardziej ogólnie przez tradycję filozoficzno-polityczną – można określić jako „nicość”. To właśnie dzielą ze sobą nihilizm i wspólnota, w formie, która dotychczas pozostaje w dużej części niezbadana.

W jakim sensie? Zostawmy na razie – by wkrótce do niego powrócić – niełatwy problem związku nicości z nihilizmem i zajmijmy się wspólnotą. Przekonaliśmy się, że tradycyjnie jest ona przeciwstawiana nihilizmowi jako „rzecz najbardziej własna” i że już sama definicja wspólnoty jest tożsama z takim właśnie przeciwstawieniem. Wspólnota nie tylko różni się od nicości i jest do niej niesprowadzalna, ale wręcz można utożsamić ją z najbardziej oczywistym przeciwieństwem nicości – z „wszystkim”, w pełni wypełnionym samym sobą. Sądzę, że ten właśnie punkt widzenia powinien zostać przemyślany, o ile nie wręcz odwrócony: wspólnota nie jest miejscem przeciwstawienia, ale nałożenia się na siebie rzeczy i nicości. Starałem się wyjaśnić to zagadnienie, odwołując się do filozoficznej i etymologicznej analizy pojęcia *communitas*, a także *munus*, któremu ta pierwsza zawdzięcza swoją nazwę². Analiza ta ukazała dystans, dzielący wspólnotę zarówno od wszelkich idei własności kolektywnie posiadanej przez grupę jednostek, jak też od idei ich wspólnej tożsamości. Jeśli odwołamy się do pierwotnego sensu *communitas*, okaże się, że tym, co członkowie wspólnoty dzielą między sobą – zgodnie ze złożonym, lecz pełnym treści znaczeniem słowa *munus* – jest raczej wywłaszczenie. Wywłaszczenie z samej substancji, które nie ogranicza się tylko do ich „mieć”, ale obejmuje i atakuje samo ich „bycie podmiotem”. W tym miejscu nasz wywód przenosi się z tradycyjnego obszaru antropologii, czy filozofii politycznej, na bardziej radykalny teren ontologii.

Fakt, że wspólnota ciąży w kierunku ograniczenia – a nie rozszerzenia obszaru podmiotowości – oznacza, że jej członkowie nie są już tożsami z samymi sobą, ale konstytutywnie narażeni na działanie siły, która każe im przekroczyć granice indywidualizmu, aby wyrzec „na zewnątrz”, poza siebie. Z tej perspektywy – która zrywa wszelkie więzi „wspólnego” z „własnym”, wiążąc je raczej z „nie-własnym” – znowu można dostrzec na pierwszym planie postać „innego”. Jeśli podmiotem wspólnoty nie jest już „ten sam”, musi nim być „ten inny”. Nie inny podmiot, ale cały łańcuch inności, które nigdy nie zespolą się w nową tożsamość.

3. Jeśli jednak wspólnota jest zawsze czyjaś, a nigdy swoja, oznacza to, że jej obecność jest konstytutywnie wypełniona nieobecnością – nieobecnością podmiotowości, tożsamości czy własności. Że nie jest ona „rzeczą” albo jest rzeczą określoną właśnie przez swoje „nie”, jest „nie-rzeczą”. Jak należy rozumieć owo „nie”? I jaka relacja łączy je z rzeczą, której dotyczy? Z pewnością nie jest to relacja czystego zaprzeczenia. Nic-wspólne nie jest przecież odwrotnością bytu, lecz jego odpowiednikiem – czymś, co do niego o wiele bardziej intensywnie współ-przynależy. Ale to właśnie rozważania na temat tej odpowiedniości (czy współ-przynależności) mogą prowadzić do nieporozumienia. Nicości wspólnoty nie należy bowiem interpretować jako czegoś, czym jeszcze nie może ona być; jako negatywnego momentu zaprzeczenia, którego dialektycznym efektem jest identyczność przeciwieństw. Nie można jej także interpretować jako ukrywania się, do którego rzecz się ucieka, gdyż nie może się ukazać w pełni czystej obecności. W obu tych przypadkach nie byłaby ona nicością rzeczy, ale przekształcałaby

² Por.: R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino 1998.

się w coś innego, z czym rzecz byłaby związana na zasadzie teleologii czy presupozycji. Byłaby przeszłością albo przyszłością rzeczy, ale nie jej nagą terażniejszością, czyli tym, czym rzecz jest, co nie jest od niej różne. Nicość nie jest zatem warunkiem czy efektem istnienia wspólnoty, punktem wyjścia, który otwiera jej drogę do jej „prawdziwych” możliwości, ale jedynym sposobem jej istnienia. Innymi słowy, nicość nie odrzuca, nie zaciemnia i nie zasłania wspólnoty, ale ją konstytuuje. Oznacza to po prostu, że wspólnota nie jest bytem. Nie jest zbiorowym podmiotem ani zbiorem podmiotów. Jest relacją, która nie pozwala im dłużej na bycie podmiotami jednostkowymi, przecinając ich tożsamość linią, która jednocześnie je przekształca. Jest owym „z”, „pomiędzy” – punktem, w którym podmioty spotykają się w relacji, wiążącej je z innymi w tym samym stopniu, w jakim oddziela je od nich samych.

Można by powiedzieć, że wspólnota nie jest *inter*, będącym częścią *esse*, ale *esse* jako *inter*. Nie jest relacją, która kształtuje bycie, ale samym byciem, rozumianym jako relacja. Takie rozróżnienie jest istotne, ponieważ to ono właśnie ilustruje – w sposób najbardziej oczywisty – wzajemne nakładanie się na siebie bycia i nicości. Bycie wspólnoty jest resztką, różnicą, odległością, która wiąże nas z innymi w relacji wspólnej nie-przynależności. W relacji utraty tego, co własne, która nigdy nie wyda owocu we wspólnym dobru: wspólny jest tylko brak, nieposiadanie, własność, zawłaszczenie. Jeśli Rzymianie pod pojęciem *munus* rozumieli tylko dar składany komuś, nigdy zaś otrzymywany (określany z kolei innym terminem – *donum*), oznacza to, że z założenia było ono pozbawione charakteru „wynagrodzenia”. Że „przeciek” podmiotowej substancji, który pojęcie to powoduje, nie da się zatamować, naprawić, nigdy się nie zbliżni. Że jego otwarcia nie da się zamknąć za pomocą żadnego zadośćuczynienia czy rekompensaty, jeśli ma ono pozostać faktycznie współdzielone. Bowiem w pojęciu współdzielenia owo „współ-” połączone jest właśnie z „dzieleniem”. Granica, do jakiej ów termin nawiązuje, jest tym, co łączy. Nie jednak na zasadzie zbiegania się, zwrotu czy zlania się w jedno, ale raczej rozbiegania się, odwrotu czy rozlania się. Kierunek tego ruchu prowadzi zawsze od wnętrza ku zewnątrz, nigdy na odwrót. Wspólnota jest uzewnętrznieniem tego, co wewnętrzne. To dlatego – jako że jest przeciwieństwem idei uwewnętrznienia, a tym bardziej wewnętrzności – *inter* wspólnoty może łączyć tylko zewnętrzne przejawy albo „wycieki” podmiotów, zwróconych w stronę swojego „zewnątrz”. Ten decentralizujący ruch można odnaleźć już w samym pojęciu „roz-działu”, które odsyła nas równocześnie do aktu „dzielenia” czy współdzielenia i rozchodzenia się, wychodzenia. Wspólnota nie jest nigdy miejscem dojścia, jest zawsze punktem wyjścia. Wyjścia w kierunku tego, co nie należy do nas i nigdy nie będzie mogło należeć. To dlatego *communitas* jest tak daleka od wytwarzania efektu wspólności wspólnoty, komuny.

Nie ogrzewa i nie chroni. Przeciwnie, wystawia podmiot na największe niebezpieczeństwo: utraty – wraz ze swą indywidualnością – granic nietykalności ze strony innych. Niespodziewanego ześlizgnięcia się w nicość rzeczy.

4. Problem nihilizmu należy postawić w odniesieniu do takiej właśnie nicości. W formie biorącej pod uwagę nie tylko punkty wspólne, ale także różnice płaszczyzn, na których się opiera. Nihilizm nie jest bowiem formą wyrażania, ale tłumienia owego

„niczego-wspólnego”. To prawda, że ma on wiele wspólnego z nicością, ale właśnie w sensie unicestwienia. Nie jest nicością rzeczy, lecz nicością swojej własnej nicości. Nicością do kwadratu: z wielokrotnioną i jednocześnie pochłoniętą przez nicość. Oznacza to, że nicość należy interpretować co najmniej w dwóch znaczeniach (albo na dwóch płaszczyznach), które muszą zostać rozdzielone, pomimo ich pozornej zbieżności – i w związku z nią. Jak się przekonaliśmy, pierwsze znaczenie odnosi się do relacji – przestrzeni, braku – która sprawia, że wspólne bycie nie jest bytem, ale więzią. Drugie znaczenie natomiast odwołuje się do zerwania tego związku: rozplnięcia się go w absolutnie nie-związku.

Jeśli spojrzymy od tej strony na Hobbesowski absolutyzm, jego „rozwiązanie” zaczyna się nam jawić jako nadzwyczaj jasne. Mówiąc, że Hobbes inauguruje nowoczesny nihilizm polityczny, nie mamy po prostu na myśli – jak to jest potocznie przyjęte – że „odkrywa” on substancjalną nicość świata, uwolnionego od metafizycznych związków z wszelką transcendentną *veritas*. Mamy raczej na myśli to, że „zakrywa” ją inną, mającą większą moc nicością, której rola polega właśnie na zniesieniu potencjalnie destrukcyjnych efektów tej pierwszej. Podobnie jak *pointe* jego filozofii politycznej polega na wynalezieniu nowego źródła, mającego na celu zlikwidowanie i przekształcenie – na zasadzie porządkującego przymusu – źródłowej nicości, braku źródła *communitas*. Rzecz jasna, ta sprzeczna strategia neutralizacji – opróżnić naturalną pustkę poprzez pustkę sztuczną, stworzoną *ex nihilo* – ma swój początek w negatywnej, albo raczej katastroficznej, interpretacji zasady współdzielenia, pierwotnego współdzielenia bycia. To właśnie nieodwołalna negatywność przypisana źródłowej wspólnotocie usprawiedliwia suwerenny porządek – Państwo Lewiatana – który potrafi dokonać zabezpieczającej immunizacji od jej nieznosnego *munus*. Aby operacja ta mogła się udać – to znaczy: aby dało się logicznie usprawiedliwić, pomimo wysokiego poziomu poświęcenia i rezygnacji, których wymaga – nie wystarczy pozbawić owego wspólnotowego *munus* wymowy darowanego nadmiaru na rzecz defektu. Defekt ten – w neutralnym znaczeniu łacińskiego *delinquere*, rozumianego jako brak – musi być interpretowany w kategoriach prawdziwej „zbrodni”, łańcucha niepowstrzymanych, potencjalnych zbrodni.

To właśnie radykalne nadużycie interpretacyjne – które od niczego-wspólnego doprowadza nas do wspólnoty zbrodni – skutkuje rezygnacją z *communitas* na rzecz formy politycznej, opartej na wykluczeniu wszelkich więzi zewnętrznych wobec wertykalnej relacji pomiędzy jednostkami a suwerenem, zatem na samej dysocjacji. Wyszedłszy od konieczności obrony rzeczy przed nicością, która wydawała się jej zagrażać, Hobbes doprowadza do unicestwienia – za pośrednictwem nicości – samej rzeczy; do poświęcenia na rzecz jednostkowego interesu nie tylko *inter* należącego do *esse*, ale i *esse*, będącego częścią *inter*. Wszystkie nowoczesne odpowiedzi, udzielone na przestrzeni lat na „Hobbesowski problem porządku” w formie decyzyjonistycznej, funkcjonalistycznej czy systemowej, narażone są na niebezpieczeństwo wciągnięcia w ten zaczarowany krąg. Jedyńm sposobem na zredukowanie niebezpieczeństwa, wpisanego w źródłową niedoskonałość zwierzęcia-człowieka, zdaje się być stworzenie sztucznej protezy pod postacią bariery instytucji, zdolnej do uchronienia go przed potencjalnie destrukcyjnymi kontaktami z jego bliźnimi. Jednak posłużenie się właśnie protezą – a więc nie-

-organem, organem brakującym – jako formą społecznej mediacji oznacza przeciwstawienie się pustce za pomocą pustki jeszcze bardziej pustej, gdyż już od samego początku wytworzonej przez brak, który miała ona wypełnić. Już sama zasada reprezentacji (rozumiana jako mechanizm formalny, mający na celu uobecnienie tego, co nieobecne) jedynie wytwarza i potęguje ową pustkę, w stopniu, w jakim nie jest w stanie uchwycić jej źródłowego – a nie wtórnego – charakteru. Oznacza to, że nie jest w stanie pojąć faktu, że pustka, którą miała ona wypełnić, nie jest utratą substancji, fundamentu, wartości, która znienacka pojawia się, aby zniszczyć wcześniejszy porządek. Jest natomiast samym sednem naszego bycia-wspólnego. Ponieważ współczesny nihilizm nie chciał (albo nie potrafił) zagłębić się w nicość więzi, zostaje oddany nicości absolutu – absolutnej nicości.

5. Przed tym właśnie próbuje uciec nowoczesna filozofia wspólnoty, wybierając opcję jednocześnie identyczną i antynomiczną, która jednak ostatecznie popada w ten sam nihilizm, któremu chciałaby stawiać czoła. Teraz w miejsce nicości absolutyzowana jest rzecz. Co jednak znaczy absolutyzować rzecz, jeśli nie unicestwić – a więc znów umocnić – nicość? Obrona strategia nie polega tym razem na opróżnieniu, ale przeciwnie: na wypełnieniu próżni wywołanej – albo wręcz ukonstytuowanej – przez pierwotny *munus*. To, co od czasów Rousseau po współczesny komunitaryzm jawi się jako propozycja alternatywna, okazuje się zwierciadlanym odbiciem Hobbesowskiej immunizacji. Podziela nie tylko jej subiektywistyczny język, ale i partykularystyczny efekt, odniesiony teraz już nie do jednostki, ale do całej wspólnoty. W każdym z tych przypadków ginie jednak sama relacja, zmiażdżona w wyniku nakładania się na siebie tego, co wspólne, i tego, co jednostkowe. Relację tą – rozumianą jednocześnie jako sposób egzystencji w liczbie pojedynczej i mnogiej – w pierwszym przypadku unicestwienia bezwzględność oddzielająca jednostki od siebie, w drugim zaś ich stopienie się w jeden podmiot, uwięziony w identyczności względem samego siebie. Jeśli za model takiego utożsamienia przyjmiemy Rousseau'wską wspólnotę Clarens, będziemy mogli zaobserwować *in vitro* wszystkie jej cechy charakterystyczne: od wzajemnej inkorporacji jednostek będących jej częścią po nieuchronne przeciwstawienie jej tego, co leży na zewnątrz. Zewnątrz jako takie jest nie do pogodzenia ze wspólnotą, tak bardzo skupioną na swoim wnętrzu, aż między jej członkami wytwarza się niczym niezakłócona przejrzystość, niczym niezapośredniczona bezpośredniość, bezustannie przekształcająca każdego z jej członków w innego, który z kolei nie jest już sobą, gdyż wcześniej został utożsamiony z tym pierwszym. Fakt, że Rousseau nie tylko nie przewidywał możliwości przekształcenia takiej *communauté de coeur* w jakąkolwiek formę politycznej demokracji, ale wręcz wyraźnie ją wykluczał, nie odbiera jej potencjału mitologicznej sugestywności, która wywarła wpływ nie tylko na całą romantyczną tradycję, lecz w pewnym wymiarze także na *Gemeinschaft*, również opartą na ogólności organicznej woli, wiążącej ze sobą poszczególne jednostki.

Jest jednak coś, co jeszcze bardziej bezpośrednio dotyczy nieświadomie nihilistycznego efektu przeciwstawienia wspólnoty nihilizmowi, charakteryzującego nowoczesne społeczeństwo. Coś, do czego efekt ten nie tylko w pełni przystaje, ale okazuje się

po prostu jego drugą stroną. Za każdym razem, kiedy pustce znaczeniowej indywidualistycznego paradygmatu próbowano przeciwstawić nadmiar znaczeniowy wspólnoty wypełnionej własną zbiorową esencją, konsekwencje okazywały się destrukcyjne. Początkowo dla zewnętrznych wrogów, w obronie przed którymi wspólnota powstała, a wreszcie i dla niej samej. Jak wiadomo, skutki te dotyczą w pierwszym rzędzie totalitarnych eksperymentów, które naznaczyły krwią pierwszą część minionego stulecia, ale również – w innym, i oczywiście mniej drastycznym, stopniu – wszelkich form „ojczyzny”, „matczyzny” czy „bratczyzny”, gromadzących całe rzesze wiernych, patriotów i braci wokół nieuchronnie *koino*-centrycznego modelu. Przyczyną tego tragicznego przymusu powtarzalności jest fakt, że kiedy rzecz wypełnia się po brzegi swoją substancją, łatwo może eksplodować lub implodować pod własnym ciężarem. Dochodzi do tego w chwili, gdy podmioty, złączone we wspólnotowej więzi dostrzegają dostęp do kondycji „możliwości” w ponownym zawłaszczeniu ich wspólnej esencji. Esencja ta z kolei jawi się jako pełnia źródła utraconego i właśnie dlatego możliwego do odnalezienia poprzez uwewnętrznienie chwilowo uzewnętrznionej egzystencji. Tym samym zakłada się, że możliwa – i konieczna – jest elizja: wypełnienie próżni esencji, która stanowi właśnie owo *ex*, będące częścią *existentia*: jej charakter „nie-własny”, bo „wspólny”. Tylko w ten sposób – poprzez zniesienie swojej nicości – rzecz może zostać wreszcie zrealizowana. Jednak takie – z konieczności fantazmatyczne – zrealizowanie rzeczy jest właśnie celem totalitaryzmu. Absolutna nierozróżnialność prowadzi nie tylko do unicestwienia swojego przedmiotu, ale i swojego twórcy – podmiotu. Rzeczy nie da się zawłaszczyć poprzez jej destrukcję. Nie da się jej odnaleźć z tego prostego powodu, że nigdy nie została utracona. Tym, co zostało utracone, jest właśnie nicość, która konstytuuje rzecz w jej wspólnym wymiarze.

6. Pierwszym myślicielem, który szukał wspólnoty właśnie w nicości rzeczy, był Heidegger. Choć nie możemy w tym miejscu analizować skomplikowanej refleksji Heideggera nad rzeczą, wypełniającą całe jego dzieło, nie sposób pominąć odczytu z r. 1950 pod znaczącym tytułem *Rzecz* (*Das Ding*). Nie tylko dlatego, że właśnie to dzieło wydaje się kulminacyjnym punktem jego drogi myślowej, ale dlatego, że „rzecz” – rozpatrywana gdzie indziej z punktu widzenia estetycznego, logicznego czy historycznego – tu sprowadzona zostaje do swojej wspólnej esencji. Sformułowanie to należy rozumieć dwojako. Po pierwsze w tym znaczeniu, że Heidegger przywołuje rzeczy najbardziej niepozorne, codzienne, podręczne (w przywoływanym tekście jest to dzban). Ale także w tym sensie, że owa niepozorność stoi na straży pustego punktu, w którym rzecz odnajduje swoje mniej oczywiste znaczenie. Już w *Źródłach dzieła sztuki* Heidegger pisał: *Niepozorna rzecz najuporczywiej wymyka się myśleniu. A może owo powstrzymywanie się samej tylko rzeczy [...] powinno należeć właśnie do istoty rzeczy?*³. Próbie zdefiniowania tej właśnie istoty rzeczy – „rzeczowości rzeczy” – poświęcony jest odczyt *Rzecz*. Nie polega ona na przedmiotowości, za pomocą której rzecz przed-

³ M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, [w:] tenże, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997, s. 19, *Biblioteka Aletheia*.

stawiamy, ani nawet na wytwarzaniu, od którego „wytworzona” rzecz bierze swój początek. A zatem? W tym właśnie miejscu z pomocą przychodzi nam przykład dzbana – a także innych „rzeczy”, przywołanych w esejach z tych lat: drzewa, mostu, progu. Jaka cecha łączy je wszystkie? Zasadniczo jest to pustka. To pustka stanowi istotę tych rzeczy – podobnie jak wszystkich innych rzeczy.

I tak dzban skupiony jest dosłownie wokół pustki i (w ostatecznym rozrachunku) to właśnie pustka jest tym, co go tworzy: *Gdy napelniamy dzban, wlewany płyn spływa do pustego dzbana. Pustka jest tym, co ujmujące naczynia. Pustka, owo nic w dzbanie, jest tym, czym jest dzban jako ujmujące naczynie*⁴ (*Die Leere, dieses Nichts am Krug*). Istotą rzeczy jest zatem jej nicość. Do tego stopnia, że poza horyzontem, który owa pustka wyznacza, rzecz traci swoją najbardziej własną naturę, aż po zniknięcie albo – jak pisze Heidegger – po unicestwienie. Ma ono miejsce wszędzie tam, gdzie istota rzeczy zostaje zapomniana: *W rzeczywistości jednak rzecz jako rzecz pozostaje schowana, nieważna i w tym sensie unicestwiona*⁵ (*In Wahrheit bleibt jedoch das Ding als Ding verwehrt, nichtig und in solchem Sinne vernichtet*).

Wszystko to wydawać się może paradoksalne: rzecz zostaje unicestwiona, jeśli nie wyjdzie w pełni na jaw jej rzeczowość. Ale – jak się przed chwilą przekonałimy – owa rzeczowość to nic innego jak właśnie jej pustka. Zapomnienie o tej właśnie nicości (pustce) stawia rzecz w perspektywie scjentystycznej, produkcyjnej, nihilistycznej – która ją unicestwia. Także w tym miejscu musimy dokonać rozróżnienia pomiędzy dwoma rodzajami „nicości”: pierwszy z nich oddaje nam rzecz w jej najgłębszej istocie, drugi przeciwnie: odbiera nam ją. Więcej: unicestwiając pierwszą nicość, unicestwia samą rzecz, którą owa nicość konstytuuje. Heidegger kilka linijek później podaje nam rozwiązanie tego pozornego paradoksu: nicość, która ratuje rzecz przed nicością – jako że istotowo konstytuuje ją jako rzecz – jest nicością *munus*, obdarzania, przekształcającego wewnątrz w zewnątrz: *Wylewanie z dzbana jest obdarzaniem*⁶ (*Schenken*).

Co więcej, *munus* ten jest wspólny, gdyż istnieje w skupieniu i jako skupienie: *Istota ujmującej pustki jest skupiona w obdarzaniu*⁷. Heidegger przywołuje w tym miejscu starogórnoniemieckie słowa *thing* i *dinc* w ich pierwotnym znaczeniu „zbierania się – skupiania”. Dawanie wyrażone pustką dzbana jest także i przede wszystkim skupianiem. Czego? Co skupia – darząc – pustka rzeczy? Heidegger wprowadza w tym miejscu pojęcie „czwórni”, czyli relacji łączącej ziemię, niebo, istoty boskie i śmiertelne. Tym jednak, na czym należy skupić uwagę, jest relacja jako taka. Nicością, która w relacji tej jest wspólna, jest wspólnota nicości jako istoty rzeczy. Czyż to właśnie nie czysta relacja stanowi element wspólny dla wszystkich wcześniej przywołanych rzeczy: dla drzewa, które spina ziemię z niebem; mostu, który łączy dwa brzegi; progu, który jednoczy to, co wewnątrz, z tym, co na zewnątrz? Czyż nie chodzi tu – podobnie jak w przypadku *communitas* – o jedność w dystansie i jedność dystansu? O dystans, który jednoczy,

⁴ Tenże, *Rzecz*, [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 163.

⁵ Tamże, s. 165.

⁶ Tamże, s. 166.

⁷ Tamże.

albo o odległość, która zbliża? I wreszcie, czym jest nihilizm, jeśli nie usunięciem odległości – nicości rzeczy – która umożliwia wszelką bliskość? *Brak bliskości we wszelkim usuwaniu odległości przyniósł panowanie braku dystansu. W nieobecności bliskości [Das Ausbleiben der Nähe] rzecz w powiedzianym sensie pozostaje unicestwiona jako rzecz*⁸.

7. Jedynym autorem, który zmierzył się z postawionym przez Heideggera problemem relacji pomiędzy wspólnotą a nicością w czasach spełnionego nihilizmu, był Georges Bataille. „Komunikacja” – pisał – *nie może mieć miejsca wobec bytu pełnego i nietkniętego przez inny: żąda bytów, których bycie jest wydane grze, umieszczone w granicach śmierci, nicości [néant]*⁹. Fragment ten odsyła nas do krótkiego tekstu, zatytułowanego *Nicość, transcendencja, immanencja*. Nicość określona jest w nim jako „granica bytu”, poza którą byt ten „już nie istnieje”. *Ów nie-byt jest dla nas wypełniony znaczeniem: wiem, że możliwe jest moje unicestwienie*¹⁰ [*Ce non-être est pour nous plein de sens: je sais qu'on peut m'anéantir*]. Dlaczego możliwość unicestwienia wypełniona jest znaczeniem? Albo nawet więcej – stanowi jedyne możliwe znaczenie w fazie, w której wszelkie inne znaczenia wydają się zanikać? Pytanie to prowadzi jednocześnie do Bataille'owskiej interpretacji nihilizmu oraz do punktu, w którym przecina ono aporetycznie niemożliwe do zamieszkania miejsce wspólnoty. Dla Bataille'a nihilizm nie jest ucieczką znaczenia – czy ucieczką od znaczenia – ale raczej zamknięciem wewnątrz jednolitej i spełnionej koncepcji bytu. Nigdy wcześniej nihilizm nie był dalszy od tego wszystkiego, co grozi „opróżnieniem” rzeczy. Przeciwnie: nihilizm jest tym, co zamyka rzecz w pełni, bez pęknięć i bez szczelin. Krótko mówiąc, nihilizmu nie należy szukać po stronie braku, ale po stronie jego likwidacji. Nihilizm jest brakiem braku, jego usunięciem albo naprawieniem. Tym, co uwalnia nas od naszej inności; zamykając nas w nas samych; rozdrabniając owo „my” na ciąg jednostek, spełnionych i skierowanych w stronę swojego wnętrza, w pełni trwających w samych sobie: *nuda objawia wówczas nicość zamkniętego w sobie bytu [le néant de l'être enfermé sur lui-même]*. *Gdy nie ma komunikacji, izolowany byt marnieje, zanika i (niejasno) czuje, że nie ma go dla samego siebie. Ta nicość wewnętrzna – bez wyjścia, bez urody – odpycha go: zostaje owładnięty nudą, nuda zaś zwraca go od wewnętrznej ku zewnętrznej nicości, ku trwodze*¹¹. W tym miejscu staje się jasne istnienie podwójnego obszaru semantycznego nicości, a równocześnie odsłania się przejście, jakiego Bataille dokonał od jednego do drugiego z nich: od nicości jednostkowej, własnej, wewnętrznej – do zewnętrznego niczego-wspólnego. Ta ostatnia również jest nicością, jednak taką, która wyrывa nas z objęć nicości absolutnej, nicości absolutu, gdyż jest nicością więzi. Człowiek jest strukturalnie narażony na tę paradoksalną kondycję (choć może lepiej byłoby powiedzieć, że jest przez nią konstytuowany), polegają-

⁸ Tamże, s. 176.

⁹ G. Bataille, *O Nietzsche*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10(171), s. 181.

¹⁰ Przekład własny na podstawie przywołanego w tekście fragmentu z: tenże, *Su Nietzsche*, trad. di A. Zanzotto, Milano 1970, s. 190 (cytowany tu ustęp tekstu nie znalazł się w przywołanym wcześniej przekładzie Tadeusza Komendanta).

¹¹ Tenże, *O Nietzsche*, s. 183.

cą na możliwości ucieczki przed unicestwieniem poprzez implozję, wyłącznie poprzez ryzyko unicestwienia przez eksplozję: *Kuszoną istotę podwójnie miazdzą, chciałoby się powiedzieć, obcegi nicości. Gdy nie komunikuje, unicestwia się w pustce, jaką jest izolujące się życie. Jeśli pragnie komunikacji, tak samo ryzykuje swoją zatrąę*¹².

Fakt, że Bataille mówi w tym miejscu – podobnie jak gdzie indziej – o „bycie”, mając na myśli naszą egzystencję, nie powinien być interpretowany wyłącznie w kategoriach terminologicznej nieścisłości jego dyskursu, który nie miał przecież profesjonalnie filozoficznego charakteru. Jest to zamierzony efekt nałożenia się na siebie antropologii i ontologii, wewnątrz wspólnego pojęcia braku, albo – mówiąc dokładniej – rozerwania (*déchirure*). Możemy bowiem pochylić się nad bytem zewnętrznym wobec naszych ograniczeń tylko wówczas, gdy je zerwiemy, a nawet więcej: kiedy utożsamimy się z tym zerwaniem. A wszystko to na mocy faktu, że byt również jest źródłowo naznaczony brakiem wobec siebie samego, gdyż głębi rzeczy nie tworzy substancja, lecz źródłowe otwarcie. Dostęp do owej głębi – pęknięcia – zyskujemy poprzez doświadczenia graniczne, które odbierają nas samym sobie, odbierają nam władzę nad naszą egzystencją. Doświadczenia te nie są jednak antropologicznym efektem – albo podmiotowym wymiarem – pustki bycia, która je wywołuje, niczym ogromny otwór złożony z wielu innych otworów, otwierających się w jego wnętrzu. W tym sensie można powiedzieć, że człowiek jest raną bytu, który z kolei zawsze już jest zraniony. Oznacza to, że gdy mówimy o byciu-wspólnym albo „komunarystycznym” jak o *continuum*, w które popada każda egzystencja, zrywająca swoje indywidualne granice, nie możemy interpretować owego *continuum* jako jednolitej całości – co charakteryzuje perspektywę nihilistyczną. Ani jako bytu, ani też jako tego, co Inne względem bytu, ale raczej jako wir – ów wspólny *munus* – w którym *continuum* stapia się w jedno z *discontinuum*, podobnie jak byt z niebytem. Z tej właśnie przyczyny „wyższa” komunikacja nie ma charakteru dodania czy pomnożenia – ale właśnie odebrania. Nie zachodzi ona pomiędzy jednym i drugim bytem, ale między tym, co inne wobec każdego z nich: *Poza moim byciem jest przede wszystkim nicość. W rozdarciu, w dojmującym poczuciu braku przeczuwam swą nieobecność. Poprzez to uczucie objawia się obecność innego. Jednakże w pełni objawiona zostaje tylko wówczas, kiedy ów inny sam ze swej strony pochylił się nad nicością bądź w nią wpada (jeśli umiera). „Komunikacja” ma miejsce jedynie między dwoma wydanymi grze bytami – rozdartymi, zawieszonymi, pochylonymi każdy nad własną nicością*¹³ [*l'un et l'autre penchés au-dessus de leur néant*].

8. Można śmiało powiedzieć, że wraz z Heideggerem i Bataille'em dwudziestowieczna refleksja nad wspólnotą osiągnęła największą intensywność, a jednocześnie dotknęła punktu granicznego. Nie dlatego, że nie została poprowadzona w kierunku mitycznym i regresywnym, pogłębiona i rozwinięta, czy też nie dała początku nowym intuicjom, których wspólnym mianownikiem była – różnie traktowana – kwestia *cum* (na co wskazują biografie i teksty autorów takich, jak S. Weil, D. Bonhoeffer, J. Patočka,

¹² Tamże, s. 184.

¹³ Tamże, s. 182.

R. Antelme, O. Mandel'stam czy P. Celan). Stało się tak dlatego, że wszyscy ci myśliciele rozważali kwestię wspólnoty wyłącznie z perspektywy problemu postawionego – ale nie rozwiązanego – przez Heideggera i Bataille'a. Z tego samego powodu wszystko, co nas od nich oddziela – filozofia, socjologia i politologia drugiej połowy stulecia – nie pamięta o kwestii wspólnoty. A nawet więcej: przyczynia się do jej deformacji wszędzie tam, gdzie sprowadza ją do obrony nowych partykularizmów. Alternatywą dla tej tendencji – łączącej wszystkie prowadzone aktualnie debaty na temat indywidualizmu i komunitaryzmu – jest podejmowana od kilku lat, przede wszystkim przez myślicieli włoskich i francuskich, próba zbudowania nowej refleksji filozoficznej nad wspólnotą. Wychodzi ona dokładnie z tego samego punktu, w którym została przerwana w połowie ubiegłego stulecia¹⁴. Charakteryzującym ją oczywistym odwołaniem do Heideggera i Bataille'a towarzyszy jednak pełna świadomość wyczerpania się potencjału leksykalnego ich dyskursu, a więc świadomość faktu, że nie mogli oni dogłębnie poznać duchowej i materialnej kondycji, w której obecnie się znajdujemy.

Nawiązując ponownie do nihilizmu, mówiąc zaś dokładniej – do przyspieszenia, jakiego w ostatnich dziesięcioleciach ubiegłego wieku nabrało jego nieprzerwane „spełnianie”. Prawdopodobnie właśnie owo przyspieszenie pozwala nam (albo wręcz wymusza na nas) pójście w refleksji nad wspólnotą drogą, którą Heidegger i Bataille zaledwie przeczuwali, lecz nie zdążyli zbadać. Jaka to droga? Nie pretendując do udzielenia wyczerpującej odpowiedzi na jedno z fundamentalnych pytań naszych czasów, trzeba po raz kolejny wrócić do kwestii „nicości”. *Problem polega na tym* – pisze Nancy, który bardziej niż inni przyczynił się do otwarcia szczeliny w zamkniętej refleksji nad wspólnotą – *aby wiedzieć, jak należy pojmować samą „nicność”*. Czy jako brak prawdy, czy też po prostu jako sam świat i sens bycia-w-świecie¹⁵. Jak powinniśmy rozumieć tę alternatywę (jeśli rzeczywiście chodzi tu o alternatywę)? Odpowiadając na to pytanie, zauważyć można, że z pewnej perspektywy to właśnie brak – a nawet pustynia – wspólnoty wskazuje na jej konieczność jako tego, czego nam brakuje: jako samego braku. Jako pustki, która nie chce być wypełniona starymi czy nowymi mitami, ale raczej poddana nowej interpretacji w świetle swojego własnego „nie”. Przytoczone przed chwilą zdanie Nancy mówi nam na ten temat coś jeszcze – coś, co można by streścić w następujących słowach i efekt, do którego doprowadziło ostateczne spełnienie nihilizmu – całkowite wykorzenienie, ostateczna dominacja techniki, pełna globalizacja – ma dwie twarze. Nie chodzi tylko o to, aby je od siebie odróżnić, lecz aby je skłonić do interakcji: można powiedzieć, że wspólnota jest niczym innym, jak właśnie ową granicą, która jednocześnie dzieli je i łączy. Z jednej strony, sens okazuje się rozbity, poszarpany, wysuszony – i tu właśnie ujawnia się aspekt destrukcyjny, który dobrze znamy. Z drugiej zaś strony, to właśnie dezaktywacja, dewastacja, kres wszelkiej ogólności sensu otwiera przestrzeń współczesności dla wyłonienia się sensu poszczególnego, które zbiega się z brakiem sen-

¹⁴ R. Esposito, *Communitas...*; J.-L. Nancy, L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris 1990; M. Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris 1990; G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.

¹⁵ Przekład własny na podstawie przywołanego w tekście fragmentu z: J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, Milano 1997.

su, a jednocześnie przekształca go w jego przeciwieństwo. To właśnie wtedy, kiedy zabraknie wszelkiego sensu już danego – ujętego w ramy istotowych odniesień – ujawnia się sens świata jako taki: przenicowany, bez odsyłania do sensów czy znaczeń, które by go przekraczały. Wspólnota jest właśnie tą granicą, przejściem pomiędzy ogólną zagładą sensu i koniecznością, aby każde jednostkowe wydarzenie, każdy strzęp egzystencji, nosiło w sobie swój sens. Wspólnota odsyła do charakteru (czy to w liczbie pojedynczej, czy mnogiej) – egzystencji wolnej od wszelkiego sensu – założonego, nałożonego i przełożonego. Charakteru świata sprowadzonego do siebie samego, zdolnego do bycia tylko tym, czym jest: światem planetarnym, bez kierunku i punktów kardynalnych. Światem-i-niczym-więcej. I to właśnie owo nic-wspólnego, którym jest świat, łączy nas we wspólnotę, w kondycję polegającej na wystawieniu na najbardziej radykalny brak sensu, a równocześnie na otwarcie sensu jeszcze niepomysłanego.

Przełożyła Monika Surma-Gawłowska
Przypisy opracował Mateusz Burzyk

BIBLIOGRAFIA

- Agamben G., *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.
- Bataille G., *O Nietzschem*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10(171).
- Bataille G., *Su Nietzsche*, trad. di A. Zanzotto, Milano 1970.
- Blanchot M., *La Communauté inavouable*, Paris 1990.
- Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino 1998.
- Esposito R., *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Milano 2008.
- Heidegger M., *Rzecz*, [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007.
- Heidegger M., *Źródło dzieła sztuki*, [w:] tenże, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997, *Biblioteka Aletheia*.
- Nancy J.-L., *Il senso del mondo*, Milano 1997.
- Nancy J.-L., Nancy L., *La communauté désœuvrée*, Paris 1990.