

ESTETIZACIJA RESNICE IN SMISLA PRI JEAN-LUCU NANCYJU

VALENTINA HRIBAR SORČAN

I. Smisel(nost) manka smisla

Jean-Luc Nancy (1940), eden najeminentnejših mislecev v sodobni francoski filozofiji, postavlja vprašanje resnice in smisla v središče svoje filozofske, pretežno fenomenološke naravnosti; še več, prepričan je, da gre za temeljno vprašanje vsake filozofije in vsake dobe, pravzaprav celotne zgodovine. Njegovo vpraševanje poteka v kritičnem dialogu z Nietzschejevo in Heideggrovo mislijo; v največji možni meri pa se sooča tudi z drugimi misleci. Tako se, denimo, ne želi zaustaviti pri Lyotardovi izpostavitvi smisla na podlagi konca velikih zgodb kot izteka metafizičnega presežka smisla. Izhaja namreč iz predpostavke, da se temeljno vprašanje sodobnega časa navezuje na občutje pomanjkanja ali celo odsotnosti smisla in resnice.

Nancyjeva misel se je izostrila zlasti v preteklem desetletju, najprej z delom *Une pensée finie* (1990) – *Končna misel*¹, v katerem se naslanja na Heideggrovo fenomenologijo smisla in resnice. Že tedaj se vprašanja smisla in resnice loteva predvsem v navezavi na končnost biti. Smisel izpričuje odnos eksistirajočega do lastne končnosti. Končnost je njegova absolutna danost, zato bo tudi njegov smisel absoluten. Vendar zgolj spričo neodvrtljivosti smrti. Smrt kot enigma končnosti sproža neskončno možnost nanašanj. Končnost se eksistirajočemu razpira kot smisel le skoz to neskončnost. Absolutna enost se tako izkazuje kot neskončno mnoštvo odnosov, ki ga omogoča smrt kot skrivnost nič: kot suspenz vsakršne dokončne prilastitve smisla. Smisel(nost) izhaja iz manka smisla, oziroma iz končnosti kot absolutne odsotnosti smisla. Prav iz tega umanjkanja vznika svoboda, ki omogoča vsakršen odnos do sveta. Odsotnosti vnaprejšnje vednosti ne gre jemati v tragičnem ali resigniranem smislu, marveč kot nujni pogoj možnosti eksistence. Manko smisla, kakor ga razkriva

¹ Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990.

končnost, je obenem pogoj in že tudi končni smisel eksistirajočega; ta bo vselej njegov minljivi (*le sens fini*), ne pa tudi smotrnostni smisel (*le sens final*).

Odsotnost temeljnosti smisla, oziroma breztemeljnost kot smisel sam, onemogoča navezavo smisla na metafizično izpeljavo Smisla kot postuliranega bistva. Eksistenca je sama sebi svoje lastno bistvo. Bistvo končnosti, kakor ga razume Nancy, izpričuje prav pripoznanje, da eksistenca ne temelji na nikakršnem vnaprej danem bistvu. Toda prihod na svet, v prezenco (*la venue en présence*), dokazuje, da bivajoče že od rojstva dalje čuti in razume, da se razpira v smisel. Priti na svet torej pomeni, poroditi se v smisel, v svojo končnost. Toda smisel vselej že tudi uhaja, prav to njegovo nenehno uhajanje pa omogoča avtentično razumevanje končnosti kot ne-odnosa z Bistvom ali Smislom. Spoznanje o breztemeljnosti smisla se navezuje na takšno razumevanje človeške svobode, ki razpira novo možnost pojmovanja resnice. Svoboda je resnica smisla. Toda pozor: svoboda ne izreka smisla, kakor je narekoval razsvetljenski diskurz, pa tudi še Kant in Hegel, temveč smisel izreka svobodo, namreč kot končni smisel – kot neskončna odsotnost prilastitve smisla.² O tem so, kot poudarja Nancy, spregovorili že Marx, Heidegger in Sartre. Kaj pa Nietzsche? V tem oziru ni mogoče sprejeti Nietzschejeve vizije nadčloveka, trdi Nancy, kajti ta izpričuje, da je po razglasitvi smrti Boga Nietzsche zavrnil začetno upostavitve končnosti, in sicer tako, da je ponovno utemeljil neskončno prilščanje smisla na podlagi človekove samoprodukcije. Misli končnost namreč pomeni, dopustiti nedostopnost smisla kot edini možni dostop do smisla. Na podlagi nove upostavitve svobode, ki zagotovo prinaša tudi novo odgovornost, se razpira možnost nove (ontološke) etike. Končna misel je potemtakem misel, ki se navzlic izpostavitvi končnosti smisla ne odreka resnici. Filozofija, ki ne želi postavljati pravil, norm, oziroma vrednot na osnovi nekega Dobrega kot vnaprej danega Smisla, se torej ne odreka resnici kot taki. Le pristopa k eksistence k svojemu lastnemu smislu si ni več mogoče prilastiti na vrednostni način. Poziv k etiki pomeni povrniti eksistenco eksistenci, kajti eksistenca sama je edini smisel biti.

Četudi je pretekla filozofija predstavila zgodovino kot proces zatona ali destrukcije smisla, vse tja do divjaštva civilizacije, ki je dospela do meja svojih zmogljivosti (in tako postala civilizacija, ki je likvidirala smisel vsakršne civilizacije), se po Nancyjevem prepričanju tudi v tem izkazuje nek smisel. Morda bi danes celo smeli govoriti o največji stiski in največji nujnosti smisla; čeravno je po drugi strani res, priznava Nancy, da se je na podoben način ogledo-

² V anglosaškem prostoru je Jean-Luc Nancy priznan še zlasti kot kontinentalni predstavnik politične filozofije. V ospredju pozornosti so predvsem tista njegova dela, v katerih problem smisla navezuje na vprašanje svobode in skupnosti (*La communauté désouvrée*, 1986; *L'expérience de la liberté*, 1988, *Le mythe nazi*, 1997 in *Être singulier pluriel*, 1996).

vala še vsaka doba doslej. Niso pa več primerne oznake, kot sta moderno in postmoderno, ker se ne nahajamo niti pred niti po Smislu. Prav tako nismo niti dovršitev niti presežek metafizike, niti proces niti blodnja. Metafiziko je mogoče le – Nancy parafrazira Heidegggra – prebolevati. Drugače rečeno, osmišljanje eksistence izreka neskončnost ne-smiselnega procesa, kolikor ne-smisla ne razumemo kot nihilistične posledice izginulega, izničnega Smisla, marveč kot tisti manko bistva, ki šele omogoča končni smisel, ta edini spremenljivi smisel smisla.

Kakšen pa je odnos končne misli do umetnosti in estetike? Kolikor želimo estetiko razločiti od esteticizma, ki sledi nareku metafizike kot samoprodukcije, bodisi individualnega subjekta bodisi subjekta v njegovi generičnosti, moramo ustvarjanje razločiti od produkcije. Umetnost ustvarja za nič, oziroma, poglobitni smisel umetnosti je v dopustitvi ustvarjalcu, da ga njegova lastna ustvarjalnost presega: preseneča in očara. Umetnik je subjekt, ki neskončno pristopa k svojemu lastnemu smislu. Iz tega pa izhaja, da je prevpraševanje smisla eksistence v umetnosti še kako pomembno. Vse ostalo, meni Nancy, je le potrošnja kulturnih dobrin.

V umetnosti ne gre več za »*reprezentacijo prezenze*, marveč za pristop k eksistenci, ki ni prezenca«. ³ Roditi se, priti na svet sicer pomeni, priti v prezenco (*venir en présence*), toda končna misel se odreka zaključeni prezenci in dokončnemu smislu, se pravi, da ju ni mogoče re-rezentirati. Vse, kar je končno, je sicer prezentno, vendar ne v dovršnem smislu, torej ne na način reprezentacije; a tudi na način prezentacije neprezentnega oziroma nepredstavljivega ne. Nancy ovrže tako doslejšnjo estetiko lepega kot estetiko sublimnega. Pri tem se naveže na Lacoue-Labarthovo razumevanje *mimesis*, ⁴ kolikor ta ne izreka več koncepta reprezentacije ali Narave ali Ideje, ampak prezentacijo tistega, česar ni mogoče prezentirati. To pa ni nič drugega kot končnost sama, kolikor prihaja k prezenci, pri čemer pa je sama brez prezenze, se pravi, brez dodeljenega ji bistva in smisla. V strogem smislu torej v umetnosti ne gre več niti za prezentacijo niti za reprezentacijo. Gre le še za odnos do tistega, kar pomeni eksistirati, namreč priti ali roditi se v prezenco na način odsotnosti Prezenze oziroma Smisla. *Mimesis* bi zatorej smeli poimenovati »*mimesis अपrezentacije*« (*le mimesis de l'apprésentation*) ⁵, kolikor prefiks *ap-* izpostavlja pomen oddaljenosti, tj. distance. Torej *aprezentacija* v smislu prezentacije kot oddaljenosti in odvrnitve od Smisla. Obenem Nancy zavrača možnost, da bi končno misel obravnavali kot estetsko misel, kajti estetika je še vselej skuša-

³ *Ibid.*, str. 41.

⁴ Lacoue-Labarthe Philippe, *L'imitation des Modernes, (Typographies II)*, Galilée, Paris 1986.

⁵ *Une pensée finie*, str. 43.

la podaljšati končnost v neskončnost, če ne drugače, z opredelitvijo umetnosti bodisi kot razodetja bodisi kot skrivnosti (vključno s Heideggrom).

Filozofija se s končno mislijo dotika svojih meja, oziroma smiselnosti kot take. Potemtakem filozofije ni več mogoče pisati na enak način kot v preteklosti. Kot tudi ne ustvarjati umetnosti.⁶ Ali je spričo tega potrebna samo sprememba filozofskega stila, ali pa se na ta način razkriva celo zahteva po (samo)ukinitvi filozofije? Drugače rečeno, ali filozofija končnosti (*la philosophie de la finitude*) izreka zgolj filozofijo pri svojem koncu (*la philosophie en sa fin*), ali pa ta že izpričuje napoved konca filozofije (*la fin de la philosophie*) kot take? Tega daljnosežnega vprašanja se Nancy loteva v delu z naslovom *Le sens du monde* (1993) – *Smisel sveta*⁷.

II. Dotik izvirne smiselnosti onkraj fenomenološkega uvida

V *Smislu sveta* Nancy zastopa tezo, da sta svet in smisel v recipročnem odnosu: svet je strukturiran kot smisel in smisel je strukturiran kot svet. Izhodišče je rojstvo bivajočega, njegov prihod na svet, ki hkrati pomeni pričetek osmišljanja. Smisel nastopi pred vsako pomenskostjo, je »tostran ali onkraj vsake pomenskosti« (*en deçà ou au-delà de toute signification*)⁸. Svet, ki ga Nancy označi tudi z »il y a«⁹, kar naj bi pomenilo isto kot »je«¹⁰, namreč že sam po sebi razkriva torišče smisla. Že samo to, da nekaj je, pravzaprav celo samo to, da svet je, izraža smisel. Sveta torej ne gre več interpretirati ali mu (pri)dajati kakršnega koli smisla, temveč gre poslej za to, da vstopimo v ta smisel, v ta dar smisla, kar svet je. In tu je že sama zahteva po smislu smiselna.¹¹

⁶ Tovrstne spremembe se v filozofiji in umetnosti dogajajo ob vsakem večjem prelomu smisla, pripominja Nancy.

⁷ Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993.

⁸ *Ibid.*, str. 18.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ »Il y a' dit la même chose que 'il est'«. (*Ibid.*, str. 237).

¹¹ Nancy že v knjigi *L'oubli de la philosophie* (Galilée, Paris 1986) pričinja svojo filozofijo smisla z mislijo, da smisel ne izvira iz neke interpretacije sistema pomenov, kajti že interpretacija sama spada v sistem, v pomenski kozmos. Vendar ta misel, poudari Nancy, ne pomeni, da ni nobenih drugih dejstev, kot so interpretativna. Nakazuje le, da je dejstvo že zajeto v interpretativno območje pomena, kar velja še zlasti tedaj, ko smisel zdrzne pod gospostvo pomena. A samo dotlej, dokler ne premislimo reprezentacije dejstva do skrajnih meja pomenskosti kot take. Tako Nancyjeva hermenevtična misel odkriva, da obstaja nekaj, kar se interpretaciji upira in jo trga od znotraj. To pa ni nič drugega kot smisel: »To najprej pomeni, da je *smisel*, ki ga razumem kot prezentacijo ali vzniknjenje v prezenco – pred pomenskostjo in da jo presega. Resnica, s katero se neogibno ukvarjamo in katero nam prezentira naša zgodovina, ne pomeni, da obstaja smisel znotraj in prek pomensko-

Kolikor spremenimo pomen/smisel smisla, bo tudi pomen/smisel resnice drugačen. Resnica lahko obstaja le kot resnica smisla. Vsak filozofski stil je seveda v sorazmerju s svojo opredelitvijo resnice.¹² Ob tem se Nancy obregne ob Heideggrovo razumevanje resnice. Četudi se izmakne resnici kot *adequatio*, naj bi Heideggrova *alétheia* zapadla pod režim prezentacije. Nancy skuša pravzaprav izpostaviti svojo zadržanost do fenomenološke drže sploh, saj je prepričan, da smisla ni več mogoče podvreči prezentaciji. Fenomenologija naj bi se ne bila odprla tistemu, kar je neskončno pred zavestjo in pomenskim prilaščanjem smisla, se pravi tistemu, kar je v fenomenu samem pred fenomenom. Fenomenologija govori zgolj o pojavljanju oziroma kazanju (*l'apparaître*). Navzlic temu, da nas poziva k čisti prezenci, k temu, da bi jo *zagledali*, na ta način še nismo dospeli do biti ali do smisla. Spričo tega se v fenomenologiji, ki temelji na *phainein*, izvorna točka smisla, razlika imanentno/transcendentno, pomeša s smislom kot pomenskostjo. Ob tem Nancy navaja Husserla¹³, po katerem je, kakor naj bi bilo razvidno iz *Kartezijanskih meditacij*, bit sveta sicer nujno transcendentna v odnosu do zavesti, toda vsaka transcendenca se konstituira izključno v življenju zavesti, v tem primeru v zavesti o svetu, se pravi, da zgolj zavest nosi v sebi pomenskost/smiselnost, oziroma smisel sveta. Nancy torej trdi, da se fenomenologija ni dovolj posvetila samemu vzniku smisla (*la venue du sens*), ki ni niti imanenten niti transcendenten. Kolikor je sam svet smisel, izvor, ki ga iščemo, ga ni več mogoče misliti niti na transcendenten niti na imanenten način; sploh ne več na način, ki bi temeljil na konceptualizaciji oziroma konstituciji. Svet nas namreč vabi, da o njem ne mislimo več kot o fenomenu (kot zakritju/razkritju, siju, dogodju), marveč kot o izkazu razpoloženja (dotika, stika). Svetnost (*la mondialité*) sveta je potrebno – tu je očiteno Merleau-Pontyjevo vpliv – najpoprej začutiti.¹⁴

sti, marveč da je smisel tisti element, po katerem šele lahko so pomeni, interpretacije, predstave.« (*Ibid.*, str. 89-90.) Toda prvinskost smisla prav tako ne pomeni preprostega smiselnega izvora. Ni nikakršnega smiselnega izvira smisla; seveda tudi nesmiselnega ne, kajti ta bi smisel že predpostavljal. Izvira smisla preprosto ni, marveč se zgolj prezentira. Smisel ni nekaj skritega, temveč nekaj povsem razprtega: nekaj, kar se naši eksistenci neposredno nudi. Tvorba pomenov izpolnjuje najrazličnejše vloge: etično, estetsko, politično... Vse te funkcije se nanašajo na smisel, a ga ne ustvarjajo. Samo izpričujejo ga. Izpričujejo ga, ko pričamo o samih sebi. Ko se tako ali drugače predstavimo, s tem pa že tudi izpostavimo: smisel smo torej mi sami, oziroma človeška eksistenca kot taka. Smisla po Nancyjevem prepričanju torej ni mogoče ustvarjati ali producirati.

¹² Soodnosnost filozofskega stila ter resnice in smisla, meni Nancy, naj bi bila še posebej očitna v moderni filozofiji, najprej pri Schellingu in Heglu, nato pri Nietzscheju in pri Bergsonu. Pravzaprav bi bilo potrebno celotno zgodovino filozofije, vsaj od Kanta dalje, ponovno napisati z vidika stilov resnice in smisla, še doda Nancy v *Smislu sveta*.

¹³ *Le sens du monde*, str. 32.

¹⁴ Nancy se rad poigrava z besedo prezenca – *la présence*, zlasti v deležni obliki, bodisi kot *prés-ence/ prés-entant*, bodisi kot *prés-sence/pré-sentant*. V prvem primeru gre za prez-enco

Fenomenologija naj bi vznik smisla preprosto predpostavila, kot nekakšen čudež biti, ki tedaj, ko zasiže, odstre svojo skrivnostnost. Toda vsaka skrivnost predpostavlja razodetje, vsako razodetje pa Resnico. Naj se fenomenologija še tako trudi, da bi si prilastila proces mišljenja, ji to po Nancyu vedno znova spodleti, kajti redukcija mišljenja na imanenco izvora (na subjekt ali na zavest) zajame vso transcendenco. Zato fenomenološki drži vedno nekaj umanjka, ko skuša prikazati transcendenco. Njena slepa pega je izvorna smiselnost smisla, ki v fenomenu presega fenomen in zatoorej pomeni presežnost izvora in smisla. Dejansko tega presežka ni mogoče misliti, se pravi, da *époché* smisla kot takega ne obstaja, kajti *époché* je že del smisla in sveta samega. Kljub temu je potrebno ta presežek dopustiti, trdi Nancy, a se obenem zavedati, da je smisel smisla prav v njegovem suspenzu. Smisel smisla presega izvorno pomenskost, vendar jo prav s tem presežkom tudi omogoča. Ta presežnost izpričuje, da dokončna suspenzija smisla – bodisi njegovega izvora bodisi njegovega konca – ni mogoča. Presežek smisla je treba obenem razumeti kot manko smisla: kot umanjkanje možnosti njegovega dokončnega razkritja. V tem pripoznanju je po Nancyjevem prepričanju jedro sodobne filozofije: gre za dekonstitucijo izvorne konstitucije.¹⁵ Posledice te dekonstitucije so tako za razumevanje resnice kot za prihodnost filozofije daljnosežne: resnica ne more več nastopati kot izvorna entiteta, marveč je tudi sama zavezana smislu. To pomeni, da ni več mogoče razkrivati smiselnosti/pomenskosti resnice neodvisno od smisla, oziroma, kot že rečeno, poslej bo resnica le še resnica smisla samega. Potemtakem bo morala filozofija pristopiti k drugačenemu razmerju do svoje lastne prezentacije. Potreben bo drugačen filozofski stil: »V tem smislu je konec filozofije nedvomno najprej zadeva stila.«¹⁶

Stil, ki torej zadeva srž same filozofije in ne izraža le okrasja diskurza, je po Nancyjevem prepričanju predvsem »zadeva *praxis*, se pravi tudi *ethosa* misli in misleca.«¹⁷ Gre za ponovno privzete napetosti, iz katere izvira filozofija, namreč iz razpetosti med smislom in resnico. Filozofija se je namreč porodila in konstituirala tako, da se je razločila od *mita* kot neposredne identitete smi-

kot pričujočnost bivajočega (*de l'étant*), druga aluzija pa se nanaša na splošno, izvorno pomenskost (*la signifiante*) sveta kot sveta, oziroma na tisto, kar je *présenti*, kar je mogoče zgolj začutiti (*sentir*), torej na izvoren – čuten način, kot tisto izvorno.

¹⁵ Kot poudarja Nancy sam (*Ibid.*, str. 28), bi si za njegovo opredelitev smisla, natančneje smisla smisla, lahko sposodili Derridajevo definicijo razlike: »Niti beseda, niti pojem.« (Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, str. 5), ki torej nastopa kot torišče izvorne smiselnosti (*de la signifiante*).

Naj ob tem dodam, da Nancyja in Derridaja veže najtesnejše prijateljstvo, katerega sad je tudi obsežna Derridajeva knjiga z naslovom *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000.

¹⁶ *Ibid.*, str. 37.

¹⁷ *Ibid.*, str. 38.

sla in resnice. V mitu filozofija ni več pripoznala niti smisla niti resnice. Razkroj mita je tako vodil v vse skrajnejšo polarizacijo smisla in resnice, ki se je izpričevala kot vse bolj nepomirljiva napetost med dvema stilnima ekstremoma: med poezijo in znanostjo. Nekaj časa se je zdelo, da bo filozofija – kot rekonstituirana identiteta smisla in resnice – končala bodisi v stilu znanosti bodisi v stilu poezije. Nancy ugleda možnost konca filozofije (v heglovsko pozitivnem smislu) v koncu teh dveh stilov, toda skozi aktivno ponovitev najstarejšega stila. Vendar ne na način rekonstitucije mita, kajti v tem primeru bi zgolj obnavljali romantične sanje. Nancy bi rad obnovil in prenovil izvirno napetost tako, da filozofija sploh ne bi več pisala po kakem idealu ali modelu stila. Tudi na način stila proti stilu, »filozofije« proti »literaturi«, smisla proti resnici ne. Smisel in resnica sta, kot Nancy povzema Paula Celana, »*auseinander-geschrieben*«¹⁸, kar je po njegovem mnenju sicer neprevedljivo, hoče pa ta sintagma povedati, da smisel in resnica izhajata drug iz drugega. Da sta izvirno prepletena.

Stil kot *praxis* nas napeljuje k temu, priznava Nancy, da filozofski diskurz kot tak ni več niti mogoč niti potreben. V trmastem vztrajanju pri diskurzu, kot volji po pomenski/smiselni prilastitvi smisla, je morda – kot je trdil že Freud – res nekaj bolezenskega. Filozofijo nenehno preganja nekakšna manija (paranoja, melanholija, obsesija) smisla. Morda sodi k strukturi filozofije, da ne more ne biti nora na smisel, od smisla? Konec filozofije bi bil po Nancyju še toliko bolj razumljiv, kolikor o smislu smisla, o pomenskosti kot možnosti osmišljanja, ni mogoče reči skoraj ničesar. Pomenskost (*la signifiance*) je primarno pomenljivost (*la signification*) besed in jezika, onkraj katerega ni mogoče seči ali iz njega sestopiti. Filozofija smisla se zato dotika meja jezika, izrekljivosti same. Takšna filozofska drža se še zaostri, kolikor je ves smisel prav v njegovi odsotnosti. Zato se zdi, da na ravni diskurza Nancyju preostane le še zatekanje k pojmom, kot sta *golota* (*la nudité*) in *dotik* (*le toucher*) smisla, se pravi k smislu (*le sens*) kot čutu (*le sens*).¹⁹ Smisel torej spada pod obnebję čutnega (*le sensible*).

Mar nismo na ta način spet zelo blizu umetnosti in estetiki? Kako se s tega vidika razpleta Nancyjeva odvrnitev od fenomenološkega *uvida* k po-fenomenološkemu *dotiku*? Ali bi smeli Nancyjevo občutje resnice in smisla, kolikor se ponovno vrača k čutnemu, razumeti v smeri njune *estetizacije*? In njegovo razumetje konca filozofije le kot osmišljanje njene lastne končnosti? Kot stanje, v katerem je filozofija nenehno zgolj pri svojem koncu, pri kraju, ne pa tudi že onkraj? Kot neskončna končnost?

¹⁸ *Ibid.*, str. 40.

¹⁹ Podobno kot nemški *der Sinn* se torej tudi francoski *le sens* ponaša s tropomenskostjo kot čut, smisel in smer.

III. Dotik: bistvo umetnosti

V začetku preteklega desetletja, ko je Jean-Luc Nancy pripravljajl *Smisel sveta*, je v francoski filozofiji, še posebej v estetiki, potekala živahna razprava o zatonu modernizma in vzniku postmodernizma. Ena od poglavitnih tez tedanje estetike je bila opredelitev postmoderne umetnosti kot *fragmenta*. V *Smislu sveta* se tudi Nancy približa takšnemu razumevanju (sodobne) umetnosti; izpostavi ga v poglavju z naslovom *L'art, fragment*. Kar ni nič naključnega, bi dejal Nancy sam, kajti singularno prevpraševanje smisla je zavezano razumevanju smisla, kakor ga občuti določena doba.²⁰

Nancy ne obravnava sodobne umetnosti v žalobnem tonu: vloga vsake dobe in vsake umetnosti je prekinitev s preteklostjo, fragmentacija: razdrobitev in razpršitev njene resnice in smisla.²¹ Z opredelitvijo umetnosti kot umetnosti fragmenta skuša Nancy najprej opozoriti na svojo zadržanost do vizije umetnosti kot vélikega stila: »Zadaj za celotno zgodovino umetnosti od romantizma naprej je značilno stremljenje po vélikem, po monumentalnem, po umetnosti s kozmološko in kozmogonično, teogonično razsežnostjo, po 'vélikem stilu' in po 'avtonomni umetnosti'. To stremljenje je želja, ki se na tak ali drugačen način konča s polomom: ali gre za neskončno razočaranje, kot Nietzscheja nad Wagnerjem – in morda Wagnerja nad samim seboj, ali pa je pogubno in trgajoče že samo počutje, od Rimbauda do Batailla in naprej. Od tega poloma naj bi nas odvrnilo tisto, kar je 'majhno'.«²² Majhnost je torej pojem, s katerim bi bilo najprimerneje ponazoriti razliko med umetnostjo fragmenta in umetnostjo »vélikih« del.

V kakšnem smislu naj bi torej estetika fragmenta razumela umetnost? Če si skušamo svet zamisliti kot konec »predstavljivega« sveta, ko naj bi prezentacijo nadomestila fragmentacija, potem bi morala biti ta v določenem odnosu z dogodjem biti ali eksistenco.²³ Kako misliti umetnost v svetu, v katerem prav

²⁰ V Franciji že dolga leta teče tudi burna razprava o tem, kako vzpostaviti etiko singularnosti na nekonceptualnih temeljih, ne da bi zašli v *reductio ad absurdum*. Kot poudarja dobri poznavalec razmer Jean-Luc Chalumeau (*Introduction aux idées contemporaines en France*, Librairie Vuibert, Paris 1998, str. 143), gre za dvoboj med kantovci in nietzschejevci (glavni pobudniki in aktivni soudeleženci so, na eni strani, Luc Ferry, Alain Renaut in Alain Badiou na drugi) glede razmerja med univerzalnimi vrednotami in singularnostjo. Prvi naj bi pod okriljem Kantove *Tretje kritike* peli slavospev pravu, drugi pa naj bi skušali z Nietzschejevo pomočjo utrditi moč posameznika v odnosu do oblasti.

²¹ Ob tem Nancy poda, z očitno aluzijo na Nietzscheja, svojo lastno vizijo večnega vračanja: nič se ne ponavlja, nič se ne vrača, razen sam tek časa, ki ni nikoli isti – prihajanje je vračanje istega, kolikor je isto neskončno drugačno. Tisto, kar je bilo razdrobljeno, ne bo nikoli več celovito, dionizično rekonstituirano.

²² *Le sens du monde*, str. 191.

²³ Nancy največkrat uporablja »l'être« kot substantiv v verbalno tranzitivnem pomenu,

fragmentacija pomeni prezentacijo bivajočega oziroma eksistence? Ali je to še umetnost, morda neka nova umetnost? Po Nancyjevem prepričanju lahko na ta vprašanja odgovorimo le z izpostavitvijo razmerja med umetnostjo in smislom eksistence. Gre za vprašanje, ali umetnost govori o smislu bivajočega ali ne? Drugače rečeno: Ali je v umetnosti (še) kaj smiselnega in bistvenega? Skratka, ali je umetnost (še) nujna za razumevanje smisla sveta?²⁴

Fragmentarnosti estetike se približamo s povratkom k njenemu izvirnemu pomenu, k *aisthesis*, k čutnemu, ki se neposredno navezuje na ta ali oni čut. Ni čuta (*le sens*) nasploh, ni generičnega čuta: čut obstaja le na način difference, torej na pluralen način. Petih čutov, kolikor jih poznamo po osnovni fiziološki shemi, ne smemo obravnavati kot fragmente kakega enotnega transcendentalnega ali imanentnega čuta, kajti čuti so fragmentacija čuta, »ki je čut zgolj kot fragment«. ²⁵ Prav takšna naj bi bila, v vzajemnem smislu, tudi resnica eksistenčnega smisla (*le sens*). V tem Nancy vidi enega od pglavitnih razlogov, spričo katerega sta postali estetika in umetnost nujni pri problematizaciji smisla, namreč v času med 18. stoletjem in Heglom. Heglova teza o koncu umetnosti ne pomeni nič drugega kot »konec lepe (re)prezentacije inteligibilnega Smisla«²⁶, konec tistega, kar Hegel imenuje tudi »estetska religija«. Hegel je torej s prenosom bistva s transcendence v imanenco umetnost prepustil fragmentarni resnici, s čimer je pravzaprav trasiral rojstvo avtonomne umetnosti.²⁷

Ko Nancy obravnava čutno (*le sensible*) kot samolastno umetnosti in estetike, ga razume predvsem kot občutje, kot spoj čutnega (*le sensuel*) in čustvenega (*le sentimental*). Z vidika filozofije je temeljno občutje umetnosti estetsko ugodje (*le plaisir esthétique*)²⁸. Filozofski diskurz se s svojo pomenskostjo ni sposoben dotakniti niti čutov niti smisla, kajti ugodje dobi svoje mesto le prek otipa (*la touche*) oziroma dotika (*le toucher*).²⁹ Vsak dotik je uprostorjen, razlo-

se pravi kot bit, ki prehaja skoz bivajoče, tako da bi bilo v takih primerih najbolj primerno bodisi sloveniti ta izraz kar z bivajočim, bodisi ves čas ohranjati v mislih njegov pomen v smislu prehodnosti biti. Za bivajoče Nancy uporablja tudi izraz »*l'étant*«, ki je v morfološkem smislu deležnik glagola biti (*être*). Na vse to nas v *Smislu sveta* z izčrpno analizo opozarja tudi Nancy sam. Naj še opozorim, da ima v Franciji takšno razumevanje biti dolgo fenomenološko tradicijo.

²⁴ Nancy ob tem poudari, da želi s svojo estetiko ostati blizu moderni filozofiji umetnosti, predvsem Heglu, Nietzscheju in Heideggru.

²⁵ *Ibid.*, str. 197.

²⁶ *Ibid.*, str. 198.

²⁷ Obsežnejšo eksplikacijo svojega stališča o Heglovi estetiki Nancy podaja v besedilu *La jeune fille qui succède aux Muses*, (*La naissance hégélienne des arts*), v *Les Muses*, Galilée, Paris 1994, str. 71-97.

²⁸ Sem sodi tudi ugodje, prepleteno z neugodjem, v Burkovi in Kantovi estetiki sublimnega, kot tudi *Freudovo* sublimirano ugodje.

²⁹ Kot poudarja Nancy, naj bi stališče, po katerem je dotik najpomembnejše človeško čutilo, zagovarjal že Lukrecij.

čen, fragmentaren. Glede na to, da zadeva telo/bivajoče v celoti, je tudi absoluten, saj ni niti delen niti deljiv. »Umetnost je fragment, ker se dotika ugodja (*touche au plaisir*): umetnost *ugaja* in zahvaljujoč ugodju se dotakne/gane (*touche*) – in ta *dotik* je njeno bistvo. Umetnost je čutilna (*sensuelle*) prezentacija resnice.«³⁰ Kolikor gane, umetnosti »ni mogoče razdružiti od *ethosa* in *praxis* sploh; in ravno tako od diskurza in pomenskosti ne.«³¹ To ne pomeni, da je umetnost vsepovsod, brez razlike, pač pa to, da skuša diskurz zajeti umetniško utiranje smisla skozi čutnost (*la sensualité*). Čeravno ga omejuje refleksivnost jezika.

Na tej podlagi je mogoče razumeti fragment kot ugodje in bolečino, s čimer eksistirajoči uživa in trpi/prenaša svoje eksistiranje. In prav v toliko je umetnost, kot dotik (ne)ugodja, fragment. Užitek in trpljenje sta bitnostna načina prezenze eksistirajočega, vendar obstajata le kot »prezentacija brez prezentljivosti« (*la présentation sans présentité*).³² Njuna resnica se izpričuje le skozi dejanje oziroma dejavnost. Umetnost se torej ne nanaša na resnico tako, kot si je filozofija vselej želela, namreč v dokončnem, etabliranem smislu. Umetnost se kot resnica le vsakič znova in vselej že tudi drugače dotakne eksistirajočega, ga gane, in pomeni prezentacijo prezenze samo v smislu te konkretne, uprostorjene in časne dejavnosti: kot resnica smisla dejavno bivajočega. Kot *ethos*, ki je vselej *praxis*.

Smisel najpoprej pomeni dotik eksistence prek užitka in bolečine, oziroma, če dobesedno prenesemo Nancyjeve misli: smisel pomeni »biti dotaknjen/ganjen od eksistiranja«³³. In prav umetnost se zmore, zahvaljujoč svoji čutni opredeljenosti, najbolj neposredno dotakniti smisla, oziroma omogočiti občutje, se pravi to, kar smisel najpoprej je. Toda umetnosti, ponovno poudarja Nancy, primarno ne gre za prezentacijo (za) drugega; zanjo je bolj bistvena njena lastna manifestacija, zmožnost samolastne prezentacije, njen neskončno končni odnos do svojega lastnega smisla. Do tega, kako nas eksistenca zadeva.

Umetnost tako še naprej ostaja smotrnost brez smotra, pri čemer se je dogodila tudi »njena« zgodba kot religiozne ali ideološke umetnosti, oziroma kot (teološko)politične manifestacije. Umetnost je umetnost, kolikor se razpira »fragmentaciji smisla, kar eksistenca *je*«. ³⁴ Umetnost je občutje daru eksistence za nič. Brez kakršnega koli žrtvovanja. Potemtakem naloga umetnosti ne more biti podajanje »estetskega« odgovora na shizofreno, trgajočo

³⁰ *Ibid.*, str. 205.

³¹ *Ibid.*, str. 207.

³² *Ibid.*, str. 210.

³³ *Ibid.*, str. 198.

³⁴ *Ibid.*, str. 212.

neskončnost smisla sodobne eksistence. Umetnost lahko priča le kot umetnost bivanja v svetu: skozi svojo resnico in svoj smisel, ki sta brez poslanstva.

IV. Umetnost kot (pre)ostanek

Jean-Luc Nancy poglobi svoja razmišljanja o bistvu (sodobne) umetnosti v knjigi z naslovom *Les Muses* (1994) – *Muze*. Prevpričevanje njenega smisla bo še naprej v neposredni navezi s smislom sveta, kajti *okus*, poudarja Nancy, ni nič drugega kot »predložitev neke forme, nekega osnutja za neko dobo ali nek svet«³⁵. Tudi tokrat izpostavi, da umetnosti ni več mogoče razumeti v smislu »vélike umetnosti«, se pravi, v pomenu ideje o véliki formi, ki naj bi nas vpeljevala v kozmologijo svojega časa. Danes svet ni več *κοσμος*, ni več kozmos kot trdno strukturiran sistem vesolja. Temeljna značilnost sodobnega občutja sveta je prav njegova akozmičnost. V tem oziru je sodobna umetnost na sledi svojega bistva kot *enigme*. Morda je bila umetnost vselej takšna, le da se je njena enigmatičnost spreminjala v sorazmerju s spremenljivostjo smisla sveta. Umetnosti ni več mogoče razumeti, tudi vzvratno ne, kot procesa in napredovanja, marveč zgolj kot zaporedje in prehajanje. »Umetnost je glede na to, da vsakič nagovarja nek drug svet, vsakič znova radikalno *neka druga umetnost* (ne samo druga forma, drug stil, marveč drugo 'bistvo' 'umetnosti')«³⁶. Kakšna bo torej Nancyjeva končna sodba o bistvu (sodobne) umetnosti? Predlaga nam, da sežemo onkraj Heglove definicije umetnosti, ki zajema tudi vse ostale opredelitve umetnosti v zahodnoevropski metafiziki. Heglova teza o umetnosti kot čutni prezentaciji Ideje je opredelila njeno bistvo kot vrhovno lepoto, kot sij resnice, kot smisel biti. Umetnost je čutni smisel absolutnega smisla. Nietzsche nas je opozoril na to, da je prav nihilizem, kot volja do nič, preprečil nadaljnjo pot takšnemu razumevanju smisla. Za moderni nihilizem smisla preprosto ni več. Toda razrešitev vprašanja smisla po Nancyju ni v nikarkršnem prevrednotenju vrednot, niti nietzschejevskem ne, kajti v tem primeru bi se še naprej nanašali na Idejo, pa četudi v najbolj »izčiščeni« obliki, tj. na čisto Idejo čistega smisla. Takšno iskanje smisla umetnosti oziroma smisla sveta še vedno razkriva neskončno željo po smislu in njegovi prezentaciji.³⁷ Tako Nancy zavrača vsakršno estetsko usmeritev, ki bi izhajala iz želje po upodobitvi nevidne idealitete, kajti prepričan je, da umetnost sledi zgolj »vidnemu«, vidnemu kot takemu oziroma čutnemu. Potemtakem se je pri pisanju *Muz*

³⁵ *Les Muses*, str. 139.

³⁶ *Ibid.*, str. 143.

³⁷ Nancy ob tem poudari, da želi ostati na sledi estetskim usmeritvam, kakor so jih začrtali Heidegger, Benjamin, Bataille in Adorno.

odrekel estetiki sublimnega prav tedaj, ko je bila ta še kako aktualna v razpravah o postmoderni umetnosti. Prepričan je namreč, da bistva umetnosti ni mogoče ponovno iskati v različnih načinih upodabljanja neupodobljive Ideje, kajti »če ni nevidnega, tudi vidne podobe nevidnega ni«. ³⁸ Če bi še naprej vztrajali pri estetiki sublimnega, bi ostali ujeti v ontoteološko shemo podobe nevidnega. Iztek ontoteološke funkcije umetnosti kot podobe je pravzaprav zaslutil že Hegel, vendar ga je zaobrnil v konec umetnosti kot take. Toda umetnost si je potem zaželela postati vidna in občutena drugače kot podoba; spremeni se njena ontološka usmeritev, s tem pa tudi njeno bistvo.

Glede na to skuša Nancy opredeliti umetnost kot *(pre)ostanek (le vestige)*, kot »tisto drugo podobe«. ³⁹ Kaj pravzaprav pomeni *(pre)ostanek*? ⁴⁰ Njegov izvor je treba iskati v teologiji in mistiki. Nancy se opre na Tomaža Akvinskega, ki je skušal vzpostaviti diferenco med podobo (*l'image*) in ostankom (*le vestige*), da bi lahko razložil med znamenjem Boga v razumski stvaritvi – človeku, ki je *imago Dei*, in drugimi znamenji, namreč v *(pre)ostanku* božjega stvarjanja. Ta preostali način ali *(pre)ostanek* Akvinski opredeli kot učinek, ki »predstavlja le vzročnost svojega vzroka, ne pa njegove forme« ⁴¹; za primer navaja dim, čigar vzrok je ogenj. *(Pre)ostanek* ne identificira svojega modela, v nasprotju, denimo, s kakim kipom (Akvinski navaja kot primer kip Merkurja, ki upodablja Merkurja in je tako njegova podoba). V dimu ni *eidosa* ognja. Poznamo sicer izrek »Ni dima brez ognja«, toda v našem primeru, poudarja Nancy, dim najpoprej velja kot odsotnost ognja, oziroma njegove oblike. Ugotavlja, kako je vse od Hegla očitno, da je »umetnost dim brez ognja, *(pre)ostanek* brez Boga, in ne prezentacija Ideje. Konec umetnosti-podobe, rojstvo umetnosti-*(pre)ostanka*«. ⁴² Morda pa je umetnost vselej že bila *(pre)ostanek*, dodaja Nancy, se pravi, da se je vselej izmaknila ontoteološkemu principu.

³⁸ *Ibid.*, str. 150.

³⁹ *Ibid.*, str. 150.

⁴⁰ Nancyjevo uporabo pojma »*le vestige*« nameravam sloveniti kot *(pre)ostanek*. *Ostanek* se navezuje na tisto, kar je ostalo iz preteklosti in prehaja v sedanjost, *(pre)ostanek* pa je nekoliko bolj usmerjen v prihodnost, namreč kot tisto, kar ostaja še tudi za naprej, denimo, kot navaja *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (SSKJ, DZS, Ljubljana 1997, str. 1008), v pomenu »*biti še neoprabljen, nerazdeljen, ostati*: ... kruha ji je preostalo le še za nekaj dni«, nato pa še v pomenu »*neopravljen, nenarejen*: ... preostalo mu je še nekaj izpitov« ter v pomenu »*edino mogoč, primeren*: ... kaj nam po vsem tem še preostane (*kaj lahko še storimo*)«.

Nancy skuša s pojmom »*le vestige*« zajeti obe konotaciji, navezujoč se tako na preteklost kot na prihodnost, seveda z mislimi na sedanjost. Glede na to, da ga najpoprej navezuje, kot bo kmalu razvidno, na pojem *sledi*, kot tistega, »kar ostane« (SSKJ, str. 1244), bomo prefiks *pre* pri besedi *pre-ostanek* izpisovali v oklepaju. A zgolj to: Nancyjev temeljni poudarek namreč ne bo toliko na *ostanku*, oziroma na preteklem (*le passé*), kot na samem prehanju (*passer*).

⁴¹ *Ibid.*, str. 152.

⁴² *Ibid.*, str. 154.

V umetnosti ne gre za identifikacijo modela ali vzroka, tudi na negativen način ne, marveč zgolj za izpostavitve *nečesa* (*quelque chose*), nečesa kot (pre)ostanka. Če še naprej razmišljamo po analogiji s teologijo, potem (pre)ostanek, *vestigium Dei*, pomeni tisto, kar je čutno, za razliko od človeka, ki je *imago* toliko, kolikor je *rationalis*. Čutno je torej nekaj, v čemer se podoba zabriše in Ideja zgubi. Ideja tu ostaja le še kot sledišče (*le tracé*), ne pa kot odtis (*l'empreinte*) svoje forme. Prav na teh teoloških tleh se skuša Nancy odreči ontoteološkemu pristopu k umetnosti: umetnost odslej⁴³ nima več opravlja z upodabljaljočo čutnostjo in upodobljenim idealom. Sled kot (pre)ostanek ni več čutna sled nečutnega oziroma nadčutnega, ki bi nakazovala smer (*le sens*) k Smislu (*le Sens*). Pravzaprav umetnost niti sled (*la trace*) ni več, marveč le še sledenje (*le tracement*) ali sledišče (*le tracé*) čutnega, in zgolj v tem je njen smisel.⁴⁴

Nancy se v želji po zadovoljivi eksplikaciji svoje estetske zastavitve nazadnje posluži še etimološkega pristopa k besedi *vestigium*, kolikor namreč ta izvorno pomeni stopalo, stopinjo. »(Pre)ostanek (*le vestige*) je ostanek (*le reste*) koraka.«⁴⁵ Korak je namreč nekaj, kar je mimo, brž ko se dogodi. Ni prezenca koraka, je le njegova prehodnost. Korak torej nima svojega mesta: kar preostane, je že ostanek koraka. Korak je pravzaprav svoj lastni (pre)ostanek in v tem smislu ni niti viden niti neviden. Tako korak ritmizira vidno nevidnega, ali pa obratno. Tudi na podlagi tega naj bi bilo po Nancyju razvidno, da (pre)ostanek nima bistva. Smo le na njegovi sledi. Prav na takšen način smo odslej tudi na sledi bistvu umetnosti. Umetnost je danes le še svoj lastni (pre)ostanek, se pravi, da »ni niti degradirana prezentacija Ideje niti prezentacija degradirane Ideje, marveč predstavlja tisto, kar ni 'Ideja', premikanje, prihod, prehod, odhod vsakega prihoda v prezenco.«⁴⁶

Čigava pa pravzaprav sta korak in njegova stopinja? Zagotovo ne od bogov. Če pa že, potem kvečjemu kot (pre)ostanek njihovega odhoda, trdi Nancy. Mar iz tega ne izhaja, da umetnost ni izšla iz magije in religije, kot odtis klečočih kolen, ampak je bila njena drža že izvorno drugačna in samosvoja? Da torej vprašanje podobe ni nikoli zares prevzelo umetnosti? Idolatrija in ikonoklazem sta bila potemtakem predvsem zadeva racionalnega odnosa do Ideje. Zatorej umetnost niti v religiji ni bila religiozna (kar naj bi razumel že Hegel). Vselej je šlo za človeško stopinjo, za sled njegovega koraka. Toda ne človeka-Ideje, podrejenega zahtevi po tem, da bi bil podoba svoje lastne Ideje

⁴³ Ta časovnost se ne navezuje na umetnost v smislu njene sodobnosti, marveč na trenutek *Nancyjevega* uvida, ki torej zadeva bistvo umetnosti kot take in v celoti.

⁴⁴ Nedvomno bi bilo mogoče spregovoriti tudi o vzporednicah med Nancyjevo in Derridajevo estetiko, še zlasti na podlagi njune tematizacije pojma *sledi*.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 156.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 157.

ali Ideja svoje samolastnosti. Morda bi se bilo besedi človek najboljše kar izogniti, ker ponovno napotuje k Ideji, k podobi humanistične teologije. Nancy bi raje vpeljal *mimoidočega* (*le passant*).⁴⁷ Mimoidoči gre mimo, prehaja, preide, premine: je v prehodu (*le passage*), čemur z drugo besedo rečemo tudi eksistirati, s čimer po Nancyju mislimo »bit, ki prehaja iz biti same«⁴⁸. In v tem prehodu je izključno mesto smisla, vsa njegova prezenca.

V. Slutnja onkrajnosti nihilizma

V Nancyjevem zadnjem knjižnem delu, ki nosi naslov *La pensée dérobée* (2001) – *Zakrita misel*, zasledimo tudi poglavje *Nichts jenseits des Nihilismus*, posvečeno stoletnici Nietzschejeve smrti v letu 2000. Dvournost naslovne misli v nemškem jeziku je mogoče po Nancyjevem mnenju prevesti v francoski jezik le na simultan, podvojen način: »Nič ni onkraj nihilizma', ali pa 'Onkraj nihilizma, nič, nič sam'.«⁴⁹ Kako torej misliti nihilizem danes, stoletje po tem, ko ga je Nietzsche, poglavitni mislec nihilizma, napovedal v najtemnejših razsežnostih, obenem pa že zaslutil njegovo presež(e)nost? Kako razumeti sovpadnost temeljne devize nihilizma in, – vsaj po mnenju nekaterih –, postmodernizma: odsotnost smisla in cilja?

Nancy se torej pri prevpraševanju sodobnega občutja resnice in smisla nasloni na Nietzschejevo filozofijo, še zlasti pa ga intrigira naslednja njegova misel: »*Trajanje* z onim 'zaman', brez cilja in smotra, je *najbolj hromeča* misel... Zamislimo si to misel v njeni najstrašnejši obliki: bivanje, kakršno je, brez smisla in cilja, vendar neizogibno vračajoče se, brez finala v nič: '*večno vračanje*'. To je najskrajnejša oblika nihilizma: nič, (ta 'nesmiselni') večno!«⁵⁰ Nancy na tej podlagi razume (večno) vračanje kot odsotnost finalnosti, slednjo pa kot odsotnost dokončnosti (*l'achèvement*) in pomenske sklenjenosti. Nič najpoprej pomeni nič vsakršne dospelosti (*l'aboutissement*). Izpostavitve vračanja potemtakem afirmira nič smotra, ne pa smoter v niču. Nietzsche torej zanika nič kot kraj dospelosti. Ni mogoče dospeti v nič, kajti vselej že nekam dospe mo in se tako izmaknemo niču niča.

Večno vračanje, kakor ga prek Nietzscheja razume Nancy, ni puščobni in

⁴⁷ *Ibid.*, str. 158.

⁴⁸ *Ibid.*, str. 158.

Tudi na tem mestu je očitna Nancyjeva verbalno tranzitivna raba substantiviranega glabola »être«.

⁴⁹ Jean-Luc Nancy, *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001, str. 159.

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana 1991, par. 55, str. 38–39.

mehanični tek neopredeljenega časa: »Večno vračanje je struktura sedanjika: trenutek, kratek prehod eksistirajočega.«⁵¹ Nancy tako ponovi nam že poznano opredelitev eksistirajočega kot mimoidočega, s katero poudarja časovnost njegovega bivanja kot prehoda/prehodnosti. Prehod je čas od prihoda na svet pa tja do smrti, pri čemer je bivajoči že od rojstva naravnani k smrti.⁵² Glede na to, da njegova eksistenca poteka na način prehodnosti, nikdar ne dospe do dokončne resnice svojega obstoja, oziroma do smisla (onkraj) končnosti, marveč se večno vrača k pomenu resnice in smisla. To pa priča o neskončnosti njegovega samoosmišljanja. Prav v razkrivanju smisla kot odsotnosti smisla, smisla, ki obstaja le na način zakritosti – kot »zakrita misel« (*la pensée dérobée*), se pravi, ravno v razkrivanju zakritega se misel zave, da se dotika resnice. Toda »ta resnica se izmakne, brž ko se je dotaknemo, in prav v tem je resnična.«⁵³ Zato je naloga aktivnega nihilizma po Nancyju v tem, da »eksistirajočega odtegne finalnemu izničenju, zato da bi ga izpostavil večni ničnosti, ali, še natančneje, ničnosti kot večnosti.«⁵⁴ Kajti, kaj naj drugega pomeni totalitarno nasilje, če ne izničenje, ki je dospelo do svojega poslednjega Smisla, se pravi, uničenje v imenu neke totalitetne finalnosti?

Nancy je prepričan, da je bila v osrčju vseh (najstarodavnejših) verovanj določena »vednost o ne-vednosti ali vednost o nič«⁵⁵, le da je bila zakrita z naukom o pogubi in zveličanju. Morda je bila ravno ta vednost njihova najintimnejša in poslednja resnica. Prav Nietzschejeva zasluga je, poudarja Nancy, da je izpostavil to resnico, starejšo od nihilizma samega,⁵⁶ in jo na ta način razgalil. Za Nancyja je to dejstvo zelo pomembno, kajti tudi sam vidi sedanjost svojega časa, kot tudi bližnjo prihodnost, prav v razgaljanju »zakrite misli« o smislu, ki ni nič drugega kot »končna misel« o človekovem (samo)osmišljanju. V zadnji instanci si je človek na jasnem glede svoje minljivosti, prav nič pa ne ve o svoji umrljivosti.⁵⁷ Človeški smisel se tako razkriva kot »smisel onkraj smisla«⁵⁸, pri čemer pa nas njegova nedokončnost ne napeljuje k odvratitvi od

⁵¹ *La pensée dérobée*, str. 162.

⁵² Nancy torej ohranja heideggrovsko opredelitev bivajočega kot bitja za/k smrti, se pravi kot bitja, ki prehaja k svoji smrti.

⁵³ *Ibid.*, str. 163.

⁵⁴ *Ibid.*, str. 163.

⁵⁵ *Ibid.*, str. 163.

⁵⁶ Nancy je imel ob tem najbrž v mislih Nietzschejevo znamenito interpretacijo asketskega in religioznega osmišljanja trpljenja, ki se v delu *H genealogiji morale* zaključuje z mislijo: »Človek bo še raje hotel nič, kot nič ne hotel...« (Nietzsche, Friedrich: *H genealogiji morale*, SM, Ljubljana 1988, str. 345).

⁵⁷ Človek ve, da je minljiv, da bo umrl, ne ve pa, kako je z njegovo umrljivostjo, s stanjem po smrti.

⁵⁸ *Ibid.*, str. 164.

resnice. Nasprotno, resnica se razkriva kot resnica smisla prav kot njegova nedovršnost.

Osmišljanje ima po Nancyju smisel le, kolikor izpričuje intersubjektivno razmerje *med nami*, ki eksistiramo na tem svetu: «Izpostaviti se *ničnosti*, ne pomeni nič drugega, kot izpostaviti eksistence druge drugim.»⁵⁹ Tudi Nietzscheva vizija prihodnosti naj bi izhajala predvsem iz prve osebe množine in se tako obračala *na nas*, tako da Nancy oporeka utečeni oznaki Nietzscheja kot misleca individualizma. Prav v tem intersubjektivnem razmerju *nas in med nami*, ki ga ne želi opredeliti z nobenim od pojmov, ki bi kakor koli aludiral na kolektivnost, Nancy zasluti »onkrajnost nihilizma«⁶⁰. To onkrajnost pa je treba nahajati tam, kjer je metafizika ni niti iskala, kaj šele našla, namreč v »*hic et nunc*«, ki ne predstavlja nobenega cilja, nobenega finalnega bistva, niti skupnega niti individualnega, temveč zgolj vzajemno izpostavitve in delitev vednosti o odsotnosti tega konca«⁶¹. Sodobno občutje resnice in smisla bi smeli opredeliti tudi kot »novo avanturo smisla«⁶², ko lahko šele na podlagi pripoznanja smisla kot manka smisla zares odkrivamo *sebe samim*. Toda ne na način razodetja, temveč z neskončnim razgaljanjem zakrite misli o naši končnosti. Zgolj tostran le-te, kar obenem implicira »željo po razgaljenosti biti (*la nudité de l'être*)«⁶³. Mar ne bi bilo treba torej izreči *hommage à Nietzsche*? S tem vprašanjem Nancy sklene svojo razpravo, saj je po njem prav ta mislec že razkrival bistvo smisla v njegovem (pre)ostanku kot absolutni nedovršnosti, kakor je moč razbrati iz njegove vpeljave smisla zgolj v pomenu nedokončne interpretacije.

Očitno je torej, da Nancy pri tematizaciji nihilizma ni želel obstati v dvoumnosti, ki jo je nakazal na začetku pričujoče obravnave, saj se nedvoumno odloči za drugi pomen, h kateremu nas napotuje naslovna misel *Nichts jenseits des Nihilismus*: »Onkraj nihilizma nič, nič sam.« Morda je temeljna razlika med Nietzschejevim in Nancyjevim ontološkim pristopom k resnici in smislu zasedrana prav v Nietzschejevi nemoči, da bi se izkopal iz navedene ambiguitete, in sicer prav tako v njenem dvojnem v smislu, kot dvoumnosti in razdvojenosti.

VI. Sodobno občutje resnice in smisla

Prevpraševanje resnice in smisla v svetu, v katerem smo danes, se v filozofiji steka v tematizacijo njenega statusa. Ko se želimo približati resnici in smi-

⁵⁹ *Ibid.*, str. 164.

⁶⁰ *Ibid.*, str. 164.

⁶¹ *Ibid.*, str. 164.

⁶² *Ibid.*, str. 165.

⁶³ *Ibid.*, str. 165.

slu, se dotaknemo same meje pomenskosti in smiselnosti. Zato je mogoče status filozofije danes ugledati kot držo, ki se ji komajda še uspeva obdržati tostran meje izrekljivosti. Toda ta stiska filozofije, hkrati z njeno drznostjo, je obenem prav tisto razpoloženje, na katerem deleži sodobno občutje resnice in smisla. Razpoloženje, ki se je začelo oblikovati z Nietzschejem.

Jean-Luc Nancy se zaveda nemoči filozofije, da bi z refleksijo, ki je vselej že reprezentacija, neposredno zajela dotik kot najizvirnejše mesto človeškega razmerja s svetom. Pač pa naj bi bila tega zmožna umetnost. Zato Nancy vidi prihodnost filozofije predvsem v navezavi na estetiko, oziroma v refleksiji tega, kako se umetnost – prek vzbujanja (ne)ugodja – neposredno dotika tako samolastne resnice in smisla kot tudi tistih, katerih se je njena dejavnost dotaknila, oziroma jih ganila. Glede na to, da se umetnost kot vsakokratna konkretna ustvarjalnost izkazuje kot *ethos* in *praxis*, je Nancy prepričan, da se umetnost in etika nujno prepletata. Umetnost filozofiji omogoča, da prek estetike in etike na refleksiven način tudi sama zajame občutje resnice in smisla. Tako se ponovno vračamo k Nancyjevi izpostavitvi občutja, ki torej ni več le temeljna domena umetnosti, ampak tudi filozofije.

Potemtakem bi smeli skleniti, da Nancy ugleda možnost nadaljnjega obstoja filozofije v estetizaciji (in etizaciji) resnice in smisla.⁶⁴ Vendar se sam odreka temu, da bi njegovo misel označili kot estetsko. A vse kaže, da gre tu bolj za načelni zadržek, ki je nastal iz bojazni, da ga ne bi obtožili zapadlosti v esteticizem. Nancy se namreč odreka temu, da bi estetika in etika umetnosti predpisovali njeno resnico. Sveta ne želi omrežiti niti z estetskimi normami niti z etičnimi vrednotami. Smiselnost filozofije kot estetske in etične refleksije vidi predvsem v ontološki tematizaciji medčloveškosti, oziroma intersubjektivnosti. Tu še naprej ostaja temeljni pojem svoboda; njen nujni korelat pa Nancy uvidi – zagotovo tudi pod Lévinasovim vplivom – v pojmu odgovornosti. Sodobno občutje resnice in smisla se torej izpričuje skoz medsebojno odgovornost vseh nas v svetu in do sveta.

⁶⁴ Prav z vidika estetizacije resnice in smisla kaže, da je Nancyjeva filozofija najizrazitejše na sledi Nietzschejevi misli. Že Nietzsche je namreč občutje resnice in smisla navezal na umetnost in estetiko, in sicer tako v ožjem kot v širšem (ontološko-etičnem) smislu. Pri tem je še posebej izpostavil recipročno pogojenost estetike, kot refleksije primarno čutne dejavnosti, in fiziologije. Tako je pretekli filozofiji zoperstavil predvsem čutnost in neposrednost kot temeljni komponenti umetnosti, in sicer v tolikšni meri, da je ves čas kolebal med prvobitnim, usodnostnim pomenom umetnosti na eni strani in filozofije na drugi, upajoč ob tem na njuno čim tesnejšo ontološko prepletenost. Na ta način se mu je komajda uspelo obdržati na brvi, ki ločuje estetizacijo od esteticizma. Nastala je veličastna zgradba, ki v generičnem smislu najvišje mesto poklanja umetnosti, a vrata vanjo vendarle še naprej odpira filozofija. Nancy seveda opusti Nietzschejevo estetizirano ontologijo kot upostavitve kozmosa po generičnih estetskih principih in kriterijih, kakor jih postavlja volja do moči. Potemtakem je njegova misel še za korak dlje od esteticističnih pasti.

Nancy se skuša s po-fenomenološko izpostavitvijo dotika posloviti od razprav, ki so v sodobni francoski fenomenologiji še danes zelo živahne, namreč o presegljivosti metafizike. Vendar se nam ob tem poraja pomislek, ali je res potrebno, da se filozofija vselej obeša na nek čut, v tem primeru na otip? Mar ni mogoče prebolevati metafizike kako drugače kot s preobrnitvijo okularo-centrizma, ki že od Platona dalje favorizira vid, prav otip pa zaničuje kot najnižje od vseh čutov? Morda bi zadoščalo, če bi se zaustavili pri estetiki kot tematizaciji čutnega sploh.

Nancyjeva »končna misel« se osredotoča na smrtnost in minljivost (človeškega) bitja, čemur bi rada dodala, da bo spričo groze zgolj nič človek vselej podvržen skušnjavam nihilizma. Upirati se jim je mogoče le s pripoznanjem, da ni onkraj nihilizma nič drugega kot zgolj nič, nič sam. Kaže pa, da pri razkrivanju smisla v manku smisla, kakor nam ga narekuje naša končnost, ki vselej ostaja »zakrita misel« o naši umrljivosti, Nancy ostaja nekoliko nejasen glede občutja resnice in smisla na ravni umetnosti in estetike. Težko se je namreč strinjati z njegovim popolnim zavračanjem estetike sublimnega, pa četudi bi ga skušali upravičiti pod obnebjem deleuzevske opredelitve umetnosti kot *simulakra*, s katero je bila najodločneje ovržena platonistična naveza umetnika in Ideje. Navzlic suspenziji dokončnega smisla nam bo namreč nevidno vselej predstavljalo izziv. Ne glede na to, ali smo laično ali teistično naravnani. Prav človekova nevednost o lastni umrljivosti je porok njegovi radoživosti in radovednosti, ki ju izpričuje tudi s poskusi upodabljanja nevidnega. Potemtakem je tudi Nancyjeva opredelitev umetnosti, ki naj bi poslej ne imela nikakršnega stika več s katero koli Idejo, marveč le še s »premikanjem, prihodom, prehodom, odhodom vsakega prihoda v prezenco«, nekoliko preostra. Nancy tako pristane tam, kamor si predvsem ni želel dospeti: ne le k opredelitvi bistva umetnosti, ampak že tudi k normativni zapovedi, kako naj umetnost bo.

Filozofska misel Jean-Luca Nancyja je vendarle daljnosežna: četudi se zaveda pomanjkljivosti filozofije kot diskurza, mu navzlic pomislekom o reprezentaciji ne preostane drugega, kot da reflektira svet tako, da ga z mišljenjem reprezentira. Očitno je, da tega manka Nancy ne razume kot konec, marveč le kot kraj filozofije. Filozofija je pri kraju zgolj toliko, kolikor se je znašla na kraju svojega novega usodnostnega izziva. Filozofija naj izziva svoj lastni način biti, in sicer v naporu, da bi prek neogibne reprezentacije – kako kantovsko pravzaprav – svet mislila čim bolj neposredno in tako začutila svojo/njegovo resnico in smisel. Filozofija pri kraju bo torej le skrajna meja njene izrekljivosti. Brž ko bi namreč želela seči onkraj nje, bi že bila primorana obmolkniti, kar bi seveda pomenilo njeno samoukinitve. Kar filozofiji niti ni tako tuje, meni Nancy, saj je v filozofiji že od Sokrata in njegovega skušnjavstva dalje

nekaj samomorilskega. Toda takšna pot se ne zdi smiselna, kajti tudi filozofija pri kraju zmore, pa četudi le skozi refleksijo – morda res še zlasti umetniške ustvarjalnosti, začutiti vsakokratno občutje neposrednega razmerja s svetom. Zato predpostavljam, da t. i. manka filozofije, kakor ga narekuje njena limitna, (s)krajnostna drža, ni več smiselno presoјati kot slabost, marveč prav nasprotno: zmožnost reprezentacije je moč uzreti kot odliko filozofskega načina biti. Tako bi se filozofija lahko s ponosom obračala sama k sebi, k svoji reprezentacijski drži, in tako nehala objokovati (umetniško) neposrednost. Ob tem so se me še posebej dotaknile tiste Nancyjeve misli, ki se – navzlic strašljivim nihilističnim Zgodbam, h katerim nas zablja totalitarna neskončna dokončnost Resnice kot Smisla – ne odrekajo resnici in smislu. Za resnico in smislom se oziram prav na podlagi pripoznanja njune nedokončnosti, kakor ju razkrivam kot smrtno in minljivo bitje. Moja lastna končnost, izvorna resnica moje eksistence, torej poraja ves smisel smisla. S to mislijo pa se bržkone poslavljamo od nihilizma.

Valentina Hribar Sorčan
Filozofska fakulteta
Univerza v Ljubljani

Bibliografija

- Nancy, Jean-Luc, *L'oubli de la philosophie*, Galilée, Paris 1986.
 Nancy, Jean-Luc, *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990.
 Nancy, Jean-Luc, *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993.
 Nancy, Jean-Luc, *Les Muses*, Galilée, Paris 1994.
 Nancy, Jean-Luc, *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001.
 Nietzsche, Friedrich, *Werke, Kritische Gesamtausgabe (KGW)*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter & Co, Berlin/New York 1967–1977.
 Badiou, Alain, »Zgodovino sveta prelomiti na dvojce?«, v: *Filozofski vestnik*, XXI, št. 3, Ljubljana 2000, str. 103–119.
 Benoist, Jocelyn, »Nietzsche est-il phénoménologue?«, v: Marc Crépon (ur.), *Cahier Nietzsche*, L'Herne, Paris 2000, str. 307–323.
 Chalumeau, Jean-Luc, *Introduction aux idées contemporaines en France, La pensée en France de 1945 à nos jours*, Librairie Vuibert, Paris 1998.
 Derrida, Jacques, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000.

- Ferry, Luc, *Homo aestheticus, L'invention du goût à l'âge démocratique*, Grasset, Paris 1990.
- Haar, Michel, *Par-delà le nihilisme, nouveaux essais sur Nietzsche*, PUF, Paris 1998.
- Kessler, Mathieu, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, PUF, Paris 1999.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *L'imitation des Modernes (Typographies II)*, Galilée, Paris 1986.
- Van Den Abbeele, Georges, »Lost Horizons and Uncommon Grounds: For a Poetics of Finitude in the Work of Jean-Luc Nancy«, v Darren Sheppard, Simon Sparks and Colin Thomas (ur.), *On Jean-Luc Nancy, The Sense of Philosophy*, Routledge, London/New York 1997, str. 12–18.