

Michał Krzykowski*

BYĆ INACZEJ — BYĆ Z INNYMI? DERRIDA, NANCY I PYTANIE O WSPÓLNOTĘ¹

Zawarte w niniejszym tekście rozważania rodzą się z pytania, które wydaje mi się pytaniem na ten czas. Brzmi ono następująco: czy jesteśmy w stanie, a jeśli tak to na jakich zasadach, pomyśleć bycie w mniejszości czy bycie mniejszością w obrębie wspólnoty, której charakter nie byłby narodowy lub narodowościowy, i która nie cementowałaby się wokół religii i/lub mitu założycielskiego? W krótkim artykule nie sposób oddać złożoności problemu, która kryje się za tak prosto i konkretnie sformułowaniem pytaniem, a jeszcze mniej — udzielić równie prostych i konkretnych odpowiedzi. Dlatego też ograniczę się tutaj do próby zarysowania warunków, w których takie pytanie musi zostać postawione. I mimo iż polem jego potencjalnego oddziaływania jest polityczne tu i teraz, moją refleksję wyprowadzam w odniesieniu do dyskursu akademickiego, w ramach którego zagadnienie mniejszości jest zazwyczaj podejmowane. Tym samym za pytaniem o relację pomiędzy mniejszością i wspólnotą kryje się pytanie o skuteczność teoretycznych narzędzi, po które zwykliśmy sięgać, aby „pracować na rzecz” mniejszości. Innymi słowy: czy dyskusja o mniejszościach może otworzyć przed nami jakiś nowy horyzont, podtrzymać, odrzucić lub skorygować dotychczasowe ustalenia w zastanych warunkach dyskursywnych? Na ile i kiedy może ona okazać się istotna?

Ponieważ refleksję nad mniejszością w kontekście wspólnoty chciałbym tutaj podjąć w obrębie myśli Jacques’a Derridy i Jean-Luca Nancy’ego, zacznę od trawestacji pierwszych dwóch zdań znanego tekstu pierwszego z nich; tekstu, od którego wszystko się zaczęło: „A zatem będę mówił o jednej literze. [Ostatniej], jeśli jeszcze

* Michał Krzykowski — Uniwersytet Śląski w Katowicach. Instytut Języków Romańskich i Translatoryki, ul. Grota-Roweckiego 5, 41-208 Sosnowiec.

¹ Niniejszy artykuł wpisuje się w projekt objęty grantem NCN (Sonata) pt. „W imię przyjaźni, dla dobra wspólnoty. Przyjaźń i wspólnota we współczesnej myśli francuskiej” (2015/17/D/HS2/00512). Powstał on niewiele wcześniej niż inny tekst, który został w międzyczasie opublikowany w formie książki. Dlatego też zawiera on pewne wątki i fragmenty, które szerzej rozwijam w teże książce, co czyni go w dużym stopniu jej surową wersją. Niemniej jednak przeglądając artykuł przed wypuszczeniem go do druku, postanowiłem niektóre jego tezy doprecyzować w ślad za uwagami, które otrzymałem po opublikowaniu książki. Zob. M. Krzykowski, *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii*, Warszawa 2017.

wierzyć alfabetowi i większości spekulacji, jakie w tym zakresie podjęto”². Korzystając więc ze specyfiki polszczyzny, sytuując się na gruncie jej idiomu, będę zatem mówił nie o literze pierwszej, literze „a”, lecz o literze ostatniej, literze „z”; literze będącej jednocześnie wyrazem, którego znaczenie — jak postaram się pokazać — jest autonomiczne, choć nigdy samowystarczalne i, mówiąc żargonem Derridy, „zawsze już” relacyjne i współzależne: współdzielone, jak ująłby to być może Nancy. Z byłoby zatem wyrazem, którego znaczenie nie może ograniczyć się, wbrew ruchowi myśli uwikłanej w język i przybierającej postać logicznych zdań, do jakiegokolwiek wyrażenia przyimkowego. Odwołując się do Nancy’ego i wkładając go jednocześnie w polszczyznę, z miałoby zatem sens samo w sobie, choć ów sens zakłada, że z nie może być samo z siebie, musi być zawsze z kimś lub czymś jeszcze. Chcąc potraktować z jako wyraz, można by powiedzieć, że z jest zawsze z, gdyby takie zdanie nie przybierało formy nie dającej się utrzymać tautologii. Poprzestańmy zatem na stwierdzeniu, że dostrzeżenie nieredukowalności istnienia z w byciu jako takim pozwala wyprowadzić następujące pytanie: jak można, dzisiaj, być inaczej?

Zastąpienie litery „a” literą „z” w przetłumaczonym na polski tekście Derridy dąży do wytworzenia na gruncie polszczyzny przestrzeni spotkania pomiędzy nim a Nancym. O ile bowiem konstytutywną dla całej filozofii Derridy była litera pierwsza, litera „a”, która dała *différance*, o tyle Nancy kluczowe znaczenie zdaje się przypisywać przyimkowi „z” [*avec*], który okazuje się być sensem bycia, czy też — jak zobaczymy — byciem, które samo jest sensem. Sens z jest z sensu, co właściwie zrozumiemy, jeżeli z uwolnimy od wyrażenia przyimkowego i przeczytamy je jako nazwę, a jednocześnie spojrzymy na sens po francusku: sens jest tutaj również kierunkiem, zmysłem, czuciem. O ile jednak dokonanie tej jednoliterowej inskrypcji Nancy’ego w tekst Derridy wydaje się podążać rozpoznaną ścieżką — Nancy, mimo wszystkich różnic dzielących go z Derridą, kreśli swój ontologiczny projekt w horyzoncie dekonstrukcji³ —, o tyle zwrócenie tego ostatniego ku ontologii wydaje się na pierwszy rzut oka nie do utrzymania⁴. Wczesne teksty

² J. Derrida, *Różnia*, przeł. J. Margański, w: *idem, Marginesy filozofii*, Warszawa 2002, s. 29.

³ I. James, *Nowa filozofia francuska*, przeł. J. Bednarek i P. Juskowiak, Warszawa 2014, s. 65. Zob. M. Kwietniewska, *Jean-Luc Nancy. Dekonstrukcja wobec tradycji*, Łódź 2013.

⁴ Co więcej, łączę obu myślicieli w obszarze pojęcia wspólnoty, które wydaje się dzielić ich najbardziej. Wystarczy chociażby przywołać jedną z notatek Derridy, sporządzoną w 1976 roku, w której czytamy o „wstępie do »wspólnoty«. Samo słowo przyprawia mnie o mdłości” (cyt. za: B. Peeters, *Derrida*, Paris 2010, s. 361). Trzeba podkreślić, że ów wstręt jest motywowany nieufnością względem wszelkich wspólnot wyznaniowych lub narodowych, które narzucają należącym do nich jednostkom określoną tożsamość. Derridiańska obsesja nie-przynależności ma podłoże biograficzne (szerzej o relacji auto/biografia i myśl u Derridy, zob. M. Krzykowski, *Zwierzę, którego śladem więc podążam. Jacques Derrida i widmo autobiografii*, w: *Widma Derridy*, pod red. A. Bielik-Robson

Derridy są przecież nieustannym kwestionowaniem ontologii rozpatrującej bycie w kategorii obecności, podczas gdy jego późne myślenie wyraźnie ciąży ku etyce, która — w duchu levinasowskim — nad ontologią wiedzie prym. Rzecz dzisiaj jednak nie w tym, by odtwarzać dekonstruującą ontologię gesty Derridy, lecz w tym, by sformułować pytanie o bycie po Derridzie, w orbicie tego, czego nauczyła nas dekonstrukcja i nie traktować ontologii jako spalonej przez Derridę ziemi. A jednocześnie, filtrując dekonstrukcję przez myśl Nancy'ego, dostrzec w niej to, co siłą rzeczy umyka komentatorom badającym jej etyczny wymiar. W tym sensie, formuła bycia inaczej [*être autrement*], którą tutaj proponuję, jest nie-etyczna i może być traktowana jako odpowiedź na levinasowskie „inaczej niż być” [*autrement qu'être*]⁵. Zamiast porzucania trwania w byciu i zwracania się ku abstrakcyjnemu i w gruncie rzeczy odcieleśnionemu Innemu, formuła bycia inaczej wychodzi od radykalnie materialnego charakteru istnienia innych, z którymi istnieje ja, przy czym to współbycie, bycie z jest ontologicznym warunkiem wszelkiego jednostkowego istnienia. Przenosząc się z gruntu ontologii na grunt polityki należałoby więc zapytać: na ile bycie inaczej mogłoby stanowić nową formę bycia z innymi, wychodząc poza etyczny nakaz otwarcia na enigmatycznego Innego, które pozostaje mimo wszystko pewną formą skupienia na sobie, nawet jeśli dokonuje się ono w oderwaniu od tożsamościowej logiki tego samego⁶?

i P. Sadzika, Warszawa 2017, s. 291–308). Należy pamiętać, że Derrida urodził się w El-Biar na przedmieściach Algieru w rodzinie o korzeniach żydowskich i w wieku jedenastu lat, gdy rządy Vichy we Francji rozpętały w Algierii falę antysemityzmu, został wydalony z francuskiej szkoły, w której język arabski był traktowany niczym język obcy, a algierska rzeczywistość i historia zupełnie przemilczane. Nie będzie zatem przesadne stwierdzenie, że Derrida odrzuca ten sam kształt wspólnoty, przeciwko której myśli Nancy, gdy podejmuje próbę odzyskania pojęcia wspólnoty poprzez oczyszczenie go z negatywnych konotacji znaczeniowych. Przy czym warto dodać, iż to odrzucenie nie oznacza rezygnacji z próby innego myślenia o wspólnocie lub myślenia o innej wspólnocie. Przykładem *Wiara i wiedza*, gdzie Derrida odwołuje się do wspólnoty uodpornionej na samą siebie, a zatem takiej, która sama się dekonstruuje (J. Derrida, *Wiara i wiedza*, przeł. P. Mrówczyński, w: *Religia*, Warszawa 1999, s. 76) oraz — od zupełnie innej strony, jednak w myśl tej samej logiki — projekt „nowej Międzynarodówki” z *Widm Marksa*, pojmowanej jako „więź [...] bez współobywatelstwa, bez wspólnej przynależności do jakiejś klasy” i zawiązującej się w ramach „przyjacielskiego przymierza bez umowy” (J. Derrida, *Widma Marksa*, przeł. T. Załuski, Warszawa 2015, s. 145). Jeżeli drogi Derridy i Nancy'ego biegną w różnych kierunkach, istnieje wiele punktów, w których na siebie nachodzą.

⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.

⁶ Powierzchnową, choć niepozbawioną racji krytykę takiej postawy etycznej, widocznej u Derridy, który w tym wypadku jawi się jako czytelnik Lévinasa, przeprowadza Terry Eagleton. Według niego jest to etyka „bardziej w związku z wiecznością niż z życiem codziennym. Etyka to uprzywilejowany żywioł, w którym Inny zwraca w naszą stronę

Zastąpienie obcości Innego mnogością innych pozwala również wyprowadzić pytanie o bycie mniejszością lub w mniejszości od strony innej niż kulturowa, a co za tym idzie wyjść poza coś, co Badiou określa mianem „etyki wielokulturowości” lub „współczesnego katechizmu życzliwości wobec »innych kultur«”⁷. Jeżeli przywołuję tutaj za Badiou te efektowne stwierdzenia, robię to nie dlatego, że mam coś przeciwko idei wielokulturowości lub życzliwości wobec innych. Zdaję sobie również sprawę, że problemu różnicy kulturowej (w szerokim rozumieniu, a zatem: różnicy klasowej, seksualnej, płciowej itd.), wykrystalizowanym w łonie „filozofii różnicy” nie można sprowadzić do wielokulturowości, która — zwłaszcza w zespoleniu z logiką neoliberalizmu — tę różnicę zaciera, co w efekcie prowadzi do nowych form ucisku. Chodzi tutaj raczej o uchwycenie konkretnego momentu historycznego, w którym nastąpiło pewne wyczerpanie się języka krytycznego, a także refleksję nad teoretycznymi wyzwaniem, jakie owo wyczerpanie stawia przed nami dzisiaj. Otóż wszystkie narzędzia, które pozwalają nam w kontekście akademickim pomyśleć mniejszości wywodzą się w znaczącej mierze z pism francuskich filozofów i myślicieli, których amerykańscy krytycy na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych okrzyknęli mianem post-strukturalistów, zgrupowali ze sobą pod chwytliwym hasłem *French Theory*⁸, a następnie zaczęli produkować dyskurs teoretyczny w obrębie różnorodnych odmian *cultural studies*, gdzie samo odniesienie do francuskich autorów ten dyskurs uprawomocniało. Bycie *French* w zestawieniu z *Theory* niosło za sobą konsekwencję w postaci sztucznie skonstruowanej tożsamości, a sztuczne zesencjalizowanie francuskich filozofów pod narodową etykietką miało odtąd być, posługując się metaforą deleuzjańską, „machiną wojenną” w kwestionowaniu wszelkich tożsamościowych esencji i pozwalać na usłyszenie głosu mniejszości. Ktoś mógłby więc zapytać: zatem w czym problem, skoro ta „esencjalizacja” przyniosła tak doniosłe (zwłaszcza na ów czas) efekty i pozwoliła wytworzyć zupełnie nową przestrzeń przenikania się tego, co akademickie z tym co polityczno-społeczne?

swą świetlistą twarz, składając na nasze barki swe nieprzeniknione, ale nieskończenie zobowiązujące żądanie. To etyka skąpana w aurze religijności — pławiąca się w retoryce religijnej, którą ogołociła jednakowoż ze wszystkich konkretnych treści (T. Eagleton, *Koniec teorii*, przeł. B. Kuźniarz, Warszawa 2012, s. 147). Krytykę levinasowskiej etyki, przeprowadzonej z pozycji ontologicznej, która jednak zupełnie rozmija się z propozycją Nancy’ego (dwoje zamiast wielości) odnajdziemy u Badiou (Zob. A. Badiou, *Etyka*, przeł. P. Mościcki, Warszawa 2009).

⁷ A. Badiou, *Etyka*, s. 38.

⁸ Zob. F. Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris 2003 i *French Theory w Polsce*, pod red. E. Domańskiej i M. Loby, Poznań 2010.

Otóż problem w tym, że uczynienie z Francuzów „teoretycznych patronów” akademickich dyskursów poststrukturalistycznych na rzecz rozmaitych mniejszości w znacznej mierze osłabiło krytyczną (w rozumieniu Kanta) siłę tekstów, których są autorami. Mówiąc prosto, *French Theory* wyczerpała się równie szybko jak została przeczytana. Jeżeli dorzucimy do tego fakt, że akademickimi orędownikami i orędowniczkami na rzecz mniejszości są przede wszystkim intelektualiści i intelektualistki utożsamiający się z lewicą, dostrzeżemy pewien frapujący efekt: krytyka poststrukturalistycznych dyskursów odbierana jest podejrzliwie i trudno ją zrozumieć inaczej niż w utożsamieniu z pewną formą akademickiego reakcjonizmu (względnie neokonserwatywnego marksizmu). To że akademicka debata o mniejszościach jest debatą polityczną nie może dziwić z tego prostego względu, że dotyczy osób i grup osób realnie istniejących w przestrzeni *polis*. Jednak upolitycznianie argumentów, które w niej padają, taką debatę właściwie uniemożliwia i jest równie groźne co niezwykle popularne dzisiaj przekonanie o konieczności zachowania „apolityczności uniwersytetu”. I jedno i drugie utrzymuje mało twórcze i inspirujące intelektualnie status quo.

Jeżeli to teoretyczne przesilenie, które spowodowało, że radykalizm różnicy został wchłonięty przez kojący dyskurs wielokulturowości, objawiło się w polskim środowisku akademickim ze sporym opóźnieniem, to dlatego że poststrukturalizm dotarł do nas dopiero w latach dziewięćdziesiątych, gdy w anglo-amerykańskiej akademii można było dostrzec pewne zmęczenie w łonie teorii kulturowej. Dobrze pokazał to Terry Eagleton w *Końcu teorii*, który w dużej mierze dotyczy *French Theory*. We wstępie do tej książki, nota bene przetłumaczonej na polski dopiero w 2012 roku, brytyjski teoretyk pisze:

Nowe pokolenie nie stworzyło [...] równie imponującego korpusu własnych idei. Starsze pokolenie okazało się wzorem trudnym do naśladowania. Bez wątpienia obecny wiek zrodzi z czasem własny panteon duchowych mistrzów. Na razie jednak bazujemy na przeszłości — i to w świecie, który zmienił się dramatycznie od czasów, gdy Foucault i Lacan po raz pierwszy zasiedli przy maszynach do pisania⁹ (10).

Diagnozę tę, w jej ogólności, można uznać za trafną. Skrywa ona jednak dość istotny fakt. Otóż teoria, po której według Eagletona przychodzi nam dzisiaj żyć (tytuł oryginalny komentowanej tutaj książki brzmi: *After Theory*), sama była kulturowym konstruktem anglo-amerykańskiej akademii, który należy dzisiaj poddać krytycznemu oglądowi. Określanie Barthesa, Lacana, Foucaulta i Derridy, tak jak to czyni Eagleton, mianem „myślicieli kulturowych” jest bowiem efektem przyjęcia określonej perspektywy oraz dokonania bardzo *specyficznej* interpreta-

⁹ T. Eagleton, *op. cit.*, s. 10.

cji. I wystarczy przeczytać teksty tych myślicieli osobno, a nie *en bloc*, by dostrzec do jakiego stopnia ta interpretacja była wybiórcza i redukcjonistyczna, mimo że przyniosła niezwykle efekty dla rozwoju rozmaitych *studies*, które ukształtowały się w ramach paradygmatu poststrukturalistycznego i ukształtowała krytyczną wrażliwość wielu z nas:

Odzyskując tematy zepchnięte przez ortodoksyjną kulturę na margines, *cultural studies* wykonały pracę o kluczowym znaczeniu. Życie poza nawiasem społeczeństwa może być niesłuchanie bolesne i trudno o szczytniejsze zajęcie dla studiujących kulturę studentów niż pomoc przy tworzeniu przestrzeni, w której znieważanym i odrzuconym pozwala przemówić się własnym głosem¹⁰.

Kładę tutaj nacisk na ów efekt *French Theory*, który nieodwracalnie zmienił humanistykę, ponieważ pomyślenie wspólnoty jest możliwe wyłącznie po wyjściu ze strefy jego oddziaływania. „Cokolwiek nas ze sobą łączyło — cokolwiek było toż-same — było odrażające” — pisze Eagleton w kontekście lat 80., gdy *cultural studies* przeżywały rozkwit za sprawą transferu dokonań Szkoły z Birmingham na amerykańskie campusy¹¹. Jeżeli jednak spojrzymy na to, co od lat 80. dzieje się we francuskiej myśli nie przez pryzmat *theory*, lecz przez pryzmat *pensée*, to okaże się, że przemyślenie na nowo więzi wspólnotowej stało się istotnym wątkiem filozoficznej refleksji, a co więcej podjęli ją również myśliciele określani za oceanem mianem poststrukturalistów. Przy czym nie chodziło tutaj oczywiście o powrót do wspólnoty tożsamyh ze sobą jednostek, lecz o namysł nad nią w sytuacji różnicy, a ujmując rzecz inaczej — w obrębie tego, co nas nieuchronnie dzieli jako jednostki [*in-dividu*], przy czym podział [*partage*] jest jednocześnie tym, co ze sobą dzielimy [*partager*].

Jako pierwszy wspólnotę spróbował zredefiniować Jean-Luc Nancy w artykule *La communauté désœuvrée* z 1983 roku, wydanym trzy lata później

¹⁰ *Ibidem*, s. 20.

¹¹ Zob. M. Wróblewski (red.), *Kultura i hegemonia. Antologia tekstów Szkoły z Birmingham*, Toruń 2012. W efekcie tego transferu pojawiły się w środowisku kulturowej lewicy głosy, że marksizm zostałby jakoby zredukowany do nauczania studiów kulturowych, podczas gdy nowe ruchy społeczne kształtują politykę „co najwyżej” kulturową, skupiając się na tym, co tożsamościowe i partykularne. Tym samym zatracona została pierwotna idea uniwersalnej walki o ekonomiczną równość i sprawiedliwą redystrybucję, a idea jedności przegrała z ideą konfliktu. Odpór takim głosom dała Judith Butler, pokazując do jakiego stopnia ta nostalgia za jednością i nieumiejętność dostrzeżenia produktywnego wymiaru konfliktu są myśleniem błędnym. Zob. J. Butler, *Merely Cultural*, „New Left Review” 1998, I/227, January–February, s. 33–44. Za zwrócenie mi uwagi na ten artykuł dziękuję Tomaszowi Sikorze.

w formie książki¹². Stawką w grze podjętej przez Nancy'ego w tym tekście, jak słusznie zauważył niedawno Piotr Sadzik, jest komunizm¹³. Komunizm to „nieprzekraczalny horyzontem naszej epoki”¹⁴ — pisze we wstępie Nancy. A zatem nie marksizm, jak chciał tego Sartre, lecz komunizm właśnie. Gdyby Nancy był Sartrem, być może powiedziałby, że jako jednostki nie jesteśmy skazani na wolność, lecz na komunizm, pojmowany jednak specyficznie, ponieważ na sposób ontologiczny¹⁵. Nawiązując do późniejszych prac filozofa komunizm byłby przestrzenią, w której jednostkowy byt doświadcza bycia, które jest „byciem-wspólnie” [*l'être-en-commun*], w związku z czym nie może on być osobno, ponieważ dzieli swoje bycie z innymi. Redefinicja komunizmu nie jest tutaj zatem żadną rehabilitacją komunizmu, czy skorygowaniem jego idei. Chodzi raczej o odzyskanie znaczenia pojęcia komunizm, poprzez zwrot ku łacińskiemu *communis* oznaczający przynależny wielu i będący źródłosłowem wspólnoty [*communauté*] i komunizmu [*communisme*]¹⁶.

Nancy dokonuje zatem podwójnego cięcia: destylując komunizm poprzez oczyszczenie go z ideologicznego uwikłania i uczynienie z *communis* warunku wszelkiego bycia, stwarza sobie możliwość refleksji nad wspólnotą pojmowaną inaczej niż w kategoriach narodowych, religijnych lub mitycznych. Zwrot ku ontologii ma tutaj znaczenie ściśle polityczne, choć pozostaje ono bardziej zasugerowane niż powiedziane wprost¹⁷. Staje się to jeszcze bardziej widoczne

¹² J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010.

¹³ P. Sadzik, *Jean-Luc Nancy i polityka. Komunizm i rozdzielona wspólnota*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 3(9), s. 117.

¹⁴ J.-L. Nancy, *op. cit.*, s. 9.

¹⁵ Zob. B. Błaszczak, *Wspólnota jako ontologia. Koncepcja Jean-Luka Nancy'ego*, „Roczniki filozoficzne” 2014, 2, s. 75–96.

¹⁶ Por. R. Esposito, *Communitas. The Origin and Destiny of Community*, transl. T. Cambell, California 2010.

¹⁷ Pozwolę sobie tutaj na dygresję. Jeśli spojrzeć na ten zwrot w szerszym kontekście społeczno-historycznym, był on gestem o niebagatelnym znaczeniu. Nancy publikuje bowiem swój tekst w momencie, w którym cała Francja, a wraz z nią znakomita część francuskich intelektualistów, przeżywa liberalną epifanię i celebrytuje nowoczesny styl życia, tę „mieszankę hedonizmu, produktywizmu, swobody obyczajowej i jasności umysłu”, oznaczającą triumfalny „powrót republikańskiego zamięłowania do rozumu i nauki” (F. Cusset, *La Décennie. Le grand cauchemar des années 1980*, Paris 2006, s. 64. Jeżeli nie jest zaznaczone inaczej, wszystkie tłumaczenia są mojego autorstwa). Z euforią witane są również nowoczesne technologie. Prawdziwym symbolem nowoczesnego zwrotu, jak pisze ze swadą Cusset, staje się uruchomienie pierwszej linii pociągu TGV na trasie Paryż-Lyon, który jest traktowany niczym zbiorowe dzieło sztuki. Nędza polskiej odmiany liberalizmu w jego wersji politycznej nie wynika z tego, że tkwi on mentalnie w Europie Zachodniej lat osiemdziesiątych, lecz z tego, iż opiera się on na przekonaniu, że dyskusja

w późniejszych pracach Nancy'ego, w których pojęcia wspólnoty i komunizmu ustępują miejsca „byciu-razem” [*l'être-ensemble*], „byciu-wspólnie” [*l'être-en-commun*], „byciu-z” [*l'être-avec*], a w ostateczności „z” [*l'avec*], przy czym owo bycie ma charakter dynamiczny i zmienny, nie jest trwaniem. Widać to już na poziomie językowym dzięki cudownej właściwości [*génie*, łac. *genius*] francuszczyzny, która umożliwia zapisanie czasownika jako rzeczownika poprzez poprzedzenie tego pierwszego rodzajnikiem określonym, a jednocześnie unika pułapki nazywania, w którą wpada każdy rzeczownik odczasownikowy. To właśnie sam język pozwala pomyśleć to, co wydaje się nie do pomyślenia: ontologię bez fundamentu. Ujmując rzecz krótko: pojęcie wspólnoty znika, jednak problematyka wspólnoty pozostaje. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj wydany w 1996 roku tekst *Être singulier pluriel*, który doczekał się zresztą rzetelnego komentarza po polsku¹⁸. Jeżeli jestem tutaj siłą rzeczy zmuszony do powtórzenia tego omówienia, różnica w tym powtórzeniu, ujmując rzecz znów po deleuzjańsku, polega na tym, iż czytam tekst Nancy'ego w perspektywie wydanych trzy lata wcześniej *Widm Marksa* Derridy, starając się jednocześnie dostrzec u Nancy'ego to, czego tekst Derridy nie mówi.

Uderzającym jest fakt, iż tekst Nancy'ego poprzedzony jest cytatem z Marksa, mimo że sam tekst do marksizmu w ogóle nie nawiązuje, podczas gdy w tekście Derridy, w całości poświęconym Marksowi i dedykowanym pamięci Chrisa Haniego, czarnoskórego komunisty z RPA, zamordowanego przez Janusza Walusia, polskiego imigranta i zwolennika południowoafrykańskiej prawicy (a obecnie nowego bohatera polskiej skrajnej prawicy, która domaga się uwolnienia go z więzienia w Pretorii widząc w nim bohatera w walce z komunizmem), nie znaj-

o nowoczesności kończy się na nowoczesnych technologiach w postaci Pendolino (zob. J. Sowa, *Inna Polska jest możliwa! Widma przeszłości, wizje przyszłości*, Warszawa 2015 oraz, w szerszym kontekście, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011). Bez względu na to jak bardzo osieroceni i niereprezentowani przez partie uchodzące za liberalne mogą czuć się w Polsce usposobieni liberalnie intelektualności, związani z szerokim, choć rozszczepionym środowiskiem ciągnącym się od „Gazety Wyborczej” po „Kulturę Liberalną” i całkiem spory odłam „Krytyki Politycznej”, nie będzie chyba przesadą w stwierdzeniu, że liberalizm niewiele ma do zaoferowania w odniesieniu do wspólnoty i ogranicza się do skądinąd słusznej krytyki wspólnoty w jej narodowo-kościelnym wymiarze, co stało się jednak nieskuteczne politycznie i intelektualnie reaktywne. Pytanie na dziś nie brzmi: „Jak uchronić się przed brutalniejszą wspólnotą narodową?”, lecz: „Jaką inną formę wspólnoty zaproponować w zamian?” Nie mam wątpliwości, że nie jest to kwestia zmiany na scenie politycznej, lecz wypracowania nowych narzędzi krytycznych oraz wyjścia poza etykiety i podziały, które warunkują (i właściwie uniemożliwiają) dyskusję w zmediatyzowanej rzeczywistości.

¹⁸ T. Załuski, *Ontologia jako koegzystencjalna analityka „bycia-z”*, „Analiza i Egzystencja” 2007, nr 6, s. 49–74.

dziemy słowa wspólnota. Przyjrzyjmy się przywoływanemu przez Nancy'ego cytatowi (tłumacząc z francuskiego):

Ponieważ natura ludzka jest prawdziwą wspólnotą ludzi, wytwarzają oni — potwierdzając tym swą naturę — wspólnotę ludzką, byt społeczny, który nie jest jakąś ogólną i abstrakcyjną potencją względem odizolowanej jednostki, lecz bytem każdej jednostki, jej własną aktywnością, jej własnym życiem, jej własną rozkoszą, jej własnym bogactwem [...] Powiedzenie, że człowiek jest wyalienowany w stosunku do samego siebie oznacza to, iż społeczeństwo tego wyalienowanego człowieka stanowi karykaturą rzeczywistej wspólnoty, którą w istocie jest¹⁹.

Tak zdefiniowana przez Marksa wspólnota byłaby zatem powracającym widmem zarówno w horyzoncie refleksji Nancy'ego, jak i Derridy, choć obaj filozofowie przyjmują je na dwa różne sposoby: pierwszy myśli wspólnotę nie odwołując się do Marksa, drugi myśli Marksa nie odwołując się do wspólnoty. Między „ko-ontologią”²⁰ Nancy'ego a „widmontologią”²¹ Derridy nie zachodzi jednak sprzeczność i oba projekty, choć nie nawiązują do siebie wprost, w pewnym stopniu się uzupełniają, toteż taka krzyżowa lektura nie jest bezzasadna.

Zacznijmy od Nancy'ego. Celem jego projektu jest dokonanie rekonfiguracji kluczowych pojęć w łonie filozofii Heideggera, co prowadzi go do uznania, iż warunkiem bycia jednostkowego bytu jest jego współbycie z innymi jednostkowymi bytami. Ludzie nie są skazani na współistnienie dlatego, że są istotami społecznymi, lecz dlatego, iż sam fakt bycia jest „zawsze już” współbyciem. Doniosłość propozycji Nancy'ego polega na wpisaniu społecznego wymiaru istnienia w perspektywę ontologiczną. Z technicznego punktu widzenia Nancy przejmuje od Heideggera pojęcie *Mitsein* (tłumaczone przez Bogdana Barana jako współbycie, a po francusku oddane dokładniej — jako bycie-z [*être-avec*]), zauważając jednocześnie, iż jest ono podporządkowane *Dasein*, byciu-tu-oto lub jestestwu, odwołując się jeszcze raz do przekładu Barana²². Dla Heideggera wprawdzie bycie-tu-oto jest zawsze współbyciem, ponieważ to pierwsze jest nam dane wyłącznie we współświecie, a zatem świecie, w którym jesteśmy z innymi, jednak heideggerowskie bycie-z, jak przekonuje Nancy, jest wtórne wobec *Dasein*, pojawia się dopiero po ustaleniu źródłowości bycia-tu-

¹⁹ K. Marx, *Notes à James Mill*, w: *idem : Œuvres II, Économie II*, Paris 1968 (1972), s. 23. Zob. J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris 1996, s. 17. Dalej będę odwoływał się również do fragmentów przywoływanych w artykule Załuskiego w zaproponowanym przez autora tłumaczeniu, które czasami modyfikuję.

²⁰ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, s. 63.

²¹ J. Derrida, *Widma Marksa*, s. 31.

²² M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004. Por. M. Heidegger, *Être et temps*, trad. É. Martineau, wydanie ogólnodostępne w sieci: http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf [dostęp: 16 września 2016].

-oto i w całej refleksji na temat bycia nie zajmuje kluczowego miejsca. Tymczasem, ciągnie swój wywód Nancy, można w tym dostrzec niekonsekwencję, ponieważ skoro bycie-tu-oto jest zawsze byciem-z, to właśnie bycie-z powinno leć u podstaw ontologii, a sama ontologia staje się uprzywilejowaną przestrzenią do ponownego przemyślenia społecznego wymiaru istnienia. Doskonale obrazuje to przywołany przez Nancy'ego przykład zdania „ludzie są dziwni”²³. Wypowiedzenie takiego osądu przez kogokolwiek z nas jest podstawowym świadectwem ontologicznym. Gdy stwierdzam, że „ludzie są dziwni”, mój osąd odnosi się do wszystkich innych tworzących zbiorowość, z której ja sam się wyłączam. Jednak ze względu na ogólny charakter twierdzenia, obejmuje ono również mnie. Jak gdybym mógł się odłączyć od ludzi, którzy są dziwni tylko dlatego, że sam jestem dziwakiem. Ten prosty przykład pełni u Nancy'ego ważną rolę. Ludzie (nie jednostki, a ludzie właśnie; ludzie, którzy — jak mogłoby się wydawać — są kategorią mglistą i z gruntu niefilozoficzną) przeciwstawieni zostają heideggerowskiej kategorii Się (*Das Man*, francuskie *On*), wskazującej na powszedniość, przeciętność bycia-z. Oddajmy głos Heideggerowi:

Najpierw „jestem” nie „ja” w sensie własnego Siebie, lecz inni w postaci Się. Od jego strony i jako ono staje się „sobie” po raz pierwszy „dany”. Jestestwo jest najpierw Się i zwykle nim pozostaje²⁴.

Tam, gdzie Heidegger zdaje się myśleć bycie bytu zanurzone w ponadindywidualnej podmiotowości Się, Nancy dostrzega zarówno mnogość jednostkowych bytów, jak i mnogość możliwości bycia konkretnego jednostkowego bytu:

Od twarzy do głosów, gestów, postaw, ubioru i zachowania — niezależnie od „typowych” cech, które są równie często przypisywane — nie ma nikogo, kto nie wydzielalby się poprzez coś w rodzaju momentalnego wytrącania, w którym kondensuje się dziwność pojedynczego istnienia. Bez tego wytrącania nie byłoby po prostu „kogoś”, podobnie jak nie byłoby zainteresowania lub wrogości, pożądania lub wstrętu względem kogokolwiek.

Wszyscy ludzie są nie tylko inni, ale różni i różnią się nie tyle od niczego, ile jedni od drugich. Nie różnią się od jakiegoś archetypu lub jakiejś ogólności. Cechy typowe (etniczne, kulturowe, społeczne, pokoleniowe itd.), których wzory tworzą inny rejestr wielu jednostkowości, nie tylko nie znoszą jednostkowych różnic, lecz je ukazują. Jeżeli zaś chodzi o różnice jednostkowe, są one nie tylko „indywidualne”, lecz „infraindywidualne: nigdy nie spotykam Piotra czy Marii, lecz spotykam ją lub jego w takiej a takiej „formie”, w takim a takim „stanie”, czy takim a takim „humorze”, itd.”²⁵.

²³ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, s. 23.

²⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 166.

²⁵ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, s. 26.

Bycie jako wytrącanie, a pojedyncze byty jako efekt wytrącenia. W tej chemicznej metaforze objawia się nie tylko retoryczna oryginalność, lecz również doniosłość myśli Nancy'ego. Codziennosc bycia, która u Heideggera jest powszechnością, przeciętnością, staje się u Nancy'ego wyjątkowa [*singulière*] ze względu na mnogość pojedynczości [*singularités*], która ją tworzy. Nancy interweniuje tam, gdzie myśl Heideggera brzmi najbardziej złowieszczo i grzęźnie w jego biografii. Myślę tutaj o fragmencie *Bycia i czasu*, w którym niemiecki filozof bycie bytu w byciu-z określa mianem „doli”:

Gdy zaś losowe jestestwo jako bycie-w-świecie egzystuje z istoty we współbyciu z innymi, to jego dzianie się jest współdzianiem się określonym jako *dola*. Oznaczamy w ten sposób dzianie się wspólnoty, ludu [*des Volkes*]. Dola nie składa się z pojedynczych losów, podobnie jak nie można wspólnego bycia pojmować jako współwystępowania pewnej liczby podmiotów. We wspólnym byciu w tym samym świecie i w zdecydowaniu na określone możliwości losy są już z góry ukierunkowane. Moc doli wyzwala się dopiero w komunikowaniu się i w walce²⁶.

Należy tutaj zauważyć dwie sprawy. Po pierwsze, francuski filozof dokonuje korekty wewnątrz myśli Heideggera w miejscu, w którym ta ostatnia jest niezwykle kłopotliwa w zestawieniu z faktem biograficznym, a jego ontologia, wyrażona za pomocą osądu: „Ludzie są dziwni”, staje się bezwarunkową pochwałą mnogości. Po drugie natomiast, Nancy proponuje ową mnogość pomyśleć poza etyką. Odrzuca pojęcia takie jak „bliźni”, „inny”, czy „obcy” i przeciwstawia im „świat, który nie ma innego źródła niż ta wyjątkowa mnogość źródeł”²⁷, ponieważ „żadna etyka nie może być niezależna od pewnej ontologii. Jedynie ontologia może tak naprawdę być w spójny sposób etyczna”²⁸. Z tego też względu twierdzenie, iż „myśl autora *Rozdzielonej wspólnoty* powinna być zestawiana w znacznie większym stopniu z takimi postaciami, jak Maurice Blanchot czy Emmanuel Lévinas, a nie tylko lub po prostu z Heideggerem”²⁹, jest dość ryzykowne w tym sensie, że owo zestawianie nie może oznaczać zbyt pośpiesznie kreślonych podobieństw. Różnica między Nancym i Lévinasem jest zasadnicza i równie radykalna, co charakter levinasowskiego Innego, którego zresztą przejmuje Blanchot³⁰.

W tej perspektywie można pomyśleć mniejszości poza mniejszościami. Ich kulturowa odmienność jest tylko przedłużeniem pierwotnego różnicowania, które wytwarza różniące się od siebie oraz różnicujące się między sobą i w sobie jednostki. Nie tyle jestem inny, ile jestem różny: różnię się od innych, a jednocześnie

²⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 482–483.

²⁷ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, s. 27.

²⁸ *Ibidem*, s. 40.

²⁹ I. James, *op. cit.*, s. 66.

³⁰ Zob. M. Krzykowski, *Inne i wspólne...*

nigdy nie jestem taki sam. Można traktować Nancy'ego jako dekonstrukcjonistę i kontynuatora myśli Derridy, jednak z tym zastrzeżeniem, że czyta on autora *Différance* jako zdecydowany materialista, co powoduje, iż w podobieństwach między obydwoma filozofami tkwią istotne różnice, które prowadzą do odmiennych stanowisk.

Rezygnacja z inności na rzecz różnicy, która jednak nie wytwarza, jak u Derridy, nierozstrzygalności i stanu napięcia pomiędzy tym, co toż-same i inne, lecz staje się warunkiem wyjątkowej mnogości [*pluralité singulière*], ma jeszcze jedną zaletę. Uwolnione od heideggerowskiej doli i *ufundowane* na derridiańskim z *du-cha* różnicowaniu bycie-z nie przynależy wyłącznie ludziom³¹. Nancy patrzy na istnienie jak materialista, w związku z czym obejmuje ono wszelki byt. Dlatego też derridiański *duch*, który patronuje tej myśli, może być zapisany tylko kursywą. Próżno u Nancy'ego szukać bowiem tego, czego jest tak dużo u Derridy: śladów, które później przybrały postać widm. Człowiek, zdaje się mówić Nancy, jest człowiekiem tylko dlatego, że odróżnia się od reszty bytu, a ta „różnica ustanawia konkretny warunek jednostkowości”. I dalej: „Nie bylibyśmy »ludźmi«, gdyby nie było »psów« i »kamieni«”³², co zdaje się być również polemiką ze stanowiskiem Heideggera, wedle którego, jak wiadomo, kamień nie ma świata, zwierzę jest ubogie w świat, a człowiek jest konfiguratorem świata³³:

Kamień jest zewnętrżnością jednostkowości w tym, co należałoby nazwać mineralną lub mechaniczną dosłownością. Nie byłbym jednak „człowiekiem”, gdybym nie miał tej zewnętrżności „we mnie”, w formie quasi-mineralności kości, gdybym nie był „ciałem”, przemieszczeniem wszystkich innych ciał i „siebie” we „mnie”³⁴.

Tam, gdzie u Derridy są duchy, u Nancy'ego są ciała: „Ontologia bycia-z jest ontologią ciał, wszelkich ciał, ożywionych, nieożywionych, czujących, mówiących, myślących, ważących”³⁵.

A mimo to, pamiętając lekcję z *Widm Marksa*, nie należy sprzysięgać się [*se conjurer*] przeciwko duchom i zbyt pochopnie przepędzać [*conjurer*] du-

³¹ Co nie oznacza, że Nancy jest „posthumanistą”, bo nie jest. Niemniej jednak czas, aby pomyśleć zwierzęta, tę większość na prawach mniejszości bez żadnych praw; większość traktowana jak niewidoczna mniejszość, która wręcz przygniata rozmiarem niepo-myślanego: tego, co nie do pomyślenia i tego, co jeszcze do pomyślenia.

³² J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, s. 37. Zob. J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, Paris 2001 (1993).

³³ Tym samym znowu wracamy do Derridy, który dekonstruuje twierdzenie Heideggera w swoich ostatnich seminariach, choć czyni to inaczej niż Nancy. Zob. J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain. Volume II (2002–2003)*, Paris 2010.

³⁴ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, s. 37.

³⁵ *Ibidem*, s. 107.

chy z tej wspólnoty ciał. Należy raczej, wciąż w duchu Derridy, lecz bez jego zaklinania [*conjurer*], dobrze dziedziczyć. Z Derridy, z Nancy'ego, jak i z innych. We wstępie do *Widm Marksa* Derrida przekonuje nas, że sens określenia „nauczyć się żyć” oznacza „nauczyć się żyć z duchami” i pisze: „Żadnego *bycia-z* innym, żadnego *socius* bez tego *z-tu-oto* [*avec-là*], które powoduje, że *bycie-z* w ogólności staje się dla nas bardziej enigmatyczne niż kiedykolwiek”³⁶. Jak jednak łączyć te dwa rodzaje *bycia-z*: *bycia* ciałem-*z*-ciałami z jednej strony i *bycie z* „widmami”, „duchami”, „powracającymi zjawami” z drugiej, aby takie połączenie było zasadne? Czy ko-ontologia może iść w parze z widmontologią?

Znamiennym jest fakt, że jedna i druga biorą swój początek w horyzoncie myśli Heideggera. O ile jednak Nancy na pierwszy plan wysuwa *Mitsein* kosztem *Dasein*, o tyle Derrida rozszerza samo *Dasein* i pragnie pomyśleć *bycie-z* w ramach *bycia-tu-oto*, jak gdyby to ostatnie było nieustannie nawiedzane przez coś/kogoś innego: „Nie istnieje *Dasein* widma ale też nie istnieje żadne *Dasein* bez niesamowitości, bez nieswojości (*Unheimlichkeit*) jakiegoś widma”³⁷. Według Derridy *bycie* jako takie oznacza *bycie* spadkobiercą, dziedziczenie, dlatego też zapisywane jest kursywą, która ma za zadanie sygnalizować, że nie może tutaj być mowy o byciu pojmowanym w kategoriach nieredukowalnej obecności.

to, że *jesteśmy* spadkobiercami, nie oznacza, że *mamy* lub *dostajemy* to, czy tamto, jakieś dziedzictwo, które pewnego dnia wzbogaci nas o to, czy o tamto, ale że *bycie* tego, czym *jesteśmy*, jest przede wszystkim dziedziczeniem, czy nam się to podoba i czy o tym w ogóle wiemy, czy też nie³⁸.

³⁶ J. Derrida, *Widma Marksa*, s. 12. Przekład zmodyfikowany. Ponieważ *avec-là* zdaje się być trawestacją [*Dasein*] w wersji francuskiej [*être-là*], oddaję to określenie, w zgodzie z przekładem z polskim przekładem *Bycia i czasu*, jako *z-tu-oto*. Tylko taki przekładowy rygor pozwala na uwydatnienie rysu ontologicznego *Widm Marksa* i uchwycenie w tekście Derridy tego, co Antoine Berman określił mianem „ukrytych sieci znaczeniowych” (A. Berman, *Przekład jako doświadczenie obcego*, przeł. U. Hrehorowicz, w: *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, pod red. P. Bukowskiego i M. Heydel, Kraków 2009, s. 259). W heideggerowskim *là* [*Da*] przegląda się bowiem również *Da* ze słynnej sceny Fort-Da z udziałem małego wnuczka Freuda bawiącego się szpulką na żyłce: *bycie-z* jest enigmatyczne, ponieważ, jak powie kilka stron dalej Derrida, żadne *Dasein* nie istnieje bez niesamowitości [*inquiétante étrangeté*, która jest francuską wersją *Das Unheimliche* Freuda].

³⁷ J. Derrida, *Widma Marksa*, s. 15. Przekład zmodyfikowany. Ponieważ *Unheimlichkeit* jest terminem zaczerpniętym z Heideggera, oddaję je jako „nieswojość” w zgodzie z polskim przekładem *Bycia i czasu* (s. 218).

³⁸ J. Derrida, *Widma Marksa*, s. 98.

Jeżeli spojrzeć na widmontologię w kontekście całej myśli derridiańskiej, nie będzie chyba przesadnym stwierdzenie, iż jest ona inną, bardziej *uduchowioną*³⁹ nazwą dla *différance*, tej naczelnej kategorii myśli Derridy, od przywołania której rozpocząłem swój referat. Zwrócenie się ku nawiedzającym *Dasein* widmom nie jest oznaką jakiegoś konserwatyzmu, tkwienia w przeszłości, czy siłą reaktywną, a z drugiej strony — nie jest mesjanizmem, mimo że przecież widmo powraca, a jednocześnie jest tym, co ma nadejść, co może żyć tylko w przyszłości. Różnice między Nancym i Derridą tkwią w czymś, co nazwałbym „fizycznością myśli”, która u Nancy’ego jest niemalże namacalna, a Derridzie jest raczej obca. Podobieństwo między Derridą i Nancym można natomiast określić jako techniczne i mające to samo źródło: obaj myślą bycie poza kategorią tego, co własne czyste i właściwe sobie [*propre*], bycie uwikłane w bycie z innymi (Nancy) i z czymś/kimś jeszcze (Derrida). Ta specyficzna więź: więź nieredukowalna, bo będąca warunkiem bycia jako takiego (Nancy) i więź bez więzi; więź, która nie więzi (Derrida).

Taka więź nie może oczywiście być podstawą żadnej wspólnotowej tożsamości rozumianej w horyzoncie kultury. Proponowana tutaj ontologia, a zatem ontologia myślana po dekonstrukcji i z wszystkimi wymogami, jakie ta ostatnia na ontologię nakłada, pozwala spojrzeć na wspólnotę jako pojęcie porzucone na progu lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku, kiedy jedyną znaną i wartą inwestowania (sic!) formą wspólnoty stała się wspólnota gospodarcza, a jednocześnie pozostawione na łasce tych, którzy gotowi są pielęgnować — by przywołać tytuł znanej książki Andersona „wspólnoty wyobrażone”⁴⁰. Nie należy zapominać, że książka ta została napisana już w 1983 roku. Nic dziwnego, że obecnie porzucona wspólnota powraca dokładnie w takiej formie, w jakiej została pozostawiona, z tą różnicą, że dzisiaj lepiej niż wtedy widać zagrożenia, które w niej drzemią.

Ujęcie problemu mniejszości w kontekście *bycia-z*, a zatem nie tyle bycie mniejszością i bycie w mniejszości, ile bycie z mniejszościami, nie przynosi z pewnością jakiś spektakularnych rozwiązań, jednak w moim przekonaniu pozwala na wyjście ze ślepej uliczki, w którą zaprowadziły nas politycznie zbanalizowane i usypiające hasła różnorodności, czy poszanowania różnicy. Przy czym nie chodzi tutaj o pomyślenie wspólnoty, w której mniejszości funkcjonowałyby *w jedności*. Ontologizacja mnogości bycia jako takiego jest próbą pomyślenia nowej formy wspólnoty bez rezygnacji z tego, czego nauczyła nas filozofia różnicy. Rzecz jednak w tym, aby pomyśleć dzisiaj to, czego filozofia różnicy nie pomyślała.

³⁹ Uduchowioną w rozumieniu oderwanym od zwyczajowego użycia tego słowa i ze wszystkimi znaczeniami *esprit*, które Derrida tropi u Heideggera, i które przytomnie wyluszcza polska tłumaczka w posłowie do jego książki (zob. J. Derrida, *O duchu. Heidegger i pytanie*, przeł. B. Brzezicka, Warszawa 2015).

⁴⁰ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

Bibliografia

- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997.
- Badiou A., *Etyka*, przeł. P. Mościcki, Warszawa 2009.
- Berman A., *Przekład jako doświadczenie obcego*, przeł. U. Hrehorowicz, w: *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, pod red. P. Bukowskiego i M. Heydel, Kraków 2009.
- Błaszczak B., *Wspólnota jako ontologia. Koncepcja Jean-Luka Nancy'ego*, „Roczniki Filozoficzne” 2014.
- Cusset F., *La Décennie. Le grand cauchemar des années 1980*, Paris 2006.
- Cusset F., *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris 2003.
- Derrida J., *O duchu. Heidegger i pytanie*, przeł. B. Brzezicka, Warszawa 2015.
- Derrida J., *Różnia*, przeł. J. Margański, w: *idem, Marginesy filozofii*, Warszawa 2002.
- Derrida J., *Séminaire La bête et le souverain. Volume II (2002–2003)*, Paris 2010.
- Derrida J., *Wiara i wiedza*, przeł. P. Mrówczyński, w: *Religia*, Warszawa 1999.
- Derrida J., *Widma Marksa*, przeł. T. Załuski, Warszawa 2015.
- Eagleton T., *Koniec teorii*, przeł. B. Kuźniarz, Warszawa 2012.
- Esposito R., *Communitas. The Origin and Destiny of Community*, transl. T. Cambell, California 2010.
- French Theory w Polsce*, pod red. E. Domańskiej i M. Loby, Poznań 2010.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *Être et temps*, trad. É. Martineau, wydanie ogólnodostępne w sieci: http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf [dostęp: 16 września 2016].
- James I., *Nowa filozofia francuska*, przeł. J. Bednarek i P. Juskowiak, Warszawa 2014.
- Krzykawski M., *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii*, Warszawa 2017.
- Krzykawski M., *Zwierzę, którego śladem więc podążam. Jacques Derrida i widmo autobiografii*, w: *Widma Derridy*, pod red. A. Bielik-Robson i P. Sadzika, Warszawa 2017.
- Kwietniewska M., *Jean-Luc Nancy. Dekonstrukcja wobec tradycji*, Łódź 2013.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Marks K., *Notes à James Mill*, w: *Œuvres II, Économie II*, Paris 1968 (1972).
- Nancy J.-L., *Être singulier pluriel*, Paris 1996.
- Nancy J.-L., *La communauté désavouée*, Paris 2014.
- Nancy J.-L., *Le sens du monde*, Paris 2001 (1993).
- Nancy J.-L., *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin i T. Załuski, Wrocław 2010.
- Peeters B., *Derrida*, Paris 2010.
- Sadzik P., *Jean-Luc Nancy i polityka. Komunizm i rozdzielona wspólnota*, „Praktyka teoretyczna” 2013, nr 3(9).
- Sowa J., *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011.
- Sowa J., *Inna Polska jest możliwa! Widma przeszłości, wizje przyszłości*, Warszawa 2015.
- Załuski T., *Ontologia jako koegzystencjalna analityka „bycia-z”*, „Analiza i Egzystencja” 2007, nr 6.

Michał Krzykowski**Being Otherwise As Being With Others
Derrida, Nancy and the Question of Community****(summary)**

The aim of this article is to discuss minorities in a broader context of community. Through a cross-reading of Jacques Derrida and Jean-Luc Nancy, I endeavour to show in what way ontology or, to be more precise, the ontology of being-with, may bring a new perspective on the purely cultural concept of minority. Thus, instead of pondering on what being a minority or being in a minority means today, I rather try to say what if we all were meant to be with minorities, since being as such is always being with all different others (Nancy) and being with something/someone else which/who is (t)here.

Keywords: Nancy, Derrida, community, being, ontology

Słowa kluczowe: Nancy, Derrida, wspólnota, bycie, ontologia