

Tomasz Załuski

Ontologia jako koegzystencjalna analizyka „bycia-z”

Analiza i Egzystencja 6, 49-74

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TOMASZ ZAŁUSKI*

ONTOLOGIA JAKO KOEGZYSTENCJALNA ANALITYKA „BYCIA-Z”

Słowa kluczowe: Jean-Luc Nancy, filozofia francuska, ontologia, koegzystencja, jednostkowość

Keywords: Jean-Luc Nancy, French philosophy, ontology, co-existence, singularity

W opublikowanej w 1986 roku we Francji książce *La communauté désœuvrée*¹ Jean-Luc Nancy podjął się zadania radykalnych transformacji pojęcia wspólnoty. Punktem wyjścia było tu wskazanie teoretycznych nie-spójności tkwiących w tradycyjnych implikacjach tego pojęcia oraz nie-bezpiecznych społeczno-politycznych konsekwencji, do jakich prowadzi pojmowanie wspólnoty jako immanentnej istoty lub jednolitej, substancjalnej tożsamości zbiorowości ludzkiej, czy też jako swego rodzaju ponadindywidualnego podmiotu. Dyskurs poświęcony możliwości „innej”, nie-immanentystycznej wspólnoty, praktykowany przez Nancy’ego w tej pracy, nie stanowi jednak zwykłej teorii lub filozofii społeczno-politycznej, lecz ma charakter na wskroś ontologiczny: jak podkreśla sam autor, owa inna „wspólnota oznacza, że nie ma jednostkowego bytu bez innego jednostko-

* Tomasz Załuski, dr filozofii, adiunkt w Zakładzie Teorii i Historii Sztuki Akademii Sztuk Pięknych w Łodzi, w marcu 2006 r. obronił doktorat *Problem powtórzenia we współczesnym dyskursie estetycznym oraz w artystycznych praktykach modernizmu*. E-mail: tzałuski@toya.net.pl.

¹ J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris: Christian Bourgois 1986.

wego bytu, jak również, że istnieje to, co [...] można określić mianem źródłowej lub ontologicznej «socjalności», która w swej zasadzie wykracza daleko poza prosty motyw człowieka jako bytu społecznego”².

Przedsięwzięcie Nancy’ego nie sprowadza się również do stworzenia jakiejś regionalnej „ontologii bytu społecznego” lub „ontologii tego, co polityczne”, lecz wkracza na teren ontologii jako takiej – na teren tego, co w ramach tradycyjnego, hierarchicznego schematu należałoby określić nazwą „ontologii fundamentalnej” lub „filozofii pierwszej”. Sam fakt jednak, że owa tradycyjnie „regionalna” tematyka społeczno-polityczna jest podejmowana w obrębie ontologii „fundamentalnej”, nakazuje ostrożność przy próbie odnoszenia tego hierarchicznego schematu do filozofii Nancy’ego. Transformacje pojęcia wspólnoty pociągają bowiem za sobą konieczność weryfikacji samej struktury i statusu ontologii w oparciu o motyw ontologicznej „socjalności”. Zapowiadana w ten sposób w *La communauté désœuvrée* ontologia zostaje rozwinięta kilka lat później w *Être singulier pluriel*³. Nancy wprost deklaruje tam, że jego tekstowi przyświeca ambicja „przekształcenia [*refaire*] całej «filozofii pierwszej»”; zarazem zastrzega jednak, że „nie jest to ambicja autora, lecz konieczność wynikająca z samej rzeczy, jak i z naszej historii” [ESP, 13]. Jak dokładnie przebiega oraz jaki sens zyskuje owa transformacja ontologii?

Mitsein

Najważniejszym punktem odniesienia dla tak zakrojonego projektu Nancy’ego jest *Bycie i czas*⁴ Martina Heideggera. Nancy uznaje zawartą tam „egzystencjalną analitykę”, będącą zarysem ontologii fundamentalnej, za „ostatnią «filozofię pierwszą» [...], która doprowadziła nas tam, gdzie teraz jesteśmy, jedni z drugimi, niezależnie od tego, czy o tym wiemy, czy nie” [ESP, 45]. Jej doniosłość polega na artykulacji twierdzenia, że nie ma jednostkowego bytu bez innego jednostkowego bytu, a zatem na włączeniu

² Tamże, s. 71.

³ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris: Éditions Galilée 1996. Dalej jako ESP wraz z numerem strony.

⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004.

w obręb ontologii fundamentalnej motywu, który Nancy określa mianem „źródłowej lub ontologicznej «socjalności»”. W rozpatrywanym kontekście przedsięwzięcie Heideggera jawi się przede wszystkim jako odejście od paradygmatu podmiotowości – zakwestionowanie samokonstituowania się oraz samowystarczalności podmiotu. Dokonując transformacji problematyki podmiotu, Heidegger zastępuje ją problematyką *Dasein* – „bycia-tu”, w którym to określeniu „tu” wskazuje na konstytutywne umieszczenie tego i wszelkiego innego bytu w sieci relacji, to znaczy na jego źródłowe „bycie-w-świecie”⁵. Bycie-w-świecie *Dasein* oznacza także jego konstytutywne bycie-z innymi. Jak pisze Heidegger, „ani zrazu, ani nigdy nie «jest» dany sam tylko podmiot bez świata. I tak samo ostatecznie nie jest dane najpierw izolowane ja bez innych”⁶. Wskazuje on też wprost, że bycie-z (*Mitsein*⁷) jest „równie pierwotne”⁸ jak bycie-w-świecie, a nawet dłań „egzystencjalnie konstytutywne”⁹ i podkreśla, że „świat zawsze jest już przeze mnie dzielony z innymi. Świat jestestwa [*Dasein*] to *współświat* [*Mitwelt*]. Bycie-w to bycie-z [*Mitsein*] innymi”¹⁰. W efekcie „jestestwo z istoty jest w sobie samym byciem-z”¹¹.

Nancy uznaje tak rozumianą doniosłość dzieła Heideggera, lecz zarazem sygnalizuje fakt występowania w nim dwóch – z perspektywy analizowanej problematyki – znamiennych niekonsekwencji. Po pierwsze, bycie-z, *Mitsein*, mimo swej „koesencjalności [*co-essentialité*]” [ESP, 118] z *Dasein*, mimo swego równie źródłowego charakteru, pozostaje mu w sposób wyraźny podporządkowane. Widać to w sposobie, w jaki Heidegger zachowuje charakterystyczny dla paradygmatu podmiotowego, sukcesyjny porządek filozoficznej prezentacji i „wprowadza *współ-źródłowość* [*co-originarité*] *Mitsein* dopiero po ustanowieniu źródłowości *Dasein*” [ESP, 50]. Ta wtórność *Mitsein* nie jest jedynie kwestią „techniczną”, nie ograni-

⁵ Zob. tamże, s. 68–145.

⁶ Tamże, s. 149.

⁷ Ze względu na fakt, że nawiązując do heideggerowskiego *Mitsein* Nancy posługuje się w swym tekście również określeniem „z” [*avec*], odrywając niejako *mit* od *sein*, w cytatach dokonują zmiany przekładu *Mitsein* ze „współbycia” na „bycie-z”.

⁸ Zob. tamże, s. 146.

⁹ Tamże, s. 155.

¹⁰ Tamże, s. 152.

¹¹ Tamże, s. 154.

cza się do sposobu prowadzenia dyskursu. Jeżeli *Dasein* i *Mitsein* są rzeczywiście współ-źródłowe, jeśli *Dasein* jest w istocie *Mitsein*, to w pewnym sensie właśnie owa ostatnia kwestia powinna stanowić punkt wyjścia analityki egzystencjalnej, jeśli nie wręcz jej wyłączny przedmiot¹². Co więcej, u Heideggera analityka *Mitsein*, jeśli porównać ją z rozważaniami poświęconymi *Dasein*, ma jedynie charakter niewielkiego szkicu; Nancy wskazuje też, że twierdzenie o współ-źródłowości *Mitsein* natychmiast „ustępuje miejsca przejściu do rozważania *Dasein* «samego w sobie»” [ESP, 46].

Druga niekonsekwencja polega na tym, że ukazawszy w swej analizie bycia-ku-śmierci skończony z istoty charakter *Dasein*, Heidegger nie odnosi motywu skończoności do *Mitsein*. Umożliwia to w konsekwencji późniejsze określenie *Mitsein* za pomocą takich terminów jak „dola” i „lud”, a zatem ujęcie go jako rodzaju nieskończonego, teleologicznie rozwijającego się, ponadindywidualnego podmiotu. W § 74 Heidegger pisze, że jeśli *Dasein*

jako bycie-w-świecie egzystuje z istoty w byciu-z innymi, to jego działanie się jest współdzianiem się określonym jako *dola*. Oznaczamy w ten sposób działanie się wspólnoty [*Gemeinschaft*], ludu. 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 ukierunkowane¹³.

Heideggerowskie ujęcie bycia-z i wspólnoty pozostaje zatem w obrębie tego, czego niebezpieczne, wręcz totalitarne implikacje Nancy opisywał w *La communauté désœuvrée* oraz w poświęconych polityce fragmentach *Le sens du monde*¹⁴. Niewątpliwie ujęcie bycia-z i wspólnoty przez pryzmat wspomnianych wyżej motywów „ludu” i „doli” stanowi również zdaniem Nancy’ego filozoficzny warunek (a przynajmniej jeden z warunków) możliwości politycznego zaangażowania Heideggera w nazizm, jego „nie-wybaczalnej kompromitacji za sprawą filozoficznej polityki, która stała się zbrodnią” [ESP, 45].

¹² Zob. I. Devisch, *A Trembling Voice in the Desert: Jean-Luc Nancy's Rethinking of the Space of the Political*, „Cultural Values” 4, 2 (2000), s. 242.

¹³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 482–483.

¹⁴ Zob. J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, Paris: Éditions Galilée 1993, s. 163–172, gdzie mowa jest wprost o „polityce podmiotu”.

Za sprawą obu wskazanych wyżej posunięć Heidegger faktycznie zaprzepaszcza możliwość artykulacji ontologicznej „socjalności”. Radykalizując Heideggerowski motyw *Mitsein*, Nancy proponuje konsekwentnie oddzielić bycie-z od wszelkich pozostałości paradygmatu podmiotowego, a w ten sposób dokonać swego rodzaju transformacji egzystencjalnej analityki *Dasein* w „koegzystencjalną analitykę” [ESP, 117] bycia-z. Projekt ten nie zakłada jednak nadania byciu-z statusu jakiejś pojedynczej, źródłowej „zasady”. W kontekście rozważań nad tradycyjnym wątkiem „filozofii pierwszej” Nancy wyraziście akcentuje zasadniczą rolę, jaką w ramach koegzystencjalnej analityki ma odgrywać zagadnienie nieredukowalnej mnogości. Otóż dokonując transformacji „filozofii pierwszej”, owa analityka powinna „wychodzić od jednostkowej mnogości źródeł [singulier pluriel des origines], to znaczy wychodzić od *bycia-z*” [ESP, 45].

Przyjrzyjmy się powyższej formule, nie zadając jeszcze pytania o sens wchodzących w jej skład określeń. Nie oznacza ona prostego utożsamienia kwestii „jednostkowej mnogości źródeł” z kwestią bycia-z. Relacja między nimi jest bardziej złożona. W przypadku tej pierwszej kwestii mamy już faktycznie do czynienia z mnogością, z powiązaniem lub właśnie „byciem-z” dwóch zagadnień, z których każde zyskuje w tekście Nancy’ego względnie odrębne opracowanie. Zagadnienia „jednostkowej mnogości” oraz „źródeł” stanowią też dwa równie źródłowe konteksty, w których – za każdym razem w odmienny sposób – Nancy artykułuje kwestię bycia-z; trzeba wszakże zaznaczyć, że owa „dwójka” (można by powiedzieć „dyada”) jest tutaj jedynie emblematem mnogości – w *Être singulier pluriel* występuje faktycznie większa liczba równie źródłowych kontekstów artykulacji bycia-z. Przywołana wyżej formuła koegzystencjalnej analityki jako filozofii pierwszej wskazuje zatem pośrednio, że w swej warstwie „formalnej” analityka powinna egzemplifikować to, co podlega konceptualizacji w jej warstwie „treściowej”. W efekcie bycie-z jest w *Être singulier pluriel* konceptualizowane, artykułowane we wciąż odmienny sposób w mnogości kontekstów, w relacji do mnogości zagadnień, a równocześnie występuje w postaci pozakonceptualnej, jako bycie-jednych-zagadnień-z-drugimi w planie samego tekstu. „Wychodzenie” od bycia-z oznacza bowiem wychodzenie od mnogości – nie tyle jednak od kwestii mnogości (a w każdym razie nie tylko od kwestii mnogości), lecz od mnogości kwestii konstytuowanych i transformowanych przez swe bycie-jednych-z-drugimi. W każdym z tych mnogich kontekstów artykulacji bycia-z projekt koegzy-

stencjalnej analityki zyskuje też nieco inne sformułowanie¹⁵. W konsekwencji przywołana wyżej formuła koegzystencjalnej analityki nie jest i nie może być ostateczna. Niemniej jednak ze względu na fakt, iż w kontekście rozważań nad zagadnieniami „jednostkowej mnogości” oraz „źródeł” Nancy odnosi się do wczesnej myśli Heideggera, transformując kluczowe motywy jego ontologii fundamentalnej, dalszą prezentację koegzystencjalnej analizy bycia-z ograniczę właśnie do tych zagadnień.

Jednostkowa mnogość

Przy analizie zagadnienia „jednostkowej mnogości” nie sposób uniknąć pewnych uściśleń o charakterze terminologiczno-translatorskim. Określenie „jednostkowa mnogość” zostało wyżej wprowadzone jako przekład zwrotu „*singulier pluriel*”. Ten ostatni nie daje się jednak w jeden, rozstrzygający sposób przełożyć na język polski bez utraty ważnych dla filozofii Nancy’ego aspektów znaczeniowych. Sam Nancy podaje pewne wskazówki językowe, gdy wpisując zagadnienie „jednostkowej mnogości” w relację z kwestią bycia, rozbudowuje powyższy zwrot do postaci „*être singulier pluriel*”: są to „trzy słowa, połączone ze sobą bez określonej składni – «être» jest czasownikiem lub rzeczownikiem, «singulier» i «pluriel» są rzeczownikami lub przymiotnikami” [ESP, 48]. „*Être*” może oznaczać „być”, jak też „bycie” oraz „byt”; ze względu na fakt nawiązania Nancy’ego do filozofii Heideggera najwłaściwszy wydaje się przekład „bycie”. „*Singulier*” może oznaczać zarówno „jednostkowy” w sensie niepowtarzalności, jak i „pojedynczy”; co więcej, może to być również rzeczownik „jednostkowość” („to, co jednostkowe”) lub „pojedynczość”. „*Pluriel*” może oznaczać „mnogi”, jak i „mnożność”. Nancy podkreśla, że zwrot „*être singulier pluriel*” wskazuje na „absolutną ekwiwalencję” [ESP, 48], a zatem na wymienność wszystkich trzech terminów, jak też na niemożność ich utożsamienia, na ich wzajemną nieredukowalność. Ten ostatni aspekt zacho-

¹⁵ Nancy kilkakrotnie transformuje w *Être singulier pluriel* formułę swego przedsięwzięcia, opierając je na wciąż innych zagadnieniach, w tym na tradycyjnie uznawanych za bardziej „społeczne” niż „ontologiczne” – zob. ESP, 40–45, 61–96. Zawsze jednak obowiązuje tu zasada *pars pro toto* – w samej swej jednostkowości zagadnienia te określają charakter całości analityki.

wuje niewątpliwie polskie „bycie-jednostkowość-mnogość”. Przymiotnikowy sens „*singulier*” i „*pluriel*” można by z kolei oddać, uciekając się do takich określeń jak „bycie jednostkowo-mnogie” oraz „bycie pojedynczo-mnogie”. Z uwagi na fakt, że w swych rozważaniach Nancy szczególnie dużo miejsca poświęca kwestii istnienia nieredukowalnej mnogości niewspółmiernych ze sobą, jednostkowych bytów – jednostkowych sposobów bycia – w dalszej analizie „*être singulier pluriel*” będę zasadniczo przekładał jako „bycie jednostkowo-mnogie”¹⁶.

Jednostkowa mnogość nie stanowi jakiegoś predykatu bycia, lecz konstytuuje jego esencję. Oznacza to, że konstytucja ta „rozbija lub rozprasza wszelką pojedynczą i substancjalną esencję samego bycia” [ESP, 48]. Nancy podkreśla, że nie chodzi tu o rozpad, o pluralizację jakiejś ontologicznie lub logicznie uprzedniej, pojedynczej esencji – bycie w żaden sposób nie poprzedza swej jednostkowej mnogości. Nie pozostaje to bez konsekwencji dla samego pojęcia, czy też raczej samej struktury esencji. „Bycie jednostkowo-mnogie” oznacza, że

esencja bycia istnieje jedynie jako *koesencja*. Lecz koesencja – lub *bycie-z* (bycie-z-wieloma) oznacza z kolei esencję „*ko-*” lub raczej samo „*ko-*” (*cum*) w miejscu lub przebraniu esencji. W rzeczywistości [*en effet*] koesencjalność nie może się zawierać w zwykłym zbiorze mnogich esencji, gdzie pojedyncza esencja takiego zbioru pozostawałaby sama do określenia. W relacji do takiej esencji zbioru zebrane esencje zyskiwałyby jedynie charakter akcydentalny. Koesencjalność oznacza esencjalne dzielenie [*partage*] esencjalności. [ESP, 50]

Konstytutywna mnogość „w” esencji bycia pociąga za sobą transformację esencji w koesencję. Nie oznacza to jednak, że koesencja stanowi jakąś pojedynczą esencję zbioru mnogich esencji. W takim wypadku posiadałaby ona jedność i tożsamość niezależną od każdej z zebranych esencji, w efekcie czego nie można by w ogóle mówić o koesencjalności tych

¹⁶ Określenie to wydaje się jednak mocniej akcentować swoisty pluralizm bycia – odmienność i odrębność każdego z mnogości jednostkowych istnień. W tym sensie zagubieniu ulega tu nieco to, co Nancy uznaje za konstytutywny paradoks bycia: fakt, że bycie przekracza opozycję monizmu i pluralizmu. Bycie jest wedle Nancy’ego pojedyncze – stanowi ono coś wspólnego dla wszystkich bytów – a zarazem wewnętrznie wielorakie, radykalnie „polimorficzne”: *istnieje* ono jedynie „tranzytywnie”, w transformacjach, w mnogich, odmiennych od siebie postaciach jednostkowych bytów.

ostatnich. Konstytuowane w relacji do esencji zbioru, same w żaden sposób nie dokonywałyby jej konstytucji, nie uczestniczyłyby w jej współkonstytuowaniu. Koesencja nie może być więc odrębną esencją – to dlatego Nancy podkreśla, że cała jej „struktura” lub „zawartość” sprowadza się do tego, na co można wskazać za pomocą relacyjnej funkcji prefiksu „*ko-*”¹⁷. Aby mnogie esencje mogły być koesencjalne, muszą one dzielić samą „esencję zbioru”, samą „esencjalność”: muszą ją „dzielić” w sensie udziału, bycia konstytuowanym przez nią, ale również w sensie dokonywania konstytuującego ją i transformującego podziału. Aby z kolei można było mówić o mnogości nieredukowalnej, ustanawiany przez każdą z mnogich „esencji” (każdy z mnogich bytów) podział musi mieć za każdym razem odmienny, jednostkowy charakter. Konstytuując mnogość, jednostkowość sama pozostaje nią jednak konstytutywnie uwarunkowana. Jednostkowość każdej jednostki jest bowiem nieodłączna od jej bycia-z-wieloma. Nancy wskazuje – raczej na zasadzie ilustracji niż argumentu, który miałby posiadać rozstrzygające znaczenie – że po łacinie termin „*singuli*” wyraża mnogość, gdyż oznacza «jednego» jako należącego do «jeden po drugim» [*l'«un» du «un par un»*]” [ESP, 52]. To, co jednostkowe odnosi się przede wszystkim do *każdej* jednostki, a zatem do jednostki będącej z innymi i *między* innymi: „pojęcie tego, co jednostkowe zakłada jego ujednostkowanie, a zatem jego odróżnienie od [*d'avec*] innych jednostkowości” [ESP, 52]¹⁸.

¹⁷ Koesencja nie jest zatem odrębną esencją mnogości bytów, choć też nie pozwala się zredukować do samych bytów: „Można by spytać, dlaczego wciąż nazywać «byciem» to, czego esencja redukuje się do prefiksu bycia, do «*ko-*», poza którym nie byłoby niczego, niczego poza bytami, «*ko-*» pozbawionego substancjalności lub konsystencji właściwej dla «bycia» jako takiego. Właśnie o to tutaj chodzi faktycznie. Bycie nie zawiera się [*consiste*] w niczym innym poza istnieniem bytów, istnieniem wszystkiego tego, co istnieje. Samo to «zawieranie się», sama ta konsystencja [*consistance*] nie znika jednak w obłoku zestawionych bytów” – ESP, 59.

¹⁸ Różnica ta nie ma jednak charakteru numerycznego (w tekście brak terminu, który mógłby określać jej status; być może najodpowiedniejszym pojęciem byłaby „różnica jednostkowa”). Nancy wyraźnie zaznacza odmiennność pojęcia jednostkowości od pojęcia „tego, co poszczególne [*particulier*]” [ESP, 52]: to ostatnie zakłada zbiór, w ramach którego odmiennność poszczególnego elementu sprowadza się do jego numerycznej różnicy względem innych elementów. Innymi słowy, poszczególność opiera się na relacji między danym elementem a esencją zbioru, przy czym element ten zyskuje charakter akcydentalny, nie zaś (ko)esencjalny.

Koesencjalność należy zatem ująć jako dzielenie – w obu wskazanych wyżej znaczeniach – esencjalności bycia przez mnogość jednostkowych bytów. W dalszym opisie tego zagadnienia Nancy odnosi motyw dzielenia do kwestii jednostkowości. Już sam fakt, że „to, co jednostkowe jest pewną mnogością” [ESP, 52] wydaje się sugerować jego podzielność. Ścisłej rzecz biorąc, to, co jednostkowe jest niepodzielne w ramach każdego podziału, w ramach zdarzenia ujednostkowania, pozostając zarazem nieskończenie podzielne (np. jednostkowy byt jest w odmienny sposób jednostkowy w każdym momencie, na jakie dzieli się jego istnienie). Oznacza to, że każdy podział tego, co jednostkowe nie przynosi w efekcie jego *części*, lecz ponownie coś, co jest *w pełni* – choć oczywiście w odmienny sposób – jednostkowe. Co więcej, to, co jednostkowe nie jest również „niepodzielne w taki sposób, jak to, co poszczególne, lecz pod warunkiem *pars pro toto*: to, co jednostkowe jest w każdym wypadku *za* [pour] całość, w jej miejscu i ze względu na nią [*en vue de lui*]” [ESP, 52]. Stwierdzenie to pozwala wydobyć dalej wzajemną konstytutywność jednostkowości i bycia. Nancy pisze, że „jednostkowy byt [*une singularité*] nie odcina się [*se découpe*] od tła lub fundamentu bycia, lecz gdy istnieje, jest samym byciem lub jego źródłem” [ESP, 52]. Bycie jest tym, co jednostkowe. Istnieje zawsze w sposób mnogi, (po)dzielone między i przez jednostkowe byty. Te ostatnie nie są jednak „częściami”, których zbiór stanowiłby dopiero „całość” bycia. Będąc podziałem bycia, każdy jednostkowy byt jest „samym byciem”, jest „za” całość bycia i w jej „miejscu” – można by powiedzieć, że jest on źródłową substytucją i transformującym ujednostkowieniem całości bycia. Bycie cechuje paradoksalna podzielność tego, co jednostkowe: każdy podział jednostkowej całości bycia przynosi w efekcie bycie, które również pozostaje całością, choć w odmienny, ponownie jednostkowy sposób. Nieredukowalna mnogość jednostkowych, różniących się między sobą „całości” oznacza jednak, że każda z nich ma charakter skończony, jest nie-samowystarczalna i nie-samokonstytutywna. Jednostkowe „całości” współkonstytuują się *poprzez* samo dzielenie bycia – poprzez odróżnianie się jednych sposobów (transformacji) bycia od innych.

To, co jednostkowe daje się w efekcie ująć jako „bycie-oddzielnym [*l'être-à-part*] samego bycia i w samym byciu” [ESP, 53]. Formułę tę można sparafrazować w następujący sposób: konstytutywna jednostkowość bycia oznacza również jego konstytutywną mnogość – mnogość jego „całościowych postaci”, „oddzielonych” od siebie za sprawą swej wzajemnej niere-

dukowalności. Innymi słowy, jednostkowość bycia oddziela je od „niego samego”, gdyż wprowadza weń nieredukowalną mnogość. Próbując dokładniej zarysować tę „podzieloną” strukturę bycia, Nancy sięga po korespondującą z literalnym sensem „dzielenia” metaforę cięcia – *coup* – oraz po idiomatyczny zwrot *au coup par coup*. Ten ostatni odnosi się do działania dokonywanego poprzez szereg odseparowanych od siebie, wzajemnie nieciągłych aktów. Taką też wewnątrznie nieciągłą, „pociętą” strukturę Nancy przypisuje byciu: „bycie ma miejsce jedynie *au coup par coup*” [ESP, 53]. W rezultacie uznaje on cięcie za samą esencję bycia:

Esencją bycia jest cięcie [*le coup*]. „Bycie bytu” jest zawsze, za każdym razem, cięciem bycia [...]. W konsekwencji jest ono zawsze także cięciem „z”: jednostkowe byty w jednostkowy sposób zebrane razem, gdzie ich zbiór nie jest ani sumą, ani scaleniem [*l'englobant*], ani „społeczeństwem”, ani „wspólnotą” (słowa te bowiem jedynie rodzą problemy). Zbiór jednostkowych bytów [*singuliers*] jest jednostkowością „jako taką”. Zbiera ona jednostkowe byty o tyle tylko, o ile je zarazem rozsuwa [*espace*] – są one „powiązane” o tyle tylko, o ile nie są zunifikowane. [ESP, 53]

Jednostkowy byt – jednostkowe bycie bytu – nie odcina się od bycia jako takiego, jako odrębnego i ogólnego fundamentu, lecz stanowi esencjalne cięcie samego bycia. Wyrażenie „cięcie bycia” trzeba tutaj rozumieć w podwójnym sensie dopełniacza – z jednej strony jako cięcie, które odcina od siebie nawzajem jednostkowe byty, z drugiej strony jako ujednostkowiające cięcie, któremu źródłowo podlega samo bycie. Tak jak wcześniej esencja bycia została przekształcona w koesencję, by następnie zostać zredukowaną do samego prefiksu „ko-”, tak tutaj Nancy sprowadza esencję bycia do „cięcia «z»”¹⁹ (trzeba przy tym pamiętać, że „ko-” i „z” są synonimiczne). Sięga on po określenie „cięcie «z»” chcąc wskazać, że bycie, odcinając, odseparowując jednostkowe byty od siebie nawzajem, zarazem łączy je, zbiera razem. Określenie to odnosi się zatem do paradoksu jednostkowych bytów *połączonych relacją odcięcia*. Bycie jest zawsze tym, co

¹⁹ Nancy akcentuje tu silnie „asubstancjalny” i relacyjny potencjał przyimka „z”. Jak pisze w innym tekście, „z” jest „wskaźnikiem odsunięcia w sercu bliskości i intymności. «Z» jest suche i neutralne: ani komunია, ani atomizacja – jedynie dzielenie miejsca, co najwyżej kontakt” – J.-L. Nancy, *La communauté affrontée*, Paris: Éditions Galilée 2001, s. 43.

jednostkowe. Jednostkowość ta łączy, zbiera razem byty, gdyż każdy z nich jest jednostkowy, ale zarazem wzajemnie je separuje ze względu na to, że każdy z nich jest jednostkowy w odmienny sposób – można by powiedzieć, że w każdym z nich jednostkowość „jako taka” przybiera inną, jednostkową postać. Zbiór jednostkowych bytów nie jest zatem żadną postacią ich unifikacji: „z” jako relacja bycia-zebraniem lub bycia-w-zbiorze samo ulega za każdym razem transformacji, występując jedynie w mnogości jednostkowych postaci bycia-jednych-bytów-z-innymi. To dlatego Nancy mówi o „jednostkowym sposobie zebrania” jednostkowych bytów i dlatego we fragmencie tym wykorzystuje mnogość określeń odnoszących się do „esencji zbioru” – do koesencji – tychże bytów: „z”, „cięcie”, „bycie”, „jednostkowość”.

Jak widać, bycie, jednostkowość i mnogość współ-konstytuują się wzajemnie, *podlegają* koesencjalności, którą same opisują. Innymi słowy, konceptualizując koesencjalność rozumianą jako dzielenie tego, co esencjalne, zwrot „bycie-jednostkowość-mnogość” sam ją w jednostkowy sposób egzemplifikuje:

Bycie-jednostkowość-mnogość [...]. Jeden jedyny, ciągły-nieciągły rys, zarysowujący całość domeny ontologii, bycie-z-sobą-samym określone jako „z” bycia, jednostkowości i mnogości, narzucające naraz [*imposant du coup*] ontologii nie tylko inne znaczenie, ale też inną syntaksę. „Sens bycia”: nie tylko jako „sens „z” [«*sens de l'avec*»], ale również i przede wszystkim jako „z” sensu [*l'«avec» du sens*], jako że żaden z tych trzech terminów nie poprzedza, ani nie ugruntowuje pozostałych, każdy natomiast oznacza koesencję pozostałych. Owa koesencja sprowadza samą esencję do kreski rysu – „bycie-jednostkowość-mnogość” – do rysu jedności [*union*], który jest zarazem rysem podziału, rysem dzielenia zacierającym się i pozostawiającym każdy z terminów w jego izolacji i jego byciu-z-pozostałymi. [ESP, 57–58]

We fragmencie tym Nancy ponownie podkreśla zarówno wymiennosc („ciągłość”) terminów wchodzących w skład zwrotu „bycie-jednostkowość-mnogość”, jak i ich wzajemną nieredukowalność („nieciągłość”). „Bycie-jednostkowość-mnogość” oznacza „fundament” czy też „zasadę” ontologii i jako takie stanowi efekt analizy prowadzącej do wydobycia wzajemnej konstytutywności bycia, jednostkowości i mnogości – asubstancjalnej i relacyjnej konstytutywności, której emblematem Nancy uczynił przyimek „z”. Uznanie tego ostatniego za esencję bycia prowadzi też do transforma-

cji zasadniczego zagadnienia ontologii fundamentalnej Heideggera, to znaczy kwestii sensu bycia. To, że „kwestia bycia i sensu bycia stała się kwestią bycia-z” [ESP, 55], powoduje nie tylko zmianę „znaczenia” ontologii, która – ujmując rzecz w uproszczeniu – z ontologii bycia/bytu przekształca się w „ontologię” lub raczej „ko-ontologię” [ESP, 63] relacji, lecz również zmianę samej „syntaksy” ontologii. Oznacza to, że ontologia nie może się ograniczać do charakterystyki sensu „z”, gdyż groziłoby to resubstancjalizacją „z”, sprowadzeniem go do roli pojedynczej esencji mnogości. „Z” musi być wpisane w samą strukturę ontologii, a ściślej rzecz biorąc w samą strukturę ontologicznego fundamentu. W efekcie wspomniana wyżej „zmiana syntaksy” jest tak naprawdę wprowadzeniem swego rodzaju „syntaksy” do tradycyjnej ontologii, w której fundament był ujmowany jako „transcendentalne znaczone”²⁰, nie definiowane przez żadną „syntaksę” czy „kontekst”.

To dlatego Nancy mówi o „«z» sensu”, które egzemplifikuje zwrot „bycie-jednostkowość-mnogość”. Żaden z wchodzących w skład tego zwrotu terminów nie pełni względem pozostałych funkcji uprzywilejowanej, żaden nie ugruntowuje pozostałych, lecz wszystkie konstytuują się wzajemnie, przez co każdy stanowi koesencję pozostałych. Tym, co je ostatecznie konstytuuje jest zatem sama ich „syntaksa”. Niewątpliwie jednak ta ostatnia nie może istnieć w postaci czystej, w oderwaniu od konstytuowanych przez nią terminów. W rezultacie, we fragmencie tym, tak jak w całych przeanalizowanych dotychczas rozważaniach, zaznacza się oscylacja między zachowaniem odrębności „syntaktycznego «z»” od konstytuowanych przezeń terminów i jego redukcją do nich. Sygnalizowanie owej oscylacji jest też funkcją metafor cięcia, odstępu, rozsunięcia oraz rysu, którymi Nancy zastępował „z”: każda z nich odsyła do czegoś, co nie jest samodzielne, co do swego zaistnienia wymaga istnienia elementów, względem których odgrywa rolę konstytutywną.

Postawiwszy koesencjalne „z” w miejscu esencji, Nancy próbuje następnie sprecyzować jego status w odniesieniu do innego pojęcia należącego do tradycji filozoficznej: pojęcia „źródłowości”. Nazywając „z” źródłowym, zastrzega jednak, że nie można do niego – jak do źródła – „powrócić”, bowiem jest ono „ściśle współczesne wszelkiej egzystencji, jak rów-

²⁰ Zob. J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999, s. 41–46.

niez wszelkiej myśli” [ESP, 61]. Oznacza to konieczność ujęcia wszelkiej egzystencji – i wszelkiej myśli – jako wyposażonej w równie współ-źródłowy charakter.

Źródła

Punktem wyjścia rozważań poświęconych zagadnieniu mnogości źródeł jest transformacja kwestii sensu bycia, tym razem rozpatrywanej pod kątem „sensu”. Zdaniem Nancy’ego współczesność charakteryzuje się tym, że nie *posiadamy* już sensu, gdyż my sami nim *jesteśmy*. Nie oznacza to, że stanowimy „treść” sensu, jego „spełnienie” lub „cel” w znaczeniu, w jakim w antropologizujących koncepcjach metafizycznych człowiek stanowił sens – cel, substancję lub wartość – bytu, natury lub historii. Nie jesteśmy sensem jako finalnym znaczeniem bytu, lecz „sensem jako środowiskiem [*l’élément*], w którym znaczenia mogą być wytwarzane i mogą cyrkulować”²¹ [ESP, 19]. Nancy stoi tu na stanowisku, że znaczenia nie mają sensu same w sobie, lecz są tym, czym są jedynie dzięki swej cyrkulacji, dzięki temu, że są komunikowane (nawet jeśli komunikacja ta zachodzi jedynie we wnętrzu „podmiotu”, między „samym” i „sobą”). Co więcej, występującego wyżej „środowiska” nie należy pojmować jako czegoś odrębnego od samej cyrkulacji. W przeciwnym razie niełatwo będzie zrozumieć stwierdzenie, że „sens jest swoją własną komunikacją lub swoją własną cyrkulacją” [ESP, 20]²².

²¹ W *Le sens du monde* Nancy odróżnia sens – *sens* – od znaczenia – *signification* – określając ten pierwszy mianem „warunku możliwości” znaczeń i definiując go za pomocą lingwistycznego terminu *signifiance*, dającego się przełożyć jako „znameniotwórczość” bądź też „proces wytwarzania znaczeń”: „sens poprzedza wszelkie znaczenia [...] ustanawia ich możliwość, formując otwarcie ogólnej znameniotwórczości [*signifiance*] (lub otwarcie świata), w której i zgodnie z którą możliwe jest przede wszystkim wytwarzanie się znaczeń” – zob. J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, s. 21–22.

²² Wybór takiej formuły, niewątpliwie niespełniającej wymogów tradycyjnie stawianych definicji, wydaje się wynikać stąd, że w każdym akcie komunikacji wraz z określonym znaczeniem komunikowana jest sama możliwość komunikacji: „komunikowalność” lub „to-że-jest-komunikacja”. Jeśli sens jest możliwością komunikacji niesytuującą się poza samym procesem komunikacji, lecz cyrkulującą w każdym z jej aktów, wtedy sens jest komunikacją nie tylko znaczeń, ale również, paradoksalnie, siebie samego. Jest on swą własną komunikacją.

Sens bycia nie jest czymś, co miałoby określać, nadawać pełnię lub stanowić zwieńczenie bycia danego w jego bez-sensownej „nagości” czy „faktyczności”. Jak pisze Nancy, „*samo bycie jest dane nam jako sens*. Bycie nie *ma* sensu. Samo bycie, fenomen bycia, jest sensem, który z kolei jest swą własną cyrkulacją – i *my* jesteśmy tą cyrkulacją” [ESP, 20]. Ta redukcja sensu do samego bycia nie oznacza, że bycie, nie określane już przez tożsamość zewnętrznego elementu, zyskuje teraz pojedynczy, immanentny sens, bądź też sens jako swą samo-immanencję. Ze względu na to, że sens istnieje jedynie w postaci cyrkulacji między dzielącymi go bytami („my”), owa pozornie „tożsamościowa” formuła „bycie jest sensem” sprowadza się faktycznie do tego, że „*sens jest sam dzieleniem bycia*” [ESP, 20]. „Bycie=sens=cyrkulacja=my”: przywołana wyżej sekwencja cytatów sama ukazuje ową cyrkulację, której elementy dzielą i transformują bycie.

Cyrkulacja-sens-bycie biegnie „we wszystkich kierunkach wszystkich czasoprzestrzeni [...]”: wszystkie rzeczy, wszystkie byty, wszystko to, co istnieje, wszystko to, co przeszłe i przyszłe, żywe i martwe, nieożywione, kamienie, rośliny, gwoździe, bogowie i «ludzie»” [ESP, 21]. Sformułowałszy to zdanie egzemplifikujące – tym razem poprzez enumerację²³ – „esen- cjalnie akcydentalny” [ESP, 22] ruch cyrkulacji, Nancy precyzuje jednak, że ruch ten nie charakteryzuje się czystą ciągłością, lecz dokonuje się zawsze w postaci przechodzenia od jednego odrębnego punktu do drugiego, przez co „odstęp [*l'espacement*] jest jego absolutnym warunkiem” [ESP, 22]. Biegając od miejsca do miejsca, od momentu do momentu, od bytu do bytu, cyrkulacja dokonuje się *au coup par coup*, poprzez szereg odseparowanych od siebie, wzajemnie nieciągłych aktów. Nie cechuje się żadnym progresem ani linearnym przebiegiem, nie ma żadnego ostatecznego spełnienia czy celu ani też pojedynczego źródła, lecz jest „źródłową mnogością źródeł oraz stworzeniem świata w każdym jednostkowym bycie, ciągłym

²³ W kwestii funkcji takich enumeracji w filozofii Nancy’ego zob. I. Devisch, *Being mondaine: Jean-Luc Nancy’s Enumerations of the World*, „Cultural Values” 6, 4 (2002), s. 385–394, który m.in. zauważa, że „to, co na pierwszy rzut oka wydaje się całkowicie pozbawione sensu – listy zjawisk, procesów lub zdarzeń, które nie wydają się mieć ze sobą nic wspólnego – zyskuje specjalny status w tekstach Nancy’ego. Owe enumeracje są jego sposobem na ekspresję świata jako takiego, świata, który istnieje jedynie dla siebie samego i *istnieje* jedynie w jednostkowym nadchodzeniu każdej egzystencji, a zatem nie może być już opisany jako całość lub jedność” – tamże, s. 390.

stwarzaniem w nieciągłości jego odrębnych [*discrètes*]²⁴ zdarzeń” [ESP, 22].

Kwestia mnogości źródeł jest dalej rozwijana w kontekście uwagi, iż to „my” jesteśmy cyrkulacją sensu-bycia. Przywołując frazę „ludzie są dziwni” [„*Jes gens sont bizarres*”] [ESP, 24], Nancy uznaje ją za jedno z najbardziej rudymenarnych twierdzeń lub świadectw ontologicznych. Słowo „ludzie” odnosi się tu do „każdego innego” i oznacza zbiorowość populacji, z której każdy twierdzący, że „ludzie są dziwni” wyłącza siebie samego. Wyłączenie nie może być tu jednak całkowicie efektywne, gdyż ze względu na swą ogólność powyższe twierdzenie obejmuje również tego, kto je wypowiada. Mówiący „ludzie są dziwni” sam w pewien sposób do „dziwności” owej przynależy.

Ta podwójność wyłączenia/przynależności pozwala Nancy’emu na polemikę z wprowadzonym przez Heideggera w trakcie analizy *Mitsein* pojęciem „Się”²⁵ [*das Man*]. Pojęcie to zostaje przywołane w odpowiedzi na pytanie: „kim jest ten, kto w powszedniości jest *Dasein*?”²⁶. Heidegger pisze, że „badanie posuwające się w kierunku fenomenu, który pozwoli odpowiedzieć na pytanie o «kto», prowadzi do struktur *Dasein* równie pierwotnych jak bycie-w-świecie: do *Mitsein* i *Mitdasein*”²⁷. *Mitsein* jest jednak zarazem określany jako „podstawa *modus* powszedniego bycia Sobą, którego eksplikacja uwidacznia coś, co możemy nazwać «podmiotem» powszedniości, *Się*”²⁸. Począwszy od tego miejsca, *Mitsein* zaczyna nabierać konotacji negatywnych – stanowi ono wyłączenie *Dasein* z jego własnego bycia. Nieco dalej Heidegger mówi to wprost:

Dasein jako *Mitsein* jest pod władzą innych. Ono samo nie jest, inni odebrali mu bycie. [...] Ci inni nie są określonymi innymi. Przeciwnie, każdy inny może ich zastąpić. Decydująca jest tylko dyskretna, od *Da-*

²⁴ Jakkolwiek Nancy zasadniczo używa określenia „dyskretny” w matematycznym sensie „nieciągłości” – zob. ESP, s. 30; J.-L. Nancy, *Les Muses*, Paris: Éditions Galilée 1994, s. 33 – to wydaje się, że w tym miejscu pewną rolę odgrywa także potoczny sens „dyskrecji”, gdyż kontekst sugeruje, że wspomniane „stworzenie świata” dokonuje się nawet w „najmniejszych”, „najbardziej banalnych” i „niezauważalnych” zdarzeniach.

²⁵ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 146–167.

²⁶ Tamże, s. 146, cyt. zmodyfikowany.

²⁷ Tamże, cyt. zmodyfikowany.

²⁸ Tamże, s. 146–147.

sein jako *Mitsein* niepostrzeżenie przejęta dominacja innych. Należy się samemu do innych i utrwała ich władzę. „Inni”, których zwie się tak dlatego, by ukryć własną istotową przynależność do nich, są tymi, którzy w powszednim *Mitsein* zrazu i zwykle „są tu oto”. „Kto” nie jest tym lub owym, nie jest się nim samemu, nie są nim niektórzy, i nie jest nim suma wszystkich. „Kto” jest czymś bezosobowym, *Się*²⁹.

Nancy przede wszystkim zauważa, że stawiając i rozstrzygając w ten sposób pytanie o „kto” *Dasein*, Heidegger nie stawia innej wprost narzucającej się tu kwestii. Nie pyta mianowicie, kim jest ten, kto odpowiada na to pytanie i kto odpowiadając na nie, w wyraźny sposób wyłącza się lub przynajmniej dąży do wyłączenia siebie ze zbioru tych, którzy przynależą do „Się”. W ten sposób „ryzykuje on zaniedbaniem faktu, że nie istnieje «Się» czyste i proste” [ESP, 25]. Innymi słowy, ujęcie Heideggera sugeruje, że „Się” posiada – w samej swej bezosobowości – jakąś jednolitą tożsamość, niezależną od mnogości określonych „się”³⁰ i określającą każde w ten sam sposób. W przypadku „Się” mamy do czynienia z prostą przynależnością, nie zaś podwójnością wyłączenia/przynależności, jak w przypadku określenia „ludzie”. To ostatnie stanowi zdaniem Nancy’ego „modalizację «Się», poprzez którą «ja» wyłączam siebie, wydając się pomijać lub lekceważyć fakt, że sam jestem częścią ludzi” [ESP, 25]. W odróżnieniu od „Się”, „ludzie” nie posiadają jednolitej tożsamości:

„Ludzie” wyraźnie stwierdza, że wszyscy jesteśmy właśnie *ludźmi*, to znaczy bez różnicy osobami, ludźmi, wszyscy wspólnego *rodzaju*, ale rodzaju, który istnieje jedynie jako mnogi, rozproszony i nieokreślony w swej ogólności. Jego istnienie można uchwycić jedynie w paradoksalnej symultaniczności zbiorowości (anonimowej, nieokreślonej,

²⁹ Tamże, s. 162, cyt. zmodyfikowany.

³⁰ „Używając publicznych środków transportu, korzystając ze środków przekazu (gazeta), każdy inny jest jak inni. To *Mitsein* całkowicie rozmywa własne *Dasein* w sposób bycia «innych», i to tak, że odmiennosć i wyrazistość innych zanika jeszcze bardziej. Wśród tej niezauważalności i niekonkluzywności Się ustanawia swą własną dyktaturę. Używamy sobie i bawimy się, tak jak *się* używa; czytamy, patrzymy i wydajemy sądy o literaturze i sztuce, tak jak *się* to zwykle robi; uznajemy za oburzające to, co *się* za oburzające uznaje. Owo Się, które nie jest żadnym określonym [się] i którym są one wszystkie, choć nie jako suma, przepisuje sposób bycia powszedniości” – tamże, s. 162–163, cyt. zmodyfikowany.

w istocie masowej) i rozsianej jednostkowości (ludzie: za każdym razem ci lub tamci „ludzie” bądź też, jak mówimy, „facet”, „dziewczyzna”, „dzieciak”). [ESP, 25]

W ten sposób podwójność wyłączenia/przynależności zyskuje zupełnie odmienny sens. Ten, kto mówi „ludzie” i wyłącza się z nich jako wyjątkowy lub odróżniający się, poprzez jednoczesne przynależenie do „ludzi” przyznaje *taką* wyjątkowość i odróżnianie się każdemu z nich. Mówiący „ludzie” przynależy do nich *jako* wyłączający siebie, *jako* wyjątkowy i odróżniający się. Nancy podkreśla, że stwierdzenie „ludzie są dziwni” nie oznacza jedynie ani nawet przede wszystkim, że wypowiadający je ustanawia swój własny *habitus* jako normę. Stwierdzenie to jest uchwyceniem jednostkowości jako takiej: „od twarzy do głosów, gestów, postaw, ubioru i zachowania – niezależnie od «typowych» cech [...] – każdy odznacza się poprzez rodzaj momentalnego wydzielenia, wytrącania się [*précipité instantané*], w którym kondensuje się dziwność danego jednostkowego istnienia [*d’une singularité*]” [ESP, 26].

W kwestii owych „typowych” cech Nancy zauważa przede wszystkim, że wszyscy ludzie są nie tylko różni, ale też różnią się wyłącznie jedni od drugich, nie zaś od jakiegoś wspólnego archetypu lub pewnej ogólności. Typowe cechy – etniczne, kulturowe, społeczne, pokoleniowe – nie tylko nie znoszą jednostkowych różnic, lecz uwypuklają je, „stanowiąc ze swej strony inny rejestr jednostkowości [*singularités*]” [ESP, 26]. Nancy wydaje się tutaj mówić, że również to, co typowe – niezależnie od „poziomu swej ogólności” – istnieje jedynie jako mnogie, rozproszone, nieokreślone w swej ogólności i za każdym razem odmiennie skonfigurowane z jednostkowymi różnicami (czy też wręcz skonfigurowane *jako* jednostkowe różnice). Te ostatnie nie zatrzymują się zaś na poziomie „indywiduum”, lecz sytuują się także na poziomie infraindywidualnym: „nigdy nie spotykam Piotra lub Marii jako takich, lecz zawsze w tej czy innej «formie», w tym czy innym «stanie» lub «humorze» itd.” [ESP, 27].

Odnosząc się z kolei do samego problemu „powszedniości”, Nancy twierdzi, że sfera najbardziej powszedniego, codziennego doświadczenia zawiera w sobie inne rudymenarne ontologiczne świadectwo. Polega ono na tym, że jednostkowe byty stanowią

nieciągly pasaż *innych źródeł świata*. Tym, co się tu pojawia [...] nie jest w pierwszym rzędzie „ktoś bliski”, ani „ktoś inny” czy „obcy”, ani

też „ktoś podobny”. To źródło, to afirmacja świata – a wiemy, że świat nie posiada innego źródła niż ta jednostkowa wielość [*multiplicité*] źródeł. Świat zawsze wyłania się [*surgit*] w sposób [*tournaire*] za każdym razem wyjątkowy [*exclusive*], lokalno-momentalny. [ESP, 27]

Oznacza to, że ze względu na swą jednolitą tożsamość heideggerowskie „Sie” jest niewystarczające jako wstępna interpretacja egzystencjału „powszedniości-codzienności”³¹. Zdaniem Nancy’ego Heidegger w sposób błędny utożsamia to, co codzienne z tym, co niezróżnicowane, anonimowe i przeciętne. Te ostatnie oczywiście odgrywają ważną rolę w sferze codzienności, lecz mogą się ukonstytuować jedynie w relacji do „zróżnicowanej jednostkowości, którą *codziennosc* już jest sama przez się: każdy dzień, każdy raz, dzień po dniu” [ESP, 27]. Nancy uważa, że nie można – tak jak uczynił to Heidegger – najpierw twierdzić, że sens bycia trzeba wyekspozować wychodząc od sfery codzienności, a następnie zaniedbywać, czy też wprost odrzucać zasadnicze zróżnicowanie codzienności, „jej nieustannie odnawiane zerwanie [*rupture*], jej wewnętrzną rozbieżność, polimorfję i polifonię, jej relief i różnorodność” [ESP, 27]. „Dzień” nie jest bowiem jedynie jednostką numeryczną, lecz „za każdym razem jednostkowym obrotem [*tour*] świata” [ESP, 27]. Ta wewnętrzna polimorfia cechuje również „ludzi”, którzy – biorąc pod uwagę konstytuującą ich dziwność – eksponują każdorazową jednostkowość egzystencji. Także „natura” jest w tym sensie „dziwna”. Istniejemy w naturze w „trybie nieustannie odnawianej jednostkowości, czy to jednostkowości związanej z różnorodnością lub nieredukowalną mnogością naszych zmysłów, czy też z przyprawiającą o zawrót głowy obfitością gatunków natury, czy wreszcie z metamorfozami natury w «technikę»” [ESP, 27–28]. W rezultacie „dziwność”, rozumiana jako ekspozycja jednostkowości, cechuje wszelki byt.

Ten nacisk kładziony na codzienność i jej wewnętrzną polimorfję powoduje, że Nancy kwestionuje zasadność odwoływania się do tradycyjnych filozoficznych motywów „zadziwienia” – o tyle, o ile oznacza ono zadziwienie czymś „wspaniałym”, „niezwykłym” – oraz „cudu bycia”, jeśli te zakładają, że bycie we „właściwy” – lub przynajmniej „lepszy” –

³¹ Określenie *Alltäglichkeit*, przełożone w cytowanych wcześniej fragmentach *Bycia i czasu* jako „powszedniość”, oznacza również „codziennosc”. Ze względu na podejmowaną przez Nancy’ego kwestię jednostkowości „każdego dnia” posługuję się tu tym drugim sposobem przekładu.

sposób prezentuje się w pewnych wyjątkowych, uprzywilejowanych dzięki temu „miejscach”. Chodzi tu o problematyzację pragnienia tego, co wyjątkowe i związanego z nim lekceważenia dla „tego, co zwyczajne [l’ordinaire]” [ESP, 28]. Nancy nie dąży jednak do tego, by to, co wyjątkowe po prostu zastąpić tym, co zwyczajne. Wskazuje on bowiem, że „zwyczajny”, nieznaczący charakter codzienności – który daje się dostrzec w heideggerowskim „Się” – wciąż implikuje i jest określany przez utraconą, oddaloną lub nieobecną „wielkość i wspaniałość [grandeur]” [ESP, 28], w wyjątkowości której ma się lokować sens bycia całości tego, co zwyczajne. Aby uniknąć tej implikacji, Nancy odchodzi od opozycji wyjątkowości i zwyczajności: nakładając na siebie oba pojęcia, lecz nie zacierając ich wzajemnej odmienności, twierdzi on, że „«to, co zwyczajne» jest zawsze wyjątkowe” [ESP, 28]. Sens bycia nie lokuje się w jakimś pojedynczym, szczególnym miejscu, poza każdym z mnogości „zwykłych” sposobów egzystencji. Sens „może być jedynie *à même* – wraz-z, równo-z egzystencją i nigdzie indziej. Nowoczesny świat domaga się, by pomyśleć tę prawdę: że sens jest *à même*. Jest w nieskończonej mnogości źródeł i w ich koegzystencji” [ESP, 28]. Tym, co odbieramy zatem jako „dziwne” jest fakt, że to, co zwyczajne samo ma – w swej każdorazowej jednostkowości – charakter źródłowy.

Uznanie nieskończonej mnogości źródeł pociąga za sobą konieczność transformacji innego tradycyjnego motywu, a mianowicie „dojścia” lub „dostępu do źródła”. Nie mamy dostępu do źródła jako takiego, w samej jego pojedynczości. Tak rozumianego dostępu broni fakt „skrywania się” [ESP, 29] źródła w jego mnogości. Mamy jednak dostęp do owej źródłowej mnogości źródeł, do nieskończonych transformacji tego, co źródłowe. Nancy charakteryzuje go za pomocą metafory dotyku. Dotyk ewokuje dostęp niebędący penetracją, zjednoczeniem czy scaleniem, lecz bliskością, która nie niweluje odstepu ani nie znosi inności źródła. Dostęp ten nie jest też czymś utraconym, co trzeba by odzyskiwać za pomocą jakichś specjalnych zabiegów lub procedur. Dotykamy źródła

w tej mierze, w jakiej dotykamy *samych siebie* i w jakiej istniejemy dotykając reszty bytów. [...] Mamy dostęp do prawdy źródła za każdym razem, gdy jesteśmy w obecności innych i w obecności reszty bytów. Dostęp jest „wchodzeniem w obecność” [*le „venir en présence”*], lecz obecność jako taka jest [...] odstępem/uprzestrzennianiem [*espacement*] jednostkowych bytów. Obecność nie jest nigdzie indziej, jak tylko we

„wchodzeniu w obecność”. Nie mamy dostępu do jakiejś rzeczy lub stanu, lecz do wchodzenia [*venue*]. Mamy dostęp – do dostępu. [ESP, 32]

Już w samym akcie istnienia, a zatem będąc w obecności innych bytów, mamy dostęp do źródła. Ściślej rzecz biorąc, należałoby powiedzieć, że jednostkowe istnienie *jest* dostępem do źródła, bądź też że dostęp, opisany wyżej jako „wchodzenie w obecność”, jest zasadniczym sposobem, w jaki za każdym razem ma miejsce każde jednostkowe istnienie. Owa obecność nie jest jednak żadną rzeczą, ani stanem, lecz raczej procesualnym³² uobecnianiem, nieustanną transformacją każdego jednostkowego istnienia – jego „uprzestrzennianiem”, byciem-pozą-sobą. Dostęp do obecności, „wchodzenie w obecność” oznacza zatem „wchodzenie w sam proces wchodzenia”, dostęp do samego dostępu – a raczej do mnogości sposobów dostępu. Innymi słowy, każdy jednostkowy byt, mając dostęp do siebie i mnogości innych jednostkowych bytów, dostępuje *jedynie* wciąż transformujących się, jednostkowych sposobów dostępu.

Tak ujęty dostęp pozwala dookreślić sens motywu „dziwności”, a zatem faktu, że to, co zwyczajne samo ma – w swej każdorazowej jednostkowości – charakter źródłowy: „«dziwność» wiąże się z tym, że każdy jednostkowy byt [*chaque singularité*] jest innym dostępem do świata. Tam, gdzie spodziewalibyśmy się «jakiejś rzeczy», substancji lub instancji³³, zasady lub celu, czy też wreszcie znaczenia, jest tylko sposób [*manière*], styl innego dostępu” [ESP, 32]. Każdy dostęp-źródło ma jednak charakter skończony, nie-samowystarczalny – nie obejmuje bowiem ani nie wyczerpuje wszystkich możliwości transformacji tego, co źródłowe – dlatego też samo jego istnienie jest dostępem do innych źródeł, do innych, z definicji nieskończenie mnogich, współ-źródłowych sposobów dostępu do źródła.

³² Trzeba jednak zastrzec, że ów proces ma tu charakter, który najlepiej opisuje wykorzystywany przez Nancy’ego zwrot *au coup par coup* – ciągłość nieciągłych, odrębnych zdarzeń.

³³ W oryginale „*une substance ou une instance*”. Wydaje się, że w tym miejscu Nancy odwołuje się do łacińskiego źródłosłowa obu określeń. Zachowując zatem tradycyjny, filozoficzny sens „substancji”, uwypukla zarazem fakt, że jest to coś, co „stoi pod”. Powoduje to, że „instancje” należy tu potraktować jako coś, co przede wszystkim „stoi w”, a zatem jako rodzaj immanentnej substancji świata w odróżnieniu od substancji transcendentnej, „stojącej pod”, a zatem „poza” światem.

W efekcie Nancy może stwierdzić, że to „skończoność *jest* źródłem, co znaczy, że jest ona nieskończonością źródeł. «Źródło» nie oznacza tego, z czego pochodzi świat, lecz nadchodzenie, zdarzanie się [*venue*], za każdym razem jednostkowe, każdej obecności świata” [ESP, 33]. Inne byty są „dziwne” – zadziwiające i interesujące w swej (nie)zwyczajności, gdyż dają nam dostęp do transformującego się, wciąż innego źródła: „inny – czy to człowiek, zwierzę, roślina, czy gwiazda – jest przede wszystkim rozblaskującą [*flagrante*] obecnością punktu i momentu absolutnego źródła, nie dającego się podważyć, oferującego się jako takie i jako takie znikającego w swym przejściu” [ESP, 39].

Ontologia jako myślenie koegzystencji

Rozważania poświęcone kwestii źródeł najlepiej wydaje się podsumowywać następująca uwaga Nancy’ego: „[my] mamy tylko dostęp do nas – i do świata” [ESP, 33]. Gdy weźmie się pod uwagę częstotliwość pojawiania się w tekście określenia „my”, jak również fakt ujęcia wszelkiego bytu przez pryzmat stwierdzenia „ludzie są dziwni”, łatwo uznać, że pod pretekstem próby odmiennego spojrzenia na zagadnienie „źródła”, a zatem na jedno z zagadnień ontologii fundamentalnej, Nancy buduje faktycznie rodzaj antropologii filozoficznej. Co więcej, z wyżej wymienionych względów można by odnieść wrażenie, że antropologia ta jest w pewien sposób antropocentryczna. Bliższa analiza pokazuje jednak, że interpretacja ta nie daje się utrzymać. Tłumacząc powody wprowadzenia określenia „my”, francuski filozof pisze:

być może bycie jako bycie-z nie daje się wypowiadać w trzeciej osobie liczby pojedynczej – „[to] jest” [*il est*] lub „jest” [*il y a*]. Wynika to stąd, że niemożliwy jest już punkt widzenia, który byłby zewnętrzny względem bycia-razem i z którego dawałoby się wypowiedzieć „jest” [*il y a*] bytu i bycia-z [*un être-avec*] bytów, jednego z drugim. Żadnego „jest” [*il est*], a zatem również żadnego „ja jestem”, kryjącego się pod wypowiedzią „jest” [*il est*]. Trzeba by raczej pomyśleć trzecią osobę liczby pojedynczej jako będącą tak naprawdę pierwszą osobą. Jako taka, staje się ona pierwszą osobą liczby mnogiej. Bycie daje się wypowiadać jedynie w ten jednostkowy sposób: „my jesteśmy”. Prawdą *ego sum* jest *nos sumus* – i to „my” wyraża się poprzez ludzi dla

wszelkiego bytu z którym „my” jesteśmy, dla wszelkiej egzystencji jako bycia-esencjalnie-z, jako bycia, którego esencją jest „z”. [ESP, 53]

„My jesteśmy” zastępuje „[to] jest”, gdyż nie istnieje żaden podmiot, który lokowałby się poza światem i nie będąc konstytuowany przez bycie-z, mógłby z tej zewnętrznej pozycji powiedzieć o nim – jak o „osobie trzeciej” – że ono „jest”. „Podmiot” jest definiowany przez bycie z innymi „podmiotami”, dlatego transformując kartezjańskie *ego sum w nos sumus*³⁴, Nancy wskazuje zarazem, że każdy „podmiot” może wypowiadać bycie-z jedynie z jego „wnętrza”, to znaczy samemu będąc-razem-z-innymi. Niemniej jednak to ludzie, „podmioty ludzkie” mają wypowiadać owo „my jesteśmy” dla wszelkiego bytu, w jego imieniu i zamiast niego: „«ludzie», to znaczy ci, którzy eksponują dzielenie i cyrkulację jako takie, mówiąc «my», [...] mówiąc my dla całości bytu” [ESP, 21]. Czy nie oznacza to, że ludzie zyskują pewne antropocentryczne uprzywilejowanie w stosunku do reszty bytu?

Nancy podkreśla, że „myślenie to nie jest w żaden sposób antropocentryczne: nie umieszcza ono człowieka w centrum «stworzenia»” [ESP, 36]. Człowiek swą egzystencją, a w jej ramach samą swą jednostkową, wyróżniającą go możliwością do powiedzenia „my” w imieniu wszelkiego bytu, ukazuje i poświadcza powszechny rys bycia: jego „nieskończoną, źródłową jednostkowość” [ESP, 36]. Razem z człowiekiem eksponuje się jego jednostkowa egzystencja, która zarazem – w ten jednostkowy sposób – eksponuje jednostkowość wszelkiej egzystencji. W nawiązaniu do występującego u Heideggera motywu „ontyczno-ontologicznego prymatu *Dasein*”³⁵, Nancy zauważa, że nie chodzi tu o „żaden przywilej czy właściwość” [ESP, 36]. *Dasein* jest zaangażowane w bycie, lecz jego bycie nie jest niczym innym jak byciem bytu, byciem jednego bytu z innymi i pomiędzy innymi. Eksponując *na swój sposób* to, że egzystencja jest zawsze jednostkowa, ludzie eksponują coś, co – paradoksalnie mimo jednostkowego charakteru ekspozycji, a zarazem dzięki niemu – dotyczy reszty bytów.

³⁴ W innym miejscu Nancy pisze: „oczywistość *ego sum* sprowadza się konstytutywnie i współ-źródłowo do jego możliwości w każdym z czytelników Kartezjusza i to właśnie tej możliwości – to znaczy tej współ-możliwości – w każdym z nas, oczywistość owa zawdzięcza swą siłę i prawdziwość. *Ego sum = ego cum*” [ESP, 51].

³⁵ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 12–22.

Odrzucając przekonanie o hierarchicznym charakterze różnicy dzielącej ludzi od reszty bytu, Nancy pisze:

nie istnieje z jednej strony źródłowa jednostkowość, a z drugiej strony zwykle bycie-tu rzeczy, mniej lub bardziej nadających się do naszego użycia. Przeciwnie, eksponując się jako jednostkowa, egzystencja eksponuje jednostkowość bycia jako takiego we wszelkim bycie. Różnica pomiędzy człowiekiem i resztą bytu (której nie można zaprzeczyć, lecz jej natura nie jest mimo tego czymś danym), nie dając się oddzielić od innych różnic w bycie (ponieważ człowiek „również” jest zwierzęciem, „również” czymś żyjącym, „również” czymś fizyczno-chemicznym itd.), nie odróżnia prawdziwej egzystencji od jakiegoś rodzaju „pod-egzystencji” [*sous-existence*]. Zamiast tego różnica owa ustanawia konkretny warunek [*la condition concrète*] jednostkowości. [ESP, 36–37]

Człowiek nie stoi na szczycie hierarchii „stworzeń”, gdyż oddzielająca go od nich różnica jest konkretnym, materialnym warunkiem jego jednostkowości. Jest ona zarazem byciem człowieka z innymi bytami, byciem-z, które określając człowieka, w pewien sposób czyni jego istotę zależną od istot innych bytów: „nie bylibyśmy «ludźmi», gdyby nie było «psów» i «kamieni»” [ESP, 37]. Przywoławszy te przykłady bytu „żywego” i „fizyczno-chemicznego”, Nancy pokazuje jeden ze sposobów, w jaki zewnętrzność bycia-z określa „wnętrze” człowieka: „kamień jest zewnętrznością jednostkowości w tym, co należałoby nazwać jej materialną lub mechaniczną konkretnością [*littéralité*]. Nie byłbym jednak «człowiekiem», gdybym nie miał tej zewnętrzności «we mnie», w formie quasi-mineralności kości: nie byłbym człowiekiem, gdybym nie *był* «ciałem»” [ESP, 37]. Eksponując swą jednostkową egzystencję, człowiek eksponuje także konstytutywną rolę, jaką względem niej pełni bycie-z zewnętrznymi bytami, jej bycie poza-sobą. Człowiek „jest w świecie o tyle, o ile świat jest *jego* własną zewnętrznością, właściwą przestrzenią jego bycia-poza-w-świecie” [ESP, 37]. Określając zatem ostatecznie relację między człowiekiem a światem – rozumianym tu jako „reszta bytów” – Nancy stwierdza, że świat nie jest światem ludzi, lecz „tym, co nie-ludzkie, na które ludzkość jest wyeksponowana i które sama z kolei eksponuje” [ESP, 37]. „Ekspozycję” należy tu rozumieć w sensie konstytutywno-transformatywnej relacji – wzajemnej i nie-hierarchicznej – między „człowiekiem” i „światem”, to znaczy każdym z reszty bytów.

Stwierdzenie nie-antropocentrycznego charakteru rozważań Nancy'ego nie rozstrzyga jeszcze drugiego ze wskazanych wyżej pytań, a mianowicie tego, czy transformowana „ontologia fundamentalna” Nancy'ego nie jest w istocie jedynie rodzajem antropologii filozoficznej. Czy proponowane przez Nancy'ego ujęcie daje się określić formułą „antropologia jako filozofia pierwsza”? Trzeba tu przede wszystkim zauważyć, że sam sposób potraktowania kwestii „ludzi” – interpretacja ludzi jako eksponujących w swej jednostkowości jednostkowość wszelkiego bycia – nie pozwala na dokonanie prostego rozróżnienia między ontologią fundamentalną a antropologią. Antropologia filozoficzna, jaką stanowią rozważania Nancy'ego poświęcone kwestii źródeł, *jest* bowiem zarazem ontologią fundamentalną. Nie oznacza to jednak, że sam hierarchiczny schemat podziału na ontologię fundamentalną i regionalną zostaje zachowany, zaś antropologia (czy też „socio-antropologia”) po prostu staje się filozofią pierwszą. Ścisłej rzecz biorąc, nie staje się ona, paradoksalnie, *jedyną* filozofią pierwszą. W różnych miejscach swych rozważań Nancy w mniej lub bardziej szkicowy sposób zarysowuje projekty „ontologii ciała”³⁶, czy też ontologii, która byłaby etyką³⁷, sugerując, że w równym stopniu mają one odgrywać rolę „filozofii pierwszej”. Uogólniając owe przypadki i precyzując relację między tym, co „fundamentalne” i tym, co „regionalne”, Nancy pisze:

„ontologia” nie sytuuje się na wycofanym, spekulatywnym i całkowicie abstrakcyjnym poziomie pryncypiów. Jej nazwa oznacza myślenie egzystencji, zaś jej współczesna sytuacja oznacza myślenie egzystencji na wysokości tego wyzwania dla myśli, jaką jest światowość jako taka

³⁶ „Ontologia bycia-z jest ontologią ciał, wszelkich ciał, nieżywych, żywych, wyposażonych w zmysły, mówiących, myślących, ważących itd. Ponad wszystko, «ciało» oznacza to, co jest na zewnątrz, o tyle, o ile jest ono na zewnątrz, obok, naprzeciw, przy, z (innym) ciałem” [ESP, 107–108]. Rozwinięcie tak ujętego projektu ontologii ciał można znaleźć w J.-L. Nancy, *Corpus*, tłum. M. Kwietniewska, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2002.

³⁷ Uwaga Nancy'ego, że „żadna etyka nie może być niezależna od pewnej ontologii. Jedynie ontologia może tak naprawdę być w spójny sposób etyczna” [ESP, 40] daje się potraktować jako polemika z filozofią Levinasa, w której „metafizyka” rozumiana jako etyka ma poprzedzać z istoty „egoistyczną” i „niesprawiedliwą” ontologię – zob. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, s. 30–38.

(to, co określa się mianem „kapitału”, „(dez)okcydentalizacji”, „technologii”, „zerwania historii” itd.). [ESP, 67]

Wynika stąd, że w ramach ontologii bycia-z niemożliwe jest ustanowienie hierarchicznej relacji między tym, co „fundamentalne” i tym, co „regionalne”. Ontologia fundamentalna istnieje jedynie w nieustannej transformacji, w której przybiera coraz to inne postacie ontologii regionalnych, obejmujących różne jednostkowe sfery (ko)egzystencji – ontologii człowieka, kapitału, polityki, społeczeństwa, ciała, sztuk, technologii, historii itd.; lista ta jest z definicji otwarta, zaś jej uzupełnienie w przypadku Nancy’ego wymagałoby rozciągnięcia analizy praktycznie na wszystkie pozostałe jego teksty. Trzeba tu też podkreślić, że przeanalizowane wcześniej rozważania nad kwestią bycia jednostkowo-mnogiego, nawet jeśli wydają się w dużym stopniu podejmować problematykę zarezerwowaną tradycyjnie dla „ontologii fundamentalnej”, to faktycznie stanowią jeden z wielu elementów tego szeregu „regionalnych” transformacji, nie zyskując w nim żadnego uprzywilejowania. To zakwestionowanie hierarchii wynoszącej jedną ontologię fundamentalną ponad mnogość ontologii regionalnych jest koniecznością płynącą z samego relacyjnego charakteru bycia-z. Bycie-z jest zarówno konceptualizowane – za każdym razem inaczej – w ramach każdej z tych „ko-ontologii regionalnych”, jak i nie-konceptualnie ekspozowane jako jednostkowa postać bycia jednej „ko-ontologii” z innymi, a zatem ekspozowane w samej relacyjności transformującej się struktury ontologii. Ontologii, której współczesny sens Nancy sytuuje w zejściu z wyżyn „abstrakcyjnych pryncypiów” ku konkretowi koegzystencji w nieskończonej mnogości jej jednostkowych postaci.

ONTOLOGY AS A COEXISTENTIAL ANALYTIC OF „BEING-WITH”

Summary

In the article I analyse Jean-Luc Nancy’s attempt to transform the traditional aim and structure of fundamental ontology or “first philosophy.” By radicalising the Heideggerian motif of *Mitsein*, being-with, Nancy introduces irreducible plurality and diversity into the structure of ontological fundament as well as into the very expositional structure of ontology, which becomes a “co-ontology” or a “coexisten-

tial analytic of being-with.” I focus on the issues of “the singular plural” and “origins” to reconstruct the process of this transformation of ontology and indicate its various consequences. One of them is that the ontology of being-with can only exist in a transitional, ever-transforming way, in singularly plural forms of regional co-ontologies which are to be constantly re-shaped to take up the challenge eventually posed by different spheres of coexistence.