

**Jakub Momro**

## Skóra, która czuje

Hałas jest interwencją, tworzy interakcje.  
Kakofoniczna interakcja daje czas  
na polityczną korektę i myśl sprzeciwu<sup>1</sup>.  
Lauren Berlant

### Egzerga

Opowieść o wpływie Berlant na dzisiejszą myśl krytyczną można zacząć od inklinacji bezpośrednich, a więc pewnej *praxis*, w której teoria wyradza się z czujnego życia w terażniejszości. Proponuję podwójnie odmienną ścieżkę postępowania. Rezygnując z aktualizacji i bezpośredniej aplikacji myśli Berlant, staram się – po pierwsze – pokazać archeologię pewnych paradygmatów myślenia, obejmujących w różnym stopniu pomysły i figury obecne w projektach samej autorki. Po drugie, archeologia ta nie

---

**Jakub Momro (ORCID: 0000-0003-2479-0599)** – profesor dr. hab. Pracuje na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, filozof, literaturoznawca, eseista i tłumacz (m.in. J. Derrida, P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, J. Kristeva, R. Barthes, P. Szendy). Opublikował monografię o Samuelu Beckettzie, *Literatura świadomości. Samuel Beckett – podmiot – negatywność* (Universitas, 2010, seria „Horyzonty Nowoczesności”. Zmienione wydanie angielskie: *Literature of Consciousness. Samuel Beckett – Subject – Negativity*, Peter Lang 2015) oraz studium *Widmologię nowoczesności. Genezy* (IBL PAN, 2014, seria „Nowa Humanistyka”), *Ucho nie ma powieki. Dźwiękowe sceny pierwotne* (WUJ, 2020, seria „Hermeneia”), Jest członkiem Kolegium Redakcyjnego dwumiesięcznika „Teksty Drugie” oraz Komitetu Redakcyjnego serii wydawniczej „Nowa Humanistyka”.

1 L. Berlant, *Cruel Optimism*, Duke University Press, Durham–London 2011, s. 232.

obejmuje idei Berlant wprost, lecz tworzy rodzaj pracy na obrzeżach jej dzieł. Tymi głównymi marginesami są: psychoanaliza, teoria krytyczna, dekonstrukcja – wielkie alegorie współczesnych pojęciowych interwencji w światy, w których przyszło nam żyć.

## Obrotówka

Podobno (tak w każdym razie głosi legenda psychoanalityczna) ostatnie słowa wypowiedziane przez Freuda brzmiały: „Dusza jest rozciągnięta”. Teza ta podsumowuje w skrócie dziwną ontologię, retrospektywnie tłumacząca całą psychoanalizę jako wiedzę, ale innego rodzaju – zarówno obcą wobec naiwnego humanizmu, jak i odległą od empirycznego pozytywizmu. W psychoanalizie za dużo jest spekulacji opartej na obrazach, swoistych przeciw-pojęciach, aby mogła stać się odmianą rewolucji fenomenologicznej, zbyt wiele także językowych analiz i kulturowych projekcji, aby dało się stwierdzić, że Freudowską myśl można bez reszty wpisać w rygor naturalistycznej nauki, opartej na powtarzalnie stosowanej metodzie. Oczywiście można powiedzieć, że niezdecydowanie Freuda pod względem kierunku poszukiwań to cecha absolutnie inherentna jego prac, ale przecież nie dążył on nigdy, nawet w najsłabszych teoretycznie partiach (jak na przykład w częściach dotyczących psychoz), do formy epistemologicznego czy antropologicznego synkretyzmu. Freud – jako imię własne psychoanalizy – przypomina scenę obrotową splątanych czasów nowoczesnych, na której przewijają się obrazy nieświadomości, będącej napędem tej teatralnej maszynerii. Na scenie tej oglądamy nakładające się na siebie obrazy oraz słowa, i dzięki temu rozpoznajemy własne fantazje, które – powtarzając się siłą mechanicznego przymusu – wywołują raz po raz katartyczny dreszcz. Ale przecież ta współczesna *katharsis* nie zmienia sceny jako takiej, nie pokazuje nagich ciał i bezpośrednich relacji: obrotówka cały czas krążyła i nadal będzie krążyć ze zmieniającymi się dekoracjami, z menażerią nieznanymi postaciami i bytów uporczywie zjawiających się w naszych marzeniach sennych. To tam, jak wiadomo, tkwi zawiązek traumy, indywidualny pępek snu, którego jednak nie jesteśmy w stanie pojąć, to tam rodzi się elementarne pragnienie pochwycenia obiektu, którego, co prawda, nie potrafimy nazwać, a który nas po prostu uwodzi. Sam

ten proces uwiedzenia okazuje się zaś na tyle złożony, że tworzy – jak głosi jedna z głównych konceptualizacji klinicznych i społecznych Freuda – kompleks.

Z tej perspektywy największą zagadką pozostaje pojęcie sceny pierwotnej, coś, co powstało na przecięciu genialnego pomysłu spekulatywnego Freuda oraz jego klinicznej żmudnej i wieloletniej analitycznej pracy z pacjentami<sup>2</sup>. Scena pierwotna nie jest zatem, jak często mówią dzisiejsze teorie kulturowe, beczasowa, odwrotnie: to sama czasowość. Odkrycie Freuda polegało bowiem na tym, że zamiast linearnych historii mamy do czynienia ze splątaną intensywnością czasowości, która nie istnieje bez indywidualnego odniesienia percepcyjnego<sup>3</sup>. Niczym w fizyce wielkich odkryć dwudziestego stulecia Freud pokazuje relacyjność czasowości w wymiarze psychicznym, podobnie jak w naukach opartych na formalizacji, ale do nich niesprowadzalnych (co wykorzysta później Lacan)<sup>4</sup>. Freud starał się wydobyć i ująć konceptualnie doznanie szoku, towarzyszące jednostce wtedy, gdy konfrontuje się z własną materialną inkongruencją, nietożsamością swojej mowy i myślenia, oraz nieredukowalną ambiwalencją świata. Wydaje się, że cały problem można zamknąć w odkryciu nieświadomości, który niemal w całości oparty został na odwróceniu modelu nauki matematycznej, geometrycznej lub falsyfikacyjnej<sup>5</sup>. Freud mierzył się wszelako z głównym problemem, który dotyczy kwestii entropii i nieodwracalności życia wpisanego w schemat energetyczny, dynamiczny, ostatecznie: libidalny<sup>6</sup>. O ile więc można zastanawiać się, do jakiego stopnia Freud rzeczywiście myślał o środowisku i morfologii życia jako *mi-lieu* nieświadomości, o tyle z pewnością można stwierdzić, że chciał

---

2 S. Freud, *Z historii nerwicy dziecięcej*, w: *idem, Dwie nerwice dziecięce*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2009, s. 119–134.

3 J. Laplanche, *Problématiques VI. L'après-coup*, PUF, Paris 2006, s. 66–84.

4 J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome*, Seuil, Paris 2006.

5 S. Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1997.

6 W tym sensie *Poza zasadą przyjemności* jest próbą konceptualizacji libido jako takiego, poza opozycjami natury i kultury, ontogenezy i generycznej maszyny znaczeń. Mówiąc dialektycznie, libido jest zawsze momentem, w którym życie spotyka się nie tyle z samą śmiercią, co przeciw-życiem – oto psychoanalityczna interwencja w fizyczny świat entropii – S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 2000.

w swojej teorii dostrzec coś więcej niż ramowanie ludzkiego doświadczenia za pomocą różnych modalności czasu<sup>7</sup>. A zatem życie jako element nauki i doświadczenie egzystencjalne oraz społeczne można ujmować w kategoriach podwójnych. Z jednej strony jest ono wplecione w element dialektyki zasad, rzeczywistości i przyjemności, stając się zarazem afektywnym nadmiarem i przekroczeniem gotowych w naturokulturze form, z drugiej – ten rozwojowy aspekt należy myśleć w kategoriach emancypacyjnych.

Kiedy Freud powiada, że właściwą cechą człowieka jest demitologizacja jego przeznaczenia, wykonuje – rzecz jasna – gest oświeceniowy. Tym samym jednak również go radykalizuje, gdy stwierdza, że świadomość śmierci jest wciąż mitologiczną złą wiarą, z której nie może się narodzić nic nowego – ani w postaci nowego obrazu, ani w postaci nowej formy naturalnej<sup>8</sup>. Na tym też polega trudność poznawcza, ale przede wszystkim egzystencjalna, jaka towarzyszy zasadzie rzeczywistości: nie można jej po prostu przyjąć jako reguły życia, jest to tylko odwrotność złej nieskończoności, powtarzającego się mitu, ale nie można też jej zwyczajnie odrzucić. Pierwszy biegun tej rozłącznej alternatywy opisuje wyparcie, drugi – narcyzm i psychozę<sup>9</sup>. Freud idzie tu znacznie dalej niż większość filozofek i filozofów (łącznie z Martinem Heideggerem, Walterem Benjaminem czy Theodorem W. Adornem), twierdząc, że celem człowieka jest śmierć, ale śmierć na własnych prawach.

Co jednak oznacza ta formuła? Po pierwsze, chodzi tu o radykalną materializację ludzkiego życia, które jest nim o tyle, o ile staje się elementem historii naturalnej, ale też istnieje dopóty, dopóki stwarza świat wedle własnego libido. To ono przecina na wskroś podziały, wytwarzane przez lękową subiektywność, pragnącą odseparować się od zewnętrznego świata. A zatem człowiek pozostaje człowiekiem o tyle, o ile potrafi uznać siebie w tym, co nie-ludzkie, zapośredniczyć samego siebie w obrazie nietożsamym i niespoistym, wreszcie: w obrazie Innego, który choć jest

---

7 M. Serres, *Nauki*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1998, nr 8–9.

8 S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*.

9 W przypadku narcyzmu należy pamiętać, że psychoanaliza pokazuje, że – podobnie jak w przypadku przemocy – w zasadzie nie istnieje jego logiczne i naturalne przeciwieństwo – wypada mówić o dwóch rodzajach, odsłonach narcyzmu – życia i śmierci. Por. podstawową pod tym względem pracę: A. Green, *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Minuit, Paris 1983.

jego kruchym wytworem, istnieje jako stale obecna wirtualna forma. Po drugie, Freudowi nie chodzi już o los w znaczeniu metafizycznego przeznaczenia, transcendentnego wyroku, jaki wisi nad ludzkim istnieniem, ani też o pustą, wydrążoną formę prawa, które działa tylko poprzez swoje obowiązywanie, pozbawione jakiegokolwiek faktyczności. „Cel” nie jest tu słowem przypadkowym, ale to bardzo mocne słowo psychoanalitycznej dekonstrukcji racjonalności, mechanizmu pozwalającego odrzucić, jako niewywrotną teorię, zarówno model filozofii opartej na samowiedzy, jak i jako niespójny system, lub – co najczęstsze – jako infantylną bajkę na temat wyobrażeń o losach rozumu. Tymczasem cel odsłania całkowitą immanencję *psyche*, która w ten sposób ucieka przed dwoma gotowymi paradygmatami wiedzy: z jednej strony przed naturalizmem, z drugiej – przed antypozytywistycznym, nadkrytycznym rozumem krytycznym. Wynika z tego trzeci wniosek. Freud wskazuje, że życia prawdziwego nie można zadekretować przez żadną naukę, ale też nie może się bez nauk obyć. Jednocześnie uzmysławia, że spełnienie zasady rzeczywistości przypomina nowoczesny ideał poznania jako nieskończonego przybliżania obiektu, asymptoty, różniczki, niepełniących już funkcji regulatywnej, ale funkcję ontologiczno-formalną. Toteż myśl i pisma Freuda są myślą, nowoczesną dialektyką najwyższej próby. Podobnie jak młody Hegel w *Fenomenologii ducha*, stary ojciec psychoanalizy postuluje niemożliwą do spełnienia, ale konieczną do życiodajnej spekulacji zasadę „patrzenia śmierci prosto w oczy”<sup>10</sup>. Ta absolutna negatywność, której źródeł należy upatrywać w starym teologicznym koncepcie „nocy duszy”, nie daje się już substancjalizować – to właśnie ruch myślenia i życia, myślenia o życiu, testowania obrazów i pojęć, które mogłyby wyrzucić śmierć z magmowatej materii, opartej na obojętnym mechanizmie powstawania i ginięcia, i w ten sposób ją zindywidualizować<sup>11</sup>. Dopiero ten zdecydowany ruch w stronę śmierci pozwala dostrzec teoretyczną czy też metodologiczną stawkę działań Freuda: obojętność immanencji, świat fałd, marginesów i załomów stanowi szansę na rozpoznanie krytycznej dyspozycji wpisanej w podmiot. Innymi słowy, im bardziej będziemy się konfrontować z zasadą rzeczywi-

---

10 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2002, s. 31–32.

11 S. Margel, *Logique de la nature. Le fantôme, la technique et la mort*, Galilée, Paris 2000.

stości, a zatem im lepiej zrozumiemy prawo pierwotnego wyobcowania (wedle formuły: „Człowiek nie jest panem we własnym domu”), tym bliższe nam stanie się własne pragnienie.

Negatywna antropologia Freuda pozwala nam wrócić do problemów czasowości i sceny pierwotnej, kluczowych do zrozumienia radykalnego ontologicznie, a nie tylko poznawczo, projektu nauki o nieświadomości, i dalej aktualnego stanu krytycznego, w jakim znalazły się nasze ciała, pragnienia, języki i obrazy<sup>12</sup>. Najczęściej scenę pierwotną w dyskursie analitycznym opisuje się w kategoriach naznaczenia wstecznego, a więc obecności zdarzenia poniewczasie, za pomocą którego pacjent dociera do źródła własnej traumy. Ale czy rzeczywiście tak rozumiane doświadczenie jest tu najważniejsze?<sup>13</sup> Czy odtwarzane pierwotne dotknięcie mroków Realnego daje się przetransponować, jeśli nawet nie na język znaczenia (referencji do rzeczywistego aktu przemocy traumatycznej), to przynajmniej na język reprezentacji? Scena pierwotna pozostaje strukturalnie sprzeczna, bowiem to, co pierwotne, jest od zawsze już zapośredniczone przez czas potrzebny do leczenia mową, a sama konstrukcja sceny pełni funkcję stabilizacji i ontologicznej ramy dla znaczenia tego, co niegdyś się wydarzyło. Wydaje się jednak, że chodzi tu o coś więcej. Jeśli bowiem czas naznaczenia wstecznego dialektycznie łączy przeszłość z terażniejszością, to sama scena musi być czymś więcej niż strukturą bytu, w której organizują się zdarzenia, zawiązują marzenia senne, interferują ze sobą resztki ze snu. Scena organizuje się – na dobre i złe – w postaci nadmiernego czy wielorakiego uwarunkowania. Pojęcie to, przejęte przez marksizm spod znaku Althussera jako naddeterminacja, pozwala zobaczyć, że u naszych źródeł tkwią nie tylko zaszłości fenotypowe, gatunkowe relikty, lecz również inne, nie tylko organiczne czy wegetatywne, porządki czasu: psychiczny, poznawczy, teoretyczny, wyobraźniowy i ontologiczny<sup>14</sup>. Żadnego z tych porządków nie sposób od siebie oddzielić, żadnego z nich nie

---

12 Najpełniej widać to w nierozstrzygniętej dyskusji Jeana Hyppolite'a z Jacques'em Lacanem na temat dialektycznego i psychoanalitycznego pojęcia negacji (określonej) i zaprzeczenia (jako mechanizmu obronnego) – J. Lacan, *Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la Verneinung de Freud*, w: *idem, Écrits*, Seuil, Paris 1966.

13 J. Laplanche, J.B. Pontalis, *Fantasme originaire, fantasme des origines, origines du fantasme*, Hachette, Paris 1985.

14 L. Althusser, *Écrits sur psychanalyse. Freud et Lacan*, Stock/IMEC, Paris 1993.

da się też usunąć. Dopiero z tej perspektywy można zrozumieć pewnego rodzaju libidalny nadmiar, pojawiający się wraz ze sceną pierwotną, a ściślej mówiąc, z traumą, której strzeże nieświadomość, ukryta przed naszymi oczyma i zmysłami. Trauma ma tendencje do martwego odtwarzania, bezwiednej repetycji, wraz z którą nie pojawia się żadne konkretne odniesienie, lecz uwidacznia się innego rodzaju izomorfizm między świadomością, rozumianą jako dynamiczna samowiedza, a nieświadomym, które jest prawdziwym myśleniem – rzeczywistą samowiedzą podmiotu. Tam, gdzie jednostka refleksyjnie pracuje na rzecz upodmiotowienia, skazuje się na prawo nieuchronnego powrotu wypartego; tam gdzie działa nieświadome, uobecnia się masywna, enigmatyczna i obca figura ciężąca od sensów. To właśnie w tej czasoprzestrzeni pojawia się prawdziwa myśl, znosząca – niczym w dialektycznym zwrocie – sprzeczności i podziały tkwiące w samej istocie refleksji pojęciowej.

W odróżnieniu od Hegla Freud nie odstępował od dialektyki<sup>15</sup>. Nawet wtedy, gdy jego pismo osuwało się w heteronomię i fundamentalną niepewność, substancja wyparcia nie mogła nigdy stać się pojęciem, rozumianym jako synteza wszelkich różnic i możliwych substancji. Moment „puszczenia wolno” dla autora *Fenomenologii ducha* stanowił określoną konieczność wolności, zakładał też pewną pozytywność czasową, zapowiedź, choć nie spełnienie, pojednania abstrakcyjnych odmienności w imię różnicy ucieleśnionej w absolutnym rozwiązaniu „wszystkich rzeczy”. Dla Freuda nie istnieje w ogóle ten problem, ponieważ wyłanianie się podmiotu nie tylko działa w zupełnie innej logice libidalnej, ale przede wszystkim scena pierwotna – traumy i marzenia sennego – stanowi strukturę doświadczenia: zarówno w znaczeniu zdarzenia, doznania, jak i eksperymentu. Toteż słynna teza Freuda, że nieświadomość jest bezczasowa, wymaga – zgodnie z regułami nadmiernego uwarunkowania – konkretności, jakim jest śniąca, marząca lub cierpiąca *psyche*, ów naskórek, który łączy nas ze światem i oddziela od niego, czyste zewnątrz, napięta i delikatna

---

15 Oznacza to, że Freud nie uznaje nigdy prymatu pojęcia stającego się substancją za ostatnie słowo praktyki myślenia. Pytanie, które należy w tym miejscu zadać, dotyczy izomorfizmu końca dialektyki spekulatywnej i końca terapii: czy są one w ogóle możliwe? Jeśli tak, to pod jakimi warunkami? Czy duch absolutny stanowi moment uwalniającej świadomości (Hegel), w której choroba przemienia się w zwykłe ludzkie nieszczęście (Freud)?

dusza czująca, o której marzyli prekursorzy Freuda, niemieccy romantycy (wraz z Heglem). A zatem doświadczenie konfrontacji z traumą nie działa wyłącznie tak, jakby chciał tego Jacques Lacan, to znaczy nie jest wyłącznie wieczną materialnością czy raczej torturą traumatycznej jednorodności, czarną dziurą wyobraźni, w której przepada całość ludzkiego doświadczenia<sup>16</sup>. Nie jest też tak, że owo przeszacowane Realne pojawia się zawsze wtedy, gdy dochodzi do porażki mechanizmów i aktów mówienia i referencji. Ten determinizm, w którym asymbolia stanowi po prostu konieczny stan permanentnego, choć skrywanego ekscesu, wyzwala, w pewnym sensie aktualizuje niepodzielną prawdę, która, podobnie jak milczące cierpienie, będzie się w nieskończoność i bez sensu powtarzać. Jak widać, czas traumatycznej repetycji odnosi się albo do mitu, albo do radykalnej konwencjonalności i arbitralności języka jako systemu odniesień, homologii oraz innych strukturalnych związków. Freudowskie ujęcie daje jednak ciekawszą możliwość niż Lacanowska spirala uruchamiana przez linie determinizmów. Scena obrotowa jest dobrą figurą innej temporalności, dlatego że pozwala zrozumieć morfologię zdarzenia w stanie dynamicznej niejasności i niepewności. Nie tylko więc nie ma jednorodnej ontologii symptomów, to znaczy, że nie ma jednej procedury odczytywania (krytyka) lub leczenia *psyche* (klinika), bowiem czasowość psychoanalityczna wyklucza regułę początku. Wydaje się, że podobnie czynili: Hegel, kiedy w *Nauce logiki* chciał pokazać, że problem początku jest widmem starej dogmatycznej filozofii kategoryjnej (Kant), albo Brecht, który uznawał początek (emancypacji, rewolucji itd.) za kwestię retoryczną<sup>17</sup>.

---

16 Z powodu tej jednorodności Realne jest dostępne w obiektach-resztkach (przypominających resztki z dnia i pozostałości ze marzenia sennego u Freuda), które Lacan określa mianem obiektów małe a – J. Lacan, *Le Séminaire. Livre X. Langoisse*, Seuil, Paris 2004.

17 Tę linię myślenia o idei początku widać najlepiej w przejściu od Hegla, przez Brechta do Barthesa. Pierwszy w *Nauce logiki* pisze o fantazmatycznym i niekonkretnym (w znaczeniu spekulatywnego *concreto*, zbierać w jedno i dynamizować) charakterze początku (w tym sensie nie jest on problemem dla Hegla). Brecht w dialektycznym geście odwraca (w znaczeniu negacji określonej) podejście Hegla, mówiąc w *Rozmowach uchodźców*, że *Nauka logiki* jest największą komedią ludzkości, w której udział biorą pojęcia pojmowane jako aktorzy. Wyobcowujący i subwersywny gest Brechta zapośrednicza Barthes, twierdząc, że początek jest ideą czysto językowo-tekstualną, a zatem w tym sensie fikcyjną. Jak widać, wraz z Barthesem powracamy do dekonstrukcji fantazji filozofii krytycznej o źródle wszelkich rzeczy, którą denuncjował Hegel, ale zarazem jest to już inna dekonstrukcja – G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, przeł.



A jednak w powyższych przypadkach autorzy odnosili się do niezwykle mocnego programu podmiotowości jako jaźni, która legitymizuje się w splocie świadomości i bólu, zgodnie z maksymami: Hegłowską, że świadomość to zablizniona rana logiczna, niespójność i niepojednana sprzeczność, albo Adornowską, że blizna to głupota po ranie<sup>18</sup>. Freud działa inaczej. Praca symptomu łączy się często z pracą świadomie powierzchowną, „naskórkową”, a więc taką, w której podstawowa fenomenologia (jako przemierzanie zjawisk i fantazmatów) prowadzi w różne niezaplano- wane strony i w ten sposób wyznacza różne modalności myśli. Pozwala to na połączenie innego typu refleksji ze zmysłowością, co bodaj najpełniej w naszych czasach ujął Gilles Deleuze, kiedy pokazywał „logikę sensu”, ujawniającą się w seriach; co prawda gdzieś się zaczynają, ale formalnie mogą być nieskończone<sup>19</sup>. Tam, gdzie, by tak rzec, filozofia kapituluje, albo chce się wykazać niepotrzebną hipokryzją, psychoanaliza nie tylko mówi o zranieniu, ale je odgrywa i w ten sposób dotyka i na nowo naznacza. Czy tak rozumiany serialny czas nie jest właśnie projektem nieskończonej emancypacji, urzeczywistniającej się w sytuacji przeniesienia? Pacjent i analityk pozostają w pozycji podmiotu założonej wiedzy i obecnego ciała, na którym swój dramat i tragedię odgrywają symptomy. Dzieje się wówczas coś, co nie zależy od komunikacji lub jej zaburzenia, wytwarzania znaczeń bądź ich braku, aktu czy performowania mówienia, czy skandowania lub milczenia analityka, lecz dotknięcia granicy – tak jakby podczas sesji (będącej przecież matrycą wszelkich relacji) ścierały się delikatne, ale do pewnego stopnia wytrzymałe epidermalne membrany dwóch (wielu) ciał. Jeśli Hegel twierdził, że pomyślenie i przekroczenie granicy jest tym samym, to dotknięcie granicy otwiera wielość serii, nakładających się na siebie, sprzecznych, wywołujących coraz to nowe efekty sensu. Psychoanalityczny czas pełni zatem nie tylko krytyczną funkcję rozpoznania

---

A. Landman, PWN, Warszawa 2011, s. 65-126; B. Brecht, *Rozmowy uchodźców*, przeł. R. Szydłowski, PIW, Warszawa 1961, s. 102-111; R. Barthes, *Brecht i dyskurs: przyczynek do badań nad dyskursywnością*, przeł. K. Kłosiński, w: *idem, Lektury*, przeł. K. Kłosiński, M.P. Markowski, E. Wieleżyńska, KR, Warszawa 2001.

18 M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Krytyka Polityczna, Warszawa 2010, s. 251–252.

19 G. Deleuze, *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, PWN, Warszawa 2011, s. 62–69.

konwersji afektów, sensu i choroby (jak to się działo u początków działalności Freuda), lecz również niekończących się inwersji. W tych odwróceniach język logiki nie tyle zostaje unieważniony w imię mitologii (Jung i psychologia „ja” stanowią dwie strony tej samej obskuranckiej monety) lub przekształcony w dzisiejszy permissywny i w dużym stopniu obsceniczny nakaz ekstazy: rozkoszuj się! (pokazany przekonująco przez Adorna)<sup>20</sup>, ile powstaje i zamiera w rytm podmiotowych doświadczeń, które w odróżnieniu od języka logiki, lingwistyki czy medycyny, wchłaniają je wszystkie. Na scenie pierwotnej, która nigdy w istocie nie była pierwotna, dochodzi, jak głosi krytyczna doksa, do demontażu podmiotu intencjonalnego, ale przede wszystkim wyradzają się nowe jakości – serie i rytmy, a więc te formy czasowości, które obrysowują nasz świat. Jeśli przyjąć, że słuchanie afektywnie warunkuje akt analityczny, pozwala wyrodzić się symptomom i zawiązuje relację nieświadomości jako produkcji wiedzy, to z pewnością ucho analityka<sup>21</sup> stanowi coś więcej niż prostą metaforę – to organ bez ciała<sup>22</sup>. Jak pisał Jacques Derrida:

Ale rytm i tak pozostaje zupełnie nieprzewidywalny: jest jak interwencja ręki, która na oślepb wbiła skalpel w narząd, by niezmiennie ujrzeć jedynie dwa brzegi tkanki. To, co się splata, nie gra wzajemnym powiązaniem. Raczej takie powiązanie odgrywa. Nie zapominajmy, że splatać (*tramaere*) to przede wszystkim dziurawić, przebyć, pracować na obu końcach łańcucha. Kanał uszny, to, co nazywa się przewodem słuchowym, nie zamyka się przecież pod powiązania udawanego, wtórnej frazy, echa i logicznej artykulacji jakiegoś niesłyszanego jeszcze hałasu, będącego efektem czegoś, co nie miało miejsca<sup>23</sup>.

Tak, nasz świat jest wspólny, ale wszyscy jesteśmy osobliwościami.

- 
- 20 T.W. Adorno, *Minima moralia. Fragmenty z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 62–72; S. Žižek, *Metastazy rozkoszy. Sześć esejów o kobietach i przyczynowości*, przeł. M. J. Mosakowski, Krytyka Polityczna, Warszawa 2013.
- 21 T. Reik, *Listening with the Third Ear: The Inner Experience of a Psychoanalyst*, Grove Press, New York 1948; P. Lacoue-Labarthe, *Echo podmiotu*, przeł. J. Momro, w: *idem, Typografie*, przeł. J. Momro, A. Zawadzki, Universitas, Kraków 2014.
- 22 G. Deleuze, *Tysiąc plateau*, red. J. Bednarek, Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. 179–200; S. Žižek, *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*, Routledge, London–New York 2004.
- 23 J. Derrida, *Tympanum*, przeł. J. Margański, w: *idem, Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, KR, Warszawa 2002, s. 26–27.

## Kosmogonie i witryny

Jednym z większych i wciąż aktualnych odkryć nowoczesnej teorii kultury, jako krytyki ideologii, jest rozpoznanie serii dekonstrukcji różnych pojęć wartości. Zapewne główną postacią tej rewizji jest Walter Benjamin i jego wizja myślenia jako polityzacji estetyki. Interpretując naczelną figurę refleksji Marksa, autor *Pasaży* pokazuje paradoks tkwiący w zasadzie ekonomii modernizacji i odczarowania<sup>24</sup>. Pieniądz to widmowy fetysz, a więc odcieleśniona, co oznacza także Nieludzka, materialność przybierająca zmienną formę, zależną wyłącznie od nierównowagi ekonomicznej, a więc od zasady wymiany<sup>25</sup>. Owa fetyszystyczna wartość pieniądza, który stanowi mroczne, wtórnie znaturalizowane prawo ontologiczne, w obrocie społecznym nie tylko ugruntowuje alienację (od politycznej, przez klasowo-ekonomiczną, po estetyczną), ale również (może przede wszystkim) powraca anonimowo, niczym pierwotna trauma, w postaci zakazu użycia. Toteż, co Benjamin trafnie opisuje, jako problem dialektyki wartości, nie stanowi wyłącznie kwestii ekonomicznej (w szerokim sensie) ani też nie jest związane powstawaniem i rozpraszaniem się reguł „totemizmu dzisiaj”<sup>26</sup>, czyli fetyszizmu towarowego. Wartość strukturyzuje świat na sposób zamknięty, każda jej inkarnacja stanowi powrót do zamkniętego, mitycznego obiegu, w którym nowość jest aktualizacją wirtualnej obecności monety, stanowiącą w dodatku – jako się rzekło – inną strukturę, tj. spektralną. Toteż wartość nie tylko leży u podstaw ekonomii jako zasady rzeczywistości, ale zajmuje miejsce logiki jako zasady rozstrzygnięć ontologicznych. Tak właśnie działa ideologia na poziomie homologii wartości, w których mieszają się i pozostają nieoddzielne porządki ekonomiczne i logiczne, a zatem także polityczne i epistemologiczne<sup>27</sup>.

---

24 W. Benjamin, *Pasaże*, red. R. Tiedemann, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 502–538.

25 K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 50–88.

26 Pożyczam to słynne pojęcie od Claude’a Lévi-Straussa z jego książki *Totemizm dzisiaj*, przeł. A. Steinsberg, KR, Warszawa 1998.

27 K. Marks, *Kapitał*, s. 155–187; T. Piketty, *Kapitał i ideologia*, przeł. B. Geppert, Krytyka Polityczna, Warszawa 2022, s. 69–189.

Benjamin miał zatem rację, kiedy twierdził (inaczej niż pozornie bliscy mu pod tym względem autorzy *Dialektyki oświecenia*), że mit nie łączy się z nowoczesnością *tout court*<sup>28</sup>. Problemem nie jest bowiem panowanie instrumentalnego, rozumianego jako gwałt zadany wolnej myśli, ani też przemysł kulturalny jako wyobcowanie ze świata zmysłowości, lecz fundamentalna sprzeczność czy, mówiąc nieco mocniej, aporia, tkwiąca w równoczesnej ciągłości ekonomii jako zasady panowania (mitu) i nieciągłości krytyki wartości. Toteż zainteresowanie Benjamina kulturą popularną i masową nie polegało, jak się zdaje, wyłącznie na fascynacji marginesem, w duchu wczesnego modelu życia jako niekończącej się transgresji i aktywacji części przeklętej, lecz na rozpoznaniu politycznego, emancypacyjnego potencjału tkwiącego w niespójności ontologicznej. Dzięki temu prosta antropologia flâneura przemienia się pod siłą spojrzenia krytyka-mesjanisty w obraz zatrzymanego czasu, z którego wyłania się wielość, jako zasada ontologiczna modernistycznego świata. Zatrzymany czas to nie tylko wyłom w dialektyce czasu ludzkiego i wieczności, lecz przede wszystkim reszta, która nie pasuje do świata panowania i przemocy. Wszelako tylko ona jest w stanie dokonać rewolucyjnego przesunięcia w obrębie temporalności – rewolucja nie polegała na wielkiej zmianie historyzoficznej, lecz pracuje, by tak rzec, nominalistycznie, wchłaniając w siebie wszystko to, co pojedyncze, osobliwe i dziwaczne. Przy czym krytyk organizuje to wielość tych ekscentryczności niczym płaszczyznę, na której zbiera w rozrzuconych po niej punktach-węzłach, zszywa, łączy to, co innorodne, by użyć terminologii Lacana, tworzy suturę, lokalizując w ten sposób osobliwość<sup>29</sup>. Tak przecież działają i taką rolę spełniają *Pasaże*. Wielka nieskończona księga, ale też niemożliwa do napisania, retroaktywna lektura świata przyspieszonej modernizacji z perspektywy politycznej stagnacji wieku XIX, z której procesy emancypacji brały swój początek,

---

28 Co, jak wiadomo, stanowi główną oś procedury krytycznej w *Dialektyce oświecenia* Adorna i Horkheimera.

29 Ścisłe biorąc, dla Lacana sutura (termin medyczny oznaczający zszycie tkanek) stanowiła rodzaj splotu porządku symbolicznego i wyobraźniowego. Ten „szew” widać właśnie wtedy, gdy znaczące koncentrują się w „punkcie zapikowania”. Właśnie w tym miejscu powinna działać teoria krytyczna – J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973.

nie jest jednak wyłącznie tekstem i skargą na niemożność nazwania całego rozpraszającego się i upadłego świata. *Pasaże* to nie gabinet osobliwości, w którym niespieszny przechodzień z lekką i elegancką melancholią przygląda się rozkładowi świata ancien régime'u i wieszczy nadejście ciągłej katastrofy jako apokaliptycznej reguły politycznej. Ostatecznie nie jest to także fascynujący i inwencyjny zapis prawodawcy nowej, socjospołecznej dialektyki, w którym losy *misfits* stanowią doskonale dopełnienie jednostki uwięzionej w schematach filozoficznych rewolucji. Każda z tych możliwości jest słuszna, ale – jak się wydaje – tylko z określonych pozycji: teksto- i językocentrycznych, polityki opartej na zasadzie apokalipsy czy socjologii świata odczarowanego, w którym rekwizyt okazuje się istotniejszy niż podmioty, w którym się tym narzędziem posługują.

*Pasaże* to kosmogonia rewolucji. Opis jest tu niemal zawsze dialektyczny. Benjamin wyławia ze świata kurz ulic, ślady zakazanego i nocnego życia, odpadki i zgniłą materię, która nie należy już do nikogo<sup>30</sup>. Z tych resztek myśliciel tyleż odtwarza, co namnaża nowe formy życia, których nie chcą przyjąć żadne dyskursy. Prowadzi to często w stronę mesjaniistycznej gry z marginesem jako miejscem prawdziwego, niewidocznego dla innych, zbawienia. Ale ciekawsze i ważniejsze wydaje się coś innego. Jeśli Benjamin pozostaje krytykiem materialistycznym, to w takim zakresie, w jakim pokazuje równość pomiędzy wszystkimi osobliwościami na płaszczyźnie immanencji. Punkty te ujawniają się w dialektycznym szwungu, podobnym zresztą do erupcji świata w *Fenomenologii ducha*, kiedy Benjamin łączy z sobą wydawałoby się nieprzywiedlne porządki. I tak oto: salon mieszczkański, aksamit, plusz, jako materiały wewnątrz mieszkalnych i futerał na przedmioty, tworzą jedną, jak lubił to nazywać sam Benjamin, konstelację z Fourierowską lemoniadą szczęścia, będącą synonimem protonowoczesnej utopii. *Pasaże* opisują kondycję podmiotowości, która znajduje się w przejściu i zaznacza swą obecność mimochodem, są także ruchem myśli splecionych z obiektami. Wyłaniają się one z materii świata nienaprawionych i niesprawiedliwych stosunków społecznych, przenikają pojęcia, dzięki którym można pomyśleć jakąkolwiek formę przyszłości.

---

30 Prekursorem takiego opisu rzeczywistości resztkowego i rebelianckiego świata nowoczesności byłby Nicolas Edme Restif de la Bretonne.

Obraz dialektyczny nie powoduje zatem wybuchu jakiejś nowej jakości czy wartości, ale pozwala dostrzec, pomyśleć i poczuć zmianę w stabilnych społecznych formacjach hylemorficznych. Dlatego też *Pasaże* to przestrzeń rodzących się i zamierających, widocznych i tylko pozornie niewidzialnych świetlistych punktów-osobliwości; to sfera pulsująca od form życia i obecności, a zatem niekoniecznie w pierwszym rzędzie od słów i znaczeń. Benjamin jest rewolucjonistą absolutnym, ponieważ przedstawia całościową, choć połataną, skundloną i wypartą rzeczywistość, która na różne sposoby zgłasza roszczenia do emancypacji, a zatem (przede wszystkim) do lepszego życia. Ale Benjamin jest również ekstremalnym krytykiem materialistycznym: badając najrozmaitsze byty i obiekty, miejskie skupiska i wynalazki, przebrania i ciała, traktuje je każde z osobna. Podobnie jak na rozgwieżdżonym niebie, które widzimy jedynie w obrazach (niebędących reprezentacjami), dostrzegamy tyleż konkretne obiekty, ile jesteśmy w stanie pojąć złożoną relacyjność i względność nie tylko naszych historii, ale również względności, determinujących osobliwości. Niebo, *Pasaże*, przejścia i ta, która przechodzi<sup>31</sup>, ziemia i trotuar, przenikliwość nocy i ruchliwość dnia, a także szara strefa, obszar bezkrólestwa między nimi – być może w tych miejscach pojawia się coś, co będzie elementem uwolnionym od przymusu jednej ekonomii, opartej na źródłowo opresyjnej zasadzie ekwiwalencji.

Wychodząc od przenikliwych intuicji Baudelaire'a dotyczących ograniczeń ekstazy formuły podmiotowości, Benjamin widzi od razu coś, co dopiero dziś uzyskało hipertroficzny wymiar fatalizmu uczestnictwa w kulturze jako formule krytycznej. Wieczna ekstaza wpisana w nowoczesny podmiot estetyczny nie znajduje już żadnej przeciwwagi we współczesnych stylach życia<sup>32</sup>. Ekstaza przypomina bowiem upiorną wizję, którą – niemal równolegle z Benjaminem – dostrzegali Freud. Panowanie zasady przyjemności przedzierzga się w ideologię patologicznego, często po prostu perwersyjnego narcyzmu, a zasada rzeczywistości działa, wytwarzając obiekty zastępcze – upiory i obrazy śmierci, będące inwersjami

---

31 Ch. Baudelaire, *Do przechodzącej*, przeł. M. Jastrun, w: *idem, Kwiaty zła*, red. J.J. Brzozowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990, s. 456.

32 M. Macé, *Styles: Critiques de nos formes de vie*, Gallimard, Paris 2016.

fantazji, które czekają na to, by je spełnić. Benjamin doskonale widział ten mechanizm i ukryty za nim wymóg ciągłej gotowości, obecności i urzeczywistnienia określonego programu, czegoś, co niezwykle trafnie Peter Sloterdijk nazwał mitem „niekończącej się i nieustannej mobilizacji”<sup>33</sup>. W tym punkcie możemy zrozumieć elementarne przesunięcie, jakiego dokonuje Benjamin. Chodzi o przejście od ortodoksyjnej tezy o wartości wymiennej, unicestwiającej wartość użytkową (a nie ekonomię daru, jak chciałyby w zasadzie wszystkie antropologie), przez fetyszyzm towarowy, do wartości ekspozycyjnej. Dla Benjaminina w zasadzie nie może się skończyć zapoczątkowana przez Marksa seria polegająca na wprowadzeniu na scenę fantazji i ekonomii libidinalnej kapitału jako *quasi*-idei regulatywnej i zarazem granicy transcendentalnej. Wszelako ostatnim słowem krytyki jest ambiwalentny podmiot, który sam dla siebie staje się obiektem. Aby uzyskać do siebie dostęp, musi najpierw wykonać gest dobrowolnego wyobcowania, niczym Brechtowski aktor w teatrze epickim, który ma stworzyć efekt obcości, wciągając w orbitę własnej komunikacji, języka, afektu i patosu Innego, który przecież – podobnie jak prawda – jest tuż obok<sup>34</sup>. Można uznać ten rodzaj otwarcia za rodzaj spekulatywnego dryfu. A jednak tę spekulację napędza dialektyczny opór, jaki napotykamy w świecie pomarszczonej i chropawej materii. Innymi słowy, spekulatywna moc rozumu rozbija się (na tym polega mechanizm krytyki jako destrukcji<sup>35</sup>) o drobinę kurzu, która nagle zaburza naszą percepcję i wyrzuca nas poza nawias życia. Wartość ekspozycyjna odnosi się zatem przede wszystkim do alienującego wymiaru konsumpcji, statusu owego obiektu i fantazji zerwania z dystansem wobec przedmiotu kapitału. Wartość ta stanie się – jak przenikliwie wskazywał Guy Debord – rdzeniem społeczeństwa spektaklu, maszynierią oddzielenia, homogenicznego czasu i uogólnionej deprywacji sensorycznej<sup>36</sup>. Z pewnością wartość wystawiennicza to

---

33 P. Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp Verlag, Berlin 1989.

34 B. Brecht, *Wartość mosiądzu*, przeł. W. Hecht, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1975, s. 37–89.

35 W. Benjamin, *Przyczynek do krytyki przemocy*, przeł. A. Lipszyc, w: *idem, Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

36 G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przeł. M. Kwaterko, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2006, s. 30–41.

przekleństwo i paradoks totalnego wywłaszczenia – im bliżej do obiektu fantazji, tym mniej libidalnej satysfakcji, im dalej od przedmiotu konsumpcji, tym bardziej jałowa krytyka. Benjamin wiedział dobrze, że filozofując na krawędzi, daje sobie i nam możliwość życia nie poza sprzecznościami, poza czy ponad nimi, ale dzięki nim i w ich łonie. Antagonizmu wszelako się nie wynajduje, istnieje on w hylemorficznej wartości ciała społecznego, ujawnia się na poziomie konfliktu interesów, rozbieżności ekonomii libidalnych, ale też na poziomie teoriopoznawczym jako epistemologiczna przeszkoda. Ta konwergencja wraz z każdym współtworzonym przez nas obrazem świata, wraz z każdą sceną pragnienia, na której pojawia się wraz z innymi, tworzy coś – naddatek czy resztkę – co pozostaje nieredukowalne, choć często staje się bezmowne i niejasne.

Podejście Benjamina wynika jednak z głodu miejskiego włóczęgi lub spragnionego dziecka, którzy muszą się obejść smakiem, patrząc na to, co jest niejako wewnątrz witryny, choć niemal niezauważalnie już na wierzchu. Ten typ jednostkowości z wrodzoną sobie elegancją kultura francuska ochrzciła mianem „lizania witryn”. Dużo to mówi tyleż o statusie podmiotowości jako bycia-konsumentem, co pozwala łatwo dostrzec rodzaj teatru, tworzonych przez zasadę ekspozycyjną. Oto mamy szybę, będącą, w zależności od sytuacji i momentu, niemal przezroczystą, materialną przesłoną, oddzielającą interior sklepu od dziczy świata zewnętrznego, bądź lustrem, w którym rozczarowany widz-konsument się przegląda jak pacjent w infantylnej regresji: niczym niemowlę stara się poskładać pokawałkowane fantazjami ciało w jakąkolwiek zborną formę. Na tej samej scenie obiekt sztuczno-autentycznej potrzeby (oba te porządki w wartości ekspozycyjnej pozostają nieodłączne, na tym polega jej wartość ideologiczna) uruchamia libidalną nadwyżkę, dzięki czemu przedmiot pełni już nie tylko funkcję współczesnego fetysza, ale przede wszystkim obiektu pragnienia. Pragnienie to zapośredniczone jest w Innym, który nie musi być obecny ani *in propria persona*, ani *per procura*. Nie chodzi tu bowiem o posiadanie, lecz o zysk w i za pomocą rozkoszy, a więc o obsceniczną ekshibicję podmiotowej pustki. Paradoksalnie ta pustka stanowi naddatek, którego nie da się spieniężyć, albowiem nikt do tak pojmowanego skarbu nie będzie miał dostępu, nikt go nie może ukraść. Inny okazuje się więc na koniec bardzo kruchą, wirtualną figurą wywłaszczenia, która – w pro-



cesie psychopatologii modernizacji – stała się określeniem podmiotu bez subiektywności, teorematu Ja, który pozwala oddzielać libido czy afekt od epistemologii. Blisko tu do „wiedzy melancholijnej” Adorna, który przy okazji psychoanalizy zauważał:

Ludzie na ogół mają za mało hamulców, a nie za dużo, i nie są przez to ani o włos zdrowsi, toteż kataryczna metoda, która nie kieruje się kryteriami udanej adaptacji i sukcesu ekonomicznego, powinna ludziom uświadamiać nieszczęście, nieszczęście powszechne i nieodłączne odeń nieszczęście własne, oraz odbierać pozorne satysfakcje, dzięki którym okropny porządek na dokładkę utrzymuje się przy życiu w nich samych, jak gdyby nie dość mocno trzymał ich od zewnątrz. [...] Nieustraszona krytyka, jakiej Ja poddaje samo siebie, przechodzi w żądanie kapitulacji Ja innych<sup>37</sup>.

Nie oznacza to wcale, że nowoczesna rozkosz jest zawsze skuteczna. Dzieje się dokładnie i skrajnie odmiennie: podmiot rozkoszy istnieje o tyle, o ile nie ma do niej dostępu, to znaczy o tyle, o ile jego działanie opiera się na zakazie pragnienia. Tylko w ten sposób Inny, jako instancja odniesienia, może się pojawić, tylko tak eksces (w znaczeniu zarówno nadmiaru i występku) może być regulowany brakiem. Prosty merkantylny model Benjaminowski pozwala zobaczyć, że faktycznie ta sama struktura ekonomii jest nieświadoma, utkana z braków, z dziur po różnorodnych sprzecznych pragnieniach, z libidalnych obsad. Chodzi tu zatem o rodzaj bezimienności, która jest zbawienna właśnie dlatego, że daje szansę na demistyfikację tych mechanizmów społecznego i towarowego *illusio*, z którego co prawda nie ma ucieczki, ale którą dobrze potraktować jako złudę, tworzącą nasz znikający świat przeżywania (*Lebenswelt*).

Jeśli wartość ekspozycyjna tworzy lustra naszych fantazji i ekrany naszych pragnień, to element, dzięki któremu widać lepiej nas samych, sytuuje nas w zupełnie innej czasoprzestrzeni doświadczenia. To język, który przestaje pełnić funkcje instrumentalne i staje się, by tak rzec, świadkiem wolności. Z tego punktu widzenia nie sposób już jednak mówić o wartości ekspozycyjnej, lecz o ekspozycji jako takiej, wraz z atrybutami, które są jej przypisane, zapisane i wyrażone – o ekspozycji jako emancypacji.

---

37 T.W. Adorno, *Minima moralia*, s. 67, 69.

## Wypisać się

Właśnie kwestia pisma, tak bardzo odległa od dzisiejszych różnorodnych realistycznych zwrotów (skądinąd to przecież także termin retoryczny), może ożywić na nowo ontologię jako dynamikę stawania się. Ale o jakie pismo tu chodzi? Z pewnością nie o materialność litery, wokół krążyły dwie najpoważniejsze pod tym względem teoriopoznawcze maszyny dyskursywne, czyli dekonstrukcja (Derridiańska gramatologia i szybolet jako figura cielesności pisma<sup>38</sup>) i psychoanaliza (od Freuda, przez Lacana, do Szkoły Słoweńskiej)<sup>39</sup>. Trudno mówić także o zwykłej wielokrotności pisma w postaci „logiki sensu”, do czego z kolei zachęca tradycja Deleuzjańska i Foucaultowska. W żadnym z tych przypadków pismo nie jest traktowane poważnie, to znaczy wraz z całym bagażem wyjątkowej bezcielesnej materialności, ukazującej się w postaci śladu. Jak się zdaje, tylko tak można spróbować dotknąć granicznego problemu współczesności, a więc pisma-ciała: zarazem engramów zapisanych przez kulturę, jak i znamion powstałych z organicznych mutacji czy fizjologicznych zaburzeń. W ten sposób myśl może uwolnić się od ciężaru pojęcia, wymknąć się kategoryzacji, przemieścić się, by tak rzec, poza ramę tablicy gatunków i rodzajów naturalnych – ciało nie tylko nie ma istoty, ale również nie może – samo w sobie – żyć dla siebie.

Ciało jako takie: cóż mogłoby oznaczać takie stwierdzenie? Być może byłaby to najpełniejsza i najgęstsza definicja obecności samej w sobie i dla siebie, czasowości, która obywa się bez podziału na podmiot i przedmiot, albowiem pokazuje intensywności i napięcia pomiędzy punktami w i na ciele – ciało staje się liczbą mnogą, to znaczy formuje się i odkształca, tworząc skupiska i mieszaniny, z których wytrąca się nieprzewidziana forma czasowości. Jeśli ciało stanowi najpełniejszy wyraz skończoności, to sama skończoność nie jest zwyczajnym pojęciowym założeniem czy systemo-

---

38 J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, officyna, Łódź 2011, *idem*, *Szybolet dla Paula Celana*, przeł. A. Dziadek, Fa-art, Katowice 2000; M. Hagglund, *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Stanford 2008.

39 Por. założycielski tekst: J. Lacan, *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, w: *idem*, *Écrits*.

wym aksjomatem, lecz tworzy rodzaj torowania, kreowania czasu i przestrzeni dla tego, co ma nadejść zarówno z konieczności, jak i z przygodności<sup>40</sup>. W tym znaczeniu ciało jest anekonomiczne. Dzieje się tak, dlatego że skończoność niejako moduluje czasowość, reguluje zarówno historię życia pojedynczego, jak i wielości istnień, znormalizowanych i monstrualnych; nie zamyka się także w napięciu między autonomią samowiedzy i heteronomią zewnętrznych obiektów (wiedzy, natury, kultury, naturokultury itd.), lecz stanowi rodzaj otwarcia, a więc nieuwarunkowaną obecność<sup>41</sup>. Ciało jako obiekt, przez który uobecnia się bezmienność nauki i ciało narcystyczne, to dwie aktualizacje fantazji o ciele zaspokojonym, martwym, niedostępnym. Kiedy jednak pomyślimy i poczujemy ciało jako całość suwerenną, to nietrudno zauważyć, że dochodzi w nim do odwrócenia dialektycznej syntezy ciała ludzkiego z ciałem zmartwychwstałym i przebóstwionym. Ale w ramach tej suwerenności działa także reguła inwersji ekonomii reprezentacji: mit racjonalnej spójności dyskursu tłumaczy niekoherencję życia, które zawsze wymaga *techne* w najróżniejszej postaci protez i suplementów. Ciało – Bóg i ciało – proteza.

Być może zatem w radykalnym otwarciu ciała materia nie daje się zadekretować z żadnej ze stron, nie sposób jej podporządkować ani klinicznego spojrzenia do wewnątrz, pod skórę<sup>42</sup>, ani gestu odtrącenia tego, co pochodzi z ciała, na rzecz krytycznego wyznaczenia granic tego, co daje się pomyśleć. A przecież ciało wytycza granice na mocy samej egzystencji. Czy można się więc dziwić, że Freud z taką uporczywością poszukiwał refleksyjnego mostu między naukami eksperymentalnymi, psychoanalizą a naukami społecznymi? Nie chodziło mu wszelako o homeostazę w jakiejś wielkiej fenotypowej wizji, lecz o poszukiwanie tych zasad życia poprzez badanie nieregularności w aparacie psychicznym. Takie stanowisko

---

40 Dlatego Derrida ma rację, podkreślając wagę wczesnych pism Freuda, dotyczącym spekulatywnej fantazji na temat nauki naturalnej, w tym przypadku neurologii. Wysiłki Freuda zmierzające do utrzymania choćby figur scjentyzmu, odsłaniają bowiem fantazję o jeszcze większym zasięgu – psychoanaliza miałaby stanowić naukę o życiu – J. Derrida, *Freud i scena pierwotna*, w: *idem, Pismo filozofii*, przeł. K. Kłosiński. KR, Warszawa 2004.

41 J.L. Nancy, *Naître à la presence*, w: *idem, Le poids d'une pensée. l'approche*, La Phocide, Strasbourg 2008.

42 M. Foucault, *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, KR, Warszawa 1999, s. 5–17.

pozwalająby na równi traktować osiągnięcia nauk neurologicznych z dynamiką spekulacji, wykraczającej nie tylko za rejon nauk pozytywnych, ale i poza zwykłą krytykę humanizmu. W tej perspektywie trudno mówić o problemie czy idei ciała w psychoanalizie, bowiem psychoanaliza dekonstruuje samą tę ideę (*resp.* ciało jako pojęcie). Inaczej mówiąc, nie tylko nie ma psychoanalizy poza ciałami, ale ciało to psychoanaliza *in progress*, nieskończona modulacja czasu, w którym funkcjonuje najmniejszy obiekt wyrażającego się życia.

Prawdopodobnie jest to najwyższa stawka nie tylko psychoanalizy, ale również ontologii współczesności. Jeśli przyjąć, że ciało nie ma ani wnętrza, ani zewnątrz, nie jest ani fantazmatem, ani bliskością, ani dystansem, ani pojęciem, to istnieje właśnie jako granica. A skoro tak, to jego ontologia jest zawsze przejściowa i niegotowa, staje się zmiennością, jaką odznacza się byt skończony. Wówczas nie musimy ani szukać miejsc połączeń między ciałem a światem i podmiotem, nie jesteśmy skazani na tę bezradność wynikającą z różnego rodzaju determinizmów – ciała tworzą miejsca, i w ten sposób czasy, a zatem – ostatecznie – egzystencje. Toteż z pewnością rację miał Jean-Luc Nancy, kiedy (tylko z pozorną przesadą) stwierdzał:

„Ekspozycja” nie oznacza, że intymność jest wyodrębniona ze swojego odcięcia i wyprowadzona na zewnątrz, uwidoczniona. Wtedy bowiem ciało byłoby ekspozycją „siebie”, tak jak się dzieje w wypadku przekładu, interpretacji, inscenizacji. Wbrew temu samo wyrażenie „ekspozycja” jest już intymnością i odcięciem. „Poza sobą” nie tłumaczone ani ucieleśniane. Jest tym, czym jest: przyprowadzającym o zawrót głowy odcięciem-od, wyłączeniem-z-siebie, które jest niezbędne do tego, aby otworzyć nieskończoność owego odcinania się aż do siebie. Ciało jest takim oddzieleniem, odchodzeniem od siebie, ku sobie<sup>43</sup>.

Takie podejście jest w gruncie teoriopoznawcze, a nie estetyczne, to znaczy zmierza do zmiany, przesunięcia w obrębie paradygmatu opartego na ontologicznych skrajnościach pasywności i aktywności. Ciało ani nie stanowi obszaru klinicznego, w którym rodzą się i ujawniają symptomy, w tym także symptomy jako puste przegródki i litery, jak to się dzieje

---

43 J.L. Nancy, *Corpus*, przeł. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 31.

w propozycjach Deleuze'a i Lacana, ani obiektem podlegającym ekonomii pierwotnej alienacji, na wzór akumulacji pierwotnej. Czy chodzi tu zatem, jak się rzekło, o rodzaj *milieu*, w podwójnym znaczeniu środka (do celu) oraz o-środka jako środowiska, w którym się żyje i które nas otacza? Jeśli tak, owo *milieu* jest zarysem pewnych światów wyznaczanych, by tak rzec, szkicowanych przez konkretne ciała, w języku skroplonym do jednej zasady-figury diegezy – w tej konkretnej chwili chodzi tylko o to jedno ciało. Zarazem jednak to jedno ciało nigdy nie będzie autonomiczne, a nawet nie musi projektować swego życia (jak podpowiadałby emfatycznie mistrz Nancy'ego Heidegger), ani też – odwrotnie – nigdy nie stanie się wspólnotowym i metafizycznym ustrojem bezdennej ekspozycji. A zatem: ani dialektyka samowiedzy, oparta na różnicy i Inności oraz na ruchu od urzeczowienia do emancypacji, ani wierność „dwóm ciałom króla”, politycznemu i transcendentnemu bytowi, znoszącemu wszelkie różnice pomiędzy konkretnymi egzystencjami. Chodzi raczej o językową interwencję, dotknięcie i rozciągnięcie przestrzeni pomiędzy ciałami (*partes extra partes*), o naszą ekspresję jako ogłuchłych monad, które słuchając boskiej harmonii, nie dostrzegają najbliższych sąsiadów i przyjaciół. Właśnie tu działa pismo. Jak mówi Derrida w apologii Nancy'ego, przeciągając go wszelako na swoją stronę: nie ma dotknięcia bez języka pojmowanego jako pierwotne odkształcenie (co stanowi po prostu wariację na temat dialektyczno-dekonstrukcyjnego splotu suplementu i tekstu).

Należy tu uściślić (to jedna z największych trudności [myśli Nancy'ego – J.M.], co jest t e m a t e m, a c o f i g u r ą. Istnieje bowiem to konkretne (*le*) dotknięcie jako motyw, o którym Nancy mówi i który od tej chwili coraz usilniej tematyzuje, mówiąc, że „nie ma «tego oto» (*le*) dotknięcia”; poza granicami tego przedmiotu myśli czy dyskursu, poza tym, co określa się mianem dotyku wraz z tym, czego on dotyczy, istnieje również całość operatorów figuratywnych i pozornie nietematycznych, poprzez które i dzięki którym, bezustannie nimi grając, podobnie jak ja teraz, Nancy już dawno wyraził dotyk i to, co dotknięte w dotykaniu<sup>44</sup> [tłum. J.M., wyróż. oryg.].

Gdy jednak delikatnie przesuniemy miejsce w szeregu figur, okaże się, że „proteza oryginalna” nie tylko doskonale odpowiada doświadczeniu

---

44 J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000, s. 300.

Nancy'ego ucieleśnionego podmiotu myślenia, ale również staje się czymś, czego Derrida, ograniczony swym programem demystyfikacji (tj. radykalizacji *Destruktion* Heideggera), nie mógł uznać. Kiedy bowiem autor dalej pisze o „dosłownym” wystawieniu ciała „jako takiego”, to jedynym gestem, na jaki może się zdobyć, jest graficzna inwersja, polegająca na ukrytej negacji praktyki ekspozycji<sup>45</sup>. Kursywa, podobnie jak cudzysłów, zapewnia dystans, bez wdawania się w spór z komentowaną myślą, ale przede wszystkim pokazuje, że to, co zapisane, wyrażone, wypowiedziane nigdy nie jest na swoim miejscu<sup>46</sup>. Na tym właśnie polega paradoks pisma u Derridy: im silniej filozof podkreśla immanentny wymiar pisma jako czegoś skończonego, tym bardziej musi zaprzeczyć takiej konceptualizacji – zanotowane pismo nigdy nie będzie czymś więcej, nagrobkiem sensów oraz pieczęcią znaczenia. Nancy zaś po prostu uznaje, że ciało i rzecz, język i czas, przestrzeń i miłość nie tylko mogą istnieć, ale istnieją faktycznie (w porządku wiedzy), realnie (w porządku egzystencji) i relacyjnie (w porządku społecznym i politycznym). Nie zmienia to faktu, że Nancy pozostaje filozofem pisma. Ale jak należy je rozumieć? W którą stronę Nancy prowadzi, mówiąc o śladowej ontologii, literackiej wspólnoty czy życiu jako inkorporacji mowy? Z jednej strony pismo może stać się bezsensowną materią-kształtem nieświadomości, z drugiej – może działać o wiele subtelniej, co wcale nie oznacza słabiej: w skurczu dialektyki, będącym unerwieniem naszych istnień: między skoncentrowaną jednostkowością, znakiem lub znamieniem narcystycznego obsadzenia własnego symptomu, a powszechnością pisma. U jego podstaw stoją zaś syntagma i metonimia, elementarne figury (czy może raczej metafigury) nieodłączne od cielesnej obecności i przyległości ciał oraz obiektów, o wiele lepiej opisujące to doświadczenie niż metafora lub symbol, które operują zgodnie z zasadami niewspółmierności porządków reprezentacji i substytucji. Pismo rozrywa bliźnię po ranie i pozwala doświadczyć jednostkowości zawsze mnogiej<sup>47</sup>. Jesteśmy od zawsze już z innymi, „jesteś-my” równocześnie, a to istnienie

---

45 *Ibidem*.

46 G. Agamben, *Idea prozy*, przeł. E. Górniak-Morgan, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2018, s. 123–125.

47 J.L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 2013.

dzieje się według różnych miar i różnego rytmu i tempa. Przyległość nie oznacza bowiem ekwiwalencji ani równoczesności czy sprzeczności, lecz – nieco podobnie do serii – kształtuje się według ciągu lub enumeracji.

I to właśnie ów świat – pisze Jean-Luc Nancy – wraz ze swoim ciężarem, ze swoją gęstością i powagą, zbliża się ku nam jako świat światowy, który – będąc czymś innym niż świat „międzynarodowy” – nie odsyła już w stronę czegoś różnego od siebie ani w stronę pozaświatowej przestrzeni. Świat ten jest jednak – nareszcie! – światem, to znaczy właściwym miejscem realnego rozprzestrzenienia, uprzestrzennienia się naszych ciał, rozdzielania egzystencji niczym nut w partyturze, podziałów sił stawianego przez nie oporu i ich nieprzenikliwości. Właściwe miejsce lub, patrząc na to jeszcze inaczej, właściwość miejsca, która przydana została rozciągłości ciał<sup>48</sup>.

Ale myśl Nancy’ego nie nosi już znamion nowoczesnej wiary w możliwość formalizacji tego, co przygodne i tego, co skończone, sytuuje się więc poza *mathesis* psychoanalizy wyrosłej ze strukturalistycznego marzenia o ścisłej homologii między słowem a desygnatem, jak u Lacana (zwłaszcza późnego), dla którego nierozwiązywalna sprzeczność tkwiła w niejednoznaczności podstawowej praktyki leczącego mówienia. Problem ten polegał na niemożności ustanowienia, choćby chwilowego podobieństwa, zwykłej morfologii, równoważnej relacji między literalnością traumy (która w sensie ścisłym jest bezsensowna) a wielością i chaosem sensów wyodrębniających się w procesie mówienia pacjenta i słuchania analityka działającego formalnie jako podmiot założonej wiedzy (czyli jako granica poznania jako takiego). Matemy z późnych seminariów Lacana służą za dowód panowania owej milczącej litery, która zmyka całe doświadczenie analityczne w pustce symptomu, ostatniej – negatywnej – formy ontologicznej procesu analitycznego<sup>49</sup>. Podobnie otwarta dialektyka jako sposób refleksji i transimmanencja jako reguła ontologiczna (jak u Nancy’ego) będzie szła niejako na wskroś praktykom Deleuze’a, który mimo swej inwencyjności pojęciowej pozostaje w najwyższym stopniu systematykiem. Deleuze wybrał Nietzschego na swego patrona, aby zniwelować pokusę nowoczesnej scholastyki, wprowadzającej reguły

---

48 *Idem, Corpus*, s. 37.

49 P. Lacoue-Labarthe, J.L. Nancy, *Le titre de la lettre*, Galilée, Paris 1973, oraz komentarz do tej książki: J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XX. Encore*, Seuil, Paris 1975, s. 81–98.

taksonomii oraz tablicy kategorii zamiast zasady zapośredniczenia i antynomii. Od *Różnicy i powtórzenia*, przez *Tysiąc plateaux* po ostatnie teksty poświęcone „czystej immanencji”, filozof będzie starał się dowieść, że istnieje taki sposób formalizacji języka filozofii, dzięki któremu pojęcia staną się czystą zewnętrżnością. Trudno zatem nie spostrzec, że fascynacja strukturalizmem widoczna w *Logice sensu* daje również rodzaj legitymizacji za pomocą czystej struktury, a więc czystej relacyjności, opartej tak jak w nowoczesnym językoznaństwie na regułach funkcjonalnej negatywności. „Pustka przegródka” stanowi właśnie nieredukowalną abstrakcję, która umożliwia sens, niezależnie od kontekstów i korelacji<sup>50</sup>.

Czy zatem może dziwić, że Nancy wybierał dokładnie przeciwny kierunek w myśleniu o ciele? Rzadkość tej refleksji pozwala także – dziś – ożywić trupa dekonstrukcji, dzięki wyjściu z pułapki *quasi*-mistycznej koncepcji wydarzenia Heideggera w stronę spekulatywności ożywiającej dyskursywnie ciało. Tak dzieje się, kiedy spojrzymy na rozpiętość tematów podejmowanych przez Nancy’ego grawitujących ku ciału. Ta rozrzutność, często łącząca się w jedno z eliptycznością, działa na zasadach, których filozofia, jako *mathesis*, nie jest w stanie przyjąć jako obiektów własnej refleksji. Myślimy i czujemy według pewnych rytmów i cielesnych lub organicznych osmoz, znosimy granice między różnymi porządkami bytu, lecz granica nie stanowi już materialnego czy pojęciowego oporu, który napędzał dialektykę. W odróżnieniu od Derridy, dla którego od zmysłowości i ciała istotniejsza była pierwotna figuralność języka i Lacoue-Labarthe’a, dla którego z kolei aporie były dowodem na uznanie tragedii za paradygmat nowoczesności. Nancy pracuje w ramach myśli, którą w jednym z ważniejszych tekstów, określa mianem „nieskończonej skończoności”, refleksji, niebędącej ani mitem, ani różnicującym powtórzeniem, lecz stanowiącym radykalną krytykę czasowości<sup>51</sup>. Życie stanowi nie tylko przyległość jednostkowości i wielości, owo „bycie-z”, które nie daje się zredukować do żadnej formy identyfikacji, lecz przydarza się jako narodziny sensu

---

50 G. Deleuze, *Po czym poznać strukturalizm*, przeł. S. Cichowicz, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1998; *idem*, *Immanencja: życie*, przeł. K. M. Jaksender, Ostrogi, Kraków 2017.

51 J.L. Nancy, *Le vestige de l'art*, w: *idem*, *Les Muses*, Galilée, Paris 1994.



– jego nadchodzenie, jego synkopę, rekonfigurującą nasze postrzeganie czasu, jego puls, inaczej niż w powtórzeniu regulujący naszą organiczność, i oddech, będący najdelikatniejszym znakiem-śladem egzystencji, która – raz jeszcze używając formuły Nancy’ego – nadchodzi w obecność, rodzi się wraz z nami. Ciało dereguluje pewną normatywność, leżącą u podstaw urządzeń nowoczesnej alienacji: symbolicznej, cielesnej, politycznej i naukowej. Ciało nie jest już nim samym, lecz efektem wtórnej naturalizacji – jednej z gorszych form przemocy symbolicznej. Innymi słowy, najgorsze co może przydarzyć się ciału to nawet nie hierarchiczny dualizm, lecz potraktowanie go w kategoriach czasowych modalności (ciało młode, stare, cierpiące, znaczące, ciało – przedmiot medycyny, ciało – ekstazytczne itd.). Ciało bowiem niejako uchyla ten problem, przestaje być obiektem i pozornie stanowi rodzaj odwrotności wszelkiej syntezy (zarówno formalnej, jak i egzystencjalnej, zarówno klinicznej, jak i subiektywnej), żyjąc podług synkopy. Łączy ona elementarne i naturalne odczucie ciała ze światem pojęć, a więc rytm z krytyką<sup>52</sup>. Synkopa – jak w muzyce – łączy intensywność dźwięku z ciszą, jaka zalega pomiędzy taktami. Innymi słowy, synkopowany rytm jednoczy i dzieli czas i miejsce równocześnie. Podobnie dzieje się w przypadku ciała – będąc synkopą wytwarza pismo, w tym także pismo pojęć i kategorii, będąc synkopą utrzymuje strukturę i refleksję w dynamice<sup>53</sup>. Nancy przekonująco pokazuje, że ciało posiada swą historię, ale – podobnie jak dla Freuda – nie ma swego celu poza samym sobą, to znaczy poza współdzieleniem istnienia z innymi ciałami. Dopiero teraz widać, że *conditio sine qua non* ontologii Nancy’ego jest ciało-pismo – w sobie i dla siebie.

Centralna pozycja pisma staje się zrozumiała właśnie wtedy, gdy pomyślimy o duszy jako skórze, na której odciskają się ślady, tworzące z kolei rodzaj uprzestrzennienia, rozmieszczenia dla tego, co już przeszło, co przechodzi i tego, co dopiero ma nadejść. Pismo, przynajmniej w dwóch nieodłącznych od siebie modalnościach: literalności i przyległości, pozwala podtrzymać i wyeksponować zarówno ciężar myśli, jak i lekkość

---

52 E. Benveniste, *La notion de „rythme” dans son expression linguistique*, w: *idem, Problèmes de linguistique générale, I*, Gallimard, Paris 1966.

53 J.L. Nancy, *Discours de la syncope*, Flammarion, Paris 1976, s. 14.

szkicu, delikatnego i nieskończenie skończonego zarysu świata – podzielonego i udzielającego się wszystkim<sup>54</sup>. Toteż nietrudno zrozumieć, że tak pojmowane pismo tworzy inny układ odniesienia dla refleksji politycznej i teologicznej. Z jednej strony mamy do czynienia z dekonstrukcją chrześcijaństwa. Nie jest to jednak pojęcie ściśle ani wystarczające. Jak głosi tytuł programowej w tym zakresie książki Nancy’ego, istotą sprawy jest „odemknięcie” pewnych sekretów, strzeżonych przez pismo jako znamie objawienia, ale – co ważniejsze – pozbawienie języka teologicznego funkcji gwaranta sensu<sup>55</sup>. Sens nie rodzi się bowiem wobec Boga jako racji dostatecznej, czyli ostatecznego obiektu, wobec którego sytuuje się mowa jako ucieleśnienie sensu tego, co skończone. Dlatego też – z drugiej strony – podejście Nancy’ego nie jest postteologiczne ani tym bardziej postsekularne, ale w elementarny sposób ateistyczne. Pojęcia i kategorie, obrazy i figury tworzą u niego zmienne konfiguracje pisma, które rodzi sensy oscylujące między widocznością a utajnieniem. Tak rodzi się coś, co określiłbym mianem intymnego materializmu. Doskonałym tego przykładem jest analizowany przez Nancy’ego często i na różne sposoby obraz Mantegni, *Martwy Chrystus*. Perspektywa, którą narzuca malowidło, wymusza na nas, patrzących, dosłownie biorąc, widzenie ciała w całym ciężarze martwej materii – nie ma tu znaków przebóstwienia, nie ma żadnego odniesienia poza płaskością i rozciągłością ciała, z którym zostajemy percepcyjnie połączeni. Pytanie o to, kim jest martwy Chrystus, staje się w istocie pytaniem o to, czym jest nasza zmysłowa rzeczywistość, składająca się z podziałów, odrębnych bytów, łączliwości spojrzeń. Pismo jest tym właśnie łącznikiem tych partykularności, ponieważ, będąc czystą zewnętrzną, działa również jako ontologiczna ekspozycja – bezcielesna materialność litery łączy się z nieskończeniem skończonym sensem ciała. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy spojrzenie składa się z całej różnorodności widoków, na jakie wystawia nas samo malowidło. Powierzchnia obrazu wizualnego traci swój płaszczyznowy ciężar, zwijając się i wywołując zamierzone przez twórcę efekty optyczne, a uzyskane w ten sposób spiralne doświadczenie głębokości i powierzchni, otwiera nas na lekkość, która

---

54 *Idem, Le plaisir au dessin*, Galilée, Paris 2009.

55 *Idem, La Déclousion. Déconstruction du christianisme I*, Galilée, Paris 2005.

łomie sztywną wykładnię obrazu jako figuratywnej matrycy teologicznej. Tę zasadniczą różnicę między patrzącymi a samym malowidłem widać wtedy, gdy obecność sensu centralnego zostaje niejako wydrążona od środka. Tak właśnie działa mechanizm uprzestrzennienia, który – jak nie trudno zgadnąć – pozwala zobaczyć (w sensie ścisłym) obraz, który nie jest obiektem, lecz warunkiem wszelkiego doświadczenia<sup>56</sup>. W analizie obrazu Pontorma, *Nawiedzenie Najświętszej Marii Panny*, Nancy pisze:

Ten zamęt rozpoczyna się i kończy wraz z malarstwem. Prawda odwiecznej to nic innego, jako owo „wyrzucenie naprzeciw nas”, to rozprysk kolorów we wzburzonym rozlewisku, całe to malowidło niczym łono lub otwarte na mieniące się wnętrze, to obraz, który zarówno na końcu, jak i u swych początków okazuje się niczym własną wyeksponowaną powierzchnią.

Ruch linii, odbijanie się spojrzeń, przejście kolorów w widmo lub w pryzmat – wszystko to jest w istocie „radosnym drżeniem” wyrosłym z ducha: spoza miejsca i czasu, poza religijnym oddaniem, pochodzącym z absolutnej zewnętrżności zwinętej w głębi najbardziej wewnętrznej z wnętrza, a równocześnie okazuje się radością rozwijaną jako ogromna część wizji przedstawiającej rozlewającą się przestrzeń, ale także destabilizującą czas doświadczenia poprzez tempo tańczącej grupy. [...] Wibrująca między dwoma głosami cisza i wciągająca nas nieskończona wymiana spojrzeń, pokazująca nam, że to, co mamy zobaczyć, całkowicie mieści się w głębi i na powierzchni, jest niczym innym jak owym niezmiernym wznoszeniem się głębi na powierzchnię – głębi i łona niebios, głębi miasta i oczu. To głębia z a - w s z e - j u ż - t u [wyróż. oryg.], a zatem zjawiająca się na nowo w przeszłości niczym powrót przeszłości dawniejszej niż wszelka przeszłość, jej nawiedzenie zawsze powtarzane w ruchu, w którym sama powierzchnia wznosi się, faluje i drży<sup>57</sup>.

Na tym jednak nie koniec. Dynamika pisma, do pewnego stopnia bliska temu, co dawniej filozofia określała mianem *dynamis*, opiera się na relacji między nadchodzeniem i narodzinami sensu a jego śmiertelnością, które

---

56 Ten niezwykle trudny i złożony problem u Nancy'ego pojawia się bardzo często. Wychodząc od Kanta i analizującego go Heideggera, Nancy zastanawia się nie tyle nad nieprzedstawialnym obrazem, będącym warunkiem wszelkich percepcji i form wizualnych, lecz, by tak rzec, nad obrazem nie-przedstawialności jako takiej. Przechodzi więc od pytania transcendentalnego do pytania meta-transcendentalnego. Zadanie to jest tym trudniejsze, że Nancy chce pomyśleć Kantowski projekt w kontekście materializmu, którego wszelako nie definiuje – J.L. Nancy, *Image et violence*, w: *idem, Au fond des images*, Galilée, Paris 2003.

57 J.L. Nancy, *Nawiedzenie (malarstwa chrześcijańskiego)*, przeł. J. Momro, „Teksty Drugie” 2016, nr 2, s. 181–182.

przywołuje w postaci własnej skończoności. Pismo jest bowiem skończone w najprostszy sposób, to znaczy działa niczym ślad-inkrypcja, znamię na ciele, tatuaż lub blizna. Pozwala to przybliżyć się do rozumienia owej dziwnej inkarnacji sensu w języku czy nawet języka-sensu. Odwołując się do antysystemowej myśli Bataille'a, Nancy zauważa, że pismo niczego nie re-prezentuje, niczego też nie pamięta, nie jest ani maszyną uobecniania i substytucji, ani też archiwum i grobowcem, lecz przekraczając porządek znaczenia, pozwala dotknąć serca rzeczy<sup>58</sup>. Nie chodzi tu o rzecz samą w sobie, z jej nieprzedstawialnością, lecz o inną ekonomię egzystencjalną. Podobnie jak krzyk czy milczenie u Bataille'a, tak u Nancy'ego sam sens jest / staje się miejscem przejścia znaczeń, egzystencji i obiektów, ale – on sam, jako taki – nie posiada żadnego znaczenia: jest czystym wywłaszczeniem, wyjściem, uwolnieniem, jakie dokonuje się dzięki radości, rozkoszy „wypisywania się” z gotowego porządku symbolicznego<sup>59</sup>. Zarazem sens jest nieustannie w pracy, to znaczy nie tylko pozwala na ekspozycję, ale również na ruch, będący jego inkarnacją, czyli wycofaniem się z obecności. Wedle tej zasady, którą słusznie Derrida uchwycił za pomocą figury retorycznej, metaboli, to, co „się” pisze, stanowi zarazem proces jego wymazywania, ucieleśnieniu sensu towarzyszy jego anihilacja<sup>60</sup>.

Tak wygląda rytm egzystencji, regulowany dotykiem i sercem. Jak wiadomo, Nancy stał się sam dla siebie, ale również dla innych, czytających go i współmyślących z nim, obrazem tej dynamiki powtarzalności i nieprzewidywalności. W autobiograficznym eseju-medytacji poświadcza ten rodzaj obcości sensu, który wcześniej wydawał się tak oczywisty, że aż niewidoczny<sup>61</sup>. Oto filozof, po transplantacji serca, staje się bytem protetycznym. W trakcie pisania i myślenia technologia, podtrzymująca go przy życiu, przestaje być dla niego czymś zewnętrznym, zreifikowanym i automatycznym, lecz stanowi życiodajny proces intruzji, który niemal całkowicie unieważnia granicę między swoim i obcym. Kim jest dawca, ten, którego serce bije we mnie? Czy tylko zmarłym, czy też wyodrębnioną

---

58 J.L. Nancy, *Les coeur les choses*, w: *idem, Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990.

59 J.L. Nancy, *Lexcrit*, w: *idem, Une pensée finie; idem, La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2000.

60 J. Derrida, *Le toucher*, s. 301.

61 J.L. Nancy, *Intrus*, Galilée, Paris 2010.

obecnością, ożywionym i podtrzymywanym przez technologię medyczną organem, który żyje we mnie samym, w moim ciele? Kim jest Ja obiektywne? Czym jest Ja poddane prawu intruzji? Czym jest ciało noszące w sobie owego intruza, będącego dowodem na śmierć innego i świadectwem mojego, jak w innym kontekście pisał Derrida, „prze-życia”<sup>62</sup> Nancy nie chciał udzielić na te pytania odpowiedzi, jak gdyby jakakolwiek hipoteza pozytywna mogła naruszyć kruchą równowagę, umożliwiającą ucieleśnione myślenie.

A przecież to nie jest ostatnie słowo Nancy’ego, przede wszystkim z perspektywy jego wielościowej ontologii współdzielenia życia. Nietrudno zrozumieć, jak trudne dla filozofa, którego życie zależało od rozmaitych form technologii (nie tylko medycznych) oraz jego podeszły wiek, były czasy pandemiczne. Zarazem jednak Nancy nawet w tak trudnej sytuacji nie przestał pracować, szukając miejsc otwarcia i zdarzeń, działał w ramach dialektyki sublimacji i odczarowania, pisania i dosłowności, milczenia i dotyku. Widać to doskonale w polemice z jego przyjacielem, mesjańskim i politycznym katastrofistą, Giorgio Agambenem, na temat statusu myślenia podczas zarazy. Nancy, w odróżnieniu od autora *Homo sacer*, trwa przy emancypacyjnym wymiarze nauki, która nigdy nie jest jedna, ale działa na zasadzie wielorakiej intruzji – różnorodnych wtargnięć, których – na dobre i złe – nie jesteśmy w stanie zaplanować, może jedynie oszacować za pomocą hipotez, eksperymentów, rozkładu statystycznego czy rachunku prawdopodobieństwa. Nancy obstaje także przy życiu wspólnym, będącym zasadniczą odwrotnością biopolityki, która staje się dla niego ślepą plamką części dyskursów emancypacyjnych.

Konieczność indywidualnego przejścia etapu izolacji jest tylko paradoksalnym sposobem poddania się próbie naszej wspólnotowości. Wyjątkowy możesz być tylko spośród wszystkich innych. To właśnie tworzy naszą najintymniejszą wspólnotę: dzielenie z innymi poczucia własnej wyjątkowości.

Dzisiaj na wiele sposobów przypominamy sobie o współzależności, przynależności, solidarności<sup>63</sup>.

---

62 J. Derrida, *La vie la mort. Séminaire (1975–1976)*, Seuil, Paris 2019.

63 J.L. Nancy, *Arcyludzki wirus*, przeł. A. Dwulit, Ostrogi, Kraków 2021, s. 21.

Czym jesteśmy, jeśli nie skórami, które przestały odczuwać, zamrożonymi podmiotami operacyjnej i instrumentalnej wiedzy? Czy mimo wszystko nie jest tak, że życie bez wiedzy skazuje nas na bycie nieszczęśliwymi świadomościami? Inaczej jednak niż w XIX i XX wieku, zadanie epistemologiczne staje się nie tyle zadaniem etycznym czy politycznym, ile problemem wynikającym z naszej przygodności. Jeśli Pedro Almodovar w swojej fantazji na temat zmiany tożsamości dokonywanej za pomocą transplantacji skóry, pokazywał „skórę, w której żyję”, Nancy pozwala stwierdzić, że prawdziwa egzystencja zaczyna się od rozpoznania alienacji właśnie na tej powierzchni, a następnie przywróceniu jej czucia, a dzięki temu myślenia. To „wrażliwa skóra świata” – rodzaj hiperobiekty filozofii<sup>64</sup>.

## **Prawie utopijne, prawie normalne**

Z pewnością jest to też problem patronki tego tekstu, Lauren Berlant, dla której kwestia pragnienia nie zamykała się w dualizmie pojęcia i uznania, podmiotu podległości i pracy oraz fantazji na temat „wiecznej niedzieli życia”, masywnego ideologemu, który zaczyna się w XX wieku wraz z antropologiczną interpretacją Hegla autorstwa Kojève’a, a oddziałuje niemal na całą kulturę nowoczesną, na zasadzie chytrłości rozumu, przedostając się do tak różnych praktyk, jak myśl Georges’a Bataille’a, Rolanda Barthesa, psychoanaliza Lacana i do pewnego stopnia także Jeana Laplanche’a czy eksperymentalne pisarstwo Raymonda Queneau. Berlant całą rzecz ujmuje inaczej, pyta bowiem, co dziś może wydarzyć się jeszcze na przecięciu pragnienia, pożądania i miłości. I przenikliwie wskazuje: miłość ostatecznie nie daje się zamknąć w cyklicznym ruchu naturokultury ani w historii upodmiotowienia, w której doświadczeniowy, zdarzeniowy i sensualny brak można uzupełnić poprzez myśl znoszącą sprzeczności. Jak pisze Berlant:

Co mogą zrobić ludzie, poza tym, że sobie zazdroszą, obopólnie grożą sobie i okazują moralną wyższość, jeśli każdy człowiek przed sobą i wszyscy nawzajem ujawnią, że ich jednostkowe pragnienia są nie do zniesienia za sprawą ich wewnętrznych sprzeczności, nieznanne w ich potencjalnych konturach, a mimo to domagają

---

64 *Idem, Le Peau fragile de monde*, Galilee, Paris 2020.

się wiarygodnego i potwierdzającego uznania? Jak można stawić czoło sposobom, w jaki instynktowne reakcje łączą konwencję z czymś innym, być może nieartykułowanymi lub nieuzasadnionymi pragnieniami? Co to znaczy, że choć nasze pragnienia nie są dla nas oparciem, mimo to wymagamy od drugiego, aby był doskonale dostrojony do tego, co jest rozstrojone? Gdzie mieści się infrastruktura społeczna, dzięki której ludzie mogą na nowo wyobrazić sobie swój stosunek do intymności i życie zorganizowane wokół niej w sposób, który jest jak dotąd niepewny lub niewyobrażalny?<sup>65</sup> [tłum. J.M.].

Berlant stara się myśleć afektywnie, to znaczy napędza swoją refleksję, chcąc nie chcąc, jak wszystkie i wszyscy współcześni, wizją Spinozańskiego *conatus*. Otwiera myślenie, które ma zaświadczyć nieciągłości, albowiem ciągłość została już dana, niczym w słynnym stwierdzeniu Kafki, głoszącym, że należy żyć w czystej negatywności, ponieważ to, co pozytywne, choć istnieje, jest niewidoczne i nieodczuwalne, i w pewien sposób niegodne refleksji<sup>66</sup>. Berlant w swoich tekstach próbuje dokonać „dekolonizacji wyobraźni”, która byłaby zarazem „dekolonizacją intymności”<sup>67</sup>. Rzecz w tym, że dzieli ona przeświadczenie o szlachetnej *praxis* naszych ciał, które wytwarza nie tylko strategie przetrwania, ale także – życia i miłości, które nie dają się zredukować do motorycznego schematu, choć z pewnością bez niego nie istnieją. Ten taktyczny sojusz francuskiego mistrza dekonstrukcji pojęcia cielesności, egzystencji jako ekspozycji i dotyku z amerykańską myślicielką może być następnym krokiem zmierzającym do wypracowania ekonomii ogólnej miłości. Nancy prowadził nas w kierunku dzielącej się wspólnoty, niemającej wszelako nic wspólnego z mitologiczną spójnością<sup>68</sup>. Jak z kolei trafnie zauważał Derrida, tam, gdzie pojawia się Jeden, od razu doświadczamy traumy, zranień, które wykluczają wszelki kontakt i wszelką czułość w dotyku<sup>69</sup>.

---

65 L. Berlant, *Desire/Love*, punctum books, New York 2012, s. 111–112.

66 F. Kafka, *Rozważania o grzechu, cierpieniu, nadziei i słusznej drodze*, przeł. R. Karst, w: *tegoż, Opowieści i przypowieści*, przeł. L. Czyżewski i in., PIW, Warszawa 2016, s. 384.

67 M.J. Mondzain, *K comme Kolonie. Kafka et la décolonisation de l'imaginaire*, La fabrique, Paris 2020.

68 Por. kluczową pod tym względem pracę Nancy'ego: *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2010.

69 J. Derrida, *Gorączka archiwum. Impresja freudowska*, przeł. J. Momro, IBL PAN, Warszawa 2016, s. 60–63.

W ostatniej książce, zmarły w 2022 roku, Nancy uruchamia jeszcze jedną figurę – krew. Niesamowity obraz pasji myślenia: przetaczana krew na potrzeby kolejnych operacji filozofa staje się pojęciem, skupiającym w sobie niczym wiązka kilka innych doświadczeń, które przecież niezwykle trudno opisać. Oto krew jako rytm pojawiania się i znikania, obecności i otchłannego braku, nadziei i przerażenia, wreszcie – jak najdosłowniej – życia i śmierci. Ale *cruor* słowo-klucz, słowo-inkorporacja służy czemuś innemu. Nancy w myśleniu nigdy nie pozostaje sam, nawet nie w tym sensie, że lubił współmyśleć z innymi, lecz dlatego, że nieredukowalna molekula egzystencji, „bycie-z”, skutecznie dekonstruuje (i tu faktycznie, a nie abstrakcyjnie działa to słowo) fantazmat życia jako podmiotu wiedzy czy archaicznego *Dasein*, w które tak wierzył młody autor *Doświadczenia wolności*. Polityczny wymiar ontologii Nancy’ego ma więc wymiar nie tylko afektywnej intensywności lub jej braku, technicznie mówiąc, bardziej niż o fałdy na immanencji, chodziło o, jako się rzekło, tworzenie pola transimmanencji. Ale czy faktycznie tu tkwi problem? Ostatni rozdział wspomnianej książki, zatytułowany *Lekcja*, Nancy zaczyna od siebie, żeby uniknąć narcyzmu:

Najpośledniejsze spotkanie między nami, to znaczy: między nami i tym, co istnieje, wciąż potwierdza swój nieprawdopodobny, niepewny, ryzykowny i niebezpieczny charakter, zwłaszcza, że jest ono obarczone całościową i szczęśliwą możliwością sensu<sup>70</sup> [ tłum. J.M.].

Czy nie jest to pragnienie podzielone przez miłość, pożądanie przez refleksję, Pragnienie/Miłość? Czy te tymczasowe podziały wywołują iskry emancypacji i niefantazmatycznej wyobraźni utopijnej? Jak rozumieć miłość zarówno poza fantazjami mieszczkańskich urządzeń społecznych, jak i poza zasadą „fenotypu rozszerzonego”, a więc neoortodoksji darwinowskiej? To pytania, które pozwalają postawić myślicielki i myśliciele, dla których świat składa się zarówno z cielesnych ekspozycji, jak i intruzji, z czułości i okrucieństwa. Nie ma chyba lepszego dowodu na istotność filozofii krytycznej niż ten zdarzeniowy wymiar – życia i śmierci, solidarności myśli i samotności ciała.

---

70 J.L. Nancy, *Cruor*, Galilée, Paris 2022, s. 125–126.



## Bibliografia

- Adorno T.W., *Minima moralia. Fragmenty z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 62–72.
- Agamben G., *Idea prozy*, przeł. E. Górniak-Morgan, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2018.
- Althusser L., *Écrits sur psychanalyse. Freud et Lacan*, Stock/IMEC, Paris 1993.
- Barthes R., *Brecht i dyskurs: przyczynek do badań nad dyskursywnością*, przeł. K. Kłosiński, w: *idem, Lektury*, przeł. K. Kłosiński, M.P. Markowski, E. Wieleżyńska, KR, Warszawa 2001.
- Baudelaire Ch., *Do przechodzącej*, przeł. M. Jastrun, w: *idem, Kwiaty zła*, red. J. Brzozowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990.
- Benjamin W., *Pasaże*, red. R. Tiedemann, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.
- Benjamin W., *Przyczynek do krytyki przemocy*, przeł. A. Lipszyc, w: *idem, Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, WUJ, Kraków 2012.
- Benveniste E., *La notion de „rythme” dans son expression linguistique*, w: *idem, Problèmes de linguistique générale, I*, Gallimard, Paris 1966.
- Berlant L., *Cruel Optimism*, Duke University Press, Durham–London 2011.
- Berlant L., *Desire/Love*, punctum books, New York 2012.
- Brecht B., *Rozmowy uchodźców*, przeł. R. Szydłowski, PIW, Warszawa 1961.
- Brecht B., *Wartość mosiądzu*, przeł. W. Hecht, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1975.
- Debord G., *Spółczesność spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przeł. M. Kwaterko, PWN, Warszawa 2006.
- Deleuze G., *Immanencja: życie*, przeł. K.M. Jaksender, Ostrogi, Kraków 2017.
- Deleuze G., *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, PWN, Warszawa 2011.
- Deleuze G., *Po czym poznać strukturalizm*, przeł. S. Cichowicz, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1998.
- Deleuze G., *Tysiąc plateau*, red. J. Bednarek, Bęc Zmiana, Warszawa 2015.
- Derrida J., *Freud i scena pierwotna*, w: *idem, Pismo filozofii*, przeł. K. Kłosiński, KR, Warszawa 2004.
- Derrida J., *Gość archiwum. Impresja freudowska*, przeł. J. Momro, IBL PAN, Warszawa 2016.
- Derrida J., *La vie la mort. Séminaire (1975–1976)*, Seuil, Paris 2019.
- Derrida J., *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000, s. 300.
- Derrida J., *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, officyna, Łódź 2011.

- Derrida J., *Szibbolet dla Paula Celana*, przeł. A. Dziadek, Fa-art, Katowice 2000.
- Derrida J., *Tympanum*, przeł. J. Margański, w: *idem, Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, KR, Warszawa 2002, s. 26–27.
- Foucault M., *Narodzin kliniki*, przeł. P. Pieniążek, KR, Warszawa 1999.
- Freud S., *Poza zasadę przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 2000.
- Freud S., *Z historii nerwicy dziecięcej*, w: *idem, Dwie nerwice dziecięce*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2009, s. 119–134.
- Green A., *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Minuit, Paris 1983.
- Hagglund M., *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Stanford 2008.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2002.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, t. 1, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 2011, s. 65–126.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Krytyka Polityczna, Warszawa 2010.
- Kafka F., *Rozważania o grzechu, cierpieniu, nadziei i słusznej drodze*, przeł. R. Karst, w: *idem, Opowieści i przypowieści*, przeł. L. Czyżewski i in., PIW, Warszawa 2016.
- Lacan J., *Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la Verneinung de Freud*, w: *idem, Écrits*, Seuil, Paris 1966.
- Lacan J., *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, w: *idem, Écrits*, Seuil, Paris 1966.
- Lacan J., *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse*, Seuil, Paris 2004.
- Lacan J., *Le Séminaire. Livre XX. Encore*, Seuil, Paris 1975.
- Lacan J., *Le Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome*, Seuil, Paris 2006.
- Lacan J., *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973.
- Lacoue-Labarthe P., *Echo podmiotu*, przeł. J. Momro, w: *idem, Typografie*, przeł. J. Momro, A. Zawadzki, Universitas, Kraków 2014.
- Lacoue-Labarthe P., Nancy J.L., *Le titre de la lettre*, Galilée, Paris 1973.
- Laplanche J., Pontalis J.B., *Fantasme originaire, fantasme des origines, origines du fantasme*, Hachette, Paris 1985.
- Laplanche J., *Problématiques VI. L'après-coup*, PUF, Paris 2006.
- Lévi-Strauss C., *Totemizm dzisiaj*, przeł. A. Steinsberg, KR, Warszawa 1998.
- Macé M., *Styles: Critiques de nos formes de vie*, Gallimard, Paris 2016.
- Margel S., *Logique de la nature. Le fantôme, la technique et la mort*, Galilée, Paris 2000.
- Marks K., *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1951.

- Mondzain M. J., *K comme Kolonie. Kafka et la décolonisation de l'imaginaire*, La fabrique, Paris 2020.
- Nancy J.L., *Arcyludzki wirus*, przeł. A. Dwulit, Ostrogi, Kraków 2021.
- Nancy J.L., *Corpus*, przeł. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
- Nancy J.L., *Cruor*, Galilée, Paris 2022.
- Nancy J.L., *Discours de la syncope*, Flammarion, Paris 1976.
- Nancy J.L., *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 2013.
- Nancy J.L., *Image et violence*, w: *idem, Au fond des images*, Galilée, Paris 2003.
- Nancy J.L., *Intrus*, Galilée, Paris 2010.
- Nancy J.L., *L'écrit*, w: *idem, Une pensée finie; idem, La pensée derobée*, Galilée, Paris 2000.
- Nancy J.L., *La Déclosion. Déconstruction du christianisme I*, Galilée, Paris 2005.
- Nancy J.L., *Le Peau fragile de monde*, Galilée, Paris 2020.
- Nancy J.L., *Le plaisir au dessin*, Galilée, Paris 2009.
- Nancy J.L., *Le vestige de l'art*, w: *idem, Les Muses*, Galilée, Paris 1994.
- Nancy J.L., *Les coeur les choses*, w: *idem, Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990.
- Nancy J.L., *Naitre à la presence*, w: *idem, Le poids d'une pensée, l'approche*, La Phocide, Strasbourg 2008.
- Nancy J.L., *Nawiedzenie (malarstwa chrześcijańskiego)*, przeł. J. Momro, „Teksty Drugie” 2016, nr 2, s. 181–182.
- Nancy J.L., *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2010.
- Piketty T., *Kapitał i ideologia*, przeł. B. Geppert, Krytyka Polityczna, Warszawa 2022.
- Reik T., *Listening with the Third Ear: The Inner Experience of a Psychoanalyst*, Grove Press, New York 1948.
- Serres M., *Nauki*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1998, nr 8–9.
- Sloterdijk P., *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp Verlag, Berlin 1989.
- Wróbel S., *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1997.
- Žižek S., *Metastazy rozkoszy. Sześć esejów o kobietach i przyczynowości*, przeł. M.J. Mosakowski, Krytyka Polityczna, Warszawa 2013.
- Žižek S., *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*, Routledge, London–New York 2004.

## **The Skin that Feels**

The text is an attempt to approach the problem of desire from three sides: dialectical-political, psychoanalytic and deconstructive. In each of these paradigms of reflection, subjects become effective when they act within the framework of practical self-knowledge, which takes various forms: intentional alienation, elaboration of contradictions inherent in living environments, knowledge arising from the immanent unconscious and from the body exposed to touch.

### **Keywords:**

SKIN, SURFACE, EXPOSURE, NARCISSISM, SPECULATION, DESIRE, TOUCH, UNCONSCIOUS.