

Emilia Kordas

Klossowski-Deleuze-Guattari: Aporie pragnienia

„Od połowy XIX wieku cywilizacja przemysłowa została przeklęta za zabicie afektów”¹ – *dictum* otwierające *La monnaie vivante* Pierre’a Klossowskiego sytuuje jego dzieło w polu refleksji nad związkiem ekonomii z życiem popędowym. Problematykuje ono zarówno sposób, w jaki produkcja społeczna i stosunki produkcji tworzą instytucję pragnienia, jak i obecność afektów i popędów w ramach samej infrastruktury ekonomicznej kapitalizmu. Osnową eseju Klossowskiego pozostaje zestawienie koncepcji markiza de Sade’a i Charles’a Fouriera, wychodzące od pytania o możliwości, jakie nowoczesny świat przeznacza emancypacji popędów.

Przełamujące dualizm ekonomii politycznej i libidinalnej rozważania autora *Sade mon prochain* stanowią inspirację wielu późniejszych analiz² – między innymi odnoszących się do jego twórczości z wielką rewerencją Gillesa Deleuze’a i Félix’a Guattariego. Z tej perspektywy zasadniczym tematem *La monnaie vivante* okazuje się fundamentalny problem filozofii politycznej (postawiony przez Spinozę, a powtórzony przez Wilhelma

Emilia Kordas (ORCID: 0009-0008-6196-4045) – autorka m.in. wstępów do dwóch tomów polskiego wydania *Historii Julietty* de Sade’a (Kraków 2024–2025). Zajmuje się literaturą transgresji oraz współczesną filozofią francuską. Kontakt: emilia.kordas1917@gmail.com.

1 P. Klossowski, *La monnaie vivante*, Éditions Joëlle Losfeld, Paris 1994, s. 9.

2 Tyczy się to nie tylko *La monnaie vivante*, lecz także *Sade mon prochain*, którego drugie wydanie (rok 1967) ośmielił młodszych autorów (m.in. Deleuze’a, Brochierie’a, Henaffa, Pauverta, Le Brun, Levera, Lacana, Barthesa...) do konfrontacji z Sadycznym *œuvre*.

Reicha): „Dlaczego ludzie walczą za swoje poddaństwo, jakby chodziło o ich zbawienie?”³. Klossowski podejmuje go, kwestionując ściśle rozróżnienie na produkcję społeczną i pragnącą. Umożliwia tym samym ujęcie pragnienia jako historycznie uwarunkowanego produktu kształtującego się w polu społecznym, produkcji społecznej zaś – jako formy produkcji pragnącej, osadzonej w określonych warunkach materialnych. Podstawowy cel niniejszego tekstu stanowi lektura aranżowanej przez Klossowskiego polemiki Sade’a z Fourierem – a właściwie między ich utopijnymi projektami – jako starcia dwóch *modi operandi* pragnienia (zależnego od układów, w których funkcjonuje), jak również wizji możliwego wyjścia z pułapki reżimu ekonomii.

Semiotyka popędowa Pierre’a Klossowskiego

Punktem wyjścia inscenizowanej przez Klossowskiego debaty między Sadem a Fourierem i jego fizjologicznej⁴ lektury obu autorów jest rozwijana przez niego semiotyka popędowa. Jej fundament stanowi przedstawiona przez Klossowskiego wizja ontogenezy podmiotu. Kluczowe w tym kontekście są pisma Klossowskiego poświęcone Nietzsche, w których rozważa on konstytucję indywiduum w oparciu o prymat spirytualnej – mającej za swą przesłankę duszę – ekonomii popędowej instynktów (afektów, namiętności), fantazmatów, wokół których te pierwsze się konsolidują, oraz symulakrów stanowiących pole ich zewnętrznej ekspresji.

Mimo somatycznego nastawienia semiotyki popędowej Klossowski nie stroni od operowania w jej ramach pojęciem duszy (*âme*). Jako nie stworzona i nieredukowalna, mająca wszakże boskie pochodzenie⁵, wymyka się ona poznawczym roszczeniom intelektu. Tę apofatyczną inklinację Klossowski odnosi jednak do immanentnych duszy popędów i instynktów,

3 G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. I, tłum. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017, s. 35.

4 Zob. P. Klossowski, *Postface*, [w:] J. Decottignies, *Klossowski*, Éditions Henri Veyrier, Paris 1985, s. 137.

5 Klossowski jednoznacznie wspiera kanoniczną tezę o boskim pochodzeniu duszy (zob. P. Klossowski, *Du sommeil, des songes et de la mort de Tertullien, précédé d'une Note sur le traité de l'âme*, [za:] A. Arnaud, *Klossowski*, Seuil, Paris 1990, s. 35).

nie zaś do transcendentnego Boga⁶. *Niekomunikowalnym* ludzkiej istoty – kłębowiska namiętnościowych sił pozbawionych celu i intencjonalności – są mnogie i niewspółmierne „stopni[e] wzlotu i upadku intensywności we wszystkich postaciach agresywności, tolerancji, onieśmienia, lęku, potrzeby samotności”⁷. Takie ujęcie przywołuje na myśl już nie tyle wielkie religie historyczne, ile ich kontestatorów: Fryderyka Nietzschego i markiza de Sade’a⁸. To, co u nich określane jest jako siła, moc, *pathos*, instynkt (u Nietzschego), a także pasja, emocja czy namiętność (u Sade’a) stanowi dla Klossowskiego podstawę dynamiki sił popędowych (*forces impulsionelles*) bądź tonacji duszy (*tonalités de l’âme*) konstytuujących podmiotowość.

Fakt, że Klossowski uznaje nietscheańską tezę o śmierci Boga, zaświadcza o jego przynależności do nowożytnej *episteme*. Odrzuca on przy tym doktrynę łaski, według której duszy przewodniczy wola narzucająca

- 6 Gdy Klossowski posługuje się pojęciem duszy, paradoksalnie chodzi mu o coś bliższego ciału. Wybór takiego terminu, mogącego budzić mylne konotacje, motywowany jest tu raczej ujęciem samego życia popędowego jako namiastki niematerialnej *pneumy*, czegoś zachowującego łączność z chaotyczną boskością poprzedzającą indywiduację, a zatem z „innym światem” w sensie, w jakim stanowi on przedmiot zainteresowań teologii.
- 7 P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 63; zob. także D.W. Smith, *Klossowski’s Reading of Nietzsche: Impulses, Phantasms, Simulacra, Stereotypes*, „Diacritics” 2005, t. 35, nr 1, s. 8–9, <https://doi.org/10.1353/dia.2007.0017>.
- 8 Zarówno dla Nietzschego, jak i dla „boskiego Markiza” wiara w ciało przewyższa wiarę w duszę, co czyni z niej właściwy punkt wyjścia refleksji. Sade pisze: „Wszystko zależy od naszej budowy, od organów, od sposobu, w jaki ulegają one wpływom, a nie jesteśmy w stanie zmienić naszych upodobań, tak jak nie możemy zmienić kształtów naszych ciał” (D.A.F. Sade, *Sto dwadzieścia dni Sodomy, czyli szkoła libertynizmu*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2020, s. 136). Stąd też nierzadka (aczkolwiek niekoniecznie obligatoryjna, o czym zaświadcza *casus* Julietty) korelacja w jego dziele cielesnej abiektalności i spaczenia – z jednej strony – z równie wypaczonymi upodobaniami w sferze erotycznej: zamiłowaniem do tego, co niskie, brudne i odrażające. Przykładów ilustrujących tę tezę jest w twórczości Sade’a bez liku. Przywołać można chociażby opis Desranges, jednej ze stręczycielek-narratorek pojawiających się w *Stu dwudziestu dniach Sodomy*. Kulawa, pozbawiona sześciu zębów, jednego oka i jednej z piersi stanowi uosobienie obrzydliwych występków i lubieżności: „Jeśli jej ciało było obrazem brzydoty, to dusza była zbiornikiem wszystkich występków i wszystkich najbardziej niesłychanych zbrodni” (tamże, s. 127). Z kolei w *Nowej Justynie*, gdy narrator zaznajał się z postacią dwudziestoletniej Nicetty, czytamy o jej „wyjątkowo rozpuszczalnej aparycji” (tenże, *Nowa Justyna. Brawura i męczeństwo*, t. VI, tłum. K. Matuszewski, Wydawnictwo Ostrogi, Kraków 2023, s. 250).

jej soteriologiczną predylekcję. Nietzscheańskie „Bóg umarł” autor *Roberty* odczytuje jednak wbrew jowialnemu ateizmowi – nie jako wykluczenie *sacrum* i redukcję człowieka do istoty na wskroś immanentnej, lecz jako przejście od Boga transcendentnego do boskości chaotycznej, polisemicznej i polifonicznej. A skoro boska substancja stanowi transcendentny gwarant spójności indywidualnej jaźni, jak przekonują koncepcje boskiego pochodzenia duszy i człowieka jako istoty stworzonej na obraz i podobieństwo Najwyższego (w ramach bożego porządku stworzenia dusza zostaje wcielona, związana z ciałem, które narzuca jej osobowość), jej rozpad oznacza destrukcję jednolitej ekonomii duszy, czyli dezintegrację osobowej tożsamości. Świadomości pozostaje uznać, że „sama jej tożsamość jest przypadkiem podtrzymywanym arbitralnie przez konieczność i podjąc ryzyko uznania siebie samej za [...] uniwersalne koło losu, spróbować objąć, jeśli się da, wszelkie przypadki, samą przypadkowość w jej koniecznej totalności”⁹. Oznacza to w istocie afirmację perspektywizmu Nietzschego, według którego wielość sensów i perspektyw odpowiadająca wielości namiętności nie tworzy hierarchii. O ile każda z popędowych fluktuacji „posiada swoją perspektywę dla całej reszty, tzn. swoją zupełnie określoną ocenę wartości, swój sposób działania, swój sposób oporu”¹⁰, o tyle żadna z nich nie jest ani nadrzędna, ani pierwotna, ani nie może strukturyzować innych. Jeśli bowiem Bóg jest martwy, to tendencja do intronizacji dominującego popędu (dominującej perspektywy) i totalizującego podporządkowania mu innych afektów staje się jedynie jedną z wielu równorzędnych optyk. To, co określa się jako jaźń, okazuje się tylko jednym z popędów – dominującym w danym momencie i jako taki zyskującym sobie egzystencjalny prymat. Myślenie, wola, *ratio* to z kolei nic innego jak uporządkowanie popędów przez nie same. Intelpekt może

9 P. Klossowski, *Nietzsche, politeizm i parodia*, tłum. K. Matuszewski, „Colloquia Communia” 1988, t. 36–38, nr 1–3, s. 74. Warto zaznaczyć, iż Gilles Deleuze niejednokrotnie odnosił się do tej idei Klossowskiego z niemalą rewerencją (zob. chociażby G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 102–103; tenże, *Konkluzje o Woli Mocy i Wiecznym Powrocie*, [w:] tegoż, *Bezludna wyspa*, tłum. J. Brzeziński, Wydawnictwo Ostrogi, Kraków 2024, s. 234–235, 244; tenże, *Myśl nomadyczna*, [w:] tegoż, *Bezludna wyspa...*, s. 504, 507; G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp...*, s. 25–26).

10 F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Jakób Mortkowicz, Warszawa 1910, s. 337.

dokonywać opisu życia afektywnego tylko dlatego, że sam jest rodzajem instynktu. Nietzsche konstatuje: „jak pojawił się rozum na świecie? Rzecz prosta, w nierozumny sposób, przypadkiem. Należałoby go odgadywać jak zagadkę”¹¹, a Klossowski stwierdza (tym razem *à propos* Sade’a): „Sade chce [...] pokazać, że to *temperament decyduje o wyborze filozofii* i że *sam rozum*, do którego odwołują się filozofowie jego doby, jest jeszcze tylko formą namiętności”¹².

Kształtowanie się jedności podmiotu na drodze konsolidacji indywidualnej ekonomii duszy „to represja, która, wychodząc od podmiotu, jest odpowiedzią na *przymus, jaki podmiot znosi w walce wydanej przez popędy tym innym popędom, które przyczyniają się do jego ukonstytuowania*”¹³. Świadomość, która nie może liczyć na transcendentny gwarant jej tożsamości, okazuje się jedynie wynikiem przypadkowego splotu sił utrwalanego przez językowy konstrukt w postaci „Ja”. Jest on jednak jedynie maską przybieraną przez namiętności. „Zawsze tylko udaję, że jestem tym, kim myślę, że jestem”¹⁴. To, co w istocie nadaje kształt mojej egzystencji – przypadek, zdecentrowanie, dezintegracja, wielość – poddawane jest represji przez gramatyczne „Ja” ufundowane na iluzji nieziennej tożsamości.

Tożsamość jednostki okazuje się zatem tylko jedną z ról, które może ona przyjąć lub odrzucić w zależności od zasiedlających jej duszę afektów. Cementują ją i nadają jej stałość kody codziennych znaków (*abréviations de signes*), stanowiące kulturową formę mediacji życia popędogo. Warunkiem uczestnictwa w kulturze jest bowiem wyodrębnienie się człowieka ze stanu pierwotnego nieróżnicowania, ponieważ życie popędowe w jego agresywnym naporze¹⁵ jest dla cywilizacyjnych form istnienia

11 Tenże, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. S. Wyrzykowski, Jakób Mortkowicz, Warszawa 1912, s. 130. W innym *passusie* z kolei: „Filozof jest tylko swego rodzaju okazją i umożliwieniem tego, by popęd dochodził do głosu. [...] [P]rzemawia tu suwerenny popęd silniejszy od człowieka” (tenże, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, t. 10, ed. G. Colli, M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin 1980, s. 262, [za:] P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło...*, s. 60. Polskie wydanie nie odsyła do cytowanego przez Klossowskiego fragmentu).

12 P. Klossowski, *Sade mój bliźni*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 113. Podkreślenia oryginalne.

13 P. Klossowski, *Sade i Fourier*, [w:] tegoż, *Sade mój bliźni*, s. 224. Podkreślenia oryginalne.

14 I. James, *Pierre Klossowski. The Persistence of the Name*, Legenda, Oxford 2000, s. 94; zob. także C. Husbands, *Klossowski's Semiotic of Intensity*, De Gruyter, Berlin–Boston 2020, s. 4–6.

15 Zob. P. Klossowski, *Sade mój bliźni*, s. 155.

śmiertelnym zagrożeniem. Nieodzowna dla ich utrzymania jest więc cenzurująca funkcja języka, polegająca na internalizacji znakowych skrótów. Przydając ateleologicznym popędom intencjonalność w postaci zorientowania na aktualizację wymiaru powszechności („w znaczeniu zrozumiałości dla każdego uczestnika kultury komunikatu, który z kolei może stać się przedmiotem zwrotnej transmisji”¹⁶), język występuje jako dyspozytyw myślącego „Ja”, o którego spójności zaświadcza. Toteż podmiot okazuje się – wniosek wysnuwany przez Klossowskiego pospołu z Nietzschem – jedynie podtrzymywaną przez język, rachityczną fikcją. Język natomiast – skostniałym instrumentem, za sprawą którego jego użytkownik sam zyskuje statyczny charakter. To zatem warunek świadomości. Tego, co nieświadome, nie sposób wyrazić za jego pomocą, gdyż kłóciłoby się to z ogólnością lingwistycznego *logosu*¹⁷.

Kluczowym momentem ontogenezy podmiotowości pozostaje produkowana przez popędy obsesyjna wizja bądź fantazmat, wokół której mogą one oscylować. To dzięki niej indywiduum doświadcza chaotycznego życia popędogo jako całości i to właśnie na jej gruncie dominujący afekt – wzmacniany przez instytucjonalne miazmaty kultury, acz nieredukujący się do nich – może pełnić swą strukturyzującą rolę. Fantazmat wiąże się z tym, co stoi u podstawy wszelkiej ekspresji, poprzedzając wszelkie zewnętrzne przedstawienie, i co w tym właśnie sensie stanowi uprzedni obraz (*tableau préalable*). Z tego powodu Klossowski conceptualizuje tworzone przez filozofów pojęcia jako interpretację ich fantazmatów, a raczej – interpretację fantazmatów w tej mierze, w jakiej dają się one komunikować w ramach myślowych konstrukcji. Niekomunikowalność zasiedlających duszę popędów (dla Klossowskiego niepodobna wyrażać ich w domenie języka, skoro jego elementarną funkcją jest strukturyzacja intensywności, którymi są popędy, za pomocą słów redukujących je do rzeczy) nie narusza wszakże ludzkiej predylekcji do komunikowania. Moce, które „każą mówić”, należy zidentyfikować i znaleźć pole dla ich

16 K. Matuszewski, *Wśród demonów i pozorów. Monomania Pierre’a Klossowskiego*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995, s. 26.

17 H. Castanet, *Pierre Klossowski. The pantomime of spirits*, trans. A.R. Price, P. King, Peter Lang, Bern 2014 (Cultural Interactions. Studies in the Relationship between the Arts, 22), s. 128–131.

zewnętrznej ekspresji¹⁸. W przeciwnym wypadku wzmacniałoby się ryzyko pochłonięcia jednostki przez szaleństwo, tożsamy z rozpuszczeniem się w chaosie. Remedium na tę elementarną aporię podmiotowości stanowi pozór (*simulacre*).

Język i to, co wyrażają w nim rozmaici twórcy i filozofowie, stanowi dla Klossowskiego domenę symulaków, imitacji – pozór stanowi wszak aktualizację niekomunikowalnego fantazmatu (będącego domeną wizji, nie słowa) – oraz rezyduów (niemożność wiernej reprodukcji pierwotnego obrazu skazuje go na symulację przechowującą to, co imitowane). Ma on ponadto wymiar teologii osobistej. Eksterioryzacja niepokojących indywiduum obsesji zyskuje bowiem wartość egzorcystyczną oraz egzegetyczną w tej mierze, w jakiej oczyszcza duszę, dokonując tradukcji i transpozycji popędowych sił na pole zewnętrznej ekspresji. „Dusza – konstatuje Klossowski – jest zawsze zamieszkała przez jakąś moc, dobrą lub złą”¹⁹, zagrażającą tożsamości indywiduum i z tego powodu, mimo iż pochodzi z właściwej mu duchowej głębi, odbieraną jako zewnętrzna potęga²⁰.

La monnaie vivante: incipit comoedia

In order to understand capital, we don't only need Marx,
we need to understand Marx alongside Sade²¹.

W *La monnaie vivante* Pierre Klossowski konfrontuje swą semiotykę popędową z domeną ekonomii politycznej. Punktem wyjścia tych rozważań pozostaje rozpoznanie istoty norm ekonomicznych (*per analogiam* do sztuki, moralnych i religijnych instytucji oraz form poznania) jako „sposobu ekspresji i reprezentacji sił popędowych [*forces impulsionnelles*]”²². Po-dejmując nurtujące współczesnych mu myślicieli pytanie o relację między

18 P. Klossowski, *La ressemblance*, Ryoân-ji, Marseille 1984, s. 108.

19 Tamże, s. 107. „[...] dusza ludzka jako miejsce zamieszkiwane przez zewnętrzne, autonomiczne moce” (tamże, s. 106).

20 Pozwala to rozpatrywać je analogicznie do duchów, o których wspomina Ewangelia (Łk 11, 14–26).

21 M. Fisher, *Postcapitalist desire*, Repeater Books, London 2021, s. 205.

22 P. Klossowski, *La monnaie...*, s. 14.

dwoma ekonomiami (libidinalną i polityczną), autor ukazuje, że w samym jądrze świata kultury, zmonopolizowanego przez rozum, tkwi wyrototowy element patetycznej infiltracji będący – paradoksalnie – warunkiem jego możliwości (istnienie ekonomicznego rozumu zależne jest od irracjonalnych namiętności). Co za tym idzie, to popędy, nie zaś rozpatrywana w kategoriach logiki towarowej praca, okazują się pełnić rolę produkcyjną. Kwestia ekonomicznej oceny wartości, wraz z pieniądzem jako jej ekwiwalentem, sytuowałaby się wobec tego w perspektywie ekonomii libidinalnej, a dobra i odniesione do nich potrzeby materialne – w horyzoncie instynktów i zmysłowych emocji.

Związek norm ekonomicznych z instytucjami moralnymi nie redukuje się jednak wyłącznie do ich reprezentacyjnej wobec sił popędowych funkcji. Jedność indywiduum zależy od zintegrowania i strukturyzacji jego namiętności. Hierarchii wartości stanowiącej podstawę konsolidacji podmiotowości odpowiada w tym zakresie ekonomiczna hierarchia potrzeb, fundując – obok psychicznej – organiczną spoistość jednostki. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku chodzi o zachowanie norm gatunkowych i właściwych im realności istnienia, o „wyeliminowanie rozkoszy, niebezpiecznej ze względu na nieużyteczność i jałowe wydatkowanie”²³. Represja nie jest jednak interwencją zewnętrzną władzy. To same afekty wytwarzają przesłanki zarówno ich zniewolenia, jak i emancypacji²⁴.

Celem *La monnaie vivante* nie jest krytyka merkantylizacji popędów zmierzająca do ich wyzwolenia²⁵. Klossowski pragnie raczej pokazać nieuchronność i niemożliwość procesu komodyfikacji afektów: od momentu ukonstytuowania się podmiotu afirmuje on swe instynkty już nie na gruncie impulsów i poruszeń duszy, lecz poprzez posiadanie, produkcję i konsumpcję dóbr²⁶ (w społeczeństwach kapitalistycznych mających status towarów). Obieg ekonomii libidinalnej – oscylujący wokół osi popędów-fantazmatów-pozorów – narusza przy tym spoistość świata kulturowych

23 K. Matuszewski, *Wśród demonów...*, s. 115.

24 P. Klossowski, *La monnaie...*, s. 15.

25 J.-M. Monnoyer, *Le Peintre et son démon. Entretiens avec P. Klossowski*, Flammarion, Paris 1985, s. 234.

26 Zob. P. Klossowski, *Sade i Fourier...*, s. 224.

instytucji i samej jednostki. Obwód libidinalny i ekonomiczny współtworzą pole społeczne i siebie nawzajem, wprowadzając w obręb „Ja” rozziw, który można przekroczyć wyłącznie w formie pragmatycznego prowizorium. Egzystencja staje się wskutek tego grą, w której stawką jest człowiek i jego koherencja.

Ekonomia perwersji i perwersja ekonomii

Jestem brzydki, ale mogę sobie kupić najpiękniejszą kobietę²⁷.

Połączenie obwodów libidinalnego i ekonomicznego w ramach indywiduum ma swoje odzwierciedlenie w usytuowaniu pozoru (zewnętrznej ekspresji zasiedlających duszę obsesji) w kontekście produkcji towarowej i całości procesu produkcji. Klossowski odróżnia od siebie produkty zorientowane na kompensację potrzeb materialnych i utrzymanie egzystencji, czyli przedmioty użytkowe, utensylia, od obiektów artystycznych, bezużytecznych z punktu widzenia biologicznej reprodukcji, lecz służących eksterioryzacji nawiedzających twórcę mocy. Daniel W. Smith sugeruje, iż źródeł tego rozróżnienia upatrywać można częściowo w przetłumaczonym przez autora *Roberty* na język francuski eseju Waltera Benjamina *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*²⁸. Jego zdaniem początkowo nawet przedmioty użytkowe zachowywały charakter sakralny: „Grecy znali dwie technologie reprodukcji: odlew i tłoczenie. Brązy, terakoty i moneety to jedyne dzieła sztuki, jakie potrafili wykonywać masowo. Wszelkie inne były niepowtarzalne i nie poddawały się reprodukcji środkami technicznymi”²⁹. Reprodukacja prowadzi jednak do wyrwania reprodukowanego obiektu z ciągu tradycji, oferując – kosztem niepowtarzalności – jego

27 K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z roku 1844*, Książka i Wiedza, Warszawa 1960 (K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, 1), s. 611.

28 D.W. Smith, *Pierre Klossowski: From Theatrical Theology to Counter-Utopia*, [w:] P. Klossowski, *The Living Currency*, trans. V.W. Cisney, N. Morar, D.W. Smith, Bloomsbury, New York 2017, s. 22–23. W kwestii relacji Waltera Benjamina i Pierre’a Klossowskiego zob. chociażby P. Foss-Heimlich, *Sade and Fourier and Klossowski and Benjamin*, [w:] P. Klossowski, *Living currency...*, s. 97–123; D. Hollier, *Le Collège de Sociologie. 1937–1939*, Gallimard, Paris 1995, s. 884–885.

29 W. Benjamin, *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, tłum. J. Sikorski, [w:] tegoż, *Twórca jako wytwórca*, red. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1975, s. 68.

masową dostępność. Proces ten prowadzi według Benjaminą do zaniku tego, co określa on mianem aury³⁰.

Przywoływany przez Benjaminą przykład posągu Wenus – przedmiotu podniesionego przez Greków do rangi obiektu kultu – bliski jest rozważaniom Klossowskiego dotyczącym pozorów, za którego paradygmatyczną figurę uznaje on właśnie proces tworzenia statui antycznych bóstw (*nota bene* określanych przez Rzymian słowem *simulacrum*). Podejmując to zagadnienie, francuski myśliciel przywołuje mitycznego fundatora tradycji hermetycznej, Hermesa Trismegistosa, domniemanego autora *Asclepiusa* i *Corpus Hermeticum*: „Jako że niepodobna stworzyć duszy w celu ożywienia pozorów bóstw, wezwano dusze demonów oraz aniołów i zamknięto je w świętych obrazach, aby dzięki nim bóstwa zyskały moc czynienia dobra i zła”³¹. Przywoływane przez Klossowskiego demony byłyby, zgodnie z optyką neoplatońską, mediatorami między ludźmi, z którymi łączą je namiętności, a bogami, do których upodabnia je wieczność eterycznych ciał. Dusze osadzone przez artystę w dziele nie są niczym innym niż hipostazami targających nim impulsywnych sił i fantazmatów. Niemniej jednak taki rodzaj puryfikującej duszę aktywności nie prowadzi do wyrugowania obsesyjnych mocy. Egzorcyzmowany w dziele sztuki demon pozostaje dalej obecny i aktywny: „[...] artysta musi wiedzieć, jak uczynić go sprzymierzeńcem”³².

Według Klossowskiego przedmioty użytkowe również wywodzą się z fantazmatu, acz zmieniają jego funkcję w ramach współtworzonej przez siebie choreografii ontologicznej. Pragnienie realizacji afektu – ufundowanego na naporze popędowego chaosu konsolidowanego w całość przez fantazmat – występuje tu jako „zespół materialnych i duchowych potrzeb” wskutek osiągnięcia organicznej i duchowej jedności przez podmiot

30 Benjamin definiuje aurę – skądinąd niezbyt precyzyjnie – za pomocą ilustracji: „Jest to niepowtarzalne zjawisko pewnej dali, niezależnie od tego, jak blisko by ona była. Wypoczywając w letnie popołudnia przesuwając wzrokiem po wrzynającym się w horyzont górskim łańcuchu lub po gałęzi, rzucającej na nas swój cień, to oddychać aurą tych gór, aurą tej gałęzi” (tamże, s. 72–73), po czym dodaje w przypisie: „Rzeczy istotne nie dadzą się przybliżyć. Niezblizalność jest rzeczywiście główną jakością obrazu kultowego” (tamże, s. 96–97, przyp. 7).

31 P. Klossowski, *Fragments d'une explication*, [w:] Pierre Klossowski. *Rétrospective 1950–1990*, La Différence–CNAF, Paris 1990, s. 194.

32 H. Castanet, *Pierre Klossowski...*, s. 240.

(mediatyzowanej przez kulturowe instytucje, a więc również sferę ekonomii). Odtąd – jak już widzieliśmy – afirmuje on swoje pragnienie, czyli *de facto* siebie, „nie poprzez poruszenia własnego życia afektywnego”³³, lecz za sprawą zewnętrznych wobec siebie dóbr. Obsesyjny przymus fantazmatu, który pragnie znaleźć dla siebie ekspresję, przemienia się wobec tego w obsesję produkcji i konsumpcji, włączając zmysłowe tchnienia w służbę społeczno-ekonomicznego *status quo*.

Podobne wątki, jak sugeruje Madou w poświęconej Klossowskiemu monografii³⁴, pojawiają się u Marksa. Infrastruktura ekonomiczna – z właściwą jej abstrakcją monetarną – ufundowana jest na perwersji w nie mniejszym stopniu niż życie popędowe. Według Marksa społeczny prymat pieniądza wynika z jego funkcji ekwiwalentu wartości (ekwiwalent niemający innej cechy niż sama ekwiwalencja staje się powszechnym medium określenia wartości). A ponieważ sednem kapitalizmu jest akumulacja kapitału w oparciu o reprodukcję wartości, a wartość wymienia określa relację między wartościami użytkowymi towarów, stwarzając możliwość ich porównywania, to ich reprodukcja nieuchronnie zapośrednicza się w wartości wymiennej³⁵. Odtąd ludzkie namiętności, których „rzeczywistym potwierdzeniem jest tylko to, że ich *przedmiot* istnieje dla nich *zmysłowo*”³⁶, obierają za swój przedmiot sam ekwiwalent wartości. Pieniądz posiada bowiem zdolność asymilowania wszelkich przedmiotów mediujących samoodniesienie podmiotowości. Wycenia nie tylko towary, lecz również całość relacji społecznych i uwikłanych w nią bytów, stając się paradygmatycznym fetyszem kapitalizmu.

Związek zmysłowych emocji i antropomorficznego rozumu ekonomii ugruntowany jest w perwersji. Przez perwersję Klossowski rozumie częstkowy przejaw tego, co seksualność obejmuje jako jedno. Zmysłowa emocja

33 P. Klossowski, *La monnaie...*, s. 16.

34 Zob. J.-P. Madou, *Démons et simulacre dans l'œuvre de Pierre Klossowski*, Klincksieck, Paris 1987, s. 114. U Klossowskiego – jak zauważa autor – bardziej niż o krytykę w rozumieniu Marksa chodzi jednak o parodię ekonomii politycznej (zob. także tenże, *Valeur, monnaie, simulacre. Sur Pierre Klossowski*, [w:] *Leçon d'économie générale: l'expérience-limite chez Bataille-Blanchot-Klossowski*, ed. A. Milon, Presses universitaires de Paris Nanterre, Nanterre 2019, s. 113–129).

35 K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. Z.J. Wyrozeński, Książka i Wiedza, Warszawa 1986, s. 91, 88.

36 Tenże, *Rękopisy...*, s. 609.

poprzedzająca akt prokreacyjny oraz sam instynkt prokreacji gatunkowej tworzą „jedność indywiduum zdolnego do reprodukcji”³⁷. Perwersja oznacza utrwalenie pragnienia w stadium poprzedzającym akt prokreacyjny. Jest ona zawieszeniem lub wycofaniem libidinalnej kateksji z domeny seksualności, prowadzącym do poszukiwania (a *de facto* wytwarzania, skoro dla Klossowskiego pragnienie pozostaje *tout court* produktywnie i jako takie stanowi nawet źródło własnej represji) nowych obiektów. Potrącona (*prélevée*³⁸) siła popędowa tworzy wówczas fantazmat. Przejmuje on rolę wytworzonego przedmiotu, waloryzowanego na gruncie ekonomii libidinalnej, ponieważ wymykając się procesowi merkantylizacji popędów, musi on pozostać niewymienialny. Perwersja nie redukuje się zatem do dewiacji, odstępstwa od tego, co powszechne i normatywne (czymkolwiek miałoby ono być). Nie jest patologią, lecz przede wszystkim derywacją, aberracją, odwracaniem fundamentów, wszelkich natur, praw i reguł³⁹.

Właściwość wytwarzanych dóbr, mających zdolność stymulowania poruszeń duszy przy jednoczesnej represji zamieszkujących ją popędów, to perwersyjny paradoks lokowany przez Klossowskiego w samym sercu reżimu przemysłowego. Napędzają go zmysłowe emocje odseparowane od instynktu prokreacyjnego i skierowane na utrzymanie warunków umożliwiających produkcję towarową i wymianę. Na tym polega ich perwersyjny charakter. Emocje przekierowane zostają tu bowiem na merkantylizację popędów, z góry skazaną na fiasko, skoro dotyczy niekomunikowalnych i niewymienialnych fantazmatów. Stąd też snute przez Klossowskiego parodystyczne wizje kolejnych faz przemysłowego rozwoju, w których wytwórcy mogliby domagać się od konsumentów żywych istot w formie zapłaty. Domena ekonomii politycznej i ekonomicznego rozumu okazuje się zatem niesamoistna. Pod nią rozciąga się świat nieekwiwalentnej rozkoszy,

37 P. Klossowski, *La monnaie vivante*, s. 17.

38 Klossowski posługuje się w tym kontekście pojęciem *prélèvement*, przeniesienia (tak oddaje ów termin polski przekład *Sade et Fourier*). Francuskie *prélèvement* to jednak również potrącenie, „pobranie” w sensie stricte ekonomicznym (do tego znaczenia *prélèvement* odnosi się wprost chociażby francuskie *prélèvement bancaire*, polecenie zapłaty). Pojęcie to odsyła zatem bezpośrednio do zasadniczego tematu *La monnaie vivante*.

39 Takie pojęcie perwersji uzgadnia się zresztą z deleuzjańskim jej ujęciem (zob. G. Deleuze, *Kino. 1: Obraz-ruch. 2: Obraz-czas*, tłum. J. Margasiński, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 142).

której domena monetarnej abstrakcji jest tyleż tragicznym, co komicznym sobowtorem. „Jeśli wymiana ciał służyć by miała satysfakcji fantazmatów, to ów parodyczny wobec merkantylnej ekonomii projekt sygnalizuje porażkę samej ekonomii – uniwersalizującej zasadę wymiany – skoro fantazmaty nigdy nie mogłyby wejść do obiegu w funkcji pieniądza”⁴⁰.

W jaki jednak sposób fantazmat – owo *hors de prix* – uniknąć mógłby uwikłania w ekonomiczno-językową rutynizację? Czy da się przechytrzyć reguły służące jego okiełznaniu i represji, skoro mają one źródło w nim samym?

Sade i Fourier o pragnieniu (z Deleuzem i Guattarim w tle)

Kondycja ludzka ma u Klossowskiego charakter tragiczno-parodystyczny. Jako istoty pragnące się porozumiewać skazani jesteśmy na konwencjonalną komunikację za pomocą języka, taką zatem, która alienuje polifonię, chaos i idiosynkrazję, stając się środkiem pseudokomunikacyjnym. Mimo to drogą wyjścia nie jest dla Klossowskiego destrukcja ekonomicznej infrastruktury mająca zdążać ku „wyswobodzeniu” namiętności z oków cywilizacyjnej represji. Osnową *La monnaie vivante* pozostaje namysł nad utopijnymi projektami de Sade’a i Fouriera. I choć faktycznie stawką jest tu poniekąd rewindykacja wymierzonego w instrumentalny świat buntu, wszelako Klossowski odwołuje się do nich przede wszystkim w celu wyeksponowania właściwych ich dziełom walorów parodystycznych.

Pytanie o sposób, w jaki popędy same decydują o swej represji, współtworząc kulturowe instytucje, zachęca do lektury eseju Klossowskiego przez pryzmat koncepcji Gillesa Deleuze’a i Felixa Guattariego:

Klossowski w swoich ostatnich pracach pokazał nam jedyny środek przekroczenia jałowego paralelizmu, w jakim grzęźniemy, gdy zestawiamy Freuda z Marksem, odkrywając przed nami sposób, w jaki produkcja społeczna i stosunki produkcji tworzą instytucję pragnienia, ale także sposób, w jaki afekty czy popędy współtworzą bazę, gdyż są jej częścią i są w niej obecne na wszelkie możliwe sposoby, wytwarzając w ramach form ekonomicznych zarówno swoją represję, jak i środki jej przełamania⁴¹.

40 K. Matuszewski, *Wśród demonów...*, s. 118.

41 G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp...*, s. 74. Podkreślenia oryginalne.

Właściwa pragnieniu dysjunkcja rozdziera je zatem na dwa bieguny. Na jednym z nich infrastruktura ekonomiczna perwersyzuje wymianę psychiczną, na drugim wymiana psychiczna i właściwa jej perwersja podlegają do obalenia prawa i dezaktualizacji właściwych mu instytucji. Z tej perspektywy przedstawione w *La monnaie vivante* utopijne projekty de Sade'a i Fouriera ilustrują *modi* pragnienia przeciwstawiające się represji. Stanowią one egzemplifikacje libidinalnych kontr-kateksji (przeciw-inwestycji).

Pragnienie, rozważane zarówno przez autorów *Kapitalizmu i schizofrenii*, jak i przez Klossowskiego jako twórcze i pozbawione przedustawnej struktury, na gruncie schizoanalitycznej optyki definiują jego skutki. Mają one zawsze wymiar zbiorowy. Libidinalne przepływy przebiegają przez pole społeczne, nabierając tym samym charakteru produkcji społecznej. Maszyny pragnące nie są zatem ośrodkami wytwórczymi jednostkowych fantazmatów, powstających niezależnie do maszyn społecznych i technicznych. Fantazmaty mają charakter jednocześnie endogenne i zbiorowy, stanowiąc środki wyrazu pragnienia w konkretnym środowisku. Istnieją zatem dwa główne reżimy fantazji grupy. Jeden odpowiada inwestycji libido w aktualne pole społeczne, w tym w jego najbardziej represyjne formy (na przykład tłumiące życie popędowe instytucje świata kultury) współtworzone przez samo pragnienie. Nieskończona, deterytorializująca produkcja abstrakcyjna jest tu reterytorializowana w kapitalistycznej aksjomatyce (abstrakcji monetarnej i własności prywatnej jako wspólnej mierze zdekodowanych przepływów, umożliwiającej ich włączenie w system maszyn społecznych). Pragnienie i praca, czyli dwa regiony produkcji abstrakcyjnej – ilościowa praca stojąca u podstaw każdej dającej się przedstawić formy wartości (Ricardo) i ilościowe libido lokalizowane u podłoża każdego dającego się przedstawić obiektu pragnienia (Freud) – zostają rozdzielone w maszynie represyjnej i związane z konkretnym obiektem w ramach przedstawienia ustanawiającego zakazy, nakazy i cele⁴². Drugi rodzaj obsadzenia libido właściwy jest natomiast przeciw-inwestycji, wycofaniu z aktualnego pola społecznego bądź jego dezaktualizacji mającej wskazać granice społeczno-politycznej aktualności wyobcowującej

42 Zob. tamże, s. 349.

abstrakcyjną istotę pragnienia w maszynie represyjnej, jak i możliwości ich przekroczenia⁴³. Między tymi dwoma *modi* pragnienia nie istnieje różnica gatunkowa. W obu przypadkach wyzwanie polega na sporządzeniu płaszczyzny dla pragnienia, skomponowaniu układu, w którym ma ono funkcjonować. W przypadku fantazji drugiego typu – produkcji pragnącej narzucającej własne reguły instytucjom społecznym, nie zaś tylko im się podporządkowującej – możemy w dalszym ciągu „mówić o utopii na sposób Fouriera”. Nie jest to jednak z pewnością „utopia rozumiana jako model idealny, lecz utopia jako rewolucyjne działanie i pasja”⁴⁴.

Sobowtóry i parodie

W synchronicznej lekturze dzieł Sade’a i Fouriera odnaleźć można wskazówki dotyczące rozwiązania komunikacyjnej aporii ludzkiego bytu. W ukrytym przez uczniów Fouriera, a odnalezionym i wydany w 1967 r. z inicjatywy Simone Debout-Oleszkiewicz, *Le nouveau monde amoureux* Klossowski znalazł konstatacje szczególnie dla swych dociekań istotne: uznanie jednostek za momenty żywej całości uniwersalnego Erosa (jednostek tworzących się we wzajemnych spotkaniach i antagonizmach, poza którymi nie istnieją⁴⁵), rozkoszy za rudymenarną potrzebę ludzkiego bytu i – co za tym idzie – rozszerzenie postulatu kolektywnej własności dóbr na żywe obiekty erotyczne, na innych ludzi⁴⁶.

Dowartościowane pasje (*passions*) jako podstawowa kategoria ontologiczna i egzystencjalna stają się przesłanką konstruowanego przez Fouriera projektu społecznego. Proroctwo przyszłej szczęśliwości pozostaje u niego ściśle związane z krytyką istniejącego świata, mianowanego Cywilizacją. Fourier definiuje ją jako ustrój masowej wytwórczości, oparty o wysoki rozwój nauki i techniki, za którego schyłkowy etap uważał swą

43 Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 113.

44 Tychże, *Anty-Edyp...*, s. 74; zob. także: tychże, *Co to jest filozofia?*..., s. 113–114, 247–248, przyp. 12; E. Kordas, M. Dybalski, „Fourier es-tu toujours là”, czyli ucieczka z Cywilizacji, [w:] *Kontrinformacja. Ucieczka*, Kolektyw Ferment, Warszawa–Wrocław–Kraków 2025, s. 26–28.

45 Zob. S. Debout, *L’Utopie de Charles Fourier*, Les Presses du Réel, Dijon 1998, s. 37–38.

46 P. Klossowski, *La monnaie...*, s. 23.

współczesność. Cywilizacja, spełniwszy jej historyczną misję, sprowadza się do represji namiętności, których rezerwuarem w człowieku jest dusza, cząstka boskości (jednej z trzech zasad wszechświata obok bezwładnej, amorficznej, wprawianej w ruch Materii oraz „determinując[ej] charakter globalnej dynamiki, obejmującej przyrodę i życie społeczne jako jej część integralną”⁴⁷ Matematyki lub Sprawiedliwości). Aby zmienić *status quo* – znieść represję namiętności w ramach kultury promującej tylko wybrane spośród nich kosztem inkryminacji reszty – trzeba by zdaniem Fouriera zerwać z przystosowywaniem się do świata i to raczej ów świat począć dopasowywać do własnych pragnień. Z tego powodu proponuje on oprzeć projekt społecznej reorganizacji na tym, co określił mianem swobodnej gry namiętności (pogrupowanych przezeń w oparciu o osobistą terminologię) stanowiącej jego zdaniem warunek *sine qua non* powszechnej szczęśliwości. Należałoby zatem – jak sugeruje Klossowski, komentując Fouriera⁴⁸ – umożliwić komunikację komplementarnych fantazmatów za pośrednictwem przyznanych im pozorów, zrekonstruować język (jako jedną ze społecznych instytucji) podług właściwej namiętnościom logiki i w ten sposób zapewnić im inteligibilność. W sferze ekonomii miałyby temu odpowiadać nowa forma hierarchii, stratyfikującej jednostki już nie podług posiadanych przez nie dóbr, a zależnie od postawy psychicznej i sposobu bycia.

Markiz de Sade w pamflecie *Francuzi, jeszcze jeden wysilek, jeżeli chcecie stać się republikanami* zarysowuje natomiast wizję życia wspólnotowego opartego nie na swobodnej ekspresji namiętności, lecz na wzajemnym naruszaniu moralnego i psychicznego samostanowienia obywateli⁴⁹. Jest ono konsekwencją śmierci Boga (mającej zdaniem de Sade’a charakter założycielski dla ustroju republikańskiego, wszak jego początek stanowi śmierć króla będącego doczesnym reprezentantem opatrznosci). Odkąd zdetronizowany został transcendentny poręczyciel jednostkowej tożsamości (stanowiącej o sobie za sprawą *ratio*, języka i innych form pozna-

47 K. Matuszewski, *Harmonia, czyli wspólnota wolnych namiętności. Szkic o Fourierze*, „Zoon Politikon” 2011, t. 2, nr 1, s. 231.

48 Zob. P. Klossowski, *Sade i Fourier...*, s. 229.

49 Tenże, *La monnaie...*, s. 29–30.

nia), obywatele zaczynają należeć nawzajem do siebie w formie przedmiotów. W ramach proponowanej przez Sade'a republiki, przelicytowującej swym radykalizmem współczesny mu ustrój, rozszerzeniu na wszystkich obywateli ulec ma model funkcjonowania perwersa-libertyna. Skoro bowiem uzależnia on swą rozkosz i całe istnienie od spełnienia przyświecającej mu *idée fixe* (fantazmatu, w którym utwierdza popędy oddzielone od funkcji prokreacyjnej), to pragnie doświadczyć stosowanej wobec Innego przemocy na sobie samym. Tym samym, *a fortiori*, zmuszony jest przedrefleksyjnie się z nim utożsamiać⁵⁰. A ponieważ Sądyczna republika miała być państwem niemoralnym już z racji swej proveniencji, jej obywatele również nie mogą być moralni (wszak „obyczaje stanowią podbudowę praw, które będą nam nadane”⁵¹).

Powszechne obowiązywanie wolności sprawia, że akt posiadania, za przykład którego uznaje Sade monogamię, nie może być sprawowany w odniesieniu do ludzi. Rozwiązaniem jest przeto ogólnie obowiązujący nakaz prostytuowania się: możliwość *korzystania* ze wszystkich i służenia wszystkim innym.

Akt pisania, na który skazany był Sade w zakresie samoekspresji, zakłada istnienie normatywnej ogólności, której narzędzie stanowił w jego czasach racjonalny dyskurs oświecenia. Sade przeciwstawia mu przeciwogólność, umożliwiającą wyrażenie w jej ramach perwersji. Z tego powodu gest Sade'a polega na powtórzeniu logicznie ustrukturuwanego języka ówczesnej filozofii i wpisaniu weń usuniętych poza jego obręb treści⁵². Klossowski widzi w tym *pozór* autentycznej komunikacji. Przez trywializujące afektywne doświadczenia dydaktyzm i perswazyjność prześwieca u Sade'a fantazmatyczne *niekomunikowalne*. Sade uznaje porządek dyskursu, lecz dowodzi przy tym jego niesamodzielnosci. Wydobywa tkwiącego w nim sobowtóra, przeciwogólność obecną w ogólności, perwersję najgłębiej zakorzenioną w normie (Sądycznymi perwertami nie są tylko

50 Zob. tenże, *Sade mój bliźni*, s. 79–80, 212.

51 D.A.F. Sade, *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeżeli chcecie stać się republikanami*, tłum. J. Lisowski, [w:] tenże, *Pisma polityczne*, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2024, s. 230; zob. także E. Kordas, *Sade – postscripta do filozofii przyszłości*, [w:] D.A.F. Sade, *Historia Julietty. Ostatni mityng cnoty i występku*, t. VI, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo Ostrogi, Kraków 2025, s. 173–194.

52 P. Klossowski, *Sade mój bliźni*, s. 56–57.

wykolejeni bywalcy domów schadzek, lecz także mnisi, państwowi urzędnicy czy możni tego świata⁵³), która z rozumu czyni narzędzie perwersji. W tym samym sensie, w jakim „pieniądz i merkantylizacja są tylko znakiem obecności *niewymienialnego*”⁵⁴, racjonalny język występuje jako medium potworności, która go podważa, lecz zarazem zachowuje jako podporę transgresji.

Stąd bierze się rudymেন্টarna różnica między Sade’em a Fourierem. Potrzeba *transgresser* (przekraczania) w sensie Sadycznym wymaga zachowania strukturujących perwersję norm. Fourierowska idea gry wolnych namiętności (zharmonizowanych i wyswobodzonych z oków cywilizacyjnych instytucji) przeciwnie – oznacza pozytywny triumf perwersji, znośzący konieczne dla transgresji napięcie między zakazem a jego zniewagą. Obaj podkreślają jednak właściwą pragnieniu *ambiguïté*. Markiz konstatuje nieodzowność wytwarzanej przez samo pragnienie represji. Niekomunikowalność fantazmatów jako skutek indywiduacji uniemożliwia ich bezpośrednią wymianę i skazuje je na monetarne zapośredniczenie. Pieniądz to u Sade’a efektywne narzędzie libidinalne (w *Historii Julietty* widzimy Clairwil relacjonującą Julietcie swą rozkosz z pieszczot przed stosami złota, w *Nowej Justynie* – Verneuila sygnalizującego możliwość erotycznej komitywy z Dorotą d’Esterval wyłącznie pod warunkiem jej zgody na honorarium) służące potęgowaniu rozkoszy libertynów i – dzięki płynącej z nich władzy – pozwalające im unikać kar. Libertyni upajają się myślą o tym, że ich majątek pozwala im realizować nawet najbardziej wyuzdane pragnienia (przypomnijmy perwersyjną naturę pieniądza u Marksa). Pieniądz stanowi także swoisty ekwiwalent wyuzdania i zbrodni: o wyższości sodomii (paradygmatycznej figury Sadycznej perwersji) nad innymi praktykami erotycznymi zaświadczały większe dochody przypadające w udziale tym, którzy taką usługę świadczą (dlatego też Duvergier zaleci sięgnąć po nią Julietcie). Wreszcie same ofiary, skoro konwencjonalny rozmiar deprawacji nie zaspokaja libertyńskich pragnień, rozpatrywane są tylko w kategoriach ilościowych, a ich destrukcja – jako kwestia czysto rachunkowa. Sadyczni rozpustnicy stowarzyszający się w organizacjach

53 E. Kordas, *Sade – postscripta...*, s. 53.

54 K. Matuszewski, *Wśród demonów...*, s. 121.

o *quasi*-masońskim charakterze (np. Stowarzyszenie Miłośników Zbrodni z *Julietty*) nie muszą obalać instytucji, ani nie muszą tworzyć nowego języka mogącego zapewnić czystą ekspresję namiętności (postulowaną przez Fouriera). Korzystają z języka i logiki właściwej instytucjom, lecz wywracają ją na nice: odkrywając obecnego w niej sobowtóra, jej parodyczne powtórzenie, przeciwogólnność, wchodząc w alians wyłącznie z tymi, którzy również gotowi są na jej odkrycie.

Jednocześnie jednak Sade (choć funkcjonujące u niego pragnienie pozostaje *par excellence* represywne) zapowiada Fouriera⁵⁵. Klandestynny charakter stowarzyszeń Sade'a ma tu nabrać wymiaru kolektywnego. Dla autora *Teorii czterech ruchów* warunki umożliwiające zaistnienie Harmonii (postulowanej przezeń utopii) już istnieją. Namiętności człowieka łączy intymna więź z całym wszechświatem. Realizacja kosmicznego zamysłu polega w tej sytuacji na stworzeniu układu umożliwiającego ekspresję rewolucyjnego pragnienia: należy zorganizować niewielkie grupy ludzi w grupy i ich serie konstytuujące się wokół poszczególnych namiętności⁵⁶. Z tego powodu „odmalowywane i krytykowane przezeń patologie [...] nowoczesnego świata zawierają już przebliski możliwego wyzwolenia”⁵⁷, nowych możliwości pragnienia, przecinającego jego aktualne ekspresje jako nieodróżnicowany (lecz określony) przepływ jakiegos życia (*une vie*).

„Jesteśmy wszyscy hultaje”⁵⁸

Jakie jest zatem rozstrzygnięcie tej fikcyjnej debaty między Sadem i Fourierem? De Sade wykazuje, że nic w życiu popędomym nie jest darmowe. Emocje zawsze odsyłają do świata wartości i ceny. Nawet wówczas, gdy pragną być bezcenne (zachowują utowarowienie, aby je przekroczyć). Z drugiej strony cały złożony system myślowy Fouriera, stanowiący

55 O tym, że Fourier znał Sade'a świadczy choćby przywołanie go w *Nouveau monde amoureux* (zob. Ch. Fourier, *Le nouveau monde amoureux*, Éditions Anthropos, Paris 1967 (Charles Fourier. Œuvres complètes, VII), s. 391).

56 Zob. tenże, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Éditions Anthropos, Paris 1846 (Charles Fourier. Œuvres complètes, VI), s. 55–57.

57 E. Kordas, M. Dybalski, „Fourier...”, s. 34.

58 C.-P.J. de Crébillon, *Noc i chwila. Igraszki kącika przy kominku*, tłum. T. Boy-Żeleński, Nakład K sięgarni J. Czerneckiego, Kraków 1917 (Biblioteka Boy'a, 13).

w istocie widowiskową transpozycję fantazmatu, przekonuje o niewymienialności pragnienia. Przewycięzenie zewnętrznej perwersji produkcji towarowej wiąże się z afirmacją osobistej perwersji oraz rozpadu integralności „Ja”, które mogą dać początek wolnej grze namiętności i harmonii między obiegami ekonomii libidinalnej i politycznej. Być może zatem obaj oni odnoszą zwycięstwo, obrazując dwa odmienne *modi* pragnienia (perspektywa synchroniczna) i współtworząc wskazówki wyjścia z degradującej afekty kolonizacji przez merkantylny kod codziennych znaków (perspektywa diachroniczna)? Niewykluczone więc, że ich prace należy czytać jako swoiste wprowadzenie do pragnienia nierepresywnego (*per analogiam* do tego, jak *Anty-Edypa* poprzez skojarzenie z duchowym przewodnikiem Franciszka Salezego widział Foucault). Sade tropi najmniejsze ślady pożądania represji w naszym ciele. Fourier podsuwa sposoby jego usunięcia. A jeśli tak, to czy ta dwojaka istota naszego pragnienia nie czyni z nas jednakowo Sadyicznych libertynów i fourierystów? Jedno jest pewne: dopóki istota ta pozostaje zmistyfikowana, „w interesie przemysłu leży, aby utopia Fouriera pozostała utopią, a perwersja Sade’a pozostała siłą napędową przemysłowej potworności”⁵⁹.

Bibliografia

- Arnaud A., *Klossowski*, Seuil, Paris 1990.
- Benjamin W., *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, tłum. J. Sikorski, [w:] Benjamin W., *Twórca jako wytwórca*, red. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1975.
- Castanet H., *Pierre Klossowski. The pantomime of spirits*, trans. A.R. Price, P. King, Peter Lang, Bern 2014 (Cultural Interactions. Studies in the Relationship between the Arts, 22).
- Crébillon de C.-P.J., *Noc i chwała. Igraszki kącika przy kominku*, tłum. T. Boy-Żeleński, Nakład Księgarni J. Czerneckiego, Kraków 1917 (Biblioteka Boy’a, 13).
- Debout S., *L’Utopie de Charles Fourier*, Les Presses du Réel, Dijon 1998.
- Deleuze G., *Bezludna wyspa*, tłum. J. Brzeziński, Wydawnictwo Ostrogi, Kraków 2024.
- Deleuze G., Guattari F., *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. I, tłum. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.

59 P. Klossowski, *La monnaie...*, s. 52.

- Deleuze G., Guattari F., *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Deleuze G., *Kino. 1: Obraz-ruch. 2: Obraz-czas*, tłum. J. Margasiński, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Fisher M., *Postcapitalist desire*, Repeater Books, London 2021.
- Foss-Heimlich P., *Sade and Fourier and Klossowski and Benjamin*, [w:] Klossowski P., *The Living Currency*, trans. V.W. Cisney, N. Morar, D.W. Smith, Bloomsbury, New York 2017.
- Fourier Ch., *Le nouveau monde amoureux*, Éditions Anthropos, Paris 1967 (Charles Fourier. Œuvres complètes, VII).
- Fourier Ch., *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Éditions Anthropos, Paris 1846 (Charles Fourier. Œuvres complètes, VI).
- Hollier D., *Le Collège de Sociologie. 1937–1939*, Gallimard, Paris 1995.
- Husbands C., *Klossowski's Semiotic of Intensity*, De Gruyter, Berlin–Boston 2020.
- James I., *Pierre Klossowski. The Persistence of the Name*, Legenda, Oxford 2000.
- Klossowski P., *Fragments d'une explication*, [w:] Pierre Klossowski. *Rétrospective 1950–1990*, La Différence–CNAP, Paris 1990.
- Klossowski P., *La monnaie vivante*, Éditions Joëlle Losfeld, Paris 1994.
- Klossowski P., *La ressemblance*, Ryoân-ji, Marseille 1984.
- Klossowski P., *Nietzsche i błędne koło*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.
- Klossowski P., *Nietzsche, politeizm i parodia*, tłum. K. Matuszewski, „Colloquia Communia” 1988, t. 36–38, nr 1–3.
- Klossowski P., *Postface*, [w:] Decottignies J., *Klossowski*, Éditions Henri Veyrier, Paris 1985.
- Klossowski P., *Sade mój bliźni*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Kordas E., Dybalski M., „*Fourier es-tu toujours là*”, czyli ucieczka z Cywilizacji, [w:] *Kontrinformacja. Ucieczka*, Kolektyw Ferment, Warszawa–Wrocław–Kraków 2025.
- Kordas E., *Sade – postscripta do filozofii przyszłości*, [w:] Sade D.A.F., *Historia Julietty. Ostatni mityng cnoty i występku*, t. VI, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo Ostrogi, Kraków 2025.
- Madou J.-P., *Démons et simulacre dans l'œuvre de Pierre Klossowski*, Klinksieck, Paris 1987.
- Madou J.-P., *Valeur, monnaie, simulacre. Sur Pierre Klossowski*, [w:] ed. Milon A., *Leçon d'économie générale: l'expérience-limite chez Bataille-Blanchot-Klossowski*, Presses universitaires de Paris Nanterre, Nanterre 2019.

- Marks K., *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z roku 1844*, Książka i Wiedza, Warszawa 1960 (K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, 1).
- Marks K., *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. Z.J. Wyrozembski, Książka i Wiedza, Warszawa 1986.
- Matuszewski K., *Harmonia, czyli wspólnota wolnych namiętności. Szkic o Fourierze*, „Zoon Politikon” 2011, t. 2, nr 1.
- Matuszewski K., *Wśród demonów i pozorów. Monomania Pierre’a Klossowskiego*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995.
- Monnoyer J.-M., *Le Peintre et son démon. Entretiens avec P. Klossowski*, Flammarion, Paris 1985.
- Nietzsche F., *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. S. Wyrzykowski, Jakób Mortkowicz, Warszawa 1912.
- Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Jakób Mortkowicz, Warszawa 1910.
- Sade D.A.F., *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeżeli chcecie stać się republikanami*, tłum. J. Lisowski, [w:] Sade, D.A.F., *Pisma polityczne*, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2024.
- Sade D.A.F., *Nowa Justyna. Brawura i męczeństwo*, t. VI, tłum. K. Matuszewski, Wydawnictwo Ostrogi, Kraków 2023.
- Sade D.A.F., *Sto dwadzieścia dni Sodomy, czyli szkoła libertynizmu*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2020.
- Smith D.W., *Klossowski’s Reading of Nietzsche: Impulses, Phantasms, Simulacra, Stereotypes*, „Diacritics” 2005, t. 35, nr 1, <https://doi.org/10.1353/dia.2007.0017>.
- Smith D.W., *Pierre Klossowski: From Theatrical Theology to Counter-Utopia*, [w:] Klossowski P., *The Living Currency*, trans. V.W. Cisney, N. Morar, D.W. Smith, Bloomsbury, New York 2017.

Klossowski-Deleuze-Guattari: Aporie pragnienia

Dictum otwierające „La monnaie vivante” Pierre’a Klossowskiego („od połowy XIX wieku cywilizacja przemysłowa została przeklęta za zabicie afektów”) problematyzuje inherentną zażyłość ekonomii i życia popędownego. Wskazując na proces, w którym same namiętności fundują swą represję, Klossowski pyta – na kanwie komparatystyki Sade’a i Fouriera – o nieuchronność merkantylizacji afektów oraz o możliwość ich wy-

zwolenia. Zestawiając enuncjacje Klossowskiego z deleuzoguattariańską teorią pragnienia, prymarny cel artykułu stanowi rekonstrukcja wpisanej w pragnienie dysjunkcji, umożliwiającej zarówno kateksje służące utrzymaniu *status quo*, jak i jego kontestację.

Słowa kluczowe:

LIBIDO, PERWERSJA, FANTAZMAT, PRAGNIENIE, PIENIĄDZ, UTOPIA, LIBERTYNIZM, REPRESJA.

Klossowski–Deleuze–Guattari: The Aporias of Desire

The dictum that opens Pierre Klossowski's „La monnaie vivante” („since the middle of the nineteenth century, industrial civilisation has been anathematized for ravaging the life of the affections”) problematizes the inherent connection between economy and the libidinal life. By exposing the process through which passions institute their own repression, Klossowski—via the comparison of Sade and Fourier—interrogates both the inevitability of commodification of the affects and the prospect for their liberation. By reading Klossowski alongside Deleuze and Guattari's theory of desire, the primary purpose of the article is to reconstruct disjunctive logic inscribed within desire, which enables at once investments sustaining the status quo and counter-investments that contest it.

Keywords:

LIBIDO, PERVERSION, PHANTASM, DESIRE, MONEY, UTOPIA, LIBERTINISM, REPRESSION.