

## Pragnienie Realnego albo fantazmat Zewnętrzza wśród nędzy językowo zdefiniowanego świata

ABSTRACT. Kruszelnicki Wojciech, *Pragnienie Realnego albo fantazmat Zewnętrzza wśród nędzy językowo zdefiniowanego świata* [The desire of the Real or the phantasm of the Outside amidst the misery of the linguistically defined world]. „Przestrzenie Teorii” 16. Poznań 2011, Adam Mickiewicz University Press, pp. 97-112. ISBN 978-83-232-2337-5. ISSN 1644-6763.

In my article I reconstruct the Lacanian notion of the Symbolical and explain why language constitutes its most important domain. Following Kojève, I argue that language introduces to the human world an insurmountable negativity – the “deadness of the word” which substitutes the continuity of a world experienced in its immediate intensity with a symbolical representation and conceptualization. The order of the symbolical, identified with cultural order, is further on confronted with the order of the real which after Lacan, and especially after Žižek, I understand as a metaphor of an inaccessible, non-phenomenological experience lived beyond consciousness and culture, that is in the phantasmatic Outside. I trace various figures and intuitions of thus conceived “Outside” in thinkers such as Maurice Blanchot, Emmanuel Levinas and Georges Bataille and I argue that at issue in their works might have been an intriguingly novel way of thinking about communication. In conclusion I tackle the question why the discussed path of contemporary French philosophy is worth elaboration, positing it all the while as a project of strictly utopian character.

*Uchronić suwerenność mógłby jedynie ktoś, kto uznając zamknięcie w jaskini za nieznośne (odczucie to jest już symptomem powołania, którego nie można zignorować i które nakazuje szukać jakiegoś „poza”), nie wspina się jednak ku jasnemu wylotowi, lecz zstępuje w mroki podziemia – ku nieznanej nocy, by zanurzyć głowę w wirze gwiazd<sup>1</sup>.*

### Ambiwalentny triumf języka

Język jako tworzywo rzeczywistości, język jako granica naszego świata, język jako narzędzie rozumienia i porozumienia – oto główne zasady teorii społecznej oraz filozofii zachodniej po zwrocie lingwistycznym, który z roli języka jako horyzontu myśli uczynił paradygmat.

Konsekwencje zwrotu lingwistycznego dla filozofii przedstawiane są w ramach wielu ujęć teoretycznych. Rozpoznając w 1967 roku naturę za-

<sup>1</sup> K. Matuszewski, *Wstęp*, [w:] G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. He-demann, Warszawa 1998, s. 15-16.

gadnienia, Rorty sądził, że „problemy filozoficzne mogą zostać rozwiązane (czy też zlikwidowane) albo poprzez reformę języka, albo poprzez lepsze zrozumienie języka, którym aktualnie się posługujemy”<sup>2</sup>. Filozofowie analityczni obrali tę pierwszą drogę, próbując konstruować język, w którym niemożliwa byłaby artykulacja zdań – jak twierdzili – „bezsensownych”. Drugim korytarzem poszła filozofia kontynentalna, dochodząc do wniosku, że problemy, jakie bada i próbuje wyjaśniać filozofia, nie są uprzednie wobec języka, którym owa filozofia się posługuje, nie pochodzą z zewnętrznego świata, lecz zostały wykreowane przez zawsze lokalne i historycznie zmienne praktyki językowe filozofów, dodatkowo uwikłane w stylistykę, retorykę, a także polisemię – aspekty języka odbierające im nadzieję na reprezentacyjną pewność i obiektywne obowiązywanie ich twierdzeń. Dziś wiemy, że owe umowne konwencje naszego języka nie służą powiedzeniu prawdy o „realnie” istniejącej rzeczywistości, lecz raczej zaproponowaniu pewnego sposobu mówienia, pewnego języka właśnie, który lepiej lub gorzej może opisywać świat za oknem i w żaden sposób nie może rościć sobie prawa do jedyności, tudzież nadrzędności względem innych.

Język konstytuuje nasz świat, będąc jednocześnie jego granicą; sami wyznaczamy tę granicę, albowiem wytwarzając język i posługując się nim, wytwarzamy symbole i w ten sposób tworzymy świat kultury, który jako aparat adaptacyjny człowieka jest rewersem świata natury. Dla Ernsta Cassirera – wielkiego filozofa kultury – kluczem do istoty człowieka miał być właśnie symbol – coś, co człowiek sam wytwarza i co nakłada na rzeczywistość, z której „realnością” w innym wypadku nie miałby szans na kontakt:

Człowiek nie może uciec przed własnymi osiągnięciami. Nie ma wyboru: musi przyjąć warunki własnego życia. Człowiek nie żyje już w świecie jedynie fizycznym, żyje także w świecie symbolicznym. Częściami składowymi tego świata są: język, mit, sztuka i religia. Są to różnorakie nici, z których utkana jest owa symboliczna sieć, spleciona sieć ludzkiego doświadczenia [...]. Człowiek nie potrafi się już bezpośrednio ustosunkować do rzeczywistości. Nie może jak gdyby stanąć z nią twarzą w twarz. W miarę jak symboliczna działalność człowieka robi postępy, rzeczywistość fizyczna zdaje się cofać. Zamiast zajmować się rzeczami samymi w sobie człowiek w pewnym sensie ustawicznie sam z sobą rozmawia. Tak bardzo owinął się w formy językowe [...], że nie potrafi już niczego zobaczyć ani poznać inaczej niż za pośrednictwem tego sztucznego środka<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> R. Rorty, *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*, [w:] *The Linguistic Turn*, red. R. Rorty, Chicago 1967, s. 3.

<sup>3</sup> E. Cassirer, *Esaj o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1998, s. 68-69.

## Martwość słowa w dusznym świecie kulturowych konwencji

Nie istnieje nic takiego jak czyste doświadczenie; jako neokantysta Cassirer wiedział, że naiwnością byłoby wierzyć w bezpośredniość danych empirycznych. Jego koncepcja symbolizmu jako podstawowej kulturotwórczej aktywności człowieka odrzucała tę możliwość, rozwijając w stronę dociekań kulturoznawczych Kantowską filozofię aprioryzmu. Konsekwencją tego stanowiska było powszechne dziś przekonanie, że nie ma wyjścia poza to, co symboliczne, czyli językowo zdefiniowane, ponieważ sama kultura jest bytem w pierwszym rzędzie symbolicznym; nasze zachowania także są symbolami, a oznacza to, że nie mają one sensu poza pewną strukturą nadającą im znaczenie. Ludzie umawiają się, że poszczególne gesty, rzeczy, stany, zachowania itp. zawsze znaczą coś, nie są przypadkowe, i w efekcie tej umowy są one zupełnie „naturalnie” dekodowane przez członków danej kultury w procesie komunikacji. Wszelkie zachowania kulturowe i zjawiska są postrzegane i interpretowane na podstawie złożonych struktur znaczących i bez nich istnieć nie mogą.

Alexandre Kojève uczył we *Wstępie do wykładów o Heglu*, że esencja rzeczy obdarzona zostaje znaczeniem i sensem dzięki słowu, którego zadaniem jest je inkarnować. Ale w prostocie tego mechanizmu kryje się śmiertelna pułapka. Oto bowiem słowo neguje, czy raczej anihiluje to, co jest bezpośrednio dane i zamienia bezpośrednią daną w językową kreację. Kot nazwany „kotem” to kot martwy. Język niby daje mi ów obiekt, owego kota, którego desygnuje, lecz w rzeczywistości ukrywa go przede mną, w zamian dając nieobecność bytu – nicność. Dla Hegla arbitralność znaku stanowiła manifestację negatywności intelektu dystansującego się od bezpośredniości intuicji. „Wymów słowo: «kot» a przemówi śmierć” – mówi Maurice Blanchot<sup>4</sup>. „Co pozostaje z tej interesującej hekatombi? – pyta Mikel Borch-Jakobsen. Nic tylko słowa, słowa i słowa, a więc – podmiot”<sup>5</sup>. „Tak oto język – manifestacja negatywności podmiotu, który ustanawia się poprzez zanegowanie siebie samego jako Realnego – stanowi cud ukazujący to, czego nie ma”<sup>6</sup>. „Człowiek to śmierć, która mówi” – głosił Kojève, fascynując tanatyczną potęgą negatywności pierwsze pokolenie poststrukturalistów obecne na jego wykładach. Wypowiadane przez nas symboliczne znaczące nie reprezentują niczego realnego: ani rzeczywistości, ani nawet znaczonego: „symbol – tłumaczy Lacan, przywołując formę okręgu, za pomocą której zwykliśmy konceptualizować słońce – posiada wartość tylko wtedy, gdy wpisany jest w świat innych symboli”, a więc

<sup>4</sup> M. Blanchot, *De Kafka à Kafka*, Paris 1981, s. 37.

<sup>5</sup> M. Borch-Jakobsen, *Lacan – The Absolute Master*, Stanford 1991, s. 193.

<sup>6</sup> Tamże.

gdy ów okrąg „umieści się w relacji z innymi formalizacjami konstytuującymi wraz z nim ową symboliczną całość, w ramach której ma on swoje miejsce, w centrum świata na przykład, albo na jego peryferiach, nie jest zgoła istotne gdzie”<sup>7</sup>. Są one umownymi mediatorami między nami a światem, który chcemy nazwać, zrozumieć i nawzajem sobie skomunikować. Poza język jako system znaczących wyjścia nie ma, nie istnieje zewnątrz języka i nie istnieje metajęzyk. Symboliczne uniwersum, w którym poruszają się istoty ludzkie, jest jedynym dostępnym im światem, światem kultury i jej znaczeń – światem sensu spełniającego się w komunikacji. Oto *credo* współczesnej humanistyki, fundament dyscyplinarnej tożsamości kulturoznawstwa i antropologii, *materia prima* filozofii.

A jednocześnie przecież, jak się rzekło, owo symboliczne uniwersum to świat niepodzielnie władającej śmierci. Świat symbolicznie zdefiniowanych znaczeń i sensów jest światem śmierci bezpośredniego doświadczenia bytu nas otaczającego. Posługując się metaforą gnostycką, powiedzieć można, że jest to świat upadły, powstały wskutek jakiegoś horrendalnego błędu czy też *faux pas*, popełnionego w jakimś niepamiętnym czasie, kiedy to człowiek opuścił królestwo pierwotnej ciągłości i immanencji, a w jego miejsce zaczął budować świat kultury, będący światem języka. W ten sposób ciągłość świata doświadczanego w swej bezpośredniej intensywności zastąpiła jego reprezentacja i konceptualizacja; wskutek epokowego „błędu” byt uległ swoistemu odwleczeniu, zmediatyzowaniu i dyskursywnemu zdystansowaniu. Błąd ten udaje się człowiekowi utrzymać w samym sercu rzeczywistości dzięki dyskursowi. To także intuicja Kojève’a.

Pewne jasnowzroczone umysły dobrze zdawały sobie sprawę z tragizmu człowieka jako istoty bez reszty zatopionej w kulturze i rzekomo realizującej w niej pełnię swych możliwości. Wśród nich Georges Bataille – francuski pisarz, eseista, filozof doby surrealizmu, a do tego znakomity libertyn – dostrzegł, że historia ludzkości to proces rafinacji świadomości istoty ludzkiej, z którą w parze idzie jej duchowa redukcja do pseudo-humanistycznego ideału w toku historii kulturowo uwznioślonej pracy i językowej komunikacji, potwierdzającej naszą tożsamość, racjonalność i przewidywalność. Bataille spekulował, że wykształcenie się podmiotu, czyli świadomości wyodrębnionej z immanentnego świata nieznóżnicowania, miało miejsce, gdy mogła ona określić się wobec tego, czym nie jest – wobec przedmiotu, jakim jest rzecz, narzędzie<sup>8</sup>. Jak pisze jeden z komentatorów myśli Bataille’a:

<sup>7</sup> J. Lacan, *The Seminar: Book I. Freud's Papers on Technique, 1953–1954*, przeł. J. Forrester, New York 1988, s. 225.

<sup>8</sup> G. Bataille, *Teoria religii*, przeł. K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 27.

Świadomość, autentyczne *principium individuationis* artykułująca swą odrębność względem przedmiotów, zarazem zaś troszcząca się o efektywne wykorzystanie awantazy płynących z użytkowania narzędzi, sama redukuje się do rzeczy – jej zasadą istnienia jest odrębne trwanie, izolowane na sposób przedmiotu, predyspozycja do tego, by pełnić funkcję oraz by swym zaangażowaniem legitymizować interes nadrzędnej struktury<sup>9</sup>.

Praca i komunikacja zapewniły człowiekowi przetrwanie i rozwój jego gatunku, jednocześnie jednak, jak twierdzi Bataille, zamknęły go w świecie kultury, czyli w „płaskim świątku rzeczy użytecznych i izolowanych, w którym regułą jest mrówcza pracowitość i w którego zmechanizowanym porządku na każdego z nas czeka wyznaczone miejsce”<sup>10</sup>.

Można, rzecz jasna, nie zgadzać się z takim sposobem myślenia o naszej egzystencji w kulturze. Ale zaufanie Bataille’owi w tym względzie nie musi brać się z perswazyjnej mocy jego słów, lecz raczej z pewnego współnictwa w myśleniu. Czasem nie możemy oprzeć się wrażeniu, że życie ma do zaoferowania coś innego, coś więcej niż ciąg machinalnych i otepiających działań, które codziennie podejmujemy, czyniąc zadość społecznym wymogom i instytucjonalnym rygorom, coś więcej niż serie nijakich zdarzeń i konwencjonalnych rozmów, które tylko na prawach jakiegoś językowego przyzwyczajenia zwie się „komunikacją”. „Nie o to przecież chodzi – mówimy sobie – odczuwając jakiś inherentny brak i rozczarowanie. Byt nieustannie skrywa się przed nami, wymyka, przecieka przez palce, pozostawiając nas samych ze sobą w mdłającej rzeczywistości Tego Samego – w świecie kultury. W rzeczywistości tej doświadczamy tylko tego, co *możliwe* – a więc normalne, pospolite, zrozumiałe i użyteczne”<sup>11</sup>. Wszystko wokół jest „nasze” i „dla nas”, nic nas nie zaskakuje i nie oszałamia – wszystko jest znane, skoro świat jest naszym obrazem i naszym wytworem. Szczęśliwi ci, którzy nie widzą w tym świecie żadnej negatywności. Ba, nie odczuwają *własnej* negatywności, jaką jest separacja od siebie samych, oddzielenie od tego, co jest!

Antropologom entuzjazmującym się hasłem: „światem człowieka jest świat kultury” należałoby pogratulować dobrego samopoczucia. Twierdzenie, że ich dyscyplina *całościowo* patrzy na człowieka, ponieważ zajmuje się nim jednocześnie od strony fizycznej i socjokulturowej<sup>12</sup> musi

<sup>9</sup> A. Lewandowski, *Mortalne pragnienie suwerenności*, „Mélée” 2008, nr 2-3, s. 97.

<sup>10</sup> G. Bataille, *Historia erotyzmu*, przeł. I. Kania, Kraków 1992, s. 17.

<sup>11</sup> Por. M. Kruszelnicki, *Bataille/Derrida: pismo suwerenności (cz. I)*, [fo: pa], 2007, nr 10, s. 57.

<sup>12</sup> Zob. J.H. Greenberg, *Anthropology*, [w:] *International Encyclopedia of the Social Sciences*, t. 1, red. D.L. Sills, New York 1968, s. 304-305.

jawić się jako groteskowa uzurpacja w obliczu intuicji istnienia wymiaru przedsymbolicznego oraz ludzkiego pragnienia komunikowania się z bosko nieodróżnionym Zewnątrzem. Za chwilę poruszę tę kwestię, na razie jednak zaznaczę, że kilku myślicieli francuskich, podobnie jak Bataille, nie uważało historii i kultury za uprzywilejowane wymiary spełniania się egzystencji człowieka, a wręcz uważało je za porządki represyjne względem intymnych pasji, pragnień i wrażliwości istoty ludzkiej, w tym także potrzeby bliskości w etycznej relacji z drugim człowiekiem. Warunkiem zaistnienia owej etycznej relacji z Innym Emmanuel Levinas czynił rozegranie się jej w swoiście pojmowanym *zewnątrzu* świata historii i kultury. To z zewnątrz, niedostępnego dla imperialnej tożsamości doskonale rozpoznającej się w świecie, ma przychodzić do mnie drugi człowiek, by rozkazywać mi w relacji pozbawionej wszelkiej przemocy. Wraz z rozwojem myśli francuskiego filozofa figura zewnątrz skorelowana zostaje z pojęciem „uprzedniości” i czasu niepamiętnego (anarchiczności). Inny wyznacza mnie do odpowiedzialności w sposób anarchiczny w tym znaczeniu, że jego głos dochodzi z czasu zaprzętego, czyniąc ze mnie kogoś zawsze już bezwzględnie zań odpowiedzialnego. Ów inny – powiada Levinas w *Inaczej niż być* – „uderza mnie, jeszcze zanim uderzy, jak gdybym słyszał go, jeszcze zanim przemówi”<sup>13</sup>. Levinasowskie „nawiedzenie przez innego” odbywa się w „przeszłości bardziej przeszłej niż jakakolwiek przeszłość” i „rozbija odzyskiwalny czas historii i pamięci, w którym rozpościera się reprezentacja”<sup>14</sup>. W ten sposób relacja etyczna stanowi jedynie inscenizację relacji ustanowionej wcześniej, na zewnątrz historii, rozgrywa się ona inaczej, niż w świetle bycia, albowiem dobro jest czymś, co musi istnieć „ponad istotą”. W tym kontekście dodać jeszcze należy, że tradycyjną ideę komunikacji dialogicznej myśliciel zastąpił figurą Mówienia w żadnym razie niepolegającą na przekazywaniu znaków, na relacji wiedzy i orzekania, będącą natomiast gestem samego „otwarcia” na Innego i „wystawienia na zranienie”. Koncepcja *le dire* w ogóle nie daje się sprowadzić do językowej komunikacji równych sobie podmiotów. Paradoksalność tej koncepcji streszcza się w twierdzeniu, iż Mówienie jest odwrotnością tego, co Powiedziane: „otwarcie komunikacji – która nie sprowadza się tylko do obiegu informacji, ale jest tego obiegu warunkiem – dokonuje się w Mówieniu. Nie opiera się na treściach wpisanych w Powiedziane i przekazanych Innemu do interpretacji i rozkodowania. Otwarcie to polega na ryzykownym odkryciu siebie”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> E. Levinas, *Inaczej niż być, lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 148.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, s. 85.

## Tęsknota za Realnym

Świat kultury jawi się zatem jako świat utraty poczucia bezpośredniości percepcji, gdzie mowa jest doświadczeniem alienującym, a język nie jest żadnym skarbem, lecz przekleństwem, symulującym rozumienie i zbliżanie się ludzi. Być może dlatego właśnie, gdy mówimy do kogoś o rzeczach dla nas najbliższych, najważniejszych, często nie mamy poczucia satysfakcji, zrozumienia i obecności sensu, lecz jedynie straty i wyobcowania, o czym zapewne wiedział stary Hemingway, każąc swym bohaterom tak niewiele mówić. Jakby każde wypowiedziane słowo odbierało coś z tajemnicy i intensywności przeżywanego doświadczenia. Saint-Exupéry potwierdzał, że „prawdziwe braterstwo obywa się bez słów”<sup>16</sup>. Jakaś część nas, być może głęboko ukryta, każe nam marzyć o powrocie do czasu, gdy słowa do niczego nie były potrzebne i gdy byt chłonęliśmy z dziecięcą intensywnością. Chcielibyśmy przeżyć chwilę, w której byt wreszcie jawiłby nam się *bez zwłoki*, a my czulibyśmy niczym niezapśredniczoną komunikację z *tym, co jest*, z niedefiniowalną totalnością, przemawiającą do nas inaczej niż pokawałkowany świat symbolicznych reprezentacji. Ciężko żyć ze świadomością, że cała nasza wiedza jest zapśredniczona przez język, że nigdy nie poznajemy niczego w sposób bezpośredni. Duszno nam w świecie kulturowych znaczeń przykrojonych do wymiarów języka. Marzymy o zewnątrz. Ale cóż to niby ma znaczyć: myśleć, postrzegać, czuć... poza kulturą? Czy nie jest to bajeczna spekulacja?

Spójrzmy na opis pojmowania góry sprzed pochwylenia jej w język i kulturę, który Tony Myers zamieścił w swojej książce poświęconej Žižkowi. Opis pochodzi z powieści Chucka Palahniuka *Udław się* i brzmi następująco:

Przez mgnienie oka widziała tę górę, nie myśląc o wycinaniu lasu, ośrodkach narciarskich, lawinach, ujarzmianiu dzikiej przyrody, o geologii płyt tektonicznych, mikroklimacie, mniejszych opadach deszczu po stronie zawietrznej albo lokalizacji *jin* i *jang*. Widziała tę górę nie wciśniętą w ramy języka. Nie zamkniętą w klatce skojarzeń. Widziała ją, nie spoglądając przez szkła wszelkiej znanej jej prawdy o górach. To, co ujrzała w owym mgnieniu oka nie było nawet „górami”. Nie było bogactwem naturalnym. Nie miało nazwy<sup>17</sup>.

Przedstawione tu doświadczenie góry odpowiada w przybliżeniu kontaktowi z Lacanowskim Realnym, czyli trzecim obok Wyobraźniowego i Symbolicznego porządkiem sił wpływających na nasze czynności psy-

<sup>16</sup> A. de Saint-Exupéry, *Nocny lot*, przeł. T. Sadowska, Warszawa 1995, s. 77.

<sup>17</sup> Cytuję za: T. Myers, *Žižek*, przeł. J. Kutyla, [w:] S. Žižek, *Przewodnik Krytyki Politycznej*, oprac. M. Kropiwnicki, J. Kutyla, Warszawa 2009, s. 45.

chiczne. Sądę, że Realne Lacana bodaj najpełniej oddaje istotę zewnętrza jako bytu doświadczanego bez zwłoki, takim, jakim on *jest*. Drugim, podobnym pojęciem jest heterogeniczność u Bataille'a, odsyłająca do tzw. doświadczenia wewnętrznego. Bataille i Lacan to jedni z nielicznych myślicieli, którzy poza symbolicznym uniwersum kultury przeczuwali istnienie paralelnego świata, którego człowiek zrzekł się w imię własnej indywidualności, lecz za którego sakralną ciągłością nigdy nie przestał tęsknić. Co więcej, Lacan nie obawiał się twierdzić, że świat kultury konstituuje się jako efekt pewnej uzurpacji, której Symboliczne dokonuje na Realnym, niestrudzenie wykasowując je za pomocą nazewniczej funkcji języka.

Dla Lacana Realne jest tym, co dane. Jest „czyste i proste”, „niezróżnicowane”, jest „światem nieludzkim”<sup>18</sup>, „pozbawionym piękności”<sup>19</sup>, „zawsze w tym samym miejscu”<sup>20</sup>. „Dyskurs (lub Podmiot) natomiast, jest bytem takim, jakim on nie jest, bytem, który różni się od siebie, ponieważ odnosi się do siebie samego. Mówiąc precyzyjniej, jest on «bytem» oddzielającym się od siebie po to, by móc wypromować się do statusu pewnej idealności, czyli do statusu subiektywnej reprezentacji”<sup>21</sup>. Realne nie daje się wyartykułować w języku, gdyż opiera się symbolizacji. Jednocześnie jednak pozostaje ono w ścisłym związku z Symbolicznym, albowiem Symboliczne dokonuje na nim licznych operacji, których celem jest pokrycie go dyskursem, zakucie w język w trybie dyskursywnej reprezentacji i interpretacji. Dlatego Bruce Fink powie, że „unieważniając Realne, Symboliczne tworzy «rzeczywistość», rzeczywistość jako to, co jest nazywane przez język i dzięki temu może zostać pomyślane i wypowiedziane”<sup>22</sup>.

Jednym z istotnych obliczy Realnego jest trauma. Gdy dziecko widzi scenę, której nie rozumie (np. rodzice uprawiający seks), wydarzenie to staje się dla niego traumatyczne, ponieważ jego wpływ na dziecko nie został złagodzony przez proces symbolizacji, czyli proces nadania znaczenia. Proces ten jest trudny i wymaga stopniowej pracy terapeutycznej. Realne opiera się bowiem dyskursywizacji, jest wiecznie tym, co „jeszcze nie zostało zsymbolizowane, pozostaje do zsymbolizowania lub opiera się symbolizacji”<sup>23</sup>. Jest resztką, pozostałością, lecz „w rzeczywistości” nie istnieje – jest w końcu czymś, co poprzedza język. Fink dobrze zauważył,

<sup>18</sup> J. Lacan, *The Seminar: Book I. Freud's Papers on Technique...*, s. 68.

<sup>19</sup> Tenże, *The Seminar II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954–1955*, przeł. S. Tomaselli, New York 1988, s. 97.

<sup>20</sup> Tamże, s. 238.

<sup>21</sup> M. Borch-Jakobsen, *Lacan – The Absolute Master*, s. 192.

<sup>22</sup> B. Fink, *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*, Princeton 1995, s. 25.

<sup>23</sup> Tamże.



że z Realnym jest jak z korzeniami drzewa w *Mdłościach* Sartre'a. U swego obserwatora budzą one odruch wymiotny, albowiem „prezentują się jako wyzbyte wszelkich kategorii, nieulokowane w żadnym symbolicznym kontekście”<sup>24</sup>. Obrazowej odpowiedzi na pytanie, co to znaczy, że Realne opiera się symbolizacji, bo pochodzi „sprzed” języka, dostarcza przykład ciała dziecka sprzed momentu, gdy dostaje się ono we władanie porządku symbolicznego. Zanim dziecko wkroczy w ów porządek, uzyskując swoje imię w języku, przeżywa traumę, jaką jest zerwanie pierwotnej unii z matką wskutek „wtargnięcia” ojca jako konkurencyjnego obiektu pragnienia matki. „Imię Ojca” „zakratowuje”, by tak rzec, Realne, jakim dla dziecka było trwanie w spokojnej, niczym niezaburzonej i bezpośredniej całości z matką, gotową zaspokajać wszelkie jego potrzeby. Dziecko czuje teraz, że nie jest jedynym obiektem pragnienia ze strony matki. W ten sposób odbywa się akces człowieka do porządku symbolicznego, jego wejście w język, w psychoanalizie Lacana nazywane symboliczną kastracją. Od chwili interwencji ojca dziecko zmuszone jest do artykułowania swych potrzeb, upominania się o nie – ale już w porządku symbolicznym; pierwotna jednia zapewniająca natychmiastowe zaspokojenie pragnienia zostaje zerwana. Ciało dziecka przestaje być Realnym, zostaje wydane Symbolicznemu i staje się jednym z podmiotów języka, pustym miejscem zapisywanym przez znaczące, abstraktem istniejącym tylko w języku i tylko dzięki niemu – ostatecznie zaś znaczącym, czyli „tym, co reprezentuje podmiot innemu znaczącemu”<sup>25</sup>.

\*

Proponuję pozostawić dyskusję funkcji oraz miejsca, jakie Realnemu przypisuje się w psychoanalizie Lacanowskiej, a w zamian porównawczo spojrzeć na to pojęcie jako na jedną z kilku obecnych we współczesnej filozofii francuskiej konceptualizacji owej niesamowitej (w sensie Freudowskiego *Unheimliche*), nieludzkiej, bezosobowej strefy usytuowanej poniżej bytu, owej otchłani bezsensu, której szokujące intruzje w egzystencję człowieka z jednej strony przerażają go, z drugiej zaś nieodparcie przyciągają. W tym celu omówię poniżej dwie inne, a jednocześnie powiązane w pewien sposób problematyzacje zewnątrz. Najpierw przywołam krótko Blanchotowską ideę „innej nocy” w przestrzeni literatury, następnie zaś skupię się na pojęciu heterogeniczności u Bataille'a.

<sup>24</sup> B. Fink, *Lacan to the Letter. Reading "Écrits" Closely*, Minneapolis–London 2004, s. 172.

<sup>25</sup> J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, przeł. A. Sheridan, New York 1977, s. 207.

## „Inna noc” Blanchota

Podobnie jak u autora *Całości i nieskończoności*, także u Blanchota odnajdziemy niepokojące pojęcie *il y a*, opisujące doświadczenie mrocznej otchłani nieobecności, w której znikają rzeczy dnia codziennego. „Wyparowywanie mojego świata w nocy *il y a* ukazuje nicość tkwiącą w samym sercu mojej egzystencji, nicość, którą krzątanina na zmianę ze spoczynkiem oraz rytmem codziennego dnia i nocy starają się za wszelką cenę ukryć”<sup>26</sup>. Opis tej „innej nocy” odnajdziemy w opowiadaniu *Thomas l’obscur* Blanchota:

Odkrywam swe istnienie w zawrotnej otchłani, w której nie ma nieobecności – nieobecności, która zamieszkiwałaby ją niczym jakiś bóg. Nie ma mnie, a jednak trwam; przed tym zniweczonym bytem nieskończenie rozpościera się bezlitosna przyszłość [...]. Oto jest noc. Ciemność niczego nie kryje. Moim pierwszym odczuciem jest to, że ta noc nie jest tylko prowizorycznym brakiem światła. Daleka od bycia możliwym *locus* obrazów, składa się ona z tego wszystkiego, czego nie da się zobaczyć i czego nie da się usłyszeć i słuchając jej, człowiek wiedziałby, że nawet gdyby nie był istotą ludzką, nie usłyszałby nic. W prawdziwej więc nocy brakuje niesłyszanego, niewidzialnego – wszystkiego tego, co czyni noc zamieszkiwalną. Nie pozwala ona przypisać sobie niczego, co nie byłoby nią samą, jest nieprzenikniona<sup>27</sup>.

Metaforą innej nocy Blanchot posługuje się, by rozróżnić między dwoma wymiarami literatury. Pierwszym z nich jest literatura powstająca na zasadzie „ruchu negacji, poprzez który rzeczy separowane są od siebie i niszczone po to, aby móc zostać poznane, podporządkowane i skomunikowane”<sup>28</sup>. Myśląc w ten sposób o literaturze, myślimy o jej racjonalnej funkcji wykorzystującej reprezentacyjny, konstrukcyjny i konceptualizacyjny charakter języka. Istnieje wszakże dla Blanchota inny, mroczny wymiar literatury, jaki określa on mianem *écriture* albo „przestrzeni pośmiertnej”. Owa przestrzeń, której szczególnym przykładem jest poezja, rodzi się wraz z „odsunięciem literatury od literatury, lub raczej [...] wraz z przemieszczeniem języka na zewnątrz języka”<sup>29</sup>.

W owym zewnątrz, jakie ewokuje pismo literatury, Blanchot ma nadzieję dostrzec paradoksalną materialność języka, który wreszcie nie niósłby ze sobą śmierci rzeczy, lecz pozwalał im zaistnieć, być tym, czym zawsze chciały być, „jak gdyby język mógł być czymś więcej niż tylko je-

<sup>26</sup> U. Haase, U. Large, *Maurice Blanchot*, London 2001, s. 72.

<sup>27</sup> M. Blanchot, *Thomas l’obscur*, Paris 1986, s. 123.

<sup>28</sup> M. Blanchot, *La littérature et le droit à la mort*, [w:] tenże, *La part du feu*, Paris 1949, s. 318-319.

<sup>29</sup> G.L. Bruns, *Maurice Blanchot: The Refusal of Philosophy*, Baltimore 1997, s. 49.

zykiem, czymś nieredukowalnym, nieodwracalnym (*non-convertible*), nieproduktywnym”, jakimś fantastycznym wymiarem inności, w którym „wszystko to, co negacja wyklucza – czyli zewnątrz języka – powracałoby na powierzchnię”<sup>30</sup>. „Będąc niemożliwością ukazania czegokolwiek – mówi Blanchot – literatura próbuje stać się objawieniem (*révelation*) tego, co objawienie niszczy”<sup>31</sup>, czyli „tego, jak rzeczy i byty wyglądałyby, gdyby nie było świata”<sup>32</sup>. Komentując myśl Blanchota, Joseph Libertson zasugerował, że „literatura nie zmienia świata, jak czyni to działanie osadzone w negatywności. Zamiast tego, literatura ukazuje paradoksalne i wzburzone trwanie świata istniejącego pod spodem negacji [...]. Blanchot akceptuje pojęcie literatury jako anomalnej, nieautentycznej instancji na marginesach «realnego» świata totalizacji i negacji”<sup>33</sup>. Wydaje się, że słowa te trafiają w sedno intencji francuskiego myśliciela, o czym mogą świadczyć poniższe fragmenty z *La littérature et le droit à la mort*:

Literatura jest troską o realność rzeczy – o ich nieznaną, nieskrępowaną (*libre*) i cichą egzystencję; literatura jest ich niewinnością i zakazaną przestrzenią, jest bytem protestującym przeciw swojemu ujawnieniu, jest głosem niezgody tego, co nie chce znaleźć miejsca na zewnątrz (czyli w świetle dnia). W ten sposób sympatyzuje ona z ciemnością, z bezcelową pasją, z bezprawną przemocą, z tym wszystkim, co trwa w swej niezgodzie wejścia w świat. W ten też sposób sprzymierza się ona z realnością języka, zamieniając go w materię pozbawioną konturów, treść bez formy, siłę, która jest kapryśna, bezosobowa i nic nie mówi, nie ujawnia niczego; wystarcza jej powiedzenie, przez swą odmowę mówienia czegokolwiek, że pochodzi z nocy i w noc tę powraca<sup>34</sup>.

[Literatura] nie sytuuje się poza światem. Ale nie jest już także tym światem; jest obecnością rzeczy przed tym, jak świata już nie ma, ich trwaniem po tym, jak świat już zniknął, uporem tego, co utrzymuje się przy życiu, gdy wszystko znika oraz oniemieniem (*hébétude*) tego, co jawi się wtedy, gdy nie ma już nic<sup>35</sup>.

## Bataille – chwała samozatraty

„Realne jest niemożliwością” – mawiał Lacan<sup>36</sup>. Jest ono niemożliwością dlatego, że nie da się go sobie wyobrazić, włączyć w porządek symboliczny, w jakikolwiek sposób osiągnąć. To właśnie ta niemożliwość

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> M. Blanchot, *La littérature et le droit à la mort*, s. 317.

<sup>32</sup> Tamże, s. 312.

<sup>33</sup> J. Libertson, *Proximity. Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, The Hague 1982, s. 70-77.

<sup>34</sup> M. Blanchot, *La littérature et le droit à la mort*, s. 319.

<sup>35</sup> Tamże, s. 317.

<sup>36</sup> J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, s. 167.

i oporność Realnego przydaje mu jego głęboko traumatycznego charakteru. Powtórzmy raz jeszcze, że Realne rozumieć można także jako metaforę niedostępnego czy ukrytego przed człowiekiem, niefenomenologicznego doświadczenia, pewnego „niemożliwego stanu” rujnacji znaczenia w zawieszeniu podmiotu ponad świadomością i poza kulturą, a więc w fantazmatycznym *zewnątrzu*. O takim doświadczeniu marzył Georges Bataille, całą swą niemal twórczość poświęcając obsesyjnym próbom jego opisaniam.

W ujęciu Bataille’a proces ujęzykowania i wyegzorcyzmowania *sacrum* z przestrzeni kultury – przez Habermasa oklaskiwany w *Teorii działania komunikacyjnego* jako chwalebny krok ku przestawieniu integracji społecznej i socjalizacji z podstaw sakralnych na komunikację językową i na działanie zorientowane na porozumienie – doprowadził do fatalnego odseparowania jednostki od bezpośredniego i intensywnego związku z bytem, jaki w kulturach dawnych umożliwiały pełne okrucieństwa i erotycznego rozpasania obrzędy religijne, oferujące swym uczestnikom akces do świata sakralnej ciągłości. Ów „byt” – niedostępny w ramach asekuracyjnej egzystencji, której źródłowy frenetyzm pacyfikowany jest przez zasadę zachowania życia oraz zasadę ekskluzji orgiastycznej przemocy – rozciąga się *na zewnątrz* perspektywy racjonalnej, interioryzującej świat kulturowych zakazów „myślącej głowy”, ujawniając się w rzadkich momentach rozpętania ekstremalnych emocji. Rzucając się w doświadczenie heterogeniczności, czyli, jak twierdzi Bataille, wszystkiego tego, co zawiera w sobie zarówno element naturalności, jak i dwuznaczności, nieczystości, perwersji i grzechu (erotyzm, przemoc, doświadczenia mistyczne, opętańczy śmiech, kontakt z gwałtowną śmiercią itp.), przekraczamy własną subiektywność i wychylamy się ku *zewnątrzu*. „W doświadczeniu tym – pisał Michel Leiris – czujemy, że przylegamy do świata i do samych siebie, ponieważ daje nam ono poczucie pełni, kryjącej w sobie własną mękę i własne pośmiewisko”<sup>37</sup>.

Heterogeniczne funkcjonuje w kulturze pod postacią elementów niedających się zasymilować, traktowanych w niej jako ciało obce, dlatego że nie ujawniają one żadnego sensu i nie mają znaczenia w systemie ograniczonej ekonomii, do jakiego Bataille sprowadza świat użytecznej pracy, działania zorientowanego na cel oraz dyskursywnego myślenia przytomnej jaźni. W systemie tym każda negatywność obrócona zostaje w pozytywność, w paruzję sensu w myśl heglowskiej zasady pracującej negatywności. Podług tej ekonomii działa również ludzka świadomość, każde doświadczenie czyniąca każdorazowo czymś własnym, uświadomionym, zrozumiałym z punktu widzenia jakiejś całości... bezpiecznym. Bataille pragnie tymczasem przeżyć i opisać inny rodzaj doświadczenia, nazywa-

<sup>37</sup> M. Leiris, *Lustro tauromachii*, przeł. M. Ochab, Gdańsk 1999, s. 52.

nego przez siebie „doświadczeniem wewnętrznym”, w którym to podmiot skonfrontowany zostanie z otchłanią utraty znaczenia w punkcie „absolutnej dewastacji świadomości i poszukiwanego przez nią sensu”<sup>38</sup>. Stawką jest tu „ukazanie immanentnych granic poznania i wiedzy za pomocą właściwych im środków dyskursywno-racjonalnych”<sup>39</sup>, otwarcie poza-dyskursywnej przestrzeni *doświadczenia suwerennego*, określanego ostatecznie mianem „systemu nie-wiedzy”.

W *O gramatologii* Derrida twierdził, że samo pojęcie doświadczenia „należy do historii metafizyki i możemy go używać jedynie jako przekreślonego. Doświadczenie zawsze oznaczało odniesienie do obecności, bez względu na to, czy odniesienie to przybiera postać świadomości, czy też nie”<sup>40</sup>. Doświadczenie, o jakim mówi Bataille, byłoby doświadczeniem *suwerennym*, gdyż nie odnosiłoby się już do żadnej obecności, nie miałoby celu, a nawet nie miałoby żadnego właściwego przedmiotu. Drogę ku niemu otwierać ma kontakt z heterogenicznym, a zatem wszelkiego rodzaju transgresje wyprowadzające świadomość człowieka poza perspektywę racjonalnie myślącej, przytomnej jednostki doskonale czującej się w roli funkcji w systemie ekonomii ograniczonej, w której gwałtowne rozładowanie zgromadzonej energii jest zakazane jako niebezpieczne dla wspólnoty konsumującego stada. Agonia, opętańczy śmiech, ekstaza, erotyzm, szok, upojenie, doświadczenia graniczne to dla Bataille’a praktyki umożliwiające chwilowe chociaż zanurzenie się w ciągłości oraz upragnionej bliskości bytu przeżywanego bez zwłoki, czyli bez stojących między nami a Zewnętrzem konwencji języka i struktur sensu, czyniących ze świata kreację na miarę człowieka – pan-antropologiczny gabinet luster. Jak wyznawał Bataille:

Chciałem, aby doświadczenie wiodło tam, dokąd prowadzi, nie zaś prowadziło do jakiegoś z góry wyznaczonego celu. I mówię od razu, że nie prowadzi ono do żadnej przystani (lecz do miejsca zagubienia i braku sensu). Chciałem, aby jego zasadą była nie-wiedza; [...] Doświadczenie nie objawia niczego i nie może ustanowić wiary, ani przyjąć jej za podstawę<sup>41</sup>.

Doświadczenie nieobecności i nieodwracalnej utraty wszystkiego – katastrofa sensu – równoznaczne jest z „ekstazą wzniesioną u kresu i na granicy poznania, gdzie nie objawia się nic poza bytem samej tej granicy. To stan prawdziwej komunikacji z bytem, oszałamiający przeblask prawdy o braku jakiegokolwiek jego prawdy. To dionizyjskość, upajający ryk

<sup>38</sup> M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, Wrocław 2008, s. 211.

<sup>39</sup> P. Pieniążek, *Suwerenność i nowoczesność*, Łódź 2006, s. 44 i nast.

<sup>40</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 93.

<sup>41</sup> G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Warszawa 1998, s. 54.

wirującego Ogromu<sup>42</sup>, „zapomnienie wszystkiego. Głębokie zejście w noc istnienia, nieskończone błaganie niewiedzy, tonięcie w trwodze<sup>43</sup>. To oznaczająca kres podmiotu nicość, pod której postacią na gruncie filozofii bliskości jawi się byt/Inne.

## Zmitygowane resumé

Zagadnienie inności pojętej jako zewnątrz daje się wpisać w debatę nad współczesną utopią. Wszak pierwotny impuls do tworzenia utopii to fatalne samopoczucie w świecie, w którym przyszło nam żyć, w tym wypadku: niezgoda na własną kondycję bytu trwale pozbawionego szansy zrealizowania tej potrzeby, jaką nauczyliśmy się nazywać „pragnieniem Innego”. Za Levinasem nazwać je można *pragnieniem nie (z) tego świata*.

Inność bywała pojmowana różnie w ramach poszczególnych projektów poststrukturalistycznej heterologii, choć, jak starałem się pokazać, ich elementem wspólnym było sytuowanie jej w różnorodnie konceptualizowanym zewnątrz. Kieruje nami pasja Niemożliwego, chęć wykroczenia ku czemuś Innemu, czego obecność pod utkaną z symboli podszewką świata kultury przeczuwamy, a czego wciąż nie potrafimy określić i dosięgnąć. Myśliciele, o jakich tu była mowa, nazywali owo Niemożliwe różnie: Lacan pisał o Realnym, Bataille marzył o doświadczeniu wewnętrznym, Blanchot w literaturze wypatrywał „innej nocy”, słowa żyjącego własnym życiem pod nieobecność dnia świata. Levinas mówił o relacji etycznej zadziergniętej gdzieś w niepamiętnym czasie i o dobru obecnym „ponad istotą”.

Byłyby to wszystkie konceptualizacje świata zewnętrznego względem Lacanowskiego Symbolicznego – utopie poststrukturalistycznej heterologii, potwierdzające *de facto* ironiczne słowa Habermasa, powtarzane później przez Marka Siemka, o zabłąkanych w świat nowoczesny ekstazykach, którzy najwyraźniej nie rozumieją strukturalno-społecznych przemian stojących za wzmagającą się detradycjonalizacją i racjonalizacją świata społecznego i nie godzą się na sekularny, ściśle racjonalny porządek ludzkiego bytowania – porządek, który w *Teorii działania komunikacyjnego* przedstawiony zostaje nie jako arbitralny czy przypadkowy, lecz będący efektem nieodwracalnej historycznej ewolucji społeczeństw zachodnich, przechodzących kolejne stadia rozwoju zgodnie z logiką procesu modernizacji i społecznej racjonalizacji. Z tego powodu, „przyswajają sobie [oni] podstawowe doświadczenie estetyczne moderny: odsłonięcie

<sup>42</sup> M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, s. 212.

<sup>43</sup> G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, s. 97.

rozproszonej subiektywności wyzwolonej z wszelkich ograniczeń poznania i celowej działalności, wszelkich imperatywów pracy i użyteczności i wywędrowują z nim z nowoczesnego świata”<sup>44</sup>, by gdzieś na zewnątrz kulturowego *hic et nunc* wyczekiwać konfrontacji z pluralistycznym światem źródłowych sił i mitycznych potęg, pełniących funkcję zaczynowych instancji sensu albo wyjaśniającego początku rzeczy w świecie doczesnym.

Wystarczy przypomnieć starą prawdę, że nie ma wyjścia poza to, co kulturowe, poza (przed)rozumiejąco-językowy tryb ludzkiego funkcjonowania w świecie oraz poza intencjonalność świadomości, aby łatwo – boleśnie łatwo – dowieść, że Zewnątrz jest utopią. Zachowując wielki respekt do omawianych koncepcji i nie kryjąc fascynacji nimi, zgadzam się jednak, iż marzenie o tym innym doświadczeniu, o „zanurzeniu głowy w wirze gwiazd”, jest nierealizowalne w ramach nieszczęsnej kondycji ludzkiej, stale ograniczanej przez dyktat omnipotentnej *ratio*, wyznaczaną językowo granicą naszego rozumienia, wreszcie zaś przez gatunkowy instynkt przetrwania. Doświadczenia ekstremalne albo prowadzą do dezintegracji doświadczającego Ja, tak więc nie ma już „kto” ich doświadczyć, albo po prostu blakną pod naporem przytomnej jaźni, przywracającej nas doczesności, dyskredytującej transgresję jako czynność zawsze intencjonalną, a zatem artefaktową, symulującą zaledwie puszczenie bezpiecznej liny, którą w rzeczywistości mocno trzymamy w ręku, niezdolni do rzeczywistego skoku w otchłań. Do tego musi dojść zastrzeżenie, że inność suwerennego doświadczenia, które charakteryzować ma niewiedza o niemożliwym, w momencie gdy opisywana jest za pomocą racjonalnego języka i wyjaśniana poprzez środki dyskursywne, obiektywizuje się i deheterogenizuje. Bo przecież ideałem byłoby suwerenne milczenie, skorelowane z próbami poszukiwania Niemożliwego w samotności. W tej jednak kwestii Bataille, z cokolwiek rozpaczliwym weryzmem, konstatował już, że nigdy

nie milknie się łatwo ani całkowicie, że trzeba walczyć z samym sobą wykazując właśnie cierpliwość matki: staramy się uchwycić w nas to, co uchronione zostaje od werbalnej uległości, a to, co w ten sposób ujmujemy, to my sami wypowiadający androny, męczący się nad zdaniem, być może nawet na temat naszego wysiłku (a potem niepowodzenia), jednak wciąż tylko nad zdaniem, niezdolni uchwycić czegokolwiek innego<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> J. Habermas, *Moderna – niedokończony projekt*, przeł. D. Domagała, [w:] *Postmodernizm a filozofia*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996, s. 293. Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, szczególnie eseje o Nietzschem i o Bataille’u.

<sup>45</sup> G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, s. 70.

Jest coś w nas, co wciąż instyguje do poszukiwania czegoś *Innego, Niemożliwego*. Filozofia nie powiedziała, jak to coś odnaleźć, ale uświadomiła nam być może, że trzeba ufać tej najgłębiej zamieszkującej w nas intuicji: istnieje coś, co nie odsłania się ani na drodze poznania rozumowego, ani doświadczenia bezpośredniego. Ta inność to tylko – i aż – marzenie, *szansa*. Nic więcej. Ale owo *nic* jest zarazem czymś, czego pragniemy, jakimś metafizycznym, niezaspokajalnym – i dlatego jedynym godnym tego miana – pragnieniem.

Poczuć inność zewnątrz, to na moment wyrwać się udręce życia w próżni symbolicznie zdefiniowanego świata, w którym nie ma co liczyć na przygody inne niż te przefiltrowane przez refleksyjną świadomość, na konfrontację z innością inną niż ta historyczna, z góry objęta możliwością hermeneutycznego rozumienia i na ogląd bytu inny niż ten będący „całością, na której opiera się językowo uschematyzowane doświadczenie”<sup>46</sup>. Niedościgniony w pisaniu o tym szczególnym uczuciu był Georges Bataille i to jemu należy na koniec oddać głos:

Pragnienie kobiecego ciała, zmysłowego erotycznie nagiego (czuć ją perfumami, ma na sobie wyuzdaną biżuterię). Gdy czuję takie przyływy żądy, wiem najlepiej, czym jestem. Jakaś halucynacyjna ciemność pcha mnie ku krawędzi, w stronę szaleństwa, i zaczynam wychylać się ku niemożliwości. Ku kto wie jakiej, wrzącej, ukwieconej, nieuchronnej eksplozji..., w której uciekam przed iluzją jakiegokolwiek stałego związku między mną a światem. Moim prawdziwym kościołem jest burdel – on jedynie daje mi prawdziwą satysfakcję<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 601.

<sup>47</sup> G. Bataille, *Guilty*, przeł. B. Boone, Venice 1988, s. 12-13.