

Jean-Luc Nancy: przyjemność (w) dekonstrukcji

ABSTRACT. Kowalik Bartosz, *Jean-Luc Nancy: przyjemność (w) dekonstrukcji* [Jean-Luc Nancy: Pleasure of Deconstruction]. „Przestrzenie Teorii” 39. Poznań 2023, Adam Mickiewicz University Press, pp. 241–267. ISSN 1644-6763. DOI 10.14746/pt.2023.39.12.

The article deals primarily with the concept of pleasure in Jean-Luc Nancy’s thought. It occurs in many texts by the philosopher and connects with key concepts of his deconstructive project: the body, relational ontology and the writing. For Nancy, pleasure is, among other things, a particular somatic experience, the effect of peculiar writing practice, and finally, the experience of non-identity of a singular plural subject. The distinctive feature of pleasure (in various conceptualizations) is the opening that it makes every time, which Nancy derives from his deconstructive considerations on the works of Freud, Kant and Barthes. In the thesis, Nancy’s revised concept of pleasure as an opening is also referenced to Derrida’s thought in order to analyse the general relations between pleasure and deconstruction and to consider how deconstruction can be a source of pleasure.

KEYWORDS: deconstruction, pleasure, Jean-Luc Nancy

*Skutkiem dekonstrukcji, jeśli nie misją,
jest wyzwalanie zakazanej jouissance¹.*

Jouissance to différance. I odwrotnie².

Korpus dekonstrukcji Nancy’ego

Corpus Jean-Luca Nancy’ego, niewielka rozmiarami książka opublikowana w 1992 roku, jest jedną z najważniejszych prac filozofa, w której zbiega się wiele nieoczywistych nieraz wątków jego dekonstrukcyjnego projektu. W tym tekście skupię się na kilku z nich: przyjemności, pisaniu, cielesności i ich powiązaniu z ontologią autora *Rozdzielonej wspólnoty*.

Nancy we wstępie *Corpusu* zapowiada, że nie jest to „zwykła książka n a t e m a t ciała”, ani „jeszcze jedno studium o ciele”, a jednocześnie „w sposób oczywisty jednak praca ta pozostaje mimo wszystko studium, a ciało stanowi jej przedmiot”³. Sądzę, że ta sprzeczność jest kluczowa dla analizy relacji

¹ *Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacques’em Derridą rozmawia Derek Attridge*, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 203.

² J.-L. Nancy, A. van Reeth, *Coming*, przeł. C. Mancell, New York 2017, s. 41.

³ J.-L. Nancy, *Corpus*, przeł. M. Kwietniewska, Gdańsk 2002, s. 5. Dalej w tekście głównym jako C wraz z numerem strony, w przytaczanych fragmentach wszystkie podkreślenia pochodzą od autorów cytowanych tekstów.

między ciałem, przyjemnością i pisaniem w dekonstrukcyjnym projekcie Nancy'ego, toteż warto bliżej się jej przyjrzeć i uczynić z niej punkt wyjścia.

Zacząć wypada od tego, co (pozornie?) łatwiejsze – potraktowania *Corpusu* jako pewnej książki na temat ciała, eksponującej to, jak ważne jest ono w filozoficznym projekcie Nancy'ego. Jak trafnie zauważa Tomasz Załuski: „Ciało» stanowi jedno z zagadnień, które pozwalają Nancy'emu efektywnie zmierzyć się z wszelką ontologią fundamentalną, rozumianą jako filozofia pierwsza, oraz radykalnie przekształcić jej tradycyjne założenia i struktury”⁴. Można uwypuklić u Nancy'ego dwa momenty filozoficznej refleksji właśnie ze względu na ciało. Pierwszy, krytyczny, polega na rozbiórce metafizycznie usankcjonowanych hierarchicznych układów, w których ciało przeciwstawione jest temu, co inteligibilne (duszy, umysłowi, duchowi etc.). Drugi z kolei polegałby na wypracowaniu takiej formy ontologii, która oddawałaby sprawiedliwość konkretnemu, cielesnemu, kruchemu istnieniu, nie podporządkowując go żadnej transcendentalnej regule, żadnemu zewnętrzznemu sensowi.

Krytyczny moment myślenia Nancy'ego świetnie widać w jego analizach Kartezjusza, a konkretnie: kartezjańskiego dualizmu, dzielącego człowieka na ciało (czyli to, co zajmuje miejsce w przestrzeni) oraz „rzecz myślącą”. Ciało w tym układzie zostaje oczywiście potraktowane jako substancjalnie gorszy element człowieka, więcej: w *Medytacjach o pierwszej filozofii* przypisuje mu Kartezjusz epistemologicznie zwodzący potencjał, który należy pokonać metodyczną refleksją, za pomocą której dotrze się do tego, co absolutnie niepodważalne i co stanie się archimedesowym punktem podparcia dla wszelkiej wiedzy. Jak jednak przekonuje Nancy, ciała nie udaje się ostatecznie Kartezjuszowi z porządku wiedzy wykluczyć. Autor *Rozdzielonej wspólnoty* pisze:

„Ego” ma sens tylko wtedy, gdy jest wymawiane, wypowiedziane (a w wypowiedzeniu sens jego jest po prostu tożsamy z egzystencją: *ego sum, ego existo*). [...] Trzeba jakiegoś r a z u, jakiejś różnicującej ilości, aby ta dała owej łączącej artykulacji **przestrzeń czasu** lub spowodowała jej zaistnienie, dała jej **miejsce** [...]. Tak oto w artykulacji kartezjańskiego *ego*, usta i umysł stanowią jedno – są ciałem [C 25].

Innymi słowy: *ego cogito* wedle Nancy'ego nie należy traktować jako tego twierdzenia, które raz dowiedzione może stać się nienaruszalnym fundamentem metafizyki. *Cogito* musi zostać wcielone, nie oznacza to jednak translokacji pomiędzy dwoma substancjalnie różnymi bytami, w których

⁴ T. Załuski, „Partes extra partes”. *Jean-Luc Nancy i ontologia ciała*, [w:] *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, red. A. Kiepas, E. Struzik, Katowice 2010, s. 197.

myśl czy rozum byłyby uprzednie wobec ciała i do niego przeniesione; żeby *cogito* w ogóle mogło zaistnieć, musi zaistnieć w ciele i poprzez ciało: konkretne, jednostkowe istnienie. Rozważania Nancy'ego prowadzą do następującego wniosku: kartezjańskie ufundowanie podmiotu (i na nim wszelkiej metafizyki) ma jedynie punktowy, momentalny i lokalny wymiar, jest sensowne jedynie o tyle, o ile sławetne *ego cogito sum* wypowiedane jest na głos. „*Ego sum* [jest] tym wgięciem lokalnej odmienności, za każdym razem takiej a takiej; zdarzającej się tylko raz [...], a nawet tym akcentem, tym tonem. W taki oto sposób materialny aksjomat *corpus ego* – jego absolutna archi-tektonika – pociąga za sobą niemożność uogólnionego »ego«” [C 26], a „pewność *ego sum* – jak dodaje Nancy gdzie indziej – ma ten sam zasięg co moment jego wypowiedzenia”⁵. Tym samym, punktem dojścia kartezjańskich poszukiwań staje się aporia: podstawą wszelkiej wiedzy, jej niepodważalnym i uniwersalnie obowiązującym fundamentem może być jedynie absolutna pojedynczość zdarzenia. Wstrząsowi musi ulec także substancjalna hierarchia Kartezjusza: waloryzowany pozytywnie, intelektualny aspekt ludzkiego istnienia uzależniony zostaje od lekceważonego ciała⁶. Nancy natomiast przewycięża dualizm, przyjmując za model myślenia o rozciągłości i jej relacji do inteligibilności słynne Freudowskie stwierdzenie: „Psyche ist ausgedehnt”, czyli: *psyche* jest rozciągała, odrzucając dualność somatycznego doświadczania i zewnętrzznego wobec niego sensu, właściwemu porządkowi duszy. Tak pojmowana *psyche* „nie daje się pojąć jako samozwrotny, autonomiczny i samoświadomy byt, lecz odkrywa elementarną pustkę, która go konstytuuje”⁷.

Jeśli zaś chodzi o wzmiankowany wcześniej ontologiczny wymiar myślenia Nancy'ego, to powiedzieć trzeba, że jego projekt jest ontologią szczególnego rodzaju, bowiem jej rola „polegałaby na dawaniu miejsca temu, co nie ma swojego miejsca – nieusuwalnej reszcie” [C 16]. Oznacza to odejście od tradycyjnie rozumianej ontologii, zmierzającej do totalizacji i uchwycenia tego, co uniwersalne i absolutne. Punkt ciężkości spoczywa tutaj na nietożsamości, uwypukleniu różnicy, zwróceniu uwagi na to, co nie mieści się w tradycyjnych systemach filozoficznych, co oczywiście odsyła do Derri-diańskiego myślenia (o) różnicy, ale i w pewnym stopniu upodabnia myśle-

⁵ J.-L. Nancy, *Technika terażniejszości. Esej o On Kawarze*, przeł. i oprac. E. Bobrowska, [w:] *Liotard, Derrida, Hillis Miller i inni. Kalifornijska Teoria Krytyczna. Antologia tekstów*, red. E. Bobrowska, M. Murawska, M. Rudkowska, Warszawa 2019, s. 227.

⁶ Bardziej szczegółową analizę kartezjanizmu zawarł Nancy w książce *Ego sum*. Zob. J.-L. Nancy, *Ego sum*, Paris 1979.

⁷ J. Momro, *Jean-Luc Nancy: afektywna filozofia skończoności*, [w:] *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, red. R. Nycz, A. Łebkowska, A. Dauksza, Warszawa 2015, s. 179.

nie Nancy'ego do dialektyki negatywnej Theodora W. Adorna, zastępującej heglowską syntezę nietożsamością jako punktem dojścia spekulatywnej pracy pojęcia.

Ściśle rzecz biorąc – pisze Nancy – to właśnie ciało sprawia, że istotą egzystencji jest zupełny brak istoty. Oto dlaczego **ontologia ciała** jest ontologią jako taką: bycie nie jest tu niczym, co by było uprzednie względem fenomenu lub spoczywało u jego podstaw. Ciało **jest** w tym, co jest w egzystencji [C 17].

Projekt Nancy'ego można więc określić jako materialistyczny, ale wyłącznie w tym znaczeniu, że odrzuca on wszelki idealizm. Oddala się jednak od takiej wizji materializmu, w której ciała byłyby egzystencjami zamkniętymi na siebie nawzajem, samowystarczalnymi, autonomicznymi, doskonale zasklepienymi w immanencji istnieniami. Odrzucona tu zostaje zarówno transcendentna, teologiczna czy metafizyczna legitymizacja istnienia, jak i charakterystyczna dla egzystencjalizmu myśl, że autonomiczny podmiot sam odnajduje esencję własnej egzystencji [C 81]. Niechęć do totalizacji, uniwersalizacji, która nie pozostawia miejsca na to, co partykularne i idiosynkratyczne, uwidacznia się w tym, co filozof nazywa „wylizanką logosu empirycznego”, a czym byłaby „lista tego, co zdołamy zebrać, lista przypadkowa w swoim uporządkowaniu i dopełnieniu, szereg następujących po sobie zająknięć, zawsze częściowych i fragmentarycznych” [C 48]. Swoisty katalog poszczególnych bytów może mieć jedynie formę „zająknięć”, wypowiedzi niepełnych, przerywanych, niedokończonych, śladowych, nieodsyłających do jakiejś założonej pełni ani istoty; nie chodzi tu zatem o jakąś systematyczną klasyfikację, ale o przygotowanie dla każdej osobliwości (z jej niedomaganiem i niekompletnością) miejsce w dyskursie.

Efektom przemodelowania myślenia o samej ontologii jest u Nancy'ego koncepcja bycia jako bycia jednostkowo-mnogiego (*être singulier pluriel*) i bycia-z (*être-avec*) – stąd zasadne wydaje się mówienie bardziej o ko-ontologii niż o ontologii⁸. Koncepcja ta niemało zawdzięcza Heideggerowi, od którego Nancy zaczerpnął pojęcie bycia-z (*Mitsein*, w polskim przekładzie Bogdana Barana tłumaczone jako „współbycie”). Dla Heideggera pozostaje ono jednak wtórne wobec źródłowości i pierwotności *Dasein*, co staje się przedmiotem krytyki ze strony Nancy'ego. Bowiem uznanie, że istnienie jest zawsze w relacjach z innymi (a tak zdaje się czynić autor *Bycia i czasu*) powoduje, że odrzucić należy pojęcie źródłowości *Dasein* i zastąpić je współ-źródłowością *Mitsein*, czego Heidegger jednak nie robi, i co skutkować ma tym, że nie porzuca on zupełnie podmiotowego paradygmatu. Ponadto

⁸ B. Baszczak, *Dotykanie egzystencji. Jean-Luca Nancy'ego filozofia dekonstrukcji*, Kraków 2016, s. 201.

nieuznanie skończoności *Mitsein* i zastosowanie tego pojęcia do wspólnoty umożliwiło potraktowanie jej jako nieskończonego i ponadindywidualnego podmiotu, który ma się rozwijać teleologicznie, co z kolei było, według Nancy'ego, jednym z filozoficznych aspektów zaangażowania autora *Bycia i czasu* w nazizm⁹. *Corpus* daje się w tym kontekście przeczytać także jako krytyka zogniskowania uwagi Heideggera na czasowym wymiarze *Dasein*, które jest ustawiczne, stawające, zmieniające się w czasie, natomiast pozostaje indyferentne w aspekcie przestrzennym, zamknięte na zewnątrz: „Otwieramy w ten sposób modalną i lokalną ontologię jako bycia-tu, bycia-tym-tu-i-tym-tam, przechodzenia tam i z powrotem oraz sentencji, która ostatecznie go określa: tu spoczywa” [C 74]. Owo „tu spoczywa” oczywiście odnosi się do miejsca pochówku, a zatem śmierci, traktowanej jako kres stawania się i przekształcania *Dasein*, ale staje się także wskazaniem na konkretne, zajmowane przez nich miejsce – kres ruchliwości, przestrzennych przemian jest równoznaczny z kresem jednostkowego istnienia. Jak pisze Nancy w jednej ze swoich najważniejszych książek, *Rozdzielonej wspólnoty*:

Jednostkowy byt nie wznosi się ani nie powstaje na gruncie nieokreślonej chaotycznej tożsamości bytów, na gruncie obejmującej je i jednoczącej całości [*assomption unitaire*] bądź też gruncie stawania się lub woli. Jednostkowy byt **zjawia się** jako sama skończoność, u krańca (lub u początku), w kontakcie ze skórą (albo z sercem) innego jednostkowego bytu, na granicach **tej samej** jednostkowości, która jest, jako taka, zawsze i n a, zawsze dzielona, zawsze wyeksponowana¹⁰.

Corpus – ciało jako jednostkowy byt – nie jest repetycją tej czy innej wersji prostodusznie rozumianej materialistycznej ontologii, ponieważ skończona jednostkowość zawsze się „współ-zjawia”, nie uobecnia się jako bycie jednostkowe. Rozciągly byt „prezentuje się w byciu-wspólnie [*l'être-en-commun*]”¹¹, co oznacza, że nie istnieje jakiś byt absolutny, poprzedzający rozdzielenie bądź też będący sumą jednostkowych bytów. Nie sposób zatem pomyśleć podmiotu jako jednostki zamkniętej, samowystarczalnej, skoro zawsze jest ona roz-dzielana przez innego.

Stąd kluczową figurą w filozofii Nancy'ego wydaje się kontakt, który przyjmuje postać dotyku. Dotyk nie jest tu jednakowoż formą fizycznego zetknięcia dwóch jednostkowych, ucieleśnionych jaźni, które, dotykając się, doświadczają pełni obecności innego: czystym empirycznym doświadczeniem. Dlatego Nancy wprowadza określenie „się-dotkanie-ciebie”, które zwraca

⁹ Zob. T. Załuski, *Ontologia jako koegzystencjalna analityka „bycia-z”*, „Analiza i Egzystencja” 2007, nr 6.

¹⁰ J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010, s. 40.

¹¹ Tamże, s. 41.

uwagę na relacyjny, ale i zwrotny aspekt dotykania (i bycia dotykanym). Doświadczenie skóry staje się doświadczeniem styku, granicy. Jak komentował Derrida w poświęconej Nancy'emu książce *Le toucher*:

Dotykanie-się-ciebie pozostaje nieobliczalne. [...] Nie jest ono ani pewnym, jedynym, wyjątkowym dotykaniami-samego-siebie, ani podwójną, symetryczną, a zwłaszcza bezpośrednią relacją z wzajemnym dotykaniami-się-jeden-przez-drugiego, w którym w trzeciej osobie, w dyskursie przedstawiałoby się anonimowe prawo interakcji. Asymetria [...] otwiera na niedostępną transcendencję pewnego siebie. [...] Owo „ty” nie pozwoli nigdy na odmianę w pierwszej czy trzeciej osobie (pojedynczej bądź mnogiej). Musi pozostawać pewne pole dotykalności zawierające się w wołaczku lub apostroficznym odwołaniu do innego, który jest nieskończenie bliski¹².

Dotykanie-się jest więc doświadczeniem szczególnej jednostkowości, nie tylko spowodowanej tym, że jedno konkretne ciało się-dotyka innego ciała. Dlatego właśnie dotykanie nie ulega uniwersalizacji, nie powstaje „prawo interakcji”, o którym mówi Derrida. Nie istnieje żadna struktura dotykania, w której cielesne podmioty zajmowałyby miejsca z góry określone. Nie można potraktować ciała innego jako przedmiotu, którego doświadcza autonomiczna, jednostkowa jaźń. To właśnie „dotykanie-się-ciebie” ustanawia syngularne, cielesne istnienie, zapośredniczając je przez inną pojedynczość. Asymetryczność tej relacji chroni ją przed wprzęgnięciem w podmiotowo-przedmiotowy schemat percepcji, w którym jedno ciało po prostu doświadcza innego ciała. Się-dotykanie jest figurą bycia jednostkowo-mnogiego, istnienia jako bycia rozdzielanym przez innego. Nancy, pisząc o dzieleniu, wykorzystuje dwuznaczność czasownika dzielić (*partager*), który ma zarówno funkcję integrującą, wspólnototwórczą (tak jak w języku polskim mówimy, że dzielimy z kimś coś, np. poglądy) oraz separującą, różnicującą (gdy coś nas dzieli). Się-dotykanie-ciebie umożliwia doświadczenie tej dualności: dotykanie jest odczuciem bliskości, ale i separacji, nietożsamości podmiotu.

Ponadto dotykanie i dzielenie wiąże się z innym ważnym pojęciem Nancy'ego – ekspozycją. „Ciało jest byciem-wyeksponowanym bytu” [C 32], powiada filozof. Należałoby dopowiedzieć: również bycie jednostkowo-mnogie to bycie wyeksponowanym; ekspozycja, a w zasadzie *expeaustion*, czyli zarazem ekspozycja i od-cieleśnienie lub roz-cieleśnienie¹³. Ekspozycja jest połączeniem bycia wystawionym oraz bycia roz-cieleśnianym, rozdzielanym. Pierwszy aspekt odnosi się do tego, że ciało nie skrywa żadnej tajemnicy, nie jest jedynie znakiem czegoś (np. jako symptom w psychoanalizie), nie

¹² Przytaczam za: J. Momro, *Jean-Luc Nancy: afektywna filozofia skończoności...*, s. 177.

¹³ Jak podaje tłumaczka M. Kwietniewska, poszczególne człony neologizmu *ex-peau-sition* oznaczają: 1) z, na zewnątrz, 2) skóra, 3) stawanie. Zob. J.-L. Nancy, *Corpus*, przypisy, s. 110.

ma także pochodzącego z zewnątrz usensownienia, np. ciało jako wcielenie czegoś – ducha, duszy. Tak pojmowane ciało jest nagie, ale nagość nie oznacza tu bynajmniej ekshibcjonistycznego wy-stawienia pełni obecności, a to z powodu drugiego ze słów, które Nancy kontaminuje w swojej ekspozycji – bycie od-cieleśnianym czy roz-cieleśnianym sugeruje ciągły ruch od i do ciała. Permanentna dynamika tej oscylacji sprawia, że samoobecny, w pełni z sobą tożsamy podmiot nie może istnieć. Inną figurą cielesnego istnienia jest wielokrotnie powracające w *Corpusie* łacińskie określenie *partes extra partes*, u Leibniza znaczące tyle, że dwa ciała nie mogą istnieć w jednym miejscu, co uwypukla relacyjny wymiar bycia jednostkowo-mnogiego.

Efekt ekskrypcji

Dlaczego (zdaniem Nancy’ego) *Corpus* nie jest jednak kolejną zwykłą książką na temat ciała? Kluczowa byłaby tu kwestia stylu – rozpoetyzowanego, nierzadko niejasnego, często niedającego się zredukować do jednoznacznej wykładni. Takie podejście do tekstualnego wymiaru myślenia samo jest formą krytyki metafizyki oraz przekroczenia jej ograniczeń. Pod tym względem Nancy jest kontynuatorem poszukiwań Derridy¹⁴ (nieradko bardziej radykalnym niż jego mistrz), polegających na tym, najkrócej rzecz ujmując, że nie można odrzucić metafizycznego brzemienia myślenia bez odrzucenia języka metafizyki. W *Ostrogach*, książce poświęconej „stylom Nietzschego”, Derrida pisał, że „bez dyskretnej parodii, bez strategii pisma, bez różnicy czy też rozstępu piór, a więc bez wielkiego stylu, odwrócenie sprowadza się do tego samego w głośnej deklaracji antytezy”¹⁵. To właśnie styl może „chronić swoją ostrogą przed przerażającą, oślepiającą i śmiertelną groźbą (tego), co się uobecnia, uporczywie stara się widzieć: obecnością, a zatem treścią, rzeczą samą, sensem, prawdą [...]”¹⁶. Zatem *quasi*-poematowa, fragmentaryczna konstrukcja *Corpusu* dałaby się w tym kontekście widzieć jako strategia zwrócona przeciw metafizyce obecności, krytyczny performatyw, mający doprowadzić do obnażenia jej założeń.

Pytanie, które potraktować można jako punkt wyjścia dla rozważenia problemu relacji pisma, pisania (*écriture*) i ciała, brzmiałoby u Nancy’ego następująco: „w jaki sposób dotknąć ciała, aby uniknąć przy tym oznaczania go lub nadawania mu znaczenia?” [C 12]. Nieco inaczej to formułując, chodziłoby o zastanowienie się nad tym, w jaki sposób tekst może stać się ekspozycją cielesnego istnienia; jak pisać o ciele, by uszanować jego absolutną

¹⁴ Zob. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków 2001, s. 38–45.

¹⁵ J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2012, s. 67.

¹⁶ Tamże, s. 32.

pojedynczość i przy tym zachować intersubiektywną potencjalność języka jako medium komunikacji. Jako się rzekło, dotyk jest w *Corpusie* figurą, by tak to określić, współ-relacyjności, zatem należy poddać refleksji nie tylko sposób, w jaki Nancy kształtuje swój wywód, żeby „dotknąć” ciała, pisać o nim i nie obarczyć go pełnią znaczenia. Należałoby się również zastanowić, jak tekst może „dotykać” konkretnego ciała czytającego, by doprowadzić do uwypuklenia somatycznego aspektu doświadczania lektury. Tekst ma dla autora *Rozdzielonej wspólnoty* jeszcze jeden ważny aspekt – w pisaniu i czytaniu staje się polem potencjalnego kontaktu:

Czy tego chcemy, czy nie, ciała dotykają się na niej [stronie – przyp. B.K.] lub sama strona jest już dotknięciem (ręki, którą piszę oraz rąk, którymi trzymacie tę książkę). Dotyk ów jest nieskończenie opóźniony, okrężny – za sprawą maszyn, transportu, fotokopii, oczu... [...] Wciąż jednak pozostaje mała cząstka oporu, oporu, nieskończenie mała drobina kontaktu, który trwa i nigdy nie zostaje zerwany. Wasze spojrzenie bowiem dotyka teraz tych samych linii liter, których mój wzrok dotykał w trakcie pisania. I czytacie mnie, a ja, piszę, myśląc o was, do was. **Gdzieś tam** ma to miejsce. [...] „gdzieś tam” ulega rozdzieleniu, wchodząc w długie obiegi techniczne, „gdzieś tam” jest techniką, naszym kontaktem różnicującym, znaczącym, rozsianym. Jest on niczym niemy błysk, moment zawieszenia obiegu, dotknięcie obietnicy; zamilkniemy na temat ciała, pozostawimy mu miejsca, będziemy czytać i pisać jedynie po to, aby zrzec się tych miejsc na rzecz ciał i ich zetknięć [C 47].

Zapisana i odczytywana strona jest pojmowana w jej materialnym, dosłownym znaczeniu jako to, czego somatycznie doświadczamy, czytając. Materialność kartki papieru czy ekranu poprzedza tekstualność, odczytywanie rozumiane jako deszyfrowanie językowych znaków. Nancy niejako odwraca kwestię uobecnienia ciała w tekście (a przynajmniej deklaratywne i w punkcie wyjścia). Autor *Corpusu* uważa, że przygotowanie dla ciała miejsca wiąże się z zamilknięciem, nieoczekiwanym przerwaniem dyskursu na temat ciała. Nie idzie jednak o to, by zupełnie zrezygnować z pisania o ciele, zbywać milczeniem jego istnienie, jak długo w tradycji filozoficznej robiono. Milczenie pozwalałoby nie zakleszczać ciała w kategoriach znaczącego i znaczonego, ono zaś nie zostałoby potraktowane niczym znak i podporządkowane zewnętrznemu wobec niego sensowi (dobrym przykładem byłaby psychoanaliza, traktująca ciało jako symptom). Jednocześnie zamilknięcie nie ma tutaj nic z apelu Ludwiga Wittgensteina, by milczeć o tym, o czym nie można mówić – oznaczałoby to bowiem ulokowanie ciała w sferze tego, co niewypowiadalne, co traktowane jako metafizyczna czy wręcz mistyczna tajemnica, na opisanie której „w żywym języku nie ma głosu”. Byłoby zatem ponownym uzależnieniem ciała od sensu leżącego gdzie indziej. Chodzi

natomiast o to, powiada Nancy, „żeby w sposób materialny ustrzec ciało od znaczących śladów, odcisków sensu” [C 47].

Pismo zostaje przez autora *Dekonstrukcji chrześcijaństwa* potraktowane także jako technika w elementarnym znaczeniu tego słowa, tj. jako uzupełnienie natury¹⁷. Jest niezbywalne, ponieważ stanowi konieczną mediatyzację między cielesnymi, pojedynczo-mnogimi bytami oraz ochronę przed włączeniem ich w dyktat bezpośredniości i samo-obecności. Suplementarność pisma sprawia, że mediatyzowany przez nie kontakt staje się połączeniem bliskości i oddalenia. Tekstualna dotykalność nie ogranicza się u Nancy’ego bynajmniej do prosto rozumianego somatycznego percypowania materialności kartki papieru (czy ekranu). Tekst może dotyczyć także w innym, mniej dosłownym znaczeniu: gdy szczególnie mocno oddziałuje na sferę afektywną. W tym miejscu pora sięgnąć po *Przyjemność tekstu*, czyli książkę, w której Roland Barthes na nowo postawił pytania o relację między ciałem i tekstem¹⁸, a jednocześnie próbował zapisać somatyczne doświadczenie lektury i usiłował „poluzować” teoretyczny dyskurs¹⁹, odrzucić onto-hermeneutyczny model myślenia o tekście, wedle którego jego „prawdziwy sens” jest ukryty, a zadaniem nauki o literaturze staje się jego wydobywanie. Dodać należy, że obydwa aspekty, cielesny i krytyczny, są ze sobą sprzęgnięte, zakwestionowanie teorii odbywa się poprzez ostentacyjną prezentację własnych uniesień, a nie za pomocą neutralnego metajęzyka.

Stosunek Nancy’ego do przedsięwzięcia autora *S/Z* zdaje się mocno ambiwalentny. Z jednej strony, filozof krytycznie odnosi się do możliwości ekspozycji ciała w literaturze. Dzieje się tak (to pierwsza możliwość), ponieważ literatura taktylna to fikcyjna gra przedstawień: oferowane przez nią „dotykanie”, rozumiane między innymi w arystotelesowskich kategoriach wywoływania litości i trwogi, jest zdystansowane, zabezpieczające, pozbawione subwersywnego potencjału, jednym słowem – „duchowe” [C 64], a ciała w niej się pojawiające podporządkowane są reżimowi znaczenia. Druga możliwość to literatura, którą można by określić mianem niefikcyjnej literatury dokumentu osobistego (pamiętniki, autobiografie), gdyby nie to, że Nancy nieoczekiwanie włącza do tego zbioru także teorie i fragmenty. Ta heterogeniczna kolekcja zostaje określona mianem „samego wytwarzania (kreacji?) literatury”, dla której inną nazwą mogłoby być

¹⁷ Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1968, s. 59, B, II, 8, 199a.

¹⁸ Zaznaczyć należy, że w dzisiejszej humanistyce ten problem jest ciągle żywy i często poruszany w ramach tzw. zwrotu somatycznego, zob. na ten temat m.in.: A. Łebkowska, *Somatopoetyka*, [w:] *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*, red. T. Walas, R. Nycz, Kraków 2012; A. Dziadek, *Projekt krytyki somatycznej*, Warszawa 2014.

¹⁹ R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, przeł. A. Lewańska, Warszawa 1997, s. 93.

również pisanie (*écriture*), czyli porzucenie myślenia o tekście (zwłaszcza w jego teoretycznym wydaniu) jako jedynie językowej reprezentacji idei, jej zbywalnej i wtórnej formie, a zamiast tego akcentowanie idiomatyczności tekstu. Tym samym, włączając teorię do zbioru literatury²⁰, Nancy niejako przytakuje związaniu refleksji teoretycznej i osobistego (czyli w tym kontekście przede wszystkim somatycznego) doświadczenia teoretyka, które w różnych miejscach sugerował Barthes. Jednocześnie autor *Fragmentów dyskursu miłosnego* pojawia się w tym miejscu jako punkt krytycznego odniesienia, ponieważ jego *Przyjemność tekstu* pozostaje wewnątrz modelu traktującego ciało jako znak:

[...] literatura opuszczona i zabandażowana, w najwyższym stopniu znacząca niczym „pulsujące życiem ciało” pisarza (ciało, które odczuwa przyjemność), będące przecież ciałem napisanym ręką tego samego pisarza (tu: Roland Barthes), zatem znaczące w porywie oszołomienia, które wie dzie to znaczenie na skraj braku jakiegokolwiek znaczenia, ale wciąż jeszcze znaczące [C 64].

Według Nancy’ego przedsięwzięcie Barthes’a nie powiodło się: ciało pozostaje znaczące, nawet jeśli tym, do czego odsyła, jest jego przyjemność. W jaki zatem sposób można byłoby wyjść poza zniewalające ciało opisywanie go w kategoriach *signifié* i *signifiant*, skoro rewolucyjna i skandalizująca *Przyjemność tekstu* była jedynie „oszołomieniem znaczącego”? Czy w ogóle jest to możliwe? Propozycja autora *Adoration* brzmiałaby następująco: ekspozowane w piśmie ciało, znajdujące się poza znakowym układem, „byłoby pismem, jeżeli termin »pismo« wskazuje na to, **co oddala się od znaczenia** i co – z tej samej racji samo się **rozpisuje**” [C 64] oraz, jak pisze dalej filozof: „wartość pisma nie wyraża się w bezładzie lub chaosie znaczenia, lecz wyłącznie w napięciu na **styku** z systemem znaczeń” [C 75]. Chodziłoby więc o pisanie, które nie uprzywilejowuje ani elementu znaczonego (jak cała „metafizyka sensu”), ani znaczącego (jak Barthes)²¹, ale wydarza się jakby na ich granicy. Zamiast dążyć do scalenia, dąży ono do rozproszenia sensów, pisanie jako roz-pisywanie (*excription*), czyli roz-dzielanie, ale również, jak dodaje Nancy – jako rozprzestrzenianie, czyli *espacement*, ważne pojęcie Derridy. *Espacement* oznaczało dla autora *Szibboletu* oprócz uprzedstrzennienia, także rozsunięcie, różnicujący ruch skierowany ku zewnątrz, niemożność zamknięcia tożsamości w sobie samej, niedostępność ontycznej

²⁰ Zarówno uprzywilejowanie fragmentu, jak i traktowanie teorii jako szczególnego rodzaju literatury to tropy pojawiające się w ważnej książce Nancy’ego i Lacoue-Labarthe’a o jenajskim romantyzmie. Por. P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *The Literary Absolut. The Theory of Literature in German Romanticism*, przeł. P. Barnard, C. Lester, Albany 1988.

²¹ Zob. K. Kłosiński, *Signifiance: wstęp do pism Rolanda Barthes’a o muzyce*, „Pamiętnik Literacki” 1999, z. 2.

identyczności, wykraczanie poza siebie²². Używanie *espacement* jako terminu charakteryzującego pismo powoduje, że zostaje ono wprowadzone w różnicujący ruch, oddalający je od pełnego podporządkowania funkcji hypomnetycznej i komunikacyjnej. Tak postrzegane pismo (a z pewnością także pisanie) stwarza możliwość artykulacji jednostkowości ciała, której nie należy jednak rozumieć jako ekspresji jego istoty, lecz jako za-znaczenie wyjątkowości cielesnego istnienia. Prowadzi to do aporii, z której zdawał sprawę Derrida: by umożliwić komunikację (a ta jest dla Nancy'ego niezbywalna; powtarzał za Georges'em Bataille'em, że „przyczyny pisania mogą zostać sprowadzone do pragnienia przemiany relacji istniejących między człowiekiem i innymi”²³), język musi pozostawać intersubiektywnie zrozumiały, czytelny, a to z kolei uniemożliwia zachowanie wyjątkowości „jednego razu”.

Najlepiej chyba przybliży ten problem tekst Nancy'ego zatytułowany *Excription*, czyli esej poświęcony właśnie wspomnianemu Bataille'owi. Tytułowe *excription* to neologizm, który można rozumieć jako roz-pisywanie (w takiej formie występuje w polskim przekładzie *Corpusu*), albo spolszczając jako ekskrypcję (na zasadzie analogii z innym ważnym dla Derridy pojęciem – inskrypcją). W *Excription* filozof podejmował, mówiąc najogólniej, problem ambiwalencji związanej z pisaniem i czytaniem, które jednocześnie dokonuje i inskrypcji, i ekskrypcji. Inskrypcji, ponieważ jest nieuchronnie działaniem wewnątrz systemu znaczeń i komunikacji, ekskrypcji – ponieważ stara się umknąć zamknięciu i jednoznacznemu ustabilizowaniu, zakrzepnięciu sensu. Za Derridą można określić tę dialektykę inskrypcji i ekskrypcji, czy szerzej mówiąc: tekstualną pracę dekonstrukcji jako „pisanie obiema rękami”, którego cyrkulacyjny charakter „daje wielką przyjemność”²⁴. Tam, gdzie inskrypcja służyłaby cierpliwemu kształtowaniu w pełni sensownego komunikatu, ekskrypcja niejako w tym samym ruchu i od wewnątrz rozbiłaby spoistość dyskursu, rozpraszała jego sensy. Powracając do pisania w *Corpusie*: w tej sytuacji jedyne, co można zrobić, to „wciąż wywierać nacisk na mowę, język i dyskurs tak, aby wreszcie zwarły się one z ciałem, bo chociaż kontakt z nim pozostaje niepewny, niemiarowy i wymykający się, to przecież jest on również nieustępliwie ciągły” [C 54]. Dodajmy: z ciałem rozumianym jako *corpus*, a więc niejednorodna i wielokształtna forma.

Do figur często w *Corpusie* występujących, celujących w realizację tego postulatu, w pierwszej kolejności zaliczyć można maniereczne enumeracje

²² Zob. M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, s. 118.

²³ J.-L. Nancy, *Exscription*, przeł. K. Lydon, „Yale French Studies”: *On Bataille*, ed. A. Stoekl, 1990, vol. 78, s. 59.

²⁴ J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przeł. A. Dziadek, Katowice 2007, s. 10.

(niczym wyjęte z prozy Georges'a Pereca), takie jak poniższa, mogąca służyć jako przykład wspomnianej już „wylizanki logosu empirycznego”, próbująca oddać sprawiedliwość (czy mówiąc językiem Nancy'ego – dać miejsce) wielości ciał i różnorodności cielesnych doświadczeń kontaktu:

Korpus-skupienie dotknięcia: muskać, ocierać, naciskać, zanurzać, ścisnąć, wygładzać, drapać, pocierać, pieścić, macać, obmacywać, zagniatąć, masować, obejmować, ogarniać, uderzać, szczypać, gryźć, ssać, zwilżać, trzymać, popuszczać, lizać, potrząsać, oglądać, słuchać, wachać, smakować, unikać, całować, kołysać, balansować, nosić, obciążać... [C 84]

Na uwagę zasługuje także obraz otwartych ust w trakcie pisania: „Pisać i myśleć właśnie w taki sposób: z otwartymi ustami, *opus-corporis*” [C 45]. Metaforyczne określenie pisania jako czegoś, co nie zmierza do domknięcia, pełni tożsamości ze znaczeniem czy sensem, ale jednocześnie mamy tu do czynienia z dosłownym obrazem ekscytacji piszącego ciała, co na powrót kieruje do porównania z tekstem Barthes'a. *Przyjemność tekstu* jest bowiem przepelniona podobnymi prezentacjami obcującego z tekstem ciała. Zresztą tekstualne strategie obu komentowanych autorów są, przynajmniej na ogólnym poziomie, dość podobne: rozbudowana metaforyka, bogactwo obrazowania i cielesność jako motyw przewodni. I w *Przyjemności tekstu*, i w *Corpusie* można dostrzec próbę dostrojenia dyskursu i jego przedmiotu, niepojmowanych jednak w kategoriach nowego wcielenia klasycznej reguły *decorum*. Chodziłoby raczej o wytworzenie performatywnego efektu: tekst o szczególnym somatycznym doświadczeniu sam takie doświadczenie wywołuje. Powoduje to, że ruch między ciałem a tekstem wydaje się dwukierunkowy: u Barthes'a pisanie o własnej przyjemności ma pobudzać przyjemność w innym ciele (czytelnika). U Nancy'ego z kolei pożądanym doświadczeniem byłoby doznanie nietożsamości, niepełności, braku panowania nad całością, jednym słowem: ekskrypcji, która, jako się rzekło, odsyła do zewnątrz, „do tego, o czym jest tekst, rzeczy samej, [...] tego, co ma miejsce poza pisaniem”²⁵, czyli do tego, co mieści się poza systemem znaczące/znaczone, ale i do egzystencji: „to »zewnątrz« – całkowicie rozpisane w tekst – jest nieskończonym wycofywaniem się znaczenia, dzięki któremu każda egzystencja egzystuje”²⁶. Owo „wycofywanie się znaczenia” nie oznacza tu popadania w niezrozumiałość, ale stworzenie miejsca ekspozycji wyjątkowości każdej egzystencji, która jako taka jest już rozdzielana: „Pisanie jest nagie, ponieważ roz-pisuje, egzystencja jest naga, ponieważ

²⁵ J.-L. Nancy, *Exscription...*, s. 63.

²⁶ Tamże, s. 64.

jest roz-pisywana²⁷. Tym samym ekskrypcja to ruch kierujący się w stronę niekompletnego, cielesnego, jednostkowo-mnogiego istnienia.

W *Corpusie* roz-pisywanie (czy raczej: doświadczenie roz-pisywania) potęgowane jest przez taką organizację tekstu, by nie dało się go sprowadzić do jednej nadrzędnej, czuwającej nad spoistością dyskursu i sensu idei. Ma on być czytelny, ale doprowadzany do granicy czytelności, stawiany na „skraju jakiegokolwiek znaczenia”, by posłużyć się określeniem Nancy’ego użytym wobec *Przyjemności tekstu*. Jednocześnie ekskrypcja ściśle wiąże się z przyjemnością. Jej działanie nie tylko rozprasza znaczenia, ale i somatycznie oddziałuje na odbiorcę, w roz-pisywanych tekstach „uwalniana jest nieskończona *jouissance*, ból i przyjemność tak realne, że dotykanie ich (czytanie ekskrypcji) przekonuje nas o absolutnym sensie ich braku znaczenia²⁸. Afekt staje się więc nie tyle tym, co komunikowane, ile po prostu miejscem kontaktu. Przyjemność zaś pojawia się w dekonstrukcji Nancy’ego nie tylko jako temat, problem jego rozważań, ale wpisuje się w nią ze względu na performatywne działania jego tekstów, które roz-pisują metafizyczne konstrukty.

Dekonstrukcja przyjemności

Dla Barthes’a cielesna przyjemność tekstu jest doświadczeniem, w którym, jak pisze autor *Fragmentów dyskursu miłosnego*, „odkrywam nie moją »podmiotowość«, lecz moją »jednostkowość«, *datum*, które sprawia, że moje ciało wyróżnia się spośród innych ciał i przypisuje sobie cierpienia czy przyjemności: odnajduję własne ciało rozkoszy²⁹. Nie dajmy się jednak zwieść deklarowanemu krytycyzmowi wobec podmiotu: autor *S/Z* usuwa podmiotowość strukturalistyczną, która polegałaby jedynie na zajmowaniu z góry ustalonego miejsca w ramach niezmiennego układu, po to, by zrobić miejsce dla jednostkowości, czyli nieco innej formy podmiotowości. Przyjemność Barthes’a jawi się jako punktowe doświadczenie intensywności, integralności i tożsamości ciała, które jest absolutnie jednostkowe, samowystarczalne. A dla Nancy’ego? Problem wydaje się bardziej złożony, choćby ze względu na to, jak wiele miejsca poświęca filozof przyjemności: stanowi ona przedmiot dwóch książek (*La Jouissance* i *La plaisir au dessin*) oraz niezliczonych fragmentów czy rozdziałów innych prac (by wspomnieć choćby dwie części *Corpusu* czy rozdział w książce *La pensée dérobée*, a także

²⁷ Tamże, s. 65.

²⁸ Tamże.

²⁹ R. Barthes, *Przyjemność tekstu...*, s. 81.

niedawne dwie książki o seksualności). Nie będę tutaj katalogowo wyliczał i drobiazgowo przytaczał wszystkich wzmianek³⁰, zamiast tego interesuje mnie pokazanie, w jaki sposób Nancy reinterpretuje pojęcie przyjemności i jakie są najbardziej charakterystyczne cechy jego ujęcia oraz w jaki sposób łączą się (albo lepiej: dotykają) z ważnymi problemami jego dekonstrukcji.

Zacznijmy od powiązania przyjemności z ciałem i ponownie sięgniemy do *Corpusu*. Jeden z jego fragmentów nosi tytuł *Ciało w doznaniu przyjemności*, gdzie czytamy:

Ciało doznaje przyjemności, kiedy się je dotyka. Doznaje jej wtedy, gdy inne ciała je ściskają, naciskają, rozważają i myślą o nim, a także gdy ono samo rozważa i myśli inne ciała. Ciała doznają przyjemności i dają przyjemność ciałom. **Ciało**, czyli kurczące się aureole – *partes extra partes* – niepodzielnej całości, która nie istnieje. Ciało jest zdolne do doznawania przyjemności, **ponieważ** pozostaje wycofane, rozpostarte w oddaleniu i w ten sposób ofiarowane na dotyk. Dotyk sprawia radość [*joie*] i ból, nie ma jednak nic wspólnego z trwogą [...] [C 105].

W tym fragmencie zwraca uwagę kilka kwestii. Po pierwsze, kolejna krytyczna aluzja do Heideggerowskiej analityki egzystencjalnej – odrzucenie pojęcia trwogi (*Angst*), ból, cierpienie są u Nancy’ego tylko cierpieniem, somatycznym doświadczeniem („rana jest tylko raną, niczym więcej”, jak pisze w *Corpusie* [C 72]): nie kryje się za nimi enigmatyczna, metafizyczna nieokreśloność trwogi i tajemnicy. Po drugie, istotna okazuje się niemożność oddzielenia Nancy’ańskiej koncepcji przyjemności od jego myślenia o cieleśnym podmiocie, nietożsamym z sobą, niekompletnym, zawsze pozostającym w relacji – dotykaniu. Ciało doznające przyjemności jawi się właśnie jako ciało afirmujące nie-całość podmiotu, a taka przyjemność jest umożliwiana właśnie przez niekompletność „jednostkowego” istnienia. W książce *Jouissance*, Nancy przywołuje słynną platońską opowieść o miłości, wyłożoną przez Arystofanesa w *Uczcie*. Pradawni, kompletni, złożeni z dwóch połówek ludzie zaczęli zagrażać bogom, toteż Zeus nakazał przecięcie ich na połowy. Widząc jednak jak bardzo cierpieli oni z powodu tęsknoty za pierwotnym stanem, zlitował się nad ludźmi, przenosząc narządy płciowe na przednią stronę ich ciał, by umożliwić chwilowe zaspokojenie pragnienia ponownego połączenia poprzez stosunek seksualny. Zdaniem Nancy’ego mit ten pokazuje konstytutywną cechę przyjemności – jej uwarunkowanie przez rozdzielanie. Należałoby pomyśleć doświadczenie rozkoszy (*jouissance*) „jako pra-

³⁰ Zob. hasło *jouissance* w słowniku pojęć Nancy’ego: P. Gratton, *Jouissance*, [w:] P. Gratton, M.-E. Morin, *The Nancy Dictionary*, Edinburgh 2015. Rzecz jasna przyjemność (*plaisir*) to niekoniecznie to samo, co rozkosz (*jouissance*), natomiast Nancy używa tych pojęć w zasadzie synonimicznie, *jouissance* nie oznacza dlań jedynie seksualnego spełnienia, nie jest także szczególnie intensywną przyjemnością.

gnienie przekroczenia siebie i skierowania się ku innemu, by przewyciężyć podział”³¹. Zniesienie separacji nie miałyby jednak polegać na umożliwieniu trwałego powrotu do stanu sprzed Zeusowej kary, gdy ludzie byli kompletni, potężni i samowystarczalni, lecz, wprost przeciwnie, na „doświadczeniu podziału, a nie zlikwidowaniu go”³². Innymi słowy, ciało doznające przyjemności jest tym, „co się otwiera zamiast skupiać” [C 23], a przyjemność to doświadczenie intensywności cielesnego podmiotu, ale podmiotu takiego, jaki w swoich pracach kreśli Nancy – rozdzielonego (i rozdzielanego), dotkniętego, lecz niedomkniętego. Intensywność ta nie ma nic wspólnego z doświadczaniem jakiejś esencjalności czy istoty, jest rozproszeniem, a nie skupieniem, zarówno w aspekcie czasowym, jak i przestrzennym, byłaby to „sobość całkowicie rozpostarta w nadchodzeniu, w przychodzeniu-do i odchodzeniu-ze świata” [C 106].

Podobnie filozof stawia sprawę w rozdziale poświęconym ciału doznającemu przyjemności w „drugiej części” *Corpusu*. Przede wszystkim, ciało doznające przyjemności to ciało zdeterytorializowane, „uwolnione od porządków postrzegania i działania”³³, oddzielone od swojego normalnego funkcjonowania, podporządkowania regule użyteczności, mającej służyć wykonaniu jakiejś pracy czy wytworzeniu czegoś zewnętrznego. Przyjemność powoduje, że ciało jest niejako skierowane w stronę siebie samego, nie chodzi tu jednak o narcystyczne zamknięcie na wszystko inne. Wprost przeciwnie: przyjemność sprawia, że ciało staje się „obcym dla siebie”. Otwiera się przy tym na możliwość radykalnej transformacji cielesnego istnienia:

Ciało wynajduje się, rekonstruuje i odtwarza się. Przekształca [*re-form*] się i niemal wykracza poza swoją formę [*ex-form*], zniekształca się [*de-form*] w taki sposób, że nie jest teraz niczym więcej niż ekspozycją siebie; ciało jako skóra dotykana i dotykająca, to znaczy jako modulowanie nadchodzenia, które zawsze rozpoczyna się na nowo od właściwej granicy ciała. Dotyka ono swojej granicy, przekracza ją, czyni siebie nieograniczonym³⁴.

Widać wyraźnie, że ruch w stronę samego siebie, jaki zdaniem Nancy’ego towarzyszy przyjemności, nie ma nic z narcyzmu, a przyjemność to doświadczanie plastyczności cielesnego istnienia, które, wyzwolone od bycia podporządkowanym wypełnianiu społecznych ról czy zawodowych funkcji, staje się jedynie samym sobą. Nie jest to jednak doświadczenie klasycznie rozumianej esencji bycia, jego zewnętrznej (lub wewnętrznej) legitymizacji,

³¹ J.-L. Nancy, A. van Reeth, dz. cyt., s. 48.

³² Tamże.

³³ J.-L. Nancy, *The Body of the Pleasure*, [w:] tegoż, *Corpus II. Writings on Sexuality*, przeł. A. O’Byrne, New York 2013, s. 93.

³⁴ Tamże, s. 94.

lecz sama ekspozycja ciała, rozdzielanego przez dotyk i wciąż nadchodzącego, zatem niebędącego nigdy w pełni samoobecności. Niezwykle istotne wydaje się powiązanie przyjemności i formy, którego autor *Corpusu* dokonuje w wielu miejscach. W tym wypadku nie chodzi jednak o często konceptualizowaną (by wspomnieć choćby o Kancie) przyjemność estetyczną, która pochodziłaby z doskonałości samej formy dzieła, ale o formę własnego (a raczej jednostkowo-mnogiego) istnienia, możliwość radykalnej jego transformacji.

Poza zasadą spełnienia

Ważnym punktem odniesienia dla analiz Nancy'ego dotyczących cielesnej przyjemności jest Freudowska psychoanaliza, a zwłaszcza dwa wczesne teksty Freuda: *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości* oraz *Trzy rozprawy z teorii seksualnej* (oba z 1905 roku). W *Trzech rozprawach...*, niezwykle ważnej pracy zwłaszcza dla psychoanalitycznej antropologii, autor *Objaśniania marzeń sennych* podkreśla ogromne znaczenie seksualności dla funkcjonowania człowieka, przy tym przedstawia ludzką seksualność jako niesprowadzalną wyłącznie do biologicznego instynktu reprodukcyjnego³⁵. Freud kreśli tam także schemat rozwoju seksualnego człowieka, rozpoczynającego się już we wczesnym dzieciństwie, w którym wyróżnione zostają następujące po sobie fazy: oralna (taka, w której aktywność seksualną utożsamia się z przyjmowaniem pokarmu), analna (aktywność seksualna związana z wypróżnianiem) oraz genitalna³⁶. Dziecięca seksualność jest według Freuda perwersyjna, ponieważ nie ma w niej celu seksualnego i ma charakter autoerotyczny. Dodać należy, że rozwój traktuje się tutaj jako celową progresję, zmierzającą do osiągnięcia stanu normalnego funkcjonowania aparatu psychicznego, w którym zaspokojenie popędu osiągnane jest przez genitalny stosunek płciowy. Zaś droga do tego zaspokojenia, rozkoszy, prowadzi przez zwiększanie libidalnego pobudzenia, osiągnane stopniowo, począwszy od patrzenia, przez słuchanie i dotykanie, aż do odczucia genitalnej satysfakcji. Według Nancy'ego Freud wpisuje przyjemność w teleologiczny schemat, „tak jakby istniała procedura do zrealizowania, która powinna się skończyć w określony sposób. Napięcie, które ma być uwolnio-

³⁵ Jest to problem znacznie bardziej złożony, wspomnieć wystarczy choćby o przywołanej przez A. Lipszycę tzw. „teorii oparcia”, wydobytej przez J. Laplanche'a, wedle której „popęd seksualny początkowo »opiera się« na popędzie samozachowawczym, stanowi coś w rodzaju produktu ubocznego biologicznych funkcji organizmu”. Zob. A. Lipszyc, *Wszystkie ciała człowieka*, [w:] tegoż, *Freud: logika doświadczenia. Spekulacje marańskie*, Warszawa 2019, s. 46–75.

³⁶ S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, [w:] tegoż, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 67–95.

ne³⁷. W takiej sytuacji wszelkie zwlekanie ze zmierzaniem ku seksualnemu celowi, zatrzymywanie się po drodze na którejś z przygotowawczych aktywności jawi się jako zboczenie z niej, czyli perwersja. U Freuda zatem przyjemność seksualna jest wynikiem podążania wytyczoną z góry ścieżką, wykonywania kolejnych kroków, realizowania określonych punktów z listy rzeczy do zrobienia. *Trzy rozprawy...*, książka rewolucyjna ze względu na „uwolnienie” ludzkiej seksualności od podporządkowania jej prokreacji, jednocześnie zamyka ją ponownie w sztywnych ramach nieustannego dążenia do postępu i celowości.

Nancy trafnie zauważa, że ta droga – od pojawienia się napięcia do pozbycia się go – daje się ująć jako trzy równocześnie się odbywające procesy, które łączą się ze sobą na zasadzie kontrapunktu. Po pierwsze, odtwarza ona rozwój seksualności od dzieciństwa do dorosłości, po drugie, prowadzi przez różne porządki zmysłowości (wzrok, słuch, dotyk, zapach) oraz po trzecie, odbywa się niejako wzdłuż konkretnego ciała, „zmieniając je w następstwo erogennych sfer”³⁸. Celem tych trzech przenikających się wzajemnie dążeń jest orgazm (genitalne zaspokojenie popędu), w pierwszym znaczeniu jako punkt dojścia normalnego rozwoju seksualnego jednostki, w drugim – jako zmysłowe doświadczenie, w trzecim zaś – jako dotarcie do uprzywilejowanej sfery erogennej.

W tej teleologicznej, a jak się okazuje, nawet potrójnie teleologicznej strukturze Nancy odnajduje istotną nieściśłość. Freud bowiem zauważa, że kolejne etapy relacji seksualnej (patrzenie, dotykanie itd.) poza tym, że zwiększają libidalne pobudzenie, są źródłem pewnej przyjemności, którą twórca psychoanalizy określa jako *Vorelust*, czyli rozkosz/przyjemność wstępną. Mechanizm rozkoszy wstępnej miałby działać w ten sposób, że – niejako zapowiadając i obiecując większą rozkosz – ma utrzymywać podmiot na właściwej drodze, wiodącej oczywiście do zaspokojenia, natomiast pozostawanie przy rozkoszy wstępnej przygotowawczych aktywności jest, według Freuda, znamieniem perwersji. Jak komentuje Nancy, można u autora *Objaśniania marzeń sennych* dostrzec „dwie zasady – tę normatywnego spełnienia, w odniesieniu do której reszta jest podrzędna i instrumentalna, oraz tę względnie autonomicznego wartościowania elementów i momentów zakładanych jako przygotowawcze” [PD 46]. Tym samym, owa przyjemność wstępna niejako od środka dekonstruuje freudowską zasadę przyjemności, czyli zasadę spełnienia, celu i celowości. Jednocześnie skłania do przemyślenia na nowo relacji między różnymi typami przyjemności – seksualną i estetyczną, ponieważ, jak powiada autor *Rozdzielonej wspólnoty*, „Freud

³⁷ J.-L. Nancy, A. van Reeth, dz. cyt., s. 28.

³⁸ J.-L. Nancy, *The Pleasure in Drawing*, przeł. P. Armstrong, New York 2013, s. 45. Dalej w tekście jako PD wraz z numerem strony.

wyraźnie ustanawia transfer z estetycznej do seksualnej *jouissance*³⁹. Zdaniem filozofa widać to w tekście *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*⁴⁰, który był pisany w tym samym czasie⁴¹, co *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*. W nim także pojawia się niezupełnie sprecyzowany mechanizm rozkoszy wstępnej. Dowcip, jak wynika z freudowskiej psychoanalizy, działa podług schematu analogicznego wobec mechanizmu rozkoszy wstępnej: sprawia on przyjemność, ponieważ umożliwia zniesienie stłumień i wyparcie właśnie dzięki swojej specyficznej, estetycznej formie, pozwalając na rozładowanie napięcia przez nadanie mu akceptowalnej postaci⁴². W konsekwencji, przyjemność płynąca z dowcipu otwiera i obiecuje uwolnienie znacznie większej przyjemności, pochodzącej ze „źródeł drzemiących w potencjalnej realizacji wypartych dążeń”⁴³. Podobieństwo oznacza, według Nancy’ego [PD 48], że Freud ustanawia analogię pomiędzy estetyczną i seksualną przyjemnością – estetyczna forma dowcipu spełnia identyczną funkcję, co rozkosz wstępna – wywołuje pewną przyjemność, ale pozostaje podporządkowana genitalnemu zaspokojeniu. Jednocześnie, jako się rzekło, mechanizm rozkoszy wstępnej od wewnątrz rozbija spójność zasady przyjemności⁴⁴ traktowanej jako zasada normatywnego spełnienia.

Zarówno odrzucenie przyjemności jako spełnienia na rzecz przyjemności, która wydarza się niejako po drodze do czegoś oraz powiązanie przyjemności z estetyką przypomina Kantowską celowość bez celu. Celowość bez celu Kant wprowadza, przypomnijmy, w *Krytyce władzy sądzienia*, jako definicyjne określenie piękna: piękny jest ten przedmiot, którego celowość możemy dostrzec, ale jednocześnie celowość ta nie jest podporządkowana żadnemu celowi⁴⁵. Nancy przemieszcza ten schemat, jednak nieco inaczej

³⁹ J.-L. Nancy, A. van Reeth, dz. cyt., s. 27.

⁴⁰ S. Freud, *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993.

⁴¹ Oba teksty zresztą wzajemnie się do siebie odnoszą: Freud w *Dowcipie i jego stosunku do nieświadomości* odsyła czytelnika do *Trzech rozpraw z teorii seksualnej*, gdzie miałby bardziej szczegółowo i precyzyjnie wyjaśnić działanie mechanizmu rozkoszy wstępnej, jednak trudno powiedzieć, że się z tej zapowiedzi wywiązał.

⁴² Freud ilustruje to chyba w najbardziej jasny sposób za pomocą przykładu: sprośny dowcip ma wywoływać podniecenie, a w nieco dłuższej perspektywie – prowadzić do aktu seksualnego i zaspokojenia. Gdy jednak z jakichś powodów nie dochodzi do niego, pozostaje specyficzna przyjemność czerpana z dowcipu.

⁴³ D. Grabowski, *Sigmunda Freuda teoria dowcipu, humoru i komiki*, Kraków 2019, s. 52.

⁴⁴ Cytowany przez Nancy’ego Lacan stwierdza nawet, że mechanizm wstępnej rozkoszy zaprzecza zasadzie przyjemności. Zob. J. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis 1959–1960. The Seminar of Jacques Lacan*, book VII, przeł. D. Porter, New York 1992, s. 152.

⁴⁵ „Piękno jest formą celowości danego przedmiotu, o ile zostaje ona w nim spostrzeżona bez wyobrażenia jakiegoś celu” (I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałeccki, Warszawa 1964, s. 117).

niż Derrida⁴⁶ – wpuszczając do jego wnętrza pracę pragnienia i dokonując przez to nieoczekiwanego mariażu – Kantowskiej, czystej, bezcielesnej przyjemności estetycznej oraz psychoanalitycznej, seksualnej rozkoszy. Pożądanie za pragnieniem, twierdzi autor *Rozdzielonej wspólnoty*, kształtuje celowość, która nie ma celu, końca ani konkluzji, nie podporządkowuje się ani porządkowi reprezentacji, ani znaczenia, działa raczej za względu na „ekstensję i ekspansję niż intencję” [PD 91]. Samą zaś dynamikę pragnienia, nigdy niepodlegającego zaspokojeniu, dobrze oddaje cytowany przez Nancy’ego fragment z René Chara, w którym czytamy, że „wiersz jest spełnioną miłością pragnienia, które pozostaje pragnieniem”⁴⁷.

Ilustracją myślenia o celowości bez celu pragnienia jest dla autora *Corpusu* rysunek, który jest ruchem stawania się widzialnym, pewną formą wchodzenia w obecność. Jednocześnie owo uobecnianie jest nieskończenie opóźniane, co uniemożliwia prezentację pełni bytu. Rysunek nie podporządkowuje się prawu przedstawienia, jest jedynie kierowany przez dziejący się tu i teraz gest dłoni kreślącej linię, czyli samą afektywną zmysłowość. Tym samym „rysunek nie pokazuje ani prawdy tego, co przedstawiane, ani jego obecności, ale samo wchodzenie w obecność” [PD 92]. Rysunek nie oznacza tu bynajmniej jedynie pewnej dziedziny sztuk plastycznych, może być również muzyczny czy literacki. Wyróżnia go bowiem pewien, by tak rzec, improwizowany charakter – nie przyjmuje on z góry określonej, uprzednio względem niego istniejącej formy, ale jest samym stawaniem się formy, nigdy nie zakończonym. Oczywiście konkretny rysunek można narysować, ukończyć jako artefakt, ale chodzi tu o coś innego – narysowana linia dzieli się na nieskończenie wiele punktów, jest zarazem formą skończoną, ale i otwartą na nieskończoność. Doświadczenie rysunku (jako pewnej formalnej zasady) to odtwarzanie jego nieskończonej podzielności: „Linia, znak, kreślenie linii – ten gest nie jest niczym innym niż nieskończonością w aktualności, którą przedstawia nam rysunek, którą przedłuża w naszym kierunku, i którą odtwarzamy wewnątrz nas, stajemy się więc naśladowaniem (*mimesis*) naśladowania narodzin formy” [PD 93]. Przywołane tu zostaje pojęcie *mimesis*, którego platońskie negatywne wartościowanie jako „imitacji imitacji” źródłowej idei Nancy odwraca: zostaje bowiem wpisana w dwustronną, afektywną relację z dziełem sztuki. Nie chodzi zatem o przedstawienie rzeczywistości, ale o relacyjność sztuki, o wywołanie określonego

⁴⁶ Derrida zwracał uwagę na znaczenie „bez” w celowości bez celu, które jego zdaniem oznaczało wtargnięcie do Kantowskiego systemu śmierci i pracy żaloby. Zob. J. Derrida, *Prawda w malarstwie*, przeł. M. Kwietniewska, Gdańsk 2003, s. 97–138; P. Dybel, *Piękny tulipan, trup i bez czystego cięcia. Bez-duszną estetyką Derridy*, „Teksty Drugie” 2016, nr 2.

⁴⁷ R. Char, *Podział formalny*, [w:] tegoż, *Wspólna obecność. Wybór poezji*, przeł. A. Międzyrzecki, Warszawa 1972, s. 92.

efektu u odbiorcy, czegoś na kształt lustrzanego odbicia czy akustycznej reperkusji⁴⁸, działanie w sferze zmysłowości, a nie inteligibilności. Dzieło więc „odradza swoje pragnienie we mnie i dla mnie – albo raczej w wycofanym ciele [*corps retiré*], które nie jest »mną«, ale innym »ja« wewnątrz mnie, które współgra z tym ruchem i poruszeniem” [PD 94]. Dopowiedzieć należy, że somatyczne doświadczenie inności naruszające prostą subiektywność nie sprowadza się do czystej świadomości (rozumu, ducha, duszy), wobec której ciało jest zewnętrzne i mogłoby być tym „innym wewnątrz mnie”. Rzecz jawi się zupełnie inaczej: tak potraktowana sztuka prowadzi do doświadczenia rozbicia w pełni samoobecnego podmiotu, prowadzi do jego nieskończonego rozdzielania. Tak działa właśnie przyjemność rysunku, którego, raz jeszcze powtórzmy, nie należy sprowadzać do pewnej formy graficznego obrazowania. Widać tu zresztą pokrewieństwo pomiędzy przyjemnością rysunku a pracą pisania jako eks-krypcji, roz-pisywania: ją także można określić jako nieskończony ruch różnicowania.

Przywołać należy jeszcze jeden aspekt przyjemności – ambiwalencję, którą Nancy określa „esencjalną” [PD 81] cechą przyjemności, widoczną zwłaszcza w układzie złożonym z pojęć przyjemności, nieprzyjemności i zaspokojenia. By nieco sprecyzować i rozjaśnić ten problem, Nancy stawia dwa warunki: po pierwsze, przyjemność „nie jest jedynie rozluźnieniem napięcia” i po drugie, „nieprzyjemność nie jest wyłącznie cierpieniem” [PD 81, 83]. Wyznaczony przez nie środkowy obszar, ograniczony jakby dwiema asymptotami – zaspokojeniem i bólem, wytwarza pole przyjemności.

Pierwszy ze wspomnianych warunków wynika bezpośrednio z krytycznej lektury Freuda: prawdziwe, kompletne spełnienie, satysfakcję (czyli, zgodnie z przypominaną przez Nancy’ego etymologią, połączenie słowa „dosyć, wystarczy” i czegoś zrobionego, dokonanego) dawałby jedynie stan libidalnego wygaszenia, absolutnej immanencji – śmierć. Ciekawszy jest natomiast drugi z przytoczonych warunków, zmuszający do przemyślenia na nowo relacji między przyjemnością i nieprzyjemnością. Jeśli bowiem, jak u Freuda, przyjemność (jako spełnienie) likwiduje nieprzyjemne napięcie, to odrzucenie możliwości spełnienia musi prowadzić do pewnej kontaminacji przyjemności i nieprzyjemności, niemożliwości oddzielenia jednej od drugiej, innymi słowy: „odcięcie” zaspokojenia (czyli celu) uniemożliwia usunięcie nieprzyjemności. Tym samym w Nancy’owskim pojęciu przyjemności tkwi „fundamentalna sprzeczność – domaga się ona [przyjemność – przyp. B.K.] zlikwidowania i podtrzymywania, a nawet zwiększania napięcia” [PD 85]. W przyjemność wpisane jest doświadczenie braku, w dwojaki sposób: jako

⁴⁸ Zob. na temat ważnego pojęcia echa u Nancy’ego: J. Momro, *Echo i medium*, „Teksty Drugie” 2016, nr 2.

braku ostatecznego spełnienia, zaspokojenia, ale i jako rozbicia (pozornej) ontycznej kompletności, „ból spowodowany utratą siebie” [PD 87]. Nieprzyjemność jest więc, paradoksalnie, konieczna dla zaistnienia przyjemności.

Ambiwalencję wpisana w przyjemność świetnie widać w bardzo specyficznej czasowości, jaka się z nią wiąże. „Przyjemność odgrywa sobą aporetyczną scenę obecnego momentu – nigdy nie jest tu, umyka przed sobą we własnym przemijaniu. Właśnie w ten sposób zachwyca [*jouit*] [...]” [PD 87]. Rozgrywa się ona jakby w bezczasie, nieobecnym teraz, zawsze jest tuż-przed albo tuż-po, pozostaje nieuchwytna. Czysta terażniejszość byłaby momentem spełnienia, czyli tym, co już doświadczone, przyjemność zaś jest ciągłym zbliżaniem-się-do, bez możliwości punktowego (momentalnego) doświadczenia końca.

Przyjemność dekonstrukcji

Rysunek nie tylko świetnie ilustruje funkcjonowanie przyjemności według Nancy’ego, ale też daje się potraktować jako metafora dekonstrukcji jako pewnej formy myślenia, czytania i pisania. Cytowany przez Paula Valéry Edgar Degas stwierdzał, że „rysunek nie jest formą, ale sposobem widzenia rzeczy”⁴⁹. Degas, świadomie bądź nie, odwołuje się do kantowskiego sposobu myślenia o rysunku i wynikającej zeń przyjemności estetycznej. W *Krytyce władzy sądzienia* Kant pisał: „we wszystkich sztukach plastycznych [...] momentem istotnym jest rysunek, w którym podstawą, na jakiej opiera się smak, jest nie to, co sprawia zadowolenie w czuciu, lecz to, co się podoba dzięki swej formie”⁵⁰. Rysunek jest tu jakby czystą formą pozbawioną materialności, projektem (traktowanym jako idealny model), który ma dopiero zostać uobecniony w innej materii, zmaterializowany. Zauważymy, że Kant w ogóle nie bierze pod uwagę możliwości istnienia rysunku jako autonomicznej sztuki, jest on zawsze podporządkowany czemuś innemu, pozostaje etapem („momentem”) powstawania innego artefaktu. Estetyczna przyjemność rysunku dla królewieckiego filozofa wynika więc stąd, że daje on dostęp do dzieła sztuki, które jest na etapie bycia jedynie formą, pozbawioną materialności, która mogłaby pozbawić estetyczny sąd jego czystości i bezinteresowności, tak jakby nakreślona na kartce linia nie była zmaterializowana⁵¹.

⁴⁹ P. Valéry, *Degas, taniec, rysunek*, przeł. J. Guze, Warszawa 1993, s. 97.

⁵⁰ I. Kant, dz. cyt., s. 98.

⁵¹ Na marginesie należałoby dodać, że Kantowskie myślenie o rysunku jest pod wieloma względami zbieżne ze stanowiskiem szesnastowiecznego historiografa sztuki Giorgio Vasari’ego, z którego Nancy z kolei zaczerpnął swoją tytułową „przyjemność rysunku”. Vasari

Degas z kolei wykracza poza tradycyjne myślenie w kategoriach materii i formy. Rysunek nie sprowadza się dla niego ani do autonomicznej działalności plastycznej, ani do przygotowawczego etapu pracy nad innym dziełem. Jest on, powtórzmy, „sposobem widzenia rzeczy”, zasięg jego znaczenia zatem nie redukuje się do obszaru sztuki, ma wymiar raczej epistemologiczny (czy wręcz ontologiczny) niż estetyczny. Tak pojmowany rysunek byłby nieodległy od tego, co Heidegger (przywoływany przez Nancy’ego w *Przyjemności rysunku*) nazywał *Entwurf*, czyli – wedle polskiego przekładu – projektem, ale także szkicem i zarysem⁵². Dla autora *Bycia i czasu* pojęcie „projektu” jest „egzystencjalną strukturą”, pewną własnością rozumienia, traktowanego w porządku ontologicznym, nie zaś poznawczym. Innymi słowy: projektowanie (czy, zgodnie z etymologią, rzutowanie-się) to sytuowanie się *Dasein* w świecie, w pierwotnym byciu-rzuconym w świat. Projektowość rozumienia znaczyłaby tu tyle, ile możliwość przekształcania własnego istnienia, pozostawanie otwartym na inne możliwości bycia. Tak potraktowany projekt nie może być szczegółowym modelem, planem do rygorystycznego i precyzyjnego wypełnienia – pozostaje raczej nieograniczoną potencjalnością przemian⁵³. Nancy, ewidentnie odwołując się do Heideggera, stwierdzał: „Podmiot jest szkicem, zarysem, nakreśleniem – nie projektem siebie, do którego zrealizowania nieustannie (i desperacko) się zmierza, ale sobą rozpostartym, rzuconym, ryzykującym, wyeksponowanym, wystawiającym się” [PD 86]. Zarówno Degasowski, jak i Heideggerowski horyzont myślenia o rysunku ujawnia zatem jego krytyczny teoretyczny potencjał, którego oddziaływanie nie musi wcale ograniczać się do przestrzeni estetyki.

Rysunek stanowi jakby negatyw heglowskiego paradygmatu myślenia o sztuce jako o spełnianiu, i to w dwóch aspektach. Po pierwsze: jest on, jak wykazywał Nancy, we właściwy sobie sposób nieskończony. Ujmując rzecz metaforycznie, a nie na modłę Kanta, możemy powiedzieć, że rysunek jest wstępem, przygotowaniem do czegoś, co z samej zasady nigdy nie powstanie. W konsekwencji (i to drugi aspekt): blokuje on dialektyczną maszynę, która nie może przepracować czegoś, co nie jest przeszłością, dokonanym

piisał bowiem o szczególnym upodobaniu, jakim darzyli tę formę sztuki renesansowi artyści. Por. G. Vasari, *Żywoty najślawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, wyb. i przeł. K. Estreicher, Warszawa 1980.

⁵² Osobnej analizy wymagałoby tutaj Heideggerowskie pojęcie rysunku – *Riss*, pojawiające się zwłaszcza w późnych tekstach filozofa. Odnosi się ono, krótko mówiąc, do śladowości i różnicy ontologicznej. Zob. A. Zawadzki, *Obraz i ślad*, Kraków 2014, s. 52–58.

⁵³ „Jako rzucone, *Dasein* jest rzucone w bycie w sposób projektowania. To ostatnie nie ma nic wspólnego z trzymaniem się wymyślonego planu, wedle którego jestestwo urządziłoby swe bycie, jako jestestwo bowiem zaprojektowało ono się już było i dopóki jest, jest projektujące. Dopóki jest, rozumie ono się już, i ciągle jeszcze, na podstawie możliwości”, za: M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 206, przekład zmodyfikowany.

faktem. Nie można więc pomyśleć sztuki w jej wymiarze historiozoficznym jako czegoś skończonego, zamkniętego, zrealizowanego, ponieważ nie da się spojrzeć na nią jako coś minionego, już ukonstytuowanego i zakończonego. Rysunek, lokujący się na granicy pary opozycyjnych pojęć: zmysłowe/inteligibilne, wewnątrz/zewnątrz, materia/forma, widzialne/niewidzialne⁵⁴, istniejące/nieistniejące, rozbija od środka metafizycznie usankcjonowane systemy pojęciowe, każąc na nowo przemyśleć same warunki możliwości teoretycznego dyskursu. Tym samym można mówić o nim jako tym, co dokonuje dekonstrukcyjnego kwestionowania. Derrida w książce *Prawda w malarstwie* pisał:

Rys [*le trait*] bowiem nigdy się nie pojawia – nigdy sam w sobie. Wynika to stąd, że zarysowuje różnicę pomiędzy formami lub treściami pojawiania się. Rys nigdy nie pojawia się, nigdy sam w sobie, nigdy po raz pierwszy. Zaczyna od tego, że się wycofuje. Idę tu tropem tego, co dawno temu, [...], nazwałem **nacięciem** źródła: tropem tego, co się otwiera jednym pociągnięciem – nie inicjując niczego⁵⁵.

Jednocześnie można pomyśleć o samej dekonstrukcji jako o czymś na kształt szkicu, zarysu. Uwypuklić tu należy zdarzeniowy charakter dekonstrukcji, jej radykalną otwartość, nawet pewną niekonkluzywność, rozumianą jako opór przed definiowaniem czy sprowadzeniem jej do jednej, esencjonalnej myśli czy przesłania. Dekonstrukcja jako rysunek to taka praktyka myślenia (Degasowski „sposób widzenia rzeczy”), która jedynie się zarysowuje, pozostawia po sobie ślad linii, resztkę sensu, a przy tym dokonuje radykalnego zakwestionowania zastanych fantazmatów, skłania do wykroczenia poza dotychczas pomyślane horyzonty tego, co możliwe, a także, *last but not least*, źródło szczególnego rodzaju przyjemności.

Przyjemność tworzenia rysunku, tak jak myśli o niej Nancy, jest pochodną samej siły gestu⁵⁶, a zgoda na jej działanie jest aktem afirmacji:

O ile akceptacja wobec siebie jest zgodą na impuls, a nie na to, co uprzednio dane, na powstawanie, a nie na [gotowy] kształt, to jest ona akceptacją zewnątrz, innego – inności lub zmienności, która, poprzedzając wszelki początek, wprawi w ruch gest pozbawiony antycypacji [*prédessiner*] czy predestynacji, ale który nakreśla

⁵⁴ O rysunku jako o tym, co sytuuje się na granicy widzialności i niewidzialności pisał Derrida. Zob. J. Derrida, *Memoirs of the Blind. The Self-Portrait and Other Ruins*, przeł. P.-A. Brault, M. Naas, Chicago 1993.

⁵⁵ J. Derrida, *Prawda w malarstwie...*, s. 18–19.

⁵⁶ Rysunek jako pochodna siły, gestu, czyli sytuujący się poza porządkiem przedstawienia, można zestawiać z rozważaniami Deleuze'a o malarstwie Bacona, które zrywa z figuratywnością (przedstawieniem) na rzecz figuralności, która byłaby ubecnianiem samej afektywnej siły życiowej. Por. G. Deleuze, *Bacon. Logika wrażenia*, przeł. A.Z. Jaksender, Kraków 2018.

ścieżkę – otwarcie przyciągania, wezwanie poprzedzające znak, przyjemność pragnienia [PD 32].

Powyższy fragment dotyczący szkicowania odsyła do dwóch niemałych problemów Derridiańskiego dyskursu, które tylko krótko zaznaczę cytatami: afirmacji i inwencji. Autor *Pisma i różnicy* stwierdził niegdyś, że „Tak, zgadzam się, przyjdź» oto być może najkrótsza, ale i też najbardziej eliptyczna i nieczytelna definicja dekonstrukcji”⁵⁷ i w świetle niniejszych rozważań zdaje się ta diagnoza również dotyczyć dzieła Nancy’ego. Jeśli zaś chodzi o inwencję, to ograniczę się do zarysowania aporii, do jakiej dociera dekonstrukcyjne myślenie (o) inwencji: tym, co można odkryć, jest to, co nieznanne, inne, odkrycie to jednak spowoduje natychmiastową redukcję do tego-samego, jest więc zawłaszczające. Co można w takiej sytuacji zrobić? Otworzyć się na zdarzenie przyjscia innego, umożliwić mu nadejście. Ponownie oddajmy głos Derridzie: „[...] jeżeli inne jest dokładnie tym, co nie zostaje odkryte, inicjatywa lub odkrywczność dekonstrukcyjna, polegać może jedynie na otwieraniu, odblokowywaniu, rozstrajaniu struktur zamykających, po to tylko, by umożliwić przejście innego”⁵⁸.

I inwencja, i afirmacja dotyczą u Derridy tego, co nieznanne, nieodkryte, a zatem kontaktu z innym. Sytuują się tym samym w przestrzeni etyki, choć chyba należałoby powiedzieć: etyczności lub, mówiąc za Goeffrey’em Benningtonem, archi-etyki⁵⁹, czyli zakwestionowaniem samych podstaw etyki. Co w takim kontekście istotne, Nancy postuluje pomyślenie czegoś w rodzaju etyki (oczywiście nie traktowanej jako kodeks właściwego postępowania) przyjemności, która nie ma jednak nic wspólnego z hedonizmem. Doświadczanie przyjemności (zrewidowanej przez Nancy’ego) nie jest zakładanym punktem dojścia, lecz punktem wyjścia. Etyka, o jakiej pisze autor *Rozdzielonej wspólnoty*, bierze się z przybliżanej już specyficznej ambiwalencji samej przyjemności, która pragnie spełnienia, zaspokojenia, i jednocześnie sama się za to karze – etyka przyjemności polega na tym, że „przyjemność nie pozwala się zaspokoić, odmawia nasycenia” [PD 87]. Kończąc *Przyjemność rysunku*, Nancy pisał: „Praca (artysty lub linii) nieustannie pragnie doskonałości, ale to jest doskonałość, która zachowuje w sobie (aktywną i bierną) siłę nieskończonej możliwości” [PD 104]. Zatem doskonałość (nie tylko w odniesieniu do estetyki) nie wiąże się

⁵⁷ J. Derrida, *Parages*, 1986, s. 116, cyt. za: M.P. Markowski, dz. cyt., s. 320.

⁵⁸ J. Derrida, *Psyché. Odkrywanie innego*, przeł. M.P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wyb. i oprac. R. Nycz, Kraków 1996, s. 104–105. U Nancy’ego z kolei podobny problem został podjęty w tekście *Nieoczekiwaność zdarzenia*. Zob. J.-L. Nancy, *Nieoczekiwaność zdarzenia*, przeł. M. Kwietniewska, „Principia” 2001, nr 30–31.

⁵⁹ Zob. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków 2013, s. 72.

z zamknięciem, pochodzącym od osiągnięcia stanu całkowitego spełnienia, ale wprost przeciwnie: oznacza doskonałą otwartość, nieskończoność tego, co możliwe; może zatem być pojmowana nie jako punkt dojścia, ale jako nieustanne dążenie i odraczanie końca. „Jego [rysunku – przyp. B.K.] przyjemność otwiera na nieskończoność” [PD 105]. To samo można powiedzieć o dekonstrukcji, czy to w wydaniu Derridy czy Nancy’ego – krytyczne zakwestionowanie tego, co znane i traktowane jako to-samo otwiera na to, co inne, co dopiero nadchodzi, na własną nie-tożsamość, relacyjność wszelkiego bycia, stając się jednocześnie afirmacją kruchego, cielesnego i skończonego istnienia.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1968.
- Barthes R., *Przyjemność tekstu*, przeł. A. Lewańska, Warszawa 1997.
- Barthes R., *Sade, Fourier, Loyola*, przeł. R. Lis, Warszawa 1996.
- Baszczak B., *Dotykanie egzystencji. Jean-Luca Nancy’ego filozofia dekonstrukcji*, Kraków 2016.
- Burzyńska A., *Anty-teoria literatury*, Kraków 2006.
- Burzyńska A., *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków 2001.
- Burzyńska A., *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków 2013.
- Char R., *Podział formalny*, [w:] tegoż, *Wspólna obecność. Wybór poezji*, przeł. A. Międzyrzecki, Warszawa 1972, s. 92.
- Deleuze G., *Bacon. Logika wrażenia*, przeł. A.Z. Jaksender, Kraków 2018.
- Derrida J., *Memoirs of the Blind. The Self-Portrait and Other Ruins*, przeł. P.-A. Brault, M. Naas, Chicago 1993.
- Derrida J., *On Touching-Jean-Luc Nancy*, przeł. C. Irizarry, Stanford 2005.
- Derrida J., *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2012.
- Derrida J., *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przeł. A. Dziadek, Katowice 2007.
- Derrida J., *Prawda w malarstwie*, przeł. M. Kwietniewska, Gdańsk 2003.
- Derrida J., *Psyché. Odkrywanie innego*, przeł. M.P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wyb. i oprac. R. Nycz, Kraków 1996, s. 81–107.
- Dybel P., *Piękny tulipan, trup i bez czystego cięcia. Bez-duszna estetyka Derridy*, „Teksty Drugie” 2016, nr 2, s. 387–401.
- Dziadek A., *Projekt krytyki somatycznej*, Warszawa 2014.
- Freud S., *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993.
- Freud S., *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, [w:] tegoż, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 29–129.
- Grabowski D., *Sigmunda Freuda teoria dowcipu, humoru i komiki*, Kraków 2019.
- Gratton P., M.-E. Morin, *The Nancy Dictionary*, Edinburgh 2015.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1964.

- Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, S. Swieżawski, Warszawa 2010.
- Kłosiński K., *Signifiance: wstęp do pism Rolanda Barthes'a o muzyce*, „Pamiętnik Literacki” 1999, z. 2, s. 11–26.
- Kwietniewska M., *Jean-Luc Nancy. Dekonstrukcja wobec tradycji*, Łódź 2013.
- Lacan J., *The Ethics of Psychoanalysis 1959–1960. The Seminar of Jacques Lacan*, book VII, przeł. D. Porter, New York 1992.
- Lacoue-Labarthe P., Nancy J.-L., *The Literary Absolut. The Theory of Literature in German Romanticism*, przeł. P. Barnard, C. Lester, Albany 1988.
- Laplanche J., Pontalis J.-B., *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Warszawa 1996.
- Lipszyc A., *Freud: logika doświadczenia. Spekulacje marańskie*, Warszawa 2019.
- Łebkowska A., *Somatopoetyka*, [w:] *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*, red. T. Walas, R. Nycz, Kraków 2012, s. 101–136.
- Markowski M.P., *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997.
- Momro J., *Echa dekonstrukcji*, [w:] P. Lacoue-Labarthe, *Typografie*, przeł. J. Momro, A. Zawadzki, Kraków 2014, s. 5–65.
- Momro J., *Echo i medium*, „Teksty Drugie” 2016, nr 2, s. 38–54.
- Momro J., *Jean-Luc Nancy: afektywna filozofia skończoności*, [w:] *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, red. R. Nycz, A. Łebkowska, A. Dauksza, Warszawa 2015, s. 170–198.
- Nancy J.-L., *Corpus*, przeł. M. Kwietniewska, Gdańsk 2002.
- Nancy J.-L., *Corpus II. Writings on Sexuality*, trans. A. O’Byrne, New York 2013.
- Nancy J.-L., *Ego sum*, Paris 1979.
- Nancy J.-L., *Exscription*, trans. K. Lydon, „Yale French Studies”: *On Bataille*, ed. A. Stoeckl, 1990, vol. 78, s. 47–65.
- Nancy J.-L., *Nieoczekiwaność zdarzenia*, przeł. M. Kwietniewska, „Principia” 2001, nr 30–31, s. 15–35.
- Nancy J.-L., *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010.
- Nancy J.-L., *Technika terażniejszości. Esej o On Kawarze*, przeł. i oprac. E. Bobrowska, [w:] *Liotard, Derrida, Hillis Miller i inni. Kalifornijska Teoria Krytyczna. Antologia tekstów*, red. E. Bobrowska, M. Murawska, M. Rudkowska, Warszawa 2019, s. 210–229.
- Nancy J.-L., *The Intruder*, [w:] tegoż, *Corpus*, przeł. R.A. Rand, New York 2008.
- Nancy J.-L., *The Pleasure in Drawing*, przeł. P. Armstrong, New York 2013.
- Nancy J.-L., Reeth A. van, *Coming*, przeł. C. Mancell, New York 2017.
- Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacques’em Derridą rozmawia Derek Attridge*, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 176–225.
- The Sense of Philosophy. On Jean-Luc Nancy*, red. D. Sheppard, S. Sparks, C. Thomas, London 2005.
- Valéry P., *Degas, taniec, rysunek*, przeł. J. Guze, Warszawa 1993.
- Vasari G., *Żywoty najślawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, wyb. i przeł. K. Estreicher, Warszawa 1980.
- Załuski T., *Dystans w relacji: Jacques Derrida i Jean-Luc Nancy*, [w:] *Foucault, Deleuze, Derrida*, red. B. Banasiak, K.M. Jaksender, A. Kucner, Toruń 2011, s. 386–403.

- Załuski T., *Ontologia jako koegzystencjalna analityka „bycia-z”*, „Analiza i Egzystencja” 2007 nr 6, s. 49–74.
- Załuski T., *Partes extra partes. Jean-Luc Nancy i ontologia ciała*, [w:] *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, red. A. Kiepas, E. Struzik, Katowice 2010, s. 197–208.
- Zawadzki A., *Obraz i ślad*, Kraków 2014.

Bartosz Kowalik – doktorant literaturoznawstwa w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą filozofii literatury Jean-Luca Nancy’ego. Publikował w „Tekstach Drugich”. ORCID: 0000-0003-1194-3277. E-mail: <bartosz.kowalik@doctoral.uj.edu.pl>.

Bartosz Kowalik – PhD candidate (doctoral programme: literary studies) in the Doctoral School in the Humanities at Jagiellonian University. He is working towards a PhD on Jean-Luc Nancy’s philosophy of literature. He has published in “Teksty Drugie”. ORCID: 0000-0003-1194-3277. E-mail: <bartosz.kowalik@doctoral.uj.edu.pl>.

Scena krytyczna



