



## (Post)sekularna filozofia negatywna, media wizualne i *ekstasis* (dekonstrukcja jako wariant neofenomenologii)

Joanna SARBIEWSKA\*

### ABSTRACT

**(Post)secular negative philosophy, visual media and *ecstasies*. Deconstruction as a variant of neophenomenology:** The author proposes a neophenomenological interpretation of the late Jacques Derrida's deconstruction, by bringing it into the light of (post)secular negative philosophy and indicating the application of its mystic/ecstatic implications on a media technovision basis. In this conceptualization, deconstruction/negation, as an *epoche* strategy, not only denudes (*kenosis*) cognition of the idolatry, characteristic of the traditional metaphysics of presence and the dogmatic religion, but also suspends "the source" itself (the *Offenbarkeit* register), and thus, causes the experience of radical emptiness (*chora*) as a condition of an opening to the Impossible. The author, by presenting the concept of negative image, demonstrates that technology visual media provide a suitable space (groundlessness) for Impossible to manifest itself in post-industrial culture.

### KEYWORDS

deconstruction; neophenomenology; negative philosophy; technology visual media; apophatic mysticism; Impossible; Martin Heidegger; Jacques Derrida

---

\* Dr, adiunkt w Katedrze Wiedzy o Filmie i Kulturze Audiowizualnej Instytutu Badań nad Kulturą Uniwersytetu Gdańskiego. E-mail: sarbiewskajoanna1@gmail.com.

## I

W niniejszym tekście będzie rozważany ten wymiar interdyscyplinarnej refleksji (post)sekularnej<sup>1</sup>, który otwiera nową perspektywę rozumienia negatywności, z jej implikacjami mistycznymi, w obliczu współczesnego wyczerpania języków logocentrycznej metafizyki i tradycyjnej religii. Będzie mnie zatem interesował horyzont poznania, który refutuje zarówno metafizykę przedstawienia, jak i dogmatyczną, społeczno-kulturową i psychologiczną konceptualizację religii, ale — co istotne — przekracza również jej klasyczne ujęcia fenomenologiczne oraz tradycję apofatyczną, choć akurat z nich niewątpliwie wyrasta. Twierdzę, że jedynie „wyjście z religii” i radykalne zawieszenie dyskursu wiedzy, myślenie „wewnątrz pustki”, „wewnątrz nicości”, doprowadzone aż po horyzont „wykorzenia”, „bezzródłowości”, może nie tylko sprostać wyzwaniom świadomości postindustrialnej, doświadczonej duchem głębokiego, oczyszczającego ateizmu<sup>2</sup>, ale — paradoksalnie — właśnie na drodze najdalej posuniętej negacji, może także wygenerować nową przestrzeń *ekstasis* — otwarcia na Niemożliwe<sup>3</sup>. Według mnie szczególnie dogodne miejsce dla przejawiania się Niemożliwego stanowią dziś technologiczne media wizualne, które należy czytać w kluczu „znaków czasu”<sup>4</sup>. Proponowana tu wykładnia znosi *techne* rozumu

<sup>1</sup> (Post)sekularność rozumiem jako kondycję świadomości po sekularyzacji, która nie tylko nie kwestionuje jej niektórych diagnoz i „owoców”, ale myśli niejako „wewnątrz nich”, otwierając nowy horyzont znaczeń. Nie idzie mi tu więc ani o antagonizowanie sekularyzmu i postsekularyzmu, ani o ten nurt wykładni postsekularnych, który ujmuje sekularyzację jako wewnętrzną, rozwojową tendencję judaizmu i chrześcijaństwa, nakierowaną na immanentny proces oczyszczania religii z idolatrii (myślenia magicznego) na rzecz wzrostu czynnika nowoczesnej racjonalności (zob. na przykład Weber, Berger, Benjamin, Habermas). W kluczu rozpatrywanej w niniejszym tekście filozofii negatywnej także „czynnik racjonalności” jawi się jako element epistemicznej idolatrii, zamykającej rejestr doświadczenia Niemożliwego (zob. Derrida, Marion, Nancy, Vattimo).

<sup>2</sup> O istotnym wymiarze oczyszczającego ateizmu, reprezentowanego przez hermeneutykę podejrzeń Nietzschego, Marksa i Freuda, trafnie pisał Paul Ricoeur (Ricoeur, 1985), a także Simone Weil (Weil, 1985), wskazując, że tradycyjna, światopoglądowa postać religii (konsolacyjna, moralna, eschatologiczna) jest przeszkodą w autentycznej, nagiej wierze. Trzeba przy tym dodać, iż również religijna myśl Weil wymaga w pewnych aspektach oczyszczającej dekonstrukcji (na przykład podszyty resentymentem stosunek do cielesności, który dałby się „przeczytać” w kluczu psychoanalitycznym).

<sup>3</sup> Warto podkreślić, iż Niemożliwe nie może zatem stanowić „przedmiotu poznania”, poddawać się określeniu — takie jego ujęcie stanowiłoby operację klasycznego transcendentalizmu, a także wpisania w horyzont bytu Możliwego (wykazywania, w jaki sposób Niemożliwe może stać się przedmiotem metafizyki). Byłby to gest poznawczej idolatrii, zatrzymania negatywnego i ekstatycznego ruchu *chory*, o której piszę w dalszej części tekstu. Analogicznie, można również przypomnieć krytyczne uwagi Martina Heideggera względem przedmiotowego, nieadekwatnego pytania o Bycie.

<sup>4</sup> W celu uniknięcia *misreading*, ze względu na mistyczną, a więc osobistą perspektywę zawartej tu myśli, warto zasygnalizować „miejsce doświadczenia” autorki niniejszego tekstu.

instrumentalnego (Horkheimer & Adorno, 1994; Heidegger, 1977b<sup>5</sup>), nawiązując do późnych rozpoznań Jacques'a Derridy z *Wiary i wiedzy*, w których technika jawi się jako narzędzie mistyczne, wyzwolone z porządku obecności: logiki podmiotowego zawłaszczania przedmiotu (Derrida, 1999b). Co istotne, proponuję myślenie Niemożliwego także poza zwyczajowym rozdziałem podejścia fenomenologicznego i ontologicznego, co znajduje zastosowanie na gruncie medialnej techno-ontologii<sup>6</sup>.

Niniejszy tekst wyznacza myślenie transgresyjne w horyzoncie postkenotycznym, zawarte już niejako w samym wydarzeniu *kenosis*, które w swojej istocie wychyla się ku Nowemu<sup>7</sup>. *Kenosis* rozumiem w specjalny sposób: jako progresywny ruch „uśmiercania” protez/iluzji poznawczych i religijnej świadomości „grobów pobielanych”, generujący wyzwalającą, żywotną pustkę, która robi miejsce Niemożliwemu. Chodzi tu zatem o ten wymiar negacji, który nie tylko ogołaca poznanie z idolatrii, ale całkiem przewycięża refleksję ugruntowaną w obrębie

---

Podjęcie wyzwania, by otworzyć drogę techno-widzenia mistycznego poza „źródłowością”, jest zanurzone w doświadczeniu źródłowej Miłości/Istnienia, które — znów paradoksalnie — otworzyło się nie w przestrzeni dogmatycznie rozumianej religii, tylko na drodze niespokojnego, szukającego prawdy „ateizmu”. Ontologia obrazu filmowego także odegrała swoją rolę w swoistej przemianie widzenia — obraz analogowy, rozpatrywany wcześniej w porządku źródłowej fenomenologii, ujawnił się jako medium odślaniania istotowej Rzeczywistości (zob. Sarbiewska, 2014a). Dziś uważam, że właśnie w oddechu źródłowej Miłości/Istnienia możliwe jest właściwe, odważne czytanie sygnatury *kenosis* w jej transgresyjnej (i wewnętrznie sprzecznej) specyfice oraz w odniesieniu do nowomiedialnych „znaków czasu”. Z ruchu *kenosis-ekstasis* wyłania się według mnie zarówno *Ungrund* Istnienia mistyki nadreńskiej, Bycie Heideggera, Niemożliwe Mariona, jak i — najbardziej radykalne — Niemożliwe Derridy.

<sup>5</sup> Warto przypomnieć, że w filozofii Heideggera technika odślaniania także swój odmienny modus: „mistyka i technika przynależą do siebie”, gdyż odpadają od istoty metafizyki, stanowią wspólną postać tego, co nieistotne, są „innym” metafizyki. Heidegger odmawia jednak (tradycyjnej) mistyce możliwości zainicjowania nowego początku: przejścia z dziejów metafizyki do dziejów Bycia (Heidegger, 1996).

<sup>6</sup> Analizy źródłowej estetyki fenomenologicznej na gruncie ontologii obrazu filmowego zawarłam w książce: Sarbiewska, 2014a. Podjęłam w niej między innymi trop Husserlowski, zgodnie z którym ogląd fenomenologiczny ma na celu finalnie utrafić byt realny (a nie tylko konstytuowany w świadomości; zob. Husserl, 1990: 23), a także „klucz” Heideggerowski, z jego rozpoznaniem, że ontologia jest możliwa tylko jako fenomenologia (Heidegger, 1994: 50–52), oraz późniejszym „zwrotem aletheicznym”. Przypominałam też refleksję Bergsona o tożsamości obrazów epistemologicznych i ontologicznych w widzeniu intuicyjnym (Bergson, 1963: 19). Ostatecznie, nawiązując również do teorii André Bazina i Siegfrieda Kracauera, zaproponowałam „realizm metafizyczny” jako filmowy wariant ontologii fenomenologicznej. Na marginesie warto dodać, że także myśl Jeana-Paula Sartre'a stanowi osobny projekt ontologii fenomenologicznej. Co istotne, optyka fenomenologiczno-ontologiczna interesuje mnie niezmiennie jako realizacja różnych wariantów „drogi negacji”.

<sup>7</sup> Warto w tym miejscu przywołać pasyjne: „czynię wszystko na nowo”. Ciekawa jest także konstatacja późnego Derridy, który, pod wpływem lektury pism czeskiego fenomenologa Jana Patočki, stwierdził, że „chrześcijaństwo jeszcze nie tylko nie wyczerpało swych możliwości, ale nawet nie odśloniło swej właściwej istoty” (Derrida, 1995: 34).

tradycyjnej metafizyki i religii<sup>8</sup>, wznaga obszar wolności i w rejestrze postindustrialnego techno-widzenia<sup>9</sup>, w bez-gruncie mediów „wykorzenia”, otwiera Niemożliwe. W odniesieniu do filozofii negatywnej przedstawiam zarys teorii audiowizualnego obrazu negatywnego jako przestrzeni mistycznej przemiany widzenia, przypominając tym samym (fenomenologiczne w istocie) znaczenie greckiego słowa *mystikos* — „widzieć z zamkniętymi oczami; okiem wewnętrznym”.

## II

Według mnie późna dekonstrukcja Derridy i nawiązująca do niej neofenomenologia Jeana-Luca Mariona reprezentują szczególną postać myśli (post)sekułarnej. Jej tryb wyznacza strategia negatywna, która odnajduje swoiste zastosowanie na gruncie filozofii widzenia i mediów wizualnych, określonych przez Derridę mianem „medialnej maszyny”<sup>10</sup>. Negatywność w proponowanym ujęciu dotyczy dwóch porządków: znosi z jednej strony tradycyjne rozumienie religii, z drugiej — klasyczną metafizykę przedstawienia, opartą na racjonalnym dyskursie wiedzy. Oba porządki cechują się pewnością (pragnieniem bezpieczeństwa w granicach *episteme*) i zawłaszczaniem wszelkiej Inności<sup>11</sup>. W swym pozytywnym charakterze stanowią zatem formy idolatrii — kategorie/obrazy pozytywne, wyczerpując się w widzialności i poznawalności, zaślaniają Niemożliwe. Współczesna „praca negatywności” polega na ogołacaniu (*kenosis*) i wyzwalaniu świadomości/widzenia z porządku logocentrycznej reprezentacji/horyzontu sensu. Wyłączenie podmiotu i przedmiotu poznania, śmierć dyskursu wiedzy, skutkuje

<sup>8</sup> Heideggerowskie i Derridiańskie ujmowanie tradycji zachodniej metafizyki/reprezentacji jako pewnej całości może wydawać się swoistym uproszczeniem, jednak według mnie jest zasadne i potrzebne co do istoty: wskazuje stałość podmiotowo-przedmiotowej kategorii obecności w łonie różnych podejść. Kategorialna „obecność” niezmiennie zawłaszcza to, co radykalnie Inne, co się w niej nie mieści i ją przekracza, niezależnie, czy treść poznania ma charakter logiczny (zawłaszczenie przez *ratio*), emotywny (interioryzacja solipsystyczna) czy fideistyczny (zawłaszczenie z porządku *Offenbarung*, przez wiarę dogmatyczną, analogiczne do epistemicznych „zabiegów” *ratio*).

<sup>9</sup> Proponowane tu techno-widzenie postindustrialne stanowi przeciwieństwo percepcji industrialnej, rozumianej jako stawianie-przed-sobą świata w postaci przedmiotowego zasobu, podporządkowywanie technologii gestom pragmatycznej/przemysłowej eksploatacji, właściwe rozumowi instrumentalnemu (Heidegger, 1977a; Heidegger, 1977b; Horkheimer & Adorno, 1994).

<sup>10</sup> Podejmowany w niniejszym artykule paradygmat znaczeń stanowi zasadniczy model problemowy moich aktualnych badań, których wyniki cząstkowe były publikowane i które są przedmiotem przygotowywanej książki. Miejscami przywołuję tu fragmenty moich wcześniej opublikowanych konstatacji i ponawiam niektóre cytaty, co jest niezbędne do zrozumienia i budowania dalszych diagnoz (Sarbiewska, 2013a; Sarbiewska, 2014b; Sarbiewska, 2015). Tu rozwijam i poszerzam refleksję negatywną o nowe wątki, analizy i rozpoznania.

<sup>11</sup> Na te cechy wspólne religii i rozumności zwraca również uwagę Urszula Idziak, analizując Derridiańską *chorę* (Idziak, 2009: 68).

doznaniem radykalnej pustki, która pozwala przejawiać się mistyce negatywnej. Widzenie ekstatyczne staje się możliwe w wyniku przekroczenia empirycznego i racjonalnego trybu patrzenia. Strategia negatywna, jako rodzaj *epoche*, służy więc przejściu w inny rejestr widzenia — odwołuje się do intuicyjnej, wglądowej kontemplacji, zawieszając wszelkie „obecnościowe”, „zewnętrzne” modusy percepcji: potoczny (oparty na mechanizmie identyfikacji z obiegowym wyobrażeniem na temat przedmiotu), empiryczny, pojęciowy/krytyczny<sup>12</sup>.

Tak ujęte dekonstrukcja Derridy i neofenomenologia Mariona stanowią w istocie jedną metodę oczyszczania świadomości/widzenia z modelu wiedzy-reprezentacji, która ma służyć *ekstasis*, ale cechuje je również znacząca różnica. Opcja Marionowska kontynuuje i przekracza zarówno model negacji uprawiany w klasycznej redukcji Edmunda Husserla (*epoche* podlega też sam transcendentálny podmiot i przedmiot poznania), jak i jego Heideggerowską wersję (po destrukcji metafizyki ruch negacji „przekreśla na krzyż” także Bycie), jednak to apofatyczne nicowanie poznania dokonuje się nadal w łonie (ponadbytowego) doświadczenia źródłowego: pustynia ma ostatecznie ujawnić „eucharystyczne olśnienie”. Niemożliwe (określone jako fenomen przesycony) udziela się już ponad metafizyką obecności (Marion, 1996; Marion, 2007).

Opcja Derridiańska natomiast, zobrazowana w metaforze *chory* („pustyni na pustyni”), przekracza nawet porządek ponadbytowej *via negativa* (i Platonijskiej *chory* — praźródła bytu) (Derrida, 1999a: 39–43), radykalizuje wydarzenie *kenosis* aż po jego całkowite „wykorzenie”, otwierając rejestr mistyczny w bez-gruncie *sui generis* ateizmu. (Post)sekularna kenoza — w interesującym mnie tu rozumieniu — będzie zatem finalnie oznaczać śmierć wykładni chrześcijańskiej i wychylenie się ku jeszcze Nieznanemu<sup>13</sup>. W tym horyzoncie znaczeń bezźródłowa, anarchizowalna *chora*, zanurzona w „świecie nocy”<sup>14</sup>, stanowi warunek możliwości pomyślenia i wizualizacji Niemożliwego. Proponuję więc rozumienie późnej dekonstrukcji jako wariantu neofenomenologii<sup>15</sup>,

<sup>12</sup> W niniejszym tekście pomijam filmowe i medialne koncepcje dotyczące uwarunkowań percepcji technicznej, by wyraźniej wyeksponować/wyodrębnić specyfikę analizowanej tu propozycji.

<sup>13</sup> W pierwszym czytaniu niniejszy horyzont może przywoływać myślenie *der Letzte Gott* Heideggera, jednak ostatecznie są to inne drogi. Tęsknota Heideggera to powrót do innego początku, źródła dziejów zapomnianego Bycia, podczas gdy ruch ku Niemożliwemu jest nieustannie, apofatycznie progresywny; nigdzie nie powraca i nie szuka granic *oikos*.

<sup>14</sup> Metaforę „świata nocy”, stosowaną przez Derridę, ujmuję w kategoriach wglądu/poznania mistycznego. Nocne zaciemnienie dotyczy *episteme*: znosząc idolatrię przedstawialności i pojmowalności, stanowi w istocie moment rozświetlenia. To oczywiście wyraźne nawiązanie do tradycji teologii negatywnej i *coincidentia oppositorum*. *Ungrund* mistyki nadreńskiej, „noc ciemna” Jana od Krzyża (doświadczenie, w którym „Bóg wlewa w duszę światło, którego jednak ona nie pojmuje”) czy „noc nicości” Teresy z Lisieux w ruchu dekonstrukcji zostają jednak posunięte jeszcze dalej, jeszcze radykalniej: zawieszenie/odwlekanie horyzontu źródłowości eksploruje Niemożliwe.

<sup>15</sup> Nie mam tu na myśli *Nowej fenomenologii* Hermanna Schmitza. Ta ważna propozycja

który w warunkach widzenia postindustrialnego otwiera przestrzeń mistyki bez religii<sup>16</sup>, szansę na nową conceptualizację mistyki negatywnej, która nie unieważnia istotnego obszaru kondycji współczesnej. W tej odsłonie pragnienie Niemożliwego, trwanie w apofazie, otwarte na mocy doświadczenia *kenosis*, jest ruchem intensywnie żywotnym, stanowi rodzaj bezgranicznej ekstazy, nieustannie aktywowanej przez transgresyjną specyfikę (post)sekularnej *chory*. Tak ujęta *ekstasis*, stanowiąc gest permanentnego „wywłaszczania” z horyzontu tego, co znane, skończone, możliwe, chroni zatem Niemożliwe przed idola-trycznym/obecnościowym zawłaszczaniem, czyniąc także z samego ruchu (niejako wewnątrz-Niego) rodzaj doświadczenia<sup>17</sup>.

### III

Późna myśl Derridy nie wpisuje się w paradygmat wykładni postmodernistycznych. W takich pracach jak *Wiara i wiedza*, *Chora*, *The gift of death* oraz *Memoirs of the blind* (która dotyczy już bezpośrednio widzenia i obrazu) widać wyraźnie, że filozof traktuje dekonstrukcję jako rodzaj metody, która nie jest strategią interpretacji (*misreading*) i nie wyczerpuje się w autoreferencyjnej przestrzeni języka. Stwierdza on wprost, iż dekonstrukcja pełni w pewnym sensie funkcję fenomenologicznej *epoche*, oczyszczając myśl/język z ontoteologicznych nawarstwień, stanowiąc jednocześnie odstępstwo od klasycznej Husserlowskiej fenomenologii światła (*phos*), nastawionej na źródłową obecność<sup>18</sup> (Derrida, 1999b: 15). To nicowanie poznania ma określony cel:

---

posttranscendentalna, czyniąca ciało miejscem bezpośredniego doświadczenia „rzeczywistego życia”, tu-i-teraz, wymaga osobnego studium.

<sup>16</sup> Nawiązuję tu do określenia *religion without religion* autorstwa Johna D. Caputo, który w ten sposób określił myśl Derridy i podjął się wykładni filozofii daru Derridy i Mariona, nazywając obu Francuzów apostołami Niemożliwego (Caputo, 1997; Caputo, 1999). Proponowana przeze mnie „mistyka bez religii”, bliska temu modelowi, stanowi jednak odmienną koncepcję. Warto wspomnieć jeszcze o dwóch — kontrowersyjnych bądź nieoczywistych — współczesnych poszukiwaczach/badaczach Niemożliwego: Georges’u Bataille’u i Jacques’u Lacanie (mam tu oczywiście na myśli rejestr Realnego), ale to temat na osobne studium.

<sup>17</sup> Z takim odczytaniem nie zgodziliby się Urszula Idziak (Idziak, 2009) i Piotr Sikora (Sikora, 2010), którzy podkreślają, że Derridiańskie opcje negacji/pustyni/pragnienia Niemożliwego nie stanowią doświadczenia, toteż nie mogą być ujmowane w optyce mistyki negatywnej. Moim zdaniem trzeba jednak poszerzyć i pogłębić rozumienie doświadczenia, które zaistniało w łonie i na mocy doświadczenia kenozy, zgodnie z radykalnym charakterem *chory* („pustyni na pustyni”), a przede wszystkim — otworzyć je na wymiar wizualny, zgodnie z grecką etymologią słowa *mystikos* — „widzieć z zamkniętymi oczami; okiem wewnętrznym”. Do tej pory nie została podjęta żadna refleksja dająca wykładnię Derridiańskiej „mistyki medialnej maszyny”, o której filozof wspomina w swojej *Wierze i wiedzy* (Derrida, 1999b).

<sup>18</sup> Można dodać, że negacji podlega także „podmiot bierny” Husserla, który jest podmiotem transcendentalnym, doświadczającym istoty rzeczywistości jako przedmiotowej obecności.

[...] chodziłoby [...] o to, by pomyśleć lub wypowiedzieć [...] pewien rodzaj nieobecności horyzontu. Paradoksalnie, nieobecność horyzontu warunkuje samą przyszłość. Wydarzenie, aby zaistnieć, musi przedziurawić wszelki horyzont oczekiwania. Stąd przecucie otchłani w tych miejscach, na przykład pustyni na pustyni, tam gdzie nie można ani nie powinno się ujrzyć nadejścia tego, co powinno lub mogłoby — być może — nadejść. I czemu w ten sposób pozwala się nadejść (Derrida, 1999b: 14).

Derridiańska *chora* to więc otchłań niosąca śmierć pozytywności objawienia. Jest ostatecznością pustyni, która otwiera pragnienie Niemożliwego (radycznie Innego). Warto podkreślić, że negatywność w wykładni francuskiego filozofa, nawiązując do Heideggerowskiej destrukcji tradycyjnej metafizyki (i dogmatycznej religii), podąża jednak w inne miejsce — negatywność Heideggera ma bowiem „pozwoić objawić się «nieskrytości» (*Offenbarkeit*), której światło przejawiałoby (się) w sposób bardziej źródłowy niż wszelkie objawienie (*Offenbarung*)” (Derrida, 1999b: 24) — Derrida nazywa to pokusą Heideggerowską — podczas gdy dekonstrukcja przekracza horyzont wszelkiej źródłowości (tego, co już przejawione, roz-poznane), pozostając (progresywnie) zanurzona w „świecie nocnym”.

Francuski filozof tak określa specyfikę *chory*<sup>19</sup>:

[...] światło nocne, a zatem coraz bardziej mroczne. Przyspieszmy kroku, aby skończyć: mając na uwadze trzecie miejsce, które mogłoby być bardziej niż arcy-źródłowe, miejsce najbardziej anarchiczne i anarchizowalne [...] ze wszystkich, nie wyspa ani Ziemia Obiecana, lecz pustynia — i nie pustynia objawienia, ale pustynia na pustyni, ta, która czyni możliwą, otwiera, draży tę drugą i przydaje nieskończoności. Ekstaza lub egzystencja ostatecznej abstrakcji. Tym, co wskazywałoby kierunek „na” tej pustyni bez szlaku i wnętrza<sup>20</sup>, byłaby oczywiście nadal możliwość pewnej *religio* i pewnego *relegere* (Derrida, 1999b: 26).

Tak ujęta „pustynia na pustyni” zawiera w sobie i przekracza wydarzenie *kenosis*<sup>21</sup>:

*Chora* jest niczym (niczym będącym i niczym terazniejszym), ale nie Niczym, które w trwodze *Dasein* otwierałoby się jeszcze na pytanie o bycie [...]; wyraża ona tę niepamiętność pustyni na pustyni, która nie ma ani początku, ani końca. Otwarte pozostaje pytanie, czy możemy ją myśleć jako tę „przed” pustynią, którą znamy — pustynią

<sup>19</sup> Warto w tym miejscu przypomnieć istotny truizm: Chora to stolica greckiej wyspy Patmos; według Apokalipsy świętego Jana, Jan doznał tam Objawienia, stąd na Patmos Grota Apokalipsy.

<sup>20</sup> Trzeba dodać, że owo „bez-wnętrze” traktuję jako kategorię niejednoznaczną; według mnie warunkiem zasadności próby jego transgresyjnego pomyślenia może być jedynie doświadczenie wewnętrzne, a więc mistyczna przestrzeń sprzeczności.

<sup>21</sup> *Gottlosigkeit* — pustka najdotkliwszego braku Boga. Gest wycofania się Boga (*Ein Sof*), by „zrobić miejsce” stworzonemu światu, pojawia się także w misticie żydowskiej — Kabale Luriańskiej.

objawień i ucieczek, narodzin i śmierci Boga, wszelkich postaci kenozy lub transcencji, *religio* lub „religii” historycznych (Derrida, 1999b: 32).

*Chora* sygnuje zatem ruch radykalnej negacji — pustkę pustki<sup>22</sup>.

Nie pozwala się zdominować przez żadną instancję teologiczną, ontologiczną czy antropologiczną, będąc pozaczasowa, pozahistoryczna i „starsza” niż wszelkie przeciwieństwa [...]. Nie jest ani Bytem, ani Dobrem, ani Bogiem, ani Człowiekiem, ani Historią. Będzie się im zawsze opierać, bo zawsze będzie i była [...] całkiem innym bez twarzy (Derrida, 1999b: 31–32).

Derrida proponuje wyjście z religii (i myśli) dogmatycznej, rozumianej jako pewny, bezpieczny konstrukt ludzkich wyobrażeń, ograniczonej *episteme*, która Nieznane zamienia w znane, w stronę myślenia Niemożliwego. W niniejszej wykładni *religio* jawi się jako *relegere* — wciąż nowe odczytanie, otwarte na mocy doświadczenia (ekstazy) śmierci. Barbara Skarga zauważa, że Derridańska pustynia, z której wiatr zwiął wszystkie tradycje, filozofie, teologie i ontoteologie, religie, nawyki myślenia, przesady i wartości, jawi się jako idealne, nomadyczne miejsce dla nowego początku (Skarga, 2002: 165). Według mnie w tym kontekście trafniej jest mówić właśnie o mistyce bez religii. Ruch transgresji i nieustannego odwlekania „źródłowego przejawiania się” wyznacza tym samym miejsce eksploracji Niemożliwego jako dotąd nieznanego/radykalnie innego.

Chociaż późna dekonstrukcja niewątpliwie nie jest częścią (historycznie ujmowanego) postmodernizmu<sup>23</sup>, a sama *chora* ma charakter pozaczasowy, to jednak w podejmowanym przeze mnie (post)sekularnym porządku znaczeń ważny jest także aspekt historyczny, widoczny choćby w refleksji Derridy o „powrocie religii” w nowych, postreligijnych warunkach techno-kultury (Derrida, 1999b), co w myśleniu Niemożliwego wydaje się stanowić niezbędną, istotowy ruch wewnątrz-sprzeczności.

#### IV

W tekście *Wiara i wiedza*, dekonstruującym Hegłowską ontoteologię, która określała wiedzę absolutną jako prawdę religii, Derrida konstatuje, że dziś mamy do czynienia z prymatem abstrakcji, która w tradycyjnej wykładni (jako „wykorzenienie”, „oderwanie”) jest utożsamiana ze złem. Abstrakcję maszyny,

<sup>22</sup> Można więc powiedzieć, że radykalizuje najwyższy stopień wglądu osiągnęty w religijnym doświadczeniu mistycznym: Pustki/Nicości jako rzeczywistej Pełni (zob. Nicość w misticie nadreńskiej i misticie Karmelu, *Ain* w żydowskiej Kabale, *Sunjata* w buddyzmie).

<sup>23</sup> Deklarował to zresztą wyraźnie także sam Derrida, co nie przeszkodziło we włączaniu jego filozofii w kontekst postmodernizmu, szczególnie przez badaczy anglojęzycznych.



techniki, technonauki, transcendencji tele-technologicznej francuski myśliciel odnosi do religii: „religia i *mechane*”, „religia i cyberprzestrzeń”, „religia i numeryczność”, „religia i cyfrowość”, „religia i wirtualna czasoprzestrzeń”. Do wszystkich tych mocy abstrahowania i oddzielania (wykorzenienie, delokalizacja, telekomunikacja, *etc.*) „religia” „pozostaje jednocześnie w stosunku reaktywnego antagonizmu i reafirmującego prześcigania” (Derrida, 1999b: 8–9). W ramach tego stosunku wiedza/technonauka i wiara/zawierzenie są ze sobą trwale, w swoich przeciwieństwach, związane; nie wykluczają się. Pojawia się więc aporia i dwa źródła „religii” (w obrębie samego rozumu)<sup>24</sup>.

Można w tym miejscu zauważyć, że w *Wierze i wiedzy* filozof łączy ze sobą porządki negacji: epistemologiczny i aksjologiczny. Mnie natomiast negacja zajmuje przede wszystkim w jej wymiarze epistemologiczno-ontologicznym: jako neofenomenologiczna strategia nicowania poznania i otwarcia na negatywną ontologię Niemożliwego. W tej części refleksji podejmują także element aksjologiczny, jednak jedynie w rejestrze, który dotyczy *epoche*.

Co najważniejsze — opcja Derridiańska refutuje zarówno wiedzę pewną, jak i religijną wiarę dogmatyczną<sup>25</sup>. Filozof twierdzi, że możliwość zła radykalnego niszczy i ustanawia zarazem to, co religijne (Derrida, 1999b: 96). W interesującym mnie tu ujęciu należałoby raczej powiedzieć: niszczy to, co (idolotrycznie) religijne, a ustanawia to, co mistyczne. Religijne „protezy”, zakorzenione w metafizyce obecności, konstytuują bowiem wartości inwersyjne, powoływane na mocy dogmatycznego zniewolenia, blokując tym samym doświadczenie/widzenie ekstazy, stanowiące gest wolności (a więc i możliwość autentycznego dobra). (Post)sekularny wariant mistyki wiąże się zatem z destrukcją tego, co religijne. Derridę interesuje ostatecznie to, co nieposzkodowane (nienaruszone, sakralne czy święte — *das Heilige*), i zawierzenie, które łączą się w doświadczeniu świadectwa (ponad kulturą, semantyką czy historią prawa)<sup>26</sup> (Derrida, 1999b: 92–93). Jego zdaniem:

[...] jeśli zawierzenie jest eterem zwracania się i relacji do całkiem innego, to dzieje się tak właśnie w doświadczeniu nie-relacji czy też absolutnego zerwania [...].

<sup>24</sup> Warto zauważyć, że ta konstatacja Derridy brzmi szczególnie paradoksalnie w świetle rozpoznania dyskursu wiedzy jako elementu idolatrii oraz w kontekście refleksji filozofa w *Memoirs of the blind*, którą omawiam w dalszej części artykułu. Paradoks ten da się jednak wpisać w „logikę” mistycznej sprzeczności, którą wskazuje wyraźnie choćby podtytuł innej jego pracy: *Darować śmierć. Komu darować (Wiedzieć, by Nie Wiedzieć)*.

<sup>25</sup> Heidegger określa ją mianem *Glaube*, w odróżnieniu od preferowanego *Zusage* — pierwotnego, nieuwarunkowanego religijnie gestu zawierzenia/ufności, który jest źródłem myślenia, „przed” wszelkim pytaniem, „przed” wszelką wiedzą (Derrida, 1999b: 88).

<sup>26</sup> Dla przypomnienia: Heideggera interesowała sakralność bez *Glaube*/religijnego zawierzenia, które tworzy więź społeczną, Emanuela Levinasa zaś — świętość bez sakralności, desakralizująca, czyniąca z pewnego rodzaju odczarowania warunek autentycznej świętości (Derrida, 1999b: 94).

Hiperuświęcenie tego braku relacji czy transcendencji przebiega przez desakralizację<sup>27</sup>, a nawet przez pewnego rodzaju „ateizm”, w każdym razie — przez radykalne doświadczenie sfery „teologii negatywnej”, choćby poza jej tradycją (Derrida, 1999b: 95).

Chodzi zatem o horyzont ogołoconej wiary bez dogmatu, która posuwa się w ryzyku absolutnej nocy. Mistycyzm, jako decyzja innego w żywiole nierozstrzygalności, wiąże się z gestem zawierzenia i jest nieuzasadnialna w ramach logiki, którą otwiera (Derrida, 1999b: 29). Derrida, przywołując Bergsonowską „maszynę do tworzenia bogów” (Bergson, 1993: 308), rozpatruje więc mistycyzm wbrew tradycyjnej opozycji binarnej: w połączeniu zawierzenia z tele-techno-nauką.

Trzeba dodać, że filozof rozpatruje także społeczne, polityczne i ekonomiczne oddziaływania „mistycznej” tele-technologii, co jednak nie jest przedmiotem podejmowanej tu przeze mnie koncepcji mistyki negatywnej, skoncentrowanej na istotowej przemianie widzenia. Ten niewątpliwie ważny i dyskusyjny obszar znaczeń, który dla Derridy stanowi niejako wynik hermeneutyczny technologicznej *epoche*, wymaga osobnej refleksji. Tu zatem wspomnę jedynie, że w tym kontekście medialna maszyna radykalnie destrukuje to, co religijne — co rzymskie i państwowe, co ucieleśnienia europejska polityczność czy prawo. Mechaniczność ma charakter „mistyczny” — sprzeczny (*coincidentia oppositorum*) i zaskakujący, zarazem niedostępny, niesamowity i swojski, o ile ta machinalność, ta nieuchronna automatyzacja produkuje i re-produkuje to, co jednocześnie odrywa i wiąże ze swojskością, z *oikos* tego, co ekologiczne i ekonomiczne, z *ethos*, z miejscem pobytu. Ta *quasi*-spontaniczna automatyczność, bezrefleksyjna jak refleks, nieustannie powtarza ruch abstrahowania i przyciągania, który jednocześnie zrywa i wiąże z krajem, z idiomatyką, z literalnością lub z tym wszystkim, co „tożsamościowe”: jest tym, co zarazem wy-właszcza i ponownie przy-właszcza, wy-korzenia i na nowo za-korzenia (Derrida, 1999b: 61).

## V

W pracy *Memoirs of the blind: The self-portrait and other ruins*, poświęconej już bezpośrednio problematyce widzenia i obrazu, Derrida w punkcie wyjścia podaje *epoche* podmiot i przedmiot poznania: przypisuje rejestr „ślepoty” zarówno rysownikowi, jak i „zaczątkowi” (*origin*) procesu rysowania/ryciny (Derrida, 1993: 2). Konstatuje, że podobny charakter ma proces jego pisania — rozpoznaje siebie jako „piszącego bez widzenia”, oczywiście nie w sensie fizycznie zamkniętych oczu, ale oczu otwartych i zdezorientowanych nocą (Derrida, 1993: 3). Metafora nocy sygnuje akt patrzenia jako gest nieintencjonalny,

<sup>27</sup> Derrida woli to określenie, gdyż sekularyzacja czy laicyzacja to jego zdaniem pojęcia zbyt chrześcijańskie.

peryferyjny, „wywłaszczony”/„wykorzeniony” z widzialnego centrum obrazu, mającego strukturę (linearnego) dyskursu wiedzy. Akt patrzenia zasadza się więc na śmierci struktury reprezentacji i ikonicznego dziedzictwa; jest niejako „powodowany” przez ciemne znaki pamięci, które „otwarcie oczu” sytuują „poza polem widzenia”/„poza tym światem” (*out of sight*). Nocny rysunek nie widzi nic: jest wirtualny, potencjalny, dynamiczny; jednocześnie wizualny i audialny, ruchomy i dotykowy/dotykalny. Następnie jego forma „przechodzi w światło” (*will come to light*), jak rozwinięta fotografia. Derrida widzenie jako „widzialność” utożsamia zatem z wiedzą, a „ślepotę” z wiarą<sup>28</sup>, wyraźnie optując tu za „niewiedzą ślepcą”.

Można powiedzieć, że widzenie negatywne to rodzaj Derridiańskiej „ciemnej świetlistości” (*obscure lucidity*), która czyni z impasu symbolizacji, „pęknięcia” porządku symbolicznego, moc otwierającą. Francuski filozof przywołuje w tym kontekście także płacz Nietzschego: „Gdy łzy napływają do oczu, gdy je wypełniają, a co za tym idzie, jeżeli przysłaniają spojrzenie, to być może właśnie w tym doświadczeniu, w tej strudze wody odsłaniają istotę oka” (Derrida, 1993: 126). Ten rodzaj mistycznej iluminacji stanowi doznanie łez oczyszczenia<sup>29</sup>. Przeznaczeniem oka ludzkiego nie jest więc widzenie-wiedza, ale „płacz”. Derrida przywołuje także rozpoznanie Andrew Marvella (z poematu *Eyes and tears*): w doświadczeniu płaczu traci się „widzenie”, ale nie „oczy” (to łzy są autentycznie „widzące”)<sup>30</sup> (Derrida, 1993: 128–129).

Wydaje się jednak, że myśl dekonstrukcjonisty, mimo przekroczenia metafizyki przedstawienia, na gruncie filozofii widzenia wikła się jeszcze niekiedy — paradoksalnie — w dyskurs źródłowy/„ciemne znaki pamięci”. Czynnikiem „ślepotę” warunkiem możliwości przywoływania w obrazie tego, co niewidoczne, Derrida nawiązuje do późnej fenomenologii percepcji Maurice’a Merleau-Ponty’ego — jego dialektyki widzialnego i niewidzialnego (Derrida, 1993: 52), która kontynuuje Heideggerowską dialektykę skrytości i nieskrytości. I choć

<sup>28</sup> W kontekście tego rozpoznania w *Pamiętnikach* pojawiają się ciekawe analizy obrazów postaci ślepców, którym Jezus Chrystus przywraca wzrok na mocy ich wiary.

<sup>29</sup> Warto na marginesie dodać, że płacz wglądowy/mistyczny łączy sprzeczności: łzy radości zawierają w sobie łzy smutku. Według mnie rozpoznanie Nietzschego — wbrew powszechnej wykładni — wcale nie polega na afirmacji pozytywnej rozumianej jako unieważnienie negacji, na biegunowym przeciwstawieniu doświadczenia dionizyjskiego i chrystusowego (*Dionysos gegen den Gekreuzigten: Ecce Homo*). Mamy tu natomiast do czynienia z subwersywną strategią refutacji idolatrycznej postaci chrześcijaństwa, opartej na resentymentcie i fałszywym dualizmie (życia i śmierci). „Czyste oko” Nietzscheańskiego Zaratustry podąża za Niemożliwym „tanecznym krokiem” radykalnej negacji; Zaratustra nosi wyraźne cechy Ukrzyżowanego, doświadczając ekstazy radości/ppełni istnienia w geście zstąpienia w „czarne morze” bólu/śmierci: szczyt i przepaść stanowią jedno (Nietzsche, 2004). Podobne tropy hermeneutyczne podjęli Krzysztof Michalski (Michalski, 2007) i Piotr Augustyniak (Augustyniak, 2009).

<sup>30</sup> Warto uzmysłowić sobie epifaniczny truizm: patrzenie prosto w słońce sprowadza widzenie do ślepoty.

„czysta transcendencja, pozbawiona ontycznej zasłony” (Derrida, 1993: 52) należy do źródłowego rejestru sprzed racjonalnego podziału na podmiot i przedmiot, to jednak rozpoznanie innego francuskiego myśliciela, Georges’a Didi-Hubermana, nie brzmiałoby w tym kontekście bezzasadnie. Twierdzi on mianowicie, że zarówno „widzialne”, jak i „niewidzialne” wpisane jest w dyskurs wiedzy klasycznej semiologii. Podczas gdy „widzialne”, przynależne świadomości intencjonalnej nakierowanej na przedmiot, reprezentuje, „niewidzialne” stanowi pojęcie abstrakcyjne (Didi-Huberman, 2011: 13–26). Tak rozumiana dialektyka należałaby więc nadal — niejako wbrew intencji fenomenologii — do paradygmatu widzenia-wiedzy, a dodatkowo — wbrew progresji dekonstrukcji — do (zapomnianego/pierwotnego) porządku *Offenbarkeit*. Ruch *kenosis* natomiast, w świetle dekonstrukcji, przekracza dialektykę na mocy wizualności, „rozdzierając” i „wykorzeniając” strukturę przedstawienia, nicując porządek „oka zewnętrznego” i stały horyzont sensu. Kategoria wizualności, osadzona w „sieci negacji”, będąca gestem „rozebrania figur” (Didi-Huberman, 2011: 13–26), dotyczy zdarzenia radykalnej ekstazy.

Współczesna refleksja nad kulturowym „zwrotem ikonycznym” słusznie podkreśla prymat świadomości obrazowej w jej przekroczeniu tradycyjnej świadomości intencjonalnej, która wiązała się z logocentrycznym modusem odślaniania świata (Fellmann, 2005). Właśnie obraz, w swojej wizualnej specyfice, jest bardziej niż język podatny na wyzwolenie z metafizyki obecności/dyskursu wiedzy<sup>31</sup>.

Według mnie techniczne media audiowizualne są dziś przestrzenią najbardziej otwartą dla doświadczenia *ekstasis*. Obraz negatywny ma zdolność generowania mistycznej przemiany widzenia w procesie dekonstrukcji, realizując tym samym postindustrialny wariant mistyki bez religii. Percepcję obrazu negatywnego wyznacza transgresyjny ruch *kenosis*: „zdarzenie wizualne”, na sposób „ukłucia”<sup>32</sup>, „rozrywa” i „wykorzenia” empiryczną i logocentryczną strukturę przedstawienia, znosi dualistyczny porządek podmiotu i przedmiotu, wyzwalając kontemplacyjne, bezźródłowe „zawierzenie wizualne”, wychylone w stronę Niemożliwego.

Proponowany tu klucz badania mediów audiowizualnych ma charakter metodologiczny i teoretyczny — zastosowanie filozoficznej „pracy negatywności”

<sup>31</sup> Należy jednak podkreślić, iż nie chodzi tu o obraz w ogóle/każdy obraz. Jak wiadomo, myślenie i doświadczenie obrazowe jest stale obecne także w systemach poznawczych filozofii zachodniej, w jej różnych paradygmatach (zob. na przykład wgląd u platoników czy rola wyobraźni estetycznej u Kanta). Nie chodzi też o obraz symboliczny, zakorzeniony w ikonicznej tradycji reprezentacji. Mam tu na myśli „wizualność” nieprzedstawieniową, swoisty ruch percepcyjny, przekraczający wszelkie postacie obecnościowej i intencjonalnej „widzialności”, a więc ten negatywny aspekt obrazu, w którym zachodzi wyraźna „różnica ontologiczna” między percepcją wizualną a przedmiotową percepcją języka; to rodzaj wywłaszczającego „pęknięcia”, w którym otwiera się i rozprzestrzenia nicująca, nieskończona „sieć negacji”.

<sup>32</sup> Nawiązuję tu do Barthes’owskiej kategorii *punctum* (Barthes, 2008).

w przestrzeni techno-widzenia wyraźnie ukazuje wartość wypracowanej przeze mnie strategii poznawczej jako nowego modelu rozumienia (post)sekularnej, mistycznej audiowizualności. Materiałem egzemplifikacyjnym w analizowanym porządku znaczeń może być obraz filmowy / obraz wideo: tryb „czytania” struktur audiowizualnych w kluczu filozofii negatywnej generuje inny/nowy porządek rozumienia techno-estetyki. „Wyłączanie podmiotu i przedmiotu wiedzy” polega w tym ujęciu na ruchu dekonstrukcji i transformacji widzenia: zestawie zabiegów opartych na redukcji (*epoche*) i przekroczeniu naturalnego trybu poznania/patrzenia. Można do nich zaliczyć na przykład: nicowanie (1.) klasycznej (logicznej, sensotwórczej) narracji (zarówno sjużetu, jak i fabuły, opartych na schemacie linearnej akcji), (2.) struktur i zjawiskowych wyglądom świata przedstawionego, (3.) środków estetycznych (minimalistyczny montaż wewnątrz kadrowy); „pęknięcia” w diegezie, sekwencje niediegetyczne, dedramatyzacja, transowy, kontemplacyjny rytm ujęć oraz dominacja ciemnych, pustych przestrzeni ujawniają wizualną „sieć negatywności”, która — „rozrywając” porządek empirii i logosu — uaktywnia rejestr „oka wewnętrznego”, doznającego obrazu jako nicości<sup>33</sup>.

(Post)sekularny techno-obraz stanowi zatem odniesienie do Derridiańskiej apofazy w „świecie nocy”. W prezentowanej tu wykładni śmierć metafizyki obecności otwiera życiodajny oddech „pustyni na pustyni”, będącej wyznacznikiem progresywnego, bezgranicznego ruchu, który „jest jak Wiatr”. Tak ujęta bezźródłowa *chora* osiąga w obrazach medialnych status widzenia-w-transparencji, na mocy którego może przejawiać się Niemożliwe. Mistyczne oko wizualności, wyzwolone z dyskursu reprezentacji gestem nocy, będzie więc finalnie medium „wyjścia z religii”, swoistym „pośłańcem” przejścia w permanentny stan *ekstasis*, który jest świetlistą afirmacją Niemożliwego<sup>34</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Augustyniak, P. (2009). *Inna Boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przezwyciężenie metafizyki*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Barthes, R. (2008). *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*. (Przeł. J. Trznadel). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

<sup>33</sup> Na mocy ruchu dekonstrukcji kształtują się (nieprzedstawieniowe) figury negatywne. W tym porządku znaczeń przeprowadziłam dotychczas analizę kilku techno-obrazów w twórczości filmowej i wideo (Sarbiewska, 2013a; Sarbiewska, 2014b; Sarbiewska, 2015). Warto jednak dodać, że podjęte w niniejszym tekście nowe ujęcia „pracy negacji” i dalsze mistyczne (postkenotyczne) otwarcia, nie rozpoznają się już z żadną konkretną twórczością audiowizualną.

<sup>34</sup> Tak rozumiana ekstaza negatywna/choratyczna, której ruch nie pozwala oswoić i sprowadzić Niemożliwego do horyzontu osiągniętego, czyli (ludzkiej) postaci tego, co poznawalne, możliwe, skończone, jest zatem odporna również na ponowoczesną formę idolatrii: obecnością pseudomistykę ego-afirmacji w łonie ruchu New Age.

- Bergson, H. (1963). *Mysł i ruch. Dusza i ciało*. (Przeł. P. Beylin & K. Błeszyński). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bergson, H. (1993). *Dwa źródła moralności i religii*. (Przeł. P. Kostyło & K. Skorulski). Kraków: Znak.
- Caputo, J. D. (1997). *The prayers and tears of Jacques Derrida: Religion without religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, J. D. (1999). Apostles of the impossible: On God and the gift in Derrida and Marion (s. 185–222). W: J. D. Caputo & M. J. Scanlon (Red.). *God, the gift and postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press
- Derrida, J. (1993). *Memoirs of the blind: The self-portrait and other ruins*. (Przeł. P.-A. Brault & M. Naas). Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1995). *The gift of death*. (Przeł. D. Willis). Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1999a). *Xóęa / Chora*. (Przeł. M. Gołębowska). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Derrida, J. (1999b). Wiara i wiedza (s. 7–97). (Przeł. M. Kowalska). W: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Didi-Huberman, G. (2011). *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*. (Przeł. B. Brzezicka). Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Eckhart, Mistrz. (2013). *Dzieła wszystkie*. (Przeł. W. Szymona). Poznań: W drodze.
- Fellmann, F. (2005). *Phänomenologie zur Einföhrung*. Hamburg: Junius.
- Heidegger, M. (1977a). Czas światoo obrazu (s. 128–167). (Przeł. K. Michalski). W: M. Heidegger. *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger, M. (1977b). Pytanie o technikę (s. 224–255). (Przeł. K. Wolicki). W: M. Heidegger. *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*. (Przeł. B. Baran). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1996). *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania*. (Przeł. B. Baran & J. Mizera). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Heidegger, M. (1997). Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł” (s. 171–216). (Przeł. J. Gierasimiuk). W: M. Heidegger. *Drogi lasu*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1994). *Dialektyka oświecenia*. (Przeł. M. Łukasiewicz). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Husserl, E. (1990). *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. (Przeł. J. Sidorek). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Idziak, U. (2009). *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*. Kraków: Wydawnictwo A.
- Jan od Krzyża. (2004). *Dzieła. Droga na Górę Karmel. Noc ciemna*. (Przeł. B. Smyrak). Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Marion, J.-L. (1996). *Bóg bez bycia*. (Przeł. M. Frankiewicz). Kraków: Znak.
- Marion, J.-L. (2007). *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*. (Przeł. W. Starzyński). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Widzialne i niewidzialne*. (Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, & I. Lorenc). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Michalski, K. (2007). *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*. Kraków: Znak.
- Nancy, J.-L. (2001). *The evidence of film / L'évidence du film. Abbas Kiarostami*. (Przeł. Ch. Irizarry & V. A. Conley). Bruxelles: Yves Gevaert Publisher.
- Nietzsche, F. (2004). *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. (Przeł. W. Berent). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Nietzsche, F. (2009). *Ecce Homo. Jak się staje, czym się jest*. (Przeł. B. Baran). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

- Ricoeur, P. (1985). Religia, ateizm, wiara (s. 31–57). (Przeł. E. Bienkowska). W: P. Ricoeur. *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Sarbiewska, J. (2013a). Doświadczenie krańcowości i negatywności w świetle problemu ogołocenia. Świadomość i obraz w drodze do Rzeczywistości (na przykładzie *Konia turyńskiego* Béli Tarra) (s. 317–324). W: J. C. Kałużny & A. Żywiołek (Red.). *Kulturowe paradygmaty końca. Studia komparatystyczne*. Częstochowa: Akademia im. Jana Długosza.
- Sarbiewska, J. (2013b). Po dekonstrukcji — doświadczenie kenotyczne w kinie w świetle teologii negatywnej i mistycznej nocy ciemnej (na przykładzie analizy filmu *Odgłosy robaków. Zapiski mumii* Petera Lechtiego) (s. 73–81). W: S. J. Konefał, M. Zelent, & K. Kornacki (Red.). *Sacrum w kinie. Dekadę później*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Sarbiewska, J. (2014a). *Ontologia i estetyka filmowych obrazów Wenera Herzoga*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Sarbiewska, J. (2014b). Wobec Niemożliwego — estetyka negatywna i efekt obcości w audio-wizualnych realizacjach Béli Tarra i Krystiana Lupy. *Kwartalnik Filmowy*, 87–88, 262–270.
- Sarbiewska, J. (2015). Negatywna mistyka medialnej maszyny: znikanie/ubywanie w *Tiny Deaths* Billa Violi i *Camille Claudel 1915* Bruno Dumonta (s. 429–436). W: M. Woźniczka, A. Zalewski (Red.). *Wokół negacji*. Częstochowa: Akademia im. Jana Długosza.
- Sikora, P. (2010). *Logos niepojęty. Teza „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Skarga, B. (2002). *Ślad i obecność*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Weil, S. (1985). *Mysli*. (Przeł. A. Olędzka-Frybesowa). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Weil, S. (1991). *Wybór pism*. (Przeł. Cz. Miłosz). Kraków: Znak.

