

Robert Dobrowolski

## Szczeliny wirtualnego „istnienia”

### Na beźmięsnej diecie

W cybernetycznie znieczulonej codzienności, na sterylnym tle połyskujących ekranów, „szczeliny istnienia”, które otwierają się w nagłych pęknięciach, to dla wielu początek katastrofy, jakby za chwilę miała na nich runąć fasada sztucznego świata. Napastliwa realność oślepia niczym nagłe ciosy znikąd – uderza z innego wymiaru, zza rozdartej zasłony złudzenia. Spoglądająca na wyobcowanego widza nieokiełznana materia jest jak Lacanowskie Spojrzenie (*regard*) [*The Semnar. Book XI* 103], przed którym cofa się zatrzwożony podmiot. Gdy rzeczywistość nie reaguje na jego technologiczne manipulacje, na jego kliknięcia i zero-jedynkowe komendy, w obliczu nieskończonego oporu, czuje on, że stracił to, czego nigdy nie miał: panowanie nad sobą i światem. Przeżony wzrok ucieka więc tam, gdzie rozściela się nieskończona gładkość, w stronę cyfrowej symulacji. Byle nie patrzeć w wytrzeszczone oko obślizgłej wnętrzości.

I dlatego widzimy, jak wokół nas coraz tłumniej wędrują ludzie ze spuszczoneymi głowami, wpatrzeni w smartfony, wsluchani w słuchawki.

Egzystencjalne otwarcie może wydawać się odrażające, lecz kto – widząc – ze wstrętem odwróci wzrok, bluźni przeciw istnieniu. Bo

dopiero wówczas, gdy nie brzydzimy się obrzydliwego, jesteśmy gotowi do przyjęcia świata. I groza nie budzi w nas lęku, gdyż idziemy poprzez nią ku zachwytowi [Szczeliny 23].

Jakby naumyślnie odwracając przestrożę Rilkego („piękno jest tylko przerażenia początkiem” [Rilke 185]), Jolanta Brach-Czaina, nie tylko w cytowanym fragmencie, ale przez cały tekst słynnej książki, prowadziła nas z powrotem w zapomniane strony surowej materii. Pokazała, jak to właśnie w tej żywej tkance świata, a nie w wysterylizowanej fantazji rozwija się duch najsubtelniejszych i najgwałtowniejszych sublimacji. Groza i ból to początek piękna, to początek istnienia.

Niestety, dzisiaj dla cybernetycznego śmiertelnika jej egzystencjalne przesłanie jest już w dużej mierze niezrozumiałe – co tylko potwierdza jego palącą aktualność: trzeba uparcie powtarzać współczesnym to wezwanie do prawdziwego istnienia, zanim zupełnie zatoną w wirtualnych światach, odzwyczajeni od mięsistego ciała, niezdolni usłyszeć, co mówi człowiek „z krwi i kości”, w nich samych i ten Inny.

Cyberprzestrzeń nie uznaje historii, przemijalności i, w gruncie rzeczy, fizyczności ciała. Wirtualna przestrzeń może posłużyć do skutecznego zapomnienia o historii podmiotu, dlatego też tak osłabło zakotwiczenie w przeszłości, zwłaszcza w przeszłości zarchiwizowanej w ciele. Można więc dowolnie przyjmować lub odrzucać rozmaite tożsamości. [...] To mogłoby być nawet konstruktywnie wykorzystane, pod warunkiem, że to bardziej pozytywne doświadczenie „nowego” siebie w cyberprzestrzeni może zostać zintegrowane z życiem „offline” [...]. Ale jeśli tego rodzaju integracja jest niewykonalna, to możliwość wystąpienia patologicznego rozszczepienia jest znaczna [Minding 56-60]<sup>1</sup>.

Wirtualizacja ludzkiego ciała może być niezwykle przydatna choćby w medycznej rehabilitacji lub w specjalistycznym treningu; w codziennym jednak zastosowaniu, najczęściej podczas spędzania czasu wolnego, wykorzystywana zbyt intensywnie, powoduje, że nasza psychocieleśność zaczyna gubić właściwe proporcje i wymiary. Odcieleśnieni w cyfrowych awatach, przemieszczając się po elektronicznych bezdrożach, które nie stawiają nam żadnego realnego oporu, tracimy kontakt z przyrodzonym, „analogowym”

---

1 Wszystkie tłumaczenia tekstów obcojęzycznych, jeśli nie podano nazwisk tłumaczy w liście prac cytowanych, pochodzą od autora.

ciałem. I coraz niechętniej przeglądamy się w mętym zwierciadle natury, wolimy cybernetyczne „lustreczko”.

Nie powinna więc dziwić narastająca niecierpliwość wobec wszystkiego, co choćby w najmniejszym stopniu sprzeciwia się naszej samowoli – tajemnicza wewnętrzność, dawniej nazywana duszą, kurczy się do wąskiej dziedziny tego, co od razu dostępne i przejrzyste.

Poczucie tożsamości, którego pierwszym źródłem od zawsze było przeżywane ciało, zostaje wchłonięte przez migoczące na ekranach obrazy. Medialnie zasymulowana zmysłowość potrafi tak silnie wywołać wrażenie rzeczywistości, że w porównaniu z nim rzeczywistość oferowana nam przez zwykle ciało wydaje się jedynie belkotliwym naśladownictwem zezwiczconego prymitywa.

Technologia de-abjektywizuje ludzkie ciało, skazując na banicję niechlujną, wewnętrzną cielesność wraz z jej wydzielinami i wyciekającymi płynami. Dystansuje nas ona od organicznej natury i jej ograniczeń, od naszego uzależnienia od innych, chroniąc nas przed surową rzeczywistością [...], czyniąc z nas „Bogów z anusami” [*The Digital* 74].

„Protetyczni bogowie” [Foster] wyrzekają się cielesnego rodowodu. Ale bez libidinalnej i symbolicznej inwestycji w przeżywane „tu i teraz” ciało, odrętwiałe *dasein*, nie potrafi już w pełni być-w-świecie – „nie wiemy, co to znaczy być żywym, poza tym oto faktem, że ciało jest czymś, co się rozkoszuje [*cela se jouit*]” [*The Seminar. Book XX* 23]. Odcieśnione indywiduum, rozpuszczając swoją jaźń w medialnych symulacjach, przeistacza siebie oraz innych w estetyczny pozór. W tej afektywnie spłaszczonyj czasoprzestrzeni każdy Inny traktowany jest jak „obce ciało”, które trzeba ominąć lub zlikwidować jak w komputerowej grze: „Żywe ciało poświęcono pragnieniu, które jest odcięte od ciała. Ciało staje się jedynie znakiem” [Oliver 33].

Rosnąca w alarmującym tempie liczba osób, które nie potrafią się poruszać na twardym gruncie rzeczywistości, to obecnie często bezpośredni skutek zbyt intensywnego i długotrwałego przebywania w wirtualnej czasoprzestrzeni. Spektakularny rozwój elektronicznych technologii z pewnością umacnia tę niebezpieczną wiarę w możliwość całkowitego odizolowania się od świata szorstkiej, brudnej materii. Anestetyzacja „mięsnego” ciała postępuje, a jego cyfrowa rekarnalizacja (sensoryczne przeistoczenie) dostarcza przeżyć, z których wyrastają nowe metafory uczuciowej i refleksyjnej samoidentyfikacji – metafory fałszywe, które po nieuniknionym powrocie do „realu” dezorientują i frustrują zagubione indywiduum.

Mięsność jest właśnie autentycznością bezpośredniej obecności przeciwstawioną złudom pojęć, idei, sublimacji. A jednak ona nie tylko przeciwstawia się naszym wyobrażeniom, lecz także stanowi ich jedyne prawomocne źródło. Niezmiernie ważne jest to, by wszelkie nasze konstrukcje intelektualne odnoszone były do mięsności jako ich przeciwstawienia i źródła [Szczeliny 165].

Dlatego też zbyt beztroskie rozluźnianie psychosomatycznych więzi ze sobą, światem i innymi sprawia, że zaczyna nas w końcu zawodzić „ciało jako główne miejsce dla dokonywania sensoryczno-estetycznej oceny (*aisthesis*) i kreatywnego samokształtowania” [Shusterman 27]. W rezultacie, afektywnie rozregulowani, fałszywie odzwierciedleni przez wirtualne ekrany, przestajemy być zdolni do zrozumienia siebie i innych.

Jak zauważył Kant, gołębiowi mogłoby się wydać, iż łatwiej byłoby mu latać bez napierającego zewsząd powietrza, ale ptak ten szybko i nieuchronnie odkryłby, że lot w próżni jest niemożliwy. Jeśli odrzucimy mięsistą, brudną, ograniczoną naturę ciała, to podobnie jak gołąb Kanta, nie zrozumiemy, kim jesteśmy [*The Digital* 18].

W cybernetycznie zmediatyzowanym człowieku, w jego wirtualnej „lekkości bytu” zanika ciężar jego psychosomatycznej istoty, a wraz z nim zdolność do reagowania i działania według twardych zasad namacalnej rzeczywistości, w związku z czym podmiot coraz bardziej zaczyna funkcjonować w uniwersum Natury niczym obce ciało. Wprawdzie Michel Foucault uważał, że „nic w człowieku – nawet jego ciało – nie jest wystarczająco stabilną podstawą dla samopoznania i rozumienia innych ludzi” [88], to jednak cielesna świadomość ciała wciąż pozostaje jednym z podstawowych probieży rzeczywistości. Niezapominanie o tym „fakcie elementarnym” nie musi przecież zdegenerować się w bezkrytyczny fundamentalizm:

Czy nie jest to fascynujące, że fakty elementarne mają tak wielką moc pocieszenia? Ale nie zawsze jestem pewna, czy dobrze słyszę ten głos. Ani czy go rozumiem. I czy to, co zdaje się głosem, nie jest tylko zwykłym kawałkiem mięsa [Szczeliny 182].

Musimy więc ponownie ucieleśnić nasze myślenie. Odnowiona w ten sposób refleksja bynajmniej nie skazuje nas, jak chciałaby tego współczesna popkultura, na obsesyjne zainteresowanie własnym wyglądem, lecz przeciwnie, odsyła w stronę innych, którzy zablizniają się z nami w łączącej tkance

świata: „Musimy własnymi siłami uformować się wewnętrznie w mięsisty lej skierowany ku zewnętrznemu światu” [Szczeliny 23].

Dopiero tak rozumiana cielesność, tak odczuwana zmysłowość pozwala się ujrzyć na obraz i podobieństwo człowieka, jak by to ujęła Brach-Czaina: w „mięsnej komunii”.

## Wzniosły smak mięsa

Polska filozofka nazywała swoje poglądy „metafizyką mięsa”. W tym dość prowokacyjnym sformułowaniu nawet sam termin „metafizyka” jest kontrowersyjny, wskazuje na nietypowy rodzaj teorii – skoncentrowanej na szczególe, unikającej abstrakcji: „nie chcę myśleć o bycie w ogólności; pozostawiam takie rozważania filozofom, w których nie ma miłości do egzystencjalnego konkretnego” [Szczeliny 7]. W tej pozbawionej pretensji do geometrycznego wywodu metafizyce wyraźnie dominuje argumentacja estetyczna. Jej semantyki nie powściąga analityczny nominalizm, użyte w niej symbole wręcz domagają się mistycznej, ekstazy interpretacji.

Pod tym względem fenomenologicznie usposobiona myślicielka dość nieoczekiwanie zbliża się do hermeneutycznego myśliciela – Hansa Geорга Gadamera; ich estetyczno-metafizyczna interpretacja symboliczności opiera się na tym samym specyficznie quasi-religijnym sposobie rozumienia.

Niemiecki filozof estetyczne działanie symbolu porównywał wprost do transsubstancji dokonującej się w trakcie świętej komunii. Krew i ciało Chrystusa dosłownie ucieleśniają się w winie i chlebie, a w estetycznym symbolu bezpośrednio uobecniają się prezentowana rzeczywistość.

Powołuję się na ten dogmatyczny problem tylko po to, by powiedzieć, że coś takiego możemy, a nawet musimy pomyśleć, kiedy chcemy wyobrazić sobie doświadczenie sztuki, że więc dzieło sztuki nie tylko odsyła do czegoś, ale że w nim właściwie tu oto jest to, na co się wskazuje. Innymi słowy: Dzieło sztuki oznacza pewien przyrost bytu [Gadamer 47].

Należy dodać, że ów „przyrost bytu” odnosi się do każdego spełnionego doświadczenia estetycznego, także do estetycznego przeżywania świata natury. Ten sam mistyczny estetyzm najwyraźniej pobrzmiewa w refleksji Brach-Czainy:

Istnienie, które niewtajemniczonym wydawać się może pustą abstrakcją, w egzystencjalnej kondensacji staje się i faktem, i symbolem. Dlatego zjawiska, którym towarzyszy trans egzystencjalny, nie tylko istnienie zagęszczają, ale i wyrażają je w pełni [Szczeliny 26].

I jak Gadamer, również ona dostrzegła w sakramencie komunii przykład swoistego realizmu symbolicznego, którego prawdziwość ujawnia się wyłącznie w estetycznych ekstazach, choć trzeba podkreślić, że w jej wypadku, inaczej niż u autora *Aktualności piękna*, realizm tego symbolizmu był wyjątkowo mięsisty.

Wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo, połamał i dał uczniom, mówiąc: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje”. Następnie wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: „Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” [*Pismo* Mt 26, 26-27]. I tak dzieje się zawsze, gdy zjadane jest ciało. Istnienie zostaje usprawiedliwione i ustanowiona wspólnota. Sądzę więc, że nie to jest w mięsności najważniejsze, że gwarantuje ciągłość istnienia, lecz że zapewnia mu elementarny sens [...] [*Szczeliny* 180-181].

Oczywiście estetyka Brach-Czajny rozświecła się po zdecydowanie bardziej transgresywnej i abjektualnej stronie, niż ma to miejsce w Gadamerowskiej hermeneutyce piękna. W „szczelinach istnienia” rozbłyskuje aura, której mistyka za nic ma nominalistyczną „tchórzliwość”, objawia się często w pięknych, ale i dzikich, mrocznych zakamarkach. W opisywanej przez nią sferze obowiązuje surowa jak mięso ontologia, a porządek bytu wyznacza równie mięsista komunია – immanencja jest tylko niepewnym epizodem. Wypełniająca rzeczywistość tkanka nie ma fałd na tyle głębokich i wsobnych, by mógł się w nich zawinąć i odizolować ludzki podmiot. Jak u Maurice’a Merleau-Ponty’ego, indywidualium ucieleśnia się tylko w tkance świata (*la chair du monde*) pulsującej zespolonym życiem. Bez względu na egoistyczne intencje, mięsna otulina świata pochłania nas w końcu bez reszty.

Ale jeszcze za życia jednostka może doświadczyć „na własnej skórze” żywej tkanki świata. Zygmunt Freud twierdził, że ego „ma przede wszystkim charakter cielesny, jest ono nie tylko istotą powierzchniową, lecz wręcz projekcją powierzchni ciała” [71]. Gdy jednak odrzucimy naskórkową rzeczywistość i sami z siebie zejdziemy poniżej zmysłowej mojsości, być może uda się nam wznieść istotę ponad Ja. W kontynuujących mięsna refleksję *Błonach umysłu* czytamy:

Jeżeli źródłem opozycji tego, co zewnętrzne, wobec tego, co wewnętrzne, jak się przypuszcza, miałby być obraz ludzkiej skóry rozpoznanej jako granica odmiennych światów, to jest to rozpoznanie fałszywe. Okrywająca powierzchnia zamknięta jest również we wnętrzu, a wydzielane przez nią substancje rozpuszczają świat

zewnątrzny i przetwarzają go bezpośrednio we mnie, niwelując do cna wspomnianą dychotomię [65].

Wprawdzie można inaczej, jak Hannah Arendt, uważać, że nasza istota istnieje jedynie na powierzchni naszego ciała, bo gdyby „wewnętrzne się pojawiło, to wyglądalibyśmy wszyscy podobnie” [63], ale też zdaje się ten pogląd zbyt zapatrzonej w rozglądającego się wokół narcyza, w jego przy-  
padkowe grymasy i podpatrzone u innych gesty.

Jest jedno ciało, wspólne ciało świata, które samo sobie ofiarowuje się nieustannie. Żywy, cierpiący odmęt. Odradzanie się przez pochłanianie innych wydaje się tu neutralne moralnie, gdy każdy unicestwia i sam jest unicestwiany, przyjmuje ofiarę i sam się ofiarowuje. W tej krwiożerczej, ofiarnej wspólnocie dana jest wzajemna szansa. A jak się z czasem przekonamy, nie tylko szansa przetrwania. Mięso jagnięce jest tak smaczne [...] [Szczeliny 173-174].

U Brach-Czainy estetyka smaku splata się w egzystencjalnym węzle z „etyką dzielności”. Właśnie ta „etyka dzielności” odróżnia ją od egocentrycznej zazwyczaj estetyki tak zwanego *body art* czy *carnal art*, w których ból i przeżarcie służą raczej wybawieniu od Innych niż powszechnemu zbawieniu: „Z mięsnością istnienia dana jest nam nadzieja na uchylene potępienia. Zostaje ono bowiem wykluczone ze względu na ostateczną daninę ciała i krwi, którą każdy składa” [Szczeliny 181].

Weźmy dla przykładu jedną z najbardziej prominentnych przedstawicielek tego nurtu – francuską performerkę Orlan, znaną ze swoich operacji plastycznych, podczas których zamienia swoje ciało w żywe dzieło sztuki. Bez wątpienia indywidualna tożsamość zostaje w jej sztuce zdemaskowana w drastyczny i wstrząsający sposób, jak choćby wtedy, gdy – za pośrednictwem sprzętu wideo – widzimy, jak artystycznie poinformowany chirurg zdejmuję z jej twarzy kawałek skóry. W takich momentach podmiot poddany zostaje mięsistej ztracie swojego znaczenia. Można by rzec, że Orlan wydobywa na wierzch groźę *il y a* – anonimowego, przedpodmiotowego bytu.

Tego rodzaju transgresywne doświadczenia estetyczne sprawiają, że nasza psychosomatyka po części odzyskuje preedypaną elastyczność, odkrywając we własnej materialności potencjał daleko wykraczający poza rejestr możliwości przewidzianych przez dominującą w danej chwili porządek symboliczny [Dobrowolski 153].

Jednakże w estetycznym horrorze Orlan bynajmniej nie otwierają się „szczeliny istnienia”, przez które przezierałaby powszechna tkanka świata, a widok mięsa jest jedynie szokującą obietnicą totalnej autokreacji. To nie jest mięso świata, lecz prywatna materia podmiotu, pochłoniętego sobą samym. Bardzo to dalekie od przekonania Brach-Czainy, że „w opanowującym nas żywiole rozpoznajemy własną twarz” [Szczeliny 26], to raczej Orlan zdaje się żywiołem ukazującym światu swoje kapryśne oblicza. Jak deklaruje francuska artystka: „to moje ciało, to mój software” [Donger 35].

Zupełnie inaczej spozstrzegala sens „mięsnego” doświadczenia cielesności Brach-Czaina: „Gdy wychytujemy mowę egzystencjalnego konkretnego, wówczas byt porozumiewa się wewnątrz egzystencjalnej wspólnoty, a ona sama odsłania się jako wartość” [Szczeliny 17].

Dla Brach-Czainy kreatywny sens „mięsnego” doświadczenia wypływa z otwarcia się na świat zewnętrzny i wiąże się z wystawieniem na twórcze ryzyko. Z tym, że akt tego otwarcia jest jak poród, w którym podmiot, jedynie poprzez oddanie się światu, współtworzy siebie i przekraczając go rzeczywistość.

Cała inwencja skupia się na odkrywaniu sposobów otwierania ciała. Trzeba własnym wysiłkiem naruszyć autonomię zamkniętego obszaru stanowiącego o naszej tożsamości. Właściwie chodzi o to, żeby rozerwać siebie. Rozłupać orzech od środka. To uzmysławia, że na straży pełnego uczestnictwa w istnieniu stoi osobiste zagrożenie. Trzeba ryzyka, które z trwogą podejmujemy. Nie ma innego wyjścia, skoro nic, co istotne, nie może zdarzyć się bez otwarcia. Tym bardziej istnienie, jako to, co najistotniejsze [Szczeliny 26].

Zwodnicze poczucie wszechwładzy i niezależności wyzwala natomiast fantazmat „samoródtwa”, jakbyśmy mogli rodzić samych siebie, bez cielesnego długu, niespokrewnieni. Wirtualnemu człowiekowi wydaje się, że może zrzucić z siebie przyrodzone ciało niczym przestarzały skafander. Jednakże „mięśność wiąże się z całkowitym odsłonięciem na doznania, jest to bowiem pewna postawa, w której przyjmujemy świat bez osłony, można by powiedzieć: bez skóry” [Szczeliny 164].

Współczesny człowiek to narcyz – narcyz, który choć może cierpieć, nie wie, co to wyrzuty sumienia. Jego cierpienie manifestuje się w jego ciele, udręczonym przez somatyczne symptomy. Problemy wynikające z jego pragnienia paradoksalnie dostarczają mu pretekstu, by się w nich całkowicie pogrążyć. Kiedy nie jest w depresji, zostaje pochłonięty przez blahe, bezwartościowe obiekty, które



oferują mu perwersyjną przyjemność, lecz nie zadowolenie. Żyjąc w chaotycznej i rozpedzonej przestrzeni i czasie, często rozmija się on z własną fizjonomią; pozbawiony seksualnej, podmiotowej lub moralnej tożsamości, ten borderline jest jak żyjąca na pograniczu amfibia lub też ktoś w rodzaju „falszywego ja” – jest ciałem, które działa, zazwyczaj nawet nie ciesząc się tym upajającym się działaniem. Współczesny człowiek traci duszę, nie wiedząc o tym, ponieważ jego aparat psychiczny rejestruje jedynie przedstawienia i te ich wartości, które są wygodne dla podmiotu [Kristeva 7-8].

To narcystyczne szaleństwo najsilniej objawia się w sferze seksualności, tam, gdzie wyparte lub rozregulowane ciało objawia się w postaci głównego symptomu. Przecież tak zwany cyberseks to nic innego jak cynicznie oferowana iluzja samowystarczalności. Zarówno cudze ciało bliźniego, jak i realnie Inne ciało w nas samych zostają wykluczone i unieważnione, bowiem „rzeczywiste ciało innego jest przeszkodą dla seksualnego pragnienia” [*The Digital* 74]. Logika pragnienia ulega subwersji: zamiast innych pragniemy tylko siebie. A przecież nawet mityczny Narcyz w swoim obliczu widział nieznanego. W cybernetycznym zwierciadle nikt i nic już nie stawia realnego i istotnego oporu obłądnemu samouwielbieniu. Pragnienie wykoleja się i wypada z między-ludzkiej podróży: „Trzeba dotknąć surowego mięsa” [*Szczeliny* 161]. Trzeba się spieszyć: „»Wynaleźliśmy szczęście« – mówią ostatni ludzie, mrugając oczyma” [Nietzsche 18], mrugają, wypaleni światłem ekranów, bezmięśnie pogrążeni w „anemii egzystencjalnej”.

LISTA PRAC CYTOWANYCH

- Arendt, Hannah. *Myslenie*. Translated by Hanna Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, 2002.
- Brach-Czaina, Jolanta. *Blony umysłu*. Wydawnictwo Sic!, 2003.
- . *Szczeliny istnienia*. Wydawnictwo eFKa, 1999.
- Dobrowolski, Robert. *Ciało w estetyce nieświadomości*. Wydawnictwo Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu, 2020.
- Donger, Simon, et al., editors. *ORLAN: A Hybrid Body of Artworks*. Routledge, 2010.
- Foster, Hal. *Prosthetic Gods*. The MIT Press, 2004.
- Foucault, Michel. *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*. Edited by Paul Rabinow, Pantheon Books, 1991.
- Freud, Zigmunt [Freud, Sigmund]. *Poza zasadą przyjemności*. Translated by Jerzy Prokopiuk, PWN, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg. *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*. Translated by Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, 1993.
- Kristeva, Julia. *New Maladies of the Soul*. Columbia University Press, 1995.

- Lacan, Jacques. *The Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Translated by Alan Sheridan, Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1977.
- . *The Seminar. Book XX: Encore, on Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge (1972–1973)*. Translated by Bruce Fink, W.W. Norton & Company, 1999.
- Lemma, Alessandra. *Minding the Body. The Body in Psychoanalysis and Beyond*. Routledge, 2015.
- . *The Digital Age on the Couch. Psychoanalytic Practice and New Media*. Routledge, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, Translated by Sława Lisiecka, and Zdzisław Jaskuła, PIW, 1999.
- Oliver, Kelly. *Reading Kristeva. Unraveling the Double-bind*. Indiana University Press, 1993.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Translated by zespół bibliotów polskich z inicjatywy Benedektyńów Tynieckich, Wydawnictwo Pallottinum, 1987.
- Rilke, Rainer Maria. “Pierwsza elegia (z cyklu »Elegie duinejskie«)”. *Poezje. Gedichte*. Translated by Mieczysław Jastrun, Wydawnictwo Literackie, 1993.
- Shusterman, Richard. *Thinking through the Body: Essays on Somaesthetics*. Cambridge University Press, 2012.

ABSTRACT

Robert Dobrowolski

**Cracks in Virtual “Existence”**

Pulled into the vortex of the digital netherworld, contemporary humans are alienating themselves from their own body. These disembodied subjects, reflecting themselves almost exclusively in electronic media, are no longer able to live among Others. They are sometimes disciplined by a painful clash with the matter. Reading *Szczeliny istnienia* [The Cracks in Existence] may prove to be an effective remedy for many a cybernetic narcissist. Jolanta Brach-Czaina wrote a book whose relevance grows has only grown over time. It is a text that penetrates the reader “to the bone”, allowing them to feel and understand the structure and consistency of their “flesh” existence more deeply.

**keywords:** body, “flesh”, virtuality, narcissism, existence