

Pierre Klossowski

Georges Bataille'a tęsknota za autentycznością

Nowa Krytyka 7, 137-143

1996

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Pierre Klossowski

Georges Bataille'a tęsknota za autentycznością*

Jeśli jest prawda, że nie ma zbawienia poza Kościołem, to pozostaje również faktem, że pośród bezkształtnej masy tych, których uznajemy za niewierzących, aspiracja do wyjścia z tej bezpostaciowości jest w niektórych przypadkach aspirują do zbawienia: chodzi o dusze doświadczające swego życia *extra ecclesiam* jako dezinkarnacji i udające się na poszukiwanie ciała, którego, zgodnie z tym, co odczuwają, nie potrafią odnaleźć w ciele Kościoła. Wykluczwszy się w ten sposób rozmyślnie z Ciała Zbawiciela, nie rezygnują z nieodpartej potrzeby ucieleśnienia się *hic et nunc*: widzimy, jak zapatrzone w Kościół tworzą przeciw-kościół, gdzie głoszą przeciw-teologię, gdzie po drugiej stronie Golgoty wznoszą się anty-Golgoty, u stóp których celebrują wieczny Wielki Piątek oderwany od paschalnej tradycji; tak, że również one, dla których nic nie jest prawdą i dla których wszystko jest dozwolone, dają świadectwo Prawdzie [...]

W stosunku do świata, w którym żyje, Bataille deklaruje się jako bezgłowy (*acéphale*); posługując się tym terminem usiłuje przedstawić świadomość, świadomość bezgłową, czyli, w rezultacie, świadomość nieobecności świadomości świata, który sam wydany

* P. Klossowski: *L'expérience de la mort de Dieu chez Nietzsche et la nostalgie d'une expérience authentique chez Georges Bataille*, [w:] tenże: *Sade mon prochain*. Seuil, Paris 1947, s. 155-156, 161-164, 176-183. (Tytuł przekładu pochodzi od tłumacza).

zostaje bezgłowości. Czy nie byłby to w istocie świat zdekapitowany, wyemancypowany z wszelkiego udziału odwiecznego pierwiastka i tożsamy z heraklitejską grą czasu-destruktora – ów świat, gdzie wstrząsy społeczne, wojny domowe wyrażają właśnie to eksplozywne wtargnięcie czasu do jednogłowych (*monocéphales*) społeczeństw ufundowanych na boskim autorytecie lub na pozorze tego autorytetu, wtargnięcie równie oczywiste w egzystencję ludzką jeszcze oszukańczo podległą niezmiennym jakoby prawdom? Człowiek odzyskiwałby integralność tylko w tych decydujących chwilach, kiedy za sprawą swej agresywności utożsamiałby się z niszczącym ruchem czasu poza wiecznością (*éternité*).

Bataille krytykował społeczeństwo burżuazyjne, przyjmując za punkt wyjścia swoje *pojęcie wydatkowania*; dążył do przywrócenia *aktowi wydatkowania* zbytelnego znaczenia, zarazem erotycznego i ofiarniczego, jakie posiadało ono w antyku i jakie posiada jeszcze w kulturach prymitywnych; czy więc społeczeństwo burżuazyjne, wskutek własnego systemu ekonomicznego, nie było zdolne stworzyć cywilizacji ofiarniczego daru i w rezultacie przydać zbytelnemu blasku i wartości, jakim społeczeństwo arystokratyczne potrafiło dać wyraz w swych obyczajach? Tak oto kształtuje się wrogość Bataille'a wobec chrześcijaństwa, która skłoni go do powtórzenia zarzutów rewolucyjnych teoretyków; było bowiem dla niego czymś oczywistym, że idea indywidualnego zbawienia, dogmat nieśmiertelności duszy nie pozostały bez wpływu na wytworzenie się w ciągu wieków ekonomicznego indywidualizmu klas posiadających. Ostatecznie i przede wszystkim w pojęciu czystości, a w ogólniejszym sensie w burżuazyjnej moralności seksualnej widzi Bataille tylko jawną manifestację cywilizacji opartej na kompleksie kastracji i na tym, co nazywa podporządkowaniem *użytkowemu* całości bytu ludzkiego. Otóż samą ideą *użytkowego*, podporządkowania życia ludzkiego jakiemuś funkcjonalnemu reżimowi społecznemu, był dla Bataille'a Bóg moralny i społeczny, wyznawany przez rodzinę i państwo. Negacja *użytkowego* mogła się więc wyrazić tylko przez negację Boga. [...]

Według Bataille'a, z jednej strony Kościół, z drugiej zaś rewolucyjne partie lewicy lub prawicy zajmują uzurpatorskie

i wyjaławiające stanowiska. Najpierw, i niezależnie od wszelkich rozważań nad wiarą chrześcijańską w ścisłym znaczeniu, Kościół był dla niego depozytariuszem, a nawet posiadaczem TAJEMNICY, dzięki której mógł zaspokajać głębokie mityczne aspiracje duszy ludzkiej i narodów. Od kiedy jednak górę wzięła w nim tendencja do łączenia się w coraz większym stopniu ze społeczeństwem burżuazyjnym, od kiedy obarczył się odpowiedzialnością za kształt społecznej moralności, by stać się *zwykłym funkcjonalnym organem zależnym od tego społeczeństwa*, dopełnił swej demityzacji, a tym samym utracił *tajemnicę swego oddziaływania na masy*. Osąd ten łatwo wyjaśnić biorąc pod uwagę fakt, że dla Bataille'a katolicyzm uosabiał religię kierowaną, najwyższą osiągniętą do dzisiaj postać *kontroli wartości atrakcji*, tych wartości, które od zawsze stanowią część tego, co nazywa Bataille *całością bytu ludzkiego*. W konsekwencji chodzi tutaj o stanowisko zupełnie przeciwne racjonalistycznej krytyce; zobaczymy później, że ta postawa wobec Kościoła była w istocie szczególnie ambiwalentna. W ten sposób, zdaniem Bataille'a, Kościół nie tylko by już nie przyciągał, ale w dodatku nie mógłby zdziałać nic w obliczu powstawania nowych mitów, które wytwarzane byłyby jego kosztem.

Wszystko, co dzisiaj uchodzi za politykę, jutro zdemaskowane zostanie jako religia: fenomen uchwycony przez Kierkegaarda w profetycznej wizji i wyrażony w ten sposób w jego „Dzienniku intymnym” tuż po wydarzeniach 1848 roku; było to właśnie owo irracjonalne, ów niesprowadzalny do rozumu byt, którego Bataille czuł się współczesnym: hasło podjęte przez Nietzschego, który w epoce martwej ciszy zapowiadał erę wojen świadomości, wojen religijnych. [...]

Wydaje się [...], że Bataille'owi, pragnącemu ożywić nietzscheańskie doświadczenie śmierci Boga, tym trudniej było uniknąć dwuznaczności, która groziła pogrążeniem w ślepej konieczności mas, że nie korzystał z *przywileju*, jeśli mogę się tak wyrazić, nietzscheańskiej kary: *obłędu przeobrażającego ofiarnika w ofiarę*. [...]

Otóż Bataille, który powoływał się na *autentyczne istnienie dla siebie*, kierowany pretensją, by ochronić *całość istoty ludzkiej* i zabezpieczyć ją przed poddaniem istniejącemu porządkowi społecznemu, *nie zdołał nigdy osiągnąć czegokolwiek oprócz tęsknoty za autentycznością*. Wrogo nastawiony do partyjności, ponieważ wszelka partia sprowadza totalność bycia do jednoznacznie określonych rewindykacji, był mimo wszystko, w swej egzystencji, w sposób konieczny tożsamy z pogardzanym stronnikiem. Jaka jednak wartość posiadał świadomy akt jego myśli pragnącej uniknąć tej nieuchronnej asymilacji? Wartość nostalgii za winą, potrzeby pierwotności głęboko odczuwanej w świecie, w którym, jak się wydawało, jego życie nie mogło zaangażować się raz na zawsze, ani pozwolić okiełznać w sobie tego, co nie podlegające odwołaniu; jakże byłoby je na to stać? Zerwawszy więzy solidarności z konkretnymi realnościami istnienia, rodziną, nieszczęściami narodu, czuł się skazany, aby żyć jak odbicie tego, czym chciał być – nie biorąc już właściwie pod uwagę najbardziej elementarnych uczuć, jakie dzielił wszakże z resztą ludzi.

Być winnym albo nie być – oto jego dylemat. Jego bezgłowość wyraża ostatecznie tylko niedomaganie z powodu winy, którą świadomość z siebie wyalienowała usypiając wiarę: otóż jest to właśnie *doświadczanie Boga na sposób demonów*, jak mówi święty Augustyn; doświadczanie Boga bez miłosierdzia, to znaczy *doświadczanie go nie jako najwyższego dobra, lecz jako nieznośnej konieczności bycia stworzeniem, jakim pozostajemy wobec Stwórcy*. Rzeczywiście, w stosunku do Boga, który nami kieruje, jesteśmy w stanie nie dającej się usunąć zależności. Bóg kieruje naszą wolą, lecz pozostawia nam swobodę chcenia tego lub tamtego, z *wyjątkiem chcenia niebycia*. Czy więc szczytem wolności – zapytują kolejno najohydniejszy człowiek z „Zaratustry” Nietzschego, Kirilłow Dostojewskiego, a po nich Bezgłowi – nie byłoby wyrzeczenie się bycia i czy tym samym nie udałoby się osiągnąć stanu umysłu poprzedzającego stworzenie? Motywem „zabójstwa Boga” jest *odraza, jaką wywołuje fakt bycia kimś takim wobec Boga*. By móc siebie ścierpieć, trzeba „zabić” tego, którego obecność zmusza do bycia wciąż obecnym. Wszelako, jako że to sam Bóg wyposażył

człowieka we władzę pragnienia zabicia Boga, skoro dał mu władzę pragnienia, może się wydawać „heroiczne” chcieć „zabić Boga”, ażeby zaakceptować konieczność bycia. Nietzsche oszalał, Kirilów się zabił, Bataille uosabia zaś ową straszliwą męczarnię, przejawiającą się w tym, że nie można rzeczywiście stać się winnym, tym samym osiągnąć stanu odpowiedzialności i poznać drogi oczyszczenia. Gdyby Bóg mógł umrzeć dlań raz na zawsze, [Bataille] nie pojmowałby istnienia jako „śmierci Boga”; wszakże od momentu, gdy zdecydował się go zabić, nie ma już dla niego dokonanego faktu: chwila wypełniania jest wciąż na nowo przez to samo, co nie zostało uwolnione od przeszłości. Otóż Bóg narodził się i umarł tylko raz, ażeby wszyscy ludzie umarli tylko raz dla siebie i tylko raz powstałi z martwych w Bogu; w ten sposób każda rzecz ma początek i koniec i możliwe jest rozstrzygnięcie, które pozwala, dzięki Golgocie, uczynić z rzeczy przeszłych przyszłość w terażniejszości. Dzięki temu również posiadamy historię; zdarzenia nie miałyby w istocie żadnej realności, pozostawałyby zwykłymi naturalnymi zjawiskami, nie mogłyby zachodzić tylko raz i *ipso facto* uzyskiwać absolucji, gdyby nie odnosiły się do zdarzenia, które, *raz na zawsze*, nadaje każdemu zdarzeniu jego prawdziwe znaczenie: mianowicie do Golgoty, która uwalniając istnienie z gry i wprowadzając je w sferę konieczności, wiedzie historię do Dnia Sądu.

W ten sposób cały przeciw-Kościół jest Kościołem Śmierci Boga, który pragnie żyć jako ciało bez Chrystusa, bez głowy; to znaczy Ciało Mistyczne w Wielki Piątek. Tymczasem Ciało Mistyczne ustanawia się rzeczywiście w mrokach Wielkiego Piątku, mrokach, w których przeciw-Kościół, Kościół Śmierci Boga łączy się z Ciałem Mistycznym; jednakże, podczas gdy mroki oznaczają narodziny, Kościół Śmierci Boga alienuje właśnie to, co ożywia Ciało Mistyczne: dobrowolną ofiarę głowy, która decyduje o Zmartwychwstaniu całego ciała; to wówczas zasługi Chrystusa, zasługi głowy, komunikowane są członkom jego Ciała. Natomiast w przeciw-Kościele, w Kościele Śmierci Boga, który jest ciałem bezgłowym, komunikowane jest to, co wypływa tylko z wydania na śmierć głowy przez członki; wydania na śmierć, w którym członki aktywnie uczestni-

czą; tym, co wypływa z tego wydarzenia, jest czysta i zwykła wina; oto więc Ciało Mistyczne rozważane już nie pod kątem odwracalności zasług głowy, lecz pod kątek odwracalności winy członków. Lecz jeśli bierzemy pod uwagę aspekt odwracalności winy członków nie uwzględniając aspektu odwracalności zasług głowy, to pytamy, czy może ukonstytuować się ciało, w którym dopełnić by się mogła sama odwracalność winy? Czy odwracalność winy członków prowadzi do narodzin ciała? I czy nie nieodzowność Zbawiciela wyłącznie przydać mogłaby winie tę potrzebę rozpoznania siebie pod postacią samych członków Ofiary? I czy nie na tym polega wewnętrzna sprzeczność Kościoła Śmierci Boga? Czy nie w tym właśnie zawiera się niemożność nietzscheańskiego Kościoła? Ów Kościół faktycznie może się tylko odwoływać do prawdziwego Kościoła, Kościół Śmierci Boga może zapożyczać swe bluźniercze istnienie tylko od Kościoła Zmartwychwstania: w istocie, i na tym polega sens bluźnierczego istnienia Kościoła Śmierci Boga, Kościół Zmartwychwstania obejmuje sobą Kościół Śmierci Boga; w Kościele Zmartwychwstania odwracalność zasług głowy implikuje w sposób konieczny winę członków, skoro odwracalność zasług musi nieuchronnie działać na korzyść winowajców.

Czy znaczenie bluźnierczego istnienia nietzscheańskiego Kościoła nie polega na tym zasadniczym fakcie, że przypomina on nam o następującej rzeczy: to dlatego że wszyscy w Ciele Mistycznym byliśmy uprzednio w Ciele adamowym winni Śmierci Boga, będziemy również oczyszczeni przez Zmartwychwstanie tego Boga, którego nasze grzechy wydały na śmierć. I to do tego stopnia, że można zapytać, czy Kościół Zmartwychwstania jest jeszcze Kościołem Chrystusa, jeśli nie pamięta, że jednocześnie jest również Kościołem Śmierci Boga; że można zapytać, czy Ciało Mistyczne jest jeszcze Jego Ciałem, jeśli nie pamięta on, że to członkom, które wydały ją na śmierć, głowa komunikuje swe zasługi? Czyż Święta Eucharystia, która uświęca Ciało Mistyczne, nie zapowiada Śmierci Pana? Widzieliśmy, że Nietzsche nie mógł komunikować własnego doświadczenia Śmierci Boga swym uczniom, ponieważ samo to doświadczenie było negacją komunikacji; w istocie, jedynie Bóg pozwala ludziom się porozumiewać i jeśli Bóg umiera, oni

przestają się rozumieć. Pójdźmy dalej: czy jeśli Bóg umiera, to istnieje w ogóle możliwość tego, co nosi miano doświadczenia jako takiego? Jeśli Bóg umiera w naszych sercach w sensie przydanym temu wydarzeniu w myśli nietzscheańskiej, w sensie, w jakim śmierć ta oznacza śmierć ufności w Boga, śmierć wiary, wówczas nie ma już doświadczenia, ściśle mówiąc, nie ma już czego komunikować, bo nie ma już niczego. Samo powiedzenie, że Bóg umiera, że umiera nasza wiara, jest całkiem sprzeczne, ponieważ nie można przez pewien czas wierzyć w Boga i nie wierzyć weń chwilę później, tak by zatarta została cała przeszłość wiary. Fakt, że wierzone w Boga, pozostaje, tak jak pozostaje Bóg, niezależnie od aktualnego unicestwienia wiary.

W oświadczeniu «Bóg umarł» ostaje się *wiara przeszłości* i to *owa wiara przeszłości* dostarcza wciąż człowiekowi przedmiotu *tej śmierci*, którą głosi on obecnie jako *śmierć Boga*, podobnie jak to sam Bóg sprawia, iżby człowiek mógł w niego wierzyć oraz by mógł następnie wierzyć, że Bóg umarł. W tym też jedynie sensie powiedzieć można, że «Śmierć Boga» jest *doświadczeniem pozwalającym się komunikować* w tej mierze, w jakiej doświadczenie Nietzschego pozostaje w związku z Kościołem i w jakiej «śmierć Boga» istnieje *implicite* w Kościele Zmartwychwstania. Jedynie w tym Kościele komunikacja doświadczeń jest możliwa, ponieważ wypływa ona z samej komunikacji między głową Ciała Mistycznego i jego członkami; wszelkie doświadczenie, jakiegokolwiek byłoby rodzaju, odnosi się zawsze do Chrystusa, którego człowieczo-boskość pozostaje wiecznym mediatorem, przyczyną i celem wszelkiego doświadczenia, i którego męka stanowi niezmiennie kryterium wszystkiego, co było, jest lub kiedykolwiek będzie przeżywane. Otóż tylko dokładnie w tej mierze, w jakiej Kościół Zmartwychwstania implikuje misterium «Śmierci Boga», może on *komunikować* misterium Zmartwychwstania, może je głosić, może pozyskać za pomocą nauk moralnych tych, którzy *doświadczenie ciała i krwi* usiłują zastąpić *tajemnicą, jaką jest doświadczenie duszy*.

Z języka francuskiego przełożył
KRZYSZTOF MATUSZEWSKI