

Krzysztof Matuszewski

Georges'a Bataille'a mistyczna partuza : część pierwsza

Nowa Krytyka 13, 13-49

2002

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.

Krzysztof Matuszewski
Uniwersytet Łódzki

Georges'a Bataille'a mistyczna partuza (część pierwsza)

*Bataille mówi o ekscyście, o nadmiarze
pożądania, a także o nadmiarze śmierci,
ażebym uniknąć kłamstwa.*

Elizabeth Prouvost

Część I: Przesłanki Bataille'owskiej refleksji nad erotyzmem

Pytanie o erotyzm jest u Bataille'a elipsą pytania o sens człowieka¹. Sama seksualność (domena zwierzęcości) jeszcze do tego sensu nie odsyła. Dla istoty *świadomej* nabiera ona jednak charakteru esencjalnego: stawia bowiem przed człowiekiem „problem, którego jedynym rozwiązaniem jest oszołomienie”²,

¹ Miarą doniosłości erotyzmu jest deklaracja zawarta w *Dossier des «Larmes d'Éros»* (pełne dane cyt. dzieł – zob. *Literatura*): „Wychodząc od refleksji nad erotyzmem, i sytuując się na antypodach filozofii, chciałbym [...] podjąć rozważania nad możliwościami ludzkiego życia” (s. 651). We wprowadzeniu do *Les Larmes d'Éros* Bataille pisze o „celu” jak o *sensie*: „Cała cywilizacja, możliwość życia ludzkiego, zależy od rozumnego przewidywania środków zachowania życia. Wszelako to życie – owo życie cywilizowane – o zachowanie którego się troszczymy, nie może być zredukowane do środków, które czynią je możliwym. Poza wykalkulowanymi środkami poszukujemy celu – albo celów – dla tych środków”. Jeśli „praca” i „dążenie do bogactwa” są tylko „środkami”, to „odpowiedź na pragnienie erotyczne, przeciwnie, jest celem”. Pytanie o erotyzm jest pytaniem o sens w tej mierze, w jakiej „erotyzm [...] jest celem naszego życia” (s. 575–576). Prawidłowe oszacowanie celów i środków wydaje się u Bataille'a czymś zasadniczym: „Banalne jest uznawać za cel to, co w oczywisty sposób jest tylko środkiem” (s. 576).

² *Ibidem*. Motyw odsyłający do związku *myśli* z myślą Bataille'a: „Ostatnia myśl: olśnienie, które nie mogłoby się łączyć z jakąś określoną myślą, lecz z rozpuszczeniem danej myśli i wszelkiego myślenia” (*Dossier des «Larmes d'Éros»*, s. 663). „Myśl jawi mi się jak pustynia, na która

sygnuje więc kres *racjonalnego* i stanowi rudymenarną możliwość otwarcia na *niemożliwe*³. Żywiołowość właściwa seksualności staje się czymś *znaczącym* jedynie dla bytu, który, świadomy własnej śmierci, potrafi odczuć w seksualnym *nadmiarze* jej zapowiedź⁴. Seksualność *erotykuje* się dopiero w perspektywie śmierci⁵. Specyfika erotyzmu polega na jego „diaboliczności”. Nie w swoim znaczeniu, jakie „diaboliczne” ma w chrześcijaństwie (erotyzm znała przecież także ludzkość przedchrześcijańska), ale właśnie w znaczeniu funkcji wiedzy najdawniejszych ludzi o własnej śmiertelności⁶:

mam się udać; muszę zamienić treść w pustkę, pozwalając w końcu ukazać się nicości, do której przywodzi mieszanina zachwyty i zgrozy, jaką jest życie oddzielone od refleksji” (*L'Érotisme ou la mise en question de l'être*, s. 409).

³ Będące – jako przedmiot *nie-wiedzy* – stawką w dziele Bataille'a (*możliwe*, przydając *wiedzy* granice, partycularyzując ją, czyni ją czymś egzystencjalnie niesatysfakcjonującym). Swoje „stanowisko filozoficzne” określa Bataille jako „ufundowane na nie-wiedzy dotyczącej całości”, alternatywnej wobec „wiedzy, która zawsze dotyczy tylko części” (*Notes [do:] Notice autobiographique*, s. 615). *Niemożliwe* jest konieczne w tym sensie, iż stanowi *a fortiori* właściwy przedmiot myśli, o ile tylko nie akceptuje ona połowiczności, której deprymującym wzorcem byłby amorficzny gest (i gust) seksualny: „Tak samo jak kobieta, również *możliwe* ma swoje wymagania: chce, byśmy doszli z nim aż do kresu” (*Sur Nietzsche*, s. 32).

⁴ „Sens tej książki polega, w pierwszym rzędzie, na uświadomieniu tożsamości «małej śmierci» i śmierci ostatecznej. Od rozkoszy i miłosnego szalu do zgrozy bez granic” (*Les Larmes d'Éros*, s. 577).

⁵ „[...] sądzę, że zasadniczo erotyzm jest związany ze śmiercią, to znaczy [że] seksualność człowieka jest seksualnością zwierzęcia, które żyje świadome tego, iż umrze. / Nie chodzi bynajmniej o to, by twierdzić, że gdyby nie świadomość śmierci, nie doznawalibyśmy seksualnej rozkoszy; wszelako pełna rozkosz przysługuje istotom, które śmierć napawa błędym strachem” (*Dossier des «Larmes d'Éros»*, s. 649). „Erotyzm pojawia się wraz ze świadomością śmierci, która życie seksualne człowieka przeciwstawia seksualności zwierzęcej” (*Les Larmes d'Éros*, s. 584). Jako funkcja świadomości czasu świadomość śmierci erotyzuje seksualność również poprzez projekcję momentu spełnienia: „od zwierzęcego popędu seksualnego erotyzm różni się tym, że jest, w zasadzie, tak samo jak praca, świadomym poszukiwaniem celu, jakim jest rozkosz. [...] Rzeczywiście, człowiek, którego świadomość śmierci przeciwstawia zwierzęciu, oddala się od niego również w tej mierze, w jakiej erotyzm zastępuje w nim ślepy instynkt organów rozryślną grą, oczekiwaniem rozkoszy” (ibidem, s. 592–593). Tezy, nie dla wszystkich przekonujące, Bataille cierpliwie uzasadnia: „Trudno jest bez wątpienia uchwycić jasno i wyraźnie jedność śmierci – czy świadomości śmierci – i erotyzmu. [...] Jest wszelako prawdą, że zwierzę [...], którego zmysłowość ulega niekiedy rozjątrzeniu, nie zna erotyzmu. Nie zna go właśnie w tej mierze, w jakiej brak mu wiedzy o śmierci. My natomiast, właśnie dlatego, że jesteśmy ludzcy żyjemy w mrocznej perspektywie śmierci, doświadczamy rozjątrzonej, rozpaczliwej przemocy erotyzmu” (ibidem, s. 586).

⁶ Wiedzę tę potwierdza obyczaj pochówku znany już Neandertalczykowi: „Zachowanie nałpy wobec martwego przedstawiciela własnego gatunku wyraża obojętność, podczas gdy niedoskonały jeszcze Człowiek, Neandertalczyk, grzebał swoich zmarłych niezwykle starannie, objawiając jednocześnie szacunek i strach” (*Les Larmes d'Éros*, s. 585).

W embrionalnej postaci sfera „diaboliczna” istniała już wówczas, gdy ludzie – czy poprzednicy ludzkiego gatunku – zorientowali się, że ich przeznaczeniem jest umrzeć, żyli w oczekiwaniu i trwodze śmierci⁷.

Wychodząc od aktywności seksualnej jako *ludzkiego* (dotyczącego istoty świadomej) *residuum* pierwotnego anarchicznego niezróżnicowania, podejmuje Bataille refleksję nad związku człowieka i *sacrum* – domeną będącą według niego koniecznym aspektem *sensu* człowieka. Ponieważ zasadniczo jest *pożądaniem*, określa się więc jako „to, czego mu brak”, człowiek odpiera wszelką horyzontalną redukcję i skorelowany jest z „innym światem”. Inaczej niż w chrześcijaństwie, *sacrum* oznacza u Bataille'a nie transcendentną realność, do której przeniknąć pozwala miłość i zachowania wyzbyte przemocy, lecz immanentną sferę ekspropriacji tego, co ludzkie⁸: sferę porównywalną

nie z „niebem”, lecz raczej z fascynującym quasi-piekiem, otchłanią, gdzie pewność ludzka traci grunt, gdzie ludzkość znika, łącząc się nie z tym, co od niej wyższe, lecz z tym, od czego wcześniej uciekła: z bezpośrednio daną naturą, bujnością życia w jego najbardziej gwałtownych przejawach, zwierzęcością, jaką człowiek, by móc siebie afirmować, uprzednio odrzucił⁹.

Filozofia wobec pytania o sens człowieka

Ponieważ kondensuje pytanie o sens człowieka, pytanie o erotyzm zakłada „całościowy punkt widzenia”, odrzucenie wszelkiej specjalizacji. Zdawałoby się, że tę preferowaną przez Bataille'a ogólną perspektywę oferuje filozofia. Jej spojrzenie jest przecież nieporównanie szersze i mniej skodyfikowane niż spojrzenie nauki. Czy istnieć może domena lepiej niż filozofia zaspokajająca aspirację człowieka do posiadania dostatecznie rozległego i wnikliwego oglądu własnej kondycji? Zdając sobie sprawę ze swego filozoficznego uwikłania („Nie mogę uniknąć wyrażenia mej myśli w sposób filozoficzny”¹⁰), Bataille nie

⁷ Ibidem, s. 581–582.

⁸ Por. G. Durozoi, s. 12.

⁹ Ibidem, s. 13.

¹⁰ *Méthode de méditation*, s. 194.

aprobuje jednak filozofii jako nieprzekraczalnego horyzontu refleksji nad człowiekiem. Filozofia sama jest dla Bataille'a „specjalizacją” i „pracą” (czymś asymilującym redukcyjny wymiar, a więc odcinającym od całości, i czymś interesownym, sprzęgniętym z jedną stroną istnienia i ją rewindykującym). Ani filozofów nie uważa on za współników („nie zwracam się do filozofów”¹¹), ani siebie nie uznaje za filozofa („to, czego uczę [...], jest upojeniem, a nie filozofią: nie jestem filozofem, ale świętym, może szaleńcem...”¹²). Egidą filozofii pozostaje rozum, a sferą, jaką ona obejmuje – to, co możliwe. Jest w filozofii zarazem jawna i inercyjna tendencja do standaryzowania – funkcjonalizowania – ludzkiego istnienia, polegająca na dogmatycznym łączeniu wymiaru *ludzkiego* z wymiarem *ratio*. Dla filozofii coś innego niż *ratio* albo zgoła nie istnieje, albo stanowi gorszą domenę *niedorzecznego* lub *monstrualnego*. Przed Heglem filozofia wymykała się w jakiś sposób swym ograniczeniom, wchodząc w mariaż z religią. Po Heglu usiłowała się emancypować jako filozofia antymetafizyczna lub egzystencjalna. Bataille docenia te starania, ale widzi w nich właśnie – pod warunkiem, że są dość spektakularne – manifestacje filozofii już sperwerzowanej, czyli *de facto* – *marginesy filozofii* (na przykład Nietzsche). Filozofia, jakiej nie może stać się sojusznikiem, to filozofia promocji idealistycznej wizji człowieka jako bytu racjonalnego, w którym ruch „humanizowania”, to znaczy ciągłego wysubtelniania racjonalności, odpowiada ruchowi ekskluzji tego, czemu *ratio* stawia opór.

W związku z uniwersalistycznymi aspiracjami (egzoteryczność stanowi w tradycji postsokratycznej wymóg myślenia) filozofia ciąży ku systemowości, a w swym systemowym nastawieniu jawi się zarazem jako narzędzie redukcji konkretnego doświadczenia („okaleczenie” i „anulowanie”, techniki owej redukcji, zastosowane zostały spektakularnie w systemie Hegla¹³) i instancja homogenizacji: ograniczona faktycznie do sfery *jawnego* i *wyraźnego*, czyli do *profanum*, filozofia reklamuje wszakże swe orzeczenia jako obejmujące całość ludzkich możliwości.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem, s. 218. Por. też *Le Coupable*, s. 239: „[...] moja myśl oddala się od myśli innych. Zwłaszcza od myśli filozofów”. Analogicznie w *Dossier des «Larmes d'Éros»*, s. 660.

¹³ Hegel (w młodości) dotarł do *kresu* (jego myśl była już tylko synonimem szaleństwa), ale przeraziwszy się nim, *anulował* go w *systemie* (wystąpił z filozoficzną koncepcją ocalenia sensu całości), rezygnując z *blągania* (skazanego na niedomknięcie poszukiwania w trwodze i mroku), czyli *okaleczając się* (jako konkretny byt ludzki). Por. *Doświadczenie wewnętrzne*, s. 106–107.

Filozoficzna całość nie jest niczym więcej niż częścią uzurpacyjnie podniesioną do rangi całości. By filozoficzny punkt widzenia stał się „całościowy”, by zatem istota ludzka osiągnęła dzięki filozofii pełny obraz siebie samej, filozofia – „oddzielona [dotąd] od emocji i otwarcia na sacrum”¹⁴ – powinna, za cenę transformacji, a może ryzykując zniknięcie, wchłonąć te „momenty, w których sama świadomość mrocznieje pod wpływem zawrotu głowy”¹⁵. To, co sytuuje się poza *racjonalnym* i jako takie „nie pozwala się uzgodnić z projektem systematyzacji”¹⁶, powinno właśnie stać się aspektem filozofii. Owo uzupełnienie dokonać się może tylko jako wtargnięcie; filozofia, która chciałaby wydostać się ze swych profanicznych ograniczeń, musiałaby przyjąć błogosławieństwo przemocy. Nie godząc się na status filozofa i nie mogąc po prostu odrzucić filozofii (jej metoda, jakkolwiek ułomnie eksperymentowana, stanowi jednak wzorzec: filozof, nie mylący swego powołania z aspiracjami człowieka nauki, funkcjonariusza pewnej zamkniętej domeny, chce *wiedzieć wszystko*¹⁷), Bataille może tylko starać się przenieć filozofię, wstrząsnąć jej systemową konstrukcją, wybawić ją od infantylizmów jej sklerotycznej kondycji jako „pracy intelektualnej”, „wyspecjalizowanej pracy związanej z *profanum*”¹⁸.

¹⁴ G. Durozoi, s. 69.

¹⁵ Ibidem, s. 70.

¹⁶ Ibidem, s. 72.

¹⁷ Bataille, tworzący w okresie szczególnej popularności fenomenologii, przyswaja sobie oczywiście rudymetarną Husserlowską wykładnię filozofii jako dyscypliny bezzałożeniowej. Bezzałożeniowość, która wywodzi się z uznania, przynajmniej *implicite*, neantyzującej mocy świadomości, musi odsyłać do programu filozofii krytycznej i radykalnej, pragnącej *wiedzieć wszystko*. Filozofia bezzałożeniowa potwierdza uświadomienie metody filozoficznej jako kontestacji: „Jedynie filozofia zyskuje szczególną godność dzięki temu, że bierze na siebie zadanie kwestionowania. To nie osiąganym rezultatom zawdzięcza ona dyskusyjny prestiż, lecz tylko temu, że odpowiada ludzkiej aspiracji kwestionowania wszystkiego, co jest” (*Le Coupable*, s. 374). Naturalnie u Husserla bezzałożeniowość jest tylko ewidentną sygnaturą filozofii. Husserlowskie sięganie *eidosu* nie jest próbą transgresji *możliwego*; oznacza tylko wysiłek dotarcia do jego źródeł. Chcąc uprawomocnić bezzałożeniowość jako wymiar filozoficznej metody, Bataille sięgnąć mógłby również do innych, głębszych w chronologicznym sensie, źródeł (cała tradycja intuicjonizmu, nie tylko zresztą, czy nawet nie przede wszystkim, w bliskiej Husserlowi wersji racjonalistycznej, platońsko-kartezjańskiej, ale też w wersjach irracjonalistycznej czy supraracjonalistycznej). Inną oczywiście sprawą, dla Bataille'a właśnie problematyczną, jest *eksperymentacja* filozofii jako wyposażonej w tę *dojrzałą* metodę. W kwestii możliwości wykorzystania samej metody przez przezroczystą filozofię akademicką (z ejdetyką Husserla włącznie, a nawet z nią w pierwszej kolejności) stanowisko Bataille'a jest więcej niż sceptyczne: filozofia nie może odpowiedzieć na wiązane z nią oczekiwanie, ponieważ dla *podmiotu pożądania* jakiś *ograniczony* przedmiot filozofii – definiowany w oparciu o jakiś inny, uprzednio już zdefiniowany przedmiot – jest zawsze tylko czymś *obojętnym* (por. *L'Impossible*, s. 124).

¹⁸ G. Durozoi, s. 71–72.

Jak dokonać owej bulwersującej ingerencji, której problematyczność nie mogłaby ująć uwadze dostatecznie wnikliwego kontestatora (już sam język, o ile zachować ma walor zrozumiałości, stanowi barierę dla owej wyzwolicielskiej intencji zwróconej ku filozofii jako profanicznego urządzenia homogenizacji)? Strategią Bataille'a jest nie naiwna strategia rewolucjonisty, ale strategia człowieka perwersyjnego. Nie chodzi o odrzucenie filozofii, ale o jej „dewiację”¹⁹. „By położyć wreszcie kres arbitralnemu rozdziałowi na stronę racjonalną w człowieku (jedynie uznawaną) i stronę zarezerwowaną dla wszelkich ruchów wynoszących go ku nadmiarowi (strona zapobiegliwie pomijana milczeniem i odpięta przez system)”²⁰, nie należy występować – wobec filozoficznego dyskursu upermanentniającego profaniczne zamknięcie – z destrukcyjną, i bezperspektywną, odmową (diwinizacja szaleństwa w odpowiedzi na filozoficzną dyskredytację ekscesu byłaby ripostą tyleż desperacką, co nieskuteczną), lecz trzeba uciec się do fortelu *ekwiwalentu*²¹: ekwiwalentu szaleństwa, czyli „elementu, który wobec systemu ma taką samą moc transgresywną jak szaleństwo wobec rozumu”²². Dla Bataille'a elementem tym jest ciągle przywoływane, i wykorzystywane w charakterze rozsądnika redukcyjnej spoistości filozofii, *doświadczenie wewnętrzne*, które oznaczając „operację suwerenną”, nazywane jest też przez niego „przerostem możliwości” (*l'extrême du possible*) albo *medytacją*²³. Wnika ono w filozofię jak sakralny promień, decydując w istocie o jej religijnej transsubstancjacji. Ograniczony punkt widzenia filozofii rozszerza się u Bataille'a ku pożądanej całościowości tylko w tej mierze, w jakiej filozofia traci swą (skorelowaną z ograniczonością własnych horyzontów) autonomię wobec religii.

To właśnie, czym wedle swych źródłowych inicjatyw być powinna, jest dla filozofii nieosiągalne: jej status jako „summy możliwości w sensie operacji syntetycznej”²⁴ okazuje się w każdym przypadku tylko czymś domniemanym²⁵.

¹⁹ Por. *ibidem*, s. 68.

²⁰ *Ibidem*, s. 71.

²¹ Por. *ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ Por. *Méthode de méditation*, s. 219.

²⁴ *E*, 248.

²⁵ „Cóż znaczy filozofia, skoro jest tą naiwną kontestacją, którą można uśmierzyć, [i] zapytywaniem, na które można znaleźć odpowiedź!” (*L'Impossible*, s. 125).

Udręka nieskończonej gonitwy za ideałem, który sama umieszcza u swych podstaw, jest specyfikującym wymiarem filozofii.

Być „summą możliwości”, to obejmować sobą również „doświadczenie stanów skrajnych” (E, 255), „momenty intensywnej emocji” (E, 251). Owe ekstrema możliwości, „krajowe momenty życia” (E, 254), są wszak synonimami rozkładu, wytrącenia z ram rutynowego, uładzonego uczestnictwa w świecie. Uniemożliwiają więc spokojną refleksję, której wymaga dyskursywna filozofia, zobligowana do operowania ustatyczniającym wszelką żywołowość *pojęciem*, sprawdzonym środkiem intersubiektywizacji. Niepodobna wyobrazić sobie filozofa wciąż nękanego paroksyzmami „wyprowadzania z siebie”. Impas, w jakim strukturalnie jest pogrążona, filozofia przewycięzać może tylko w sposób rozczarowujący: „cóż [bowiem] znaczy refleksja istoty ludzkiej nad samą sobą i nad bytem w ogóle, jeśli najbardziej intensywne stany emocjonalne są jej obce?” (E, 247–248). O ile rezygnuje z „cygańskości i niedbałości” na rzecz „dyscypliny”, o ile więc stabilizuje swój przedmiot i nie potrafi ująć go w jego wywrotowych i bulwersujących przerostach, filozofia jest „ekspresją ludzkości przeciętnej [i] obca [staje się] człowieczeństwu ekstremalnemu, to znaczy konwulsjom seksu i śmierci” (E, 251, 254).

Można oczywiście na wiele sposobów usprawiedliwiać oportunistyczny filozofii, albo nawet uzasadniać niemożność czy rozmaicie objaśnianą niewłaściwość podejmowania przez nią problematyki śmierci i seksualności (z pozytywistycznych i agnostycznych filipik dałoby się zapewne utworzyć solidny front odmowy wobec programu filozofii „wykraczającej poza swoje kompetencje”). Pozostaje faktem, że filozofia – nawet ta, która nie trzebi swych syntetyzujących aspiracji, uznając je (jak wszelki pozytywizm ogarnięty autokastracyjnym zapalem) za zbankrutowane, bo „metafizyczne”, a przeciwnie, podnosi ich wartość – „nie jest summą możliwości, wszelkich możliwych doświadczeń, lecz jedynie sumą pewnych określonych doświadczeń, mających na celu poznanie”; że zatem jest „tylko summą wiedzy” (E, 251).

Stwierdzenie niewystarczalności czy zawodności filozofii nie jest wszakże u Bataille'a czymś bezproblemowym i nie ma nic wspólnego z jej bezkrytycznym, optymistycznym zdezawuowaniem. Dyskutując z filozofią, Bataille posługuje się filozoficzną *metodą*, którą ekstremalizuje odpowiednio do swego zamysłu sparoksyzmowania przedmiotu filozofii²⁶. Chodziłoby o to, aby „wy-

²⁶ „Jak gdyby język filozofii musiał – nie powiem zawsze ani zwłaszcza, ale ostatecznie – stać się szalony. Nie w znaczeniu otwarcia na arbitralność, ale dlatego, że zasadniczo uchybia

dać filozofię milczeniu, spowodować, by w jej dyskursie, nazbyt homogenicznym, podjęty grę szokujące siły heterogeniczności”²⁷. Filozofia powinna by „osunąć się i rozblysnąć”²⁸; objąć sobą to, co przemilcza, zajaśnić heterogenicznym blaskiem, jaki przydać by jej mogła jedynie premedytacyjna okultyzacja (filozofia obejmująca *eksces* decydowałaby się na wyjście poza sfetyzowaną przez siebie przejrzystość racjonalności).

Dwoisty w istocie stosunek Bataille’a do filozofii jest funkcją jej własnej ambiwalencji: pragnie ona, zgodnie ze swą „najgłębszą racją bytu”, uchwycić całość w jej dynamice, ale *de facto* jest tylko „specjalizacją” w tej mierze, w jakiej dynamiczna całość poddana zostaje w filozoficznych trybach – trybach dyscypliny, jakiej wymaga namysł i jaką zakłada praca świadomości – redukcji do zmoderowanej części. Nie mogąc faktycznie uczynić własnym przedmiotem konstytutywnego dla człowieka *nadmiaru* („Jest w naturze i trwa w człowieku ruch, który zawsze *przekracza* granice i daje się zredukować tylko częściowo” [E, 44]), filozofia ponosi porażkę jako to, „co z definicji nie godzi się być czymś nietotalnym, nieuniwersalnym” (E, 248). Istotowo określająca filozofię totalizująca intencja²⁹ przeradza się w bankruktwo filozofii pospolityzującej się jako praca.

Chociaż nie ma złudzeń co do możliwości istnienia „filozofii niewyspecjalizowanej” – filozofia zakłada indywidualny wysiłek, a dezynwoltura czy deklarowane lenistwo filozofa budzą nieufność – Bataille usiłuje przeciw rozjątrzyć czy zdysharmonizować filozofię, tak by w „kulminacyjnym punkcie” stała się ona kpiną z siebie samej (por. E, 254). Osiąga się wówczas pewien rodzaj „syntetycznego widzenia, w którym objawia się niemoc ludzkiego wysiłku, w którym bez żalu rozluźniamy się w poczuciu niemocy” (E, 254). Filozoficzna dyscyplina prowadzi do momentu, w którym przeradza się w będącą jej paroksyzmem i parodią „prawdę eksperymentalną”:

powadze, kpi ze zdrowego rozsądku i pnie się swobodnie na szczyty, na których myśl szuka już tylko zawrotnego upadku myśli. [...] Ostatnie słowo filozofii jest domeną tych, którzy rozumnie tracą głowę. Ten zawrotny upadek jest nie śmiercią, ale satysfakcją” (*L’au-delà du sérieux*, s. 319).

²⁷ A. Arnaud, G. Excoffon-Lafarge, s. 145.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ona tylko decyduje o jej wartości: „Cała wartość filozofii polega na wymuszonym przez nią braku odpoczynku” (*Le Coupable*, s. 375).

umysł [...] zostaje doprowadzony do stanu przepełnionego naczynia, które rozsadza jego zawartość – jak walizka, do której pakujemy wciąż jakieś rzeczy i która w końcu przestaje być walizką, bo nie zamyka włożonych do niej rzeczy [E, 254].

Metodę filozoficzną wykorzystać można w sposób odpierający zasadniczo wartość celów, które stawia przed sobą filozofia jako praca. To, do czego wówczas dochodzimy, odpowiada temu, co konstatuje autor *Przedmowy do Madame Edwardy*: „nie wiemy nic i pogrążeni jesteśmy w mrokach nocy”³⁰.

Zabiegając o „całościowy punkt widzenia”, próbując więc odpowiedzieć na pytanie o istotę człowieka, Bataille wykorzystuje filozofię jako swoistą dyscyplinę przygotowawczą. Będąc mową i pracą, filozofia radzi sobie jedynie z tym, co wymyka się „nocy”, co ona sama wydziera „nocy i milczeniu”. Przedmiotem filozofii, skazanej na to, by być *wiedzą*, jest nie istota ludzka, nie dająca się sprowadzić do tego, co wydobyte z mroku, lecz byt *de facto* zredukowany do rzeczy, wyrwany bowiem ze swej bezgraniczności weryfikowalnym, intersubiektywnym, skodyfikowanym opisem.

Człowiek wobec własnych granic

Punkt widzenia kunktatorskiej filozofii, obejmującej sferę *tęgo, co możliwe*, usiłuje Bataille zastąpić punktem widzenia religii, pojmowanej przezeń tak, że porównana z nią „religia chrześcijańska jest w jakimś sensie najmniej religijna” (E, 34)³¹.

Dla Bataille'a w religii *sensu stricto* zakaz nieodłączny jest od transgresji. Strach przed przemocą ewokowaną przez naturę, która w swej bujności, nieokiełznaniu, rozrzućności znosi różnicę między życiem i śmiercią, wyszydzając swoiście ludzkie dążenie do trwania, jest źródłem ograniczeń, jakie człowiek narzuca sobie w domenach seksualności i śmierci, potwierdzających jego przynależność do natury³². Respekt dla zakazu – którego redukcja do przesądu (jak

³⁰ *Madame Edwarda*, s. 47.

³¹ Bataille'a definicja religii może niekiedy konfundować ludzi religijnych: „Religia jest *zakwestionowaniem* wszystkich rzeczy” (*Le Coupable*, s. 321).

³² Czysta natura budzi zgrozę (w przeciwieństwie do natury ucłowieczonej, częstego obiektu nostalgii: fantazmat „powrotu na łono natury” jest niemal tak stary jak ludzki lęk przed naturą), która relację człowieka z naturą zapośrednicza w ludzkich ocalających instytucjach,

w przypadku seksu w permissywnej obyczajowości [por. *E*, 259]), czy do „patologicznego skutku nerwicy”, czegoś „nieuzasadnionego” i zewnętrznego, „intruza w naszej świadomości” (jak najczęściej chce nauka [por. *E*, 41]), wydaje się Bataille’owi nieuprawniona³³ – stanowi podstawę człowieczeństwa:

przyjmuję jako pewnik, że człowiek jest zwierzęciem, które nie akceptuje tego, co naturalnie dane, że temu zaprzecza. [...] Te dwie negacje, sprzeciw człowieka wobec naturalnego świata i własnej zwierzęcości, są ze sobą związane [*E*, 209–210].

Jako klucz do postawy ludzkiej *par excellence* zakaz musi być uznany za coś wewnętrznego, coś, co człowiek interioryzuje broniąc się przed obfitością życiodajnego i śmiertelnego ruchu natury, synonimu monstrualnego marnotrawstwa, permanentnego plnienia się i destrukcji: „Ludzkie zakwestionowanie natury wiąże się z lękiem przed śmiercią, to znaczy z zakwestionowaniem odrębności...”³⁴. Chcąc ocaleć jako indywiduum, człowiek ujarzmić musi w sobie zwierzęcość, której obce są tabu seksualności i śmierci³⁵. Odrza do trupa (i mający jej przeciwdziałać pochówek³⁶) oraz reglamentacja życia seksualnego

rozumie i Bogu: „Natura jawi się w zasadzie jako spleciona; ludzkie istnienie [...] usiłuje wyostać się z tej splecioniny, sprowadzić się do czystości racjonalnych zasad. [...] ujmując siebie jako ruch ku autonomii, dostrzega jednocześnie własne wplątanie, głęboką zależność, w jakiej utrzymuje je spleciona natura. Stąd konieczność zwrócenia się ku idealnym pośrednikom, takim jak Bóg czy rozum” (*Le Coupable*, s. 376).

³³ Zakaz jest korelatem życia zaautonomizowanego wobec natury: „Wulgarność anatoma. [...] Chcę się pocieszyć: mówię sobie, że nie widzimy tego, co dostępne tylko ukradkiem, jak ukradkowe jest dla nas słońce (jeśli nie chcemy oślepnąć lub oszaleć)” (*Notes [do:] Le Coupable*, s. 542).

³⁴ *Ibidem*, s. 570.

³⁵ Opis związku człowieka z naturą to skądinąd opis jego źródłowego skazania na rozdarcie: „[...] przeciwstawiając się naturze, będąc jej zakwestionowaniem, [człowiek] nie może urzeczywistniać tego przeciwieństwa nie przeciwstawiając się sobie, nie będąc jednocześnie kwestionowaniem samego siebie...” (*Le Coupable*, s. 372). – Jako skonfrontowany z naturą człowiek od zarania jest winny: „Człowiek jest winny [...] w tej mierze, w jakiej przeciwstawia się naturze” (*ibidem*, s. 383).

³⁶ Ostatecznym uzasadnieniem obyczaju grzebania zmarłych jest wstręt i panika, jaką wywołują gnijące zwłoki, zwiastun powrotu do naturalnej indyferencji i zapowiedź tego, co będzie, a przed czym wzdramy się jako odrębne tożsamości: „Znów oto spotkam się ze wstrętną naturą i cuchnącym kłębówiskiem życia bezmiennego, nieskończonego, rozpościerającego się jak noc – życia będącego śmiercią. Pewnego dnia ten żyjący świat będzie się kłębić w moich martwych ustach” (*HE*, 68). Jako wiano po zmarłych tolerować jesteśmy w stanie pobielale kości, które odbieramy nawet jako coś nobliwego, kojącego, i które nie przerażają tak bardzo, gdyż nie mogą stać się „zerem dla robactwa” (*E*, 61). Równie łatwo asymilowane wydają się prochy, czyste

są znakami ludzkiej autonomii wobec świata natury, któremu musieliśmy powiedzieć „nie” i z którym rozbrat potwierdzamy naszym stosunkiem do dzieci:

[deformujemy] je na własne podobieństwo i [wpajamy] w nie, jako coś najcenniejszego, wstręt do wszystkiego, co naturalnie tylko dane. [...] Staramy się [...] bezustannie o to, by zaczęły wraz z nami podzielać odrazę do życia czysto cielesnego, nagiego, nie osłoniętego; odrazę, bez której upodobnialibyśmy się do zwierząt [HE, 51].

Opisanie przez Bataille'a człowieka jako bytu, dla którego „odrzuć naturalnej gwałtowności” jest „rzeczą podstawową” (E, 73), nie oznacza jakiejś idealistycznej redukcji. Nikt skuteczniej niż Bataille nie chroni ludzkiej istoty przed puerylizacją jako skutkiem tendencji do rafinowania człowieka poprzez zrywanie jego więzi z naturą. Wskazując na antropogenną wartość wstrętu i zgrozy wobec nagiego życia, tak samo jak śmierć eksternalizującego ludzkie preferencje i w istocie nieodróżnialnego od śmierci (życie, jakie człowiek uwzniośla, jest już zawsze czymś artefaktowym, stanowi produkt rudymenarnego ustrukturywania, wydobycia kształtu z indyferentnego chaosu, wyrwania formy z miazmatycznego pływu natury³⁷), Bataille jednocześnie podkreśla naszą niezbywalną przynależność do świata przemocy, naturalnej żywołowości i ekscesu: „tak czy inaczej jesteśmy zwierzętami. Jesteśmy też oczywiście ludźmi i duchami, ale zwierzęcość w nas przetrwała i często dochodzi do głosu” (E, 146)³⁸. Mimo wysiłków mających na celu wyniesienie się ponad zwierzęcość – nieodzowne do tego, by stłumić w sobie trwogę, jaką wznieca w nas komplementarny wobec dzikości brak granic, czyli świat zanihilowanego zakazu – człowiek pozostaje silnie sprzężony z naturą³⁹, a konstytutywne dlań skądinąd marzenia o własnej angelizacji konfrontują się w nim ciągle z realno-

i nostalgiczne, sterylne ekstrakty śmierci, nie wzbudzający już odrazy i obrzydzenia, jak „na widok ruchomych, cuchnących i ciepłych substancji, w których wstrętnie fermentuje życie” (HE, 68).

³⁷ „Życie jest efektem niestabilności, nierównowagi. Ale możliwym czyni je dopiero stałość form” (*Le Coupable*, s. 264).

³⁸ „Czy można usprawiedliwić to, że nie jesteśmy ślepi i szaleni? Tak – z ogólnego punktu widzenia; nie – z *partykularnego*. Człowiek jako *poszczególne przypadki*, który chce i musi takim siebie widzieć, skazany jest na wybitność” (*Notes* [do:] *Le Coupable*, s. 543).

³⁹ Bataille, jak Sade, systematycznie inspirowane nas podejrzeniem – że skutkiem w postaci erozji poczucia trwałości – że w porównaniu z naturalnym światem kultury jest w istocie czymś artefaktowym, a przynajmniej efemerycznym: „[...] jedyną możliwą prawdą jest nieuniknione wznoszenie się i napięcie” (*Le Coupable*, s. 265).

ścią uwikłania w to, co dla ideału jest jedynie nikczemnością: „człowiek zbudował racjonalny świat, ale przetrwała w nim na dnie pierwotna gwałtowność” (E, 44)⁴⁰. Choć pragniemy porządku, w którym moglibyśmy zaspokajać naszą potrzebę bezpieczeństwa i czystości, „są w nas momenty ekscesu, które podkopują podstawę naszego życia” (E, 166)⁴¹. Okazując posłuszeństwo zakazowi, człowiek wyniósł się ponad naturalne determinacje i stworzył świat swoiście ludzki, będący zasadniczo światem pracy – użytecznego działania, trzymanej w ryzach przemocy i odkładanej na później przyjemności. Ten świat jest profaniczny, bo na świąteczny eksces, zerwanie rytmu rutynowej aktywności zorientowanej na realizację celów, nie ma w nim miejsca. Paradoks dotyczący człowieka (czy dramat ludzkiego rozdarcia) polega na tym, że oscylując ku byciu rzeczą (być uczestnikiem świata pracy to zaakceptować status izolowanego bytu, oddzielonego od innych jako strzegąca swej integralności tożsamość, to zatem być, wskutek tej separacji, czymś nieodróżnialnym od rzeczy: właściwością rzeczy jest zamknięcie na sobie, samodopełnienie), człowiek nie godzi się koniec końców na tę redukcję⁴². Owszem, dostrzega wartość pracy, czyli określania siebie jako *środek*, dostrzega ocalający walor *służebności*, bez której nie byłoby gratyfikacji w postaci emancypacji wobec świata animalnego, nie byłoby więc wyjścia z budzącej groźę *ciągłości* (monstrualnej, dynamicznej

⁴⁰ Odrza do natury koreluje się w człowieku – tragicznie – z predylekcją do tego, co strąca go na dno poniżenia, gdzie – paradoksalnie – spywa nań olśnienie: „Natura odstręcza tak samo jak odstręcza zwierzęcość kobiety, «przerażenie», które jej «piękność czyni znośnym, a zarazem urzekającym» [...] Najstraszliwsze, najbardziej niepokojące nie jest jednak to, że [ciało] dręczone [jest przez śmierć], ale fakt, że rozkoszuje się ono tą męką, delektuje się tym, co czyni je przekłętym – swą bagiennością, swym okropnym początkiem; i swym okropnym kresem: «Jest w istocie ludzkiej coś przerażającego; to owa wstrętna zwierzęcość [...]. Ale to przerażenie nie każe mi uciekać, doznany niesmak nie przyprawia mnie o ostateczne obrzydzenie [...]. Mogę natomiast ich pragnąć; bynajmniej ich nie unikając, mogę z pełną świadomością poić się przerażeniem, które każe mi przyciskać się jeszcze mocniej, niesmakiem, co stał się moją rozkoszą. Pomagają mi w tym plugawe słowa, wyostrzające moje odczucie dotykania jakiejś nie dającej się znieść tajemnicy bytu. Używając tych słów, mogę wykrzyknąć odkrytą tajemnicę, aby mieć pewność, że nie będę jedynym, który ją zna. W tej chwili nie mam już wątpliwości, że uchwytuję całościowość, bez której mogłem być tylko na zewnątrz: doznaję rozkoszy»” (M. Surya, s. 435; wewnętrzne cytaty: HE, 127, 100).

⁴¹ Bataille mierzy się z problemem dionizyjskiej pokusy i podsuwa jego (parodystyczne?) rozwiązanie: „Jesteśmy być może raną, chorobą natury. / Byłoby w takim przypadku czymś koniecznym – a zresztą możliwym, i łatwym – uczynić z rany święto, a z choroby siłę. Poezja, w której przelano by najwięcej krwi, byłaby najsilniejsza. Najbardziej ponura jutrzenska? Zapowiedź radosnego dnia” (Notes [do:] *Le Coupable*, s. 554).

⁴² „Deprymuje nas poczucie upadku, gdy rozkiełznaniu bez miary i nieobecności strachu przeciwstawiamy kalkulację” (*Les Larmes d'Éros*, s. 624).

beźrózniczy, przed którą chronią dwa fundamentalne ludzkie zakazy); czuje jednak równocześnie, że ta swoista dlań, rewindykowana przez rozum domena jest rzeczywistością w jakiś sposób mu obcą, wchłaniającą coś gruntownego, jakąś nie podlegającą żadnej substytucji prawdę, równie prawdziwą jak prawda autonomizującego sprzężenia z pracą⁴³. Używając kantowskiego języka, co oczywiście nie oznacza przymierza z kantowską ideologią bezwzględного podporządkowania prawu, Bataille powie, iż „człowieka nigdy nie można uważać za środek do celu, zawsze do pewnego stopnia, choćby na krótki czas, zachowuje [on] suwerenną wartość celu” (E, 145). Tę samą myśl wyraża też w terminach swej swoistej (subwersywnej) antropologii: „Nie sposób myśleć o wyeliminowaniu pracy użytecznej, ale też zredukowanie do niej człowieka nieuchronnie oznacza eliminację tegoż człowieka” (HE, 115).

Jeśli według Kanta to właśnie respekt człowieka dla granic sprawia, że można go uznać za byt wyjątkowy, którego redukcja do środka objęta jest moralnym zakazem, to według Bataille'a człowieczeństwo jest w jakiś sposób anihilowane w człowieku, gdy pozwala się on *ograniczać*, gdy sankcją bezwzględnej nienaruszalności poddańczo fetyszyzuje granice. Dla Bataille'a granice są co prawda czymś rzeczywistym *par excellence*. Nie są wszak narzucane z zewnątrz przez jakąś opresywną instancję, ale wyrastają niejako w samym człowieku w miarę jak w ocalającej życie ucieczce wysubtelnia się on względem swej pierwotnej animalności. Obowiązywalność granic jest jednak czymś epizodycznym, odpowiednio do tego, jak czasowe, prowizoryczne, jest wymu-

⁴³ Dla człowieka, częścią swych preferencji zespolonego z trwaniem, prawda ta jest bulwersująca i tragiczna: „Istnieje tylko to, co ma ów pozbawiony sensu sens – właściwy płomieniom, snom i szalonemu śmiechowi – w tych momentach, kiedy, poza pragnieniem trwania, narzuca się pochłanianie” (*L'Impossible*, s. 109–110). Sytuacja ludzka jest rudymmentarnie sytuacją rozdarcia: „Otwiera się przed gatunkiem ludzkim dwojaka perspektywa: gwałtownej rozkoszy, zgrozy i śmierci – własnie perspektywa poezji – i przeciwna perspektywa nauki, czyli realnego świata użyteczności. Poważne są tylko użyteczność i realność. Nigdy nie możemy legalnie przedkładać nad nie tego, co uwodzi: prawda rozciąga nad nami swoje prawa. Ma nawet wobec nas pełnię praw. A przecież możemy, a nawet musimy odpowiadać czemuś, co, nie będąc Bogiem, jest silniejsze niż wszystkie prawa: niemożliwemu, do którego dochodzimy zapominając o wszystkich prawach, akceptując zniknięcie” (ibidem, s. 102). Ludzki *par excellence* świat narzędzi i pracy podlega „transgresywnej redukcji” – w imię komunikacji, którą uniemożliwia, czyniąc istotę ludzką bytem zamkniętym i egoistycznym: „Człowiek pragnie niekiedy wymknąć się użytecznym przedmiotom: uciec od pracy i służalczości pracy narzucanej przez narzędzia, które tworzą też zamkniętą jednostkowość (egoistycznie krótkowzroczną) i odpowiadają za całą przyziemność życia. Ludzkość powstała dzięki pracy, ale, u szczytu, od pracy się wyzwała” (*Le Coupable*, s. 273).

szane przez pracę i potwierdzające zgodę na rutynowy ład codzienności poddaństwo⁴⁴.

Rozpoznanie w naturze siły, która jest dla niego znakiem *holocaustu*, nie przeszkadza człowiekowi ustępować niekiedy wobec jej presji. Natura żąda, z satysfakcjonującym ją skutkiem, by istoty przez nią stworzone „uczestniczyły w tym szale zniszczenia, który nią miota i którego nic nie zaspokoi” (*E*, 66)⁴⁵. Życie ludzkie nie jest czymś, co dałoby się wtłoczyć w przygotowaną dla niego formę – nawet jeśli przyjąć, że nie jest to forma spreparowana arbitralnie w transcendentnym świecie (którą łatwo można by rozbić, postępując drogą ateistycznej edukacji), ale o wiele solidniejsza forma, stworzona *hic et nunc* ze spiżowego materiału immanencji. Dobrze samopoczucie wszystkich strategów wychowania wciąż będzie zagrożone, a ich sen o potędze, w którym człowiek rozkwita w końcu ku samoafirmującej się istocie społecznej, pozostanie niespełniony, dopóki myśl o kodyfikacji tego impetu, jaki natura wita w nas z uznaniem, pozostanie mrzonką pielęgowaną w którejś z trzech domen: w technologii, socjotechnice bądź w moralnym rygorystyce: „Jeśli patrzeć na życie ludzkie całościowo, to jest ono *dreńczącym dążeniem do obfitości, dreńczącym aż do bólu, aż do granicy, gdzie bólu już nie da się znieść*” (*E*, 65)⁴⁶.

W sytuacji, gdy rękojmnią naszej niesuwerenności jest trwoga, godzimy się być niesuwerenni – przystajemy na to nawet z rozmysłem i przekonaniem. Ale strach podsuwany nam przez przytomną myśl jako forma obrony przed rozpa-

⁴⁴ Nawet u podłoża kodyfikującego i rutynizującego istnienie chrześcijaństwa odnaleźć można (ograniczoną) wolę nieograniczoności: „[...] nawet mierzalna nieskończoność chrześcijańska wskazuje, przez wskazanie niedoli granic, na możliwość i konieczność zniesienia ich wszystkich” (*L’Impossible*, s. 171).

⁴⁵ „Potrzeba zatrać jest prawdą najbliższą, i najbardziej odległą, prawdą gorejącą, gwałtowną, bez związku z jakąś domniemaną substancją” (*Le Coupable*, s. 271).

⁴⁶ Wolność ludzka nie jest ani zgodą na nieprzekraczalną formę, ani nawet dającym poczucie samorealizacji lawirowaniem między społecznie sankcjonowanymi przeszkodami. Tym, co nie pozwala jej pomylić z trywializującą samo istnienie *funkcją*, jest wywrotowość żenująca dla rozumności: „Wolność jest niczym, jeśli nie jest życiem na skraju granic, gdzie wszelka zrozumiałość znika” (*L’Impossible*, s. 124). Bataille, wciąż nawiedzany libertadorskim duchem Nietzschego, ma – nietzscheańską – świadomość kontradyktoryczności *pojęcia* i wolności: „Nietzsche marzył o człowieku, który nie uciekałby już przed tragicznym przeznaczeniem, lecz kochał je i ochoczo ucieleśniał; który nie oszukiwałby już samego siebie i potrafił wznieść się ponad społeczną służalczość. Człowiek tego rodzaju różniłby się od człowieka dzisiejszego, który łączy zwykle siebie z funkcją, to znaczy z tym, co jest tylko ludzką możliwością: byłby to, jednym słowem, człowiek pełny, wyswobodzony z zależności, które nas ograniczają. Tego wolnego i suwerennego człowieka, istoty pośredniej między człowiekiem nowoczesnym i nadczłowiekiem, Nietzsche nie chciał definiować. Uważał słusznie, że nie można definiować tego, co jest wolne” (*Sur Nietzsche*, s. 186).

dem, którego wizją kusi natura, nie obezwładnia nas zawsze. Czasem ów „świat intelektu”, który wznosimy w odpowiedzi na trwogę, jawi się nam jako nie dający się tolerować „płaski i uległy świeatek rzeczy użytecznych i izolowanych, w którym regułą jest mrówcza pracowitość i w którego zmechanizowanym porządku na każdego z nas czeka wyznaczone miejsce” (HE, 17). W gruncie rzeczy uzupełnieniem trwogi, która zabezpiecza przed obróceniem w ruinę tego, co mozoląc się stworzyliśmy, jest w nas równie silna, równie archetypiczna „[ochota], by rzucić w diabły wszystko – pracę, cierpliwość, żmudne gromadzenie zasobów, i zacząć robić coś dokładnie odwrotnego – w jednej chwili roztrwonić nagromadzone bogactwa, zmarnować i stracić, ile się tylko da” (HE, 91)⁴⁷.

Nędza jednolitości

Według Bataille'a egidą świata jest ambiwalencja. Rzeczywistość jest immanentna, ale rozdwojona (stanowisko Bataille'a można by nazwać immanentystycznym dualizmem). Transcendencji nie ma, co jednak nie znaczy, że wszystko uległo antropologicznemu zawłaszczeniu. Świat spacyfikowany przez człowieka byłby domeną zamknięcia i rutyny, gdzie „despotyzmowi w polityce” odpowiadałaby „monotonia w przyjemności”⁴⁸ i gdzie uniesienia mierzyć by można jedynie skalą wątych porywów, jakimi wiecujące tłumy reagują na polityczne błżeństwa:

Jeśli nie ma niczego, co nas przekracza, co nas przekracza *wbrew nam*,
gdy pisane nam *za wszelką* cenę nie być, nie osiągamy *szaleńczej* chwili,
ku której lgniemy ze wszech sił i zarazem odpychamy z całej mocy⁴⁹.

⁴⁷ Co skądinąd nie jest łatwe. Do tego, by nie wystarczył nam bunt jedynie imaginowany, potrzebna jest determinacja, jakiej brak tym, którzy wielbiąc słońce, nie dają mu się jednak poznać: „Wszelako słońce oślepia i chociaż oślepiające światło dobrze znane jest wszystkim, nikt się w nim nie zatracą” (*L'Impossible*, s. 168).

⁴⁸ Fourier, który wskazuje na tę analogię w *Le Nouveau Monde amoureux*, sam bliski jest co prawda panantropologizmowi. Jednak cudowność i baśniowość rozsadzają u niego „Cywilizację” w sposób uniemożliwiający bodaj zasymilowanie jego myśli przez którykolwiek z atrascendentnych humanizmów.

⁴⁹ *Madame Edwarda*, s. 48.

Dezalienacyjne idee młodoheglistów odczarowały świat, ale kulminacyjnym momentem tej tendencji było pojednanie z kontestowanym w punkcie wyjścia Heglem. W koncepcji *praxis*, reklamowanej jako całkowite przewartościowanie w sferze najogólniej pojętej wiedzy, istotą człowieka, ujmowanego co prawda już nie jako duch, ale „całokształt stosunków społecznych”, jest praca. Uznanie w człowieku bytu historycznego, określanego społeczno-ekonomicznym kontekstem, w jakim jest osadzony, okazało się najwyższym wkładem w humanistyczną refleksję wniesionym przez tę szkołę popolityzacji. Suwerenność człowieka, jaką uzyskał on w trakcie morderczych zmagania z fantazmatami idealistycznej filozofii i teologii, polegać miała odtąd na przywileju pracy wreszcie oddzielonej od wyzysku. W perspektywie Marksa jesteśmy wytwórcami i konsumentami, skrętnymi budowniczymi panantropologicznego uniwersum. Dla adepta oświeceniowej tradycji, który już w swych młodzieńczych pismach dokonał upragnionej fuzji – naturalizując człowieka i humanizując naturę – nie ma innego świata niż zapośredniczony w pracy świat ludzki.

Uznając wyłącznie w pracy siłę napędową indywiduacji, procesu autonomizowania się człowieka wobec zwierzęcia, i – wciąż w duchu Oświecenia – widząc w zakazie jedynie sprawę obyczajną, coś kulturowo względnego, Marks mógł jednocześnie przyjąć lekcję ateizmu (choćby w jego wykładni Feuerbachowskiej) jako definitywne rozstrzygnięcie kwestii boskości. Jeśli zakazy są relatywne, to bogowie są usuwalni, a boskość nie jest faktycznie sprawą bogów, lecz ludzi. Wzniesienie się świadomości na odpowiedni poziom pozwala zdać sobie z tego sprawę. Usunięcie boskości jako aberracji, obcego elementu w świecie na wskroś ludzkim, nie było sprawą łatwą. Wymagało mentalnej peregrynacji, historycznie uwarunkowanej i nie dopuszczającej skoków. Szczęśliwie jednak się dokonało.

Jakkolwiek Marks traktuje zagadnienie religii w sposób nieporównanie bardziej subtelny niż filozofowie Oświecenia (wyjątkiem jest Sade, którego lekcja zaciemniona została wszakże po trosze formą, w jakiej ją wyłożył, w znacznie większej zaś mierze wskutek ostracyzmu, jakim objęto jego dzieło, utrudniając przyswojenie zawartych w nim treści), to przecież oceniana w świetle dojrzałej – postheglowskiej – świadomości boskość, jako odpowiednik „innego świata”, alternatywnego wobec świata ludzkiego, nie jest dla niego niczym innym niż fantazją, której szkodliwości nie umniejsza bynajmniej to, iż rozumiemy, że musiała się pojawić.

Koncepcję jednolitej ontologicznie rzeczywistości, której odczarowanie po okresie teistycznego zmistyfikowania oznacza redukcję do wytworu pracującego człowieka, zastępuje Bataille wizją świata, w którego immanentną strukturę dynamikę wprowadza gra zakazu i transgresji. Marksowskie ignorowanie antropo- czy kulturogennej funkcji zakazu czyni transgresję tak samo zbędną, jak niemożliwą czynił ją Kantowski formalizm, nakazujący bezwzględne posłuszeństwo wobec prawa. Dla Bataille'a transgresja jest znacząca w tej mierze, w jakiej zakaz jest źródłowy, ale nie nieprzekraczalny (przekroczenie zakazu nie oznacza wszak nigdy jego zniesienia; oznacza wyłącznie jego czasowe zawieszenie, czyli zawiera konieczny aspekt przywrócenia). Za jednakowo niefortunne uważa Bataille odrzucenie zakazu⁵⁰, jak i jego fiksacyjną interioryzację⁵¹. Zakaz wymaga utrzymania, lecz utrzymanie zakazu służy temu, by można było rozkoszować się jego przekroczeniem. Zakaz może być podeptany, ale nie może zniknąć; groziłoby to odebraniem chwały komuś, na kim ciąży klątwa występku. Jest tak „jak gdyby zakaz służył tylko temu, by obłożyć chwalebą klątwą to, co odrzuca” (E, 52). Wymogiem stosunku do zakazu jest, według Bataille'a, uznanie jego nienaruszalności i mroczna intencja jego pogwałcenia: „Możemy nawet posunąć się do absurdalnego stwierdzenia: «Zakaz jest po to,

⁵⁰ Spektakularne są tutaj przypadki 1) nudyzmu i 2) małżeństwa (które jest, rytualnym wprawdzie, odrzuceniem zakazu): 1) nagość usankcjonowana nie jest już wezwaniem do komunikacyjnego otwarcia; oddzielona od obnażenia i przemocy traci smak; 2) „[...] przyzwyczajenie przytępia intensywność doznań, a małżeństwo implikuje przyzwyczajenie. Niewinność i brak niebezpieczeństwa, które zapewnia powtarzalność aktu seksualnego [...] powodują, że jest on bezwartościowy w sensie rozkoszy” (E, 110). Bataille'a krytykę postheglowskiej unifikacji, przenoszącej konflikt z porządku ontologii do porządku historii, można by jeszcze uzupełnić jego krytyką odniesioną do Sartre'a, który odrzucając poczucie grzechu, wyposaża swój ateistyczny humanizm w rysy ascetyczne, gdyż zdeprecjonowaniem zakazu pozbawia się możliwości jego przekroczenia. Ateizm Sartre'a jest w tym sensie przyczynkiem do jego względnej „bezradności” w odniesieniu do problematyki erotyzmu (por. HE, 18). Rozdarcie, wywoływane u Bataille'a dwoistym stosunkiem do zakazu (grzechu) (zakaz upermanentniany jest przez trwogę i odrzę, a zawieszany wskutek fascynacji), istnieje też oczywiście u Sartre'a. Jest ono jednak u niego właściwością świadomości, dotyczy więc człowieka zredukowanego do wymiarów elementu świata pracy.

⁵¹ Na przykład relegujące transgresję chrześcijaństwo, które nie pojmuje świętości przekroczenia prawa („trudno nam przyjąć bez oporów, że można chcieć pogwałcić prawo, które się uważa za święte” [E, 91]), bankrutuje jako religia w ścisłym sensie, gdyż to, co boskie, nie jest dlań (wskutek „redukcji sacrum do jego uświęconego [przychylnego] aspektu” i „odrzucenia sacrum przekłętego w domenę profanum” [E, 119]) jakościowo różne od tego, co ludzkie, lecz stanowi tylko emminencję tego, co ludzkie, świeckie i doczesne: koncepcja Boga osoby i personifikacji dobroci czyni zeń istotę najwyższą w porządku izolowanych bytów, czyli rzeczy.

żeby go gwałcić»” (*E*, 68–69)⁵². Gdy rozważa kwestię erotyzmu, „którego świadome doświadczenie wewnętrzne było niemożliwe w czasach, gdy nie ujawniła się jeszcze w pełni gra równowagi między zakazem i transgresją” (*E*, 40), Bataille podkreśla znaczenie dychotomicznego stosunku do zakazu:

doświadczenie wewnętrzne erotyzmu wymaga od tego, kto je przeżywa, równie wielkiej wrażliwości na trwogę, z której wyrasta zakaz, jak na pragnienie pogwałcenia zakazu. Wymaga wrażliwości religijnej, która zawsze ściśle wiąże pragnienie z lękiem, intensywną rozkosz z trwogą [*E*, 42].

Ani uniewinniający się z góry kontestatorzy zakazu, ani ci, których on obezwładnia, nie rozpoznają, zdaniem Bataille’a, jego właściwego sensu:

Ci, którzy nie doznają lub doznają tylko w nikłym stopniu uczuć lęku, obrzydzenia i grozy, jakich doznawały panienki w minionym stuleciu, nie mają tej wrażliwości, ale to samo da się powiedzieć o ludziach, których tego rodzaju uczucia ograniczają [*E*, 42].

Miraże transcendencji

Świat jest więc jeden, ale rozpołowiony⁵³. Pozwala to Bataille’owi mówić o „innym świecie”, będącym wszak tylko aspektem immanencji. Transcendencja byłaby dla Bataille’a zmistyfikowaną formą niezgody człowieka na redukcję do świata pracy. Zmistyfikowaną, gdyż wyrażoną w sposób właściwy temu światu pracy, ukształtowaną na jego modłę i odpowiadającą konstytutywnym dlań preferencjom: usytuowane poza obrębem ludzkiego świata bóstwo istniałoby tylko jako sankcja ludzkich *par excellence* ideałów. Do ewidentnie parodystycznych rezultatów takie ujęcie transcendencji doprowadziło w instytucjonalnym, konfesyjnym chrześcijaństwie, w którym postępowanie społecznie

⁵² Por. też *Les Larmes d’Éros*, s. 607: „Zakaz nadaje temu, czego dotyczy, sens, jakiego zakazane działanie samo w sobie nie posiadało. Zakaz pobudza do transgresji, bez której działanie nie miałoby urzekającego złego blasku... To transgresja zakazu jest zwieńczeniem...”

⁵³ Wszystko jest prostsze, i niepomiernie bardziej skomplikowane, niż śni(ło) się filozofom: „[...] nie ma przeciwieństwa dwu zasad filozoficznych, jest tylko banalna dwoistość pracy i gry...” (*Hors «Larmes d’Éros»*, s. 671).

podniesione do rangi normy miało też być tym, które najbardziej podoba się Bogu (co prawda w oficjalnych enuncjacjach próbowano tę rzecz kamufłować, twierdząc, że jest odwrotnie)⁵⁴.

Samo uznanie transcendencji wskazuje na trywializację wyobrażenia o boskości w tym sensie, że Boga czyni się wówczas w konieczny sposób kondensatorem wyidealizowanych ludzkich marzeń i ambicji⁵⁵. Negatywna teologia usiłowała zapobiec tej degradacji, żenującej umysły bardziej subtelne, krytyczne i mniej skłonne do podszytych hipokryzją kompromisów, ale i ona nie zdołała uwolnić się od przymusu promocji służebnej idei Boga dobroci i miłości. Idei Boga, który jest w tej perspektywie, niechby nawet nieskończenie oddaloną, prominentną i promienną obecnością. A jako obecność, uosabiająca miłość i dobroć, jest tylko imperatywem rozumu, który obwieszcza – pod nieuniknioną egidą dwuznaczności – jakiego Boga gotów byłby uznać (Kantowskie rozszady nie są tutaj istotne, gdyż niezależnie od tego, czy chodzi o Boga przewyżczonej przez Kanta naiwnej teologii, czy też o Boga dla praktycznego rozumu, człowiek pozostaje wciąż jedynie istotą racjonalną, czyli uczestnikiem świata pracy): „Gdy [...] mówimy o Bogu dobra, do naszych słów zakrada się jakaś dwuznaczność, jako że ten Bóg jest Bogiem prac, czyli działań użytecznych” (HE, 116). Dobro i miłość w perspektywie osobowego Boga mają tylko sens petryfikowania tożsamościowej integracji: chrześcijański wymóg nienaruszalności psychofizycznej koherencji bliźniego sprawia, iż szczyty, ku którym wienien zmierzać, człowiek osiągnąć może jedynie jako izolowane, zamknięte in-

⁵⁴ Normy odpowiadają potrzebie oddalenia zamętu (naturalnej rozrzutności, atemporalizującej i wtrącającej w bez-sens jak gra), która jest pierwszą potrzebą *ja*. Transcendentny Bóg pełni tę samą funkcję: „Jeśli zdobędziemy się na szczerłość, okaże się, że Bóg teologii jest tylko odpowiedzią na nostalgia *ja*, aby być wreszcie wycofanym z gry” (*Le Coupable*, s. 328). Ontologiczny fałsz Boga jako transcendencji, czyli eschatologicznie zornamentyzowanej społecznej normy, jest dla Bataille’a ewidentny: „Nigdy Bóg teologii i rozumu nie wrzuca w grę. Chwiejne *ja*, którym jesteśmy, wciąż oddaje się grze; «komunikacja» nieustannie wprowadza je do gry” (ibidem).

⁵⁵ Boga eksploatować można w inny jeszcze sposób. Bataille podejrzewa o hipokryzję nawet mistyków: Bóg pozwala im znieść to, czego bez niego znieść by nie mogli; jest urządzeniem do egzorcyzmowania śmierci: „W doświadczeniu ludzi nabożnych (mystyków) osobę Boga umieszcza się na szczycie amoralnego bez-sensu: miłość dewota w Bogu – z którym się on utożsamia – urzeczywistnia eksces, który, gdyby obarczyć się nim osobiście, rzuciłby, w porażeniu, na kolana” (*L'Impossible*, s. 219). Ostatecznie Bóg służyłby ocaleniu w wierzącym poczucia względnej choćby równowagi i psychicznego komfortu, zawdzięczanych granicom. „Druga obsesja” Dianusa jest pod tym względem instruktywna: „gdy rozproszył się cień Boga i zabrakło opiekuńczego ogromu, musiał żyć ogromem, który już nie ogranicza i nie chroni” (ibidem, s. 168).

dywiduum⁵⁶. Nawet obietnica pośmiertnego spotkania z Bogiem twarzą w twarz, kompensująca ziemską separację, niczego tutaj nie zmienia, skoro domniemana komunikacja nigdy nie będzie wolna od paternalistycznej domieszki (relacja Boga do dusz, niechby dusz boskich oblubieńców), wprowadzającej wszak element osobowy i hierarchiczny.

Również mistycyzm wzdragał się powiedzieć o Bogu to, co mówi o nim *Madame Edwardsa*, „najbardziej niestosowna ze wszystkich książek”:

Bóg to przecież zwykła publiczna dziewczka, całkiem podobna do innych. [...] Bóg jest niczym, jeśli nie jest przekroczeniem Boga w każdym sensie, w sensie powszechnego bytu, jak również w sensie zgrozy i nieczystości, na koniec w sensie niczego⁵⁷.

Szukające bluźnierstwo Bataille'a jest dlań środkiem przywrócenia Boga immanencji⁵⁸, środkiem odtrywializowania Boga, czy też, ściślej mówiąc, boskości, skoro słowo „Bóg” ewokuje w gruncie rzeczy coś innego niż powinno, bo brane było dotychczas zbyt lekko:

Nie możemy bezkarnie dodawać do języka słowa, które wszystkie słowa przekracza, słowa *Bóg*; ledwie to uczynimy, słowo to, przekraczając siebie, burzy w zawrotny sposób własne granice⁵⁹.

Ujmowane w *arcyludzkiej* perspektywie, słowo „Bóg” zmarniało, przestało być tym, czym jest „samo w sobie” – „bezecnością”⁶⁰.

W blasfemii Bataille'a chodzi nie o sponiewieranie świętości, lecz o przywrócenie jej blasku⁶¹, jaki utraciła w służbie celów wykoncypowanych przez

⁵⁶ Bataille wyznaje niewiarę w Boga, który jest tylko funkcją absolutyzującego siebie *ja*: „Nie wierzę w Boga, bo nie wierzę w siebie. / Wierzyć w Boga, to wierzyć w siebie. Bóg jest tylko gwarancją daną *ja*. Jeśli nie wynieśliśmy *ja* do absolutu, będziemy się z niego śmiać” (*Le Coupable*, s. 282).

⁵⁷ *Madame Edwardsa*, s. 49.

⁵⁸ Bataille lubi profanację. Ale jest ona dla niego środkiem sakralizacji: „Le pouce dans le con / le ciboire sur les seins nus / mon cul souille la nappe de l'autel / ma bouche implore ô christ / la charité de ton épine” (*Poèmes*, s. 31).

⁵⁹ *Madame Edwardsa*, s. 49.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Skandal blasfemii jest być może preliminacją do innej, olśniewającej wywrotowości: „To, że książka najbardziej niestosowna, okazuje się w końcu najpiękniejszą, a może i najbardziej

człowieka autoafirmującego się jako byt ograniczony horyzontem świata pracy. Boskość czy świętość poza bezceństwem – tonacją nieznaną wrażliwości standardowego wyznawcy, odciętego przez skodyfikowane formy wyznaniowości od religijnie źródłowej bezużytecznej przemocy – jest tylko jedną z wywyższonych społecznie rzeczy, sankcją całkiem użytkowej moralności. Boskość jest albo czymś radykalnie różnym od tego, co ludzkie, tak różnym, że utożsamienie boskości i transcendencji nie wystarcza, albo, właśnie jako transcendencja, znak różnicy tylko ilościowej, zagrożona jest zdemaskowaniem jej nieswoistości przez mistrzów podejrzania, widzących w niej rezultat ludzkiej alienacji⁶².

Przejsięcie od świeckiego do boskiego umożliwia afirmacja ekscesu, odtrącenie wszystkiego, co specyfikuje człowieka, czyni zeń wytwórcę i umiarkowanego konsumenta w świecie pracy. Przejsięcie ku świętości wymaga transgresji⁶³; „o tyle jednak, o ile transgresja, by być autentyczna i wewnętrznie odczuta, musi utrzymać wartość zakazu”⁶⁴, nie można jej utożsamiać z regresją⁶⁵. Boskość nie jest upadkiem w zwierzęcość, ale dokonującą się w immanencji „syntezą zwierzęcości i człowieka”. Świętość to natura, ale „przekształcona” (HE, 78), to zwierzęcość, ale sperweryzowana, oddzielona od niewinnej ignorancji zwierzęcia: *sacrum* to „świat ludzki, stworzony przez zanegowanie zwierzęcości czy natury, który następnie neguje sam siebie i w tej drugiej negacji przekracza sam siebie, ale nie wraca do tego, co wcześniej zanegował” (E, 87).

Ponieważ ma sens tylko dla człowieka, który uprzednio już wziął rozbrat z naturą, implikujące transgresję *sacrum* nie jest animalnością, nawet jeśli wiąże się z ewokacją animalnych obrazów. To świat niehumaniczny, *powołany przez*

czułą książką, jest właśnie najbardziej skandaliczne” (M. Blanchot, s. 123). Być może największą odpowiedzią na skandal *Madame Edwardy* byłaby jedynie jakaś nowa teologia: „Edwarda przez wieki pozostanie dość nieinteligibilna, by stworzono na jej temat całą teologię” (M. Duras).

⁶² Dla człowieka, którego stosunek do Boga opisać można jako oscylację między uznaniem jego istnienia i uznaniem jego nieobecności, każda z dwu opcji wiąże się z ryzykiem upadku: w trywializację lub nie-wiedzę: „Wydawało mi się, że myśl ludzka ma dwa krańce: Boga i poczucie nieobecności Boga; ponieważ jednak Bóg jest tylko mieszaniną SACRUM (tego, co religijne) i ROZUMU (tego, co użytkowe), może on istnieć jedynie w świecie, w którym pomieszanie użytkowego i sakralnego staje się podstawą uspokajającego postanowienia. Bóg przeraża, jeśli nie jest już tym samym, co rozum (Pascal, Kierkegaard). Ale gdy nie jest już tym samym, co rozum, staje wobec nieobecności Boga” (*Le Coupable*, s. 240).

⁶³ „Sacrum jest zasadniczo tym, co osiąga rytualna transgresja zakazu” (*L'érotisme, soutien de la morale*, s. 468).

⁶⁴ G. Durozoi, s. 37.

⁶⁵ „[...] transgresja różni się od «powrotu do natury»: usuwa zakaz, nie obalając go” (E, 40).

człowieka jako istotę, która w bezużytecznym ekscesie przekracza ramy racjonalnego porządku, przestając istnieć jak rzecz, tożsamościowe zamknięcie, i wkraczając w sferę istnienia komunalnego, znoszącego dystans i różnice konstytutywne dla świata pracy⁶⁶.

Decydują o swoistości człowieka jako bytu komunalnego – takiego, któremu ontologicznie obiecana jest komunikacja rozpraszająca psychofizyczną spoistość indywiduum, nieznośną jako permanencja – dwie domeny, emblematy dezintegrującej anarchii: seksualność i poczucie własnej skończoności. Czy ostatecznie boskość nie byłaby dla Bataille’a korelatem człowieka jako świadomej istoty śmiertelnej i seksualnej, zdolnej rozjątrzać łączące ją z naturą dyspozycje w sposób, który unieważnia jej przynależność do świata pracy?⁶⁷ Reszta byłaby sprawą tęsknot mniej lub bardziej pretensjonalnych i uroszczeń mniej lub bardziej ekwilibrystycznych, nawet gdyby dało się je usprawiedliwić jakimiś historycznymi racjami⁶⁸.

Niezależnie od idealistycznych urojeń (skądinąd zrozumiałych w kontekście ludzkiej odrazy do naturalnej ohydy manifestowanej indyferentnym ruchem destrukcji i kreacji), które z Boga uczyniły w końcu małostkowego inwigilatora (stosunek osobowego bóstwa do ludzkiej seksualności odtwarza kulturowo aprobowany schemat stosunku, jaki w kwestii seksualności zawiązuje się między rodzicami i dziećmi) i zawłaszczyciela śmierci (w monoteistycznych religiach zbawienie nieodłączne jest od wyobrażenia raju, niebiańskiej krainy zaludnionej przez unieśmiertelnione indywidua), człowiek jest residuum dziko-

⁶⁶ Zagadnienie *sacrum* jest dla Bataille’a nie zagadnieniem etnologicznym, przedmiotem refleksji badacza archaicznych społeczeństw, ale problemem bieżącej socjologii: „Poczucie *sacrum* nie przestało być dla nas nawet dzisiaj czymś zasadniczym” (*L’erotisme, soutien de la morale*, s. 469). „[...] Bataille pokazuje, że ofiarowanie odpowiadało wymogowi *sacrum* – wymogowi ekscesu – inherentnemu ludzkości. Fakt, że zanikło ono pod wpływem chrześcijaństwa, nie oznacza, że ów wymóg również zniknął; oznacza tylko, że utrzymuje się pod innymi postaciami, zwłaszcza w praktyce erotyzmu” (E. Tibloux, [6. 8]).

⁶⁷ „Nie Bóg jest granicą człowieka, ale granica człowieka jest boska. Innymi słowy, człowiek jest boski w doświadczeniu swych granic” (*Le Coupable*, s. 350).

⁶⁸ „W końcu istniałoby w człowieku miejsce Boga. I czy jest, czy go nie ma, sam Bóg byłby tam nieobecny. Porywy, ekstazy, rzeczywiście są naszym udziałem, ale [Bóg?]. [...] To miejsce [...] jest miejscem boskości – suwerennym przeciwieństwem pracy, tym, co nie mogłoby zostać podporządkowane. Ale człowiek podporządkował boskość pracy: zastąpił boską mroczność postulatem boskiego światła, czyniąc je ekwiwalentem naszego jedynie pewnego światła, światła pracy” (*Hors «Larmes d’Éros»*, s. 670). – Czy Bóg nie jest tylko *simulacrum* „otchłani”, jaką „otwierają w nas” już przecież „erotyzm i śmierć”? (Por. *Les Larmes d’Éros*, s. 596). Czym staje się religia, którą ludzie oddzielili w pewnym momencie od erotyzmu? Użytkową moralnością. (Por. *ibidem*, s. 611).

ści i naturalnych uzależnień, nie dających się usunąć mocą ludzkiej predylekcji do wysubtelniania.

Co prawda, najsurowsze nawet teologie nie są w stanie zamaskować antropocentrycznych przesądów ich twórców. Bóg występuje w nich zawsze jako istota prawdziwie opętana człowiekiem, pochłonięta jego sprawami. Egzemplarycznym przypadkiem takiego antropocentrycznego – *volens volens* – dryfu w obszarze, który miał być obszarem rygoru i wyegzorcyzmowania humanistycznych rewindykacji, traktowanych faktycznie jako pokuszenia i przejawy ludzkiej pychy, jest teologia Lutra. Pod groźbą redukcji do statusu „samotnego pnia” Bóg okazuje się w niej bytem całkowicie relacyjnym wobec człowieka.

Uciekając od przemocy, której obrazem, w istocie najodleglejszym, ale atawistycznie percypowanym jako wyraźny, jest wypełniające usta robactwo, człowiek wynosił siebie kosztem pospolitowania i banalizowania boskości: kulminacją tej rafinacji okazał się byt, którego sylwetkę jako bohatera wodewili w sposób nieprześcigniony zarysował Sade w *La Nouvelle Justine* i w *Histoire de Juliette*, będących arcydziełami myśli ateistycznej nie tylko w tym znaczeniu, że stanowią *summę* ateistycznych argumentów, ale i w tym, że uwolniona od dyskursywnych rygorów promocja ateizmu przeradza się w nich, wskutek wykorzystania blasfemii, inwektywy, kpiny, humoru, ironii i parodii, w transgresywną poezję⁶⁹.

⁶⁹ „Czym jest ten komiczny zakaz spożycia owocu z drzewa, które rośnie w należącym do nas ogrodzie? Doprawdy złośliwy musi być Bóg wydający taki zakaz. Przecież dobrze wiedział, że człowiek da się skusić. Zastawił więc nań pułapkę. Jakimż łajdakiem jest twój Bóg! Dotychczas widziałem w nim tylko głupca; teraz zaś, przyglądając mu się bliżej, stwierdzam, że wyjątkowy z niego szubrawiec” (D.A.F. de Sade: *La Nouvelle Justine*, [w:] idem: *Œuvres*, t. II. Édition établie par Michel Delon. Gallimard, Paris 1995, s. 480). „To jednak dopiero jako prawodawca twój szlachetny Bóg okazuje się zaiste wspaniały. Czy jest coś bardziej mądrego i zasadnego niż wymagać od mężów, by nie sypiali ze swymi żonami w dobie ich periodów, i karać małżonków śmiercią, gdy im się to przydarzy? Zalecać sposób, w jaki należy się myć, podcierać?... Doprawdy, wszystko to jest bardzo wzniosłe; i jeśli łatwo rozpoznać we wszystkim rękę Wiekuistego... to z pewnością tym łatwiej pokochać Wiekuistego, który zaleca rzeczy tak wspaniałe!” (ibidem, s. 482–483). „Jak pogodzisz z dzisiejszą wiedzą o ciałach niebieskich rozkaz Jozuego, aby słońce wstrzymało swój bieg, skoro to ziemia się kręci, a słońce jest nieruchome? Ach! Odpowiesz mi może, że Bóg nie wiedział jeszcze o postępie, jakiego dokonamy w astronomii. Jakże genialny jest twój Bóg!” (ibidem, s. 483). „Pomóż mi zrozumieć pierwsze wersety Księgi Ozeasza. Bóg polecił mu stanowczo, by przymówił sobie kurwę i miał z nią dzieci. Ten posłuchał. Bóg nie jest jednak zadowolony: chce, by nieszczęśnik wziął kobietę, która uczyniła swego męża rogakczem. Prorok znów się zgadza. Powiedz mi, bardzo proszę, po co to wszystko w świętej księdze?... Co budującego znaleźć mogą gorliwi wyznawcy w tych szokujących bredniach?” (ibidem, s. 486). Stosowne cytaty z *Histoire de Juliette* znaleźć można w polskim przekładzie fragmentów tego dzieła. Por. D.A.F. de Sade: *Julietta*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1997, §§ 43–53.

Ponad elukubracjami pozytywnych teologów, których praca w służbie doktryny umożliwiła Sade'owi wystąpienie w roli pisarza komediowego (szydercza krytyka Markiza ma przy tym niewątpliwie charakter transhistoryczny: również wielu dwudziestowiecznych teologów wybrałoby zapewne inną profesję, gdyby mieli za sobą lekturę Sade'a), Bataille usiłuje ocalić boskość uwalniając się od idealistycznych przymusów, czyli dystansując się wobec antropocentrycznych pretensji.

Krytyka konfesyjnych stanowisk oznacza u Bataille'a nie krytykę religii w ogóle, a jedynie krytykę tych *poszczególnych* religii, w których boskość jest ornamentem, retorycznym uzupełnieniem zasadniczo redukcyjnej, profanicznej wizji świata, czy też wizji świata zredukowanego do *profanum*. Konfesyjna werbalistyka nie jest tym samym co doświadczenie religijne, utożsamiane przez Bataille'a z doświadczeniem wewnętrznym i charakteryzowane przezeń jako „nie mieszczące się w żadnej określonej religii” (*E*, 35).

Nie kontestując więc bynajmniej samej postawy religijnej, Bataille krytykuje chrześcijaństwo za ujawnioną również w nim profaniczną tendencję⁷⁰: aktem zdogmatyzowania zakazu chrześcijaństwo przekreśliło możliwość i wartość transgresji – uznanie nielegalności przekroczeń oznacza nieprzekraczalność porządku użytecznych działań; takich, które angażują nas jako elementy zatomizowanej rzeczywistości świata pracy⁷¹. Postawa religijna, owszem, rewindykowana jest w chrześcijaństwie, ale właśnie w sposób deklaratywny, skoro chrześcijańska świętość nie jest niczym więcej niż wysubtelnionym (w stosunku do standardowego, niezmediatyzowanego w „wierze”) akcessem do użyteczności: nawet jeśli działanie chrześcijanina nie ogranicza się do wymiaru horyzontalnego (nie jest jedynie spolegliwością wobec bliźniego), lecz przejawia się jako wertykalna komunikacja, to i tak nie wyzwala się ono spod

⁷⁰ Tak samo jak pragmatyczny świat, chrześcijaństwo (dystansujące się odeń w sposób nader ambiwalentny) nie jest domeną promocji ekstazy: „Nieliczni chrześcijanie wyszli ze sfery dyskursu, dochodząc do sfery ekstazy: trzeba założyć w ich przypadku obecność pewnych dyspozycji, które w sposób konieczny doprowadziły do doświadczenia mistycznego – pomimo zasadniczej dla chrześcijaństwa dyskursywnej inklinacji” (*Le Coupable*, s. 274).

⁷¹ Jednym z mankamentów chrześcijaństwa jako religii – potwierdzającym religijne odszczepieństwo chrześcijaństwa – jest wysiłek neutralizacji tragiczności za pomocą pracy, epifenomenalizacja tragiczności sytuowanej pod egidą zbawienia, które jest nie funkcją gry, ale zaprzeczającej grze zasługi, *resp.* trudu i powagi: „Błąd Kościoła tkwi nie tyle w moralności i w dogmatach, co w zmieszaniu tragiczności, która jest grą, i powagi, która jest znakiem pracy” (*L'Impossible*, s. 184).

egidy użyteczności i służebności, gdyż ma na celu przewidziane i upragnione spotkanie z Bogiem, zbawcze zwieńczenie udręczającej ziemskiej peregrynacji.

Bataille nie wątpi w nieredukowalny walor Boga jako najbardziej zniewalającej i nieprzejednanej ludzkiej obsesji:

[...] kusila mnie przede wszystkim możliwość odnalezienia w szerszej perspektywie [...] obrazu Boga. [...] w tym bezpańskim świecie, gdzie jesteśmy tylko gośćmi, ludzka namiętność ma jeden tylko przedmiot [E, 10].

Potrzebne jest jednak bodaj wedle niego odróżnienie religii wprowadzającej Boga jako ostateczną sankcję ludzkiej świadomościowej predylekcji do trwania, ocalenia istnienia pod postacią nienaruszalnej tożsamości, jaka stanowi naszą własność w świecie rzeczy (wówczas religia nie specyfikuje się w ogóle wobec tego świata rzeczy, a swą różnicę uzasadnia tylko werbalnie: redukuje się więc do całkiem relatywnego wymiaru światopoglądu, obyczajowości czy obrzędowości, i domagać się może co najwyżej, analogicznie do takiej czy innej preferencji politycznej, tolerancji dla własnej odrębności; wartość tak pojętej religii jest w każdym przypadku historyczna, a kontrowersje między poszczególnymi wyznaniem przybierają kształt licytacji w kwestii wyższości jednego proroka nad innym, czy też w kwestii statusu i prawomocności zasymilowanych przez różne wyznania dogmatów), od religii totalnej, która byłaby nie historycznie zrelatywizowaną formą przenoszenia w zaświaty ludzkiej minoderii, lecz instancją waloryzacji czy – współcześnie – rewaloryzacji *sacrum* jako aspektu istnienia koniecznie wykorzeniającego ze stabilnego świata pracy⁷².

Bez uznania *sacrum*, jako antypody *profanum* (nie zaś wysubtelnionej postaci *profanum*, jak w chrześcijańskiej koncepcji świętości, która oznacza rafinację rzeczowości i wiąże się z przymusem respektu dla rzeczowego porządku czy z zakazem jego destrukcji), nie ma, według Bataille'a, religii, a są tylko parodystyczne, wskutek antropocentrycznej fiksacji ich adeptów, *quasi-religijne* wyznaniowości.

Żadna pseudoreligia nie oferuje – podobnie jak filozofia, i z tego samego powodu: mniej lub bardziej kamuflowanego zamknięcia w granicach *profanum* – całościowej wizji człowieka. Tę całościową wizję, implikującą przekroczenie

⁷² Por. Apendyksy (I).

granic świata profanicznego, dać może tylko religia, pojęta w taki sposób, że jej wyrazem staje się „poszukiwanie ciągłości bytu prowadzone systematycznie poza światem bezpośrednio danym” (E, 19).

Wzorem gnostyckich herezjarchów Bataille włącza w swój projekt pełnego opisu człowieka ludzką *par excellence*, jakkolwiek kulturowo tłumioną i ideologicznie mistyfikowaną, wolę porzucenia świata. „Odmowa wobec świata” jest dlań czymś „esencjalnym”⁷³: „Wszystko, co nas nie odciąga od świata, byłoby zdradą moich intencji” (E, 53).

Ateologiczna promocja ekscesu

Czy ów totalizujący program – którego aspektem jest „odrzućcie działania w świecie lub oddziaływanie na świat” i alternatywny wobec aktywizmu⁷⁴

⁷³ D. Hawley, s. 23.

⁷⁴ Aktywność w świecie oznacza w końcu akceptację jego granic. U Bataille’a *aktywną* wykładnią ich kontestacji może stać się (również) oniryczna nostalgia, czy też imperatyw oniryczności: „Nadszedł czas, by wydobyć życie z ograniczonej aktywności i przeciwstawić konieczności mechanicznych ruchów masywne odprężenie snu. Nadszedł czas, by powstrzymać w umyśle wykrety dyskursu i wprowadzić go w tę pustkę [snu] tak cicho, by obrazy i słowa, które przetrwają, jawiły się jako obce i bez powabu” (*Le Coupable*, s. 273). Oniryzacja istnienia jest też środkiem restauracji życia według Henry’ego Millera: „Klucz do otwierających się dla nas możliwości oferuje życie sennie. We śnie budzi się do życia człowiek adamowy, zjednoczony z ziemią i z gwiazdami, który z równą swobodą wędruje przez przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Nie ma dla niego tabu, praw ani konwenansów. Podąża swoją drogą, nie ograniczony czasem, przestrzenią, przeszkodami fizycznymi ani refleksją moralną” (H. Miller: *Świat seksu*, przeł. M. Świerkocki. Warszawa 1994, s. 111–112). *Działanie*, w imię którego Giordano Bruno toczył piękny, heroiczny bój ze scholastyką, sytuującą swe preferencje po stronie statyki, wiąże się wszak z pewnym mankamentem, zignorowanym czy nie dostrzeżonym przez rzeczników atrascendentnego humanizmu, traktujących ludzką suwerenność jako korelat projektu i aktywności (Marks, Sartre): „Ale najprostsze działanie czy najmniejszy projekt kładą kres grze – a gdy nie ma już gry, wracam do więzienia przedmiotów użytecznych i obdarzonych sensem” (*Méthode de méditation*, s. 227). *Sens* ma dla Bataille’a ewidentny walor pragmatyzowania istnienia, czyli jego dezekstatyzacji. Biorąc pod uwagę polemikę, jaką w kwestii *chwili* Sartre toczył z Bataille’em już w 1943 r. (por. *Un nouveau mystique*), łatwo sobie wyobrazić, jak bardzo nie do zaakceptowania byłaby dla niego – aktywisty i progresisty, określającego człowieka jako *projekt* – jedna z Bataille’owskich definicji człowieka: „Człowiek istnieje po to, by niebo i słońce mogły być oglądane” (z ineditu dotyczącego *L’œil pinéal*, s. 418). *Działanie* i prawdę rozdziela też wyraźnie Miller: „Znaczące czyny nie wymagają ruchu. Gdy wszystko wali się i upada, być może najlepiej jest spokojnie siedzieć. [...] Prawda trwa, choć świat rozpada się i kruszy” (*Świat seksu*, op.cit., s. 110). Pamiętać trzeba jednak o aktywistycznych fazach u samego Bataille’a i o residualnym przynajmniej aktywizmie jako epizodycznie ewokowanym wymiarze jego antropologii (zwłaszcza działalność potwierdzająca polityczne zaangażowanie w latach 30.: „La Critique sociale”, „Contre-Attaque”; poniekąd też „Acéphale”, „Le Collège de Sociologie”).

wysiłek „wyjścia poza” drogą „zstępowania w głąb ludzkiego ducha”⁷⁵ – nie jest jakąś romantyczną hiperbolą, sytuującą Bataille’a nieuchronnie po stronie literatury pojętej jako antypoda życia?

Czy XIX-wieczny pozytywizm, zainspirowany *de facto* Kantowską detronizacją metafizyki jako nauki, rozprawiwszy się z *Ding an sich* jako metafizycznym residuum u samego Kanta, nie rozstrzygnął na zawsze problemu „przekroczeń” i „zaświatów”? Niewątpliwie usiłował. Uznanie, bądź nie, jego „demaskatorskiego” sukcesu łączy się jednak z kwestią przyjęcia lub odrzucenia woli pauperyzacji człowieka, wobec której trywializacja, jakie dotknęły go za sprawą *poszczególnych* religii, wydają się stosunkowo niewinne. Jeśli afirmowane skądinąd w chrześcijaństwie *sacrum* nie było w końcu niczym więcej niż idealistycznie strawestowanym *profanum*, to dla pozytywisty poczucie *sacrum*, sama religijna wrażliwość jest tylko psychologiczną aberracją. Do tego, by nie dostrzegać potrzeby wyprowadzenia człowieka ze świata rzeczy, pozytywista dojść może jedynie za cenę redukcji samego człowieka do rzeczy.

Dla Bataille’a rudymenarne pytanie o sens człowieka przynosi odpowiedź wskazującą na jego związek z *sacrum* jako domeną antypodyczną wobec „tego świata”:

Gdyby ktoś mnie zapytał, kim jesteśmy, odpowiedziałbym: tym otwarciem na wszystko, co możliwe, tym oczekiwaniem, którego nie zaspokoi żadna satysfakcja materialna i którego nie oszuka wykretny język [E, 266].

Przekroczenie, od którego pozytywizm oddzielił człowieka, zamykając go w nieprzekraczalnym świecie rzeczy, jest według Bataille’a właściwością (i skłonnością), jaka przysługuje człowiekowi esencjalnie: „Dwie rzeczy są nie do uniknięcia: nie możemy uniknąć śmierci, nie możemy uniknąć «przekraczania granic»” (E, 137).

Instancją uzasadniającą tę nobilitację przekroczenia jest dla Bataille’a samo życie⁷⁶, które „w swej istocie jest ekscysem, nadmiarem, bujnością. Bez

⁷⁵ D. Hawley, s. 23.

⁷⁶ Wyjście *poza* życie nie ma naturalnie u Bataille’a związku z promocją programu *sensu stricto* ascetycznego. Pierwiastek „eskapistyczny” jest u Bataille’a korelatem woli odpragmatyzowania istnienia, które pod egidą użyteczności ulega, jego zdaniem, trywializacji. Bataille przemawia więc w imieniu życia, ale w ambiwalentnym tonie zbliżającym go do gnostycyzujących, jak on sam, Ciorana i Klossowskiego, dla których życie w „tym świecie” nie może zaspokoić

końca wyczerpuje swoje siły i zasoby, bez końca unicestwia to, co stworzyło” (E, 88). Dla źródłowo ekstatycznego człowieka byt nie jest nigdy czymś danym „poza [...] odruchami namiętności” (E, 16); przeciwnie, „dany jest w nieznośnym przekraczaniu bytu, równie nieznośnym jak śmierć” (E, 261). Ów ruch przekraczania granic, który wyrzuca nas poza świat i sprawia, że wzbiera w nas niekiedy poczucie, iż nie mamy w nim już nic do zrobienia, nie pozwala się okiełznać. Próba wyzyskania go w perspektywie jakiejś racjonalnej wykładni świata kończy się groteską transcendencji: rzeczywistość powoływana przez ten ruch

nie odpowiada żadnemu celowi, jaki rozum mógłby sobie wyznaczyć, a jeśli próbujemy uznać za ten cel Boga, to tylko nierozumnie kojarzymy z rozumem ów nieskończony nadmiar, z którym mierzy się nasz rozum. Ten Bóg, którego chcielibyśmy ująć w jakieś dające się uchwycić pojęcie, przez nadmiar, jaki ma w sobie, nie przestaje wykraczać poza to pojęcie, poza granice rozumu [E, 44].

aspiracji admiratorów życia. Niektóre oświadczenia Bataille’a (jako „filozofa życia”) są wszakże jednoznaczne: „Być wobec życia jak wobec kobiety – śmiejącym się, rozmiłowanym w alkoholu kochankiem, pełnym względów i czułym, nawet na w pół lunatycznym, i nigdy bardziej czystym niż nagi seks. [...] Nędzna jest myśl i moralność, jeśli nie sławi nagości ładnej dziewczyny upojonej zagłębionym w niej męskim seksem. Odwracać się od jej chwały, to odwracać oczy od słońca” (*Le Coupable*, s. 296, 308; por. też *Notes* [do:] *Le Coupable*, s. 546). Również Millerowi nie brak elokwencji, gdy rutynę i absurd kulturowego istnienia człowieka piętnuje w imię zagubionego życia (w końcu utożsamianego z cudownością i błogostanem wprowadzanym przez efektywnie ekscytowaną i zaspokajaną seksualność): „Kiedy udaremniamy albo tłumimy nasze pragnienia, życie staje się nędzne, ohydne, okrutne, i upodabnia się do śmierci. Innymi słowy staje się takie, jakie jest. [...] By żyć, trzeba być nie tylko obudzonym, ale i rozbudzonym. Gdybyśmy byli naprawdę rozbudzeni, okropność codziennego życia wprawiłaby nas w osłupienie. Nikt przy zdrowych zmysłach nie mógłby w żadnym razie czynić tych szaleństw, których wymaga się od nas w każdym momencie każdego dnia. [...] Zarzucamy Ziemię wynalazkami nie śniąc nawet, że są one być może niepotrzebne – albo niekorzystne. Wynajdujemy oszalałymi środkami komunikacji, ale czy komunikujemy się ze sobą? [...] Umysłowo, moralnie i duchowo jesteśmy skuci kajdanami. Co zyskaliśmy zrównując z ziemią łańcuchy górskie, ujarzmiając energię potężnych rzek albo przemieszczając całe populacje niby pionki na szachownicy, jeżeli pozostajemy wciąż tymi samymi niespokojnymi, sfrustrowanymi istotami, którymi byliśmy dotychczas? Nazywać takie działania postępem oznacza ulegać totalnemu złudzeniu. Być może uda się nam zmienić powierzchnię Ziemi tak, że nie rozpozna jej nawet sam Stwórca, ale gdzie leży sens, skoro my pozostajemy nie zmienieni? [...] Moralność, etyka, prawa, obyczaje, wierzenia, doktryny – wszystko to błahostki. Ważne jest tylko, żeby cudowność stała się normą. [...] Nie mogę także uznać za konieczne ani nieuchronne tego, co dzieje się dziś w imię prawa i porządku, pokoju i dobrobytu, wolności i bezpieczeństwa. To dobre dla Hotentotów! Dla mnie są to rzeczy zbyt przerażające, żebym mógł je przełknąć. Zamierzam zawłaszczyć swoje terytorium, maleńkie, ale własne. Z braku lepszego określenia nazwę je – pro tem – Kraina Jebania” (*Świat seksu*, op.cit., s. 112–113, 104, 109, 106, 110).

Żaden racjonalnie pojęty Bóg nie zdołałby wybawić nas od zatury, ku której zwraca nas ów ruch⁷⁷: ekstacyjny w niepokojącym, literalnym znaczeniu wyzucia z tego, co przyswojone, wytrącenia z pewnej zasymilowanej orbity; ale i ocalający (choć ocalający może w jakimś monstualnym sensie), gdyż on właśnie wskazuje na to, iż „w człowieczeństwie musi tkwić jakiś element, który nie daje się sprowadzić do rzeczy i do pracy, element powodujący, że człowieka trudniej jest ujarzmić niż zwierzę” (E, 156).

Tę istotowo określającą nas nieujarzmialność wyprzedajemy w świecie pracy, w którym sami – przymuszani jedynie trwogą przed utratą naszej integralności jako zatimizowanych bytów (wszystkie inne przymusy są tylko funkcją owej pierwotnej zgody na życie w strachu) – sprowadzamy się do rzeczy. Ale ten świat, który nazywamy „ludzkim” i który „jest z konieczności światem pracy, to znaczy redukcji” (E, 157), nie jest naszym jedynym światem: „nieuchronnie dochodzimy do ekscesu, kiedy znajdujemy w sobie siły, żeby igrać z własnym życiem, z tym, co je stanowi”; i właśnie wtedy, gdy „[negujemy] takie momenty, zapominamy, kim jesteśmy” (E, 166). Na co dzień manifestujemy tylko „podległość wobec celów użytecznych”, potwierdzamy swą serwilistyczną postawą „abdykację”, „bankructwo ludzkości”, stanowimy partykularny przejaw uniwersalnej kategorii „człowieka zniewolonego, odwracającego się od tego, co niczemu nie służy” (HE, 8). Ale „absurd systemu, w którym każda rzecz służy, nic zaś nie jest *suverenne*” (HE, 9), objawia się nam niekiedy za sprawą tego ekskludującego wszelką służalczość impetu, będącego w nas jakby „drugą stroną medalu”, rewersem naszego zatrwożonego zamknięcia, z jakim obnosimy się w świecie pracy, czymś, co sprawia, że „pociąga nas obalenie barier samo w sobie” (E, 52), i co każe nam łączyć szczęście z bezużytecznością:

Prawdziwie szczęśliwi czujemy się tylko wtedy, gdy wydatkujemy energię na próżno, jakby otwierała się w nas jakaś rana. Chcemy być zawsze pewni bezużyteczności, zgubności naszego wydatku, chcemy czuć się jak najdalej od świata, gdzie powiększanie dochodów jest regułą. Mało powiedzieć „jak najdalej”. Chcemy świata do góry nogami, świata na opak [E, 168].

⁷⁷ Ruch życia, i ruch ku życiu, wyklucza racjonalnego Boga: „Gdy powierzam moje życie samemu życiu, życiu dla życia, życiu dla zatury [...], otwieram oczy na świat, w którym mam sens tylko jako zraniony, rozdarty, ofiarowany, i w którym boskość, tak samo, jest tylko rozdarcie, wydaniem śmierci, ofiarą” (*Le Coupable*, s. 282).

Wola tej wywrotowości, skandalizującej nas samych jako istoty niesuwerenne, jest zresztą „prawdą erotyzmu” jako czystego marnotrawstwa, czegoś „suwerennego, co nie może służyć niczemu” (HE, 10). Erotyzm bowiem „jest zdradą” (E, 168; HE, 150) – zdradą wszystkiego, co wtłoczone w pragmatyczne ramy i poddane merkantylizacji.

Zazwyczaj – jako byty w świecie pracy, którymi jesteśmy spontanicznie czy inercyjnie: z gatunkowej przynależności, wskutek edukacyjnej i moralnej obróbki – akceptujemy przeciętność, życie na bezpiecznie uśrednionym poziomie intensywności („Człowiek, który ma swoją godność, ginie w ludzkiej masie” [E, 260]). Jest w nas wszakże jakaś część, która nie podlega kulturowej domestykacji i sprawia, że mówimy „nie” mdłemu światu zmoderowanych działań i bezbolesnych preferencji:

Ale jednak! Nigdy nie zapomnę, jak gwałtowne, cudowne uczucie ogarnia człowieka, kiedy postanowi nareszcie przejrzeć i śmiało spojrzeć w oczy temu, co się dzieje, co jest. Nie wiedziałbym, co się dzieje, gdybym nie wiedział nic o skrajnej rozkoszy, gdybym nie wiedział nic o skrajnym bólu [E, 260].

W gruncie rzeczy „ten świat” ważny jest dla nas tylko relatywnie⁷⁸. Nie możemy się bez niego obejść, gdyż jest sferą zaspokojenia części naszych potrzeb, których nie da się odeprzeć całkowicie nawet za cenę najgorliwszej ascezy. Ale pełne podporządkowanie się temu światu *nieciągłości* napawa nas atawistyczną odrazą, odrazą bytów seksualnych i śmiertelnych nostalgicznie zwróconych ku *ciągłości*, wobec której świat przyjmujący za konieczną egidę użyteczność jawi się jako domena rutyny, małostkowych zabiegów i upadku:

Jesteśmy istotami nieciągłymi, osobnikami umierającymi samotnie u kresu niepojętej przygody, ale tęsknimy za utraconą ciągłością. Nie możemy znieść sytuacji, która przykuwa nas do naszej przypadkowej, przemijającej indywidualności. Obok dręczącego pragnienia, by ta przemijalność

⁷⁸ Od zdolności oderwania się od niego zależy *de facto* nasze ocalenie jako bytów suwerennych: „gdybym całkowicie nie rozpuścił w sobie świata, pozostałbym podporządkowany konieczności...” (*Méthode de méditation*, s. 227). „Gdybym nie pokonał za pomocą skoku «statycznej i danej» natury, byłbym określany przez prawa” (*L'Impossible*, s. 217).

trwała, czujemy obsesyjną potrzebę pierwotnej ciągłości, łączącej nas z bytem [E, 19]⁷⁹.

W duchu Kierkegaarda, który uważał, że „absolutny obowiązek wobec Boga” implikuje „zawieszenie etyki”, że więc wiara paradoksalnie wynosi subiektywność ponad obiektywność, sprawiając, iż wspólnotowe normy istnieją dla nas jako względnie tylko obowiązujące (co nie znaczy, by w komfortowy dla wierzącego sposób anihilowała się ich wartość: Abraham okazujący posłuszeństwo Bogu, który każe mu zabić Izaaka, nie przestaje kochać syna, a ścieżka na górę Moria jest dla niego drogą ojcowskiej martyrologii), Bataille sądzi, iż nasza zgoda na kuratelę użyteczności jest jednocześnie wyraźna i efemeryczna. Faktycznie naszym celem nie jest osiągnięta w perspektywie horyzontalnej kumulacja, ale wyrastający ponad nią szczyt, na który wspiąć się można (wspinaczka ta, podobnie jak Kierkegaardowskie „rycerstwo wiary”, jest czymś ekskluzywnym) jedynie drogą bezproduktywnego wydatkowania, ekscesu znoszącego wartość sprzężonej z horyzontalną kumulacją kalkulacji:

Szukamy szczytu. Każdemu wolno zaniedbać szukania, jeśli tak mu się podoba. Ale cała ludzkość do tego szczytu dąży, gdyż tylko on ją określa, tylko on jest jej uzasadnieniem i sensem [E, 266].

Kierkegaard wspiął się „wąską ścieżką” ku szczytowi nazwanemu Bogiem. Bataille wspiął się ścieżką ekscesu ku szczytowi bez nazwy: samo słowo „Bóg” jest dla niego, jak wiadomo, znakiem nieprzejdanej neantyzacji, ruiny, ciągłości anihilującej wszelką obecność; jest synonimem wybryku, okropieństwa (*énormité*), nie-wiedzy, albo *okropieństwa nie-wiedzy* (dla rozumu konstytuującego się poprzez wiedzę nie-wiedza jest zgrozą). Jest więc znakiem zatury.

Wzorem Kierkegaarda (który dwa pierwsze z wyróżnionych przez siebie stadiów rozwoju osobowości – estetyczne i etyczne – uznał za przygotowawcze i, odpowiednio, trywialne i naiwne) Bataille rewindykuję religijną postawę wobec świata. Jeśli jednak stanowisko Kierkegaarda jest mimo wszystko teologiczne (Kierkegaard, teologiczny kontestator, autor *Chwili*, nie polemizuje

⁷⁹ Zew ciągłości angażuje często bohaterów Bataille'owskiej fikcji w apragmatyczny odwrót, w perspektywie którego powrót do świata wydaje się czymś nazbyt zmuszonym: „Gdybym miał jutro powrócić do świata łatwych, dźwięcznych słów, musiałbym udawać, jak zjawia, która chciałaby uchodzić za człowieka” (*L'Impossible*, s. 174).

wszak z koncepcją Boga jako upersonifikowanej transcendencji), to Bataille występuje jako *ateolog*, stawia bowiem religijne pytania w świecie, w którym nie ma Boga, nawet pod najsubtelniejszą z wykonywanych przez człowieka postaci: pod postacią dostępnego tylko inteligibilnie – i nie wprost, nie pozytywnie – bytu transcendentnego⁸⁰. Nie ma Boga, bo – wysłowiony i dający się pojąć – byłby rzeczą, a entuzjazm bytów, które by go wielbiły, byłby tylko entuzjazmem na miarę tego, jaki wzbudzają rzeczy⁸¹. Są w nas zapęły, które znoszą każdego Boga. I nie ma Boga, który mógłby satysfakcjonująco odpowiedzieć na nasz zapęł⁸². Uznać Boga to koniec końców uznać nieprzekraczalność granic, zaprzeczyć wartości transgresji, uczłowieczyć się – po *ludzku*, *arcyludzku* – eksmitując ludzkie dążenie do szczytu; to, ostatecznie, wytrzebić z serca to, co czyni je ludzkim: „serce jest ludzkie w tej mierze, w jakiej się buntuje (co znaczy: być człowiekiem to «nie zginać karku przed prawem»)»⁸³. Zewnętrzny autorytet zaaprobować można by tylko w poczuciu, że decyzja ta oznacza akces do świata, w którym służebność uległa uniwersalizacji. Ludzka, w pozytywnym Bataille’owskim znaczeniu, czyli dewastacyjna wobec preferencji zaangażowanego w pracę człowieczeństwa, byłaby postawa dająca się wywieść z takiego oto przeświadczenia:

⁸⁰ Doświadczenie jest autentyczne tylko jako *wewnętrzne*, czyli *religijne*. Pod warunkiem, że *religijne* oznacza tyle, co wyłączające, z jednej strony, „partyjność”, z drugiej zaś elukubrację umysłu, który transcendencję czyni – naiwnie bądź oszukańczo – środkiem rozpuszczenia egzystencjalnego niepokoju: „Dwie radykalnie przeciwne metody doświadczenia jawią się w istocie jako apriorycznie możliwe. Według pierwszej celem byłoby jakiegokolwiek doświadczenie; chodziłoby więc o jakieś wspólnotowe istnienie, o jakiś «kościół», który zresztą mógłby ostatecznie nie być niczym więcej niż partią; według drugiej punktem wyjścia byłyby jakieś zasady objawione przez transcendentny autorytet. Otóż można odejść od każdego z tych rozwiązań. Istnieje cel, który może być określony z góry niezależnie od jakiegokolwiek objawienia: tym celem jest znalezienie lub odnalezienie całości bycia” (texte de G. Bataille recopie par H. Dubief, et conservé à la Bibliothèque Nationale avec les documents concernant la société secrète «Acéphale» et «Le Collège de Sociologie»; cyt. za: I. Rieusset, s. 110).

⁸¹ „Jeśli próbujemy uchwycić coś, co się wymyka, i jeśli skutek takich zabiegów przestaje się to wymykać, pewne jest, że niweczymy naszą suwerenność, że podporządkowujemy i niszczymy to, w czym przeczuliśmy suwerenność” (*Hors «Larmes d’Éros»*, s. 670). Zapominając na chwilę o swych obiekcjach dotyczących mistycyzmu jako postawy ostatecznie nazbyt koniunkturalnej, Bataille pisze jeszcze o Bogu: „Kiedy mówię Bóg, wskazuję na doświadczenie, jakie mają w związku z nim mistycy (i ja sam, kiedy się śmieję)” (*Notes [do:] Le Coupable*, s. 561).

⁸² Jeśli nie wskazuje na dewastację wszystkiego, czym jesteśmy trwając, idea Boga zakreśla tylko duszny i ciasny horyzont: „Temu, kto pojmuje, czym jest traf (*chance*), jakże mdła, i mętna, i podcinająca skrzydła wydaje się idea Boga!” (*Sur Nietzsche*, s. 116).

⁸³ *L’Impossible*, s. 217.

Nadszedł efemeryczny zapewne moment, kiedy nie musimy czekać na decyzje innych (w postaci dogmatu), żeby przeżyć doświadczenie, które pragniemy przeżyć [E, 35].

Nieobecności Boga odpowiada otwarcie bytu ludzkiego na nieskończoność (co prawda termin ten wciąż jest *teologiczny*⁸⁴), na ciągłość. Otwarcie to jest suwerennością. To nie Bóg, wbrew wszystkiemu, co skojarzono z jego imieniem, umożliwił nam komunikację jako doświadczenie bezproduktywnego trwonienia energii, nie służenia niczemu, jedyne doświadczenie, które nas uszczęśliwia. To właśnie brak Boga jest warunkiem rozprzegającego naszą izolowaną spoistość zachwytu⁸⁵. Dopiero wówczas bowiem możemy się „przekonać, że jedyną granicą naszego buntu jest wszechświat, że nieograniczona energia wciąga nas w nie mający granic bunt – w walkę o autonomię, bez której nie chcemy żyć...” (HE, 155). Owo otwarcie mające śmierć Boga za przesłankę, śmierć, która nie jest łatwą dezawuacją, ale otwiera ateologiczną peregrynację synonimiczną wobec męki, dokonuje się w sakralizującym świetle⁸⁶:

Ale byt otwarty bez zastrzeżeń – na śmierć, mękę i miłość, byt otwarty i umierający, bolesny i szczęśliwy, rysuje się już przed nami w zamglonym blasku. Ten blask jest boski. A krzyk, który ten byt, wykrzywiając boleśnie usta, chce z siebie wydać – nadaremnie? – to niebotyczne alleluja, ginące w bezkresnej ciszy [E, 263]⁸⁷.

⁸⁴ Jako ekstremalizacja teologicznych pytań i teologicznej metody ateologia nie może zrezygnować z nieskończoności. Przemieszcza ją z Boga, zrazu trwożliwie z nim zespoloną, i sytuuje ją w człowieku, który „zawiera” ją w sobie jako istota śmiertelna. Jako *zwrócony ku śmierci* człowiek ma ograniczone doświadczenie nieskończoności. Jej „efektywna” eksperymentacja możliwa jest dlań wówczas, gdy umiera lub prowokuje śmierć tak, iż czuje jej tchnienie: „to jako umierający człowiek jest nieskończonym zapytywaniem” (Notes [do:] *Le Coupable*, s. 570).

⁸⁵ „Bataille stworzył «mystykę bez Boga» i pewien rodzaj dionizyjskiej «świętości», do której dochodzi się drogą ekscesu, nadmiaru, a nie abstynencji” (S. Alexandrian, s. 260–261).

⁸⁶ Światło, które olśniewa i jest mroczne. To, w czym łatwo dostrzec Bataille’owskie urzeczzenie efektami oksymoronu, wskazuje też na coś doniosłego filozoficznie: na zamiar rozprzężenia spoistości, uznawanej za epifenomenalną, czyli – o ile staje się przedmiotem afirmacji w dyskursie – fałszywą: „Gdyby znaleźć się miało dla mnie jakieś miejsce w historii myśli, to, jak sądzę, za opisanie skutków, jakie ma dla naszego życia zanik dyskursywnej rzeczywistości, oraz za wydobycie z opisu tych skutków gasnącego światła: to światło olśniewa być może, ale zwiastuje też mrok nocy; nie zwiastuje niczego oprócz nocy” (*Méthode de méditation*, s. 231).

⁸⁷ Ten sam fragment w przekładzie Tadeusza Komendanta [w:] *Madame Edwarda*, s. 50.

Jako dążenie do szczytu, określane przez negację, która mówi „nie” redukcji do rzeczy w świetle pracy, człowiek afirmuje siebie jako istotę religijną, poszukującą zagubionej *bliskości* (*intimité*), stanu usuniętej separacji czy zniesionej różnicy między podmiotem i przedmiotem. Choć strukturalnie nieciągly – w związku ze swą cielesną odrębnością i świadomościowym wyposażeniem, które wskazuje na zwyczajstwo nad pierwotną animalną bezróżnicą – nie godzi się on ostatecznie na swą izolację. Korzystanie z awantazy, jakie zapewnia respekt dla granic, nie przeszkadza mu łączyć najwyższej radości z wyobrażeniem przekroczenia granic własnej – *ograniczonej* – kondycji.

„Śmierć Boga” nie usuwa boskości (co sygnalizował już Klossowski w swym komentarzu do Nietzschego⁸⁸), ale umożliwia dopiero komunikację jako – okultyzowaną w postaci objawionego (zobiektywizowanego i uspołecznionego) Boga – potrzebę *bliskości*; jest wydarzeniem na wskroś religijnym, które odalienowuje religię, nie obarczając jej już misją idealizowania (czyli faktycznej fetyszycacji) *możliwości*. „Śmierć Boga” jako wymóg suwerenności osiągananej w komunikacji łączy się z rozpuszczeniem tożsamości ludzkiego bytu, której Bóg był gwarantem. Komunikacja jest komunikacją z *niemożliwym*:

– komunikacja, poprzez śmierć, z tym, co poza bytami [...]: nie z nicością, a jeszcze mniej z jakąś nadnaturalną istotą, ale z rzeczywistością nieokreśloną (nazywam ją niekiedy niemożliwym: tym, co nie może być w żaden sposób pojęte [*begreif*], czego nie możemy dotknąć, nie ulegając równocześnie rozproszeniu, i co w służalczej wykładni nazywane jest Bogiem). [...] Owa nieokreślona rzeczywistość przekracza naturę (po ludzku określaną) jako nieokreślona, a nie jako nadnaturalna determinacja⁸⁹.

Literatura (*Batailliana*)

I. Teksty Bataille’a w języku francuskim

Œuvres complètes (OC), t. I–XII. Éd. Gallimard, 1970–1988 (wszystkie cytaty wg tej edycji).

⁸⁸ Por. P. Klossowski: *Nietzsche, politeizm i parodia*, przeł. K. Matuszewski. „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3, s. 74.

⁸⁹ *Le Coupable*, s. 388.

Teksty poszczególne (obok informacje o pierwodruku lub, w przypadku ineditów, data powstania utworu, oraz lokalizacja w OC):

- *L'Alleluiah, Catéchisme de Dianus*. Éd. Librairie Auguste Blaisot, Paris 1947; V.
- *L'Archangélique*. Éditions Messages, Paris 1944; III.
- *L'art, exercice de cruauté*. „Médecine de France” n° 4, juin 1949; XI.
- *L'au-delà du sérieux*. „La Nouvelle Revue Française” n° 26, février 1955; XII.
- *Le bonheur, l'érotisme et la littérature*, „Critique” n° 35, avril 1949; n° 36, mai 1949; XI.
- *Le bonheur, le malheur et la morale d'Albert Camus*. „Critique” n° 33, février 1949; XI.
- *Charlotte d'Ingerville*, inedit (1954–1955); IV.
- *Le Coupable*. Éd. Gallimard, Paris 1944; V.
- *La déesse de la noce*, inedit (1954?); IV.
- *Dossier des «Larmes d'Éros»*, inedit; X.
- *L'érotisme ou la mise en question de l'être*. „Les Lettres nouvelles” n° 36, mars 1956; n° 37, avril 1956; XII.
- *L'érotisme, soutien de la morale*. „Arts” n° 641, 23–29 octobre 1957; XII.
- *Le gros orteil*. „Documents” n° 6, novembre 1929; I.
- *Hors des limites*. „Critique” n° 81, février 1954; XII.
- *Hors «Larmes d'Éros»*, inedit; X.
- *L'Impossible*. Éditions de Minuit, Paris 1962; III.
- *L'inculpation d'Henry Miller*. „Critique” n° 3–4, août-septembre 1946; XI.
- *Julie*, inedit (1944); IV.
- *Les Larmes d'Éros*. Éd. J.-J. Pauvert, Paris 1961; X.
- *La morale de Miller*. „Critique” n° 1, juin 1946; XI.
- *Méthode de méditation*. Éditions Fontaines, Paris 1947; V.
- *Notes* [do:] *Alleluiah*, inedit; V.
- *Notes* [do:] *Le Coupable*, inedit; V.
- *Notes* [do:] *L'Expérience intérieure*, inedit; V.
- *Notes* [do:] *L'Impossible*; inedit; III.
- *Notes* [do:] *Notice autobiographique*, inedit; VII.
- *Notes* [do:] *La Part maudite*, inedit; VII.
- *L'oeil pinéal*, inedit (1927–1930); II.
- *Le paradoxe de l'érotisme*. „La Nouvelle Revue Française” n° 29, mai 1955.
- *La Part maudite*. Éditions de Minuit, Paris 1949; VII.
- *Le Petit*. [sans nom d'éditeur], Paris 1943; III.

- *Poèmes*, inedit (1942–1957); IV.
- *La pratique de la joie devant la mort*. „Acéphale” n° 5, juin 1939; I.
- *R. von Krafft-Ebing*, „La Critique sociale” n° 3, octobre 1931; I.
- *Sainte*, inedit (1954–1955); IV.
- *La Scissiparité*. „Les Cahiers de la Pléiade”, printemps 1949; III.
- *Sur Nietzsche, volonté de chance*. Éd. Gallimard, Paris 1945; VI.
- *La tragédie de Gilles de Rais*, [w:] *Le Procès de Gilles de Rais*, Club français du Livre, Paris 1959; X.

II. Teksty Bataille’a w języku polskim (obok informacja o pierwodruku oryginału i lokalizacja w OC)

- *Błękit nieba*, przeł. T. Komendant, [w:] G. Bataille, *Historia oka i inne historie*. Oficyna Literacka, Kraków 1991 (*Le Bleu du ciel*. Éd. J.-J. Pauvert, Paris 1957; III).
- *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann. Wydawnictwo KR, Warszawa 1998 (*L’Expérience intérieure*. Éd. Gallimard, Paris 1943; V).
- *Erotyzm (E)*, przeł. M. Ochab. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1999 (*L’Érotisme*, Éditions de Minuit, Paris 1957; X).
- *Historia erotyzmu (HE)*, przeł. I. Kania. Oficyna Literacka, Kraków 1992 (*Histoire de l’érotisme*; inedit [1950–1951]; VIII).
- *Historia oka*, przeł. T. Komendant, [w:] *Historia oka i inne historie*, op.cit. (*Histoire de l’oeil*, Paris 1928; I).
- *Ksiądz C.*, przeł. K. Jarosz. Wydawnictwo KR, Warszawa 1998 (*L’Abbé C*. Éditions de Minuit, Paris 1950; III).
- *Madame Edwarda*, przeł. T. Komendant, W. Gilewski, [w:] *Historia oka i inne historie*, op.cit. (*Madame Edwarda*. Éditions du Solitaire, Paris 1941; III).
- *Moja matka*, przeł. B. Sęk. Wema, Warszawa 1991 (*Ma mère*. Éd. J.-J. Pauvert, Paris 1966; IV).
- *Mowa kwiatów*, przeł. K. Matuszewski. „Ogród” 1991, nr 3 (7) (*Le langage des fleurs*, „Documents” n° 3, juin 1929; I).
- *O Nietzschem* (fragmenty), przeł. T. Komendant. „Literatura na Świecie” 1985, nr 10 (*Sur Nietzsche, volonté de chance*. Éd. Gallimard, Paris 1945; VI).
- *Umarły*, przeł. T. Komendant, [w:] *Historia oka i inne historie*, op.cit.; przeł. K. Matuszewski, „Tygodnik Literacki” 1991, nr 11 (*Le Mort*. Éd. J.-J. Pauvert, Paris 1967; IV).

III. Komentarze

- **S. Alexandriane:** *Georges Bataille et l'amour noire*, [w:] *Les libérateurs de l'amour*. Éditions du Seuil, Paris 1977.
- **A. Arnaud, G. Excoffon-Lafarge:** *Bataille*. Éditions du Seuil, Paris 1978.
- **J. Besnier:** *Georges Bataille et la tradition critique. La communication contre le système*, [w:] *Georges Bataille et la pensée allemande*. „Cahiers Georges Bataille”, Paris 1986.
- **M. Blanchot:** *Opowiadanie i skandal*, przeł. T. Komendant. „Literatura na Świecie” 1985, nr 10.
- **C. Dumoulié:** *Le Désir*. Armand Colin / HER, Paris 1999.
- **M. Duras:** *A propos de Georges Bataille*. „La Ciguë” n° 1, janvier 1958.
- **G. Durozoi:** *L'Érotisme. Bataille*. Hatier, Paris 1977.
- **J.-F. Fourny:** *Introduction à la lecture de Georges Bataille*. Peter Lang, New York 1988.
- **D. Hawley:** *L'œuvre insolite de Georges Bataille. Une hiérophanie moderne*. Genève 1978.
- **P. Klossowski:** *A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille*, „Critique” n° 195-196, août-septembre 1963.
- **P. Klossowski:** *Msza Georges'a Bataille'a*, przeł. K. Matuszewski. Wstęp [do:] G. Bataille: *Książka C.*, op.cit.
- **B. Noël [1]:** [Note sur] *Bleu du ciel*, [w:] *Dictionnaire des Œuvres Érotiques (DOE)*. Ouvrage conçu et réalisé par G. Minazzoli, avec le concours de P. Pia et R. Carlier. Éd. du Mercure de France, Paris 1971.
- **B. Noël [2]:** [Note sur] *Madame Edwarda*, [w:] *DOE*.
- **B. Noël [3]:** [Note sur] *Ma mère*, [w:] *DOE*.
- **J. Piel:** *La rencontre et la différence*. Fayard, Paris 1982.
- **I. Rieusset:** *La déchirure du cercle: une éthique de la négativité*, [w:] *Georges Bataille et la pensée allemande*, [w:] *Georges Bataille et la pensée allemande*. „Cahiers Georges Bataille”, Paris 1986.
- **J.-J. Roubine:** *Bataille*, [w:] *Dictionnaire des littératures de langue française*. Sous la direction de J.-P. Beaumarchais, D. Conty, A. Rey. Éd. Bordas, Paris 1984, t. I.
- **J.-P. Sartre:** *Un nouveau mystique*, [w:] *Situations I*. Éd. Gallimard, Paris 1947.
- **M. Surya:** *Bataille. La mort à l'œuvre*. Éditions Garamont-Frédéric Birr, Paris 1987.
- **Ch. Thomas:** *Contre le sexe fade*. „Magazine littéraire” n° 243, juin 1987.
- **E. Tibloux:** *Georges Bataille*. Éd. ADPF-Publications, Paris 1996.
- **K. Unilowski:** *Agitator Bataille*. „Ogród” 1994, nr 2 (18).