

# Krzysztof Matuszewski

---

## Georges'a Bataille'a mistyczna partuza : część druga

---

Nowa Krytyka 14, 59-123

---

2003

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](http://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 druga)\*

### Część II: Ekspozycja, eksplikacje

#### Religijny sens erotyzmu

*Profanum* jako domena obowiązywania zakazu i *sacrum* jako rzeczywistość, ku której przenosi transgresja, istnieją faktycznie jako „dwa aspekty tej samej ludzkiej prawdy”<sup>1</sup>: „człowiek należy do obu tych światów, między którymi rozpięte jest życie ludzkie” (*E*, 44). To, iż prawda ta została kulturowo stłumiona (w zachodnim świecie, infiltrowanym chrześcijańską wolą ekсклюzy transgresji), wynika zapewne stąd, że „«szczyt» jest paradoksalnie otchłania, zatrąta, albowiem osiągając szczyt, człowiek odrzuca to, co dzieli go od zwierzęcia, i staje się niczym «woda w wodzie»”<sup>2</sup>. Wymogiem transgresji, albo ceną za suwerenność, wzniesienie się na szczyt, jest usunięcie indywidualnej różnicy, czyli kulturowo zakazane, bo zwiastujące ruinę kultury, zniszczenie partykularnego bytu ludzkiego (transgresja zakazu, który strzeże separacji i jest jej upermanentnieniem, przenosi w religijną *par excellence* sferę fuzji podmiotu i przedmiotu, czyli w sferę zniweczony odrębności)<sup>3</sup>. Bataille – którego funda-

---

\* Część pierwsza artykułu ukazała się w 13. numerze „Nowej Krytyki”.

<sup>1</sup> D. Hawley, s. 298.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 301.

<sup>3</sup> Dla Bataille'a odseparowanie jako wymiar istnienia podmiotowego jest nie do zaakceptowania, gdyż nie daje się uzasadnić ontologicznie: „Nie znoszę obrazu bytu ludzkiego wiązanego

mentalny zamysł polega na „ponownym wprowadzeniu totalnej religii do świata nowoczesnego”<sup>4</sup>, czy też na ponownym wprowadzeniu doń sacrum, „w taki sposób, by nie miało ono użytkowego sensu ani użytkowej wartości”<sup>5</sup> – nie wzdraga się przed promocją rozpadu (który paradoksalnie okazuje się ludzkim współczynnikiem strywalizowanego życia ludzkiego): „nie mogliśmy żyć jak ludzie, gdybyśmy nie przekroczyli «pracy», która redukuje nas do rzeczy”<sup>6</sup>.

Erotyzm, który jest zjawiskiem religijnym<sup>7</sup> w preferowanym przez Bataille’a sensie („określenie erotyzmu jest pierwotnie religijne, a moje podejście bliższe teologii niż naukowej historii religii” (E, 33)), gdyż stanowi „jedną z dróg dojścia do sacrum, do [...] rzeczywistości odczuwanej jako niezróżnicowana”<sup>8</sup>, otwiera człowieka, podobnie jak poezja – prowadząca „do pomieszania osobnych przedmiotów [...] do ciągłości” (E, 27)<sup>9</sup> – na „nieskończone przekroczenie”<sup>10</sup>.

---

z odizolowaniem. Śmieję się z samotnika chcącego uprawiać refleksję nad światem. Nie może o nim rozmyślać, gdyż będąc centrum refleksji, przestaje być na miarę tego, co nie ma centrum. Wyobrażam sobie świat podobnym nie do jakiegoś oddzielnego i zamkniętego bytu, lecz *do tego, co zachodzi między nami*, kiedy się śmiejemy lub kochamy: gdy wyobrażam go sobie w ten sposób, otwiera się przede mną ogrom, w którym się zatracam” (*Le Coupable*, s. 282). Naturalnie, istniejemy jako izolowane jednostki; nie przecząc oczywistości, Bataille pokazuje, że płacimy za to infantyilizującym nasze istnienie oddzieleniem od życia. Cięży nad nami imperatyw nieba, którego – po ludzku myśląc – nie możemy słuchać. A przecież – w imię tego, co w nas ludzkie – nie możemy go zignorować. Doskonale pasuje do Bataille’a tytuł, jaki przydał mu K. Uniłowski: *Agitator Bataille*. – „Każdy człowiek obcy jest światu, należy do przedmiotów, posiłków, gazet, które zamykają go w jego *poszczególności* i oddzielają od całej reszty. Tym, co łączy ludzkie istnienie z całą *resztą*, jest śmierć: kto patrzy na śmierć, przestaje należeć do swego pokoju, do swych bliskich i oddaje się wolnym grom z niebem” (*Le Coupable*, s. 283).

<sup>4</sup> D. Hawley, s. 312.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 302.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 299.

<sup>7</sup> „Istota erotyzmu wymyka się temu, kto nie widzi w nim sensu religijnego” (*Larmes d’Éros*, s. 608). – W Bataille’owskim ujęciu erotyzmu istotna („definitywnie” ważna) jest nie tyle jego charakterystyka negatywna (jego „sensu” i „wartości” nie można ograniczyć do „przyjemności” i „rozrywki”), ile jego pozytywne określenie: „erotyzm jest nazwą doświadczenia sakralności, jakie może być udziałem człowieka niezależnie od religii, emblematyczną postacią dzielonego z innym doświadczenia ekscesu” (E. Tibloux, [6. 8]).

<sup>8</sup> D. Hawley, s. 300.

<sup>9</sup> Jeśli nie jest tylko „piękną poezją”, w znaczeniu przeestetyzowania i dandyzmu ograniczonego do świadomościowych elukubracji, czy w znaczeniu podporządkowania jakimś ideałom, poezja ma moc sojuszniczej wobec erotyzmu eksterminatorce użytkowego świata: „Wydawało mi się, że do prawdziwej poezji prowadzi jedynie nienawiść. Poezja miała siłę tylko wtedy, gdy objawiała przemoc buntu. Ale poezja osiąga tę przemoc tylko o ile ewokuje *niemożliwe*. [...] Prawdziwa poezja jest na zewnątrz praw. [...] Poezja, która nie wznosi się do bez-sensu poezji, jest tylko brakiem poezji, piękną poezją. [...] Poezja wprowadza w noc eksces pożądania. Noc,

### Simulacrum ascezy

Jako zjawisko specyficznie ludzkie – „seksualność ludzka jest ograniczona zakazami i [...] jest dziedziną przekraczania tych zakazów” (E, 249); łączy się więc z „poszanowaniem wartości zakazanych”, ale jednocześnie „otwiera przed zdyscyplinowanym człowiekiem furtkę niedostępną zwierzęcości: możliwość przekroczenia prawa” (E, 215) – erotyzm, wskazujący wszak na animalną naturę człowieka, posiada osobliwy walor: jego napięcie pokrewne jest ascetycznemu<sup>11</sup>, gdyż erotyzm, jak asceza (o ile jej motywacje są mistyczne), wyprowadza z petryfikującego separację indywiduów świata działania, świata zakładanych projektów i realizowanych celów, czyli świata użytkowego *par excellence*, ku światu niedziałania i zniwelowanych różnic:

Tym, co charakteryzuje erotyzm, nie jest przedmiot ruchomy i żywy, lecz znieruchomiałe i martwy, bo tylko on oderwany jest od normalnego świata. To kres, do którego chcemy doprowadzić żywe i ruchome. Chodzi o to, by rozerwać przebiegi świadome i zwyczajne, i by znaleźć to, co oderwane (HE, 122).

Jeśli jednak asceza sama jest pracą, wymagającą odosobnienia i sytuującą swój cel w przyszłości, jeśli jest więc drogą dla zde gustowanego światem i pragnącego oczyszczenia bytu ludzkiego, to erotyzm – ascetyczny w tej mierze, w jakiej seksualność nie jest w nim „banalnym instynktem” ciężącym ku przyjemności, ale „środkiem duchowego wznoszenia się”<sup>12</sup>, czyli „integralną częścią wszelkiego doświadczenia religijnego”<sup>13</sup> – rozwija się pod egidą źródłowego otwarcia, jest wyzbytą ascetycznej wstrzemięźliwości, pedanterii i obsesji czy-

---

jaką pozostawiają spustoszenia poezji, jest we mnie miarą odmowy – moją szaloną wolą przekroczenia świata. [...] Poezja była prostym odwrotem: wymykałem się dzięki niej światu dyskursu, który stał się dla mnie naturalnym światem, zstępowałem z nią jakby do grobu, gdzie nieskończoność możliwości rodziła się ze śmierci logicznego świata” (*L'Impossible*, s. 101, 218, 220–222).

<sup>10</sup> D. Hawley, s. 300; por. też E. Tibooux, [6. 8]: „[...] sposobem przejawiania się [erotyzmu] jest transgresja zakazów; pozwalała mu to dotrzeć do odseparowanej sfery *sacrum*. Chodzi o erotyzm czarny raczej niż różowy, erotyzm gorejący, którego nie można by precyzyjnie określić, nie ryzykując zrobienia zeń pojęcia i odniesienia go [tym samym] do sfery produkcji intelektualnej”.

<sup>11</sup> „Dwie tendencje właściwe dla erotyzmu: zgody z naturą i jej zakwestionowania; nie możemy usunąć żadnej z nich. Zgroza i przyciąganie są nierozłączne. Niewinność i skandal służą grze” (*Le Coupable*, s. 355).

<sup>12</sup> S. Hufin: *L'Amour magique: révélations sur le Tantrisme*. Albin Michel, Paris 1971. Cyt. [za:] D. Hawley, s. 295.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

stości praktyką depersonalizacji, eksperymentacją hic et nunc destrukcji, która „odpowiada najbardziej intymnemu pragnieniu człowieka, by się zatracić”<sup>14</sup>. Wobec ascezy, która jest bojaźliwa i skąpa – zakłada odwracanie oczu od pokus i uzależnia skuteczność swej metody od dyscypliny, zalecającej minimalizację pragnień i konwergencję środków osiągnięcia celu – erotyzm jest instancją bujności, dywergentnej techniki i rozrzuconego zapamiętania. Asceta odwraca się od „tego świata”, spoglądając ku udostępnianemu przez wyrzeczenie światu czystości. Adept erotyzmu odrzuca „ten świat” w imię rzeczywistości, która jest dla niego rewersem spragmatyzowanego świata ludzkich zachowań. Ascetycznemu projektowi spirytualizacji wytęsknionej rzeczywistości, który koniecznie włącza nadzieję, czyli trwanie, a więc *a fortiori* komunikację tożsamości (zdegustowany cielesnością asceta nie rezygnuje wszak z jednostkowości, a tylko poddaje ją uduchowieniu), erotyzm przeciwstawia dezidealizację świata (oznaczającą jego chaotyzyzację) i departykularyzację bytów (wyrażającą się w ich desperacji):

Żadnego potępienia, żadnego wstydu. Erotyzm i będąca jego wymiarem ekspozycja kobiet o ciężkich piersiach i rozwartych ustach są dla mnie tym bardziej pożądane, że odbierają wszelką nadzieję. [...] Erotyzm jest okrutny, prowadzi do nędzy, wymaga rujnujących wydatków. Zbyt jest kosztowny, by wiązał się z ascezą. Stany mistyczne, ekstatyczne, które nie pociągają za sobą materialnej czy moralnej ruiny, nie obywają się zresztą bez kierowanych przeciw sobie zamachów. Moje doświadczenie jednego i drugich pozwala mi wyraźnie odróżnić konsekwencje tych dwu rodzajów ekscesu. By zrezygnować z mych erotycznych przyzwyczajęń, musiałbym wymyślić jakiś nowy

<sup>14</sup> Ibidem, s. 297. Nawet gdyby stanowisko Bataille’a uznać za wyraz eskapizmu, to byłby to eskapizm świadomy własnych konsekwencji. Podobnie jak *doświadczenie wewnętrzne* jest autorytetem, który musi być o(d)kupiony (por. *Doświadczenie wewnętrzne*, s. 59), tak erotyzm jako droga zatraty synonimiczna wobec śmierci nie stanowi łatwego sposobu rozwiązania konfliktu określającego relację przytomnej i wrażliwej jednostki z użytkowym światem. Liryzm Bataille’a nie jest alternatywą dla jego trzeźwości: „Nadałem liryczną postać memu spostrzeżeniu odnośnie związku między erotyzmem i śmiercią. Podkreślam jednak: sens erotyzmu wymyka się nam, jeśli nie jest dany w postaci jakiejś urwistej głębi. Erotyzm jest zwłaszcza czymś najbardziej poruszającym, jest też jednak zarazem największą sromotą. Nawet po psychoanalizie sprzeczne aspekty erotyzmu wydają się w jakiejś mierze niezliczone: ich głębia jest religijna, potworna, tragiczna, jest wciąż jeszcze czymś nie do wysłowienia. Zapewne tym bardziej dlatego, że jest boska [...]. Jedyny sposób zbliżenia się do prawdy erotyzmu: drżenie...” (*Les Larmes d’Éros*, s. 608).

sposób umieszczania siebie na krzyżu: nie mógłby on być mniej odurzający niż alkohol<sup>15</sup>.

### Ambiwalentna seksualność

Zorientowana na prokreację seksualność nie zawiera niczego swoiście ludzkiego. Jako „seksualność dobroczynna”, której celem jest pleniение życia, odpowiada ona seksualności zwierzęcej. Cięża dlatego odbiera kobiecie wartość obiektu erotycznego, iż sugeruje pomnożenie, tym samym zaś jest znakiem waloryzacji świata nieciągłych bytów, królestwa użyteczności. Antypodyczny wobec wykorzystującej płęć jako alibi misji rozplenienia (jej skutkiem jest eternalizacja nieciągłości, uświęcenie trwania pod postacią rzeczy) erotyzm, „który z płęci się wywodzi, [...] jest w zasadzie bezpłciowy. Erotyzm reprezentuje Zło i szatana” (*E*, 224)<sup>16</sup>.

Seksualność jest w nas załączkiem erotyzmu. Nie zinterioryzowana jako znak anarchii mogącej zmieść porządek użytkowego świata, nie przemieniona w świadomości w taki sposób, że łączy się z transgresją zakazów, która „wyzwała wreszcie człowieka z przymusów zamkniętego świata rzeczy”<sup>17</sup>, marnieje w autodegradującej redukcji do aktywności służebnej. A przecież źródłowo jest tym elementem ludzkiej konstytucji, który wydobyty z funkcjonalnych ram, nie ograniczony do użytkowego celu, czyli właśnie erotycznie przetworzony, neguje – w paradoksalnym porywie życia, będącym „odmową życia w tym samym akcie, który je kreuje” – „wszystko, co wiąże nas z życiem, a negując to, przywraca nas nam samym, ciągłości, [...] bliskości”<sup>18</sup>. Choć więc w sensie erotycznym załączkowa, seksualność jest zapowiedzią komunikacyjnego otwarcia, wkomponowanego w człowieka ontologicznie jako obsesja (która, owszem, może się nie zaktualizować, jeśli determinacje świata projektów i celów otepią nas bez reszty): „stosunek seksualny sam w sobie jest komunikacją i dynamiką,

<sup>15</sup> *Le Coupable*, s. 247, 257.

<sup>16</sup> „[...] aktywność erotyczna [...] przeklęta jest najpierw za sprawą arbitralnych religijnych zakazów: ale przeklęta jest też dlatego, i to nawet zasadniczo, że jest istotowo obca mnożeniu użytkowych bytów; jest przeklęta, gdyż osłabia użytkową wspólnotę. [...] erotyzm sprzeciwia się żywotnemu interesowi wspólnoty” (*Dossier des «Larmes d'Éros»*, s. 652).

<sup>17</sup> D. Hawley, s. 300.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 296–297.

ma charakter odświętny; ponieważ jest on ze swej istoty komunikacją, zaraz na wstępie zakłada otwarcie na zewnątrz” (HE, 33).

### Ciągłość łączy erotyzm ze śmiercią

Erotyzm, podobnie jak śmierć, potwierdza naszą przynależność do świata ciągłości: z bytów osobnych, jakimi jesteśmy w świecie pracy – wstrzemięźliwych i zapobiegliwych, szanujących zakaz jako środek ocalenia indywidualnej tożsamości – czynią nas one bytami komunalnymi, mobilizowanymi przez transgresję. Seksualność i śmiertelność są w nas w rudymenarnym sensie znakami niezgody na granice ludzkiej kondycji określane przez rozum. Erotyzm i „radość w obliczu śmierci”<sup>19</sup> to formy, w jakich u Bataille’a sublimuje się, w perspektywie człowieka religijnego, to, co, poza Bataille’owską religią, może być też traktowane jako zwykłe, inercyjnie aprobowane residuum ludzkich związków z naturą, albo jako przedmiot utylitarnej obróbki rozmaitych światopoglądów, których celem jest wyegzorcyzmowanie monstrialności seksu i śmierci. Owa sublimacja (której nie warto porównywać z tępotą bezrefleksyjnej asymilacji seksualności i śmierci: wówczas mnożenie się i umieranie pozabawione są w ogóle ludzkiego sensu i istnieją jako funkcje zwierzęce) pozwala uniknąć mankamentów odrzucenia i apologetyzacji. Pierwsze byłoby naiwne, nawet jeśli heroiczne, druga zaś nie dałaby się przeprowadzić w bezwzględnej postaci. Jedynie erotyzm i mortualne niedomknięte prowokacje (przybliżanie śmierci nie może przestać być grą: „Dość ściśle byłoby stwierdzenie, że prawdziwa radość wymagałaby pójścia za impulsem aż do śmierci – ale śmierć położyłaby jej kres” [HE, 92])<sup>20</sup> umożliwiają usytuowanie seksualności i śmierci

<sup>19</sup> Por. Apendyksy (II).

<sup>20</sup> U Bataille’a pożądanie wymusza zatrąę, która zwraca ku śmierci. Zatrąę ma sens moralny o tyle, o ile jej oddalenie oznacza wybór bezpieczeństwa i stabilizacji, czyli wyjąłowanie życia, które ma smak tylko jako intensywne: „Częściowa zatrąę jest dla bytu ludzkiego środkiem umierania za życia. Dziwna jest ochota uniknięcia zgrozy zatrąę. Pożądanie przyzywa zgrozę – tę z granicy wytrzymałości. Chodzi o zbliżenie do śmierci najbardziej jak da się znieść. Nie tracąc świadomości – lub tracąc, jeśli trzeba. /...a jeśli trzeba, umierając” (*Le Coupable*, s. 337–338). Śmierć ważna jest dla Bataille’a jako emblemat uświęcającej życie zatrąę. Jej ekstazyzujące znaczenie problematyzowane jest jednak przez jej definitywność. Apologia śmierci u Bataille’a nie przeszkadza mu konstatować jej ograniczeń jako stymulującej ekstazę pożywki wyobraźni i namiętności: „Śmierć natomiast – na przekór językowi, który moment konwulsji każe nazywać «małą śmiercią», i na przekór frapującym powinowactwom – źle odpowiada, z racji swego

w horyzoncie zakazu i transgresji; horyzoncie, zdaniem Bataille'a, heurystycznie płodnym, bo dająca się w nim zawrzeć charakterystyka człowieka uwzględnia kontradiktoryczne ludzkie predylekcje: do trwania i do zatury, do tego, by być (podporządkowanym) elementem świata użytecznych działań, i do tego, by – nie dbając o konsekwencje – móc się zeń (suwerennie) wydostać<sup>21</sup>.

### Erotyczny wymóg przemocy

Konstatując swoją partykularność, czyli własny status jako bytu zamkniętego (ciało jest naszą oczywistą granicą, ale nie możemy też ostatecznie przeniknąć myślą ku myślom innych ludzi: porozumienie, jakie zawdzięczamy mowie, jest faktycznie tylko złudą komunikacji; dzieli nas przepaść: „Usiłujemy komunikować się ze sobą, jednak żadna komunikacja nie zdoła zlikwidować tej pierwszej, podstawowej różnicy. Nie ja umrę, kiedy wy umrzecie. I wy, i ja jesteśmy bytami nieciągłymi” (E, 16)), człowiek nie akceptuje jednak definitywności tego zamknięcia<sup>22</sup>. Odczuciu izolacji jako braku odpowiada potrzeba i pragnienie jego powetowania: „ludzkość od samego początku szukała dostępu do wyzwalającej ciągłości” (E, 24). Erotyzm jest formą zaspokojenia tego pragnienia<sup>23</sup> – w erotyzmie „zawsze chodzi o to, by zastąpić osamotnienie bytu

---

określonego, definitywnego charakteru, doznaniu wieczności chwili, jakie przynosi miłosny wybuch” (*L'erotisme ou la mise en question de l'être*, s. 413).

<sup>21</sup> „Nikt nie wyobraża sobie świata, w którym [...] namiętność przestałaby ostatecznie nas niepokoić... Nikt, z drugiej strony, nie bierze pod uwagę życia, którego nie wiązałaby jakaś rachuba” (*Les Larmes d'Eros*, s. 575). – Odnosnie zaś tego ruchu odwrotu: „Twoją sprawą w tym świecie nie jest zapewnienie zbawienia duszy złańnionej spokoju, ani staranie o materialne awantaze dla ciała. Twoją sprawą jest poszukiwanie niepoznawalnego losu. O to walczyć musisz w nienawiści granic – która wolności przeciwstawia system konwenansów” (*L'Alleluiah*, s. 416).

<sup>22</sup> Przeciw rozkoszy stabilności ujednostkowionego bytu podnosi się wciąż w człowieku pragnienie, by nie być już różnicą, ale istnieć jako element indyferentnej całości: „Nie chodzi o to, by faktycznie znieść różnice, a tylko o to, by je zanegować. Chodzi o stworzenie [...] beładnej całości wrażeń, w której różnica się zatracza, w której *objawia się* czezość różnicy. [...] By osiągnąć tę spójnię, musimy więc zaprzeczyć temu, co różni jedne rzeczy od drugich, zniszczyć je jako różniące się rzeczy. Zamiast rzeczy spostrzegać musimy *nicość*, zamiast istoty ubranej – nagą, której bliskość zapowiada erotyczną fuzję” (*L'erotisme ou la mise en question de l'être*, s. 413).

<sup>23</sup> „Erotyzm jest komunikacją w tej mierze, w jakiej, w paroksyzmie, partnerzy zatracają się wzajemnie w ruchu wydziedziczenia, zbliżającym ich prowizorycznie do ciągłości bytu, przestanianej zwykle ich nieciągłymi indywidualnościami” (J.-F. Fourny, s. 114).



i jego nieciągłość poczuciem głębokiej ciągłości” (*E*, 19). Nie dająca się już przeliczyć intensywność pożądania („przedmiot pragnienia to wszechświat albo całość bytu” [*HE*, 94]) wiąże je, oraz erotyzm, ze śmiercią. Znoszący izolację erotyzm ewokuje śmierć, gdyż zaprzecza temu, co z ludzkiego punktu widzenia stanowi jej antypodę – trwaniu pod postacią odrębnego bytu: „[...] zwieńczeniem erotyzmu, jak pokazał Sade, może być tylko śmierć, a różnica między nimi jest [...] nie różnicą co do natury, a tylko różnicą stopnia”<sup>24</sup>. Erotyzm jest ewidentnie domeną przemocy (*violence*), „zaburzeniem równowagi powodującym, że człowiek świadomie sam siebie stawia pod znakiem zapytania” (*E*, 33); jest tym, co „w świadomości człowieka [...] kwestionuje jego byt” (*E*, 31)<sup>25</sup>.

Przemoc dotyka mnie („w erotyzmie zatracą się moje Ja. Nie jest to sytuacja korzystna, ale owa dobrowolna zatrata, jaką erotyzm zakłada, jest oczywista, nikt nie może w nią wątpić” (*E*, 33)), ale określa też aurę relacji między kochankami. Jako obiekty erotyczne podlegamy, ktoś drugi i ja, depersonalizacji, wywłaszczeniu z kondycji właściwej nam w świecie pracy. Owa ekspropriacja nie zachodzi w sposób automatyczny. Bataille nie dogmatyzuje aktów seksualnych jako takich. W uznaniu, że „reprodukcja” stanowi „okazję do nagłego i frenetycznego trwonienia energetycznych zasobów” i w konstatacji, że jest ona „w czasie tym, czym tygrys w przestrzeni”<sup>26</sup>, zawiera się sugestia, iż banał seksu może ulec uświęcającej transsubstancjacji tylko pod warunkiem, że zapomnienie kochanków (odpowiednik instynktowego zapamiętania polującego drapieżcy) pozwoli im zignorować czas i sięgnąć tym samym „prostoty chwili”<sup>27</sup>, która „należy do tego, kogo otwiera na trwogę nagły, bezpośredni zachwyty” (*E*, 245)<sup>28</sup>. Trwoga i fascynacja – to, co wywoływane jest przez zakaz,

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Erotyzm, zacierający granice jak noc, jest domeną, gdzie ofiarnie spłonąć może nasza „wściekłość” i gdzie izolowany byt ludzki odmienia swój przeklęty status: „Nic nie jest na miarę twych wściekłych porywów oprócz milczącego ogromu nocy. / Negując ograniczone byty ludzkie, miłość zwraca je nieskończonej pustce, sprowadza je do oczekiwania *tego, czym nie są*” (*L'Alleluiah*, s. 405). Erotyzm objawiałby jedną z Bataille'owskich prawd: „[...] wściekłą prawdę: prawdę pustki, o której nie ma co wiedzieć” (M. Surya, s. 424).

<sup>26</sup> *La Part maudite* oraz *Notes* [do:] *La Part maudite*, s. 41, 481.

<sup>27</sup> „Erotyzm jest zastąpieniem chwilą bądź nieznanym tego, co, jak sądzimy, da się poznać” (*L'au-delà du sérieux*, s. 319).

<sup>28</sup> „Zasadnicza jest chwila gwałtownego kontaktu, kiedy życie przepływa od istoty do istoty, dając poczucie feerycznego upadku. [...] tym, co wchodzi w grę w erotyzmie, cieleśnym czy

i to, co „przywołuje transgresję” (*E*, 72) – warunkują ekspropriację i potwierdzają erotyczny charakter więzi między kochankami. Pożądanie, które jest aspektem tej więzi, erotyzuje się, czyli przekracza swą rutynową postać odsyłającą do zwierzęcego zaspokojenia, tylko w miarę jak miesza się z trwogą („Ubóstwo pożądania, któremu nie towarzyszy żadne przerażenie...” (*HE*, 87)).

## Nagość i wstyd

Erotyczna przemoc objawia swój ontologiczny wymiar w jednej z zaproponowanych przez Bataille'a charakterystyk erotyzmu: „zasadą każdego aktu erotycznego jest zniszczenie struktury zamkniętej, jaką jest partner gry w stanie normalnym” (*E*, 20). Nagości i prowadzącego do niej gestu obnażenia, które wywołują tę destrukcję i są jej manifestacjami, nie można wpisać w program niewinnego powrotu do natury czy wyzwolenia z przesądów<sup>29</sup>. Oznaczają one bowiem zasadnicze pogwałcenie naszego rutynowego stanu istnienia –

---

moralnym, jest to samo poczucie «feerycznego upadku», związane z osuwaniem się jednego bytu w drugi” (*Le Coupable*, s. 390). Rudymentarnie alienujące człowieka jest jego uwikłanie w czas. Swoim akcesem do świata pracy człowiek podtrzymuje tę alienację. Fantastyczność wszelkich dezalienacyjnych projektów równowazy dezalienacyjna *tout court* realność seksualnych aktów, które społecznej fetyszyzacji przyszłości przeciwstawiają ignorujące wszelką kalkulację, oswoździelskie *teraz*: „Istnieje pewien aspekt seksualności, który przeciwstawia ją zasadniczej dla bytu ludzkiego kalkulacji. Każda ludzka istota bierze pod uwagę przyszłość. Akt seksualny ma może jakiś związek z przyszłością, nie w każdym jednak przypadku, a poza tym erotyzm traci z pola widzenia rodzajowy zasięg pożądanego bezładu. [...] czy byt ludzki mógłby dotrzeć do szczytu swej aspiracji, gdyby nie oderwał się uprzednio od rachub, z jakimi spaja go porządek życia społecznego?” (*L'erotisme, soutien de la morale*, s. 469–470).

<sup>29</sup> Nagość u Bataille'a jest ostatecznie – zapośredniczoną w kilku obrazach – ewokacją śmierci: „Twoja nagość, piękna, oferowana – cisza i przecucie nieba bez dna – podobna jest zgrozie nocy, w której jest znakiem nieskończoności: tego, co nie daje się określić – tego, co nad naszymi głowami wznosi lustro nieskończonej śmierci” (*L'Alleluiah*, s. 408). – „Nagość ludzkich istot równie prowokująca jak ich grób: pachnie ostro i wzbudza mój śmiech. Grób nie mniej nieuchronny niż obnażenie” (*Le Coupable*, s. 277). – „[...] na progu chwały znalazłem śmierć pod postacią nagości, ubraną w długie czarne pończochy ozdobione podwiązkami. Kto zbliżył się do istoty bardziej ludzkiej, kto wytrzymał boskość bardziej potwornej furii? Ta furia powiodła mnie za rękę do mych piekieł” (*ibidem*, s. 294). Nagość, kontestacja granic w źródłowym sensie, wzywa do kontestacji moralnej, nieodróżnialnej od śmierci: „To, co zwie się *nagością*, zakłada rozdartą oddanie, jest tylko drżąca i niemą odpowiedzią na najbardziej niejasny apel. Czy tajemny błysk niewyraźnie ujrzany w mroku nie domagał się daru z życia? Czy każdy nie powinien, rzucając wyzwanie hipokryzji wszystkich (jakaż głupotą są w końcu postawy «ludzkie»!), odnaleźć drogi, która, przez płomienie, wiedzie do zmazy, do nocy nagości?” (*L'Impossible*, s. 115).

zamkniętego, nieciąglego<sup>30</sup>. Owszem, ten stan może zostać przewyciężony, ale owo transgresywne działanie, w trakcie którego „ciała otwierają na ciągłość swe tajemne kanały” (E, 21), wiąże się z bezwstydem. A bezwstyd, czyli „zamęt, który sprawia, że nie panujemy nad ciałem, że tracimy trwałą i wyraźną osobowość” (E, 21), jest dla istot wyrzuconych w ten sposób z nieciąglego świata<sup>31</sup> (gdzie wstyd zakreśla granice) jedynie funkcją wstydu. Nagość oddzielona w sentymentalnym geście uniewinnienia od rozdarcia, którego znakiem jest wstyd, traci swą transgresywną siłę. Staje się mdła, jak mdły byłby „obraz kobiety godnej pożądania [...], gdyby jednocześnie nie zapowiadał czy nie zdradzał ukrytego aspektu zwierzęcego, sugestywnego w jakimś ciężkim sensie” (E, 139). Uczyniona czymś „naturalnym”, nagość straciłaby blask, podobnie jak blasku pozbawiona byłaby „uroda pożądanej kobiety”, gdyby nie „zapowiada[ła] jej części wstydliv[yh], [...] owłosion[yh], zwierzęc[yh]” (E, 140)<sup>32</sup>. Nagość,

<sup>30</sup> Zjawienie się nagości jest ingerencją rujnącą spoistość świata i świadomości: „Obnażona kobieta otwiera pole rozkoszy (przyzwoicie ubrana nie mogłaby niepokoić): w ten sposób pusta rozciągłość ulega rozdarciu, a rozdarta, otwiera się na tego, kto się w niej zatracza, podobnie jak ciało zatracza się w nagości, jaka mu się oferuje” (*Le Coupable*, s. 261). Skaza nagości odzwierciedla skazę świata i wzywa do jej trudnej apropiacji (w postaci zatraty): „Trzeba umieścić na tej samej płaszczyźnie: *śmiechu wartę uniwersum, nagą kobietę, mękę.* / [...] Nagość wyzwała we mnie bolesną potrzebę uścisku” (ibidem, s. 267). – Tworzą nagość „nieoswojenie” i „okrutna słodycz”, a przyciąganie dwu nagości jest ruchem fatalnym jak zagłada: „Nagość kobieca łączy do męskiej tak samo zachłannie jak rozpalona rozkosz do trwogi” (ibidem, s. 277). – Nagość jest eksterytorializacją – z obszaru tego, co dobrze znane, co *ludzkie*: „Obnażony, każdy otwiera się na coś więcej niż to, czym jest, pogrąża się natychmiast w zwierzęcym braku granic” (*Sur Nietzsche*, s. 118). – Nagość wskazująca na zwierzęcość, na naturę, jest czystą emanacją śmierci. A urok nagości jest czarny: „[...] w stanie odurzenia, w jakim utrzymywała mnie bliskość śmierci, nie mogłem nie odczuwać krępującej analogii między *czarem śmierci* i *czarem nagości*” (*L'Impossible*, s. 175). – Tak samo jak za sprawą animalności, do której odsyła, nagość jest też mortalna dzięki dystansującemu wobec pragmatyki pięknu: „[...] i oczywiście *nagość jest śmiercią* – i to tym bardziej, im bardziej jest piękna!” (ibidem, s. 136). – Jeśli nagość jest jednoznaczna manifestacją rozdarcia bytu ludzkiego, rozdarcie to zaś, jak faktycznie sądzi Bataille, najprecyzyjniejszym opisem sytuacji ludzkiej, to myśl Bataille’a można rzeczywiście uznać za „ontologię nagości”. W kontekście tego zontologizowanego rozdarcia zrozumiałe byłoby, dlaczego „nagość wywołuje u Bataille’a sakralne doznanie, w którym łączą się fascynacja i przerażenie”, i dlaczego „zawsze zbliża się on do nagości z «bojaźnią i drżeniem»” (S. Alexandrian, s. 259, 260). – („Nagość jest tylko śmiercią, a najczulsze pocałunki mają posmak szczura”) (*L'Impossible*, s. 156).

<sup>31</sup> „Zaraźliwy, katastroficzny – bezwstyd oszałamia. Jest momentem usunięcia wszelkiej wiedzy, zaślepieniem” (Ch. Thomas, s. 28).

<sup>32</sup> Nagość jest nagością znaczącą coś dla świadomości, i dlatego mogącą ją rewoltować, tylko jako skorelowana z winą i wstydem, z (od-naturalnioną, wydobytą z niewinności i w tym sensie grzeszną) dojrzałością: „Nagość piersi, obsceniczność seksu mają moc sprawienia tego, o czym będąc małą dziewczynką mogłaś tylko marzyć, niezdolna nic zrobić” (*L'Alleluiah*, s. 399).

jak niebo, nabiera sensu – staje się egzystencjalnie istotna, ekstazyzuje lub „wyzwała” – tylko dla „odnaturalnionej” percepcji:

Ciało nagie, wystawione na pokaz, można oglądać obojętnie. Tak samo łatwo jest postrzegać niebo ponad sobą jako pustkę. Wystawione na pokaz ciało ma jednak dla mnie siłę, jaką posiada w seksualnej grze; a w jasnych lub mrocznych przestworzach otworzyć mogą ranę, do której przyłgnę jak do kobiecej nagości. Przedmiotem mózgowej ekstazy, jaką odczuwa męczyzna obejmujący kobietę, jest świeżość nagości; w pustej przestrzeni, w otwartej głębi uniwersum, moja dziwna medytacja sięga tak samo przedmiotu, który mnie wyzwala<sup>33</sup>.

Bez uchwycenia sensu nagości nie ma wyjścia poza zdegradowaną ludzką kondycję, dla której ramy wyznacza zakaz monstrializowany w figurze transcendencji:

Niedostępna będzie ta żywotna nierozumność, dopóki nie przenikniemy tajemnicy pożądania nagości. Musimy zwłaszcza przekroczyć zakazy, których uparte respektowanie wiąże się z transcendencją, z nieskończonym poniżeniem człowieka<sup>34</sup>.

Nie ma ludzkiej nagości bez wstydu; jest on formą, w jakiej w „człowieku normalnym”, czyli „przeciwnym naturze”, manifestuje się lęk przed upostaciowaną w nagości naturą<sup>35</sup>. W ogóle wstyd jest atrybutem erotyzmu<sup>36</sup>. Cena, za jaką można wstydu uniknąć – albo ignorując erotyczną komunikację, albo oswajając jej zgrozę – wydaje się Bataille’owi monstrialna:

---

– „Nagość, do której obsesyjnie odsyła myśl Bataille’a, nie jest uznaną nagością naturalizmu, lecz przeciwnie, tym, co oddala nas od natury, oddziela od naturalnej animalności. Poruszająca jest nie nagość sama w sobie – ta stała się czymś zwyczajnym i banalnym, a dziś nawet stadnym [...]. Nagość istnieje tylko dzięki zwróconemu na nią spojrzeniu. Ażeby widok nagości miał wartość erotyczną, czy wartość zatury, musi być zachętą do bezwstydu. / Nagość, powiada Bataille, jest *osuwaniem się ku bezwstydowi*. A bezwstyd jest nagłym wyłonieniem się w nas zwierzęcości, uchwyconej w przerażeniu i zachwycie. Postacie Bataille’a są nieuchronnie nagie. Ich nagość pali. Jest nieustannym pobudzaniem gestu i myśli. [...] Nagość [...] jest jak sierść pachnąca dzikością lub otwarta otchłań szaleństwa” (Ch. Thomas, s. 28).

<sup>33</sup> *Le Coupable*, s. 255.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 256.

<sup>35</sup> Por. *Le bonheur, l'érotisme et la littérature*, s. 450.

<sup>36</sup> „Erotyzm jest właściwością człowieka. Jest on zarazem czymś, co każe człowiekowi się rumienić. / Od wstydu, jaki erotyzm narzuca, nikt nie może uciec” (*L'érotisme, soutien de la morale*, s. 467).

Kto uważa, że jest poza, jak gdyby pułapka go nie dotyczyła, nie zna fundamentu tego życia, które ożywia go aż do śmierci. Kto zaś sądzi, że nad tym wszystkim panuje [...], nie jest w lepszej sytuacji niż abstynent. Nic nie wie o skazaniu, bez którego erotyczna fascynacja, na jaką chce odpowiadać, przestałaby fascynować<sup>37</sup>.

Dezawuacja wstydu jest akcesem na rzecz animalności<sup>38</sup>, która znosi *ludzkie* dążenie do szczytu<sup>39</sup>. Wstyd zakłęty („nie wstydzę się, bo nie angażuję się w nic, co mogłoby zawstydząć”) lub zdomestykowany („nie wstydzę się, bo nie istnieje żaden powód do wstydu”), pozbawiony możliwości samoprzezwyciężenia – faktycznie funkcja „wzgardy dla erotyzmu” – to oddalony „zachwyty” i ekskludowana „ekstaza”:

Najczęściej erotyzmem się gardzi. Dlatego właśnie musimy mówić o gnuśności wzgardy; gnuśny jest ktoś, kto atakuje to, co mogłoby go wynieść [...] do tragicznego zachwyty. [...] Gdybyśmy nie przekroczyli wstydu w jakimś upadku, nie dostapilibyśmy ekstazy, która znosi oceny zwyczajnego życia. Ekstaza jest wręcz efektem tego zniesienia. Uzasadnienie tej oceny jest źródłem ekstazy, która wymaga właśnie wyszydzenia wszystkiego, co stanowi uzasadnienie<sup>40</sup>.

Wstyd jako synonim zakazu zachęca do transgresji, która obiecuje ekstazę. W końcu w ludzkim stosunku do wstydu kumuluje dwoistość, która odzwierciedla ludzką kondycję jako rozdarcie, brak odpoczynku, bolesną ekstrawagancję nadmiaru i „suwerenny paradoks”<sup>41</sup>. Wstydu nie można udomowić, nie sposób się też z nim obnosić. Jako nasza reakcja na seksualność<sup>42</sup>, jako

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> „Stalibyśmy się nieludscy, gdybyśmy, w dłuższej perspektywie, przestali doświadczać [w erotyzmie] tego, co odstręcza” (*Le paradoxe de l'érotisme*, s. 321).

<sup>39</sup> „To w jakiś sposób we wstydzie [...] dochodzimy do najwyższego momentu. Jak człowiek potępić mógł ruch, który wynosi go na szczyt? Jakże szczyt może być pożądany i może być szczytem inaczej niż za sprawą potępienia?” (*L'érotisme, soutien de la morale*, s. 467).

<sup>40</sup> *Le paradoxe de l'érotisme*, s. 321.

<sup>41</sup> Por. ibidem, s. 322.

<sup>42</sup> Zdaniem Bataille'a, wbrew wszystkim zakłębom, strukturalnie wywrotowa: „Zachowania seksualne i wspólnotowe wykluczają się. Istnieją dwa nieporównywalne tryby – tryb działań erotycznych i tryb rozmaitych zachowań charakteryzujących życie społeczne. [...] między działaniem erotycznym a jakimkolwiek innym działaniem (zakupy, obiad, rozmowa) istnieje przepaść, przeciwieństwo, które uznać trzeba za straszliwe [...]. To przeciwieństwo śmierci i życia, nieobecności i obecności: seksualność jest bez wątpienia potężną negacją tego, czym sama nie jest” (*Le bonheur, l'érotisme et la littérature*, s. 451). – „[...] nie możemy nigdy naprawdę mówić

cecha erotyzmu, jest on skazą ludzkich preferencji, których obrazem jest *idealnie* wieńczona spoistość. *De facto* człowiek jest paroksyzmem powstrzymywanego, zaprzeczającego sobie wzrostu<sup>43</sup>. W istocie zarazem seksualnej i duchowej zbiegają się sprzeczne napięcia, których konfrontacja jest wstydem.

### Rana komunikacji

Dla Bataille'a nagość nie jest czymś od razu danym<sup>44</sup>. Uznanie w niej jakiegoś *datum* wymuszałoby jej konieczną kwalifikację jako rzeczy. O ile ma być znacząca, czyli wyprowadzać ze świata oczywistości i banału, powinna być uznana za rezultat pewnego ruchu: ruchu będącego „patetyczną ceremonią, w trakcie której dokonuje się przejście od ludzkości do zwierzęcości”<sup>45</sup>. Nagość jest ujawnieniem jakości, której pozbawia człowieka ubranie<sup>46</sup>: „określa się przez «niedokończenie»; daje bytom ludzkim poczucie «niedokończenia», które

---

o erotyzmie. Jest on zawsze [...] przedmiotem wywołującym wzburzenie” (*Le paradoxe de l'érotisme*, s. 322).

<sup>43</sup> „Ludzkość w ogóle, czy chodzi o zachowania publiczne, czy o tajemnicę erotyzmu, [...] poddana [jest] paradoksalnej konieczności skazywania tego samego ruchu, który wynosi ją do szczytowego momentu!” (*L'érotisme, soutien de la morale*, s. 469).

<sup>44</sup> Ważna różnica w stosunku do Sade'a, u którego obnażanie nie jest w zasadzie erotogennym *procesem* (por. R. Barthes: *Sade, Fourier, Loyola*, przeł. R. Lis. Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 169). I ważna zbieżność z Klossowskim, u którego rozbieranie zawsze jest spektaklem. Co prawda *spektakl* jest jednocześnie momentem *różnicującym* oba stanowiska: u Klossowskiego nigdy nie zostaje on przerwany (nagość zawsze jest niekompletna, a przemoc pozostaje czymś tylko *fantazmatycznym*), u Bataille'a zaś całkowitemu obnażeniu odpowiada przejście ku *realnemu* rozdarciu (najsilniej różnicuje postawy Bataille'a i Klossowskiego ich stosunek do śmierci: u Klossowskiego teatralizacja i *delectatio morosa* stanowią alternatywę dla Bataille'owskich mortalnych eksperymentacji i dla zgrozy).

<sup>45</sup> S. Alexandrian, s. 259. Ludzki stosunek do zwierzęcości jest pogmatwany: „Człowiek utrzymuje w sobie, ambiwalentnie, zwierzęcą niemożliwość. Przeciwstawia się w sobie zwierzęcości, ale może się dopełnić tylko pod warunkiem, że następnie ją wyzwoli” (*L'au-delà du sérieux*, s. 318).

<sup>46</sup> Por. *L'Impossible*, s. 155: „[...] SECRET que le corps abandonne avec la robe”. Jakość objawiana w nagości jest tajemnicą, jaką okultyzuje „przyzwoity wygląd”, sugerujący, że człowiek został dopełniony: „W tej mierze, w jakiej byty ludzkie wydają się dopełnione, pozostają izolowane, zamknięte w sobie. Ale rana niedokończenia je otwiera” (*Le Coupable*, s. 263).

umożliwia komunikację<sup>47</sup>. O iluzoryczności dokończenia wprowadzanego przez strój, który czyni z nas istoty izolowane zarówno w najprostszym, jak i najogólniejszym sensie, przekonuje olśniewający efekt obnażenia – moja, odczuwana jako wstrząs, dehermetyzacja: „Złudzenie dokończenia dane – na sposób ludzki – w osobie ubranej kobiety, zaledwie zostanie ona obnażona: jej zwierzęcość staje się widzialna, a jej widok oswobadza we mnie moje własne niedokończenie”<sup>48</sup>. Wobec bezpiecznego zamknięcia gwarantowanego przez ubiór wydobyta nagość jest zranieniem. Nagość jako *niedokończenie* otwiera się jak rana. To otwarcie ma sens komunikacji:

Przez to, co można nazywać niedokończeniem, zwierzęcą nagością, zranieniem, oddzielone byty ludzkie *komunikują się ze sobą*, chwytają życie, zatracając się w tej *komunikacji*. [...] Niedokończenie – rana, boleść – nieodzowna dla komunikacji. Dokończenie jest jej przeciwieństwem. Komunikacja wymaga braku, „luki”; przenika, jak śmierć, przez dziurę w pancerzu. Żąda koincydencji obu rozdarć, i we mnie, i w innym<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> S. Alexandrian, s. 259. Wymóg komunikacji jest faktycznie wymogiem destrukcji ludzkiego jednostkowego dopełnienia: „[...] komunikacja zakłada zniszczoną – lub zredukowaną – partykularność czy też powściągliwość partykularnego bytu...” (*L'au-delà du sérieux*, s. 318).

<sup>48</sup> *Le Coupable*, s. 262–263. U Bataille’a obnażenie jest zawsze ludzkim – czyli obscenicznym i ekstatyzującym – powrotem do nieoswojenia: „W leśnej samotni, daleko od zrzuconego gdzieś ubrania, przykucasz łagodnie jak wilczyca. / [...] Dziko pachnący piorun i ulewa są kompanami obscenicznej trwogi” (*L'Alleluiah*, op.cit., s. 400). W *Mojej matce* Helena tęskni za nieoswojeniem, w imię którego, w gruncie rzeczy, metodycznie dewastuje siebie jako istotę moralną i społeczną, i które przyzywa kontestacją anihilującą Boga: „To, co obłąkami mówią o Bogu, jest niczym wobec tego, co tak szalona prawda każe mi wykrzyzczeć” (*Moja matka*, s. 59). – „*Moja matka* jest [...] krzykiem kobiety rozpustnej i z rozmysłem szargającej własną godność, znużonej [...] i pożądaną tego znużenia, przeciwstawiającej się temu, że nie może już być zbawiona [...], opanowanej potężnym pragnieniem, by skończyć wreszcie ze wszystkim, co dzieli ją od lasów, gdzie w *dzikim* dzieciństwie szła na spotkanie rozedrganej bliskości...” (M. Surya, s. 424). „Obnażenie fascynuje – jak na arenie, w pełnym słońcu, uśmiercenie byka. Jest upadkiem poza rozsądny świat ludzi ubranych, poza możliwy świat przytomnych bytów. Gdy rozpętuje się nagość, nic wokół niej nie pozostaje nietknięte. Wciąga w swój wir całe uniwersum. Rozwiązłość ma u Bataille’a, podobnie jak u Sade’a, wymiar kosmiczny. Między nagą onanizującą się dziewczyną (dziewczyną przeraźliwie nagą) a rozdzierającą niebo burzą odpowiedniość jest konieczna” (Ch. Thomas, s. 28).

<sup>49</sup> *Le Coupable*, s. 263, 266. Więcej na temat obnażenia i nagości jako współczynników przemocy warunkującej komunikację w *Dossier des «Larmes d'Éros»*, s. 657: „Każde z nich, niezależne od drugiego, żyło w stanie zamknięcia. [...] ubrania ich ograniczały (ostaniały, izolowały, zamykały). Intensywna komunikacja nie mogła między nimi zaistnieć bez usunięcia ubrań, a przynajmniej uczynienia w nich bezładu. [...] Bezład – albo usunięcie – [...] są rozstrzygające.

Źródłowo erotyzm związany jest z raną. Bez otwarcia, jakie ewokuje rana, nie ma odpowiedzi na tęsknotę za ciągłością ani dostępu do zagubionej bliskości<sup>50</sup>. Imperatyw erotyzmu jest już bodaj nie tyle nawet kategoriyczny, co ekstremistyczny:

W każdej dostępnej rzeczywistości, w każdym bycie szukać trzeba miejsca ofiarnego, rany. Istota ludzka dotknięta zostaje dopiero w punkcie, w którym ulega – jak kobieta pod sukienką, jak bóstwo, gdy nóż otwiera gardło składanego w ofierze zwierzęcia<sup>51</sup>.

Nie jest domeną erotyzmu sterylna, wykluczająca zranienia komitywa partnerów. Erotyzm nie mieści się w ramach jakkolwiek rozumianego kontraktu, nawet takiego, jakim w permisywnym społeczeństwie wiążą się dwie obyczajowo wyzwolone istoty. Nie umowa, która znosi przemoc, ale przemoc, która znosi umowę, decyduje o naturze erotyzmu: „jeśli w akcie erotycznym brak elementu przemocy czy gwałtu, który go stanowi, to z większym trudem osiąga on pełnię” (E, 21)<sup>52</sup>. Ta myśl, sformułowana ostrożnie, staje się wyrazistsza, gdy Bataille przywołuje Sade'a, ekstremistycznego sojusznika, którego

---

[...] pozbawiona ubrania kobieta jest bytem *otwartym*, porzuconym; *naga* kobieta przed mężczyzną, który, pożądając jej, sposobi się do jej otwarcia [...]. Obnażając się, wydaje się ona na jego łaskę, jej nagość jest wyznaniem całkowitej bezwolności. Nagość różni się zasadniczo od śmierci, ale kobieta ubrana przeciwstawia się porzuceniu [wskazywanemu] przez nagość, tak jak śmierci przeciwstawiają się życie i mowa. [...] Kobieta ubrana posiadała wolę; teraz pozostaje tylko nagie ciało, bezbronne, przyzywające gwałtowny nadmiar. Ciało oczywiście nie jest rzeczą i nie może o nim powiedzieć, że życie je opuszcza, tak jak opuszczałoby je w śmierci: ale ono słabnie, gotowi się, w tym porzuceniu, do rozkoszy, przerażone swą słabością...”.

<sup>50</sup> Otwarcie jest eksperymentacją męczeństwa i przekracza ludzką miarę: „Zamilknąć i długo umierać: warunek nieskończonego rozdarcia” (*L'Alleluiah*, s. 415).

<sup>51</sup> *Le Coupable*, s. 261.

<sup>52</sup> „Szansą kochanków jest zło (niestabilność), do jakiej przywodzi ich miłość fizyczna. Skazani są na nieustanne burzenie harmonii, na zmaganie się w nocy. I jednoczą się właśnie dzięki tej walce i ranom, jakie sobie zadają” (*Sur Nietzsche*, s. 74). – „Mężczyzna i kobieta, wzajemnie przyciągani, zespalają się w żądy. Łącząca ich komunikacja wspiera się na nagości ich rozdarć. Ich miłość oznacza, że widzą w sobie nie swoje byty, ale swe rany i potrzebę bycia rozdartym: nie ma większego pożądania niż pożądanie zranionego zwrócone ku innemu zranieniu” (*Le Coupable*, s. 267). – „Tym, co razem przeżyć mogą dwie ludzkie istoty, powodem, dla którego wybierają siebie w jakimś momencie, jest wprowadzenie do gry wszystkich swoich możliwości: «seksualna pożoga»” (M. Surya, s. 357). – Od komunikacji (mojej komunalnej więzi z kimś innym) zależy możliwość doświadczenia życia. Stąd edukacyjny walor śmierci *drugiego*: „Co wiemy o naszym życiu, jeśli śmierć ukochanej istoty nie wdziera się w nas zgrozą (i pustką), tak że nie możemy już tego znieść? Wówczas wiemy jednak, jakie drzwi otwiera klucz” (*L'Impossible*, s. 143).



bezlitosny rozmach jest niewątpliwie – jako konwulsyjna, samoznosząca się transgresja – parodyczny, ale stanowi zarazem rodzaj erotycznego wzorca, wskazując kierunek rozwoju erotyzmu jako domeny suwerenności:

erotyzm, który prowadzi do zgody, zaprzecza swej istocie, będącej ruchem gwałtownym i śmiertelnym [...] tylko pod warunkiem zerwania ograniczającej go komunii erotyzm objawia swoją prawdę, którą jest gwałt; wyłącznie dokonanie gwałtu odpowiada suwerennemu obrazowi człowieka. Jedynie krwiożerczość dzikiego psa zaspokoi namiętność tego, kogo nic już nie ogranicza (E, 163)<sup>53</sup>.

### Nieujarzmialna plethora

Uśmierzenie seksualności jest kulturowym wymogiem, który zgodnie interioryzujemy w obawie przed jakąś panseksualną anarchią. Bataille nie zamierza rewolucyjnie rozjuszyć poskromionej już ludzkości, dla której seksualna pacyfikacja jest oczywistym aspektem dziejów i losu. Przestrzega tylko przed złą wiarą w sprawie seksu: jego kulturowa domestykacja nie może przyjąć uczciwie innego szyldu niż szyld pauperyzacji i funkcjonalizowania, które w odległej perspektywie zwiastują komercyjną apropiację. Idea racjonalizacji seksu jest u początków zgody na jego znikczemnienie i stanowi zaczyn ideologii uwiędu:

Nie mogę wyobrazić sobie niczego, co bardziej niż ten potężny bezład sprzeciwiałoby się racjonalnej kompozycji każdej rzeczy. Właczać seksualność w racjonalne życie, usuwać z niej wstyd związany z nieuzgadnialnością tego bezładu z preferowanym porządkiem, to w gruncie rzeczy ją negocjować. Erotyzm, który jest sferą wypróbowywania ryzykownych możliwości tego bezładu, żywi się srogością wzniecanej przezeń trwogi. Nie ma w nim niczego, co moglibyśmy osiągnąć bez

<sup>53</sup> Związek pożądania i śmierci, zapośredniczony w bezładzie, jest wspólnym motywem Sade'a i Bataille'a: „Potwornością jest śmierć. Zamęt jest zamętem śmierci. I to śmierć umożliwia zamęt pożądania” (M. Surya, s. 434). O ile jednak Sade, usprawiedliwiony przeniesieniem swego szалу w literacką fikcję, zajmuje się promocją seksualno-mortalnego ekstremizmu, to Bataille, poszukujący ekstazy w realnym świecie, nie uniknie rozdarcia „mitygującego się” eksterminatora i „przeklętego” piewcy zła: „Moją intencją nie jest wychwalanie [...] [seksualnego] bezładu. Przeciwnie. Według mnie [...] jest [on] przeklęty. [...] wbrew pozorom przeciwstawiam się tendencji, która wydaje się dzisiaj dominująca. Nie zaliczam się do tych, którzy widzą wyjście w zapomnieniu o seksualnych zakazach. Myślę nawet, że ludzka możliwość zależy od tych zakazów” (Notes [do:] *L'Impossible*, s. 511–512).

gwałtownego ruchu, objaśnianego najlepiej przez drzenie, i bez zapamiętania wszystkiego, co możliwe<sup>54</sup>.

Będąc przemocą, bez eksperymentacji której nie byłoby komunikacji<sup>55</sup>, spotkania z ciągłością, odczucia bliskości (panegiryzacja okrucieństwa i zła ma u Sade'a wymiar metafizyczny i moralny, niezależnie od tego, że pozostaje w nieprzejednanym konflikcie z prawem i moralnością<sup>56</sup>), erotyzm (mający u swych podstaw „doświadczenie eksplozji, eksplodującego gwałtu” (E, 94)) przywołuje śmierć<sup>57</sup>. Śmierć tworzy aurę erotyzmu<sup>58</sup>, choć na pozór nie ma nic bardziej odległego od śmierci niż radość, jaką wyzwala zespolenie ciał. Ale radość ta przekracza ramy zdawkowej rozkoszy tylko o ile przywodzi do „pleto-rycznego zamętu”, który „burzy porządek będący wyrazem skąpej, zamkniętej rzeczywistości” (E, 103)<sup>59</sup>. Radość u swego szczytu oznacza ruinę podzielonego

<sup>54</sup> *L'érotisme, soutien de la morale*, s. 470.

<sup>55</sup> Która jest dla Bataille'a czymś zasadniczym. Odsłania jego stanowisko moralne, pozostające w najosobliwszym stosunku do obowiązującej moralności. Tyleż w nim ironii, co powagi: „Ani to, że nie wierzę w Boga (i sądzę nawet, że wiara ta jest bezbożna), ani przeświadczenie, że zakazy dotyczące seksualności, które muszą być utrzymane, powinny być przecież gwałcone, nie przeciwstawia mnie istocie panującej moralności. Co więcej, opierając [moralność] na komunikacji między ludźmi (forma immanencji zakładająca uniwersalność świadomości), nie zaś na transcendencji zasady (immanencja jest bazą pracy, podłożem zakazów, jak i bazą świadomości sacrum, zakładającego ich pogwałcenie: jedynie myślowy zamęt zaleca transcendencję), umożliwiam, jak sądzę, wolność jako dynamiczny, swobodny przyrost” (*Hors «Larmes d'Éros»*, s. 675). Mimo pewnej okultyzacji, która jest po trosze szczerą, po trosze symulowaną domieszką refleksji moralnej Bataille'a, nie sposób wątpić, w jakim stosunku jego moralne wskazania pozostają wobec „zwykłej” moralności: „Nie pomył się w tej sprawie: [...] moralność, jaką głoszę, jest najtrudniejsza, nie daje nadziei na sen ani satysfakcję” (*L'Alleluiah*, s. 416).

<sup>56</sup> Przemoc jest osnową świata, a postulowane przez świadomość odwroty od przemocy są chwiejne i epizodyczne: „To, co nazywam [...] przemocą we mnie, jest faktycznie gwałtowną, bezmierną erupcją, której polem jest wszechświat. To właśnie ów niepowstrzymany wir wszystkich rzeczy nie pozostawia niczego w stanie spoczynku i zapewnia moją śmierć. Chcę mojej odrębności, ale pod warunkiem, że będzie ona jedynie chwilą wytchnienia w grze, w której jestem tylko najbardziej dziwnym kaprysem” (*Notes [do:] Le Coupable*, s. 537).

<sup>57</sup> „Moment porozumienia i bliskości, dłonie w dłoniach śmierci” (*L'Impossible*, s. 172). Por. też Apendyksy (III).

<sup>58</sup> Erotyczny wymóg bliskości jest wymogiem śmierci: „Wiedziałem już, że bliskość rzeczy jest śmiercią” (*L'Impossible*, s. 136).

<sup>59</sup> Przypadek Gilles'a de Rais dobrze ilustruje implikowaną przez erotyzm zgrozę radości: „U podłoża erotyzm jest przerażający. Nie tylko wówczas, gdy Gilles de Rais otwiera gardło małej ofierze lub gdy siedząc nago na jej brzuchu, obmacuje się i lubieżnie syci widokiem jej śmierci. Bywało, że w asyście swych kompanów Gilles de Rais śmiał się z agonalnych grymasów dziecka. Śmiech Gilles'a de Rais przyprawia o drzenie. Niekiedy śmiech, złączony z erotyzmem,

świata, z którego jako byty samotne wznosimy się ku radości: „rozkosz kpi sobie z pracy, której wykonywanie nie sprzyja [...] intensywności życia zmysłowego” (E, 166–167). Ludzkie zbrzydzenie światem pracy, przenoszące w regiony, gdzie kończy się władza rozumu, jest faktycznie odmową wobec życia jako trwania w temporalnym wymiarze. Odrzucenie wszystkiego, w co wikła nas rutyna codzienności, jest upojeniem śmiertelnym w tym sensie, że gdyby okazało się bezpowrotne, wiodłoby do śmierci: „Osiągamy ekstazę tylko w perspektywie – choćby odległej – śmierci, w perspektywie tego, co nas unicestwia” (E, 261). Erotyzm wyłącza zdawkowość, kunktatorstwo, oszczędzanie sił; lęk, jaki wywołuje w rzeczywistości określonej przez pracę, ma źródło w jego całkowitej bezużyteczności<sup>60</sup>. Zachowując – i ekstremalizując poprzez rozbrat z prokreacją – status seksualności jako „marnotrawstwa żywej energii”, erotyzm wskazuje na swe powinowactwo ze śmiercią: „I śmierć, i seksualność są bezgranicznym marnotrawstwem, na które pozwala sobie natura na przekór pragnieniu trwania, właściwemu każdej istocie żywej” (E, 66)<sup>61</sup>.

### Moralność erotyzmu

Korzenie seksualnego zakazu, jaki erotyzm podtrzymuje i przekracza, sięgają głębiej niż w sferę obyczajowości. Temporalnemu światu pracy sprzymierzony z wiecznością erotyzm objawia skandal śmierci. W podstawowym sensie moralność nie jest niczym arbitralnym, ale wywodzi się z dogłębnie i w sposób

---

traci moc uwalniania od tragedii: w tych innych okolicznościach może on wynosić zgrozę na szczyt” (*Dossier des «Larmes d'Éros»*, s. 653).

<sup>60</sup> Bezużyteczność erotyzmu wprowadza go w orbitę niemożliwości. Stąd zakaz, jakim objęty jest on w realnym świecie, tolerującym tylko to, co możliwe: „Erotyzm jest brzegiem otchłani: pochylam się nad bezsensowną zgrozą [...]. Otchłań jest dnem możliwego” (*Le Coupable*, s. 355). Nietolerowalność erotyzmu jako analogonu śmiechu i ekstazy jest w świecie codziennych zachowań (ukoharentniających *ja*) funkcją (erotycznego) antycypowania śmierci: „Szalony śmiech czy ekstaza sytuują nas na skraju tej samej otchłani, są «zakwestionowaniem» wszelkiego możliwego. / (To punkt zerwania, puszczenia wszystkiego na żywioł, antycypacja śmierci)” (*ibidem*).

<sup>61</sup> „Erotyzm może mnie przyciągać, nie mogę jednak, mimo wszystko, zapomnieć o zgrozie i przerażeniu, jakie z sobą niesie. [...] seksualność jest w pewnym sensie przeciwieństwem śmierci. W tej jednak mierze, w jakiej skłania się ku erotyzmowi, jest przeklęta. Jest przeklęta, gdy odwraca się od swej funkcji mnożenia istot ludzkich. Jest przeklęta zwłaszcza wówczas, gdy, daleka od troski o pomnażanie życia, trwoni środki, które służyć miały jego utrwalaniu” (*Dossier des «Larmes d'Éros»*, s. 651–652).

wolny zinterioryzowanego zakazu, z zakazu, który od samego początku był czymś wewnętrznym. Poza wszystkim, co może sobą potwierdzać, erotyzm potwierdza też iluzoryczność „walki z przesądami”. Autor *Przedmowy do Madame Edwardy* nie jest „człowiekiem postępowym”: „Chciałbym najpierw [...] powiedzieć, do jakiego stopnia czcze są owe banalne stwierdzenia, wedle których zakaz seksualny jest przesądem, od jakiego pora już się uwolnić”<sup>62</sup>. Opinia, że u kobiety dobrze wychowanej seksualność nie sięga ekscesywnego poziomu, co pozwala odróżnić świat od burdelu oraz ocalić instytucję małżeństwa i rodziny<sup>63</sup>, Krafft-Ebing nie tylko dowodzi ograniczoności mieszczańskich horyzontów, ale objawia też rudymenarną ludzką twogę, która w mieszczańskiej mentalności przybrała bigocką i komiczną formę. Szczęśliwie dla Sade'a, traktowanego ochoczo przez pochopnych komentatorów jako prekursora

<sup>62</sup> *Madame Edwarda*, s. 46. „Konserwatyzm” Bataille'a pozwala mu komentować erotyczne dzieło P. Klossowskiego jak dzieło pobratymca. Seksualny zakaz jest nie historyczny, ale strukturalny. W chrześcijańskim potępieniu życia cielesnego objawiona zostaje prawda o jego *rudymenarniej grzeszności* (dla umysłu, rezultatu indywiduacji, ciało jest przeklęte jako residuum natury). To, że niezawołowaną kwalifikacją stosunku chrześcijaństwa do cielesności, może być tylko fobia, wzmagą jedynie siłę Baudelaire'owskiego paradoksu: „[...] rozkosz jedyna, najwyższa, miłości tkwi w wyrządzaniu zła” (Ch. Baudelaire, *Race*, [w:] idem: *Moje obnażone serce*, przeł. A. Kijowski. Pracownia Borgis, Wrocław 1997, s. 16). Erotyzm nie jest zjawiskiem *cielesnym*, ale *duchowym*, „apelem – według przywołanej przez Bataille'a definicji Thierry'ego Maulniera – do umysłu, wykorzystującym pośrednictwo ciała”. Nie oznacza to zapanowania umysłu nad ciałem, ale wskazuje na ich wzajemną relację, której aspektem może być poníženie ducha. Ciało istnieje więc dla ducha w perspektywie możliwego wstydu. Tylko dlatego komunikacja z ciałem oznaczać może coś innego niż powrót do „młdej zwierzęcości”. Zwykle „spirytualność”, która jest faktycznie stymulatorem zmysłowości, uznaje się za „przeszkodę”, instancję otamowywania seksualnego napięcia. Tymczasem jedynie konfrontacja z zakazem, dostępna właśnie duchowi, umożliwia przekraczanie wywołujące fascynację: „Rzeczywiście, erotyzm jest potępiony, ponieważ być ludzkim, to respektować granice, bez których byłibyśmy zwierzętami. Ale z biegiem czasu «przekraczanie granic» nie ma już nic wspólnego z powrotem do zwierzęcości, który przestał być możliwy: chodzić może już tylko o wyjście poza człowieka i zwierzę, o otwarcie na zakazaną domenę, którą, jak wiemy, jest *sacrum*”. Spirytualizacja stanowi niejako wymóg erotyzmu. Umysł nie może już być wobec ciała „naiwny”, spojrzenie na ciało nie może być „naturalnie niewinne”. Świat komentowanej przez Bataille'a *Robertie, ce soir* jest faktycznie obrazem mentalnej rzeczywistości perwersyjnego teologa i ekscentrycznego scholastyka – „światem *pokrętnego umysłu*, któremu nigdy nie jawi się to, co widzi naiwność, ale wyłącznie to, co objawia się umysłowi udręczającemu się dociekaniem tego, czego naiwność nie widzi”. – „Pierre Klossowski wykazał, że najwyższy poziom spirytualności czyni zawrotną pokusę ciała. [...] zmysłowa ekstaza [...] syci się umysłowym poszukiwaniem, zespolonym ze wstydem, i wiąże z głodem [...] prawdy, której ściśle odpowiadać musi pożądlivość ciała” (*Hors des limites*, s. 306–310).

<sup>63</sup> R. von Krafft-Ebing: *Psychopathia Sexualis*, éd. G. Carré, Paris 1895, s. 8. Cyt. [za:] Ch. Thomas: *Sade*. Editions du Seuil, Paris 1994, s. 118.

wyniesionych do rangi nauki elukubracji Krafft-Ebinga, Chantal Thomas wskazuje na niedorzeczność eksponowania tych domniemanych związków<sup>64</sup>: uczynienie Sade'a kodyfikatorem psychopatologicznych przypadków, i zredukowanie go do tej roli, świadczy o takim samym poziomie interpretacyjnej finezji, na jaki wznoszą się ci, którzy krytykują go za pornografię<sup>65</sup>.

Erotyzm nie jest promocją rozkiełznania instynktów; zakłada (inną) moralność jako funkcję otwarcia oczu na *to, co jest*, czyli wytrzymania trwogi; wikła w grę, w której nie ma już niczego stabilnego (wymaganego przez zwykłą moralność jako ucieczkę od emblematyzowanej permanentnym ruchem indyferencji) i w której trudno złapać oddech:

Widzieć ekspresję ducha ludzkiego w erotyzmie, to nie znaczy negocjować moralność. Moralność jest faktycznie najsolidniejszą podporą erotyzmu. I odwrotnie, erotyzm przyzywa moralną nieugiętość. Nie możemy jednak przewidywać jakiegoś uspokojenia. Moralność jest nieuchronnie walką z erotyzmem, a erotyzm równie nieuchronnie sytuuje się w niebezpiecznej strefie walki. Powinniśmy więc być może wziąć ostatecznie pod uwagę istnienie, ponad potoczną moralnością, jakiejś moralności w ruchu, w której nic nigdy nie byłoby osiągnięte, w której w każdym momencie do gry wprowadzana byłaby każda możliwość i w której jaskrawo objawiałoby się człowiekowi to, co

<sup>64</sup> Ch. Thomas: *Sade*, ibidem.

<sup>65</sup> Rzecz bowiem nie w klasyfikacji, ale w ocenie. Bataille, recenzując nową francuską edycję dzieła Krafft-Ebinga (które *de facto* stanowiło tylko podstawę dla szerszego opracowania tego samego tematu przez A. Molla: R. von Krafft-Ebing: *Psychopathia Sexualis. Étude médico-légale à l'usage des médecins et juristes. 16 et 17 éditions allemandes, refondus par A. Moll. Traduction de R. Lobstein, éd. Payot, Paris 1931*), i zwracając przy okazji uwagę na relatywną tylko wartość wysiłku Molla („Tej stosunkowo niedawnej pracy daleko zresztą do naukowej doniosłości, jaką miała w swoim czasie praca Krafft-Ebinga. Teorie Molla nie są dzisiaj niczym nowym i cała wartość jego pracy polega na skatalogowaniu ogromnej ilości przypadków, z których każdy jest obrazem jakiejś monstrualnej pod względem seksualnym egzystencji”), krytykuje jurydyczno-medyczny redukcjonizm niemieckiego wydawcy-kontynuatora i wskazuje na sens *egzystencjalny* psychopatologicznych przypadków: „Wydaje się, że doktor Moll pragnie wyłącznie ustalić, jaka powinna być postawa lekarzy i policjantów wobec tych anomalii; nie można już jednak dzisiaj unikać pytania o ich ludzkie znaczenie. [...] Gdy chcemy wiedzieć, czym rzeczywiście jest istnienie ludzkie, oddzielone od wszelkiej idealistycznej aspiracji, z niczym nie daje się bodaj porównać tego ciągu obłądnych, przekraczających miarę i najczęściej desperackich dążeń, mających na celu satysfakcję, która w sposób skrajny przeciwstawia się wszystkiemu, czym ludzkość dysponuje w zakresie prawa, konwencji i ładu”. Eksponuje też nieuzgadnialność porządku jednostkowego i wspólnotowego, którą obaj prospołeczni autorzy mogli tylko maskować: „Katalog obserwacji Krafft-Ebinga traktować można jako wyraz ostrej niezgody przeciwstawiającej jednostkę społeczeństwu” (por. R. von Krafft-Ebing, s. 275–276).

niemożliwe: chodziłoby więc o walkę bez wytchnienia, o wyczerpujący bój z jakąś siłą, nieustępliwą i niezmiennie rozpoznawaną jako taka<sup>66</sup>.

Zespolony z *nową* moralnością erotyzm okazuje się analogonem doświadczenia religijnego; podobnie jak ono nie pozwala nam stąpać po ziemi w błogim poczuciu porozumienia z widzialnym światem i zgody na jego ewidencję:

Ta postawa wymaga wielkiego zdecydowania [...], pokory wobec nierozszyfrowalnego charakteru świata. Podtrzymuje ją jedynie nie mające końca ludzkie doświadczenie, doświadczenie religii [...]. Jeśli widzimy w religii ten niedostępny szczyt, ku któremu zwraca się nasze życie, o ile jest ono, wbrew wszystkiemu, pragnieniem przekroczenia własnej granicy [...], wówczas objawia się wspólna właściwość religii i erotyzmu: chodzi zawsze o to, by drząc, szukać tego, co burzy najbardziej widomą podstawę<sup>67</sup>.

## Wola bezkresu

Związany ze śmiercią, jako że ponad wymogami świata pracy przywołuje wszechświat, erotyzm (w którym przywołanie to ma specjalny charakter: „dla kochanka [...] ukochana jest prawdą bytu, jej obraz [...] ma sens wszystkiego, co istnieje” (*E*, 23–24)) może być, z drugiej strony, odczuty w swej eksterminacyjnej specyfice właśnie dlatego, że dostępny jest istocie śmiertelnej, która uświadamia sobie prowizoryczność nieciągłości i w której życiu, inaczej niż u zwierzęcia, „gwałtowność seksu pozostawia otwartą ranę” (*E*, 104). Doświadczenie erotyzmu nie miałoby dla nas sensu przekroczenia, które sprawia, że poszukujemy wciąż miłości jako uszczęśliwiającego rozdarcia<sup>68</sup>, gdyby nie nasza wie-

<sup>66</sup> *L'érotisme, soutien de la morale*, s. 470–471.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 471.

<sup>68</sup> Rozdarcie i *nicość*, ku której uciekamy z *bytu* oferującego dotkliwą spoistość, warunkują status kochanków; są także – w najogólniejszym sensie – współczynnikami kondycji człowieka jako istoty źródłowo erotycznej (w *quasi*-platońskim znaczeniu, odsyłającym do postulatów transgresji pragmatycznego porządku w imię osiągnięcia porządku idealnego): „Kochankowie oferują sobie swoją nagość. W ten sposób rozdierają się i pozostają na długo przywiązani do swych rozdarć. [...] *Nicość*: [czyli to, co] poza ograniczonym bytem. / *Nicość* jest, w ścisłym sensie, nieobecnością, nieobecnością granicy. Rozważana z innego punktu widzenia, *nicość* jest tym, czego pożąda ograniczony byt ludzki – pożądanym, mającym za przedmiot to, *czym nie jest ten, kto pożąda!*” (*L'Alleluiah*, s. 409).

dza o śmierci: „Gdyby nie nieuchronne rozdarcie istoty ludzkiej, skazanej przez nieciągłość na śmierć, jakże moglibyśmy pojąć prawdę, że tylko gwałt, bezmyślny gwałt, który burzy granice świata dającego się sprowadzić do rozumu, otwiera nas na ciągłość?” (E, 137).

Ograniczenie bezkresu – synonimu śmierci i korelatu erotycznej fascynacji – jest w nas odczuciem tak nieznośnym, że gdy tylko ukochana istota „wychylnie z głębin śmierci, gdzie objawił ją (bądź w którą ją rzutował) erotyzm, natychmiast traci moc otwierania podmiotowi całości bytu” (HE, 143)<sup>69</sup>. Jesteśmy zakładnikami przemocy ciągłości, która żąda, byśmy składali wciąż naszą miłość w ofierze: „Tam, gdzie gwałtu nie ma – i nie ma poczucia stałego pogwałcenia nieciągłej indywidualności – otwiera się sfera przyzwyczajenia i egoizmu we dwoje, co oznacza nową formę nieciągłości” (E, 23)<sup>70</sup>. Nie ma miłości tam,

<sup>69</sup> W miłości stawka jest ekstremalna: „Tym, co zostaje w rękach, jest kobieta; i z dwu rzeczy jedna: albo to ją tracimy, albo umyka nam upadek w pustkę, jaką jest miłość: w tym drugim przypadku, owszem, uspokajamy się, ale już tylko jako przegrani. I najlepsze, co może się nam przydarzyć, to móc znów szukać tego zagubionego momentu (w którym skrycie, może nawet w poczuciu szczęścia, ale takiego, za które gotowi byliśmy umrzeć, wyrwał się nam ten jeden krzyk)” (*L'Impossible*, s. 123).

<sup>70</sup> Bataille nie ukrywa, że miłość jest „czarna”. Uzgodnić jej wymogi z wymogami realnego życia można tylko za cenę oszukańczej koncesji, pozbawiającej miłość jej sakralnej siły, która użytkowemu światu wieści zagładę: „miłość [...] okazuje się osobistą ascezą i wyzwaniem rzuconym partnerowi: «Oto czego wymagać musimy od ukochanej istoty: by była lupem niemożliwego». [...] Stadto kwestionowane jest wówczas przez mistykę, mającą na celu podbój wieczności i dążącą do tego, by jej przedsmak zyskać w tym życiu za sprawą nadmiaru doznań” (S. Alexandrian, s. 277). – Mistycyzacja miłości jako rodzaj wymogu, zabezpieczającego przed degradującym kochanków, i ich miłość, upadkiem w rutynę, zawiera ewidentne ryzyko instrumentalizacji *drugiego*; co skądinąd nie powinno dziwić, skoro mistycyzm, jako nastawienie na (wertikalną) komunikację z Bogiem, relatywizującą wartość horyzontalnych relacji, wyraża skłonność egotyczną. Implikowany w mistycyzującym poszukiwaniu moment spełnienia może się okazać momentem, w którym całkowitej defunkcjonalizacji odpowiada redukcja *innego* do rzeczy. I tak kobieta istnieć może niekiedy tylko po to, „by umożliwiała oglądanie i dotykanie swych części genitalnych i by dostarczała w ten sposób wrażenia rozdarcia. Jej tyłek [*byłby wówczas*] świętym obiektem, niemal od niej niezależnym” (ibidem, s. 274). – W cytowanym fragmencie tekstu S. Alexandrian (której – konieczna uwaga na marginesie – komentarz do Bataille’a jest równie objawicielski jak komentarz Ch. Thomas do Sade’a) chodzi wprawdzie o „la prostituée, ou toute femme similaire”. Jednak dla Bataille’a, który nie tai, że „reprezentuje męski punkt widzenia” (jedynym tabu w domenie seksu jest dla niego tabu „naturalnej” piciowej stratyfikacji), kobieta w ogóle jest dla uwikłanego w sakralną peregrynację mężczyzny „urządzeniem komunikacyjnym”, czyli „świętą”, gorejącą i pozwalającą się spopielić w imię (*quasi*-)mistycznego ideału kochanka: „Kochana kobieta jest w mniejszym stopniu istotą do wielbienia niż środkiem umożliwiającym «świętemu» wypróbowywanie swych sił[...] nie powinna mu dawać *mniej* niż prostytutka; powinna mu dawać więcej, być kimś w rodzaju prostytutki metafizycznej” (ibidem, s. 262). – Bataille w istocie kieruje swą miłosną inwokację do kochanki, prostytutki i śmierci w jednej

gdzie doznanie wyeksmitowanego bezkresu każe podejrzliwie lub bez wiary traktować opis erotycznej relacji kochanków: „Kochanek unicestwia ukochaną nie inaczej niż krwawy ofiarnik, poświęcający człowieka lub zwierzę” (E, 92)<sup>71</sup>. Bez eksterminacyjnej mocy transgresji, która oznacza rzeczywistą *fuga mundi* jako stosunek kochanków wobec wymogów użytkowej codzienności, nie ma komunii – nie w znaczeniu zgody respektującej odrębności i wykorzystującej język jako medium porozumienia, lecz w znaczeniu stopienia znoszącego potrzebę i wartość słownej komunikacji: „spowity w milczenie transgresji” erotyzm „zdolny jest wprowadzać kochanków w ową pustkę, gdzie zamiera nawet szept, gdzie niemożliwe staje się wszelkie słowo i gdzie złączenie cielesne wskazuje nie tylko na Drugiego, ale i na brak dna i granic wszechświata” (HE, 143)<sup>72</sup>.

### Komunikacyjny walor zatury

Jako spektakularny aspekt dyskusji o komunikacji stanowisko Levinasa, porażonego przemocą i absolutyzującego zakaz przemocy, pozwala ocalić różnicę jedynie kosztem jej spetryfikowania: rewersem szlachetnego zamiaru za-

---

osobie: „twój tyłek jest mą boginią / otwiera się jak twe usta / wielbię go jak niebo / czczę go jak ogień / piję z twego rozdarcia / rozchylam twe nogi / otwieram je jak książkę / w której znajduję to, co mnie zabija” (*Poèmes*, s. 14).

<sup>71</sup> Miłość wymaga dzikości, która aktualizuje dla niej jedynie nadającą jej autentyczność miarę śmierci: „Moja miłosna wściekłość (*rage d'aimer*) otwiera się na śmierć, jak okno otwiera się na podwórze” (*Sur Nietzsche*, s. 76). Odczucie spójni miłości i śmierci każe kochankowi ubolewać nad przynależnością do żywych: „Żałuję, że nie jestem martwy, gdy patrzę na wilgotną wargę B. i spoglądam w jej serce” (*L'Impossible*, s. 111). – W miłości biologiczne życie, trwanie czy przetrwanie, przestaje być najwyższą wartością. Dlatego: „Kochać to konać / kochać to kochać umieranie” (*L'Archangélique*, s. 91). – Skarga kochanka, choć nie tylko jego, ale każdego ekstatyka, brzmieć też może jak fraza z modlitwy świętej Teresy: „płacę, bo nie umieram” (*ibidem*, s. 80). – W końcu śmierć jest też kochanką, która krzepi, gdy oddzielony jestem od kobiety-kochanki: „gdybym nie kochał śmierci / ból / i pragnienie ciebie / by mnie zabiły” (*ibidem*, s. 90). Korelatem intensywnej miłości jest – nominalnie – wymóg śmierci: „Miłość toczy mnie do żywego: nie ma już innego wyjścia niż szybka śmierć” (*Le Coupable*, s. 248). – Nostalgia, jaką wznieca miłość, jest tęsknotą za anihilującym światłem: „[...] samemu stać się miłością i oślepiającym światłem, osiągnąć doskonałą nierozumność słońca” (*ibidem*, s. 256).

<sup>72</sup> Znosząca wartość obowiązujących w świecie podziałów bezgraniczność jest koniecznym aspektem obrazu miłości: „Porównałbym miłość (cielesny bezwstyd) do nieograniczoności bytu – do mdłości, słońca, śmierci. Szałowi zmysłów bezwstyd nadaje płynność” (*La Scissiparité*, s. 228).



pobieżenia w przyszłości katastrofom znanym z historii jest eternalizacja zamknięcia. Levinasa polemika z Heideggerem jako metafizykiem, debatującym nad sensem w perspektywie egotycznej i prezentystycznej ontologii, okazuje się, mimo zmiany punktu widzenia na „prawdziwie metafizyczny”, czyli *etyczny*, przedsięwzięciem tchnącym retoryką, skoro integralna obecność (co prawda już nie zmonstrualizowana pod postacią anonimowego, patetycznie ornamentalizowanego Bycia, ale reaktywująca optykę humanistyczną) – historycznie mumifikowana tożsamość indywiduum – pozostaje wciąż, w tej „nowej perspektywie”, nieredukowalną zasadą. Wszelkim ekscesywnym spełnieniom kładzie u Levinasa kres wyrafinowana hiperbolizacja transcendencji: metafizyczna nostalgia przybiera u niego obezwładniającą każde pożądanie postać nigdy nie dającego się zaspokoić pragnienia. Ludzka tęsknota za bliskością staje się ofiarą szantażu zdogmatyzowanej niemożności.

Wyłączenie ekscesu, oznaczające wyłączenie przekraczającej miarę intensywności, sprawia, że życie, tak w chrześcijaństwie, jak w większości zachodnich filozofii, na których chrześcijaństwo odcisnęło swe piętno, traktowane jest jak antypoda śmierci. Pogląd ten pozwalają Bataille'owi przezwyciężyć ci, z którymi myśli on w permanentnym sojuszu – Sade i Nietzsche. U obu życie objaśniane jest w kategoriach energetycznych, ułatwiających odrzucenie antropocentrycznego przesądu o podziale. U obu chrześcijański oportunizm wobec banału świeckiej rzeczywistości znoszone są bądź za sprawą filiacji gnostycznych<sup>73</sup> (związki Sade'a z Prowansją, ojczyzną katarów, determinują też jego

<sup>73</sup> Życie nie może być już fetyszizowane w perspektywie *jedynego* Boga, różnego od żydowskiego czy chrześcijańskiego Demiurga. Tak samo do ciała niepodobna odnosić się z autonomizującym je respektem, gdyż – inaczej niż w elukubracjach Apostoła, czyniącego ciało „przybytkiem Ducha Świętego” (1 Kor 6, 19) – nie jest ono niczym esencjalnym. Jedyne konstytutywne, choć residualne, jest w nas światło, potwierdzające naszą więź z prymarnym, absolutnie czystym, wolnym od nędzy uprzedmiotowienia w obecności bóstwem. – Uznanie w libertynizmie Sade'a sztafażu dla jego duchowo-intelektualnej peregrynacji o mistycznej zasadniczo proveniencji nie wydaje się niczym niedopuszczalnym. Klossowskiego, który zrazu gnostycyzował Sade'a (por. I wydanie *Sade mon prochain* z 1947), nie trzeba wcale bronić przed zarzutami o jego „konfesjonalizację”. Choć oczywiście próba spojrzenia na Sade'a w perspektywie mistycznej nie ma nic wspólnego z jakimś programem jego usprawiedliwiania: sam mistycyzm jest wszak czymś dostatecznie *przeklętym*, by sytuowanie Sade'a w jego horyzoncie nie budziło tego rodzaju podejrzeń. Wystarczy przypomnieć, co Bataille mówił o faktycznym związku domen pozornie tak odległych: „Święta ze zgrozą odwraca się od rozpustnika: nie zdaje sobie sprawy, że jego grzeszne żądze i jej własna żarliwość to jedno” (*E*, 9); „Moim zadaniem jest zobrazowanie podstawowego związku: ekstazy religijnej i erotyzmu...” (*Les Larmes d'Éros*, s. 627); „Świętość wymaga przymierza istoty ludzkiej z lubieżnością, okrucieństwem, szyderstwem” (*Le Coupable*, s. 278). W istocie obawa przed kojarzeniem Sade'a z mistyką nie byłaby niczym innym niż cał-

filozofię; wymóg Sadycznej rozpusty, seksualnego przekroczenia – sodomia, kazirodztwo – progenitalnej awersji etc., da się wpisać w czysto religijny kontekst gnostyckiej nienawiści do ciała, które jako przeklęte, bo sytuujące istnienie w horyzoncie stworzenia, nie zasługuje na żadne względy: respekt dla własnej duchowej konstytucji mógłby – *a fortiori* – obowiązać człowieka do prostytuowania ciała<sup>74</sup>), bądź wskutek wprowadzenia życia ponownie pod egidę *amor fati* (kulminacją myśli Nietzschego jest afirmacja istnienia jako emblematyzowanego losami Dionizosa radosno-tragicznego rozdarcia<sup>75</sup>).

Dla Bataille'a życie nie jest w stosunku do śmierci enklawą. Staje się nią jedynie wskutek jego, zasadniczo chrześcijańskiego, sformalizowania. Nieunikniona i kapryśna kuratela osobowego Boga-Stwórcy nad stworzeniem sprawia, że życie może być tylko czymś reglamentowanym. Okazuje się porcją przydzieloną nam wedle miary ustanowionej przez Boga.

Bataille zwraca uwagę na rudymenarną rozrzutność życia, sygnującą jego nieokielznanie. Utemperować żywioł można tylko na sposób ideologiczny: chrześcijański zamysł zmoderowania i spragmatyzowania życia łączy się z całym w istocie nieefektywną technologią, której skutkiem jest wszakże popularyzacja istnienia. Między życiem i śmiercią Bataille nie widzi granicy – jaką wznosi naiwnie uzurpatorska i trywializująca samo życie mentalność – lecz

---

kiem nabożną *prudence*, wyrażającą nieprzewycięzoną ciągle ufność w wyroki eklezjalnych autorytetów.

<sup>74</sup> Sade'a nie sposób zapewne zredukować do gnostyckiej herezji, jednak nieuwzględnienie w interpretacji jego myśli horyzontu religijnego grozi inną, trywializującą dzieło redukcją: do wymiaru pornograficznego.

<sup>75</sup> Rewindykacja ekscesu, zacierająca różnicę między życiem i śmiercią, ma rzeczywiście u Bataille'a proveniencję wyraźnie nietzscheańską (religia i boskość aprobowane są przez niego tylko jako dionizyjskie). Niewykluczone przy tym, że dionizyjskość Bataille'a ma, oprócz innych, korzenie biograficzne (por. ostatni cytat): „Dionizos jest bogiem pijanym, bogiem, którego istotą jest szaleństwo. Należałoby jednak zacząć od tego, że samo szaleństwo jest z istoty boskie. Boskie, to znaczy odrzucające prawidła rozumu. [...] Szal Menad osiągał poziom, przy którym rozdarcie żywcem własnych dzieci wydawało się jedyną odpowiedzią na jego impet. Nie możemy zapewne twierdzić, że do takich ekscesów dochodziło naprawdę podczas rytuałów. Ale zamiast własnych dzieci owładnięte szalem Menady rozdzierały i pożerały kozy, których głosy w agonii niewiele się różnią od płaczu dzieci. [...] W dzieciństwie, przepełniony trwogą, sam słuchałem lamentu kóz, którym naprzeciw mojego domu rzeźniczka podrzynała gardła” (*Les Larmes d'Éros*, s. 610, 611).

ciągłość<sup>76</sup>: „W ostatecznym rachunku śmierć to najbardziej zbytkowna forma życia [...] życie to zbytek, którego szczytem jest śmierć” (HE, 71–72)<sup>77</sup>.

Definiując erotyzm jako „pochwałę życia nawet w śmierci”<sup>78</sup>, Bataille wskazuje na mortalną w istocie naturę zjawiska utożsamianego z najbardziej bujnym przejawem życia, a przez to antypodyzowanego wobec śmierci<sup>79</sup>. Korelacja erotyzmu i śmierci potwierdza, zdaniem Bataille’a, zasadnicze sprzężenie życia z intencją *zatrąty*, która w życiu *faktycznie* może się nie ujawnić tylko z uwagi na kunktatorskie rachuby, czyniące samo życie przedmiotem zapobiegliwej, podszytej lękiem tezauryzacji. Podobnie jak dla Nietzschego życie jest dla Bataille’a urządzeniem wzrostu nie uznającego granic, nie zaś formą ograniczoną przepisami jakiegoś prawa, które zgodę na jego interioryzację gratyfikuje czasowym oddzieleniem swego koniunkturalnego admiratora od śmierci.

Jako wyraz życia nie wyjaławiającego się już troską o przetrwanie, czyli ignorującego lub znoszącego granice, erotyzm jest *a fortiori* wyzwaniem wobec homogenicznego świata pracy. Stanowi moralną perwersyzację obowiązujących w nim kodeksów, które uprzywilejowując trwanie, wtłaczają aktywność w ciasne ramy użyteczności.

Poprzez związek z bezużytecznym wydatkowaniem, czyli życiem wydobytym z formy, w jakiej osadziła je stadna moralność (moralność resentymentu krzepiącego się deprecjonowaniem spontanicznej kreacji), erotyzm jest otwarciem na śmierć, zatrąta; a jako taki jest suwerennością. Eksces, obsceniczność, rozdarcie, trwoga – składowe *emploi* Marii, Edwardy, Troppmanna, Dorothei,

<sup>76</sup> Moralność każe nam petryfikować tę płynną granicę. Ale bez zawieszenia koniecznej skądinąd moralności – w czym pomagają zmysły – człowiek byłby „niezdolnym do śmiechu rachmistrzem”: „Prawdy życia nie można oddzielić od jej przeciwieństwa, a jeśli uciekamy od zapachu śmierci, to «zamęt zmysłów» przywraca nas związanemu z nią szczęściu. Bowiem między śmiercią i nieskończonym odmładzaniem życia nie można ustalać różnicy; trzymamy się śmierci jak spletanymi korzeniami drzewo trzyma się ziemi. Podobni jesteśmy jednak do drzewa «moralnego», które zaprzecza swym korzeniom. Gdybyśmy nie czerpali naiwnie ze źródła bólu, gdzie tkwi nie mająca sensu tajemnica, nie porywałby nas śmiech: mielibyśmy nieprzeniknioną twarz rachmistrza” (*L’Impossible*, s. 183).

<sup>77</sup> „Śmierć się śmieje, śmierć jest radością” (*L’Archangélique*, s. 90).

<sup>78</sup> Intensywność erotyzmu jest *ekstremalna*. Dla Bataille’a drogą (i wyrazem) prawdy rzeczywistość jest ekstremizm: „Nadmiar pożądania i śmierci pozwala jedynie sięgać prawdy” (*L’Impossible*, s. 101).

<sup>79</sup> To, co jest rozkwitem życia, naprawdę jest śmiertelne: „[...] uścisk, o którym sądzymy, że wprowadzają go smak i miłość życia, odpowiada w mroku nocy potwornemu przyciąganiu śmierci” (*Dossier des «Larmes d’Éros»*, s. 650).

Roberta C., matki Pierre'a Angélique, Charlotty d'Ingerville, Świętej, Henryka<sup>80</sup> – układają się, w horyzoncie wymogów świata pracy, jedynie w figurę desperacji. Wszelako zdeterminowana woła wydatkowania czyni tę desperację czymś aktywnym i afirmowanym. Eksternalizowana wciąż w świecie pracy przemoc jest dla niej przedmiotem nie groteskowych i nieskutecznych egzorcyzmów, ale apropiacji: „w obliczu śmierci nie ma przytomnego pytania o «ratunek», skoro nic się jej nie wymyka; jedyną zaś rozświetlającą wolą jest woła zraty”<sup>81</sup>. Tylko owa suwerenna desperacja „obnaża wprost tę ziejącą w nas dziurę, jaką jest obecność naszej własnej śmierci” i tylko ona jest w stanie ją „odwrócić”, tak by możliwe stało się „runięcie w błękit nieba, którego niemożliwość przyzywa nas równie zawrotnie jak nasze życie przyzywa śmierć”<sup>82</sup>.

Wyrazem desperacji jest pytanie: „Co ma robić na tym świecie człowiek przenikliwy, noszący w sobie bezwzględny wymóg?”<sup>83</sup>. Absolutny wymóg wskazuje na konieczność pójścia aż do kresu. Obrazem kresu jest śmierć. Jednak w śmierci, ekscyście życia, szukamy może ostatecznie nie tego, co ewokuje ona dla tych, którzy widzą w niej mroczną przeciwwagę dla awantazy życia? Zatrata jest szczytem pożądania, które nawet w upadku pozostaje życiową siłą afirmacji: „I w ostatecznym rachunku to nie ruina, ani tym bardziej śmierć, stanowi cel, jaki poprzez poszukiwanie ruiny osiągnąć bywa w świecie, jest nim radość. Przybliżyliśmy się do otchłani, lecz nie po to, by w nią runąć. Chcemy się nią upoić, i obraz upadku zupełnie do tego wystarczy” (HE, 92). Dla Bataille'owskiego pożądania, które jest nie *brakiem*, ale *ekscysem*<sup>84</sup>, śmierć, przywracająca człowieka naturze (gdzie kulminuje intensywność), stanowi permanentny horyzont ekscytacji. Stąd u Bataille'a traktowanie śmierci jak „bachantki”<sup>85</sup> czy „kochanki”<sup>86</sup>; stąd aproksymacje śmierci i oszołomienie jej

<sup>80</sup> Na temat postaci z erotycznych utworów Bataille'a por. Apendyksy (IV).

<sup>81</sup> B. Noël [3], s. 69.

<sup>82</sup> Ibidem.

<sup>83</sup> *Sur Nietzsche*, s. 197.

<sup>84</sup> Por. C. Dumoulié, s. 197. – Możliwemu wyróżnieniu dwu pożądań odpowiada odróżnienie dwu rodzajów ofiarowania, sankcjonujące nieprzekraczalny Bataille'owski dualizm: „Trzeba odróżnić – gdy chodzi o poświęcenie na rzecz chwili zasobów dających się spożytkować w przeszłości – ofiarowanie *ekscesywne*, które aktywnie wyraża siłę, i ofiarowanie zapośredniczone w braku, którego jedynym źródłem jest niemoc” (*La morale de Miller*, s. 50).

<sup>85</sup> „[...] śmierć nie jest [...] zimnym szkieletem, ale bachantką – młodą, pijaną i piękną” (*Notes [do:] L'Expérience intérieure*, s. 452).

<sup>86</sup> „Moja kochanka śmierć” (*Poèmes*, s. 22).

wizjami: „Człowiek jest tak bardzo na miarę śmierci, że dalekiego od wpadania w przerażenie, wyzwala sama wizja przerażenia”<sup>87</sup>.

Stawką erotyzmu jest ciągłość. Nieanihilujące doświadczenie ciągłości, o jakie tylko chodzić może w perspektywie życia, dostępne jest w grze zakazu i transgresji. Jako admirator życia, nie mogący zaakceptować jego letniości, z drugiej zaś strony przekonany o tym, że jest ona strukturalnym wymiarem ludzkiego istnienia (kulturogeny instynkt samozachowawczy jest w człowieku instancją inercji i deheroizacji – erozji witalności, która pozostaje wszak czymś autonomicznym, nie funkcjonalnym, tylko o ile oznacza wydatkowanie wyłączające projekt i kalkulację), Bataille promować może jedynie rozdarcie: „Chodzi o to, by w obręb świata zbudowanego na nieciągłości wprowadzić całą ciągłość, do jakiej ten świat jest zdolny” (*E*, 22). – Niepodobna tolerować letniości. Ale nie ma też trwałych spełnień. Są tylko incydentalne. Ich poszukiwanie, którego horyzontem jest zatrać, a aurą rozdarcie, to ruch konstytucji (non)sensu ludzkiej kondycji.

### Wyzwanie cielesności

Ciało jest w nas instancją potępionego i zbawczego ekscesu, sprzymierzeńcem transgresji i zrewoltowanym przeciwnikiem zakazu. Nawet jeśli nie przeciwstawia się zakazowi *hic et nunc*, to stanowi stałą groźbę takiego przeciwstawienia. Za sprawą swych wymogów, porywów, odruchów czyni ludzką aspirację do ideału czymś najbardziej enigmatycznym. Popędy i wywoływane przez cielesność fantazmaty „znaczą jednocześnie szyderstwo i wyzwanie: szyderstwo wobec właściwego duchowi ludzkiemu dążenia do czystości, wyzwanie dla logicznych dowodów, rebelię przeciw rozumowi...”<sup>88</sup>. Obsceniczność jest mniej czy bardziej odległym, w mniejszym czy większym stopniu aktualizowanym, ale konstytutywnym aspektem cielesności. Cielesność – sygnatura zwie-

<sup>87</sup> *Le Coupable*, s. 272.

<sup>88</sup> J.-J. Roubine, s. 178. – „Dla istoty myślącej [...] zwierzęcość jest skandalem...” (S. Alexandrian, s. 258). – Symboliczne znaczenie wyprostowanej postawy przełamuje szyderczo w człowieku groteska kucania: „L’opposition intime de la station droite – et de l’ouverture anale – liée à l’accroupissement” (*Les Larmes d’Éros*, s. 598). – Podobnie stopy, unurzane w błocie, są znakiem znikczemnienia i kpiny z ludzkich aspiracji, jakie reprezentuje wysoko umieszczona głowa (por. *Le gros orteil*, s. 200–204).

rzęcości – wprowadza do życia ludzkiego rozdarcie, które obsesję skażenia i zmayı czyni w człowieku czymś niezbywalnym<sup>89</sup>. Można oczywiście – w toku emancypacyjnego odwrotu od chrześcijańskiej koncepcji grzechu – puryfikować ciało, a w obsesji widzieć tylko przejaw atawistycznego irracjonalnego lęku lub seksualną nerwicę. W Baudelaire'owskim obrazie kobiecego ciała, które w „letni, piękny poranek” jawi się pod błękitem nieba jako „zewłok”, „plugawa padlina”, „błoto”, „zgnilizna” i „rojące się strzępy”<sup>90</sup>, Bataille nie doszukiwałby się wszakże dowodu na romantyczną egzaltację poety. Ciało, najbardziej precyzyjny barometr przemijalności, domena pozycji i gestów wymuszanych przez fizjologię<sup>91</sup>, zaprzeczających wertykalnej orientacji ducha, „wznoszeniu się bytu ludzkiego ku obłokom”<sup>92</sup>, najintymniej deprecjonuje człowieka jako istotę, która swe świadome preferencje wiąże nie z destrukcją, lecz z trwaniem. Fantazmat nieśmiertelności, który jest koniec końców idealizacją predylekcji człowieka jako ducha, rozpoznaje dla siebie w ciele nieprzezwyciężalną i degradującą przeszkodę.

Uznanie, że „ciało jest wrogiem ludzi spętanych chrześcijańskim zakazem” (E, 94), nie powinno sugerować, iż odrzucenie chrześcijańskiej restryktywności<sup>93</sup> gwarantuje ponowne przywłaszczenie wyalienowanego ciała. Zakaz

---

<sup>89</sup> Por. J.-J. Roubine, s. 178. – Choć fakt, że ciało, residuum zwierzęcości w człowieku, sygnuje obsceniczność (i afirmuje ją, ocalając zresztą istnienie przed martwością i moralną utylizacją), nie wyklucza tego, że jest ono również miejscem cudu transsubstancjacji: „Miłosne uniesienie ma tę niezwykłą właściwość, że każe nam przyjmować naszą zwierzęcość już nie jako poniżenie, lecz jako rozkosz; w rezultacie doświadczając rozjątrzenia zwierzęcości i działać jak uskrzydłony kochanek to jedno” (S. Alexandrian, s. 259).

<sup>90</sup> Ch. Baudelaire: *Kwiaty zła*, XXIX (przekład M. Jastruna).

<sup>91</sup> „Pograżamy się w otchłani, rozchylając nogi, rozwierając się maksymalnie na to, co nie jest już nami, lecz istnieniem bezosobowym, bagnistym istnieniem ciała” (*Sur Nietzsche*, s. 118).

<sup>92</sup> S. Alexandrian, s. 259.

<sup>93</sup> Skądinąd nie przyswojonej do końca nawet w chrześcijaństwie: satanizm kompromitowałby wewnętrznie ideologię dobra, objawiając niemożność ustawicznego chowania przemocy pod korcem; jego los jako figury negatywności byłby jednak przesądzony w sytuacji, gdy w egzystencjalnym znaczeniu niepokojąco wyblakł sam pozytyw: „Istnieją, ściśle biorąc, mętne przeżytki, pozwalające przypisywać chrześcijaństwu (a przynajmniej jego [wewnętrznemu] przeciwieństwu, jakim jest satanizm) zainteresowanie erotyzmem; satanizm stracił jednak od czasów Huysmansa aktualność, jakiej tenże dawał wyraz pod koniec XIX wieku w «Là-bas». O ile się orientuję, przeżytki te są już dzisiaj tylko komicznymi spektaklami organizowanymi dla zysku” (*Les Larmes d'Éros*, s. 610). – Konstatując to, co ewidentne – chrześcijańskie potępienie erotyzmu, opowiedzenie się chrześcijaństwa po stronie pracy i trwałe złączenie z poczuciem winy „szczęśliwej chwili”, która jest niczym w porównaniu z eschatologicznie pojętym końcowym rezultatem (por. *ibidem*, s. 613) – Bataille (w sojuszu z „dialektykami chrześcijaństwa”: Kierke-

dotyczący seksu nie redukuje się do chrześcijańskiego *odium* i nie znika wraz z jego usunięciem<sup>94</sup>. A wolność ciała nie oznacza powrotu do Arkadii, z której wywiodła nas opresywna i bałamutna religia, lecz wolność zasadniczo nietolerowalną dla świadomości:

jeśli istnieje, jak wierzę, nieokreślony i generalny zakaz sprzeciwiający się, w formach zależnych od czasu i miejsca, wolności seksualnej, to *ciało* jest ekspresją powrotu tej groźnej wolności. [...] Zakaz [...] dotyczy, moim zdaniem, jakiejś elementarnej gwałtowności. Ta gwałtowność jest dana w ciele: ciele, które rządzi grą organów płciowych (E, 94)<sup>95</sup>.

Bataille nie kojarzy już ciała z grzechem. Grzech jest dla niego ideologiczną kategorią chrześcijaństwa, która traci swą moc w świecie ateologicznym. Jednakże w przeciwieństwie do Sartre'a, który odrzucając Boga, konsekwentnie odrzuca grzech, Bataille ma sympatię do grzechu jako emblematycznej (i infiltrującej wciąż ateistyczną świadomość) formy zakazu, wprowadzającego możliwość transgresji<sup>96</sup>. Jako anachroniczny analogon dla poczucia zła, jakie łączy się z przekroczeniem zakazu, grzech ma dla wyemancypowanej świadomości,

---

gaardem, Baudelaire'em, Goya, Klossowskim etc.) pokazuje, że „tendencja ta miała swoje przeciwieństwo; to wskutek [owego] potępienia chrześcijaństwo samo zyskiwało palący walor” (ibidem, s. 614). Pozwalające się spójnie opisać jako oderotyzowane, chrześcijaństwo może być też ujęte jako kondensator erotyzmu: „Czy nie jest kluczem do ludzkiej kondycji to, że narzuciwszy życiu konieczne granice, chrześcijaństwo [...] jest u źródeł zatrwożonego erotyzmu – [u źródła] wszelkiej erotycznej nieskończoności?” (*L'Impossible*, s. 172). – Demonizując zakaz, chrześcijaństwo wznieca fascynację. Ale dezawuuując transgresję, rutynizuje ono samą rzeczywistość zakazu, pozbawiając ją mocy fascynowania.

<sup>94</sup> Zakaz jest nieusuwalny w tej mierze, w jakiej ciała nie można oddzielić od śmierci: „[...] wieczna śmierć objawiana w słodyczy ciała” (*L'Alleluiah*, s. 417). – Ciało jest przeklęte, a złączenie ciał otchłanne i emblematyzujące ostatnią otchłan: „Nie ma dobrego ciała, ponieważ ciało jest zawsze tylko oddzielne i śmiertelne. [...] ciało jest męczone – i to śmierć zadaje męki. [...] Otchłan, w jaką ciało wpada, rozdzierając się w kontakcie z innym ciałem, jest tą samą otchłanią, w jaką, u kresu, ono wpadnie: rozpad jest sensem tego upadku ciała i w ciało” (M. Surya, s. 434, 435). – Osnowa uścisku, nawet tego, który wyraża najwyższą radość, jest tragiczna: „Albowiem uścisk jest nie tylko upadkiem w błoto zwierzęcości, ale antycypacją śmierci i zepsucia, jakie ono wnosi. Erotyzm jest tutaj analogonem tragedii...” (*L'Impossible*, s. 103).

<sup>95</sup> Słowo „rządzi” potraktowano w tym fragmencie przekładu jako odpowiednik francuskiego *désigne*, manipulując ryzykownie sensem zdania oryginału.

<sup>96</sup> Grzech w ujęciu Bataille'a, skonfrontowany z jego rozumieniem w chrześcijaństwie, można by zapewne potraktować jako *simulacrum*. Tą preferowaną przez siebie kategorią P. Klossowski posłużył się zresztą w swoich komentarzach do dzieła Bataille'a. Por. m.in. *À propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille* oraz *Msza Georges'a Bataille'a*.

podobnie jak miał dla chrześcijanina, bulwersujący, „brukający i zbrukany charakter”<sup>97</sup>. U Bataille’a, dla którego „ruch ciała jest dziwnie obcy ludzkiemu życiu: rozpełtuje się poza nim – pod warunkiem, że ono zamilknie, że się wycofa” (E, 104), tak samo jak u Sade’a, cielesność jest sferą eksperymentacji skatologicznych predylekcyj<sup>98</sup>, wiążących ciało z przemocą i wskazujących na frenetę jako kres, ku któremu się ono rozwija<sup>99</sup>. Podobnie jak Sade, rzecznik seksualnej pletory, dla którego „to, co jest tylko przyjemne, nie ma żadnej wartości”<sup>100</sup>, i który skonstatowany przez siebie w Holandii animusz kwietnego zdo-bienia, a także typową w tym kraju formę relaksu, potraktował jak godny wy-kpienia symbol sentymentalizacji i rutynizowania życia<sup>101</sup>, również Bataille widziałby w seksualności bez zatruty jedynie martwą literę seksu<sup>102</sup>, analogicz-

<sup>97</sup> S. Alexandrian, s. 258. – Grzech fascynuje Bataille’a jako ewokacja rozdarcia. Ekskluzja grzechu oznaczałaby pospolityzację istnienia, które jest raną. Grzech, ofiarowanie, komunikacja i miłość są dla Bataille’a nierozłączne: „Grzech to ofiarowanie, komunikacja jest grzechem. [...] I jak miłość jest ofiarowaniem, tak ofiarowanie jest grzechem. [...] Dla kogoś, kto uświadamia sobie komunikację w rozdarcu, jest ona grzechem, złem” (*Le Coupable*, s. 305). Bataille zongluje pojęciem grzechu. Jego liryczna wykładnia pozwala określać nim komunikację. Ma on też jednak wykładnię prozaiczną: „Mówię: komunikacja jest grzechem. Ale przeciwieństwo tego jest oczywiste! Jedynie egoizm byłby grzechem!” (ibidem, s. 306).

<sup>98</sup> Ich sensu nie można bynajmniej redukować do wymiaru estetycznego. Sade i Bataille przyznają skatologii – jako przemocą warunkującej *zatrutę*, która z kolei umożliwia *komunikację* – status ontologiczny: „Komunikacja dwu ludzkich istot zatracających się w słodkim pohańbieniu, które je łączy...” (*Sur Nietzsche*, s. 118).

<sup>99</sup> *Historia Julietty* zawiera bajeczną ilość stosownych (i bajecznie ekscytujących) przykładów (opinia, że Sade jest nudny instruuje albo w sprawie nieznajomości tej *summy* Sadyckiego frenetyzmu, albo w sprawie – bajecznej – abnegacji „udręczonego lekturą” czytelnika). – „Là, nous bûmes, nous mangeâmes, nous nous laissâmes tripoter ... foutre, et nous nous abrûtes, en un mot, au point qu’étendues toutes deux par terre au milieu du cabaret, nous ne nous livrâmes à ces gredins qu’aux conditions préalables, qu’ils nous vomiraient, nous pisseraient et nous chieraient sur le visage, avant que de nous enfler” (D.A.F. de Sade: *Histoire de Juliette*, w: idem: *Œuvres*, t. III, édition établie par M. Delon. Gallimard, Paris 1998, s. 1126. Por. *Julietta*, op.cit., s. 74).

<sup>100</sup> Ch. Thomas: *Sade*, op.cit., s. 48. Por. też Apendyksy (V).

<sup>101</sup> „Mania ukwiecania osiągnęła w tych dwu miastach, Lejdzie i Haarlemie, niebywałe rozmiary [...]. W tym mieście [Antwerpii] nie ma w ogóle teatru; utrzymują tam, że mężczyznom całkowicie wystarcza picie piwa i palenie w gospodzie; może więc pani ocenić, jak wspaniałe życie wieść tam muszą kobiety!” (D.A.F. de Sade: *Voyage en Hollande, en forme de lettres*, [w:] idem: *Œuvres complètes*, t. XVI. Cercle du Livre précieux, Paris 1966/1967, [2 éd], s. 101, 92). – Plus *pointa* Ch. Thomas, którą w tym, jak w wielu innych miejscach jej książki, trudno byłoby przeliczyć: „Holender – ogrodnik i pałac fajki – nie jest jego [Sade’a] ideałem” (*Sade*: op.cit., s. 46).

<sup>102</sup> Por. J.-J. Roubine, s. 178.



nie do tego, jak w abstrahującym od butwienia korzeni zachwycie dla kwiatów konstatował tylko przejaw ludzkiej, ślepej i puerylistycznej, tęsknoty za wzniosłością<sup>103</sup>.

W przypadku pięknych ciał sama ewokacja piękna nie jest dla Bataille'a czymś zasadniczym w tej mierze, w jakiej piękno wypreparowane, oddzielone od przemocy, nie objęte wołą zbrukania, odsyła koniecznie do ocalającego indywidua świata pracy. Świat nieskalanego piękna to egzotyka dziewiczych wysp, chłonięta ze zdjęć w reklamowych folderach. U Bataille'a cielesne zespolenie implikuje „obsceniczność, jaką materializują wszystkie wydalnicze funkcje ciała. [...] nie ryzykując porażki, miłosna ekstaza nie mogłaby pominąć drogi perwersji”<sup>104</sup>.

Z punktu widzenia najsubtelniejszych ludzkich aspiracji, które w opisie człowieka zawsze ostatecznie są uwzględniane, gdyż bez nich nie byłoby kryteriów odróżniania człowieka od zwierzęcia, „ruch ciała” jest ruchem odczłowieczającym *par excellence*: „Kto daje się ponieść temu ruchowi, ten przestaje być człowiekiem i na sposób zwierząt poddaje się ślepej gwałtowności, rozpasaniu, które rozkoszuje się zaślepieniem, zapomnieniem” (*E*, 104).

Zasadniczo człowiek ignoruje funkcje ciała, gdyż dla świadomości są one znakiem jej porażki. Zarazem jednak dla tejże świadomości, która i w auto-redukcji przeczuwa klęskę, ciało jest instancją pożądanego wydobycia ze świata izolacji i poddaństwa<sup>105</sup>. Erotyczna ekstaza, wymagająca związku ciała, odpy-

<sup>103</sup> Por. *Mowa kwiatów*: „Do tego, by zniszczyć przyjemne wrażenie [wywoływane kontemplacją kwiatów], wystarczyłby fantastyczny tudzież niemożliwy widok korzeni, które mrowią się pod powierzchnią, odrażające i nagie jak robactwo” (s. 242). – Sade, przynajmniej ten z opowieści Bretona, metodycznie konkurować miałby z wabikiem idealizmu, gdy „zamknięty wśród wariatów, [...] kazał sobie przynosić najpiękniejsze róże, by zrywane z nich płatki wrzucać następnie do zabagnionej fosy” (ibidem, s. 243–244).

<sup>104</sup> J.-J. Roubine, s. 178. – Obsceniczność jest żywiołem i zbawieniem kochanków, instancją komunikacji *par excellence*: „Obsceniczność rozjątrza miłość” (*L'Impossible*, s. 117). – Miłość „zależy” więc od obsceniczności. Ale i odwrotnie, wywrotowość obsceniczności opisać można właściwie, sięgając do porównania z determinacją objawianą w miłości: „B. naprzeciw Ojca, roześmiana, z nogami dziko obnażonymi aż po łono; jej zuchwalstwo kazało w tym momencie myśleć o kochankach, którzy podczas tortur plują odgryzionymi językami w twarz swym oprawcom” (ibidem, s. 120).

<sup>105</sup> Ciało i pożądanie w zawieszającej czas (jako miarę użytkowego świata) *chwili* otwierają na życie nieujarzmione i na wolność: „Powiem o tych kobiecych ciałach, które są fantazmatami *pragnienia*, że, zredukowane do przedmiotów przez ekscytację, jaką wywołują – lub podniecenie, jakie niweczy ich równowagę – nie odpowiadają już one banalnym wymogom, codziennym wymogom życia. Toczące się życie żąda rozsądnych działań, którym patronuje użytkowy język.

chających i atrakcyjnych dla świadomości, dopełnia się pod egidą ambiwalencji: jest momentem splotu uniesienia i zgrozy (lęk i odraza wywołują fascynację; fascynacji nie ma zaś bez trwogi)<sup>106</sup>.

Co zdecydować może o wyjściu z osamotnienia, które jest normalnym stanem izolowanych bytów ludzkich? Dekompozycja tego ograniczonego statusu, okupiona trwogą świadomości i dana w postaci „wyzucia z panowania nad sobą” (*E*, 21), czyli – *a fortiori* – objawiająca się jako paroksyzm obsceniczności: „kiedy ciało, nad którym umysł traci kontrolę, *éjacule, urine, défèque, vesse, vomit, sue*, dając pokaz niepohamowanego rozprzężenia”<sup>107</sup>.

Poniżenie – *ludzkie* poniżenie, w którym zwycięstwo ciała stanowi korelat ofiarnego aktu świadomości – jest szansą komunikacji. Owa komunikacja oznacza dostęp do sakralności i jednocześnie – w perspektywie chrześcijańskiej – blasfemię. Dla chrześcijaństwa osobowościowa dezintegracja, egzemplifikowana seksualną zaturą, jest czymś demonicznym *par excellence*: detronizuje i wyszydza, w imię monstualnego rozproszenia, jednostkowość, sfetysyzowaną w religii lansującej Boga-zwycięzcę śmierci (*resp.* byt petryfikujący jednostkowość aż po uczynienie jej postacią istnienia w zaświatach).

I oto nagle niestosowność pożądanego wprowadza wyłom do tego życia; wprawia ciała w letarg, który ma czarowną moc; usuwa, sięgając samej pamięci, tę służalczość, która utrzymuje [*nas*] w granicach stosowności i gadaniny; służalczość, [*która*] narzuciła pożądanemu zakaz i wyjąłowała je ze śmiertelnej odmowy wobec konwenansów potocznego życia, bez której nie ma wolności” (*Dossier des «Larmes d'Éros»*, s. 651). – Skorelowane z intencją wyjścia i ustytuczenia pragnienie odpoczynku, obsesyjne pragnienie ludzkie, urzeczywistnić może cielesna rozkosz: „Tak długo jak trwa, życie ludzkie jest poszukiwaniem odpoczynku: tak długiego i głębokiego, że możemy już nie wiedzieć, co znaczy odpoczynek. / Jedynym odpoczynkiem oczekiwanym przeze mnie bez wstydu jest ten, jaki daje gwałtowna rozkosz: ów lubieżny paroksyzm, który nie jest śmiercią, lecz przywołując ją krzykiem, wtrąca szybko w uludę szczęścia” (*ibidem*, s. 663). – Nostalgicznie przywoływane ukojenie, złęczone z obrazem wody symbolizującej zarówno śmierć (u Bachelarda), jak i rozkosz pławienia się (wszystkie wydzielinę płci ekstazyują dlatego, że, jak woda, są znakami *trwania, ciągłości*, z której wydobywa nas aktywny, zorientowany praktycznie, *nieciągly* intelekt), to także motyw Millerowski: „Umysł, opróżniony z wszystkiego z wyjątkiem plusku fał, osiąga spokój. Udręczone dusza składa skrzydła, kołysząc się wraz z wodami” (*Świat seksu*, *op.cit.*, s. 120–121).

<sup>106</sup> „[...] dans cette obscurité sacrée, ton derrière nu, une main perdue dans la douceur de la fente, comme une bouche de Dieu mort, inspire la tristesse diabolique” (*Notes* [do:] *L'Alleluiah*, s. 579). Oraz w łagodniejszej wersji: „[...] dans une obscurité d'église, ton derrière est la bouche d'un dieu, qui m'inspire une tristesse diabolique” (*L'Alleluiah*, s. 415).

<sup>107</sup> S. Alexandrian, s. 263.

## Dygresja na temat sakralizującego poniżenia

Niezależnie od tego, jak wydawałoby się stereotypowe, przekroczenie seksualnego zakazu jest dla chrześcijańskiego kapłana wzorem transgresji. Robert C. zainicjuje swą sakralizującą degradację (która pozwoli mu uniknąć wpisania się w chrześcijański model sterylnej świętości jako rafinacji rzeczy w świecie rzeczy), ustępując wreszcie wobec prowokacji wyuzdanej Eponiny<sup>108</sup>. Złamanie zakazu dotyczącego kobiecego ciała, nad które wcześniej przedkładał Boga, będzie dla niego pierwszym etapem w drodze na „szczyt”. „Szczyt”, niedostępny w perspektywie Boga – Robert odczuwa nieznośność izolacji, jaką wymusza chrześcijańska moralność i jego kapłańska profesja – zostanie osiągnięty za sprawą „ulicznicy”<sup>109</sup>. Eponina, która stanie się dla Roberta *simulacrum* przedmiotu adoracji podczas *podniesienia* (pochyli się nad nią bluźnierczo, z rozłożonymi rękoma, jak nad mszalnym kielichem), objawi mu fasadowość moralizmu, hipokryzję i fałsz jego własnej pobożności oraz pomoże odrzucić kłamstwo, w jakim żył dotychczas<sup>110</sup>, i wybrać – bezwzględnie odtąd aprobowaną, sakralną *sensu stricto* – zgrozę poniżenia<sup>111</sup>. Kresem męczeńskiej wędrówki Roberta, zainicjowanej blasfematyczną rozpustą i znaczonej skatologicznymi aktami Sraniny (kobiece *alter ego* Roberta, którego przyjęcie potwierdza jego

<sup>108</sup> Por. *Ksiądz C.*

<sup>109</sup> Przemiana Roberta jest też zapewne funkcją zmiany jego stosunku do czasu. Kapłańska cielesna izolacja nie jest niczym innym niż wyrazem chrześcijańskiej ufności zespolonej ze świadomościową preferencją do komunikacji odwleczonej, obiecaniej po śmierci (spotkania wówczas z Bogiem „twarzą w twarz”, teraz w sposób konieczny okultyzowanego). Do Roberta po konwersji odnieść można formułę „najodleglejszej prawdy Millera”: „Jeśli nie zstapicie najniżej jak można, jeśli pozostaniecie przywiązani do niebiańskiej czystości, straciecie bezpowrotnie na rzecz uludy diament teraźniejszości” (*La morale de Miller*, s. 53). Tylko za cenę takiego poniżenia i „nurzania się” w nim „odnaleziony zostaje czas utracony” (ibidem). – Z wyżyn subtelnej wiary spoglądając w dół ku wyuzdanej cielesności, Robert uosabia obsceniczność. Wyobrażenie sytuacji odwrotnej dawałoby taki sam efekt. Jak bowiem zauważa cytowany przez Bataille’a Miller, „prawdziwa natura obsceniczności objawia się w pragnieniu konwersji” (ibidem).

<sup>110</sup> Bataille, niegdyś zarliwy katolik rozważający możliwość zostania księdzem, później, po odrzuceniu wiary, autor ewokujący wciąż konfesyjne nastroje i symulujący kapłańskie *emploi* (dla Sartre’a będzie „wdowcem po Bogu”), nie ma faktycznie zrozumienia dla eklezjalno-monastycznych wyborów: „Nienawidzę mnichów. Rezygnacja ze świata, z losu, z prawdy ciała, powinna by według mnie napawać wstydem. Nie ma cięższego grzechu” (*Sur Nietzsche*, s. 90). – „Czułem [...] niesmak, gdy myślałem o mnichach i zakonnicach «rezygnujących z poszczególności w imię tego, co ogólne»” (*Le Coupable*, s. 269).

<sup>111</sup> Por. M. Surya, s. 390–391, 393.

pragnienie, by ruiną objąć również własną pleć i by emitowała ona nieczystość, a poprzez brzmieniowe pokrewieństwo imion Eponina/Sranina była również znakiem woli sprostytuowania), będzie „zdrada tych, których kochał”, denuncjacja, wobec nazistów, Eponiny i własnego brata, Karola. Najobrzydliwsza denuncjacja, która, ze względu na jej bezinteresowność i intensywność, staje się czysta i uświęca tego, kto się jej dopuścił.

U początków sakralizującej zatury, która zrównuje Eponinę i księdza (ostatecznie to jedynie oni demonstrowują męczeńską abnegację, nie cofają się przed niczym, „idą aż do końca”, dystansując rozpustnego, ale chwiejnego, *de facto* zaledwie swawolnego i cikliwego<sup>112</sup>, Karola), znajduje się cielesna eksplozja. Ona powoduje zamęt ducha, wciąga w wir upadku, który upadłego opromienia jednak nadnaturalnym blaskiem.

Ciało jest synonimem bezładu (nie aktualizowanego jedynie akcydentalnie), którego moc objawia się wówczas, gdy jak pożoga przenosi się on w sferę moralności, czyniąc w niej święte, ale – po ludzku patrząc – nietolerowalne spustoszenia<sup>113</sup>. Ciało esencjalnie otwiera na ciągłość<sup>114</sup>, lecz eksperymentacja, jaką wskazuje, i jakiej się domaga, ma charakter martyrologiczny. Erotyzm, dla którego ciało jest medium ciągłości, nie może ujmować siebie jako ruchu całkiem różnego od ruchu ascezy: zmediowana w seksualności komunikacja zawsze jest ofiarowaniem, zakłada przekraczanie tego, co wartościowe dla świadomości, i łączy się z ponawianiem wysiłków, które mogłyby być satysfakcjonujące tylko jako śmiertelne, ale jako śmiertelne nie mogłyby być doświadczane więcej niż raz. Erotyzm jest ascezą, o ile wskazuje na ciągłe zmaganie z ową repulsją i z ową goryczą epizodycznych zaspokojeń.

---

<sup>112</sup> Por. *ibidem*, s. 391.

<sup>113</sup> Nie jest więc tylko aspektem mechaniki świata poza świadomością, ale bytem o wysubtelnionych ponad naturalne przymusy aspiracjach. Ciało może nie móc, ale wciąż jeszcze chceć. „Transy” ciała nie stanowią tylko odpowiedzi na zew natury, ale są jego „świętością”. Ciało jest pożądaniem, które inne ciała zaspokajają tylko po części? – „[...] erotyzm wzywa do ekscesywnego wydatkowania sił [...]. Nawet Sade nie spostrzegł, że zła i niestosowności chce nie wyrodna natura, ale *świętość* – transy – ludzkiego ciała. Piszę, by dać się ośwładnąć tajemnicy... Umknęła-by mi, gdybym nie dość często zdejmował z dziewcząt sukienki. Musiałem jednak mieć siłę, by pójść dalej. Czekam na ucisk w gardle...: nie ma rozbłysku bardziej pożądanego” (*Le Coupable*, s. 294).

<sup>114</sup> „Jasne i błogie życie, jakim emanują piersi, przyciąga i zatrzymuje wzrok jak cieknąca z rany krew...” (*Notes [do:] Le Coupable*, s. 538).

## Śmiertelne piękno

Z reguły ciała kwalifikowane jako ponętne nie budzą w nas skojarzeń przywołujących obraz śmierci. Przeciwnie, entuzjazm, jaki wywołują, wydaje się nam ruchem zwracającym nas ku regionom wobec niej antypodycznym. Ostatecznie jednak piękno jest fortelem śmierci. Dech zapiera tylko to, w czym nie ma żadnej użytkowej domieszki, to zatem, co względem świata pracy jest zbytkownym, luksusowym rewersem – co więc jest równie darmowe i bezinteresowne jak śmierć. Zależymy od tego przyciągania, mimo że usiłujemy się przed nim bronić (jest bowiem tak samo wykorzeniające jak eksternalizująca z teleologicznego świata pracy jest prostytutka<sup>115</sup>). Niezależnie od wszystkich prób uczłowieczenia, wprowadzenia w obieg rzeczy, czyli odebrania śmiertelnego wymiaru, ciało i piękno, egzemplifikowane, jako spójnia, kobiecą nagością, tchną śmiercią: „Pełna miękkości, wypukłości, przelewająca się jak mleko kobieca nagość antycypuje doznanie odpływu ciekłej materii. A doznanie to otwiera się na śmierć *tak jak okno otwiera się na podwórze*” (HE, 130).

## Mistyczny skandal ekstazy

*Pas de mur entre érotisme et mystique  
Sur Nietzsche*

Ponieważ tym, co wywołuje w nas erotyczną mobilizację, jest zew ciągłości, implikującej – niechby efemeryczne, ale pozostawiające w nas ślady rozdarcia – przekroczenia nieciągłości, erotyzm nie może być, według Bataille'a, przeżywany inaczej niż „religijnie”<sup>116</sup>. Metonimią erotyzmu mogłaby być wyrzutnia, która jest też figurą opisu sensu wszelkiej inicjatywy religijnej. Potrze-

<sup>115</sup> Por. Apendyksy (VI).

<sup>116</sup> Por. S. Alexandrian, s. 260. – „[...] ograniczony do własnej domeny [zamknięty w perspektywie seksualnej i antropologicznej], erotyzm nie mógłby osiągnąć tej fundamentalnej prawdy, danej w *erotyzmie religijnym* [:] tożsamości zgrozy i tego, co religijne” (*Les Larmes d'Éros*, s. 627). – Przekonanie Bataille'a co do transgresywnej natury człowieka (uprzywilejowującej płaszczyznę religijną jako płaszczyznę jego adekwatnego opisu) jest stanowcze: „[...] od dzieciństwa człowiek oczekuje [...] rozregulowania porządku, w którym się dusi” (*L'art, exercice de cruauté*, s. 484).

ba wyjścia poza ramy ograniczające ludzką kondycję w świecie zinternalizowanego zakazu jest potrzebą o charakterze zarówno erotycznym, jak religijnym, czy też, ściślej mówiąc, mistycznym (mistycyzm jest ekstremistyczną manifestacją postawy religijnej i jako taki unika zachowawczości stanowisk promowanych zwykle na gruncie historycznych religii: mistycyzm chrześcijański jest na przykład, w porównaniu z chrześcijaństwem konfesyjno-eklezyjalnym, *quasi*-efektywną formą przekroczenia, taką, która umożliwi zerwanie z nieciągłością, będącą czymś nieprzekraczalnym w perspektywie zrutyinizowanej i zinstytucjonalizowanej wyznaniowości obrządkowej).

Bataille nie stara się zacierać różnicy między erotyzmem ciała, którego podłożem jest seksualność, a mistycyzmem jako bezkompromisową peregrynacją w sferze ducha: „Jestem jak najdalszy od seksualnej interpretacji życia mistycznego...” (*E*, 219)<sup>117</sup>. Podkreśla wszakże, iż porównanie „doświadczenia erotycznego” i „świętości” umożliwi ich skrajną intensywność (por. *E*, 246–247): gorsząca wspólna miara, czyniąca z nich zjawiska frenetyczne, instancje wywrotowości *par excellence*, których moc – dezorganizująca i destabilizująca – jest mocą rzeczywistej deterytorializacji. Ze świata *profanum*, w którym życie chronione jest za cenę ontologicznego pokawałkowania, odczuwanego przez byty ludzkie jako nieznośna samotność, erotyzm i mistyka przenoszą, czy wyrzucają, ku światu komunikacji, emblematyzowanemu miłosnym uściskiem, prowadzącym nas na powrót do „całościowości, w której człowiek zyskuje udział *zatracając się*” (*HE*, 101).

*Szczęśliwa zatrata?* Szczęśliwa w mentalnym horyzoncie bytu ludzkiego esencjalnie zwróconego ku ciągłości, epatowanego obrazem wyjścia, uwodzo-

---

<sup>117</sup> Por. też *Le Coupable*, s. 255: „Nie mieszam mej rozpusty z moim życiem mistycznym”. – Mistycyzm różni się od erotyzmu, gdyż aktualizuje perspektywę finalistyczną i promuje ostatecznie eschatologię, niedopuszczalną z punktu widzenia Bataille'owskiej ateologii, która światło wybawienia zastępuje blaskiem udreki: „[...] mistycyzm, którego horyzont jest obietnicą światła. Znoszę go źle i szybko wracam do erotycznego plugastwa, do jego gwałtu, który nie oszczędza niczego i nikogo. [...] Doświadczenie mistyczne różni się od erotycznego tym, że w pełni się udaje. Erotyczny eksces prowadzi do depresji, obrzydzenia, niemożności trwania, a niezaspokojone pożądanie dopełnia cierpienia. Erotyzm przekracza ludzkie siły. To, co Jünger powiedział o wojnie – że jest jak sen pod stołem pośród szczątków i odpadków – z góry dane jest w męczarni bez możliwości uśmierzenia: w grze podczas orgii” (ibidem, s. 247). – Mankament doświadczenia mistycznego polega na tym, że jest ono „ekstazą w czasie”: „Bolesne i deprymujące jest w doświadczeniu mistycznym [...] to, że nigdy nie powoduje ono rozpadu, nie prowadzi do zwieńczenia, do paroksyzmu. Stronę niemożliwości reprezentuje w nim jego osadzenie w czasie” (*Notes* [do:] *Le Coupable*, s. 511).

nego fantazmatem suwerenności: w „transach” i „uniesieniach” ducha, jak w porywach ciała, „zawsze chodzi o oderwanie się od troski o zachowanie życia, o obojętność na wszystko, co ma je zapewnić, o trwogę, jaka wtenczas ogarnia człowieka aż do momentu osłabnięcia i rozchybotania sił, gdy wreszcie wyzwala się w nim raptownie stłumiony zwykle ruch życia i ogarnia go bezgraniczna radość istnienia” (E, 239).

Czy ów paroksytyczny ruch istnienia, będący u Bataille’a już to opisem, już to postulatem, odsyła w ogóle do czegoś ludzkiego? Wizerunek człowieka uwikłanego w grę zakazu i transgresji byłby nie do przyjęcia dla Kierkegaardowskiego *etyka* czy dla scharakteryzowanego przez Sartre’a uosobienia „l’esprit de sérieux”<sup>118</sup>, niewątpliwych egzemplifikacji postaw *ludzkich* w znaczeniu, przy którym konflikt pojawia się jedynie w momencie niezgadnialności indywidualnych zachowań z sankcjonującymi ich prawomocność normami. Składające się na ludzkie doświadczenie banalne dramaty tych, którzy z góry odrzucają skandal ekstazy, uzupełnia Bataille opisem niepowetowanego w żaden sposób rozchwiania, właściwego egzystencjalnej postawie aktualizowanej w takiej oto konstatacji: „Jest jednak czymś ludzkim błędzenie od jednej przyjętej do drugiej w poszukiwaniu życia nareszcie autonomicznego i autentycznego” (HE, 130).

---

<sup>118</sup> Dla reprezentanta „ducha powagi” wartości w świecie są już zastane, a przystosowanie do nich korzystne, gdyż zabezpiecza przed trwogą, jaka pojawia się, gdy człowiek, świadomy swej wolności i odpowiedzialny, nie tai przed sobą prawdy, że wartości tworzone są przez ludzką subiektywność, a egzystencja ma charakter przypadkowy i nie daje się uzasadnić odwołaniem do jakiegś zewnętrznej instancji. – Por. J.-P. Sartre: *L'Être et le Néant*. Gallimard, coll. „Tel”, Paris 1977, s. 75. – Byt ludzki owładnięty „duchem powagi” uważa swoje istnienie za konieczne. Dobre samopoczucie, jakie w ten sposób zyskuje, oddala go od istnienia *autentycznego*; to bowiem zakłada, według Sartre’a, poczucie *nieusprawiedliwienia*, wynikające z rozpoznania własnej przypadkowości i z budowanego na nim przekonania, że nie ma dla egzystencji żadnych apriorycznych ram, które miałyby ją determinować czy (i) mogłyby uprawomocnić. – Egzystencja jest przeklęta. Sartre mimo wszystko próbuje ją zbawiać – ludzkimi środkami – promując aktywizm (*zaangażowanie*); najpierw w postaci czystej, później w coraz bardziej deprecjonującej współczynnik egzystencjalny postaci politycznej, fetyszyzując historię. Bataille rezygnuje ostatecznie z wszelkiej mediatyzacji *skazanej* egzystencji, konfrontując ją z pustką: „Jestem otwarty na niepojęte niebo...”.

## Przestwór nie-wiedzy

Na ostatnich stronach ostatniej książki Bataille'a powraca wyraźnie motyw *ludzki*; zyskuje on nawet najbardziej klasyczną wykładnię: postulat świadomości jako wyznacznika i miary człowieczeństwa. Nie łudźmy się jednak co do jakiegś humanistycznej konwersji. Ostatecznie tym, czemu Bataille rzucił namiętne wyzwanie, nie była świadomość po prostu, lecz świadomość banału – usatysfakcjonowana banałem i wynosząca banał do rangi nieprzekraczalnego horyzontu tego, co ludzkie:

Ludzie dochodzą do kresu swoich możliwości na dwa sposoby. Jednym jest rozkiełznanie, drugim świadomość. Musimy cenić to, co w świadomości tracimy, powinniśmy też jednak dostrzec, że w perspektywie ludzkości, która nas zamyka, jasność świadomości oznacza orzeźwienie. Związany ze świadomością upadek uważamy za nieuchronny... Ta oto zasada jest jednak nie mniej prawdziwa: nie możemy czynić różnicy między tym, co ludzkie, i świadomością... Co nie jest świadome, nie jest ludzkie. [...] Chodzi o otwarcie świadomości na obraz tego, czym człowiek jest naprawdę. Przed tym obrazem chrześcijaństwo uciekło. W swej masie ludzie muszą bez wątpienia zawsze przed sobą uciekać, lecz świadomość ludzka – z odwagą i poniżeniem, namiętnie, acz w drzeniu – musi otworzyć się, w zgrozie, na szczyt. Łatwa dzisiaj lektura Sade'a [...] otwiera w całości naturę ludzką na świadomość siebie! / Wiemy o tym, nie mamy innego wyjścia niż świadomość. Ta książka znaczy dla autora tylko jedno: *otwiera na świadomość siebie!*<sup>119</sup>.

Czy to „otwarcie” wiąże się z obietnicą jakiegś poznawczej satysfakcji? Ponad optymistyczną tradycją, zawdzięczaną koryfeuszom *wiedzy*, Bataille sprzymierza się z tymi, dla których *nie-wiedza* jest sferą uprawomocnienia egzystencji<sup>120</sup>:

Nie jesteśmy w tym świecie ani panami, ani winnymi. Nie możemy być na miarę tego, co jest; nie jesteśmy w nim też obcy (przynajmniej nie całkiem). Poza tym, co dotyczy nas bezpośrednio, nie wiemy nic.

---

<sup>119</sup> *Les Larmes d'Éros*, s. 624–625, 620.

<sup>120</sup> „[...] oświecona niewiedza ma swoje źródło w tym, iż dokładna prawda jest niepoznawalna” (Mikołaj z Kuzu: *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania. Wydawnictwo Znak, Warszawa 1997, s. 49). – „[...] gdybym miał Boga, którego bym mógł zrozumieć, nigdy bym go nie uznał za Boga” (Mistrz Eckhart: *Kazania*, przeł. W. Szymona OP. „W drodze”, Poznań 1986, s. 451).



O tym, jakie jest jego źródło, ani o tym, dlaczego koniec końców świat jest przytłaczający, nie wiemy nic. [...] Rzeczywiście, gdy myślimy o początku i celu, nie wiemy więcej niż o domu, który bezwiednie toczą, drążące go termity<sup>121</sup>.

Inaczej niż filozofowie systemowi, którzy „[oddając] się spokojowi systemu”<sup>122</sup>, wyegzorcyzmować pragnęli nieuzgadnialną z wyobrażeniem o omnipotentnym ładzie amorficzną egzystencję, Bataille nie ma złudzeń co do możliwości stworzenia jakiejś ocalającej syntezy: „powrót do tego, co ludzkie, pozwala myślicielowi ostatecznie pozbawionemu złudzeń ujrzeć w człowieku istotę nieodwracalnie rozdartą, skazaną na to, by pozostawać w swych granicach, narzuconych przez czas, i równocześnie dążyć do ich przekroczenia”<sup>123</sup>.

## Apendyksy

### I. Atrofia suwerenności

Tendencja do racjonalizowania i pragmatyzowania, właściwa wszystkim historycznym religiom i czyniąca z nich jedynie sankcję dla społecznie zasymlowanego porządku, jest środkiem degradującej ich *religijną* substancję *partykularyzacji* (religia staje się *zdarkowa*): „Przyzwyczajiliśmy się łączyć religię z prawem i z rozumem. Jeśli jednak usiłujemy dociec, co funduje religie w *ich całościowości*, musimy odrzucić tę zasadę. Religia jest z pewnością, i to w sen-

<sup>121</sup> *Dossier des «Larmes d'Éros»*, s. 663. – „Niemożliwość postawienia nieograniczonego pytania, pytania zasadniczego, niemożliwość dojścia drogą analitycznej pracy do tego zasadniczego pytania. [...] Teraz zacieram w sobie wszelką rodzącą się odpowiedź i w wysiłku bez dającego się pojąć zwieńczenia widzę jedynie punkt, w którym, z powodu zerwanego mostu i szyn rozumowania wiodących w pustkę, jestem już tylko rozpędzonym pociągiem, katastrofą... Błysk światła w nocy, nieinteligibilna prawda, uwarunkowana przez zapomnienie prawdy, uwarunkowana nawet przez zapomnienie pytania” (ibidem, s. 669). – Ezoteryzacja odpowiedzi na pytania dotyczące sensu człowieka stanowi dla Bataille'a warunek epistemologii nie eksmitującej ludzkiej suwerenności: „Żadna «odpowiedź» nie może oferować człowiekowi możliwości autonomii. Wszelka «odpowiedź» podporządkowuje ludzkie istnienie. Autonomia – suwerenność – człowieka wiąże się z faktem, że jest on pytaniem bez odpowiedzi” (*Le Coupable*, s. 381). – Epistemologiczne *nie wiem* jest też zresztą u Bataille'a konsekwencją zaprzeczenia przezeń tradycji logocentrycznej za pomocą *nie wiem* ontologicznego: „Był sam, w swej istocie, jest rozchwianiem: jest pytaniem bez odpowiedzi” (*Le paradoxe de l'érotisme*, s. 323).

<sup>122</sup> J.-M. Besnier, s. 8.

<sup>123</sup> Ibidem, s. 12.

sie rudymmentarnym, subwersywna; oddziela od przestrzegania prawa. A przynajmniej tym, co zaleca, jest eksces, ofiarowanie, święto, którego szczytem jest ekstaza<sup>124</sup>. Rozwój religii w historii oznacza postęp w zakresie ich komercjalizacji. Religie tetryczają (właśnie poprzez oddzielenie od społecznie kontestowanego *nadmiaru*, którego erotyzm jest przejawem; religia nie związana z erotyzmem jest własną parodią: „sens religii w ich całościowości wymyka się temu, kto pomija jego związek z erotyzmem. [...] Banalne jest twierdzenie, że religia potępia erotyzm, podczas gdy zasadniczo, u jej źródeł, był on sprzężony z życie religijnym. Zindywidualizowanego erotyzmu naszych nowoczesnych cywilizacji, właśnie z uwagi na jego indywidualny charakter, nic już nie łączy z religią, chyba że ostateczne potępienie, sprzeciwiające się religijnemu sensowi erotycznego bezładu<sup>125</sup>). Podobnie jak tetryczają technologizujące się wojny: „wojny w naszej dobie zmechanizowały wojnę jako taką; wojna zramolała. Świat ustąpił w końcu wobec rozumu. Nawet w przypadku wojny praca stała się zasadą, fundamentalnym prawem<sup>126</sup>. Kryzys wojny skonstatował już właściwie Gilles de Rais (w XV w.), gdy jako marszałek Francji musiał temperować swoją dzikość wymogami jakiejś strategii i jakichś politycznych rachub. Potwierdził też zresztą wymownie klęskę suwerenności w obliczu prawa, gdy nie mógł już bez przeszkód kaźnić swych ofiar w zamku Machecoul, lecz wytropiony i złamany, sam musiał spotkać się z katem z wyroku świeckich i kościelnych trybunałów. Co prawda, jako możnowładca i wzruszający ekspiator korzystał ze specjalnych względów:

[...] u prezydenta świeckiego trybunału wyjednał interwencję u biskupa Nantes, który przewodniczył sądowi kościelnemu: życzeniem [...] zbrodniarza było, aby ludowa procesja, na czele z biskupem i jego funkcjonariuszami, towarzyszyła mu w drodze do miejsca kaźni, i aby w jej trakcie wznoszono modły za niego i za jego kompanów, którzy mieli umrzeć po nim. [...] Wcześniej prosił również, i został wysłuchany, o inną łaskę; ponieważ miał być powieszony i zaraz potem wrzucony w ogień [...], pragnął, aby [jego ciało] szybko wydobyto z płomieni i, złożone w trumnie, przeniesiono do kaplicy nantejskiego klasztoru karmelitów. [...] w rytmie modlitw i śpiewów tłumna procesja powiodła nędznika, który na najwyższy poziom wzniosł pogardę

---

<sup>124</sup> *Les Larmes d'Éros*, s. 610.

<sup>125</sup> *Ibidem*, s. 609–610.

<sup>126</sup> *Ibidem*, s. 621.

dla motłochu; teraz ten towarzyszył mu w ostatniej drodze i polecał jego duszę Bogu. Procesja dotarła do łąk, które wzdłuż Loary wznosiły się nad miastem. / Do szaleństwa kochał te kościelne pieśni, które przydawały jego śmierci blasku, jakim nie mógł nasycić się za życia. Wydaje się, że „kobiety wysokiego stanu” zatroszczyły się o jak najszybsze wydobycie z płomieni powieszzonego, który przez chwilę objęty został ich chłonnym blaskiem. / Umieszczono go potem w trumnie i z całą celebrą przeniesiono ciało na miejsce ostatniego spoczynku, do kościoła, gdzie odprawiono jeszcze ciche żałobne nabożeństwo<sup>127</sup>.

Z kolei na alienację prawa, skorelowaną z cywilizacyjnym postępem, konstatawaną *de facto* jako regres, zwraca uwagę Sade w *Aline et Valcour*:

Lecz wkrótce wszystko uległo zmianie; głos prawników stał się rozstrzygający [...]. Prawnicy przywdziewali pokryte futrem togi, suknie, sutanny, jednym słowem stroili się w ów komiczny i trywialny kostium szarlatanów, dzisiaj stanowiący wzorzec, jak gdyby należało się przebierać, by wymierzać sprawiedliwość, i jak gdyby nie było oczywiste, że każdy osobnik, który maskuje się przystępując do pracy, sposobi się tylko do roboty obwiesia. Ci bezwstydni błagierzy, mniej komiczni wskutek maskarady niż z powodu formalnych komplikacji prawa i zawodu, jakimi nie przestawali niedorzecznie epatować, przerażali, odstręczali mężnych i prawych baronów, nieprzyjaciół podstępny i kręactwa, przekonanych, że po to, by osądzić człowieka, należało słuchać tylko Boga i własnego sumienia. Słusznie poirytowani faktem, iż miesza się ich z ludźmi tej klasy, a czasem obliguje nawet do znoszenia ich przewodnictwa, wycofali się i porzucili pole bitwy. [...] Wszakże szacunek, jakim darzono trybunał złożony z najlepszych przedstawicieli królestwa, nie wygasł z odejściem tych, którzy mu go przysporzyli. Obserwujemy jeszcze często wśród ludu nabożne uwielbienie, z jakim, ulegając nawykowi, odnosi się on do kupy kamieni tworzących niegdyś świątynię<sup>128</sup>.

U Henry'ego Millera, którego książki (oba *Zwrotniki* i *Czarna wiosnę*) w wydanych właśnie francuskich przekładach komentuje Bataille w nowo powstałej „Critique”, dyskusja o alienacji ulega zekstremalizowaniu w stosunku

<sup>127</sup> *La tragédie de Gilles de Rais*, s. 342–343.

<sup>128</sup> D.A.F. de Sade: *Historia Zamé*, [w:] idem: *Powiedzieć wszystko*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, B. Bratuń. Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 206–207.

do formy, jaką posiadała u krytyków cywilizacyjnego uwikłania człowieka<sup>129</sup>. Świat dorosłych jest definicyjnie przeklęty i usprawiedliwia się tylko jako anachroniczna „dziecięca rewolta”, „wierność dzieciństwu”, „nieznośne wyzwanie”, niestosownie przemieszczona w czasie i zaprzeczająca powadze świata pracy predylekcja do gry, której sferą zaspokojenia jest sztuka. Swoją kontestację, związaną z ochotą, by chleb smakował jak darmowy chleb w dzieciństwie, a nie jak chleb, na który trzeba zarabiać, posuwa Miller „do absurdu, [...] do beztroski”. Niepodporządkowany jest tak uczciwie, że „ze swobodą przedkłada upokorzenie nad poddaństwo”. Suwerenność polega nie tylko na „życiu chwilą”, ale wymaga też uświadomionej zgody na takie życie: „«Życie chwilą» nie jest znów czymś tak rzadkim również w przypadku człowieka dorosłego. Nieczęsto jednak wie on o tym, że tak żyje. [...] Czymś całkiem innym jest wiedzieć, że żyje się dla chwili. Zakłada to uwagę skupioną na tym, co aktualne i co musi oczarowywać (inaczej chwili nie można by uchwycić)”. Czas dorosłości, czas świata pracy, jest czasem klęski, życia pozbawionego smaku, skąd nostalgicznie (w rzeczywistości zrewoltowanych przypadkach znaczy to również tyle, co aktywnie) zwracamy się ku dzieciństwu, które jest wzorcem czasu ekstazy:

Dorosły nadaje wartość wysiłkowi, który pozwala zarobić na życie. Wszystko, w czym uczestniczy, oceniane jest stosownie do spodziewanej korzyści [...]: żyje [...] na wygnaniu, a dzieci wyrwywają go ze smutku tego wygnania i przesyłają wieści z utraconej krainy. [...] Nieuchronnie nasz świat pracy jest zwłaszcza obcy (nieprzyjazny) istnieniu dziecięcemu: usilnie dąży do pozbawienia smaku, podporządkowuje życie, czyni je letnim i mdłym. [...] świadomość zrodzona z głodu nie tylko obaliła społeczną zasadę dorosłych, ale uczyniła też z szyderczych i śmiesznych momentów prerogatywy ekstazy, która

---

<sup>129</sup> Chociaż i Miller traktuje wyszydzone przez Sade'a prawo odpowiednio bezceremonialnie: „Pomyśleć, że można marnować życie broniąc albo skazując innych ludzi! Cała branża prawnicza to kompletne szaleństwo. Z tego, że w ogóle istnieją przepisy prawne, nikt nie ma najmniejszej korzyści. To czcze błazeństwo, uszlachetnione pompatyczną nazwą” (H. Miller: *Nexus*, przeł. M. Kłobukowski. Noir sur Blanc, Szwajcaria 1996, s. 30). W końcu zresztą wszystkie kulturowe instytucje, jako wytwory zwróconego przeciw życiu, samodegradującego się człowieka, są dla Millera synonimami śmierci: „Nie jesteśmy ulegli wobec życia, lecz walczymy, aby uniknąć śmierci. [...] Zaniechać walki z *widmowym światem!* A to jest właśnie ten świat, który sobie stworzyliśmy. [...] To istny cud, że człowiek do tej pory zachował choćby złudzenie wolności” (ibidem, s. 36–37). Człowiek, który chce żyć, musi powiedzieć światu „nie”: „Trzeba triumfować *nad* światem. «Przezwyćczyć świat» [...]. Tylko taki sens można nadać wolności. Ktoś, kto żyje doczesnością, nigdy nie będzie wolny” (ibidem, s. 38–39).

jest najwyższym dającym się pojąć punktem, która jest boskością, a równocześnie destrukcją świadomości<sup>130</sup>.

Zarówno Millerowska ewokacja dzieciństwa (która nie jest niczym innym niż promocją anarchii rozspajającej strukturę świata pracy i uderzającej w skorelowaną z nim moralność), jak i seksualna bezceremonialność autora *Zwrotników*, nie mogły mu zapewnić uznania w oczach obyczajowych konserwatystów. Występować przeciw Millerowi to wszakże, zdaniem Bataille'a, „powstrzymać, inaczej niż wyobrażają to sobie inspiratorzy nagonki, nie obrót nieprzyzwoitych książek, lecz aktywność ducha ludzkiego, który wyraźnie i do końca musi sobie wyjaśnić, «czym jest»”<sup>131</sup>. Jakże zresztą, dopytuje jeszcze Bataille, można by utrzymać wartość podnoszonego przeciw Millerowi zarzutu?

„Sprzeczne z dobrymi obyczajami”? Czy składający skargę wiedzą w ogóle, co znaczy ta formuła? [...] „Kwiaty zła” uznano w 1857 za „sprzeczne z dobrymi obyczajami” i obłożono sądowym wyrokiem. Wszelako sędziowie, którzy jutro mieliby skazywać Millera, posiadają je w swych bibliotekach! Czyżby więc prawna kwalifikacja „sprzeczne z dobrymi obyczajami” uzupełniała jurydyczny obrządek o to, co z prawnego punktu widzenia jest „sprzeczne z dostojnością sprawiedliwości”, mianowicie o kaprys?<sup>132</sup>

Motyw dzieciństwa jako utraconej Arkadii, ku której z poczuciem niepowetowanej straty spoglądamy, jako dorośli, z upadłej *rzeczywistości czasu*, pojawia się też – spektakularnie – u Ciorana:

Urodziłem się w Rasinari, karpackiej górskiej wsi [...]. Ogromnie kochałem tę wieś. Miałem dziesięć lat, gdy ją opuściłem [...] płakałem, płakałem przez cały czas, bo przeczuwałem, że raj się skończył. [...] Zmuszony opuścić ten świat miałem przecucie, że coś w moim życiu raz na zawsze się załamało<sup>133</sup>.

Fantazmatyczny świat oddalonej alienacji jest też notoryczną proklamacją Bataille'a. Nieutopijną w tym znaczeniu, że instaurujące go *doświadczenie wewnętrzne* sprzężone jest z poczuciem grzeszności wobec świata rzeczy (autory-

<sup>130</sup> *La morale de Miller*, s. 42, 44–45, 47, 51.

<sup>131</sup> *L'inculpation d'Henry Miller*, s. 107–108.

<sup>132</sup> *Ibidem*, s. 108.

<sup>133</sup> *Z Cioranem rozmawia Michael Jakob*, [w:] *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania. Warszawa 1999, s. 231. Zob. również ten sam wywiad w przekładzie J.M. Kłoczowskiego [w:] „Zeszyty Literackie” 1996, nr 2 (54), s. 91.

tet *doświadczenia wewnętrznego* jest autorytetem ofiarnym, co znaczy, że ekstremizm Bataille'a jest ekstremizmem metafizycznej odpowiedzialności):

Najwyższa refleksja przywodzi do pierwotnej sytuacji, w której nic nas jeszcze nie zwiódło: jak u zarania, potrafimy przekształcać świat, wykorzystując możliwości do zaspokojenia swych potrzeb, i nic nie zmusza nas do wykorzystania ich w sposób zwiastujący niedolę. [...] Musimy myśleć aż do końca, by nie być już ofiarami myśli, i działać do końca, by nie być już ofiarami wytwarzanych przez nas przedmiotów. [...] Musiałem ogołocić doświadczenie z otamowujących je wierzeń, które usiłowały nadać mu sens: musiałem odnaleźć nagą wrażliwość, do której myśl dodaje w końcu tylko jałową pewność właściwą każdej myśli. To niewiele, które ona dodaje, to jednak dużo. Mieć odwagę istnieć, bez pomocy, bez nadziei, w szczęśliwym rytmie człowieka, który nie liczy na nic oprócz zawieszonoego chwilowo zuchwalstwa<sup>134</sup>.

## II. „Radość w obliczu śmierci”

Erotyzacji i ekstazyzacji śmierci dokonał Bataille w tak zatytułowanym tekście, obrazie kulminacji jego stanu mentalnego w drugiej połowie lat 30., czyli w okresie toczonoj przezeń, pod pseudoinstytucjonalnymi auspicjami „Acéphala” i „Collège de Sociologie”, szczególnie nieprzejednanej walki z kulturową homogenizacją<sup>135</sup>. U Bataille'a śmierć przyciąga jako kulminacyjny eksces: „[...] śmierć ma dla mnie sens dziwnego zwycięstwa. Oblewa mnie swym światłem, wyzwala we mnie nieskończenie radosny śmiech: śmiech zniknięcia!...”<sup>136</sup>. Z tych samych powodów śmierć fascynuje wybitnych libertynów Sade'a, których symulacje (jakże męczeńskie!) są niekiedy „skrajnie werystyczne”:

- Tobie tylko, moja droga – rzekł Roland – mogę zaufać w sprawie, o którą chodzi. Potrzebuję bardzo uczciwej kobiety [...]. – Zdułmiona Justyna prosi o wyjaśnienie. – Posłuchaj – odpowiada ten potępieniec. – Jestem bogaty; jakkolwiek hojnie obdarzył mnie

<sup>134</sup> *L'érotisme ou la mise en question de l'être*, s. 409.

<sup>135</sup> Por. *La pratique de la joie devant la mort*, s. 552–558.

<sup>136</sup> *Les Larmes d'Éros*, s. 607.

los, mogę przecież stracić wszystko w jednej chwili; mogą mnie wytropić... pojąć [...]; a jeśli nieszczęście takie mi się przytrafi, czeka mnie stryczek [...]. Przekonany jestem wprawdzie [...], że ta śmierć jest nieskończenie słodka; ponieważ jednak kobiety, którym kazałem odczuć trwogę, jaką wywołuje jej symulacja, nie były ze mną nigdy szczere, pragnę to sprawdzić osobiście. Chcę się dowiedzieć, polegając na własnym doświadczeniu, czy faktycznie ów ucisk wywołuje u tego, kto go doznaje, ejakulację. Raz przekonany, że ta śmierć jest tylko rozrywką, odważniej stawię jej czoła; to wszakże nie przerwanie mego żywota mnie przeraża; w tej sprawie myślę trzeźwo; pewien, że materia może się przekształcić tylko w materię, nie boję się piekła, ani nie spodziewam raju; wiem coś jednak o udrękach z okrucieństwem zadawanej śmierci; dlatego też, jak wszyscy lubieżnicy, boję się bólu; umierając, nie chciałbym cierpieć. [...] Spróbujmy więc. [...] Rozbiorę się, wejdę na taboret, a ty założysz mi sznur na szyję; przez chwilę będę się onanizował, później, gdy zorientujesz się, że jestem już gotów, usuniesz taboret, a ja zawisnę; zostawisz mnie w takim stanie, dopóki nie spostrzeżesz objawów cierpienia albo wylewającej się ze mnie spermy. W pierwszym przypadku odetniesz sznur natychmiast: w drugim – pozwoliłś działać naturze i uwolnisz mnie dopiero po wytrysku [...]. Justyna wiąże mu ręce, oplata szyję sznurem; Roland chce, by w trakcie tych czynności znieważała go i wyrzucała mu wszystkie popełnione dotąd zbrodnie [...]. Wkrótce jego narząd zaczyna się srożyć; skazaniec sam daje znak, by usunąć taboret... Uwierzyć? Jakże słuszne było przypuszczenie Rolanda: jego twarz tchnie tylko rozkoszą i niemal natychmiast strugi spermy tryskają pod sklepienie. Kiedy wszystko już wyciekło, [...] Justyna [...] podbiega, by odratować wisielca. Ten opada w omdleniu; dzięki staraniom dziewczyny wraca jednak zaraz do zmysłów. – Och, Justyno! – mówi, otwierając oczy – nie sposób wyobrazić sobie tych doznań; są ponad wszystkim, co można by ująć w słowach. Niech robią teraz ze mną, co chcą: kpię sobie z miecza Temidy<sup>137</sup>.

Systematyczne sytuowanie istnienia pod egidą śmierci ma u Bataille'a tyleż obsesyjne, co filozoficzne wyjaśnienie: „Nie jest w ogóle ludzkie to, czego pełny rozkwit nie jest śmiercią”<sup>138</sup>. Istnienie dopiero śmierć wprowadza

<sup>137</sup> D.A.F. de Sade: *La Nouvelle Justine*, op.cit., s. 1030–1032.

<sup>138</sup> *Dossier des «Larmes d'Éros»*, s. 663.

pod egidę olśniewającego blasku (u Sade'a zasadniczo śmierć rzeczywista, u Bataille'a raczej fantazmatyzowana, choć u Sade'a niewykluczone są mortalne symulacje, a niektóre postaci Bataille'a już nie aproksymują śmierci, ale wybierają ją jako zwieńczenie swej desperacji):

Jakże teatralna była wyprawa o zmierzchu, ze świecą w dłoni, do trupa spoczywającego wśród kwiatów, gdy woń jaśminu mieszała się z mdłym zapachem śmierci<sup>139</sup>.

Posypać głowę popiołem? Gęsta mgła okrywa góry jak całun... Przecież zżyłem się ze śmiercią. Mój wzrok pogrąża się w szczelinach murów, gdzie kurz i pajęczyna objawiają ostateczną prawdę...<sup>140</sup>.

Samo pisanie skorelowane jest u Bataille'a ze śmiercią:

To, co obserwuję z radością [...]: nie mogę napisać niczego, co nie byłoby krokiem wiodącym ku śmierci. Ona tylko spaja gorączkowe zapiski, których nic innego nie objaśnia<sup>141</sup>.

### III. Dwuznaczny Eros

Czy Eros, kojarzący się z radością i śmiechem, może odsyłać do jakichś antypodycznych nastrojów, albo wskazywać na coś śmiertelnego? Dla Bataille'a najwyrazistszym może obrazem „egzystencjalnej prawdy” jest „Eros we łzach”, który „jedynie dostępuje przerażającego i lubieżnego blasku jakiejś sekretnej domeny”<sup>142</sup>. Śmiech nie jest zresztą dla Bataille'a czymś alternatywnym wobec łez jako zwykłej odpowiedzi na zamęt, który nami wstrząsa; zawiera pierwiastek „uśmierniającego tchórzostwa, dzięki któremu chronimy się przed niebezpieczeństwami, jakimi grozi nazbyt otwarte życie. Naszego życia bronić musimy przed powabem, jaki mają dla nas oszałamiające zamęty: wśród nich najbliższy nam zamęt seksualny”<sup>143</sup>. Śmiech i trwoga nie przeciwstawiają się

<sup>139</sup> *L'Impossible*, s. 167.

<sup>140</sup> *Le Coupable*, s. 294.

<sup>141</sup> *Ibidem*, s. 291.

<sup>142</sup> *Dossier des «Larmes d'Éros»*, s. 645.

<sup>143</sup> *Ibidem*, s. 646.



sobie, ale ze sobą zgadzają<sup>144</sup>. Bataille zna siłę potocznych skojarzeń z Erosem, zastępuje je wszak własnym stanowiskiem:

To, że łyzy wydadzą się memu czytelnikowi zrazu czymś niezgadnialnym z jego wyobrażeniem o Erosie – miłości? – nie może mnie zdumiewać. [...] Eros [...] przywołuje [jednak] łyzy! Przyzywa je brutalnie [...]. Trudno uzyskać całkiem przejrzyste wyobrażenie Erosa. Chociaż nie sposób wątpić, że niekiedy owładnięty jest śmiechem, możemy zarazem przyjąć, że otwiera na trwożę, że otwiera nawet na łyzy<sup>145</sup>.

W duchu Sade'a, którego dzieło (bynajmniej nie bezinteresowna igraszka pornografa, jak sądzą upojeni przewagą nad jego „infantylną skatologią” i „bezmądrym okrucieństwem” *ludzie poważni*) było już kolekcją obsesji ilustrujących *mękę erotyzmu*, Bataille odsłania (sięgając po przykłady z zakresu *infantilisme*: w dwu przywołanych przypadkach seksualnej manii – identyfikacji mężczyzny z niemowlęciem oraz fetysyzacji części ubioru określającego profesję – ostateczna satysfakcja uzależniona jest od symulacji wtrącających podmioty w niebywałą rzeczywistość poniżającego spektaklu) redukcyjny wymiar Erosa utożsamianego z radosną zabawą czy z wesołością (tak pojęty Eros nie jest niczym więcej niż homogenicznym, nie naruszającym społecznie pielęgnowanych tabu, wyobrażeniem o miłości):

Wkroczywszy w regiony rządzone przez Erosa spostrzegamy od razu rzeszę odpychających, bezwolnych postaci, które degraduje – i niszczy – poszukiwanie rozkoszy. Wywołują śmiech, może nawet nieuchronnie, ale wesołość rychło ustępuje miejsca przerażeniu. Przerażeniu, rozpaczy, łzom [...]. Relacje, w których taką rolę odgrywa bu-telka do karmienia niemowląt lub kolejarska czapka, odsyłają do świata wypadłego z kolein, otwartego na wszystkie wichry szaleń-stwa<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> Por. *ibidem*, s. 650.

<sup>145</sup> *Ibidem*, s. 643, 645.

<sup>146</sup> *Ibidem*, s. 645–646.

#### IV. Złakniona życia desperacja

**Maria.**<sup>147</sup> – Po śmierci Edwarda Maria z determinacją wstępuje na drogę martyrologicznej rozpusty („Maria jest najtragiczniej zdecydowana. [...] Nic nie zdoła jej powstrzymać przed drażnieniem własnej agonii”<sup>148</sup>). I sama działa jak śmierć. Ostatnie godziny życia Marii ukazuje Bataille w cyklu obrazów-epizodów męki, symulujących stacje Drogi Krzyżowej i eksplorujących dwie ewokacje ciągłości, *liryzm* (noc, deszcz, las, świt, śpiew ptaków) i *obsceniczność* (wyzywająca nagość, ostentacyjne obnażanie, zsakralizowany gwałt, wybryki alkoholowe i urynalne, zmechanizowana, pozbawiona kontroli świadomości cielesność). Gdy wydała się już poniżeniu, które opromieniwszy ją blaskiem ciągłości, pozwoliło jej duchowo zjednoczyć się z Umarłym („musiała odpowiedzieć na najstraszliwsze wezwanie [...], ażeby stać się wreszcie dostatecznie świętą i złączyć z Edwardem w śmierci”<sup>149</sup>), Maria wraca do siebie ze spotkaniem w oberży, miejscu jej dobrowolnej kaźni, kalekim arystokratą. Obezwładniony jako mężczyzna jej prowokacyjnym mortualnym ekshibicjonizmem ginie on, wpadając do kanału, tuż po opuszczeniu domu niedoszłej kochanki-samobójczyni. – Obsceniczność nie jest u Bataille’a rozmyta wykrętem rubasznosci. Wyuzdanie ma oprawę nie gargantuiczno-pikarejską, ale religijną. Kulminacyjną w opowiadaniu, zrytualizowaną scenę gwałtu określa narrator jako przywodzącą na myśl „zarzynanie wieprza, albo złożenie Boga do grobu”. Obsceniczność ułatwia spotkanie ze śmiercią albo jest stanem prowokowanym przez śmierć: „[...] obsceniczność czyni śmierć łatwą [...] perspektywa śmierci pobudza ludzką istotę do obscenicznej rewolty”<sup>150</sup>; „Maria [...] idzie ku miłości [...] tak jak idzie się na rzeź. Między drzwiami, które zamknęły się za jej kochankiem [...], a drzwiami otwierającymi się na jej własną śmierć, będzie wszystko, co umożliwi skrót – absurd, potworne rozprężenie brudnej agonii (bo tylko brud równoważy zgrozę śmierci...), wszystko, co ciało może wiedzieć o tym, «czym jest», i o swej śmiertelności”<sup>151</sup>.

<sup>147</sup> Por. *Umarły*.

<sup>148</sup> M. Surya, s. 328.

<sup>149</sup> *Ibidem*, s. 327.

<sup>150</sup> S. Alexandrian, s. 266.

<sup>151</sup> M. Surya, s. 326–327.

**Edwarda.**<sup>152</sup> – Zmuszając kochanka do patrzenia w otchłań swej rozwieranej palcami płci, Edwarda przyciąga i przeraża jak Bóg. Kobięcy seks i Bóg, analogiczne pod względem emblematyzowania nieskończoności, trwożą jak otchłanie, ale desubstancjalizują też naszą samotność: „Kiedy Madame Edwarda rozchyła nogi [...], jest jasne, że [...] wskazuje wąskie drzwi nieskończoności”<sup>153</sup>; „nous tentons d’excéder notre solitude en pénétrant dans la fente d’une femme”<sup>154</sup>. Czeluść, jaką imitują kobiece organy, jest dla Bataille’a wciąż ewokowanym źródłem fascynacji. Cieleśna fascynacja wydaje się u Bataille’a zakładniczką efektywności tego naśladownictwa:

Mais toujours la fente du derrière ouverte à mes yeux, à mes mains... – parfois à d’autres yeux... A quel point la bouche d’une fille est profonde, plus profonde que la nuit, que le ciel, en raison du derrière qu’elle a nu<sup>155</sup>.

Odrzuciwszy wszelkie paliatywy śmierci, egzemplifikacje ludzkiego znikczemnienia, Madame Edwarda jest już tylko energetyczną wiązką rozkoszy i zatury, czystą trwożą, wolną od pokusy mediatyzacji, nie dającą się zasklepić, autoafirmowaną raną. Jak inne „święte” u Bataille’a – „świętą jest czysta dziewczyna dopuszczająca się czynów nieczystych”<sup>156</sup> – Edwarda dąży do spełnienia drogą zatury, na której kolejne pohańbienia są tylko etapami uwznioślającego, puryfikującego męczeństwa: „jest czysta, żaden z jej postępów nie może jej poniżyć. Wybiega w noc na poszukiwanie męki, która ją uświęci, potwierdzi jej boskość; jej bezsensowne spółkowanie z szoferem taksówki będzie próbą, dzięki której dostąpi apoteozy”<sup>157</sup>.

**Troppmann.**<sup>158</sup> – Niezdolny do zaakceptowania życia jako „formy”, Troppmann wdraża strategię metodycznego wydatkowania, konsekwentnego moralnego rozprężenia, którego celem nie jest wszakże przyjemność, ale sięgnięcie dna upadku, obrzydzenie, jakie jest funkcją życia oddzielonego od uwznioślającej je kulturowej ornamentyki i nieodróżnialnego już wówczas od

<sup>152</sup> Por. *Madame Edwarda*.

<sup>153</sup> S. Alexandrian, s. 272–273.

<sup>154</sup> B. Noël [1], s. 294.

<sup>155</sup> *Le Petit*, s. 46.

<sup>156</sup> S. Alexandrian, s. 271.

<sup>157</sup> *Ibidem*, s. 273.

<sup>158</sup> Por. *Błękit nieba*.

śmierci. Do kobiety skłonnej poświęcić się dlań bez reszty zwraca się brutalnie zintymizowanej sytuacji: „Jesteś tu, by zohydzić mą śmierć. [...] Będzie tak, jak bym zdychał w burdelu”<sup>159</sup>. Ponieważ nie ma już „nieba”, na które wskazywał Bóg (systemu wartości, które określając ludzki ideał, pozwalały człowiekowi suwerennie wzrastać), bo nie ma już samego Boga, jedyne „niebo” znajduje się „w dole”, a suwerenność nie może być eksperymentowana inaczej niż w zatracie. Nie ma już drogi ewakuacji, jaką w obliczu katastrofy śmierci stanowiły niegdyś boskie wartości. Jedynie zatracone, przyjmująca śmierć jako całą prawdę, zawiera moment suwerenny, który jest momentem ekstatycznej kumulacji; fala entuzjazmu na powrót zbawiennie wzbiera w Troppmannie dopiero wówczas, gdy poryw życia nie daje się już odróżnić od technienia śmierci:

Upadliśmy na pulchną ziemię i zagłębiłem się w jej wilgotnym cieple [...]. Ziemia pod tym ciałem była otwarta jak grób, jej nagi brzuch jak świeży grób otwierał się przede mną. Porażeni drętwotą kochaliśmy się ponad rozgwieżdżonym cmentarzem. Każde z tych światła mówiło o szkielecie w grobie, tworzyły one migotliwe niebo, równie drżące jak nasze splecione ciała<sup>160</sup>.

**Dorothea (Dirty)**.<sup>161</sup> – Preferowana partnerka Troppmanna, która najpierw przytłacza go swą „świętością w występku” (symulacje agonii, nekrofilii, blasfematyzacja sakramentów) – „Za bardzo ją szanowałem, a szanowałem właśnie dlatego, że zatraciła się w rozwiązłości...”<sup>162</sup> – w końcu zaś wypełnia skutecznie, w cmentarnym finale Golgoty bohatera, misję „świętej”: „wikłając kochanka w czarną miłość, dała mu olśniewające poznanie nie-bytu”<sup>163</sup>. Może ją zresztą wypełnić tylko jako *simulacrum* śmierci: „Dirty ostatecznie jest śmiercią; jej ciało nią jest. [...] Otwiera się tak jak ziemia obiecując unicestwienie”<sup>164</sup>.

**Robert**.<sup>165</sup> – Ulegając kobiecie, Robert C., kapłan, przekreśla wartość suwerenności, jaką wprowadza wiara, i za sprawą bluźnierczej transgresji przedkłada ponad pełnię, obiecywaną przez Boga, rozdarcie, które jest funkcją tem-

<sup>159</sup> Ibidem, s. 191.

<sup>160</sup> Ibidem, s. 252.

<sup>161</sup> Por. ibidem.

<sup>162</sup> Ibidem, s. 154.

<sup>163</sup> S. Alexandrian, s. 276.

<sup>164</sup> M. Surya, s. 217.

<sup>165</sup> Por. *Książ C*.

poralizacji człowieka i jedynym odtąd regionem eksperymentacji jego suwerenności. Ruch suwerenności, której horyzontem nie jest już Bóg, może być tylko ruchem „w dół”. *Poniżenie* – zrazu w postaci skatologicznej rozpusty, ostatecznie zaś w postaci najnikczemniejszej zdrady – jest wyborem Roberta, decyzją, której czystość ocala konsekwencja nieprzejednanego „défroqué”, męczennika „świętości zła”.

**Matka (Pierre’a Angélique).**<sup>166</sup> – Helena, najpierw ubóstwiana przez syna (który widzi w niej ofiarę niegodziwości swego ojca), szokuje go (po śmierci męża) objawionym wreszcie prawdziwym obliczem rozpustnicy. Matka pragnie akceptacji Piotra dla swych poczynań, których egidą jest hańba (chce, by wiedząc o jej poniżeniu, kochał ją i jako znikczemioną miał za czystą). Bez zinterioryzowania przezeń matczynej krańcowości, która czyni z niej Boga i wymusza zwrotną krańcowość ze strony syna, nie byłoby komunikacji. Obnażając to, co nie wzburzone jej mrocznym impetem, pozostałoby zakryte, rozpustna sromota wydobywa życie z miazmatyzującej je „formy” (usankcjonowana społecznie relacja matki i syna wymusza ich wzajemną izolację), wynosi życie na szczyt. W tej mierze, w jakiej stosunek matki i Piotra wciąż przywołuje i jednocześnie stanowczo wyklucza cielesne zespolenie – matka co najwyżej podsuwa synowi swoje kochanki, a jeśli razem uczestniczą w orgiach, to zawsze pozostaje dlań zakazany obiektem (*Ma mère* nie jest książką o kazirodztwie) – intensyfikuje on rozdarcie komunikujących się bytów, afirmowane przez matkę (która w życiu zredukowanym do „formy” konstatuje idealistyczne kłamstwo) i podsuwane przez nią synowi w bulwersującym edukacyjnym darze: „Wszystko się wymyka, lecz w tym nieustannym wymykaniu, czyniącym życie słabym jak brzuch kobiety, przewidujemy Wszystko”<sup>167</sup>; „«Moja matka» przysposabia mężczyzn do tego, czym powinni być, aby zrozumieć, do jakiej świętości wznosi się kobieta i jakimi mistykami muszą być oni sami, by móc do nich dołączyć”<sup>168</sup>. W istocie Piotr okazuje się godnym matki abnegatem. Rezygnuje ze szczęścia u boku Hansi, która „czystą” miłością usiłowała go wyleczyć ze zinterioryzowanej już manii. Po śmierci Heleny waha się jeszcze między kochanką a Bogiem, którego zresztą sama matka kazała mu porzucić, lecz skonstatowawszy w końcu nieodróżnialność Boga i „innego świata”, ewokowanego

<sup>166</sup> Por. *Moja matka*.

<sup>167</sup> B. Noël [2], s. 301.

<sup>168</sup> M. Surya, s. 422.

najlepiej w „brudnej rozpuście”, wybiera „ruinę, upadek, skok w pustkę powrotu do matki”<sup>169</sup>.

**Charlotta.**<sup>170</sup> – Dla Charlotty, łatwej dziewczyny, zwanej „zgniłym korszyciem”, „rozsądny wygląd” jest tylko kamuflażem. Współ z Piotrem, który wyciągnął ją z prowincji i przywiózł do Paryża, zabiegają o zatrąę w hotelu na godziny. Umierająca wskutek alkoholowych ekscesów – i uświęcona przez determinację, w której przerasta „małostkowego” partnera (przeświadczony, że posunęli się za daleko, wzywa do opamiętania) – mówi do Piotra: „Powinieneś być zaprowadzić mnie do burdelu. Chciałabym umrzeć w burdelu. Nie mam już nawet dość siły, żeby unieść sukienkę”<sup>171</sup>. *Notabene* w arkana rozpusty wprowadziła Charlotte Helena (matka Piotra). Od swej preceptorki prowincjuszka różni się jednak tym, że jest „pobożna i długie godziny spędza pod Krzyżem – nie pokutując, ale dlatego, że jest aniołem, aniołem tak samo jak «wściekłą suką»”<sup>172</sup>.

**Święta.**<sup>173</sup> – Po zwolnieniu z klasztoru, Sainte, deklarująca wciąż miłość do Boga, wprawia się w abnegacji i męczeństwie w domu schadzek („kocha Boga i [...] pijatyki...”<sup>174</sup>). Narrator *Świętej* tak relacjonuje swoje z nią spotkanie, w trakcie którego „zaznali [...] nie rozkoszy, ale męki i nieobecności, warunkujących świętość”<sup>175</sup>:

W kącie baru radowała moje oczy widokiem swych najtajniejszych szczelin. Wlewałem jej whisky do ust. Wypełniała nią sobie policzki, otwierała mój rozporek i opróżniała usta. Nad barem znajdował się hotel, dokąd weszła po schodach w poczuciu raj. [...] Patrzyłem na Sainte wyciągniętą na łóżku noszącym ślady nocnego chaosu: była obrazem niedoli. Widząc ją, nie wątpiłem, że cierpiała podobnie jak ja, że koszmar, który rozwierał jej usta, był równie okropny jak stan, w jakim się znajdowałem<sup>176</sup>.

<sup>169</sup> Ibidem, s. 424.

<sup>170</sup> Por. *Charlotte d'Ingerville*.

<sup>171</sup> Ibidem, s. 293.

<sup>172</sup> M. Surya, s. 425.

<sup>173</sup> Por. *Sainte*.

<sup>174</sup> M. Surya, s. 425.

<sup>175</sup> S. Alexandrian, s. 274.

<sup>176</sup> *Sainte*, s. 305, 306.

– „Wśród bataille’owskich bohaterek [Sainte] jest może najbardziej dręcząca za sprawą swego milczenia, swej nieobecności [...], swego przytłaczającego smutku”<sup>177</sup>.

**Henryk.**<sup>178</sup> – Przypadek ekstremistycznego desperata mortalizującego *oczekiwanie*. Czekając na Julię, Henryk uświadamia sobie znikomość wszelkiego przedmiotu oczekiwania i konstatuje, iż oczekiwanie jest faktycznie oczekiwaniem śmierci: „Próżne jest oczekiwanie; próżne pragnienie, które je uzasadnia. Oczekiwanie, długie i rozjątrzone, objawia daremność nadziei, jaką wnosi. [...] Próżne jest oczekiwanie, ponieważ koniecznie rozczarowujący jest jego przedmiot: ponieważ rozczarowujący jest wszelki przedmiot oczekiwania [...]. Gdy pragnienie zostaje zaspokojone, okazuje się, że oczekiwanie nie miało sensu; że było oczekiwaniem śmierci”<sup>179</sup>.

## V. Mdła rozkosz / jałowe pożądanie

Przyjemność pozostawia rzeczy, i tożsamości, takimi, jakimi zawsze są. Nie usuwa separacji. Nie może więc być pobudką dla ekstazy: „nie lubiłem tego, co zwie się «cielesną rozkoszą», albowiem jest mdła. Lubiłem to, co uważa się za «brudne»”<sup>180</sup>. Odraza do „zwykłej” przyjemności sprawia, że Simone dezawuuje również taki miłosny rekwizyt jak łóżko: „Nie [...], to mnie nie interesuje, w łóżku, jak matrona!”<sup>181</sup>. W *Ma mère* Helena wyrzuca synowi: „twoim błędem jest to, że wolisz przyjemność od perwersji”<sup>182</sup>. W rozpuście chodzi nie o przyjemność, która byłaby tylko uzupełnieniem użytkowego świata, ale o nową jakość przelicytowującą użyteczność: „W rozpuście liczy się bowiem nie szczęście, ani nawet przyjemność, lecz ohydne nurzanie się w złu i zgrozie; trzeba dojść aż do niemożności odpowiedzenia na zew swych pożądań; należałoby nie móc cofnąć się przed żadnym z nich, przyjąć je i skłonić w końcu do wycofania; ażeby tylko śmierć była dla nich brudnym ujściem [...]”. Jedynie

<sup>177</sup> M. Surya, s. 425.

<sup>178</sup> Por. *Julie*.

<sup>179</sup> M. Surya, s. 354.

<sup>180</sup> *Historia oka*, s. 105.

<sup>181</sup> *Ibidem*, s. 88.

<sup>182</sup> *Moja matka*, s. 84.

śmierć byłaby na miarę takiego wydatku, jedynie śmierć miałaby tę właściwość bezpowrotnego rozkielznania...<sup>183</sup>. Rozpusta, miłość i śmierć mogą być wyodrębnione tylko jak osoby Trójcy, czyli jako istotowo zespolone, autonomiczne w komunii:

jak potężna jest cisza śmierci we wspomnieniu rozpusty, kiedy sama rozpusta jest wolnością śmierci! Jak wielka jest miłość w rozpuście! Rozpusta w miłości<sup>184</sup>.

Rozkosz oddziela się od użytkowości tylko jako brudna; o tyle zresztą jest boska i o tyle pojąć można diwinizację matki (dla Piotra Helena jest Bogiem) oraz kościelne kontemplacje upadłej Charlotty: „Odpowiada takiej lubieżności jedynie śmierć, to, co w chrześcijańskim języku [...] nazwać można również Bogiem: jedyną alternatywą dla rozpusty jest śmierć lub skrajna pobożność”<sup>185</sup>. Rozkosz ulatnia się bez śladu, jest młda; wyuzdanie jest elementem wiedzy o złu i, drogą rafinowania, prowadzi do „świętości w złu”, która stanowi faktycznie cel edukacyjnych zabiegów matki wobec Piotra: „zamierza ona uformować swego syna, poddając go gwałtownemu szokowi rozpusty”<sup>186</sup>. Przyjemność pociąga gnuśnych, zło wymaga charakteru i determinacji; faktycznie „skrajny występki [jest] przeciwieństwem przyjemności”<sup>187</sup>. Zdezawuowanie przyjemności jako odpowiedzi na potrzebę zaspokojenia, która spodziewa się błogostanu, perwersyzuje również stosunek Bataille'a do szczęścia. Jak Sade, Bataille uważa tak rozumianą przyjemność i związane z nią wyobrażenie o szczęściu za mogące satysfakcjonować jedynie „gnuśnego ducha”:

[...] uważa się mnie często za wroga szczęścia. Słusznie, jeśli przez «szczęście» rozumieć przeciwieństwo namiętności. Jeśli jednak «szczęście» jest odpowiedzią na apel pożądania – i jeśli pożądanie, jak się uznaje, samo jest kaprysem – godzę się chętnie, że szczęście, i tylko ono, jest moralną wartością<sup>188</sup>.

<sup>183</sup> M. Surya, s. 423.

<sup>184</sup> *L'Impossible*, s. 136.

<sup>185</sup> M. Surya, s. 423–424.

<sup>186</sup> S. Alexandrian, s. 276.

<sup>187</sup> *L'Impossible*, s. 119.

<sup>188</sup> *Le bonheur, le malheur et la morale d'Albert Camus*, s. 411.



Współczynnik komunikacyjnej intensywności w szczęściu jest deprymująco niski w porównaniu z mocą, jaką osiąga on w zapośredniczonej w trwodze bezsile kochanków:

Nie szukam już [...] szczęścia: nie chcę go już dawać ani nie chcę go dla siebie. Chciałbym zawsze dosięgać w niej trwogi i sprawiać, by od niej ginęła [...], wątpię, by kiedykolwiek wcześniej dwa byty komunikowały się bardziej w pewności swej bezsiły<sup>189</sup>.

Rozkosz nie może satysfakcjonować, ponieważ płomień, jaki wznieca, gaśnie. A żarliwości, która jest wymogiem istnienia, odpowiada tylko ciągłe płonienie, niezaspokojenie, rozdarcie. Jedynie istnienie gorejące unika pułapek *możliwości* i otwiera się na zbawcze *niemożliwe*:

Istnieć możemy tylko na szczycie, stąpając po szczątkach. Najmniej-  
sze odprężenie prowadziłyby do mdłej przyjemności albo nudy. Od-  
dychamy tylko na najdalszym krańcu świata, gdzie otwierają się ciała  
– gdzie pożądana nagość jest obsceniczna. / [...] Innymi słowy, naszą  
możliwością jest *niemożliwe*<sup>190</sup>.

Alternatywą dla mdłej rozkoszy, grożącej upadkiem w uspokojenie, jest wciąż się rozjątrzające, nie gasnące, rewindykujące się męczeńsko do „stanu palącej intensywności”<sup>191</sup> pożądanie:

[...] żadna rozkosz nie warta jest tego, by jej pożądać, z wyjątkiem po-  
żądania samej rozkoszy. [...] poszukiwanie przyjemności jest gnuśne.  
Prowadzi do uspokojenia; pożądanie, przeciwnie, pragnie wiecznego  
nienasyceńca. [...] pożądanie pragnie gorączki! Jedynie białkami oczu  
poznać zdołasz bluźnierstwo, jakie złączy twą pożadającą ranę z pust-  
ką rozgwieźdzonego nieba<sup>192</sup>.

Jedynie pożądanie posiada moc przeistoczenia – wyniesienia dwojga istot ludzkich do rangi kochanków: „Warunkiem dla kochanków jest rozdarcie. Oboje pragną cierpieć. Pożądanie musi w nich pożądać niemożliwego. Inaczej by się nasyciło, umarło”<sup>193</sup>. Miłość wyłącza spokój, tak jak pożądanie nie zapobiega brakowi: „Twoja miłość jest twoją prawdą, jeśli wtrąca cię w trwogę.

<sup>189</sup> *L'Impossible*, s. 105.

<sup>190</sup> *L'Alleluiah*, s. 397.

<sup>191</sup> M. Surya, s. 356.

<sup>192</sup> *L'Alleluiah*, s. 396, 402, 405.

<sup>193</sup> *Ibidem*, s. 403.

A pożądanie w tobie pożałowało tylko po to, by odczuwać brak<sup>194</sup>. Ostatecznie pożądanie, wystylizowane w sposób, który zabezpiecza je przed trywializującym pomieszaniem z przyjemnością czy rozkoszą, jest niezawodną rękojmią rozdarcia: „Wszystko jest daremne, wszystko jest uludą, sam Bóg jest rozjątrzeniem pustki, gdy idziemy drogami pożądania”<sup>195</sup>. Dochodząc z okazji pożądania do takiego Boga, Bataille postępuje bez wątpienia jak fenomenolog. Ale bezzałożeniowość jako miarę dla swej refleksji nad pożądaniem potwierdza też odwołując się do cielesności: „Jesteś we władzy pożądania rozchylając nogi, odsłaniając swoje miejsca wstydlive. Gdybyś przestała odczuwać tę pozycję jako zakazaną, pożądanie by znikło, a wraz z nim możliwość rozkoszy”<sup>196</sup>. Seks zdomestykowany – zarówno ten, który wpisuje się w legalny obrządek, jak i ten, który ocalać ma przed jego dusznością – jest domeną mdłości: „Według Bataille'a, zarówno podczas orgii, jak i w małżeńskiej kopulacji seks nie objawia swej istoty. Uniemożliwiają one wybór obiektu i znoszą dystans pożądania. Czy całuje się na chybił trafił w skłębionej grupie, czy wykonuje umizgi na poły już w objęciach nocy i snu, rezultat jest taki sam – automatyzm i czyste sumienie, stopień zero erotyzmu”<sup>197</sup>. Mistycyzacja, desocjalizacja i, w końcu, diwinizacja seksu są właściwymi środkami jego *de(nausée)acji*: „mówić o seksie jak o czymś nieuchwytnym, obscenicznym, szokującym dla jednostki, która oddając się w jego władanie, dąży do zatury; mówić o nim jak o czymś destrukcyjnym dla społeczeństwa, które godząc się na wprowadzenie do swego obiegu «cielesnych uciech», nie mogłoby uznać ekscesywnej manii, fizycznej i duchowej choroby, jaką staje się seksualność, odkąd niczemu już nie służy i praktykowana jest już tylko w przestrzeni tej nicości jako śmiech z absurdu. / Odpowiedzią Bataille'a na «mdły seks» wyczynowców czy ofiarników reprodukcji jest pieśń nagości, absolutyzacja dupy. Brzmi przenikliwie jak krzyk rozbijający szkło, wywołujący pianę na ustach, spazm na chwilę przed zaturą”<sup>198</sup>. Z zastrzeżeniem wskazującym na ambiwalentny status orgii. Jeśli nawet wywołują one mdłości, to alternatywa dla nich jest bardziej jeszcze nieznośna:

---

<sup>194</sup> Ibidem, s. 408.

<sup>195</sup> Ibidem, s. 396.

<sup>196</sup> Ibidem, s. 397.

<sup>197</sup> Ch. Thomas, s. 28.

<sup>198</sup> Ibidem.

Orgia, w jakiej asystowałem (uczestniczyłem) ostatniej nocy, była z rodzaju tych najbardziej wulgarnych. Dzięki mej szczerości szybko jednak wznoszę się na ów niewybredny poziom. [...] W moich oczach spektakl ten jest okropny (ale bardziej jeszcze okropne są racje, środki, za pomocą których inni chronią się przed tą zgrozą, przed potrzebą, która nie ma innego ujścia oprócz zgrozy)<sup>199</sup>.

Owszem, i orgie mogą zostać zrutynizowane; źródłowo dehermetyzują jednak uczestników: „W orgii izolowany byt umiera, a przynajmniej na pewien czas otwiera się na potworną bezzóżnicę umarłych”<sup>200</sup>. Znobilitowana przez Bataille’a pustka jest „bezzładem zmysłów, nieskończoną lustrzaną grą ciała”<sup>201</sup>. – Miłość we dwoje jest zresztą tylko – w istotnym sensie, i w ograniczonym zakresie – naśladownictwem orgii:

Miłość jest pierwotnie tęsknotą za śmiercią. Ale tęsknota za śmiercią sama jest ruchem, w którym śmierć zostaje przekroczona. Przekraczając śmierć, zmierza ona poza pojedyncze byty. To właśnie ujawnione zostaje w zespoleniu kochanków mieszających własną miłość z miłością [polegającą na tym], że jedno posiada seks drugiego. W ten sposób miłość związana z wyborem osuwa się nieustannie ku momentowi anonimowej orgii<sup>202</sup>.

Pożądanie jest nieludzkie w tej mierze, w jakiej, zaspokojone, objawiałoby swą mizериę, w jakiej zatem, domagając się nieograniczoności, czyli dezawuując temporalne ramy człowieka i jego świata, wtrąca w śmierć. Ale mroczny czar pożądania jest zniewalający; człowiek nie może się oprzeć urokowi pustki:

Pustka również mnie przyciąga, inaczej nie odczułbym zawrotu głowy; ale umieram, gdy upadam; i co innego zrobić mogę z pustką niż w nią upaść? Gdybym przeżył upadek, potwierdziłbym nicość pożądania, jak potwierdzam ją setki razy w „małej śmierci”<sup>203</sup>.

<sup>199</sup> *Le Coupable*, s. 247.

<sup>200</sup> *L'Alleluiah*, s. 409.

<sup>201</sup> *Notes [do:] L'Alleluiah*, s. 576.

<sup>202</sup> *L'Alleluiah*, s. 409.

<sup>203</sup> *L'Impossible*, s. 123.

## VI. W aureoli zmazy

W odpowiednich rozdziałach *Erotyzmu* i *Historii erotyzmu* traktuje Bataille prostytutkę jako instancję stałego potwierdzania możliwości transgresji. W porównaniu z małżonką, którą zakorzenienie w instytucji pozbawia stopniowo erotycznej atrakcyjności (małżeństwo implikuje zabójczą dla transgresywnego charakteru aktywności seksualnej *regularność* i równie dla niej zgubny pragmatyzujący *podział pracy*), prostytutka zachowuje walor obiektu erotycznego *par excellence*. Oddzielona od regularności i produkcji sytuuje się „po stronie rozrzutności [prodigalité] i pochłaniania [consumation]” jako sposobów istnienia ekskludowanych z użytkowego świata pracy<sup>204</sup>. Dla Bataille'a, długo dywagującego nad prostytutką, ważna jest ona (w tej mierze, w jakiej sytuuje on ostatecznie seksualność nie w ograniczonej perspektywie moralnej, ale w perspektywie kosmicznej) również w znaczeniu *stricte* eksperymentalnym; jest według niego domeną ontologizacji istnienia, czyli wprowadzania egzystencji ludzkiej w orbitę obscenicznej zatury i śmierci:

Myślałem tylko o tym, by pójść możliwie najdalej i ocierać się o pustkę aż po śmierć. Co dzień wytrwale chwyciłem tę nieuchwytną pustkę, tułając się po burdelach [...]. Boleśnie pogrążałem się w trwodze, ażeby bardziej jeszcze rozdzierać się rozdarciem dziwek. [...] Im bardziej się bałem, tym bardziej bosko chłonałem sromotę, jaką oznajmiało mi ciało prostytutki. [...] Słaniałem się i miotałem wśród tych płatnych dziewczyn, których nagi tyłek wydawał mi się w końcu otoczony gwiazdną poświatą. Odtąd żyłem już tylko dla tych posepnych bieli, będących dla mnie zastawem cierpkiego poniżenia, którego brak tak dotkliwie rzeczom pięknym. [...] Szukając w dziurze najdalszego krańca możliwości, miałem wrażenie rozpadu i wyczerpywania się [...], dojścia dalej niż można dojść troszcząc się o czystość<sup>205</sup>.

Nieczystość prostytutki jest dla Bataille'a synonimem piękna, od którego prostytutkę oddziela „tłum”, praktycystycznie odseparowany od losu: „Nie godząc się na los, czy też nie szukając zgody z losem, tłum ruguje piękno z prostytutką. Nora prostytutek jaśnieje wszakże zgubnym pięknem”<sup>206</sup>. Miłość nie może być u Bataille'a „czysta”. Jako „czysta” nie sięgałaby głębi czy kresu

<sup>204</sup> Por. G. Durozoi, s. 55–56.

<sup>205</sup> *L'Alleluiah*, s. 413; *Notes* [do:] *L'Alleluiah*, s. 578.

<sup>206</sup> *Notes* [do:] *Le Coupable*, s. 547.

(a tych sięgać winna jako doświadczenie z istoty ekstremalne), które, będąc śmiercią, są synonimami skażenia, rozkładu, gnicia – zmały i brudu *par excellence*. Miłość niewinna i naiwna jest czymś niedorzecznie (i szokująco) płochym w świecie, którego rzeczywistym wymiarem (ewidentnym po odrzuceniu antropocentrycznych przesądów) jest rozdarcie, nieobecność Boga, a znakiem trwania – groby. Miłość może uchronić się przed infantylnością tylko o ile zwiąże się z „momentami, które odpowiadają w tobie bezmiernej czeluści nieba”<sup>207</sup>. Miłość nie może być „czysta”, skoro tym, co w miłości motywuje ostatecznie, jest ontologiczna rozpacz: „[...] straszna i «święta» gorączka ciał, które oddają się rozpuszczeniu tylko dlatego, że obiecane są śmierci. [...] jedyną racją dla hańbiącego nimi kupczenia [...] jest nieobecność Boga: ich rozdzielanie jest [...] absolutne (absolutność separacji ciał jest pozostałością nieobecnej absolutności Boga)”<sup>208</sup>. Nad miłością ciąży skatologiczne fatum: „Bataille zawsze kochał tylko to, co nieczyste; na tym polegał sens jego rozpusty. Jedynie to, co nieczyste, mogło przeniknąć go strachem i oszołomić [...]. Miłość nie powinna wynosić w górę, ale poniżać: [...] potrzeba bojaźni i drżenia. Jedynie bojaźń i drżenie odpowiadają absolutnej nieobecności Boga i pustce ciężkiego nieba nad kochankami”<sup>209</sup>. Domeną, w której nienasyconie – korelat pożądanego odróżnionego od przyjemności zorientowanej na trywialne zaspokojenia – może być pomyślnie weryfikowane, jest rozpusta. Stąd Bataille’owska predylekcja (przywołująca swobodę, jaką duch osiąga pod symbolizującym bezgraniczność sklepieniem kościoła) do burdeli, gdzie w aurze kompletnego odpragmatyzowania jałowe pożądanie ocala swą autonomię: „Dom publiczny jest moim prawdziwym kościołem, jedynym, który dość nie zaspokaja”<sup>210</sup>. Związek prostytucji z nieskończonością, który w umyśle Bataille’a degraduje miłosne standardy, zilustrować można nie tylko odwołaniem do architektoniki kościelnej, ale i cmentarnej: „Duch tak wybujały nie mógł się zadowolić sentymentalną miłością [...]. [Bataille] często bywał u prostytutek, przekonując się, że kochać je, to kochać gnicie obiecane każdemu ciału, a przynajmniej się z nim oswajać; wydawało mu się, że seks publicznej dziewczyny, otwarty dla kogokolwiek, był czymś w rodzaju kloaki, i że czerpiąc rozkosz z nurzania się w niej, wyrobi

<sup>207</sup> *L'Alleluiah*, s. 405.

<sup>208</sup> M. Surya, s. 432.

<sup>209</sup> *Ibidem*, s. 357.

<sup>210</sup> *Le Coupable*, s. 247.

w sobie podobną predylekcję do własnego grobu<sup>211</sup>. Odnotowany przez Jeana Pielą żart Bataille'a, który po edykcie z 13 kwietnia 1946 zastępuje wizyty w burdelach partuzami<sup>212</sup>, wyraża również jego mocne przekonanie: „No cóż, Jean, musisz zrozumieć, że między miłością we dwoje i w kilkoro istnieje taka sama różnica jak między taplaniem się w wannie i kąpielą w morzu<sup>213</sup>. Cel, do którego nieczystość przywodzi, w jakiejś mierze ją uwzniośla. Jednak poetyzacja zmywa nie jest nigdy u Bataille'a jakąś naiwną, kwietystyczną idealizacją:

Kobieta całkiem naga, na nogach tylko lakierowane buty, stojąca w blasku elektrycznego światła, ciało w pudrze, umalowana twarz, usta tchnące zużyciem lub zmęczeniem, ciężkie piersi o cynicznym blasku, tyłek czysty, blady, nierealny [...]. Piękna jak dzień robotniczych rozruchów, jak ogromna hala pełna odpadków, jak ulica w poranną godzinę, kiedy rozpustnicy nie myślą jeszcze o cmentarzu, pod którego murami się ustawią. Zarazem blada i świetlista jak szkielet nocą; zapach jej perfum, który ściska mi gardło, miesza się z odorem wymiocin<sup>214</sup>.

Porównajmy też obraz w *Poèmes*, zestrajający z niebem obsceniczność cielesności: „L'odeur maquillée de la fente / est laissée au vent du ciel<sup>215</sup>. Uniezależnione od antropocentrycznej optyki, zatem już nie „perspektywiczne” czy „sytuacyjne”, spojrzenie Bataille'a staje się „całościujące” jako spojrzenie symultaniczne. Tak samo symultaniczna jest myśl. Ocena i – *a fortiori* – moralność (promowana jako pedagogiczne *simulacrum* w formie pseudoteologicznego przewodnika dla „świętej”, kobiety, która mogłaby zaspokoić aspiracje „rozpustnego mistyka” czy „mistyka rozpusty”) są funkcją tej symultaniczności:

Przed wszystkim powinnaś wiedzieć, że każda rzecz ma oprócz jawnego wyglądu swoją stronę ukrytą. Twoja twarz jest szlachetna: jaśniej prawdą oczu, w których zawierasz świat. Lecz twoje owłosione miejsca, pod sukienką, nie mniej mają prawdy niż twoje usta. Partie te sekretnie otwierają się na brud. Gdyby nie one, i wstyd związany z ich użyciem, prawda, jaką wyrażają twoje oczy, byłaby skąpa<sup>216</sup>.

<sup>211</sup> S. Alexandrian, s. 261–264.

<sup>212</sup> Por. M. Surya, s. 436.

<sup>213</sup> J. Piel, s. 135.

<sup>214</sup> *La déesse de la noce*, s. 326, 327.

<sup>215</sup> *Poèmes*, s. 11.

<sup>216</sup> *L'Alleluiah*, s. 395.

Oraz:

Cuchnąca rzeka zaczyna swój bieg w najczulszych wklęsłościach twego ciała<sup>217</sup>.

*Last but not least*: w dość niezwykły dla siebie sposób Bataille sytuuje też prostytutkę w pseudoteologicznym kontekście pośrednictwa w komunikacji (intrygujące, choć incydentalne i tylko częściowe, zbliżenie do Klossowskiego, estetycznie rozmiłowanego w naśladowanej mediatyzację Chrystusa erotycznej figurze „trzeciego”, ochronie przed śmiertelnością ekstazy):

Kochankowie związani miłością przez los umieszczają między swymi szczęśliwymi, nagimi ciałami prostytutkę, ażeby doznać dzięki niej zbytku rozkoszy (która wciąż się wymyka)<sup>218</sup>.

### Literatura (*Batailliana*)

#### I. Teksty Bataille'a w języku francuskim

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

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 Blaziot, 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.

<sup>217</sup> Ibidem.

<sup>218</sup> Notes [do:] *Le Coupable*, 554.

- *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)

- *Błękiet 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).