

Krzysztof Matuszewski

Nietzsche

Nowa Krytyka 15, 201-232

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Krzysztof Matuszewski
Uniwersytet Łódzki

Nietzsche/Bataille – impresja¹

*Chciałabym całą wyniszczyć siebie
w wychwalaniu Boga*

św. Teresa z Ávila

¹ Brak pretensji nie tyle nawet do wyczerpania, ile do pobieżnego choćby zarysowania w tym tekście problematyki związków między myślą Bataille'a i Nietzschego, sygnalizują zawartym w tytule słowem uwalniającym od powagi i rygorów zobowiązania. O tym, że zagadnienie obecności wątków nietzscheańskich u Bataille'a czy kwestia interferencji myśli zespolonych kontestatorsko-ekstazyjnym napięciem jest badawczym wyzwaniem mogącym zaowocować dziełem o imponujących walorach komentatorsko-interpretacyjnych, świadczy książka François Warina *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini* (Presses Universitaires de France, Paris 1994). Z uwagi na zamiary nieporównanie skromniejsze sięgam przede wszystkim do jednego z dzieł Bataille'a zawierających – explicite lub implicate – motywy nietzscheańskie, mianowicie do *Doświadczenia wewnętrznego*, pierwszej części tryptyku pod nazwą *Somme athéologique*. Rezygnując zasadniczo z odwołań do innych tekstów Bataille'a wprost poświęconych Nietzschemu lub eksplorujących nietzscheańskie konteksty, spróbuję przynajmniej wymienić najważniejsze spośród nich: 1) Artykuły przedwojenne („Acéphale” 1936–1939, nr 2, 3–4, 5): *Nietzsche et les fascistes*; *Propositions [sur le fascisme et sur la mort de Dieu]*; *Chronique nietzschéenne*; *La folie de Nietzsche*; 2) *Rire de Nietzsche* („Exercice du silence” 1942); 3) Dwie kolejne części *La Somme athéologique: Le Coupable* (Gallimard, 1943) oraz *Sur Nietzsche* (Gallimard, 1944); 4) *Discussion sur le péché* („Dieu vivant” 1945, nr 4); 5) *Mémoire* (aforyzmy Nietzschego wybrane i przedstawione przez G. Bataille'a) (Gallimard, 1945); 6) *La Souveraineté* (inedit; pierwsza publikacja w *Œuvres complètes*, t. VIII, Gallimard, 1976); 7) Artykuły powojenne (z reguły omówienia książek poświęconych Nietzschemu): *Nietzsche est-il fasciste?* („Combat” 1944, nr 113); *Gide, Nietzsche, Claudel* („Critique” 1946, nr 5); *Nietzsche – William Blake* („Critique” 1949, nr 34); *Nietzsche et Jesus selon Gide et Jaspers* („Critique” 1950, nr 42); *Nietzsche* („Critique” 1951, nr 47); *Nietzsche à la lumière du marxisme* („84” 1951, nr 17); *Nietzsche et Thomas Mann* („Synthèses” 1951, nr 60); *Zarathoustra et l'enchantement du jeu* (1959). – Cytaty z dwu pozycji, do których odwołuję się najczęściej, oznaczam bezpośrednio w tekście: 1) Georges Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Warszawa 1998 (w nawiasie obok cytatu lub przywołania jedynie cyfry oznaczające strony); 2) M. Surya, *Georges Bataille. La mort à l'œuvre*, Paris 1987 (skrót: S).

Rujnowanie

Przedsięwzięcie Bataille'a, które w uproszczeniu tylko można by nazwać filozoficznym, skoro jego zakres pozostaje rozmyślnie niedookreślony (rzeczywistość emblematyzowana jest pojęciami *słońca* lub *nocy*, a człowiek jest *niedokończeniem*, *rozdarciem*, czyli zaprzeczeniem *funkcji* i redukcji do *poddaństwa* czy *służebności* wobec *pragma*²), jest nietzscheańskie, gdyż jest *ateologiczne*. Bataille chce myśleć w perspektywie otwartej *śmiercią Boga*, interesuje go *puste miejsce po Bogu*. Podobnie jak Nietzsche eksploruje on tę przestrzeń, której nie unieważnia ateizm, jako że chodzi o sferę nieusuwalnej ludzkiej fascynacji, o rzeczywistość możliwego eksperymentowania potrzeby wlotu, innymi słowy – o wieńczące najgłębsze ludzkie predylekcje pragnienie *komunikacji*, albo o znoszącą różnicę, które powodują nasze oddzielenie od świata, i żywiącą się fuzją przeciwieństw czy ich stopieniem *ekstazę*. Wbrew pozorom, zamiar Bataille'a nie jest ani romantyczny, ani klasycznie mistyczny, ani epi-goński wobec surrealistycznej koncepcji wyzwolenia umysłu. Nie jest też nietzscheański w znaczeniu *powtórzenia*.

Jakkolwiek Nietzsche, a także Sade, są dla Bataille'a najważniejszymi źródłami inspiracji (istotny jest też Hegel, traktowany jednak zawsze jako budzący respekt adwersarz), to z rudymenarnych względów nie może on być wobec nich naśladowczy. Od Nietzschego dzieli go *szaleństwo*, którego zresztą nostalgicznie nie przywołuje³, gdyż *doświadczenie wewnętrzne*, będące dlań synonimem paroksystycznego życia, wymaga według niego, paradoksalnie, również trzeźwości (por. 112). Sade pozostaje natomiast poza zasięgiem jako *feudalny możnowładca*, któremu pole samorealizacyjnych możliwości ograniczały, jak dziecku, nie wewnętrznie zaakceptowane moralne reguły, ale jedynie zakazy, w tym przypadku narzucone przez niepermissywne kodeksy prawne i obyczajowe. Bataille w żadnej mierze nie jest kazuistą, a mówiąc o erotyzmie, wskazuje na wagę dostrzegania w nim *aspektu dziecinnego* (por. S, 448) – analogonu *monstrualności*, demonstrowanej, jeśli nie przez samego Sade'a,

² Jeszcze inaczej mówiąc: przedmiot jest *nieznanym*, a podmiot *nie-wiedzą* (por. 61).

³ Tego rodzaju napięcie, w którym miałyby się wyrażać bataille'owska *tesknota za autentycznością*, sugerował dyskretnie jako trop interpretacyjny Pierre Klossowski w jednym z suplementów do pierwszego wydania swej książki o markizie de Sade. Por. P. Klossowski, *L'Expérience de la mort de Dieu chez Nietzsche et la nostalgie d'une expérience authentique chez Georges Bataille*, [w:] idem, *Sade mon prochain*, Seuil 1947, s. 155–183.

to przynajmniej przez jego libertyńskich bohaterów, a w sposób zwłaszcza spektakularny przez Gilles'a de Rais, uchodzącego w oczach Bataille'a za „najbardziej archaiczną figurę sakralnej suwerenności” i pobudzającego do medytacji nad *suwerennością dzieciństwa i świata przemocy* (por. S, 437–438) – jednak granicą transgresji jest dlań (jako człowieka nowoczesnego, który zinterioryzował zagładę feudalnego porządku i egalitarystyczne wyniesienie każdego indywiduum do rangi podmiotu) życie ludzkie.

Nie mogąc pójść po prostu śladami tych, których uważa za sojuszników, Bataille przyjmuje jednak ich duchowe przewodnictwo, zwłaszcza z Nietzschem łącząc się w tym, co określa mianem *wspólnictwa*. Elementem wiążącym doświadczenie Bataille'a z doświadczeniem Nietzschego jest, być może, strau-matyzowana żarliwość, której Bóg chrześcijański nie potrafi już dłużej rozniecać. Mamy bodaj do czynienia z konwertytami, którzy biorą rozbrat z Bogiem nie po to, by w ateizmie znaleźć wytchnienie od boskości, ale dlatego, że ów Bóg jest dla nich tylko idolem nie pozwalającym im już płonąć – mistyfikacją i profanacją tego, co boskie. Wizja boskości jest u Nietzschego i Bataille'a wizją archiwalną. Ich świadomość tworzy ją z atawizmów pierwotnej sakralności. W takim ujęciu *boskie* to antypodyczne wobec tego, co ludzkie, całkowicie pochłaniające, pogrążające i otchłanne. Jakże Bóg chrześcijański – historyczny, społeczny i moralny – zaspokoić mógłby oczekiwania takich energumenów? Nietzscheańska dionizyjskość i bataille'owska rozpusta wydają się być reakcją tych, których bieżąca boskość rozczarowała i którzy konstatają w niej trywialną lub szyderczą odpowiedź na intensywność ich emocjonalnego napięcia.

Rzeczywiście, po swej antychrześcijańskiej konwersji z 1923 roku (była też chrześcijańska, z 1914, za pomocą której Bataille próbował się wydostać z mdłego religijnego indyferentyzmu, będącego „wyznaniem” jego rodziców), zawdzięczanej Proustowi i Nietzschemu, Bataille optuje za ciałem jako alternatywą dla Boga. Nie będzie to jednak akces na rzecz fetyszyzującej zmysłowe satysfakcje postawy sybaryckiej biofilnej. Zwrot ku obnażonej cielesności będzie jednocześnie zwrotem ku śmiechowi skorelowanemu ze śmiercią. Co wszakże nie oznacza, iż dokonano się przejście do reaktywnej, podszytej resentymentem ideologii odwrócenia się od życia. Bataille przyjmie nietzscheańskie *Tak* i, przynajmniej we własnym przekonaniu, będzie odtąd zajmował się niezmiennie jego promocją. To, co może wydawać się tutaj problematyczne, zyskuje objaśnienie (co prawda na sposób „rozświetlająco mroczny”, preferowany

przez Hildegardę z Bingen⁴) w sławnym zdaniu z *Erotyzmu*: „erotyzm jest pochwałą życia nawet w śmierci”⁵.

Jak zauważa Michel Surya, komentując opinię stanowczo broniącego bataille’owskiej afirmacji Jeana Piela⁶, owo *Tak* nie zawsze było „jednakowo bezpośrednio i całkowite”. Dodaje jednak, że stanowiło ono odąd dla Bataille’a jakby moralną regułę (por. S, 64). Afirmacja Bataille’a w istocie może być dekoncentrująca – w tej mierze, w jakiej afirmację kojarzy się z działaniem, zakładaniem i realizacją projektów, życiowym optymizmem, wartością w perspektywie społecznej, historycznej czy moralnej, jednym słowem z eksternalizacją wszystkiego, co do uporządkowanego świata ludzkiej kultury wnosi śmierć, albo z oddaleniem tego, co *niskie*, zagrażające kulturowemu wysubtelnieniu i *a fortiori* życiu w znaczeniu trwania – nie powinna jednak budzić podejrzeń z punktu widzenia nietzscheańskiego kanonu. Bataille’owskie *Tak* zwrócone jest, jak nietzscheańskie, nie wyłącznie ku artefaktowemu światu kultury, w którym pielęgnujemy siebie jako izolowane byty i troszczymy się o skuteczne panowanie nad rzeczami, mającymi służyć zaspokojeniu naszych potrzeb, ale ku życiu jako nieokiełznanemu impetowi. Czyli ku rzeczywistości, której prawdą jest nie zbawienie (implikujące asekurację, zapobiegliwość i *skapstwo*, przez które rozumie Bataille ochronne skupienie na sobie, mające przeciwdziałać dezintegracji, i skrzętne gromadzenie dóbr z myślą o ich racjonalnej konsumpcji), lecz intensywność (wprowadzającą *rozrzutność*, *zatrata* i *ekstazę*).

Afirmacją u Bataille’a objęta jest również śmierć. Nie w znaczeniu zwykłego ludzkiego przekonania (które okultyzowane może być jedynie przez młodość albo przez rozrywki), że mianowicie jako nieunikniona wymaga ona przytomnej akceptacji (tu każdy wypróbować może swe stoickie dyspozycje). Ani nawet w heideggerowskim znaczeniu *bycia ku śmierci*, które odsyła do zadania nieeskapistycznego odniesienia do tego, co stanowi naszą niezbywalną (i egzystencjalnie nobilitującą) własność, a przed czym – popychani do amortalnej *nieautentyczności* naszymi biofilnymi i stadnymi instynktami – usiłujemy jednak uciec. U Bataille’a śmierć emanuje czarem bachantki. I mobilizuje jak bachantka. Nie ma tutaj ani heroizacji, ani intelektualizacji stosunku do śmierci (z oczywistych względów wykluczona jest też jej tabuizacja:

⁴ Por. J.-N. Vuarnet, *Extases féminines*, Hatier, Paris 1991, s. 36.

⁵ G. Bataille, *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Gdańsk 1999, s. 15.

⁶ Por. J. Piel, *Bataille et le monde*, „Critique” août-septembre 1963, nr 195–196, s. 722.

oznaczałaby ona sprzeczność ignorowania rozpalającej nas kochanki). Nie chodzi też o ludową fatalistyczną zgodę na *nieuchronne*. Stosunek do śmierci objaśniany jest u Bataille'a przez to, co nazywa on *włączeniem do gry*, zakładającym psychofizyczną destabilizację, porzucenie statusu *izolowanego bytu*, wyjście z *separacji* i wydanie się *niemożliwemu* (które jest niepodobieństwem w perspektywie Boga, kondensującego wszystkie możliwości i oferującego w końcu tylko jedną: możliwość zbawienia uwieczniającego nasze osobowościowe trwanie) czy też otwarcie na antypodyczną wobec wszelkiej kalkulacji *szansę*.

W chrześcijaństwie, do którego odnosi się krytycznie⁷ (choć podejmuje stawiane przez nie problemy i dyssymulacyjnie posługuje się jego terminologią), intrygują Bataille'a tylko śmiertelne ewokacje. Religia zbawienia i obietnicy wiecznego życia przedstawia dla niego pozytywną wartość wyłącznie jako religia abnegacji, poniżenia, wydanej zbrukaniu nagości i męki. Bataille ignoruje jasną stronę chrześcijaństwa, pozostając, „jak Pascal i jak Nietzsche, głuchy na radosną nowinę zmartwychwstania” (S, 103), i sięgając tylko po motywy konstytutywne dla jego strony mrocznej: trwogę, upadek, porzucenie, zgrozę, ofiarę, grzech, zło. I chociaż do swojego języka wprowadza też pojęcia chrześcijańskiej promienności – blask, apoteozę, łaskę, chwałę – to kontekst ich wykorzystania jest zawsze mortalny.

Mimo zerwania z chrześcijaństwem (spektakularnego: Michel Leiris charakteryzuje Bataille'a z lat 20. jako uosobienie życiowych rozbitków Dostojewskiego⁸, bywalca spelunek i burdeli, gracza zastawiającego pieniądze, a czasem życie – w rosyjskiej ruletce (por. S, 68)), Bataille przechowuje w sobie szok krzyża: „z czasów, gdy był pobożny, zachował pamięć o [...] Ukrzyżowanym, o zgrozie, jaką budzi jego straszliwy wizerunek w kościołach, o tej zgrozie, która każe paść na kolana i drzeć”. Nie tylko zresztą wyobrażenie jest ważne. Chodzi też o, dzielone z Nietzschem, „upodobanie”, o prawdziwą namiętność: „Bataille, jak Nietzsche, zachował miłość do tego żalnego i nagiego Boga” (S, 103). Krzyż jest znakiem *ofiary*. Ta zaś wprowadza *rozdarcie*,

⁷ Przekonuje o tym każda jego książka. Wprost wyznał to podczas debaty na temat grzechu, jak odbyła się 5 marca 1944 r. u Marcela Moré (uczestniczyli w niej m.in. Klossowski, Adamov, Daniélou, Hyppolite, Gandillac, Marcel, Sartre): „Moje stosunki z chrześcijaństwem nie mogą być przyjazne; są stosunkami czystej i jawnej wrogości”. Por. *Discussions sur le péché*, [w:] G. Bataille, *Œuvres complètes*, Gallimard, t. VI, Gallimard, Paris 1973, s. 358.

⁸ Rozczytywał się w nim wówczas, stając się admiratorem zwłaszcza *Notatek z podziemia*.

bo i tego, kto kona, i tego, kto jest uczestnikiem czy świadkiem kaźni, wydobywa z zamknięcia, na jakie skazuje *szluzebne* w sposób konieczny (gdyż związane z *projektem* i uczasowione) istnienie pośród rzeczy. To rozdarcie spaja. Jego status jest komunikacyjny. Zmuszony działać w perspektywie pragmatycznego porządku człowiek jest faktycznie *funkcją*, do której redukcja jest dlań jednak nieznośna. Próbuje oddzielić siebie od *uzytkowego*, egzystencjalnie miazmatyzującego trwania i zaistnieć w jedynie zdolnej oszalać *chwili*. Krzyż okazuje się w tym kontekście emblematem prowokującym energetyczne trwonienie, instancją przewycięzania nie pozwalającej się tolerować sfunkcjonalizowanej izolacji⁹. Dla Bataille'a to nie przez chrześcijaństwo zinstrumentalizowane (ujęte jako korelaty zasady przetrwania) życie i dobro, lecz, przeciwnie, śmierć i zło, symbolizowane przez ranę i mękę, na jakie wskazuje krzyż, są rzeczywistymi warunkami komunikacji i wspólnoty. Bliska Bataille'owi Aniela z Foligno, ekstremistka nawet w mistycyzmie, dopiero za sprawą krzyża i Chrystusa, wzywającego ją do kontemplowania swych ran i utwierdzającego ją miłośnie w poczuciu winy („Spójrz na me rany. [...] To dla ciebie...”¹⁰), dociera do zatraty, która jest komunikacyjnym szczytem. Poznawczego *obnażenia*, któremu daje wyraz w chwili śmierci, wołając: „O, nieznaną nicości!”, doświadczyła zapewne już wcześniej – w chwili kontemplacji mobilizującej do obnażenia w obliczu krzyża (por. 192).

Naturalnie to nie wiara w chrześcijańskie dogmaty (niechby nawet reprezentowana przez subiektywizujących ją mistyków) decyduje dla Bataille'a o wartości krzyża. Chodzi w istocie o ewokowaną zgrozą męki *nicość* – odpo-

⁹ Adoracja krzyża jest być może w chrześcijaństwie ostatecznie afirmacją chwili. Nieheroicznie odnosząca się do własnych źródeł doktryna wyłącza wprawdzie wypreparowaną z perspektywy doczesności adorację, a przynajmniej traktuje ją podejrzliwie (uznając za ryzykowną, skonfliktowaną z zadaniami życia egzaltację). Ale dopiero jako oddzielone od społeczno-moralnego i historycystycznego kontekstu (który potwierdza koncesję teologów na rzecz wymogu trwania) chrześcijaństwo mogłoby zostać ideowo uznane przez Bataille'a. Emblematyzująca intensywność i ignorująca pragmatykę *chwila* nie jest aspektem konformistycznie zaaprobowanego (a w końcu legalistycznie zrewindykowanego) przez chrześcijaństwo profanicznego *czasu*, lecz stanowi jego *boską* antypodę. Nic nie przeszkadza widzieć Bataille'a i Nietzschego admirujących chwilę jako kontynuatorów mistycznej i ekstazyjnej atemporalności znobilitowanej przez Eckharta (na przekór oportunistycznej dialektyce eklezjologów utrzymujących, skądinąd wzorem najbardziej szacownej greckiej tradycji, że droga do Boga wiedzie przez zreifikowany świat): „Nic bowiem tak bardzo nie przeciwstawia się Bogu jak czas” (Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. W. Szymański, Poznań 1986, s. 311).

¹⁰ Cyt. za: S, 308–309.

wiednik *nocy*, *otchłani*, zniesionej granicy; tę samą, która wdzierając się we mnie jako zdruzgotanie (*włączenie do gry* odzierające z bytu i sensu), otwiera mnie na innego: „Komunikacja jest kruchością i rozpaczą, jaka pojawia się między [...] istotami ludzkimi, które dążą do przewyciężenia separującej ich nicości, do wypełnienia otchłani, jaką każdy wyobraża sobie w innym, i do zniesienia tego, co ich dzieli i rozdziera” (S, 345).

Od sygnującego komunikację, obsesyjnie eksplorowanego motywu krzyża możliwe jest u Bataille’a przejście – drogą omijającą nabożność, bez której nie ma chrześcijańskiego mistycyzmu, z jakim jego związki są stałe, acz problematyczne – do innej formy zniesionej czy zawieszanej separacji, jaką jest erotyzm. Porównując bataille’owskie i własne stanowisko w tej domenie, Pierre Klossowski¹¹ wskazuje na element wspólny (erotyzm uznawany za źródło doświadczenia religijnego) i różnicujący („erotyzm męczeński” i suwerenny, realizowany pod egidą zmayı, hańby, poniżenia, śmierci oraz wydatkowania i rozrzutności *versus* erotyzm ludyczny spod znaku dysymulacji, *simulacrum* i humoru, związany nie z przekroczeniem mortalnym, ale fantazmatycznym). – Erotyczny poryw jest ruchem gubiącej się w *nieznanym* transgresji rutynowego, stabilnego porządku, respektującego różnice i ograniczenia, który nie mógłby satysfakcjonować nas do końca i dlatego w sposób konieczny ciąży ku ekstatycznemu zamętowi. Podobnie jak krzyż erotyzm odsyła u Bataille’a do psychofizycznie rozregulowującej nicości albo do rany aranżującej komunikację. W *Madame Edwarda* rozwarły seks ladacznicy, zwróconej ku śmierci, bo uznającej w końcu tylko kuratelę nocnego nieba, jest odpowiednikiem ran Chrystusa. Patrzenie na ów seks i całowanie go tak samo pochłania narratora tego opowiadania (o którym powiedziano, że „przez wieki pozostanie niepojęte, tak by powstać mogła na jego podstawie cała teologia”¹²) jak kontemplowanie wizerunku Umęczonego i całowanie jego ran pochłaniało Anielę (por. S, 309). To pierwsze *ześlizgiwanie* – czy ten rodzaj pozornie zsekularyzowanego rujnowania indywidualnej spistości (przełamywania zapór jednostkowego bytu) – jest nawet ważniejsze. A ściśle biorąc, jedynie ono się liczy. Po *śmierci Boga*, którą Bataille zinterioryzował bezwzględnie i o której sądzi, że mogłaby być dezawuowana tylko w perspektywie samoułudy lub groteski (że jest więc

¹¹ Por. J.-M. Monnoyer, *Le Peintre et son démon. Entretien avec Pierre Klossowski*, Flammarion, Paris 1985, s. 176, 188, 190.

¹² Por. Marguerite Duras w „La ciguë”, n° 1. Cyt. za: S, 310.

horyzontem dla współczesnej świadomości), znikła możliwość uszczęśliwiającego mistyków *zjednoczenia*¹³: „Rozkiełznanie namiętności jest jedynym dobrem [...] od kiedy nie ma już Boga. Oprócz rozkiełznania namiętności nie ma w nas już niczego, co można nazwać *sakralnym* lub co zasługuje na miano dobra”¹⁴.

Kiedyś krzyż był, dziś natomiast już nie jest, znakiem monopolizującej autentyczność zatruty. Jeśli nie można już być Sade’em czy Nietzschem, to nie ryzykując infantylizmu lub kabotyństwa, nie można też być świętą Teresą z Awili czy wspomagającym ją w dziele fundacji i dzielącym z nią mistyczne zapały (całkowicie zgodne z katolicką ortodoksją) świętym Janem. Wciąż jednak krzyż zachowuje dla Bataille’a, podobnie jak zachowywał dla Nietzschego w *Ecce homo* czy w późnych listach, swoją funkcję poetycką czy archetypalną. Bądź też ekstazyzującą, która sprawia, że w dotkniętych szaleństwem umysłach ożywa najstarszy z nowożytnych atawizmów, każący obłąkanemu zdobić się męczeńską aureolą i utożsamiać z Ukrzyżowanym. Stąd u Bataille’a jakby opromienianie rozpusty martyrologicznym blaskiem, czynienie burdelu kościołem (tak postępować będzie sam i tak postępować będą jego bohaterki i bohaterowie; „w burdelu Bataille poszukiwać będzie najbardziej udręczonego, najbardziej wykrzywionego, a również najbardziej wywrotowego obrazu Boga” (S, 308)), a prostytutki Bogiem („Patrz, jestem Bogiem”, mówi Edwarda do siedzącego naprzeciw niej oniemiałego mężczyzny, rozchylając palcami swój srom). Nie po to, by uwznioślić ludzką seksualność (to właśnie wysiłki jej rewindykowania powodują, że staje się mdła¹⁵), lecz jakby gwoli pochwały pustki, zgrozy i śmierci, których jest ona wykładnią (o czym przekonuje dotyczący jej ogólnoludzki zakaz i upojenie w chwili jego transgresji).

¹³ Zdaniem Vuarneta doba wielkich mistycznych wizji i uniesień bezpowrotnie minęła. Od czasu oświeceniowego kryzysu zastępują je już co najwyżej infantylne maryjne epifanie. Por. wstęp do *Extases féminines*, op.cit.

¹⁴ G. Bataille, *Le Mal dans le platonisme et le sadisme*, *Œuvres complètes*, t. VII, Gallimard, Paris 1976, s. 373.

¹⁵ Repulsja Bataille’a wobec wzniosłości jest ważnym kontekstem jego polemiki z surrealistami i, odosobnionej, kontestacji nietzscheizmu. Wyrazem egzaltującej i romantyzującej stanowiska Bretona i Nietzschego tendencji do „sięgania wzwyż” jest „nieszczęśny idealistyczny prefiks «sur» w słowach surrealizm i nadczłowiek (surhomme)” (por. S, 152). Jedyna bataille’owska rewindykacja dotyczy zawsze „tego, co niskie”. Na tym polega jego przedsięwzięcie heterologiczne, czyli próba skonfrontowania nieuchronnie czy spontanicznie idealistycznej (a przez to pretensjonalnej i degradującej „pełnego człowieka”) kultury z tym, co odrzuca ona jako niebezpieczny dla niej, „upadający” eksces.

Mieszanie seksualności z sakralnością nie służy u Bataille'a epatowaniu, jakkolwiek pozostaje czymś gorszącym w perspektywie konfesyjnych predykcji. Wynika raczej z jego czysto nietzscheańskiego przekonania, będącego funkcją konwersji, że puste miejsce po Bogu nie wypełnia się, od chwili ogłuszenia jego śmierci, ateistycznym spokojem i dosytem. Ateizm nie kończy historii człowieka jako pożądania. Przemieszcza je tylko w inne regiony, zastępcze wobec Boga chrześcijańskiego, który przez pewien czas był ujściem dla specyficznej ludzkiej energii, czyniącej człowieka bytem *rozrzutnym*, zorientowanym na *wydatkowanie* i *trwonienie*. Dla Bataille'a Bóg chrześcijański jest tylko historyczną postacią kumulacji tego rudymenarnego napięcia, będącego śladem ludzkiej przynależności do natury (sprzęgnięcia zawsze stanowczo przez Bataille'a podnoszonego – wbrew bałamutnemu kulturalizmowi o utopijnej, spirytualistycznej bądź heglowskiej proveniencji – jako jedna z manifestacji naturalnego dynamizmu czy skorelowanego z *istnieniem* wzrostu¹⁶). Bataille sympatyzuje z mistykami tylko o tyle, o ile Bóg jest dla nich instancją krańcowej (sytuującej się poza wszelką kalkulacją) eksploracji tej wywodzonej z natury rozrzutności. Zrozumiałe więc, że współnictwo się kończy, kiedy w swych dywagacjach mistycy czynią Boga transcendentną obecnością, nawet jeśli droga, jaką postępują, jest drogą negatywnej teologii (bardziej niż eklezjologów ceni oczywiście Bataille Pseudo-Dionizego, Mikołaja z Kuzy czy Eckharta, z czego bynajmniej nie wynika, że uwodzą go oni czymś innym niż nieuśmiechniętą nostalgią i nie dającym się zaspokoić pragnieniem). O rozbracie decydują kryteria wprowadzane przez *doświadczenie wewnętrzne*, które jest dla Bataille'a *jedynym autorytetem*: nie przyjmuje ono prawdy o zbawieniu, odrzuca wszelką nadzieję i urzeczywistnia się poprzez kontestację, która jemu samemu pozwala istnieć tylko pod postacią *nie-wiedzy* (188).

Będąc aspektem *doświadczenia wewnętrznego*, bataille'owskie doświadczenie Boga może być tylko *ateologicznym doświadczeniem nieobecności*. Znaczy to, że Bóg jest korelatem ludzkiego pożądania. I że poza nim jest tylko idolem, ikoną kulturowego ładu, uprzywilejowaną możliwością, emblematem zasady użyteczności, czyli promocją trwania powściągniętego intensywność.

¹⁶ „Ziemia najeżona jest roślinnością, którą niezmienny ruch wynosi każdego dnia w pustkę nieba [...]. W tym swobodnym ruchu, niezależnym od wszelkiej świadomości, wynoszone w górę ciała zacierają do zapierającego dech braku granic” (153). – „[...] ludzkie ciała wznoszą się ku górze, jakby rzucając wyzwanie Ziemi, błotu, z którego powstały i które z radością odrzucają w nicość” (154).

Znaczy to również, że żywy – odpowiadający *doświadczeniu*, które jest *nie-wiedzą* – jest „On” tylko jako *niemożliwe*. A więc, że odpowiada wyłącznie ludzkiej potrzebie zraty, którą w zsekularyzowanej dobie, oddzielającej kościoły od ekscesu, eksperymentować można jedynie w transsubstancjalizowanych w kościoły burdelach. – „Wątpliwość, z jaką wciąż pozostawia nas Bataille – Bóg istnieje, czy nie istnieje? – dałoby się może tymczasem rozstrzygnąć następująco: istnieje. Istnieje w sposób konieczny, o ile istnieje człowiek. Nie łudźmy się: to człowiek każe mu istnieć. Istnieje On odpowiednio do ludzkiego pragnienia, by istniał. Jest tak daleki (głęboki, stanowczy) jak to pragnienie: to ono każe mu być *niemożliwym*” (S, 306).

Stanowisko Bataille’a dotyczące Boga wpisuje się zapewne w jakiejś mierze w kontekst postheglowskich dyskusji na temat alienacji i emancypacji. Pozostaje jednak stanowiskiem oryginalnym, o ile detronizowaną przez Stirnera, Feuerbacha czy Marksa religię Bataille na powrót intronizuje, choć jedynie pod postacią religii *niemożliwego* – *niemożliwej* religii. Klossowski, który w poświęconych Bataille’owi tekstach zawsze z rezerwą odnosi się do jego programu subiektywizacji Boga, skłonny byłby nazwać ją *ateistycznym mistycyzmem*, czyli (pseudo)religią energetycznej rozrzutności¹⁷. Bataille’owską odpowiedzią na poheglowską panantropologizację jest wysiłek reaktywacji *sacrum*, albo reimityzacja. Jedną z konsekwencji tej „anachronizacji” będzie próba powołania (w drugiej połowie lat 30.) nowej religii, acefalicznej (bezglowej) i ateologicznej, w której rolę instancji scalającej wspólnotę odgrywałaby śmierć. Bataille zdezawuuje później ten zamiar, uznając go za szaloną pretensję. Jednakże dezawuacja dotyczyć będzie bodaj tylko *obiektywizacji* groźnej dla samej *niemożliwości* (religijność w acefalicznej wspólnocie miała być intersubiektywizowana za pomocą ofiarniczych obrządków i rytuałów, czyli w destrukcyjny dla *niemożliwości* sposób konfesyjnie infekowana). Skądinąd bowiem Bataille nigdy nie zaprzeczy uprzywilejowanej wartości ekstazy czy suwerenności, niedostępnych dlań bez transgresji profanicznego porządku – transgresji, która przełamując użytkową izolację i spoistość świata rzeczy, zawsze aprobejuje rozpraszającą egidę śmierci. Czymś stałym, choć w konkretnych fazach twórczości różnie eksplikowanym, wydaje się u Bataille’a „religia, nie zakładająca innego boga oprócz apokaliptycznej suwerenności ekstazy”, „gnoza nie-wiedzy”, „namiętność myśli”, jaką jest jej „bieg ku własnej

¹⁷ Por. J.-M. Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op.cit., s. 176, 191.

zatracie”, albo jej „dążenie do bycia zaszokowaną tym, czego nie może pojąć”¹⁸.

Myśl Bataille’a jest ofiarczą, składa wciąż ofiarę z *myślącej głowy*. Czynić to może jedynie w horyzoncie śmierci. I czyni to radośnie. Bo znosząc tożsamość z akceptacją *głowy* redukcją do *funkcji*, wyzwala, w zetrze, ku *życiu*¹⁹. Staje się „radością w obliczu śmierci”, zdolną chwalić życie „od korzeni aż po szczyt”²⁰.

Przekraczanie

Ważniejsze od ekspresji intelektualnych i dyskursywnych, zależnych od rozumu i języka, są dla Bataille’a, jak dla Anieli, manifestacje emocjonalne czy pasjonalne. Rozum i język pozostają u Bataille’a, jak u Nietzschego, na usługach *pathosu*. Ich zadaniem byłoby jedynie wyartykułować to, czego żąda popęd lub namiętność. Sama ta artykulacja jest wszakże problematyczna, bo odnosi się do czegoś, co jest jej wrogiem i co *a fortiori* ją wyklucza²¹. Dyskur-

¹⁸ M. Camus, *L'acéphalite ou la religion de la mort*, [w:] *Acéphale*, 1936–1939, éd. Jean-Michel Place, Paris 1995, s. 2.

¹⁹ „Być wolnym oznacza nie być funkcją. Pozwolić ograniczyć się do funkcji, to przystać na kastrowanie życia. Głowa, świadomy autorytet lub Bóg uosabiają tę spośród służalczych funkcji, która uchodzi i sama podaje się za cel, w konsekwencji tę, która powinna być przedmiotem najgłębszej odrazy” (G. Bataille, *Tezy o faszystwie i śmierci Boga*, „Principia”, t. XVI–XVII, Kraków 1996/1997, s. 86).

²⁰ Por. G. Bataille, *Radość w obliczu śmierci*, „Rita Baum” (4), s. 22.

²¹ W śmiałej ekspedycji przeciw rozumowi ten dylemat rozwiązuje święta Teresa, do której Bataille odnosi się z taką samą rewerencją jak dyskretnie z nim spokrewniony, inny jej admirator – Cioran. Według Teresy rozum jest antypodą kontemplacji jako zawdzięczanej nadprzyrodzonej interwencji (łasce) formy poznania „rzeczy dobrych” i samego Boga; przeszkadza skupieniu myśli i jest w stanie zwracać tylko ku rzeczom obojętnym lub złym; to „szaleniec” przyprawiający o „obłęd” tego, komu się narzuca, i „złe towarzystwo” dla duszy, dla której uwolnić się to uwolnić się od świata, cenionego przez rozum, bo stanowiącego przedmiot jego użytecznościowych eksploracji. Słabość rozumu polega na jego koniecznym zrelatywizowaniu wobec „rzeczy widomych”, które są „samym nicestwem” w porównaniu z dobrem *par excellence* – „niewidomy” (por. św. Teresa z Ávila, *Dzieła*, przeł. H.P. Kossowski, Kraków 1962, t. I, s. 350–351, 480). – Co prawda Teresa nie zawsze jest tak samo pryncypialna. W I rozdziale *Mieszkania czwartego* wynosi rozum ponad „myślenie (albo wyobraźnię)”. Ale przyznaje, że w sprawie tej hierarchii zasięgnęła opinii „uczzonego teologa”. Mówi przy okazji o własnym uspokojeniu, ale więcej zależy tu bodaj od zwykłych w jej przypadku skrupułów – obaw i wątpliwości kogoś, kto partykularne zachwyty i uniesienia uzgodnić pragnąłby z literą strzeżoną przez Kościół ortodoksji (por. *Twierdza wewnętrzna*, IV 1, 8).

sywny język jest w końcu strukturalnie nieskutecznym narzędziem komunikowania prawdy. Może być ona *zobaczona* czy doznana, nigdy zaś wyartykułowana. W sposób konieczny język redukuje odczute w ten sposób *nieznane* (jedynie w takiej postaci *prawdziwe* się nam objawia: kto zgodziłby się lokalizować prawdziwość w *trywialnej* rzeczy?) do „martwego przedmiotu i rzeczy teologa” (54). Skorelowany z językiem rozum, permanentnie przemianowujący na *znane* to, co *nieznane* (w czym zdaniem Bataille’a, ponownie skłaniającego się tutaj ku Nietzsche, kłóci się z życiem, *ześlizgującym się* nieustannie, za sprawą *pragnienia, poezji, śmiechu*, „w przeciwnym kierunku, od znanego do nieznanego” (202–203)), jest urządzeniem do pretensjonalnego zasklepienia *rany* (tu znów jakby słyhać Szestowa):

rozum uosabia daremność moralnego cierpienia (mówiąc, że czas leczy wszystkie rany [...]). Rana pozostaje, przerażająca i odrzucająca rozum, uznając jego ugruntowanie, lecz widząc w nim tylko jeszcze jedną okropność (122).

Infantylnie uroszczenia rozumu widoczne są również wtedy, gdy wyrażając „niedorzeczną pretensję, by powiedzieć wszystko”, i do „bycia wszystkim”, faktycznie w parodystyczny sposób imituje on objawienie (por. 84), które jedynie by to umożliwiło (w znaczeniu objęcia łaską znoszącą granice, otrzymania, jak w *Siódmym mieszkaniu*, miłosnego daru, sprawiającego, że „dusza, to jest sam duch tej duszy, staje się jedno z Bogiem” (58)). Bataille – dla którego liczy się tylko *doświadczenie*, określane przezeń jako „podróż do kresu możliwości człowieka” (58) i jako takie wskazujące na krach rozumu („u kresu [...] jego majestat upada” (102)) – nie ma złudzeń co do wartości tych aspiracji: „kości zostały rzucone – gra okazuje się po tysiącokroć przegrana, a człowiek jest sam, nie mogąc nic powiedzieć” (84).

Owszem, pragnienie bycia wszystkim jest w nas czymś spontanicznym, „przyjmujemy [je] wraz z życiem, niczym narkotyk niezbędny do tego, aby je znieść” (48). Ale to, co stanowi naszą najgłębszą potrzebę i przejawia się zrazu w postaci przekonania, że śmierć nas nie nawiedzi, jest przecież zarazem czymś, co najłatwiej zakwestionować: „Nie jesteśmy wszystkim, i naprawdę tylko dwie rzeczy są pewne na tym świecie, ta pierwsza właśnie, i druga – że umrzemy” (49). Zażenowanie („wstyd”), że chciało się być wszystkim, jest ostatecznie reakcją tego, kto stwierdza, iż „cierpienie”, od którego ucieczką była tamta żądza, trzeba przyjąć (por. 48): „u kresu możliwego doświadczenie wymaga [...] wyrzeczenia” (80). Tej rezygnacji dokonuje się w imię bycia

człowiekiem, czy też (Bataille sięga tutaj po swój ulubiony, pozorny, paradoks) w imię przekroczenia wreszcie człowieka – i „bycia tym, czym byłby on uwolniony od potrzeby zezowania ku doskonałości i jako jej przeciwieństwo”; albo czym jest „u granic śmiechu” – „istotą niedoskonałą, niedokończoną” (84–85). Konsekwencją tej przemiany jest wejście w „przedziwny świat, złożony z trwogi i ekstazy” (49). Czyli *zatruty*, na którą wskazuje „wola” przeciwna do tamtej infantylnej intencji zachłannego trwania. Chodziłoby teraz o to, by „zatrącić się i w żaden już sposób się nie zbawić”; odtąd „stanie się wszystkim byłoby postrzegane jako swego rodzaju potknięcie pragnienia zatruty (pragnienia wymknięcia się odizolowaniu i skupieniu jednostki na sobie)” (80). Postrzegane byłoby jako grzech *par excellence* – grzech przeciw *istnieniu*. Manifestujące się w tamtej predylekcji zapobiegliwość i *skąpstwo* są grzechem, gdyż w końcu „z [...] pasją człowiek kontestuje każde ześlizgiwanie się ku wszystkiemu, ku zbawieniu i możliwości projektu” (80).

Człowiek, zdaniem Bataille’a, w rudymenarnym sensie jest zaturą. Ten status zawdzięcza nieugruntowaniu, rzuceniu („Jestem otwarty, niczym ziejąca szpara, na niepojęte niebo” (129)), które budzi w nim potrzebę komunikacji, „przekroczenia siebie”, wyjścia ze stanu „wyzolowania i przepelnienia sobą” (64) (przekroczenia i wyjścia zawdzięczanego dyspozycji do *dramatyzacji* – *zerwania* zapośredniczonego w trwodze, które pozwala „zapomnieć o sobie” i umożliwia łączność „z jakimś nieuchwytnym innym światem” (64)²²). To, co w człowieku prymarnie, miesza się w nim jednak z jego względną artefaktowością jako istoty kulturowej. Naturalnie Bataille pamięta, że o naszym istnieniu „źródłowym” możemy mówić wyłącznie w perspektywie kultury. W przeciwieństwie do kulturalistów przyjmuje wszakże tezę o całkowitej niepodatności części ludzkich preferencji na kulturowe oswojenie. W jakiejś mierze człowiek wymyka się kulturowemu treningowi i demonstruje *dzikość*, której „brak” jest „głupotą” (209), czy *wściekłość*, nie poddającą się żadnej domestykacji: „wściekłość na istniejący stan rzeczy. Wściekłość wymierzona w życie, jakie jest... Jest oczywiste, że niezależnie od wszystkiego, nieważne w jakim żylibyśmy

²² Wskazując na rolę dramatyzacji – bez której samo doświadczenie „pozostawałoby niedostępne” i która jest też „wolą dołączoną do dyskursu, aby nie poprzestawać na wypowiedzi, lecz skłonić do odczuwania chłodu wiatru i do obnażenia” – Bataille powie jeszcze, że „osiągamy stany ekstazy lub zachwyty jedynie dramatyzując istnienie jako takie” (211, 68, 63).

społeczeństwie, tej wściekłości nigdy nie da się usunąć, nie sądzę bowiem, by można było znaleźć się w sytuacji, w której by ona znikła”²³.

Tym czymś *nieujarzmialnym*, nie tylko nie dającym się okiełznać, ale niepodatnym też na uśmierzenie, jest pierwiastek *sakralny* w człowieku; on decyduje o pewnej osobliwości naszego serca: „Istnieje bowiem w sercu człowieka niepokój tak głęboki, że nie jest w mocy żadnego Boga – ani żadnej kobiety – go ukoić” (221). Jako istota osadzona w kulturze człowiek ucieka jednak od siebie jako bytu atawistycznie zwróconego ku sakralności, takiego, który pielęgnowaną w kulturze predylekcję do trwania zdolny jest zastępować nieoczekiwanie wolą rozpadu. Bataille, strażnik sakralnego ognia konsumującego zamknięte byty i wyzwającego je w pochłanianiu z niezdolnej izolacji, z dystansem odnosi się do chrześcijaństwa zwłaszcza z powodu zatarcia przez nie radykalnej różnicy między *sacrum* i *profanum* (mediacyjna rola Odkupiciela, dogmaty chrystologiczne), czyli *de facto* unicestwienia *sacrum*. Słabość chrześcijaństwa polega na dogmatycznym otamowaniu owej inklinacji do rozpadu, czy do zatury, to znaczy na ekskluzji *przemocy* i zastąpieniu jej promocją *miłości* zakazującej ingerencji w psychofizyczną integralność objętej nią jednostki²⁴. W takim znaczeniu chrześcijaństwo okazuje się antypodą po nietzscheańsku ocenianego życia (jako synonimu intensywności), a *życie chrześcijańskie* – wyłącznie ofertą dla słabych, skłonnych zaaprobować *poddaństwo*, świadomie wyrzekających się *suwerenności*. O porażce chrześcijaństwa jako religii świadczy to, że nie jest ono w stanie uwodzić, lecz przeciwnie, usiłuje przetrwać, obierając drogę coraz bardziej regresywnych ideowo koncesji.

Troska o „moje wszystko”, nawet jeśli nie przybiera prozaicznej postaci „woli posiadania” i „pragnienia przywłaszczenia” (por. 101, 250), a staje się troską o *zbawienie*, jest małostkowością wiodącą do *zasklepienia*: kiedy dążąc do usunięcia cierpienia, działamy, zaczynamy żyć projektem; standaryzujemy w ten sposób istnienie, podejmując realizację wyznaczonych celów i odwracając się od „możliwości”, skupiamy się na sobie, podążając drogą, jaką wybrał „pazerny sklepikarz” (65); kiedy kalkulując w sprawie *zbawienia*, sądzimy, że obchodzimy Boga, degradujemy go i grzeszymy („nie mogę sobie w żaden

²³ *Entretien avec Georges Bataille*, [w:] M. Chapsal, *Quinze écrivains*, Julliard, Paris 1963. Cyt. za: S, 456.

²⁴ Niedorzeczność laboratoryjnego seksu legalizowanego wyłącznie progenituralnie wydaje się krzycząca nawet tym, którzy skądinąd – nieuchronnie popadając w hipokryzję, nie będącą wszak chrześcijańską cnotą – podpisują się pod chrześcijaństwem.

sposób wyobrazić nieznanego zajętego mną [...] bezbożnie jest, według mnie, tak o tym myśleć” (241)). Mogąc zwrócić się ku *kresowi*, a faktycznie się od niego odwracając, „przeczną już możliwość porzucamy dla soczewicy jakiegoś życia. Możliwość ta jest niema, nie grozi ani nie wyklina, ale ten, kto bojąc się umrzeć, pozwala jej umrzeć, jest niczym chmura niweczająca nadzieję na słońce” (99).

Kres możliwego zdezawuowany oznacza klęskę, ściąga na człowieka odium niegodziwości, sprawia, że jego „los [...] staje się godny pogardy”: „Nic z tego, co człowiek może na tym krańcu poznać, nie mogłoby zostać pominięte bez upadku, bez grzechu (myślę tutaj, zaostrzając ton, skoro chodzi o najwyższą stawkę, o najgorszej z hańb, o dezercji: dla kogoś, kto raz poczuł się wezwany, nie ma już usprawiedliwiającej racji ani przebaczenia, może on tylko zająć swoje miejsce)” (102). Rezygnując z kresu, człowiek ucieka, a ta ucieczka jest dla niego „końcem niewinności” i zwiastuje rychle pogrążenie się w rutynie – „trywialnym zapomnieniu” (99), marazmie zaakceptowanego spowszednienia. Zaczyna się nikczemnienie („Każda ludzka istota, która nie zmierza do kresu, jest albo sługą, albo wrogiem człowieka” (102)), jego wyrazem jest rozbrat z ziemią, nieusatisfakcjonowanie, złamanie i rozpacz, a wreszcie zaakceptowanie niewolniczego statusu: „Ziemia rozciąga się pod stopami niczym odpadek. Powyżej Niebo zionie pustką. Nie mając dość dumy, by stać prosto w obliczu tej pustki, człowiek zwraca twarz ku ziemi i pełza wzrokiem po jej powierzchni. W strachu przed śmiertelną wolnością nieba utwierdza on między sobą a pustą nieskończonością relację niewolnika do pana; desperacko, jak ślepiec, poszukuje w śmiesznej rezygnacji podszytego przerażeniem pocieszenia” (154–155). Życie spod egidy projektu, zwracającego nieuchronnie ku zasklepieniu, to nawet nie tyle „umieranie”, ile powzięta z góry zgoda na „bycie martwym”, to „życie odłożone na później” (111). Jest ono wątłą formą istnienia, dekadencją zapobiegliwością wynikającą z obawy przez rozproszeniem – jest *skapstwem* jako reaktywnym zaprzeczeniem *ekstazy* i tego, co (przydając terminowi ze słownika chrześcijańskiego specyficzne znaczenie) Bataille nazywa *grzechem*²⁵.

²⁵ Por. *Discussion sur le péché*, op.cit., s. 342. – Być może tak najzwyczajniej dałoby się określić grzech w tym specjalnym rozumieniu: ewokująca zło dezorganizacji i winy ofiara – rana, męka (ukrzyżowanie) – umożliwi (rozdartą i sakralną) komunikację. – *Grzech* i *wina* usytuowane w komunikacyjnym kontekście są dla Bataille’a przedmiotem w dwu innych (poza *Doświadczeniem*

Na skapstwo nie jesteśmy skazani, jest ono naszym wyborem odwrócenia się od *szczytu* i niepodjęcia *szamsy*²⁶, czyli – prymarnie – „uchylenia się od trwogi”²⁷. Zignorowawszy to, że jest tylko „zwierzęciem bez praw”, „błaganiem, wojną, trwogą, szaleństwem” (158, 98), człowiek, roszczeniowy uciekinier, inwestuje w swoją inteligencję, rozkręcając alienacyjną spiralę („rozwój inteligencji prowadzi do wyjałowienia życia, co z kolei powoduje zawężenie inteligencji” (60)). Zamiast zwracać się ku *kresowi możliwego*, człowiek sięga po *możliwości*: porzuca „pustynię”, angażując się w „tysiące kakofonicznych głupstw” (88). Efektem tego emancypacyjnego wlotu jest „wielkie szyderstwo”: „wielość małych i sprzecznych «wszystkich», inteligencja pochłaniająca samą siebie i dochodząca do wieloznacznego, kakofonicznego i nachalnego zidiocenia” (84). Niegdyś ten poryw pretensji kazał spodziewać się zbawienia i wskazywał ascezę jako drogę jego osiągnięcia²⁸. Ta niedorzeczna technika

wewnętrzny) częściach jego quasi-mistycznego tryptyku (*Somme athéologique*) – *Le Coupable* i *Sur Nietzsche*.

²⁶ „Niczym grot pioruna jedynie afirmowany traf (*la chance*) – blask rzucany na zgliszcza – pozwolilby uciec przed komedią skapstwa” (231).

²⁷ „Zamiast zstąpić do głębi swej trwogi, zatrwożony gdera, poniża się i ucieka. A przecież trwoga była jego szansą: został wybrany [...]. Co za bagno, jeśli się wywinie [...]” (95–96).

²⁸ W woli zbawienia wyraża się, zdaniem Bataille’a, „nędza” człowieka „pragnącego być wszystkim” (por. 74, 80), a więc usiłującego ewakuować „cierpienie”, przeciwdziałać „rozbiciu” i „rozdarcie” wnoszonym przez trwogę (por. 106). W tym sensie zbawienie jest, z perspektywy komunikacji, „najbardziej odrażającym wybiegiem” (por. 66), oddzielającym od „erotyzy (bachicznego pochłaniania ciała)” i deprecjonującym „istnienie bez zwłoki” (por. 112). Jako „szczyt” i „kulminacja” projektu, ustanawiającego dystans między udręczającym „teraz” a dobrem spodziewanym w przyszłości, może ono jedynie odstręczać afirmatora *kresu* albo *chwili*: „odrzuć bycie szczęśliwym (i bycie zbawionym)”; „u kresu pragnienie zbawienia przeobraża się w nienawiść do wszelkiego projektu (do odkładania istnienia na później): do samego zbawienia [...]” (106, 112). Poza wszystkim jest w idei zbawienia samouwznioślający się paternalizm i strukturalnie stetryczała pretensja do przedkładania spełnień odsuniętych na później nad te, które egzekwowane są *hic et nunc*: „Najbardziej odpychające w moralności zbawienia jest to, że zakłada ona prawdę, i tłum, który nie mogąc jej dostrzec, tkwi w błędzie. Być młodym, bujnym, radosnym i, co idzie w parze, lubić to, co oczarowuje – dziewczęta, taniec, kwiaty – to błędzić: gdyby piękna dziewczyna nie była głupia, wolałaby być odpychająca (liczy się tylko zbawienie)” (78). Konfrontacja zbawienia z doświadczeniem wymaga niejako historycznej perspektywy: „Do tej pory każde niemal doświadczenie wewnętrzne zależało od obsesji zbawienia” (112). Po *śmierci Boga*, czyli po mentalnej asymilacji *pustki*, czy też sprzęgnięciu *doświadczenia z kresem* (trwogą i zaturą), doświadczenie i zbawienie mogą być już wyłącznie dysjunktywne (188). – Asceza jest dla Bataille’a jakby interesownością nadbudowaną nad interesownością samego zbawienia. Staje się możliwa, gdy powzięty zostaje jego projekt, będący *de facto* wyrazem konformistycznej woli „zwierżenia” jednostkowego życia, przydania mu skalającego sensu (bardziej niż „przedmiotem prawdziwej wiary”, zbawienie jest „wygodą”, a w konsekwencji instrumentalizacją ekstazy,

dochodzenia do szczytu, który nie jest szczytem, bo nie usuwa „nędzy” człowieka, jego „zamkniętej spoistości” (112) (umartwienie i pokora nie rozpuszczają jednostkowości ascety ani omnipotentnego paternalizmu Boga), przybiera po *śmierci Boga* postać zlaicyzowanej wstrzemięźliwości, skazującej na separację i upokarzające poddaństwo wobec rzeczy (skanonizowane przez Hegla w koncepcji wolności zapośredniczonej w pracy, która podporządkowuje sobie człowieka, skoro niewolnik staje się panem wyłącznie na mocy bezwzględnie zinterioryzowanego przymierza z pracą): „Zamiast [...] sięgnąć swego rozkiełznania, byt ludzki powstrzymuje w sobie potok, który przekazuje go życiu, wydaje się nadziei uniknięcia ruiny, w obawie przed rozjątrzącą chwałą, i oddaje we władanie rzeczom. I to rzeczy go posiadają, gdy sądzi on, że sam je posiada”. Fetyszyzując rzeczy (z intencją wymknięcia się pogrążeniu w otchłani), człowiek sam staje się rzeczą, a jego egzystencja ulega degradacji: „Pustynio «rzeczy», które mówią! Ohyda egzystencji: strach przed byciem przeobraża człowieka w kramarza” (230). Deifikacja pracy skorelowana z odegnaniem trwogi eliminuje też święto (upojenie wymaga odniesienia do kresu), atomizując wspólnotę: „Umiera możliwość święta, wolna komunikacja bytów, odchodzi Złoty Wiek [...]. To, co zostaje po odpływie morza: aroganckie, zbite z tropu, odpychające się, nienawidzące i uciekające przed sobą marionetki. Twierdzą, że się kochają, wpadają w bigoteryjną hipokryzję, wywołującą nostalgię za sztormami i wysoką falą” (230)²⁹.

której „nie poszukujemy po to, by jej się oddać, lecz traktujemy ją jako drogę wyzwolenia, środek” (80)). Dążąc do wyzwolenia, jakim jest dla niej zbawienie, asceza deprecjonuje samo doświadczenie i orientuje się na mobilizujący ją przedmiot – wieczną szczęśliwość. W ten sposób ostatecznie uzależnia się od przedmiotu, wobec którego pierwotnie się dystansowała (z punktu widzenia doświadczenia wartościowe w ascezie jest to, że źródłowo „oznacza [ona] zabicie pragnienia, które wiąże nas z przedmiotem”). U podstaw „heroicznej” ascezy tkwi lęk, zatruwane pragnienie bycia wszystkim; każe ono odwracać się od kresu, domagającego się, jako „pełnia możliwości”, „istot spełnionych, które nie cofną się przed niczym”. Jako związana z rachubą wyzwolenia pod egidą sensu ocalającego indywidualność, zabezpieczającego przed zatrącią – jako promocja wyrzeczenia i wstrzemięźliwości, czyli „braku” zamiast „nadmiaru” – asceza jest dla Bataille’a „grzechem”, „bezsilnym ubóstwem”. Mimo możliwego u ascety frenetyzmu nie wyobraża on sobie istnienia poza projektem, jego zatrąć zawsze jest kunktatorska: w ofercie ascety składa tylko część siebie w nadziei, że w ten sposób ocali przed zagładą (zbawi) jakąś część inną. Rezygnuje z synonimicznych wobec zatrąć „bachanaliów” na rzecz wykałkulowanego „chłodu” (skąpstwa spoistości). „Udomawia” tym samym doświadczenie, „okaleczając się”, „przystając odpowiadać na ukryty wymóg” – wymóg sytuującej się poza oportunistycznym rachub „kapryśnej wolności” (por. 79–81).

²⁹ Krytyka Bataille’a jest zapewne wyrazem nostalgii za światem rządzonym mitem. Ale bardziej niż tęsknotą za Arkadią wydaje się awersją wobec ideałów mieszczańskich wyrastających

Komuś konstatającemu niezmierną przewagę objawienia nad rozumem (przewagę sprowadzającą aspiracje rozumu do *malpiarstwa*) i samotność człowieka, jego rzucenie w pustkę po krachu objawienia, parodystyczne, zastępcze wysiłki „bycia wszystkim” wydają się dusznym pogrążeniem: „Być tylko człowiekiem, nie móc się zeń wydostać: duszenie się, przytłaczająca niewiedza, coś nie do zniesienia” (95). W kontekście zaprzeczonej trwogi, powstrzymanego otwarcia, zaprzepaszczonej szansy – w kontekście promocji „gloryfikowania”, uczenia „sztuki przeobrażania trwogi w rozkosz” (co nie odpowiada wszakże obietnicy błogostanu: trwoga przemieniona w rozkosz „nadal pozostaje trwogą”) – padają słowa konsternujące nie tylko logików, ale i humanistów: „Kto nie «umiera» od tego, że jest tylko człowiekiem, zawsze będzie tylko człowiekiem” (95). Jako rezultat zbrzydzenia eskapizmem demonstrowanym przez epigonów ideologii „wszystkości” (albo antropologii projektu) pojawia się też decyzja³⁰ o rewindykującej autodegradacji: „człowiek we mnie powinien wreszcie zabić to, czym jestem [...]. [...] skazany stać się człowiekiem (lub czymś więcej), muszę teraz umrzeć (dla siebie) i zrodzić siebie samego. Nie można już ciągnąć tego dłużej, to, co możliwe w człowieku, nie może się ograniczać do owego bezustannego wstrętu wobec samego siebie i do śmiertelnie nudnego zapierania się” (94). *Zdecydowanie* wprowadza w „noc niewiedzy”, która jest na sposób nietzscheański rozumianą alternatywą dla *poznania* jako (separującego podmiot i przedmiot) intelektualnego czy intuicyjnego wglądu przenikającego ku prawdzie bytu³¹ (lub bycia³²):

z reaktywnego odparcia arystokratycznego heroizmu czy też z zastąpienia mdłą koncyliacyjnością sprzężonego z popędem pierwiastka *tymotejskiego*. Wielbiąc Kojève’a za jego błyskotliwą wykładnię Hegla, Bataille (bardziej jednak nietzscheanista niż heglista) nie potrafiłby się zdobyć na wewnętrzną akceptację wynikającej z niej diagnozy współczesności jako zinterioryzowanego niewolnictwa.

³⁰ Będąca odmową wobec projektu: „przeciwstawiam projektowi [...] ducha zdecydowania” (57).

³¹ Rzykując dyskursywnie zawirowanie, można by powiedzieć, że zdaniem Bataille’a prawda ta oferuje się pod niedostępną dla filozofii (ignorowaną przez nią) postacią *niemożliwego*: „Bezsilność krzyczy we mnie [...] długim wewnętrznym krzykiem przepelnionym trwogą: poznawać nie poznając” (128). Jedynym poznaniem do zaakceptowania przez *doświadczenie*, które rudymenarnie jest *kontestacją* i *kwestionowaniem* (por. 53, 66), byłoby poznanie wskazujące na kres jako swój wyłączny cel anihilujący wszelkie cele. Czyli poznanie przywodzące do negatywnego rozstrzygnięcia kartezjańskiego pytania o możliwość zaspokojenia przez człowieka jego „nieskończonej potrzeby wiedzy”: „Wiem tylko jedno: że człowiek nigdy nie będzie nic wiedział” (194). – Innymi słowy, poznaniem satysfakcjonującym dla *doświadczenia wewnętrznego* mogłoby być tylko poznanie „czaru”, to znaczy jego analityczne rozbitcie i utrwalenie służące syceniu w kontemplacji. Ale *czar* jako właściwość przedmiotu „ułata, gdy chcę osiąść, gdy

formuła: „Nie chceć już być wszystkim, a więc być człowiekiem powściągającym potrzebę odwrócenia się od siebie” ani nie uzupełnia, ani nie ogranicza nauki Nietzschego. Cała moralność śmiechu, ryzyka, egzaltacji cnót i sił jest *duchem zdecydowania* (85).

Zdecydowanie wiedzie ku doświadczeniu jako spotkaniu z kresem, czyli ku otwarciu na „nie rozdzielające działań życie”, albo ku komunikowaniu w rozdarciu uosobianemu przez Dionizosa (por. 86). Wydatkowanie, energiczna rozrzutność czy trwonienie są cechami bytu, właściwościami istnienia³³ lub życia: „Wszelki zbytek czy nadmiar są znakami, nagle spotęgowanymi, tego, czym suwerennie jest świat” (217). Życie samo jest rozdarciem w tej mierze, w jakiej, źródłowo będąc „trwogą i oszołomieniem”, otwiera się na „nieskończoną pustkę” (153) i anihiluje w ten sposób wartość wszelkiej zatroskanej o siebie partykularności. Dionizos, upojony i pokawałkowany, egzemplifikuje więc egzystencjalne bogactwo, ofiarniczą hojność albo intensywność³⁴, które są ontologicznym wymogiem w perspektywie istnienia jako „ruchu bolesnej komunikacji” (214; por. też 183). Postawa dionizyjska – bezwarunkowe *Tak* wobec rozdzierającego świata (wobec *losu*)³⁵; aprobata dla *chwili*, która

usiłuję poznać przedmiot”. Sytuacja poznającego byłaby w końcu sytuacją impasu, analogiczną do tej, w jaką wklajają się kochankowie, którzy starając się skosztować swoją miłość (chroniąc ją „przywłaszczając, otaczając murem”), „zapamiętałe oddają się jej zabijaniu” (244–245). – W perspektywie wymogów *doświadczenia wewnętrznego* impas nie może wszakże skłaniać do wycofania. Podobnie jak losem kochanków jest desperackie i niechciane zabijanie miłości, tak losem poznającego jest przedzieranie się ku *niemożliwemu* poznaniu. Wymiarem *zdecydowania* jest *niemożliwy* postulat „skończenia z przedmiotem”: „Już nie podmiot=przedmiot, ale «ziewająca szpara» między jednym i drugim, a w tej szparze rozpuszczone zarówno podmiot, jak przedmiot; istnieje przejście, zachodzi komunikacja, lecz nie między jednym a drugim: jeden i drugi nie posiadają już odrębnego istnienia. Pytania podmiotu, jego wola poznania są zniesione: podmiot znika, jego zapytywanie nie ma już sensu ani zasady, która by go wprowadzała. Podobnie nie jest możliwa żadna odpowiedź. Odpowiedź powinna by brzmieć: «taki jest przedmiot», kiedy nie jest już on odrębnym przedmiotem” (129).

³² Mając też zapewne na myśli Heideggera, Bataille krytykuje również *fenomenologię* (skądinąd ocenianą przezeń rewerencyjnie: „jedyna żywa filozofia, filozofia szkoły niemieckiej”) za sprowadzanie przez nią *doświadczenia wewnętrznego* do *poznania* (por. 59–60).

³³ „Istnienie jest opiewającym siebie tumulem, w którym gorączka i rozdarcie łączą się z upojeniem” (157–158).

³⁴ Bataille, jak Nietzsche – u którego wola mocy ignoruje wartość biologicznego życia, o ile stawką jest realizacja pasjonalnych wartości – stawia na nią kategorycznie: „liczy się jedynie intensywność” (72).

³⁵ Bataille jest dionizyjskim entuzjastycznym fatalistą lub abnegatem: „jestem [...] skazany na mój los i kocham go” (100). Poza tę postawę nie ma dla niego wyjścia: „Jedynie to szczęśliwe i tragiczne *Tak* jest boskie” (S, 342).

uwalniając od *czasu*, uwalnia jednocześnie od Boga³⁶ i usuwerennia życie pod egidą pustki i przymierza ze śmiercią³⁷; ekstazy zarówno męczeńska, jak erotyczna (znosząca wszelkie odniesienie do przyszłości, eksperymentowana *hic et nunc*³⁸), czyli „bycie bez zwłoki”³⁹ – jest alternatywą dla „ucieczki przed życiem”, która wyznacza historię ludzkości (por. 99) jako, po nietzscheańsku mówiąc, historię nihilizmu. Poprzez dionizyjskie zniesienie różnic, przełamanie granic, zwłaszcza granicy własnego odseparowania⁴⁰ – poprzez otwarcie

³⁶ Tym razem chodzi naturalnie o Boga pozytywnych teologów, a nie o przeciwstawianego temporalności Boga Eckharta.

³⁷ Życie, które odrzuca boski autorytet i samo staje się suwerenne (por. 155), kwestionuje chrześcijańską utratę sakralnego poczucia chwili i będącą jej konsekwencją ideologię rozpuszczenia nieredukowalnego charakteru śmierci (por. S, 101). – Człowiek suwerenny to ten, który istniał przed Bogiem, albo ten, który istnieje po Jego śmierci (por. S, 418), czyli ten ze świata *mitu*, albo ten ze świata *pozoru* (*historia*, jaką instauruje chrześcijaństwo, jest korelatem niesuwerenności).

³⁸ Jako znający tylko bezwzględne *Tak, Tak* całkowicie pochłaniające, erotyzm jest „najpożądlejszym sposobem wkraczania w chwilę” (S, 455). – Dla Bataille’a erotyzm w ogóle jest wzorcem; pod względem struktury i intensywności imituje go wszelkie opojenie: „Czy chodziłoby o miłość, zapierającą teraz dech w piersiach, czy o bezwstydną pożądlivość, czy też o miłość Boga, wszędzie wokół nas odnajdywałem pragnienie skierowane ku podobnej istocie: erotyzm jest wokół nas tak gwałtowny, upaja serca z tak wielką siłą – jego otchłan jest w nas tak przepastna – że nie ma niebiańskiego szaleństwa, które nie zapożyczałoby od niego zarówno formy, jak żaru” (216–217). Stąd też u Bataille’a rodzaj imperatywu kategorycznego wskazującego na erotyzm jako sposób docierania do pełni w znaczeniu ontologicznym i moralnym: „Człowiek nie wiedzący nic o erotyzmie jest tak samo oddalony od kresu możliwego, jak wówczas, gdy nie oddał się doświadczeniu wewnętrznemu. Trzeba wybrać urwistą, niebezpieczną drogę – drogę nie okaleczonego, «pełnego człowieka»” (82).

³⁹ Określenie będące kulminacyjnym momentem definicji doświadczenia wewnętrznego jako „oskarżenia wytchnienia” (111). – Jak doświadczenie, nazywane przecież także „podróżą”, realizować się może poza czasem? Nie pedantyczne uwzględnianie poszczególnych etapów i ich synteza są tutaj istotne. Gdy chodzi o drogę, sprzymierzeńcem Bataille’a jest nie Hegel, ale święta Teresa bolejąca nad duszami, w których nie ma miłości zdolnej wynieść je ponad rozum. Ich pobożność – „ściśle obliczony sposób służenia Bogu”, postępowanie „krokiem akuracie odmierzonym” – w ogóle nie daje szans na dotarcie do końca. Za Teresą – sugerującą swym akolitkom, by starania o rzeczy ziemskie zostawiły przełożonym, i zalecającą: „my tylko o to się troszczmy, abyśmy prędzej doszły do oglądania Pana naszego” (*Twierdza wewnętrzna*, III 2, 7–8) – Bataille powtarza: *prędzej do kresu!*

⁴⁰ Teresa nazwałaby to umiejętnością wyrzeczenia się siebie, której brak sprawia, że „sami sobie czynimy drogę [od trzeciego mieszkania ku następnym, w których czekają na nas łaski mistyczne] uciążliwą i trudną, wszędzie nosząc z sobą ciężkie brzemie własnej nędzy swojej”. Pokonanie egotycznego skoncentrowania umożliwia postęp: „ci, co mężnie zwyciężyli samych siebie, swobodnie i lekko wstępują ku mieszkaniom wyższym” (*Twierdza wewnętrzna*, III 2, 9). – Oczywiście porozumienie między Bataille’em i Teresą dotyczy, co najwyżej, metody, bynajmniej zaś nie celu – pod groźbą zatarcia różnicy między *pustką* i *Bogiem*, *pogrążaniem w nocy*

na *tragiczność* (jak powiedziałyby Nietzsche), bądź też za sprawą nie konfesyjnej, lecz namiętnościowej apologii cierpienia (Teresa) – reklamuje się i uwzniośliła jedyna godna forma życia: „żarliwość” (por. 63). W ten sposób, sięgając kresu, któremu odpowiada zakwestionowana granica, zapobiega się sprowadzeniu życia do „szachrajstwa, pasma porażek, upodlenia” (100), jakim byłoby ono, gdyby przywiązanie do „ograniczonych celów” pozbawiło je „cudowności” (179)⁴¹. Albo unika się „wstydu”, jaki ogarnia nas nieuchronnie, gdy „śmiejąc się z dziecięcych absurdów” i odnosząc do nich naszą dorosłość, konstatujemy, „do czego redukuje życie wyłaniające się z nicości” (105)⁴².

Wskazując na *szczyt*, który jako przeciwieństwo najlichszej woli mocy, woli przetrwania, wyklucza „upadłą ludzkość, oddaloną od Złotego Wieku, skapą i kłamliwą” (231), suwerenne życie oscyluje ku śmierci. Bataille’a nie mogłaby deprymować ani ta orientacja, ani ustanawiane przez nią przymiery. Świat suwerenny w sposób nieznośny tchnie śmiercią dla podporządkowanych, asymilujących strategię poddaństwa; dla dotkniętych wymogiem suwerenności brzydko pachnie raczej świat praktyki (por. S, 431), standaryzujących życie zachowań, których podłożem jest zasklepiające odizolowanie. Życie nie usiłujące siebie zakwestionować w porywie sięgania do własnych źródeł, odnajdywania oszołomień, jakie wytrzebiła życiowa rutyna (życie nie przywołujące śmierci jako sfery eksmitowanego z życia spełnienia) jest tylko istnieniem rezidualnym – miazmatyzującym energię, otepiającym trwaniem: „I wciąż

czy *rujnowaniem* i doskonaleniem *ad maiorem Dei gloriam*: „Chciałem, aby doświadczenie wiodło tam, dokąd prowadzi, nie zaś prowadziło do jakiegoś z góry wyznaczonego celu. I mówię od razu, że nie prowadzi ono do żadnej przystani (lecz do miejsca zagubienia i braku sensu)” (53). – Bataille’owskiego doświadczenia nie usprawiedliwia ani nie sankcjonuje nic z zewnątrz (dogmat, nauka, estetyczny czy duchowy ekskluzywizm) (por. 58); samo dla siebie jest ono autorytetem (jako nieprzejednana kontestacja znosi ono w sposób konieczny wszelkie autorytety), który wszakże trzeba ekspiować (por. 59, 120). – Ekstaza, do jakiej prowadzi przywoływany w doświadczeniu *kres możliwości*, nie jest „zadowoleniem, szczęściem, trywialnością”. Bataille oddziela *zachwył* nie tylko od „urzekających obrazów i oczarowania”, ale nawet od „stanu teopatycznego” przynoszącego ukojenie świętemu Janowi od Krzyża, którego „metodę oschłości” pragnie „doprowadzić do końca” (120).

⁴¹ Jedynie komunikacyjne uczestnictwo w życiu, zakładające zerwanie z psychofizycznym zamknięciem jednostki, wybawia od kondycji „zmarniałego istnienia”, „martwego punktu, absurdalnej małej osiadłości – zapomnianej, chwilowej – pośród niebiańskich bachanaliów” (179).

⁴² Czy równie nostalgicznego efektu nie wywołuje oglądanie starych fotografii? Dziecięce twarze wyrażają na nich jakby entuzjastyczne wyczekiwanie ogromu możliwości, które lata, jakie upłynęły, skurczyły do żałosnego życiorysu.

szukamy w śmierci tego, czego skąpi nam życie⁴³. Dla Bataille'a śmierć nie jest tylko kresem jakiejś żywej formy, ale stanowi jakby synonim istnienia.

⁴³ G. Bataille, *L'enseignement de la mort*, [w:] idem, *Ceuvres complètes*, t. VIII, Gallimard, Paris 1976, s. 204. – Przy wszystkich zastrzeżeniach (zwłaszcza jednym, podstawowym: że mianowicie, zdaniem Bataille'a, kres osiąga się nie w porywie ascetycznym, ale bachicznym), wielką sojuszniczką Bataille'a w odniesieniu do kwestii życia i śmierci (jako jednocześnie sprzymierzonych i zantagonizowanych żywiołów) byłaby święta Teresa, uznająca intensywność za najważniejsze kryterium oceny jakości. W chwilach największego zapamiętania Teresa podkreśla przez chrześcijaństwo wprowadzoną, ale rychło pragmatycznie przez nie zatartą dychotomię porządku światowego i nadprzyrodzonego, intersubiektywnej komunikacji społecznej i subiektywnej komunikacji z Bogiem: „Jakim sposobem, kto z powołania swego powinien się starać o to, aby we wszystkim podobał się Bogu, a światem się brzydził, ma jeszcze tak bardzo troszczyć się o to, aby podobał się ludziom światowym i stosował się do ich wymagań i to jeszcze tak często się zmieniających?” (*Życie* 37, 10). – „To, co mówię, odnosi się do dusz, które pilne mają staranie o siebie i postęp swój duchowy i rozumieją to, że nie można rozmawiać razem z Bogiem i ze światem” (*Droga doskonałości* 24, 5). – Wewnętrzny opór wobec promowanego zwłaszcza przez katolicyzm konformizmu (akceptacji świata, który jako stworzony przez Boga implikuje też respekt dla istniejącego w nim ładu opisywanego za pomocą kategorii społecznych i historycznych) wywołuje rozterkę: „[...] już nie wiedziałam, jak żyć ze światem” (*Życie* 37, 10). A głęboka potrzeba komunikacji, której nie mogą zaspokoić obiekty tego świata – poczucie wykorzenienia i samotności: „Dużo też, jak sędzę, dopomogły mi te widzenia do jaśniejszego poznania, gdzie jest prawdziwa ojczyzna nasza i jak tu na ziemi jesteśmy tylko pielgrzymi i przechodnie” (*Życie* 38, 6). – „Ci zaś, którzy tu żyją, tak mi się wydają umarłymi, że choćby cały świat mi dotrzymywał towarzystwa, jeszcze czułabym się wśród nich samotną. Doświadczam tego szczególnie w chwilach, kiedy przychodzą na mnie owe wielkie zapaly miłości” (ibidem). – „[Duszą] czuje wkoło siebie takie osamotnienie i wyzucie z wszystkiego, jakiego żadne słowa nie zdołają wyrazić; bo wszystek świat i wszystkie rzeczy jego sprawiają jej cierpienie i żadna rzecz stworzona jej nie pociesza” (*Sprawozdania duchowe* 5, 14). Rozwiązaniem konfliktu może być jedynie zwrócenie się ku Bogu jako transcendencji – transgresji doczesności, która okazała się sferą egzystencjalnego zawodu: „[Dusza] pragnie tylko samego Stworzyciela i do Jego posiadania tęskni”. Ale wymarzone spotkanie jest możliwe nie tutaj, lecz w zaświatach. Urzeczywistni je dopiero śmierć. Jako warunek możliwości spełnienia śmierć przestaje być antypodyczna wobec życia i okaże się w końcu synonimem życia *par excellence*. Tak ujęta śmierć uwalnia od obsesji trwania w czasie – „życie człowieka przemija jak kwiat polny”; „Jakże długie jest życie człowieka, choć mówią, że jest krótkie!” (*Dzieła*, II, s. 308, 329) – i stanie się przedmiotem napiętego, ale oddzielnego od lęku wyczekiwania. W ekstremistycznym przywoływaniu życia w śmierci Teresa zbliżać się będzie niekiedy do krawędzi doktryny: „Widziałam siebie umierającą z pragnienia oglądania Boga, a nie wiedziałam, gdzie szukać tego życia jak chyba w śmierci” (*Dzieła*, I, s. 335). – „Jakże mi się dłuży to wygnanie! Jakie ciężkości znoszę, tęskniąc do mego Boga! Cóż pocznie, Panie, dusza zatrzymana w tym więzieniu?” (*Dzieła*, II, s. 328–329). – „[...] i tak często wielka mię ogarnia tęsknota do śmierci [...]. Gdy słyszę zegar wybijający godzinę, dusza się we mnie raduje na myśl, że choć o tyle mi bliżej do oglądania Boga, że choć o tyle mniej pozostaje mi do życia” (*Dzieła*, I, s. 480, 492–493). – „O śmierci, śmierci – nie wiem, jak można bać się ciebie, kiedy w tobie jest życie. [...] O życie, wrogu szczęścia mego! Ach gdybyż było wolno koniec tobie położyć!” (*Dzieła*, II, s. 313, 334). – Z zamieszczonego na końcu *Dzieł* poematu *Tęsknota za życiem wiecznym*, najdobitniej egzemplifikującego Terezańską miłość życia jako śmierci i śmierci jako życia, trudno wybrać najcelniejszą zwrotkę; podobnie jak z glosy św. Jana

Jest omnipotentna i obejmująca w znaczeniu, w jakim u Eckharta nieprzekraczalny i instygujący wszystkie byty jest Bóg („Wszystkie [rzeczy] wołają o powrót do miejsca, z którego wyszły”⁴⁴). Śmierć nie wieńczy po prostu świata rzeczy, ale wyłania go z siebie po to, by na powrót go wchłonąć; byty same są jakby ekscesami śmierci. Dlatego powrót do śmierci „uwalnia mnie od świata, który mnie zabija” (149) (powrót do *ciągłości* ze świata *nieciągłych* – odseparowanych od siebie jako indywidua – bytów), otwiera oczy, oferując niedostępną w pragmatycznej perspektywie „wiedzę”: „lecz dopiero w chwili, gdy nadejdzie śmierć, będę wiedział niezbitcie, o co chodzi” (143). Śmierć odsłania zamufłowaną w *nieciągłości* prawdę i obnaża koniunkturalizm życia mobilizującego do troski o tożsamościową koherencję; umożliwia dostrzeżenie „rozdarcia, które stanowi moją naturę”, i kończy z kompromisem, jakim zadowolam się żyjąc (oznacza kres zgody na kompromis gatunku): „ja-które-umiera odrzuca tę zgodę: ono jedynie naprawdę postrzega to, co je otacza, jako pustkę, a samo siebie jako wyzwanie rzucone tej pustce” (143–144). W przeciwieństwie do Jana i Teresy, kierujących swe inwokacje ku śmierci jako krainie nadziei, Bataille nie łączy śmierci z żadną obietnicą ukojenia: „nieobecność nie jest odpoczynkiem. Nieobecność i śmierć są we mnie bez odpowiedzi – wchłaniają mnie okrutnie i pewnie” (203); jedyna chwała, jaką ewokuje „blask śmierci”, jest właśnie chwałą pustki (otwarcia na pustkę); w tym blasku „pojawia się czystość wymogu pozbawionego nadziei” (144). Ostatecznie dla Bataille’a najważniejsza jest komunikacyjna natura śmierci. Intensywność życia w sposób konieczny prowadzi ku kresowi: dla życia frenetycznego jedynie stymulujące jest dojście do kresu; nie moderowana nakazami zapobiegliwej (kulturowej, preferującej *homogeniczność*) wstrzeźliwości ekspresja życia znajduje zwińczenie w śmierci. Śmierć jest instygatorką życia: „Tym, co wyrывa ludzi z ich jałowej izolacji i pozwala im mieszać się z nieograniczonymi ruchami – wskutek czego komunikują się ze sobą, rzucani ku sobie gwałtownie jak morskie fale – może być jedynie śmierć” (182). Naturalnie nie chodzi u Bataille’a o śmierć petryfikowaną pod postacią stanu alternatywnego wobec życia. Życie odnosi się

od Krzyża *Żyję nie żyjąc w sobie*, w której powtarza się analogiczny jak u Teresy refren pieśni duszy udręczonej pobytym na ziemi i tęskniącej za odejściem („Umieram, bo nie umieram”; por. św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, przeł. B. Smyrak, Kraków 1995, s. 90–91). Zasadniczej inklinacji obojga świętych nie sposób oddać lepiej niż za pomocą słów Bataille’a, „Życie poświęcające się umieraniu jest namiętnością kochanka do kochanki” (145).

⁴⁴ Mistrz Eckhart, *Kazania*, op.cit., s. 328.

do niej zawsze z własnej perspektywy, wykorzystując ją jak urządzenie do agonistycznego, destabilizującego i rujnującego ekstazyzowania.

Otwarcie życia na śmierć w intensywnym zwrocie ku kresowi jest otwarciem na pustkę. Ale to pogrążające otwarcie jest komunikacyjne: „ruch komunikacji odbywa się ode mnie ku pustej, nieokreślonej przestrzeni, w której wszystko ginie” (216). Dionizos jest mitologicznym – i fantazmatycznym (dla Nietzschego i dla Bataille’a) – wzorcem takiej komunikacji, kondensującej „radość istnienia, afirmację, odmowę bycia wszystkim, naturalne okrucieństwo i wigor” (89). Nietzsche jest zaś jej tragicznym wzorcem osobowym. Albo wzorcem suwerenności „wychylonej do dna”⁴⁵ – eksternalizującej ze sfery indywiduacji, przytomnej jaźni, tożsamościowej koherencji osadzonej w respekcie dla granic i w petryfikowaniu różnic – czyli suwerenności jako ziszczenia „przecucia ruin tajemnie oczekiwanych – ażeby tyle rzeczy zastygłych się rozpadło, runęło, komunikowało” (260).

Chociaż wie, że od Nietzschego-filozofa *południa* różni go predylekcja do „nocy nie-wiedzy” i mortalnych „mokradeł”, Bataille ma silne „poczucie wspólnoty” z Nietzschem jako tym, kto wyzwala w nim „pragnienie komunikacji, a nie odizolowanej oryginalności” (por. 86). Nietzsche podejmuje w doświadczeniu i demonstruje własnym przypadkiem problem granicy i transgresji. Albo problem przekroczenia determinowanego w człowieku gatunkowo i kulturowo statusu bycia człowiekiem. „Nie wolno wyobrazać sobie Nietzschego tak, jakby był jedynie człowiekiem” (87). Docierając do otchłani i spadając w nią – po tym jak „osiągnął świadomość” (odsłonił „niemożliwą głębię rzeczy”, która jest „nocą”, „omdleniem”, „miotaniem się w gorączce, zatrutą w ekstazie, płaczem”) i poddał się wezwaniu swej „wolności” (por. 87, 266) (wyrażonemu wola „zagubienia pośród oceanu” i sprowadzonemu w końcu do żądania: „bądź tym oceanem”⁴⁶) – Nietzsche egzemplifikuje „nie ludzką rozwiązłą rozkosz z *komunikacji*” (98). Jest ona być może rezultatem autodeifikacyjnego napięcia i ofiarniczej egzaltacji („Należało wreszcie na wszystko spojrzeć martwymi oczami, stać się Bogiem, inaczej nie wiedzielibyśmy, co znaczy pogrążyć się w otchłani, nie wiedzieć już nic. Nietzsche długo stał na krawędzi. Kiedy zaś nadszedł jego czas, kiedy zrozumiał, że skończyły się ofiarnicze przygotowania, mógł tylko powiedzieć radośnie: Ja jestem Dionizosem etc.”

⁴⁵ Jak „wychylone do dna” jest chrześcijaństwo, gdy – jako „naśladowanie poniżenia, agonii, momentu nie-wiedzy właściwego *lamma sabachtani*” – okazuje się ono „brakiem zbawienia, rozpaczą Boga” (112–113).

⁴⁶ Bataille nawiązuje tutaj do jednego z nietzscheańskich fragmentów z lat 1880–1881. Por. 87.

(265)). Ale jej tembr – kabotyński, bluźnierczy? – wydaje się mniej podejrzany, gdy stwierdzamy, że jest on funkcją zdążania do kresu, które pojawia się jako *wymóg*⁴⁷ i którego autentyczność niczym nie różni się od autentyczności, jaką objawia mistyczne pragnienie *zjednoczenia* czy też, będąca tak samo „przeciwieństwem poznania” (odparciem „motywu” i „racji”⁴⁸), „komunikacja między kochankami” (244).

Casus Nietzschego jest skrajny. Tak samo jak śmierć, która z *bachantki* zmienia się w eksterminatorkę, jego szaleństwo wyklucza z gry komunikacji⁴⁹. Jednakże wskazując na młodość *poznania* i rewindykując *życie*, które nie jest, jak poznanie, rozszczepianiem świata, lecz jego chłonięciem, Nietzsche uosabia jedynie satysfakcjonującą dla *doświadczenia* (jako apologii *kresu*) komunikacyjną tendencję („pragnienie komunikowania, które wzrasta w miarę jak odrzucone są zbyt łatwe, śmiechu warte komunikacje” (231)). Paroksytyczną kulminację osiągnie ona w kontestacji komunikowania, która nie będzie wszakże jego zaprzeczeniem, lecz przeciwnie – spotęguje komunikacyjne pragnienie, możliwe odtąd do zaspokojenia jedynie w śmierci: „Odrzucenie komunikowania jest sposobem komunikowania mniej przyjaznym, ale najpotężniejszym” (116). W zgiełku wprowadzanym przez działanie i dyskurs, osadzające w świecie rzeczy i partykularyzujące (odizolowujące) jego uczestników, komunikacja nie jest możliwa. O ile w komunikacji doświadczenie ma swój „cel”, to „nie może być [ono] komunikowane, jeśli więzy ciszy, zatarcia, oddalenia nie zmieniają tych, których włącza ono do gry” (89).

Błaganie

„Słowa są niczym”
Otello, akt 5, scena 2

Wyznając swemu spowiednikowi, że nie czuje się predysponowana do pisania, lecz do płaczu, Aniela z Foligno przyzywa dar wymyślenia otchłani,

⁴⁷ Jest on bezdyskusyjny i „nienegocjowalny”. Artykułuje się w retoryce braku odwrotu: „Co ma robić na tym świecie człowiek przenikliwy, noszący w sobie bezwzględny wymóg?” (G. Bataille: *O Nietzschem*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10, s. 197).

⁴⁸ Por. ibidem.

⁴⁹ Bataille w żadnej mierze nie jest propagatorem szaleństwa: niszczy ono bowiem „wraz z rozumem zdolność komunikowania” (112).

w której mogłaby się pogрузić (por. S, 312). Bóg istnieje dla niej tylko jako Bóg otchłanny, którego nie dotyczą i nie wyrażają słowa. Marnościami są one nie akcydentalnie, wskutek braku elokwencji, ale substancjalnie, skoro nie oddają tego, co dostępne jest jedynie przeżyciu: „Moje słowa wydają mi się niczym. [...] O, najwyższa ciemności! Moje słowa są przekleństwami [...] bluźnierstwami. Ciszo! Ciszo! Ciszo!”⁵⁰.

Dla Bataille’a „głęboka komunikacja wymaga ciszy” (173), w której „rozbrzmiewa już nie głos, lecz cała wrażliwość i serce” (73). Zarazem jednak samo słowo *cisza* (podobnie jak słowo *Bóg*) jest dla niego znakiem impasu. Stanowi przykład „śliskiego słowa”, „najbardziej perwersyjnego” i „najbardziej poetyckiego”, „rękojmi własnej śmierci” (71), skoro brzmieniem zaprzecza temu, do czego wzywa⁵¹ (albo wskazuje na poznanie, którym być nie powinno). W końcu bycie w ciszy wobec Boga da się ująć, zdaniem Bataille’a solidarnego z Aniełą, wyłącznie jako *blaganie*, od którego słowa (a w ostatniej instancji *system* Hegla, który jest wyczerpaniem możliwości adekwatnego opisu świata jako *możliwości*) są ucieczką⁵²: „Nieskończone błaganie niewiedzy, tonięcie w trwodze. [...] Drzeć, rozpaczać, w chłodzie samotności, w wiecznej ciszy

⁵⁰ Cyt. za: S, 312.

⁵¹ „[...] słowo « milczenie » pozostaje wciąż wrzawą” (67).

⁵² Bataille nie sądzi, by warto konkurować z Heglem w zakresie filozofii, czyli w dómienie *tego, co możliwe*. Zasadniczo Hegel powiedział wszystko, co zdolny jest pomieścić i wyrazić racjonalnie, pozytywny dyskurs (por. 200–201). Konfrontacja z heglizmem jest jednak nieodzowna w tej mierze, w jakiej eksponując rolę pracy i działania w spełnianiu się człowieka, Hegel odrzucił ze wzgardą wszystko, co popycha skądinąd istotę ludzką do kontestacji siebie jako projektu – poezję, śmiech, ekstazę. Kosztem systemowego domknięcia heglowskiej filozofii jest wyrażona symbioza istnienia i pracy (i wyrugowaniem wszelkiego upojenia) redukcja świata do *profanum*, czyli negacja jedynie otwierającego na komunikację świata *sacrum*. Hegel widział, co prawda, separację między ludźmi i konstataował ją nawet jako rozdarcie, któremu trzeba zapobiec, jednak remedium, jakie proponował (obowiązkowa służba wojskowa), pochodziło wprost z porządku profanicznego i było sposobem na jego petryfikację (por. 157, 158, 201, 203, 260). – Tym więc, czego Hegel własnym systemem nie obejmuje, jest ekstaza albo *niemożliwe*. Uciekając ze świata absurdu, który zdaniem Bataille’a przeżył w młodości, Hegel sięgnął po konceptualną wiedzę i systemowe konstrukcje. „Okaleczył się” w ten sposób, wybierając egzystencjalny status „kikuta”, ale przeżył, i uniknął szaleństwa, jakiego zrazu się obawiał rozpoznawszy przenikliwie ludzką sytuację (por. 106–107). I choć zinterioryzował profaniczną powagę, to jego wizerunek na późnym portrecie zdradza, że decyzyja, jaką podjął, była oddzielną od wszelkiej naiwności strategią: „na portrecie, przedstawiającym go w podeszłym wieku, widoczne wydaje mi się wyczerpanie i zgroza, jaką wywołuje dotarcie do dna rzeczy – bycie Bogiem” (201). W ścisłym więc sensie nie samego Hegla może, ale na pewno przekonanych heglistów dotyczą słowa: „Ci, którzy nie wiedzą, że brakuje podłoża, którzy zdają się na mądre maksymy; gdyby tak, dowiedziawszy się, zostali nagle sprowadzeni do absurdu, do błaganania” (104).

człowieka [...]. Słowo Bóg; posłużyć się nim, aby dotrzeć do dna samotności, lecz nic już o nim nie wiedzieć, nie słyszeć jego głosu. Nie znać go. Bóg, ostatnie słowo, wskazujące, że za nim żadnego już nie ma [...]" (97).

Nie Hegel, który w obawie przed szaleństwem i łaknąc satysfakcji, zabija w sobie błaganie i konstruuje oddzielającą go od nicości systemową filozofię, lecz Hiob jest dla Bataille'a wzorem niezmystyfikowanej postawy człowieka wobec losu, takiej, która nie obnaża się jako pretensjonalna w perspektywie rzeczywistej kondycji ludzkiej⁵³: „Drżąc, trwać w bezruchu, wyprostowany, pogrążony w samotnym mroku, w postawie wyłączającej gest błaganie: błaganie, lecz pozbawione gestu, a zwłaszcza nadziei. Zagubiony i błagający, na wpół martwy. Jak Hiob na kupie gnoju, lecz niczego nie oczekujący, pośród nocy, bezbronny, świadom, że wszystko stracone” (96). Zagadnienie sensu człowieka rozstrzygać można by za Bataille'em jeszcze i tak: „jedyną, odgadnioną wreszcie prawdą człowieka jest być błaganie bez odpowiedzi” (67).

⁵³ W przywołaniu Hioba w tym najogólniejszym z kontekstów ujawnia się zapewne wpływ Lwa Szestowa, który w pierwszej połowie lat 20. był mentorem Bataille'a i pomógł mu, wprowadzając go w lekturę Dostojewskiego, Platona, Pascala, Nietzschego, Kierkegaarda, wydostać się ze stanu mentalnego chaosu. Bardzo możliwe, że Bataille stracił wiarę właśnie za sprawą tego egzystencjalnego ekstremisty, promującego otchłań, w jaką strąca myśl odracjonalizowana (prawdą jest to, co zawstydza rozum), odsyłającego moralność „do obory” i wyszydającego mdły światopogląd fundowany na arystotelesowskiej teorii złotego środka. (Por. S, 67, 70–71). Czy nie mógłby okazać się wobec Bataille'a łowcą konwersji ten, kto zaintrygowany był konfesyjnymi przełomami i wyrastającą z przelicytowania idealizmu hiperidealizmem apostazją? (Czyż swego immoralizmu, zapyta później Bataille, Nietzsche nie widział w końcu jako hiperchrześcijaństwa? Siebie samego zdarzało się zresztą Bataille'owi kwalifikować podobnie, co wydaje się zaskakujące tylko na pierwszy rzut oka i przestaje dziwić, jeśli uwzględniamy, że, świadomie, już przynajmniej od 1939 uznawał historyczny mistycyzm jedynie za punkt wyjścia). – Michel Surya, wśród wszystkich komentatorów najmocniej podkreślający znaczenie wpływu Szestowa na Bataille'a, nazywa ów okres paryskich kontaktów ucznia i mistrza „terminowaniem w myśleniu przemocy” (73), to znaczy w myśleniu rozjątrzanym przemocą myśli poszukującej prawdy poza regionami penetrowanymi przez rozum, poza kastrującym ludzkie pragnienie, i ignorującym ludzkie cierpienie, namysłem – *Besinnung* – Husserla, z którym, jako swym najważniejszym współczesnym adwersarzem, toczył Szestow pryncypialną ideową polemikę. – Surya sądzi, że stanowisko Szestowa przyswoił Bataille na dobre dopiero w roku 1936 (początek *Acéphala*). Wcześniej Szestow miałby wydawać się Bataille'owi zbyt radykalny – w rozpacz, rezygnacji, sceptycyzmie. Ich rozstanie (1925) spowodował zapewne zwrot Bataille'a, podobnie jak całej współczesnej generacji, ku marksizmowi jako pewnej postaci społeczno-politycznego optymizmu, całkowicie odrzucanego przez Szestowa, rosyjskiego porewolucyjnego emigranta i czytelnika *Notatek z podziemia* (por. S, 73–74). – Niewątpliwym rezultatem oddziaływania Szestowa jest bataille'owski Nietzsche spaskalizowany i zjansenizowany (koniec końców – uszestowiony) (por. S, 71).

Prawdziwym obrazem życia, zamazywanym przez Boga chrześcijańskiego jako kumulację kulturowych rafinacji, jest obsceniczność. Erotyzm zna tę prawdę, o ile zasadą czyniąc intensywność, znosi różnicę między życiem i śmiercią. Dlatego też w erotyzmie wiedza o Bogu przewyższa tę, jaką dysponuje mistycyzm: Bóg jest albo „przekroczeniem Boga w każdym sensie”, albo rzeczą, nawet jeśli wyróżnioną czy najsubtelniejszą z możliwych; erotyzm wprowadza w sferę wyuzdania, zgrozy, zbrukania i nicości⁵⁴, otwierając na boskość *tego, co niemożliwe*; boskość *par excellence*, nie dającą się już artykułować ani zawłaszczać za pomocą słów, myśli czy rozumu, a chłoniętą w milczeniu i pograżającą jak otchłań: „Tego, co wie prostytutka, Bóg nie wie, i dlatego jedynie prostytutka jest święta, podczas gdy Bóg jest farsą” (S, 310).

W końcu ideowo czystsze niż krzyż z jego ambiwalentnymi konotacjami (odkupicielską pretensją, obietnicą zbawienia, zapowiedzią glorii zmartwychwstania, trywializacją męki wskutek symbolicznych powtórzeń w eucharystycznym ceremoniale, rytualizacją oddzieloną od emocji) wydają się Bataille’owi fotografie przedstawiające chińską torturę éwiartowania. Ofiarą był Fou-Tchou-Li, który targnąwszy się na życie księcia Ao-Han-Ouan zasłużył na stos. Miłościwy cesarz zdecydował jednak o zamianie tej katuszy na torturę podzielenia ciała skazańca na *sto kawałków*. Egzekucja odbyła się 10 kwietnia 1905 roku, a zdjęcia autorstwa G. Dumasa i L. Carpeaux, na których zarejestrowano kaźń, pokazał Bataille’owi w 1925 roku jego psychoanalityk Adrien Borel (por. S, 103). Wśród bataille’owskich precjozów, eksponatów jego imaginacyjnej galerii stymulujących *doświadczenie wewnętrzne*, zajmują one uprzywilejowane miejsce. Wciąż kontemplowane służyły rozjątrzeniu chroniącemu przed degradacją – upadkiem w pragmatyczną separację, która jest ofertą świata oddzielonych od przemocy rzeczy: „Młodego [...] Chińczyka, wydanego katu, kochałem miłością bez sadystycznej domieszki: komunikował mi swój ból, czy raczej eksces swego bólu, i było to właśnie tym, czego szukałem [...] po to, by zrujnować w sobie to, co sprzeciwia się ruinie” (217)⁵⁵.

Przeniknięty zgrozą kontemplator chłonie piękno ekstatycznej męki: „ofiarą skręcała się, z odartą ze skóry piersią, odciętymi w łokciach ramionami i nogami uciętymi na wysokości kolan. Włosy zjeżone na głowie, odrażający,

⁵⁴ Por. G. Bataille, *Madame Edwarda*, przeł. T. Komendant, W. Gilewski, [w:] idem, *Historia oka i inne historie*, oprac. T. Komendant, Kraków 1991, s. 49.

⁵⁵ Bez ruiny nie ma otwarcia. I komunikacji: „przezcucie ruin tajemnie oczekiwanych – ażeby tyle rzeczy zastygłych się rozpadło, runęło, komunikowało” (260).

dziki, zalany krwią, piękny jak osa” (216). Ta zgroza jest naga, czysta, nie neutralizowana, jak w przypadku zgrozy krzyża, nimbem boskości i chwałą odkupicielskiej misji. Oznacza wydanie nie Bogu, ale pustce, nie niebu zasiedlone-mu przez Zbawcę, ale niebu, do którego wzbija się krzyk nie-wiedzy („Do nieba krzyczę [...]: «nie wiem nic». I powtarzam komicznym głosem [...]: «nic, absolutnie nic»” (98)), „niezglębionej dziurze nieba”⁵⁶, „szarości nieba”, będącej „siedzibą wielkiej trwogi, jak grobowiec [jest] siedzibą mnicha” (101). Oznacza w takiej samej mierze wydanie nocy, która do niczego nie odsyła, niczego nie obiecuje, oddziela od wszelkiego działania, kończy z projektem („Kontemplując noc, nie widzę nic, nie kocham niczego. Pozostaję nieruchomy, zastygły, wchłonięty przez NIA” (223)), jest całkowicie bezinteresowna i suwerenna („noc istnieje dla siebie samej albo nie istnieje w ogóle” (86)), opróżniona z Wszystkiego („nie ma już Boga w zamkniętej nocy, słyszy się już tylko *lam-ma sabachtani*, to krótkie zdanie, które pośród wszystkich innych ludzie naznaczyli świętym przerażeniem” (145)).

Zgroza uświęcona swą transparencją (oddzielona od doktrynalnej bądź ideologicznej domieszki, nie dialektyzowana rezurekcyjnym *rozwiązaniem*) sprowadza ekstazę: „im jest większa, tym bardziej boska jest ekstaza” (S, 105). Jako kres, ku któremu przywodzi ogołaczająca wewnętrznie trwoga (stymulowana raną czy męką, której *chińska tortura* jest ekspozycją), ekstaza jest „wyjściem”. Ale zawsze jest to jak gdyby iluzoryczne wyjście z labiryntu w tej mierze, w jakiej nie może ono wiązać się z projektem, „gdyż projekt jest więzieniem, z którego pragnę uciec” (128): bataille’owskie *gloryfikowanie*, „uczenie sztuki przeobrażania trwogi w rozkosz” (95), albo promowanie ekstazy, nie oznacza sytuowanej poza trwogą koncyliacji czy *syntezy* (zniesienia konfliktu, czyli *rozdarcia*⁵⁷); ekstaza jest funkcją trwogi: „ekstaza jest możliwa jedynie w trwodze ekstazy” (119). Tożsama z doświadczeniem ekstaza⁵⁸ wydobywa ze świata rzeczy, w którym istnienie nikczemnieje; nie jest ona jednak ostoją, „zadowoleniem” czy „uchwyconą wiedzą” (por. 119), donikąd nie prowadzi. Będąc „ujściem” dla nie-wiedzy (por. 66), sama nie wprowadza niczego, co byłoby przelicytowującą nie-wiedzę jakością. Ekstaza nie konkuruje z nie-

⁵⁶ G. Bataille, *Alleluiah*, [w:] idem, *Œuvres complètes*, t. V, Gallimard, Paris 1973, s. 405.

⁵⁷ Rozdarcie i ekstaza są zespolone: głębi rozdarcia odpowiadać może jedynie „cisza ekstazy” (por. 200).

⁵⁸ „[...] wartością, autorytetem jest ekstaza; doświadczenie wewnętrzne jest ekstazą [...]” (66).

-wiedzą; przeciwnie, uczestniczy w utwierdzaniu jej nieprzekraczalności albo w sankcjonowaniu jej zwycięstwa nad wiedzą. Zwycięstwa nieodmiennego: „[...] nauka [...], nawet uzupełniona o odpowiedzi na wszystkie pytania [...], pozostawia nas i tak w nie-wiedzy; [...] istnienie świata nie może w żaden sposób przestać być niezrozumiałe” (194). Uprzywilejowanej pozycji nie-wiedzy nie zagroziłoby nawet wyeksperymentowanie „najwyższej możliwości”: „aby nie-wiedza była jeszcze wiedzą”. Ten wybieg racjonalistycznego absolutyzmu nie mógłby ocalić rozumu i usprawiedliwić jego aspiracji: „Podjąłbym eksplorację nocy! Ale nie, to noc właśnie mnie eksploruje” (203). Uczciwie nie można umknąć nocy, a nie-wiedza jest drogą ekstazy, na której spełnia się za-trata (por. 222).

Człowiek nie może wybrać ekstazy, która jest łaską. W duchu terezańskim Bataille konstatuje „nieredukowalną niezgodność między podmiotem poszukującym ekstazy i samą ekstazą” (130)⁵⁹. Człowiek ontologicznie zwrócony jest ku ekstazie – podobnie jak zdaniem chrześcijańskich teologów ontologicznie sprzymierzony jest z Bogiem (*potentia oboedientialis*) – ale niezależnie od tego, jak bardzo jest zdruzgotany czy złakniony, dostępuje jej tylko jako daru: „podmiot – znużenie samym sobą, konieczność zdążania do kresu – poszukuje ekstazy; nigdy jednak nie ma on woli ekstazy” (130).

W jakiś sposób równie nadprzyrodzony jest śmiech, choć fakt, że jest zjawiskiem stosunkowo częstym sprawia, iż wydaje się on czymś o wiele mniej ezoterycznym niż ekstaza. Dla Bataille’a śmiech, nie mający (tak samo jak ekstaza) „innego źródła niż trwoga” (180), jest ostatecznie śmiechem ze śmierci. *Bezgrunt* jest jedyną dostępną nam podstawą, a śmierć czymś jedynie pewnym, gwarantującym z bezwzględną stanowczością porażkę naszych projektów: „Zabraknie gruntu pod stopami. / Umrę w odrażających okolicznościach” (155). Śmiech wywołuje właśnie to, co usprawiedliwia nasz strach: poczucie rzucenia i nieuniknionej klęski. Niepodobna się nie trwożyć wobec „[strącenia] nie wiadomo skąd w ten nieznaną bezkres, [wydania] obcej samotności, [skazania] na koniec na tonięcie w cierpieniu” (180). Śmiech jest konwulsyjną reakcją na porażenie tą niedorzecznością. Ludzka sytuacja to stan nieredukowalnego

⁵⁹ Teresa o łaskach: „najpewniej ich dostąpi ten, kto się o nic nie stara” (*Twierdza wewnętrzna*, IV 2, 9). I o skupieniu: „Nie nabywa się tego skupienia, chroniąc się w miejsce ciemne albo zamykając oczy, albo używając jakich bądź środków zewnętrznych; ale gdy przyjdzie, oczy się same zamykają i dusza pragnie samotności i tak bez żadnych sztucznych sposobów buduje się niejako przedsiędek do tej modlitwy smaków nadprzyrodzonych [...]” (ibidem, IV 3, 1).

zawieszenia, zapobiegliwie (i nigdy skutecznie) uśmierzanego zaangażowaniem w działanie i użyteczną pracę: „żadnego punktu w pustej przestrzeni, który nie byłby rozpaczą, szaleństwem, miłością”. Oprócz „zawrotu głowy”, „mdłości” i „zatrąty” na stan ten odpowiada „śmiech” (por. 98). Wybuch śmiechu, „upojenie śmiechem”, to coś, czym jedynie stosownie człowiek zareagować może na uzyskaną przez siebie świadomość „małej stabilności, a nawet głębokiego braku wszelkiej prawdziwej stabilności” (179–180). *A fortiori* śmiech byłby więc „objawieniem”, odsłonięciem „głębi rzeczy”⁶⁰ albo – mówiąc dosadniej, w sposób, który oddziela od fantasmagorii nadziei – „przecuciem prawdy, że nasza wola ustabilizowania bytu jest przeklęta” (136, 171)⁶¹.

Podobnie jak natura śmierci i ekstazy, natura śmiechu jest komunikacyjna („Tak długo jak trwa śmiech, nie istnieje już między [śmiejącymi się] żadna bariera” (180)). Śmiech zawdzięcza ją swemu związaniu z kresem, które oddziela nas od *powagi* (Nietzsche powiedziałby: *odpowiedzialności*) i chwalebnie intronizuje *dziecinność* (nietzscheańską *niewinność*), ocalając tym samym przed niewolniczą zapaścią i upodleniem: „Dziecinność, świadoma siebie, jest wyzwoleniem; widzieć zaś w sobie uosobienie powagi, to zapadać się. [...] Raz jeszcze dziecinność, rozpoznana jako taka jest chwałą, a nie wstydem człowieka. Kiedy zaś, na odwrót, mówimy [...], że śmiech upadła, sięgamy dna upadku [...]. Wszelka powaga odsuwająca kres jest upadkiem człowieka: w ten sposób uwidacznia się jego niewolnicza natura. Po raz kolejny wzywam do dziecinności, do chwały; kres jest na końcu, tylko na końcu, jak śmierć” (108).

Dziecinność zrewindykowana jest suwerennością, odrzuceniem legalizmu, odmową wobec wymuszonej zgody na *zastane*, afirmacją *kaprysu*: „Nie mogę podporządkować sobie temu, co jest, nie mogę rozpuścić siebie w służbie ustalonego porządku, nie do zniesienia byłoby dla mnie nie móc wynieść niczego ponad zamkniętą możliwość. Można by to pejoratywnie nazwać kaprysem. Ale życie, świat nie są dla mnie niczym innym jak właśnie kaprysem...”⁶².

⁶⁰ W komentarzu do jednej ze swych ekstaz Bataille wskazuje na śmiech jako analogon objawienia: „Śmiałem się tak, jak być może nikt dotąd się nie śmiał; najbliższa istota każdej rzeczy otwarła się przede mną, obnażona jak gdybym umarł” (95).

⁶¹ A tak rozumiany byłby „zagadką” w znaczeniu, o jakim myślał Bataille, gdy w roku 1920 czytał w British Museum *Śmiech* Bergsona i gdy z równym rozczarowaniem jak na lekturę tej książki zareagował na spotkanie z jej autorem: „zagadką, która, rozwiązana, sama rozwiązywała by wszystko” (136).

⁶² G. Bataille, *Le bonheur, le malheur et la morale d'Albert Camus*. Cyt. za: S, 415–416.

Kaprys, predylekcja do otchłani zespolona z umiłowaniem życia... Bataille dzieli preferencje i namiętności z Piękną Kaskadą, która, choć jej małżeństwo z Sindbadem było „szeregiem cudów”, nie mogła się pozbyć „dziwacznego narowu” – „trawiącej ją od urodzenia niepokonanej żądzzy zrzucania się ze szczytów skał i gór w przepaści i otchłanie”⁶³.

⁶³ B. Leśmian, *Przygody Sindbada Żeglarza (Przygoda czwarta)*.