

Krzysztof Matuszewski

Artaud/Bataille - mistyka potworności

Sztuka i Filozofia 2, 121-149

1990

Artykuł został zdigitalizowany i 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

ARTAUD/BATAILLE-MISTYKA POTWORNOCI

1.

"Dlaczego nie poprzestać na by-
ciu człowiekiem, używającym
języka do zwykłych celów?"

/Blanchot: Le livre à venir/

"Jak gdyby przestrzenią bólu
była myśl"

/Blanchot: L'attente L'oubli/

Pozornie stawką dla Artauda jest teatr. Przez całe życie zamiar stworzenia teatru o odnowionym w stosunku do tradycyjnego kształcie był przeciw jego idée fixe. Sławę zawdzięcza przede wszystkim manifestem ogłoszonym w tomie, w którym walce o przyszły teatr oddał zapach profety i talent oryginalnego pisarza.

A jednak związek Artauda z teatrem jest tylko prowizoryczny i przypadkowy. Przypadkowość jest tu jednak - paradoksalnie czymś, co utrwała i zakorzenia, przydaje oblicze, ucłowiecza. "Człowiek teatru" to maska, jaką przywdziewa Artaud, by móc objawić się światu. Bez tego przebrania pozostałby tylko wulkaniczną lawą ożywianą mową materialnego, obcego ludzkiemu języka.

Nie ma być może artystycznej dziedziny, która w równym co teatr stopniu stać by się mogła forum swobodnej ekspresji sza-

leństwa. W zautonomizowanej w stosunku do świata codziennych znaków przestrzeni gest uczynić można wreszcie hieroglifem, uwolnionym od alienującej funkcji przedstawiania, opisywania, odnoszenia się do tego, co zaistniało już jako przedmiot intersubiektywnej wiedzy. Ciało, rzeczywista materia teatru, pozwala - poprzez ruchy, tchnienia, wibracje, przedpojęciowe i przez to zanarchizowane - przeciwstawić się przemocy konstytuującego zachodnią kulturę słowa; słowa, które stanowi nieustanne zagrożenie swoistości indywiduum, skoro przymusza je - jako uczestnika językowej wspólnoty - by wypowiadało się w zgodzie z przedłożonym mu skodyfikowanym wzorcem.

Obiecywana przez teatr rewindykacja cielesności, będącej znakiem odmowy wobec anihilujących integralność jednostki zakusów słowa, stanowi bez wątpienia źródło teatralnych fascynacji Artauda; wydaje się tłumaczyć jego zainteresowanie sceną jako miejscem egzorcyzmowania mrocznych sił, to znaczy najmniej alienującego kiełznania obłędu. Przyczynę tej niezwykle na pierwszy rzut oka skłonności do rozpuszczenia w artyzmie tego, co najbardziej cenne /tj. będącej miarą szaleństwa ukorowanej anarchii jako egzystencjalnej postawy/, upatrywać trzeba w dychotomicznej strukturze osobowości Artauda, strukturze, która stanowi zresztą właściwość gatunku, u standardowych osobników stłumioną czy zapomnianą, u Artauda zaś uczynioną jak gdyby przedmiotem bolesnej emancypacji.

Tym bowiem, co decyduje o wyjątkowości Artauda, jest zachowana przezeń pamięć o Chaosie, nieobecna u innych, gdyż zartarta w toku indywiduacji - przechodzenia od pierwotnego stanu wszystkich składających się na rzeczywistość elementów do stanu ich wzajemnego zróżnicowania i wyobcowania. Pamięć ta odpowiada za wewnętrzny konflikt Artauda i określa charakter jego stosunków z zastanym światem kultury. Stanowi źródło nie dającej się zaspokoić potrzeby wypełnienia pustki, otchłani, która udręczonej niemożnością myślenia świadomości - "myśl moja opuszcza mnie na wszystkich poziomach" /1, cyt. za: 2, s. 58/ - jawi się jako jedyna perspektywa. "Przerażająca choroba umysłu", na jaką skarży się Artaud /por. *ibid.*/, to właśnie owa przytomna, odczuwana zmysłami i duchem obecność wobec Chaosu; obecność istoty, która

z racji uwikłania w życie potoczne, przekreślające związki z Chaosem /normy regulujące postępowanie w codziennym świecie ukonstytuowały się w rezultacie pozytywnego przewyciężenia pierwotnego stanu niezróżnicowania/ zdradza sferę swych najgłębszych preferencji, ilekroć zanurza się w nurcie powszechnej wymiennalności doświadczeń, do czego obliguje ją gatunkowa przynależność, potwierdzana faktem, iż jedną częścią swej natury manifestuje wciąż zwycięstwo procesu indywiduacji.

Wewnętrzny konflikt między siłami prącymi w stronę Chaosu a zakorzeniającymi w świecie codziennych znaków mocami gatunkowej inercji skorelowany jest u Artauda z projektem odzyskania siebie. Projekt ten okazuje się wszak niedorzeczny w tej mierze, w jakiej jego urzeczywistnienie w rządzonym zasadą racjonalności świecie wymaga najpierw zniesienia sprzeczności, która właśnie zakładana jest w tym projekcie w postaci fundamentu. W jaki bowiem sposób ja, które istnieje w symbiozie z Chaosem, a tym samym kwestionuje siebie jako przytomne ja - utwierdzenie indywidualnej przytomności możliwe jest tylko w toku znoszącej to pierwotne przymierze autonomizacji jaźni - mogłoby zostać odzyskane, jeśli słowo "odzyskać" rozumieć w jego zwyczajnym sensie, to znaczy w sensie akceptowanym w świecie intersubiektywnej komunikacji? Odzyskać siebie znaczyłoby wówczas - dla Artauda - dokładnie tyle, co siebie utracić, skoro normalnie pojęte ja stanowi uwięźnienie procesu indywiduacji, zdającego de facto sprawę z odwrotu od pierwotnej jedności, która jest żywiołem Artauda i której rozbitcie łączy się dlań z poczuciem totalnego osobistego wykorzenia.

Niemożliwość rzeczywistego odnalezienia czy ukonstytuowania siebie określi więc charakter zmagania Artauda, nastawionych jednakże - mimo trzeźwej oceny porażki przedsięwzięcia - na realizację duchowego i cielesnego przywłaszczenia, zaszyfrowanego w mirażu ponownych narodzin, reinkarnacji, materializacji duszy. Artaud skonstatuje własną nieobecność, oskarży Boga o to, iż skradł mu jego osobowość i podstępnie wymusił przyjście na świat w obcym ciele; i jakkolwiek dzieło Artauda jest manifestacją nieobecności i ubezwłasnowolnienia, to jednak objawi również swą inną stronę, gdzie brak skorelowany zostanie z afirmacją lub przerośnię w wizję rewolucyjnej przemiany.

Alienacja, bunt i pozytywny projekt wskrzeszenia człowieka - projekt oparty na fantazmacie przedrenesansowej istoty ludzkiej, nie skażonej jeszcze wpływami nowoczesnej metafizyki, przede wszystkim rozkiełznanej subiektywności kartezjańskiego coqito, pogłębiający obecny w zachodniej kulturze od jej zarania konflikt³ między fizycznym a psychicznym, konkretnym a abstrakcyjnym - wyznaczają perspektywę, w jakiej przedłożony nam zostanie fenomen Artauda. Ostatni konstytuujący tę perspektywę element odsyła wprost do wizji teatru jako miejsca, gdzie dokona się zbawienie wyobcowanej w społecznym świecie jednostki; jeśli bowiem warunkami zbawienia są, z jednej strony, przewyciężenie obcości narzuconego mi z zewnątrz języka /nie mógłbym odzyskać siebie inaczej niż poprzez jego zanegowanie, skoro używać języka, jakim posługują się inni, to tyle, co utracić własność wskutek rozpuszczenia jej w ogólności/, z drugiej zaś, przywrócenie władzy nad ciałem, czyli jego faktyczna rekonstrukcja /ciało, jakim dysponowałem dotychczas, nie było naprawdę moje: wyposażone w organy, odrywało się ode mnie, gdyż funkcją organu jest alienacja - organ odsyła do innego, zapośrednicza mnie w innym, a przez to, mediatyzując mą wyjątkowość, to znaczy koniecznie skazując ją na roztrwonienie, wyobcowuje mnie/, to teatr - o ile, zgodnie z intencją projektodawcy ewokuje prawdziwą metafizykę, fizyczną, cielesną, materialną, a więc cofa nas do stanu sprzed rozpoczęcia procesu indywiduacji - spełnia de facto te warunki. W istocie oznacza to, że staje się on areną pojednania słowa i ciała, urzeczywistnieniem najstarszego postulat magicznego: stworzenie własnego języka i zrekonstruowanie własnego ciała okazują się tu bowiem aspektami tego samego projektu.

Nie trzeba przypominać, w jakim stosunku pozostają do siebie magia i realny świat. Po to natomiast, by uświadomić, kim wyłącznie może być Artaud dla świata, warto przypomnieć, że zajmował się magią. Nadzieja, jaką wiązał z wyimaginowanym przez siebie teatrem - nadzieja na znalezienie języka, który nie wykluczałby cielesności, który, przeciwnie, byłby objawieniem ciała i nieskrępowaną ekspresją jego mocy - sytuowała go /o tyle, o ile nie wyrastała z aspiracji estetycznych, lecz, zakorzeniona ontologicznie, wieńczyła egzystencjalny wymóg/ poza światem;

ten opiera bowiem swe istnienie na wyłączeniu, jakie Artaud, od-
padek dzieła stworzenia czy też niedokończony produkt procesu
indywiduacji, próbował właśnie przewyciężyć; krytykowana przez
Artauda zachodnia kultura - z tego przede wszystkim powodu, iż
nosi na sobie piętno fundamentalnego zapomnienia, zapomnienia o
źródłowej konstytucji bytu, ujmowanego opacznie jako wyłonione
z pierwotnego Chaosu To, co jest, Pełnia, Obecność - ujmować mo-
że porządek ducha i ciała, słowa i gestu w sposób wyłącznie dy-
chotomiczny, a jeśli mówi o ich uzgodnieniu, to tylko w sensie
przenośnym, niesatysfakcjonującym z punktu widzenia stronnika
ich rzeczywistego pojednania.

U Artauda, przeciwnie, apel o jedność słów i rzeczy, du-
chowego i cielesnego, abstrakcyjnego i konkretnego, nie polega
w żadnej mierze na zabawianiu się pojęciami; nie chodzi o grę
słów, lecz o absurdalny dla stroniącego od magii racjonalnego
świata projekt powrotu do mitycznej rzeczywistości, w której ję-
zyk byłby epifanią ciała i dokąd znowu zawitaliby bogowie. Fan-
tazmat integralnie odnowionego czy na nowo stworzonego ciała sta-
nowi jak gdyby przesłankę tej reaktywowanej rzeczywistości, wy-
łonionej w toku aktywnego zapomnienia tego, co jest: "Człowiek
jest chory, ponieważ jest źle zbudowany. /.../ Kiedy uczynicie
jego ciało ciałem bez organów, uwolnicie go wówczas od wszyst-
kich automatyzmów i przywróćcie mu prawdziwą wolność" /3, cyt.
za: 2, s. 113/. Postulat jedności duszy i ciała zrealizowany zo-
stanie dopiero wówczas, gdy ciało - pozbawione wiążących je z
zewnątrzem organów - stanie się intensywnym tchnieniem, zacho-
wującym swą fizyczność, lecz zautonomizowanym zarazem wobec u-
bezwłasnowalniających je w realnym świecie determinacji. Zamysł
"odzyskania ciała", polegający na "anulowaniu organizmu jako kon-
stytuowanego przez zespół alienujących funkcji", uzupełnia idea
"materializacji duszy", przywrócenia duszy pierwotnie fizyczne-
mu światu, od którego oderwały ją fałszywe koncepcje dualistycz-
nej metafizyki.

Uwikłanie w magiczną wizję rzeczywistości, mającą swoje
źródło w zachowanej przez Artauda pamięci o Chaosie i ufundowa-
nej na jego interioryzacji postawie egzystencjalnej, obrazuje
niewspółmierność uniwersalistycznej i Artaudowskiej opcji świa-

topoglądowej; zarazem świadomość tego uwikłania przybliżyła do rozstrzygnięcia kwestii najbardziej chyba w związku z Artaudem istotnej: mianowicie kwestii łączącego nas z nim stosunku, wobec której wszelkie inne problemy mają tylko sens pochodny.

Relacja ta jest relacją ewidentnej rozłączności, a jej biegunami są normalność i obłąd. Jest to kwalifikacja pozornie tylko psychiatryczna. Dość łatwo przecież wykazać, zrobi to już zresztą Derrida, bezsilność dyskursu klinicznego w obliczu Artauda czy jego bezradność wobec wszelkiego rodzaju ekscentryzmów. Jeśli bowiem obiektywizm i krytycyzm stanowiąc mają o walorach psychiatrycznych postanowień, to dziedzina ta zaprzecza już w punkcie wyjścia przyjętym na swym gruncie metodologicznym założeniom, a próbując jako bazę dla własnych ustaleń powszechnie uznane, a zmieniające się wszak stosownie do ewolucji społecznych preferencji normy.

Nazwanie Artauda szaleńcem nie oznacza więc przejęcia na własne konto i zbyt pospiesznego wykorzystania psychiatrycznej terminologii. W istocie w grę wchodzi rzecz bardziej zasadnicza, wobec której wszelkie azylarne strategie są tylko wymogiem trywialnej praktyczności. Naprawdę żyją bowiem pośród nas istoty, których najbardziej nawet humanitarna psychiatria nie zdoła wydobyć ze stanu permanentnej udręki. Oddzieleni jesteśmy od nich przepaścią od początku nieistniejącej i na zawsze niemożliwej do nawiązania komunikacji.

Fundamentalnym warunkiem możliwości udzielenia pomocy innemu jest porozumienie, mające za przesłankę językową wspólnotę; ta z kolei ma swoje ontologiczne ugruntowanie i zawiązuje się tylko pomiędzy osobnikami dysponującymi zasadniczo tożsamym odczuwaniem bytu. Czym jest byt dla wspólnoty ludzi normalnych? Odpowiedzi szukać winniśmy u Platona, który u zarania zachodniej cywilizacji ustalił wszak warunki wszelkiej normalności. Byt to Obecność powołana do istnienia mocą wyzwolonego z mroków mitologicznych iluzji umysłu, a język służy Obecności tej wyrażaniu. Myślenie nie jest w tej sytuacji niczym innym niż odnośnikiem się do tego, co jest, a myśl myśli, istnieje więc jako możliwa, właśnie dzięki oczywistemu dla niej uznaniu tej pierwotnej obecności. Jeśli myślę, to dlatego, że w Obecności znaj-

duję podłoże dla swej myśli. Znaczone zawsze poprzedza znaczące i tej zbawiennej hierarchii zawdzięczam komfort możliwości myślenia.

Są jednak miejsca osobne, z których ta ewidentna dla wielu hierarchia w ogóle nie jest widoczna lub, jeśli się ją zauważa, natychmiast się ją ignoruje - nie wskutek teoretycznie motywowanej niechęci, lecz w związku z "centralną zapaścią duszy" /1, cyt. za: 2, s. 61/. Dla Artuada "tym, co pierwsze, nie jest pełnia bytu, ale szczelina i pęknięcie, erozja i rozdarcie, przerwa i dręcząca utrata: byt nie jest bytem, lecz brakiem bytu, żywym brakiem powodującym, że życie omdlewa, staje się nieuchwytnie i niewyraźne inaczej niż poprzez wykrzyknięcie okrutnej niemożności" /4, s. 59/. Myślenie nie ma teraz nic wspólnego z posiadaniem myśli, jest - przeciwnie - istotowym brakiem myśli, niemożliwością myślenia. Myśli, jakie się "ma", wywołują tylko poczucie, że "jeszcze nie zaczęło się myśleć" /Artaud, cyt. za: 4, s. 56/.

Kiedy byt jest otchłanią, otchłanna jest również myśl. Osiąga się wówczas "punkt, w którym myśleć to zawsze już nie móc myśleć jeszcze" /ibid./.

W jaki sposób Artaud mógłby przekazać nam swoje doświadczenie? Doświadczenie, którego - w najbardziej źródłowym sensie - nie potrafilibyśmy pojąć, skoro jego pozorem jest słowo "nic": "Całe moje dzieło wzniesione zostało na nicości i tylko na niej oparte będzie mogło istnieć" /Artaud, cyt. za: 4, s. 57/.

Po co mówi ktoś, kto nie ma nic do powiedzenia, bo otaczająca go pustka pochłania wszystko, co mogłoby stać się przedmiotem dla myśli? Nasz zdrowy rozsądek odrzuca argument, jaki przywołać mógłby sam Artaud: nie chodzi o nic innego niż o ekspresję swego nieobecnego ja. Jakże jednak wyrazić tę nieobecność w zastanym języku - nieodzownym skądinąd do tego, by dać się słyszeć - skoro jest to w istocie język pełni, posiadania, własności, obecności? Ilekroć wykorzystuję go jako narzędzie, tylekroć padam jego ofiarą, o nicości mówię jak o bycie, własną niemożność wypowiedzenia czegokolwiek przekładam na zapisane komunikującymi coś znakami strony; zdradzam samego siebie, pozbawiam się własności, ulegam przemocy, którą piętnować mógłbym

naprawdę tylko pogrążony w milczeniu: "No cóż, na pragnieniu pisania za wszelką cenę i wyrażania siebie polega moja słabość i moja absurdalność" /Artaud, cyt. za: ibid./.

Zła wiara towarzyszy zawsze momentowi wzięcia pióra do ręki. "Wszelkie pisanie to świństwo" - zajęcie dobre dla tych, dla których świat ma granice, a byt jest dająca się ogarnąć myślą całością: ci objawiają się rzeczywiście w swoich tekstach, tekst wyraża w ich przypadku indywidualium. Dla Artauda, który w związku z pisaniem powiedział, że po to, by się dokonało, konieczne jest "uchwycenie PEŁNI swego umysłu" - czego nigdy nie udało mu się osiągnąć - teksty są odpadkami, gromadami słów bez znaczenia, nie mówiących nic o "autorze". Indywidualium, które nie ma władzy nad swym umysłem, bo umysł ten nie myśli w zwyczajnym sensie, zakładającym posiadanie myśli, czyli interioryzację przeświadczenia o właściwych myślom granicach /odpowiednio do uznania granic bytu jako trwałej Obecności/, nie może objawiać się prawdziwie w tekście, skoro tekst posługuje się ograniczającym je językiem pełni.

Artaud przeklina zachodnią kulturę za to, że jest kulturą pisaną opartą na książce. Łatwo zrozumieć tę pretensję: kultura taka jest martwa, gdyż uznając pismo za swą wykładnię potwierdza własne odcięcie od jedynie żywotnych korzeni wszelkiej kultury, to znaczy od Nadnaturalnego, Niewyraźnego, które giną pod presją ewokującego uchwytną Obecność językowego znaku.

Dezawuuując wartość książki jako przekaznika tego, co przeżyte, Artaud sam nie przestaje pisać. Jeśli w postępowaniu tym uderza niekonsekwencja, to jest to niekonsekwencja okupiona najwyższym cierpieniem, zapośredniczona zarazem w konieczności i niemożności, a przeto nie tyle podważająca, co utwierdzająca autentyczność pierwotnego wobec niej doświadczenia.

Dla Artauda pisanie nie jest miarą talentu, lecz bycia; nie podlega waloryzacji w oparciu o kryteria estetyczne; nabiera sensu tylko wtedy, gdy koresponduje z przeżyciem piszącego, zakorzenienia się w jego ciele i cierpieniu. Podobnie jak "prawdziwy człowiek nie ma seksu" /5, cyt. za: 2, s. 110/, organu par excellence alienującego, gdyż, jak słowo, ustanawiającego pośrednictwo między mną a innym, które jest znakiem zapanowania inne-

go nad mą integralnością, tak też nie ma on innego dzieła poza sobą samym. Dzieło Artauda to Artaud. Jego książki są tropieniem, próbą wyrażenia i zarazem transgresji tej pustki, jaką był on sam.

Tekst nie jest tylko tekstem. Znajdujemy się oto w obliczu czegoś, co Derrida nazwał "przygodą", określając tym słowem odniesionym do fenomenu Artauda "całość uprzednią wobec rozdzielenia życia i dzieła" /6, s. 261/. Tekst nie może być bezinteresownym zabawianiem się słowami; musi angażować egzystencję, która odgrywa w nim zawsze rolę najwyższej i jedynej stawki: "Tam, gdzie inni proponują dzieła, ja dążę do ukazania mego umysłu. /.../ Nie uznaję dzieła oderwanego od życia" /7, s. 61/. Zamiast neutralnych wytworów upadłej kultury Zachodu, epatujących co najwyżej psychologicznymi konfliktami bohaterów, proponuje Artaud teksty aktywne: "książkę, która wstrząsa ludźmi i jest niczym otwarte drzwi, wiodące tam, dokąd sami nigdy nie odważyliby się pójść" /7, s. 62/.

Stosunek, w jakim pozostaje Artaud wobec tekstu, określa jednocześnie jego pozycję wobec świata. Nie teksty tworzone są przez Artauda, lecz to Artaud stwarzany jest przez teksty. Tekst może być własnością autora tylko wówczas, gdy autor posiada - w ścisłym sensie - jakieś myśli, gdy więc tekst powstaje w rezultacie wykorzystania języka do opisu bytu jako Obecności. Wymyka się natomiast autorowi, przekracza go i sprowadza w istocie do poziomu medium wtedy, gdy zawdzięcza swe istnienie "pewnemu rodzajowi esencjalnej i ulotnej erozji myśli" /1, cyt. za: 2, s. 62/. Kiedy nie w pełni władam swym umysłem, urzeczony Chaosem, który jest potrzaskiem dla myśli, gdyż pozbawiając ją podstawy czyni ją niemożliwą, wówczas naprawdę nie jestem i tekst nie we mnie ma swe źródło.

Odwracając konwencjonalną relację między autorem a tekstem - odwrócenie to ma ontologiczną podstawę i wypływa z perwersyjnego sposobu odczuwania bytu - Artaud objawia oblicze dewastatora zachodniej kultury: "w radykalny sposób neguje - nie z teoretycznego punktu widzenia, lecz za sprawą samej praktyki pisma biograficznego - rozróżnienie, dzięki któremu trwał dotąd Zachód, między znaczącym i znaczonym." /2, s. 117/.

Czy na skonstatowaniu burzycielskiej wobec zachodniej kultury postawy Artazda polegać ma konkluzja? Czy Artaud nie deklarował zawsze expressis verbis swej wrogości względem zdegenerowanej metafizyki?

Oswoiiliśmy się z burzycielami i destruktorami. Niekiedy próbujemy nawet uniwersalizować ich idee uznając, że mogą odświeżyć duszną atmosferę naszego nihilizmu. Podobnie chcielibyśmy wykorzystać Artauda. Ostrożnie! Dla określenia tego, kim był, zbyt enigmatyczne wydaje się nawet słowo "rewolucjonista", choćby użyte w najostrzejszym, ewokującym krew sensie. Artaud nas nie wyprzedza, on się od nas różni. To jeden z nawiedzających co jakiś czas naszą planetę potworów - termin ten /uprzedzam ewentualny rwetes wokół słowa/ nie ma żadnego sensu wartościującego, jest jednak wygodny, gdyż najlepiej nadaje się do wyrażenia dystansu istniejącego między normalnymi egzemplarzami gatunku zwanego ludzkością, a jego usytuowanymi na obrzeżach przedstawicielami.

Casus Artauda oznacza anihilację człowieczeństwa o tyle, o ile słowo "człowieczeństwo" odsyła do wymogu przestrzegania norm, bez uznania których samo istnienie gatunku nie byłoby możliwe. Przywołując ludzkość do bram Chaosu, postulując - świadomie lub nie - myślenie otchłanne, nie uznające ograniczeń, dokonujące, w samobójczym porywie, transgresji podstaw gatunkowej inercji, które utrzymują nas przy życiu i gwarantują przetrwanie, Artaud otwiera przed nami perspektywę śmierci. Śmierć bowiem jest przy pracy, gdy pojawiają się monstra. Od zawsze już im właściwe współnictwo ze śmiercią określa właśnie naturę dzielącej nas od nich różnicy.

Pozostawać w konflikcie z życiem, to być sprzymierzonym ze śmiercią. W akcie beatyfikacji Artauda /por. 8/ trudno dopatrzeć się nieuzasadnionej emfazy - jedynie święci mogą być do tego stopnia co on za pan brat ze śmiercią. Ostatecznie jest ona dla nich obietnicą życia, prawdziwą egzystencją, poprzedzoną koszmarną wędrówką przez świat, którego środki nie wystarczały do zaspokojenia ich dążeń. Wniebowstąpienie następuje jednak dopiero po zstąpieniu do piekieł.

Teatr Artauda, nie będący zresztą dlań stawką - gra toczy

się bowiem o nieobecne ja, o obiecane przez śmierć cielesne wyzolenie - to teatr niemożliwy, tak jak niemożliwa jest asymilacja doświadczenia Artauda przez ludzką wspólnotę. Próby oswojenia Artauda, wprowadzenia do kulturowego dorobku ludzkości jego dzieła, są rozpuszczaniem absolutności obłędu i parodią złączonego z nim męczeństwa. Pisać o Artaudzie, to tyle, co dobrowolnie przystać na uczestnictwo w tej parodii. Świadomość tego jest nieodzowna.

Toteż chcąc dać jej wyraz, zmuszony jestem przyznać, że napisanie tego tekstu dowodzi mej pożałowania godnej niekonsekwencji. Nadzieję na usprawiedliwienie pokładać mógłbym tylko w pewności, że zrozumiecie mnie, gdy oświadczę, iż wszystko, co powiedziałem dotąd o Artaudzie, nie ma znaczenia i powinno zostać zapomniane. Ulegając podszeptowi demona Słowa, przyczyniłem się bowiem jedynie do umartwienia tego, co żywe: Artaud żyje w swym obłędzie, a starać się uchwycić obłęd w dyskursie, to skazać się nie tylko na porażkę, ale i śmieszność; operacja użycia języka jako narzędzia komunikacji polega wszak nieuchronnie na zastąpieniu "doświadczenia tryskającego życia - i śmierci - sferą neutralną, obojętną" /9, s. 361/. By więc częściowo choćby zneutralizować rozmiary mej porażki i spróbować obronić własną powagę, zakończyć pragnę przypomnieniem apelu Bataille'a do uczestników pewnej konferencji: "Proszę was, byście nie ufali temu, co mówię" /ibid./.

Zastrzegam przy tym, podobnie jak uczynił to wówczas Bataille, że zgłaszając ten postulat nie poddaję się bynajmniej zwodniczym urokom bufonady.

2.

"Trzeba, jak sędzę, dojść w pewnym momencie do odpowiadania kpiną na najpoważniejsze kwestie, do lekkomyślnego rozwiązywania spraw najbardziej tragicznych; jeśli coś zasługuje na szacunek, to właśnie lekkomyślność /.../"

/Bataille/

"Czy wiecie, jak Apokalipsa zowie takich ludzi jak wy, którzy wszystkim się bawią /.../? /.../ Pismo Święte zowie ich nikolaitami. Są oni gorsi nawet od fałszywych proroków /.../".

/Savonarola w rozmowie z Giovannim Pico/

Jakby na przekór niezliczonym wysiłkom, podejmowanym od śmierci Hegla w celu zdyskwalifikowania filozofii w jej klasycznym rozumieniu, Bataille uznaje, zgodnie z najodleglejszą tradycją, że filozofia jest - czy też przynajmniej być powinna - poszukiwaniem absolutu. Przeświadczeniu temu daje wyraz w "Erotyzmie": "filozofia jest albo sumą możliwości - w znaczeniu syntetycznej operacji - albo niczym" /10, s. 281/. Po to, by zrealizować odniesiony do niej postulat stania się "koherentną sumą", filozofia istnieć musi jako nieustrudzone kwestionowanie; jej status redukuje się w ten sposób do funkcji nieskończonego zapytywania; wyczerpując w toku równolegle zachodzących procesów zapytywania i kwestionowania wszystkie możliwości, filozofia przekształca się w egzaltację; nie jest już interioryzującym "wymóg ścisłości" dyskursem o uniwersum - jako regionie tego, co możliwe, nawet jeśli transcendentne wobec skończonego świata - lecz eksploracją niemożliwego, które konstytuuje się jako ekstremum możliwości: "w swym najwyższym stadium każde możliwe aspiruje do niemożliwego" /11, s. 311/.

Tym, co określa filozofię w prezentowanej nam przez historię postaci, jest, według Bataille'a, niespełnienie przypisywanej jej podstawowej intencji: jeśli pominąć kilka osobliwych przypadków stanowiących margines filozofii, uznać trzeba, że nigdy nie przekroczyła ona ram dyskursu - w tej mierze, w jakiej zabiegi jej reprezentantów determinowane były wolą zachowania tożsamości własnego ja, poręczanej przez wierność wobec języka jako pojęciowej reprezentacji bytu; uniemożliwiając mówienie o tym, co niewyrażalne, język decydował o integralności bytu i chronił świadomość przed rozpadem: to, co pozwalało się ująć za pomocą języka odpowiadało temu, co intelligibilne; wszelka rzeczywistość pozajęzykowa nie miała w ogóle statusu realności, gdyż

anihilowała się poprzez samą niemożność wyrażenia. Utożsamiając niewyraźne z nie dającym się pomyśleć i nieistniejącym filozofia - wbrew deklaracjom swych przedstawicieli - nie podążała nigdy drogą poszukiwania absolutu, wzbraniała sobie bowiem samego na nią wstąpienia każdorazowo, gdy odrzucała poza swój własny zakres sferę konstytuującego to, co absolutne niemożliwego.

Stanowiąc domenę możliwości, to znaczy strukturę fundowaną przez pojęcia języka, filozofia jest wiedzą. Jako taka odnosi się do aktualnego świata, którego wymiary są wymiarami skorelowanej z językowym kodem intelligibilności. Przedmiotem filozofii w kształcie wiedzy okazuje się więc całkiem racjonalna, podatna na intelektualne zawłaszczenie realność - uprawiona wydaje się w związku z tym konstatacja, że filozofia skończyła się w dobie postkantowskiej dialektyki, wówczas, gdy w oparciu o nową definicję człowieka jako istoty stwarzającej siebie i swój świat poprzez pracę ogłoszono decyzję o zniesieniu granic między porządkiem naturalnym i ludzkim: Hegel przygotował jedynie pole pod proklamowany ostatecznie przez Marksa triumf humanizmu. W rezultacie wielusetletnich poszukiwań filozofia przywiedziona została do bałwochwalczej konkluzji, iż jedynym prawdziwym absolutem jest człowiek. Oczywiście filozofia jako wiedza rozpoznać mogła absolut tylko w człowieku racjonalnym - proces przywłaszczania świata zapośredniczony jest wszak w pracy, działalności na wskroś użytkowej, zorientowanej na realizację celu. Dla zwycięskiego humanizmu, który okazał się prawdą filozofii, nie ma innej rzeczywistości niż rzeczywistość wykreowanych w toku pracy ludzkich instytucji; ich byt jest natury czysto językowej, skoro stają się one niezrozumiałe, odkąd nie pozwalają się już wyrazić za pomocą kodu racjonalnego języka; jako takie tworzą sferę możliwości - jedyną sferę zamkniętej w granicach języka, a przez to odciętej od tego, co absolutne /niemożliwe/ filozofii.

Nieprzekraczalną granicę filozofii stanowi słowo. Korelacja językowego i intelligibilnego sprawia, że tym, do czego odnosi się operująca słowem filozofia, jest byt przedkładany pod postacią obecności - to, co jest, jest o tyle, o ile da się wyrazić w języku, i odwrotnie - język wyraża tylko to, co jest. Z

punktu widzenia filozofii doświadczenie nieobecności jest nonsensem - to, co nieobecne, nie pozwala się wysłowić w uobecniającym wszystko języku; "nic" nie może zostać wyrażone, pomyślane, a przeto nie istnieje. Filozofia toleruje jedynie doświadczenie obecności - stąd kwestionowanie, które stanowi jej metodę, nie może być nieskończone: podniesione do nieskończoności rychło napotkałoby nieobecność, a zatem wstępowało w regiony niemożliwego, grożącego anihilacją świadomości, która - ze względu na to, iż konstytuuje swój własny byt w języku - zachowuje tożsamość tylko w relacji z fundowaną przez język obecnością.

Niekiedy Bataille określa siebie mianem filozofa - pragnie wówczas podkreślić swe przywiązanie do idealnej intencji filozofii /poszukiwanie absolutu poprzez wykorzystanie kwestionowania w charakterze metody/, która wszakże nigdy nie może zostać zrealizowana o tyle, o ile filozofia jako dyskurs, domena słowa, nie jest w stanie transcendować możliwości ku niemożliwości, tego, co do pomyślenia, ku czemuś nie dającym się pomyśleć, ziemskiego wymiaru ludzkich instytucji ku absolutowi: słowo bowiem zamyka filozofię w granicach racjonalności, która o niemożliwym i nie dającym się pomyśleć wyrokuje jako o sferze nieistnienia.

Wyłączana przez filozofię nieobecność jest przedmiotem "myśli" Bataille'a; niemożliwe, nie do pomyślenia, czyli to, co niewyrażalne w języku, nie jest zarazem czymś nieistniejącym, lecz stanowi, przeciwnie, konstytutywny składnik bytu; rzeczywistość ujmowaną przez filozofię jako obiekt manipulacyjnych zabiegów człowieka, podatny na zawłaszczanie w sensie intelektualnym i materialnym, konfrontuje Bataille z własną wizją rzeczywistości częściowo tylko racjonalnej, wymykającej się totalnemu okiełznaniu w dyskursie.

Wskutek tego, iż stanowi domenę świadomości, filozofia jest zawsze zarazem teologią - jej przedmiotem może być bowiem wyłącznie obecność /myśl konstytuuje się jako myśl, ustanawia siebie w swej tożsamości poprzez odniesienie do obecności/, która bez względu na historyczne metamorfozy nosi niezmiennie cechy Boga: jest tym, co jest w sensie źródłowym, transcenduje myślenie, występując wobec niego w roli warunku możliwości.

Niezgoda na obecność jako jedyny przedmiot myśli określa z kolei afilozoficzną postawę Bataille'a. Niezgoda ta nie ma charakteru intelektualnego, lecz wynika z rozregulowania koherencji indywiduum, konstytuowanej w nim zasadniczo przez przewagę świadomości nad sferą instynktów. Wyrzeczenie się obecności jako przedmiotu myśli nie oznacza niczego innego niż zdymisjonowanie samej myśli jako poręczycielki osobowej koherencji: w indywiduum ujawnia się mroczna wola odwrotu od kondycji, do jakiej przywiezione zostało podlegając, jak wszystkie pokrewne mu byty, procesowi indywiduacji; odrzuca ono - jako decydującą o jego swoistości charakterystykę - to, co mogłoby je nobilitować, a co traktuje teraz jako bolesną redukcję /własną wyjątkowość uzasadnianą przez fakt, iż jest istotą świadomą, zdolną transcendować poziom życia animalnego/, by cofnąć się do stanu przedindywiduacyjnego niezróżnicowania. Opozycja wobec filozofii i jej teologicznego wymiaru jest jedynie wyrazem tego destrukcyjnego dążenia - destrukcyjnego, gdyż zwrot przeciw obecności zwiastuje upadek myśli /świadectwa przytomnej jaźni/, oznacza właściwie wydany na nią wyrok śmierci, którego wykonanie może się tylko odwlekać wskutek przypadkowych okoliczności; przypomnijmy: kiedy Nietzsche ogłasza śmierć Boga, równolegle dokonuje się w nim proces utraty tożsamości /12, s. 220/; alienacji obecności odpowiada w indywiduum alienacja przytomnego ja.

Filozofii przeciwstawia Bataille doświadczenie wewnętrzne, nazywając je "podróżą do kresu możliwości człowieka". Stawia ono korelat zakorzenionej w bycie ludzkim "potrzeby ustawicznego podważania /kwestionowania/ wszystkiego" /13, s. 376/. Eksplorując regiony możliwości aż po kres, doświadczenie wewnętrzne sięga tego, co niemożliwe. Transcenduje też ono nieprzekraczalne dla filozofii granice obecności, gdyż niemożliwe - jako nie dające się wyrazić w języku - jest zarazem odsłonięciem pozasłownej sfery nieobecnego.

Pod presją negacji - mrocznej siły w człowieku, będącej źródłem kwestionowania jako zasady doświadczenia wewnętrznego, indywiduum traci, dzielony normalnie /to znaczy w warunkach, gdy negacja pozostaje na poziomie nie zagrażającym utrzymaniu rezultatów indywiduacji/ z innymi egzemplarzami gatunku status

podmiotu wiedzy. Wiedza znika bowiem w momencie, gdy doświadczenie wewnętrzne rozpuszcza możliwość i obecność, które warunkują samą wiedzę, gdyż dzięki nim jedynie konstytuuje się ona w swej tożsamości, to znaczy jako przedstawianie sobie tego, co jest. Odtąd byt przestaje istnieć w sensie, jaki przypisywany był mu w dyskursie, stanowiącym reprezentację wiedzy. Nie jest już czymś, co pozwalałoby "ogarnąć się spojrzeniem" i poddawało manipulacji ze strony wyposażonego w słowo /korespondujące z tym, co intelligibilne/ konkwistadora. Realność, pozostająca dotąd na służbie człowieka, zredukowana do sumy "rzeczy", jakimi mógł on dysponować według swojego uznania i stosownie do własnych potrzeb, wymyka się teraz uzurpatorowi. Byt przestaje epatować pełnią i uchwytnością, mrocznieje, wyślizguje się, znika z pola widzenia; teraz to tylko otchłań: odczucie bytu jako pustki pojawia się w miejscu dawnego przeświadczenia o cechującej realność trwałej obecności.

Poznanie jest stosunkiem do bytu poręczającym naszą tożsamość. Myśl pozostaje przytomną myślą, o ile zwraca się ku bytowi jako obecności, czyni zaś to zawsze w oparciu o zaufanie do języka jako narzędzia adekwatnego opisu tego, co jest. Podważanie autorytetu języka - w znaczeniu środka komunikacji - stanowi więc jedynie świadectwo sojuszu z wywrotowymi siłami, dążącymi do rozpuszczenia tożsamości. Rozumiane jako "kwestionowanie wszystkiego", doświadczenie wewnętrzne dokonuje transgresji języka - domeny tego, co możliwe - a wraz z nim transgresji bytu - pojęciowo ujmowalnej obecności.

Indywiduacja - tożsamy z ludzką alienacją świata proces wychodzenia ze stanu pierwotnego niezróżnicowania - uczyniła z nas byty świadome, czyli redukujące własną swoistość do zakreślonych przez język wymiarów istnienia. Nasza przytomność, waloryzowana jako warunek możliwości dotarcia do tego, co obecne, uzasadnia się tylko w tej mierze, w jakiej pozwala wyrazić się w języku, stanowiącym jej nieprzekraczalny horyzont: to, co nie mieści się w granicach języka, nie może zgłaszać pretensji do istnienia; niewyraźalne znaczy nieobecne. Stąd teza o niemożliwym jako istniejącym, zatem o niemożliwym, które nie anihiluje się wskutek niemożności wypowiedzenia w języku, lecz trwa w

osobliwej sferze niewyraźnego, potwierdza tylko wolę zdymisjonowania świadomości - rezultatu indywiduacji osiągniętego przez ludzką dzięki określającemu jej swoistość przekroczeniu poziomu jakościowej indyferencji.

Bataille odrzuca możliwość ujęcia języka jako narzędzia autentycznej komunikacji, uznaje bowiem istnienie niewyraźnego, które w oczywisty sposób wymyka się językowi; jeśli zaś językowi, to również myśli - w oparciu o usankcjonowaną przez Zachód korelację słowa i tego, co intelligibilne: logos jest wspólną nazwą słowa, myśli i bytu. Przed Bataillem mistycy usiłowali rozwiązać trudność, w jaką wikłało ich przekonanie, że to, co nie daje się pomyśleć i wyrazić, nie jest jednak niczym. O tyle, o ile mistycyzm łączył się z wyznaniowością, jego adepci docierali wszak co najwyżej do rozstrzygnięć w duchu teologii negatywnej, dla której Bóg tożsamy jest właśnie z owym nie pozwalającym się uchwycić w dyskursie niczym. W ten sposób w strukturę mistycyzmu jako postawy wobec bytu wpisany został moment kalkulacji, który zgodnie z pierwotną intencją mistyka - to znaczy projektem zerwania z praktycznością, narzucającym się jako konsekwencja nieodzownej transgresji możliwości i obecności - winien zostać wykluczony. Jeśli bowiem wymogiem autentycznego doświadczenia, w imię którego mistyk porzuca realny świat, obligujący egzystencję do afirmowania siebie w ograniczonej sferze intersubiektywnej komunikowalności /realny świat, to jest świat codziennych znaków wymusza redukcję naszej ekspresji do intelligibilnego poziomu znakowości/, jest negacja użytecznego jako instancji "godzenia nas ze światem", to rzecznik teologii negatywnej zdradza swój ideał, gdy czyniąc z nicości coś, mianowicie Boga - Obecność par excellence - poświadczając prawomocność myślenia w perspektywie reprezentacji, domeny użyteczności; myśleć coś to tyle, co rewindykować homogeniczny świat pracy, bowiem myśl o obecnym, podobnie jak użyteczny gest, wychodzi od tego, co jest, by kierując się wytyczoną przezeń drogą zmierzać do celu: arche i telos - dwa słowa-klucze, przesłanki nasze do pozytywnego odnoszenia się do bytu, które, zinterioryzowane czy uczynione komponentami przeżytego doświadczenia, wydają nas na łup obecności, osadzają więc w świecie pracy, skąd

zamierzaliśmy się wydostać ulegając presji osobliwego powołania.

Niewiele łączy Bataille'a z mistycyzmem w zwykłym znaczeniu słowa, to jest z postawą, która z nieobecności czyni nową postać obecności, a przez to anihiluje się w swym pierwotnym zamyśle transgresji tego, co możliwe - sfery niezdolnej usatysfakcjonować egzystencję trawioną ogniem negacji. Dla mistyka negacja ma swój kres w nicości, stanowiącej jedynie cel projektu nazwanego "poszukiwaniem Boga". U Bataille'a negacja jest niekończona, w takim samym stopniu, w jakim nieograniczone jest pożądanie, które odsuwa wciąż perspektywę uobecnienia, gdyż to, ujarzmiając nieznane i niepojęte, ujarzmiłoby zarazem samo pożądanie - nieprzytomny i wolny byt ludzki /por. 13, s. 377/; uznać obecność w nieobecnym, to zanegować własną wolność, bowiem petryfikacja niepojętego, a więc sprowadzenie go do wymiarów "martwego przedmiotu, rzeczy teologa" /ibid./, oznacza zgodę na stłumienie duchowej insurekcji, odpowiedzialnej za stymulowanie w indywiduum niekończących się poszukiwań.

Osobliwej definicji utożsamiającej doświadczenie wewnętrzne z doświadczeniem mistycznym /por. 13, s. 376/ nie należy więc traktować jako potwierdzenia zgody Bataille'a na konkluzje teologii negatywnej. Tym, co interesuje go w mistycyzmie, nie jest Bóg, nawet jeśli występuje w przebraniu nicości - w samej intencji poznania "nieobecnego" Boga uderza już bezradność wobec pułapek przedstawienia, odsyłającego do utylitarnego świata intersubiektywnej komunikacji - lecz sam ekstatyczny ruch /por. 14 s. 100/, ruch kwestionowania.

Ponieważ jednak w nadziei spotkania z Bogiem mistyk ustanawia cel własnych zabiegów, rządzący nimi ruch kwestionowania ograniczany jest pozytywnym założeniem o obecności. Mistyczne kwestionowanie okazuje się metodą realizacji utylitarnego de facto projektu dotarcia do czegoś, co pierwotnie ujęte jest już jako realnie istniejące. Transgresja tego świata prowadzi do odsłonięcia innej rzeczywistości, która pozornie tylko jest sferą wyczerpania tego, co możliwe, skoro jej objawienie stanowi w istocie konsekwencję chcianego i oczekiwanego ujrzania Boga - wola i oczekiwanie są tutaj jedynie instancjami strategii uobecnienia -

nia. Mistyk nie znajduje powodu, by wzbraniać się przed wypowiedzeniem słów: "Widziałem Boga" - wciąż liczy na to, że kiedyś będzie mógł wreszcie wyrazić w ten sposób stan swego ducha; odsyłająca nieuchronnie do obecności wiara konstytuuje bowiem jego własne doświadczenie.

Podobnej deklaracji z pewnością nie usłyszelibyśmy od Bataille'a; kwestionowanie pojmuję on w sposób bezkompromisowy, zaprzeczający wszelkiej wierze, dezawuuujący więc możliwość przyjęcia jakiegokolwiek fundamentu - nie tylko zakwestionowanych w mistycyzmie konwencjonalnych fundamentów w rodzaju substancji czy prezentowanego przez ortodoksję Boga chrześcijańskiego, ale również fundamentów à rebours: właściwe doświadczeniu mistycznemu ujęcie Boga jako nicości nie mogłoby przetrwać pod naporem tej mrocznej negacji. Kiedy mówię: "Widziałem Boga" - nie tylko sprowadzam Absolut do wymiarów rzeczy, ale degraduję siebie, wychodząc natychmiast z roli "podmiotu" absolutnych peregrynacji, skoro zawiąszczony Absolut jest tylko oznaką wygaśnięcia mego pożądanego, czyli - nieuchronnie - symptomem trywializacji mych pragnień.

Jeśli więc Absolut przetrwać może jako Absolut tylko pod postacią niesprowadzalnej do obecności nieobecności, to doświadczenie Bataille'a, odwołujące - w toku konstytutywnego dlań "ustawicznego podważania /kwestionowania/" - dotarcie do Absolutu, jest doświadczeniem nieobecnego; przekracza zasadniczo teologiczny wymiar myśli - ta ustanawia się bowiem poprzez odniesienie do tego, co jest, a co w każdej swej postaci stanowi tylko przypomnienie prawdziwej Obecności, to znaczy Boga - i prezentuje się jako ateologia, "myśl" o nieobecności: "Ateolog /.../ przyjmuje /.../ nieobecność Boga /.../ za przedmiot swej refleksji" /15, s. 218/.

Opierając się na kwestionowaniu jako zasadzie, doświadczenie wewnętrzne nie ma oparcia; wszystko, co mogłoby w nim pełnić funkcję fundamentu, jest zeń usuwane w toku podkopującego każdy fundament ruchu transgresji; doświadczenie interioryzuje wyniki tego ruchu, to znaczy uświadamia sobie własną bezpodstawność; uznanie, iż prawdą indywidualnego bytu jest "upadanie w pustkę", przywodzi do jedynej pozytywnej definicji właściwego

mu doświadczenia jako ekstazy: w chwili, gdy odkrywam, że tym, co poza mną - którego istnienie nie może być poddawane w wątpliwość, dopóki określa mnie woła kwestionowania, czyli pożądanie Absolutu - jest zupełnie nic, podważam nieuchronnie dotychczasowy sposób stawiania problemu ludzkiej tożsamości: tożsamość zyskuje nie w toku spotkania z obecnością, ziemskiej czy transcendentnej natury, lecz w odczuciu nieistnienia jakiegokolwiek fundamentu; wtedy, gdy w znaczeniu ludzkim żyję - wówczas, gdy poddaję się nurtowi świata codziennych znaków, a więc nawiązuję stosunki z obecnością - czuję, że umieram, żyję zaś naprawdę dopiero od momentu, kiedy świat ten znika, kiedy myśl moja konfrontowana jest z nieskończoną pustką czegoś niemożliwego do pomyślenia; ginę zatem doświadczając trwania, żyję natomiast w zatrąceniu. W ten sposób życie potwierdza się jedynie w fascynacji śmiercią; prowokacje i umizgi wobec śmierci pozwalają dopiero rozkwitnąć życiu; stąd wyznaczenie, świadczące o najwyższym urzeczaniu i tęsknocie: "Zbliżyć się do śmierci tak blisko, by oddychać nią jak tchnieniem ukochanej istoty" /16, s.8/.

Katastrofa ontologiczna, spowodowana rozdzieleniem pojęć "byt" i "obecność" /totalna rezygnacja z jakichkolwiek fundamentów, co oznacza zakwestionowanie samej filozoficznej kwestii bytu - por. 14, s. 239/, oznacza nieuchronnie ruinę przytomnej jaźni; ta konstytuuje się bowiem jako przytomna właśnie poprzez wysiłek okiełznania śmierci /nicości albo nieobecności ujętych jako byt/: wszak wobec śmierci jaźń jest niczym i dopiero transgresja stanu własnej anihilacji, czyli "zwycięstwo nad śmiercią", ustanawia ją w jej swoistości czy też potwierdza jej autonomię. Tymczasem, w przeciwieństwie do Hegla, u którego śmierć zawłaszczana jest w Wiedzy Absolutnej, gdyż stanowi tylko negatywny modus niezwykłej inteligibilnej totalności /pozostaje więc niejako w służbie ludzkiego życia, jeśli tylko, zgodnie z intencją Hegla, ujmemy człowieka jako byt rozwijający się w historii, domenie tego, co rozumne, jako gatunek ludzki - podmiot owej totalności/, Bataille odrzuca wszelką dialektyczną ekwilibrystykę i aranżuje wciąż spotkania ze śmiercią w jej najbardziej pozytywnym /nie-dialektycznym/ sensie. Projektem opamiętania śmierci, uczynienia jej - podstępnie - atrybutem zwy-

cięskiego życia, Hegel potwierdza jeszcze swą nadzieję na urzeczywistnienie siebie w czasie /historii/, nadzieję, będącą jedynie funkcją wiary w ja pojmowane jako 'byt', którego zniknięcie znaczyłoby cokolwiek z punktu widzenia uniwersum. Bataille wykpiłby tę wiarę: samo to wykpienie uznać już trzeba za świadectwo uwiedzenia przez Chaos - w chao-tycznej perspektywie tożsame ja, koherentna świadomość, to tylko ofiarne obiekty powołującego nową koherencję szyderstwa.

Drażąca nowożytnie umysły dialektyka osiągnęła w systemie Hegla punkt kulminacyjny: redukcja sensu do historyczności - rezultat negatywnej pracy dialektyki - okazała się najwyższą filozoficzną decyzją w tym znaczeniu, że każdy wysiłek jej przekroczenia wiązał się nieuchronnie z koniecznością transgresji samej filozofii, to znaczy konstytutywnych dla niej zasad rozumienia, określających z kolei charakter gatunkowych norm, których respektowanie jest warunkiem przetrwania ludzkości, a w odniesieniu do indywidualium - gwarancją uchronienia jaźni przed rozpadem. Świadomość, nieusatysfakcjonowana ofertą znalezienia racji dla siebie w historii /historia to sfera ludzkiego zawłaszczenia, wyłączająca możliwość pozytywnej konstytucji niemożliwego, degradująca więc pożądanie jako ruch ku wiecznie nieobecnemu Absolutowi/, a zarazem niezdolna do wycofania się na pozycje dawno już przez siebie przewyżnionej konwencjonalnej wyznaczeniowości /wiara w Boga, to jest wiara w Obecność par excellence, totalizującą rzeczywistość i w tym sensie zagrażającą niepokornemu indywidualium/, zamyka się w pułapce, z której jedyne wyjście prowadzi ku własnej zagładzie. Niezgoda na redukcję do wymiarów elementu historyczności, z drugiej zaś strony awersja do świata boskiej transcendencji, która pod postacią Obecności ewokuje anihilującą wszelkie nieznane Pełnię, powodują bowiem, że świadomość, teraz pozbawiona fundamentów, rozpuszcza się w wytwarzanej wokół siebie próżni: "Il n'y a rien" /17, s. 95/.

Konstatacja nicości jako jedynej "transcendencji", nicości neantyzowanej w nieskończoność przez egzystencję nekanałowaną przez pożądaniem wiecznie nieobecnego Absolutu, skłania świadomość do zaję-

cia postawy wobec epatującego ją zewsząd nic; nic, którego objawienie tożsame jest z epifanią śmierci: życie bowiem zyskuje porękę jedynie w aktualności egzystencji pojmowanej jako projekt, nastawiony na realizację celu - cel stwarza dystans i uzasadnia walor istnienia jako sfery możliwego usunięcia dystansu; konfrontacja z nicością, która odsyła tylko do nicości, anihilując tym samym wszelki pozytywny cel - konstytutywny składnik życia - oznacza zatem spotkanie ze śmiercią; szczególny charakter tego spotkania, polegający na niemożliwości doświadczenia śmierci przez żyjące indywiduum - w jaki sposób poznać empirycznie proces, "który usuwa na zawsze warunki wszelkiego poznania?" /14, s. 125/ - nie przekreśla wszak napiętnowanej śmiercią swoistości jego doświadczenia; składa się na nie bowiem przynajmniej: uznanie śmierci za wyłączny horyzont indywidualnego bytu /nicość stanowi dla mego bytu jedyne "poza" - por. 17, s. 54/; trwoga wywołana tą konstatacją; neantyzacja nicości, stanowiąca z kolei zwykły rezultat trwogi - nie tylko "sygnału alarmowego prowokowanego przez wyłonienie się nicości u granic indywidualnego bytu", ale zarazem "siły, która wciąga byt w poszukiwanie czegoś poza sobą samym" /14, s. 114/; odrzućcie wszelkiej mediatyzacji /w rodzaju heglowskiej Wiedzy Absolutnej, zwykłej, stymulowanej inercją życia ignorancji czy ucieczki od problemu/, mającej na celu zneutralizowanie śmierci jako instancji usuwania bez reszty wartości i sensu ludzkiego istnienia. Indywiduum, zstępujące nieuchronnie ku śmierci w miarę podążania drogą doświadczenia wewnętrznego i uświadamiające sobie jednocześnie własną niemożność "zamknięcia się w perspektywie śmierci" /18, s. 494/, widzi jeden tylko sposób usatysfakcjonowania swej delectatio morosa, zespolenia potrzeby z najwyższą koniecznością: najbardziej jak to możliwe przybliżyć się do śmierci w życiu - "Chodzi o przyciągnięcie śmierci najbliżej jak tylko da się znieść" /16, s. 128/.

Odrzućcie przez indywiduum wszelkich sposobów mediatyzujących śmierć, fakt, iż zdaje sobie ono sprawę z konieczności swego bezcelowego unicestwienia, wykluczającego zbawienie /nieobecność Boga/ czy usensowienie egzystencji /transgresja historyczności/, to przesłanki postawy jednostkowego bytu wobec śmierci

ci. Reakcją Bataille'a na śmierć jest śmiech. Stanowi on sposób "zwrócenia nicości tego, co należy tylko do nicości" /17, s.89/. Jako transgresja mowy śmiech prezentuje się pod postacią zamknięcia - jedynej właściwej odpowiedzi na nie pozwalające się wyartykułować pytania bytu, czyli nicości, w obliczu której nie mamy nic do powiedzenia i która dezawuuje możliwość jakiegokolwiek wiedzy, jakiegokolwiek dyskursu /por. 14, s. 142/.

Pojęcia arche i telos - symbole zasadniczej aspiracji filozofii do opanowania rzeczywistości i usensowienia egzystencji - stanowią przesłanki wiedzy jako instrumentu wyzwolenia świata spod władzy śmierci; życie w świecie ratio okazuje się w ten sposób rezultatem dążenia człowieka do przetrwania: kreacja iluzorycznej realności to koszt, jaki ponosi człowiek w związku z określającą go intencją egzystencjalnego zakorzenienia w bycie; i odwrotnie, "za każdym razem, gdy otwieramy oczy na to, co poza racjonalnym światem, który stworzyliśmy, by przetrwać", stwierdzamy, iż otacza nas i objawia się nam jedynie śmierć /por. 14, s. 129/. Oczywistym warunkiem tego nowego spojrzenia jest zamknięcie oczu /na dany standardowemu postrzeżeniu świat/ - "nie po to, by nic już nie widzieć, lecz po to, by umożliwić nadejście głębokiej nocy bytu" /14, s. 118/. Doznanie "nocy bytu" jako manifestacji nie dającej się przetransponować na obecność nicości jest wyłącznym rezultatem ekstazy, to znaczy bytu ekstatycznego, który w ruchu nieustannego podważania, a więc w doświadczeniu wewnętrznym, odkrywa, że nie ma żadnego /przekładalnego na język obecności/ "poza": "intelektualnego lub moralnego, substancji, Boga, nienaruszalnego porządku czy zbawienia" /14, s. 137/. Co pod nieobecność wszystkich zdewastowanych fundamentów mogłoby jeszcze uzasadnić dystans wobec śmierci? Dystans wywołujący respekt - przyjęcie fundamentu zakłada i determinuje zarazem potrzebę transgresji śmierci, wykorzystania fundamentu jako zasady mediacji - który z kolei zabrania śmiać się ze śmierci; sprzymierzony z tym dystansem czy oparty na nim zdrowy rozsądek usprawiedliwia jeden tylko rodzaj relacji między śmiechem a śmiercią - można "umierać ze śmiechu"; gorszy się natomiast drugim: śmiechem ze śmierci.

Rezygnacja z wszelkich ontologicznych fundamentów, będąca

w odniesieniu do jednostkowego Stimmung odpowiednikiem poczucia usuwania się gruntu pod stopami, powoduje zniesienie tego zniewalającego i wymuszającego powagę dystansu: "bycie wobec śmierci" przybiera teraz postać "obcowania z rozkoszą w jej obliczu" /pratique de la joie devant la mort/: "To radość bytu, który odkrył otchłan nonsensu i własne unicestwienie, lecz zdolny jest tańczyć «z zabijającym go czasem»" /14, s. 137/.

Stwierdziwszy, iż świat nie ma fundamentu czy też, że "nieskończone zapadanie się wszelkich fundamentów" /14, s. 147/ stanowi jedyną zasadę świata, możemy już tylko "zstępować na dno otwartej w nas otchłani" /20, s. 41/; korelacja katastrofy ontologicznej i kryzysu indywidualnej tożsamości wydaje się oczywista - ekstaza pociąga za sobą odsłonięcie bytu jako szczeliny i jest zarazem u początku tego odkrycia: kiedy byt jawi się nam jako otwarty i niedokończony, znaczy to, że eliminująca przytomną jaźń nieskończoność /respektowanie granic jest wymogiem trzeźwości, podczas gdy ich zatarcie to symptom zawrotu głowy/ znalazła sobie w nas siedzibę; ponieważ objawienie bytu jako nieobecności - wyrwy, rany - nie usuwa z doświadczenia wewnętrzznego dążenia do tego, co inne /konstytutywna dla tego doświadczenia trwoga zajęta jest wciąż egzorcyzmowaniem siebie samej/, indywiduum interioryzuje potrzebę komunikacji; w jaki jednak sposób mogłoby ją zaspokoić, skoro samo jest rozdarciem /to znaczy destrukcją podmiotu w zwykłym przyjmowanym w filozofii sensie/ i odnosi się do bytu jako rozdarcia /przeciwieństwa "świata/.../ przedmiotów, /.../ zamkniętych w sobie, pozwalających się podporządkować i podatnych na manipulację"? /14, s. 147/: wyłącznie poprzez rozpuszczenie się w niemożliwym, czyli w śmierci /sfera komunikacji z przekraczającym indywidualny byt "poza"/, a na poziomie kontaktu z innym - poprzez uczynienie go wspólnikiem, to znaczy przywiedzenie przed oblicze Thanatosa: "Byty ludzkie jednoczą się ze sobą tylko dzięki rozdarciom i zranieniom" /21, s. 370/. Komunikacja zakłada więc naruszenie indywidualnych granic, decydujących o tożsamości bytów; przenosi indywidua w sferę heterogenicznego, odkrywa - "i dlatego właśnie jest skandalem - inny świat" /14, s. 156/, odwrotną stronę mediatyzującego śmierć świata pracy i wiedzy; jej zasadą jest roz-

puszczona tożsamość komunikujących się bytów, co wyklucza jakikolwiek pozytywny udział pojęć - przesłanek wiedzy - w zawiązaniu się porozumienia; porozumienia możliwego odtąd jedynie na poziomie intensywnych tchnień.

Indywidualny byt skonfrontowany z otchłaniami w sobie i poza sobą, której odczucie tożsame jest z konstatacją "nieznośnej niewiedzy /.../, nie ma innego wyjścia jak ekstaza..." /22, s. 276/. Ekstatyczne wydanie się władzy nicości - znak trawiącej indywiduum tęsknoty za utraconą ciągłością /stanem przeddyskursywnej nocy, z której drogą "ludzkiej alienacji świata" wyłonił się operujący pojęciowym kodem języka dzień/ - powoduje zrównoważenie dwu rodzajów doświadczenia: "pożądania śmierci" i erotyzmu; zarówno bowiem śmierć jak i erotyzm stanowią doświadczenie nieobecności, nie odnoszą się już do przedmiotu, lecz pozostają w relacji z nie-przedmiotem, gdyż oznaczają jedynie rozpuszczenie użytkowego świata rzeczy, przekraczając tym samym w pozytywnym sensie, co tutaj wiedzie wszak tylko do destrukcji, świat codziennych znaków: jeśli tylko pozostają niezmediatyzowane, erotyzm i śmierć wykluczają wszelką możliwość dyskursu, bez którego nie ma zapośredniczonego w pojęciowej komunikacji świata obecności.

Z punktu widzenia indywiduum, które odrzuciło wszelką strategię mającą na celu neutralizację śmierci, byt jest wciąż na nowo otwierającą się zapadnią, wiecznym niedokończeniem, czeluścią. Erotyzm przywodzi do analogicznej konkluzji ontologicznej: "szczelina ciała kobiecego jest jakby znakiem nie dającego się powetować braku w tym, co jest" /14, s. 148/; cielesna szczelina stanowi "najwyższą prawdę ziemi, /.../ przełom otwiera głębię nieba" /23, s. 548 i 46/.

W związku z anihilacją w ekstazie pojęcia bytu jako substancji, czegoś, co prezentuje się myśli pod postacią przedmiotu, a tym samym sankcjonuje teologiczne wymiary klasycznej ontologii, indywiduum odrzuca zasady zwykłej ekonomii, zakładającej kumulację dóbr i ich konsumpcję według kryterium precyzyjnie określonych potrzeb: racjonalna koncepcja bytu jako obecności nie może obyć się bez racjonalnej koncepcji ekonomii jako instancji utrwalania tej obecności - byt w kształcie obecności

jest w takim samym stopniu rezultatem ludzkiej intencji zmedia-
tyzowania śmierci, jak konwencjonalna ekonomia wyrazem ludzkiej
woli przetrwania. Od kiedy byt jawi się już tylko pod dezawuu-
jącą obecność postacią "czegoś całkiem innego", a więc hubris -
przemocy, chaosu, zakwestionowania praw i skoro "całkiem inne"
wobec racjonalnego świata obecności /dike/, to w sposób koniecz-
ny świat rozprzężenia, ekscesu, transgresji granic, to życie
anihiluje się w zwykłej dla siebie formie, to znaczy jako tros-
ka o przetrwanie, stając się "życiem na miarę bezładu", zatem
życiem ku zatrąceniu" /14, s. 176/; jego zasadą nie jest już -
poddana restryktywnej regulacji konsumpcji, lecz nie liczące
się z konsekwencjami wydatkowanie /dépense/ i pochłanianie /con-
sumation/: leibnizjański postulat "calculemus!", który mógłby
stać się hasłem standardowej ekonomii /économie restreinte/, o-
bowiązującej w świecie profanum, zastąpiony zostaje bataille' -
owskim "dilapidemus!" - manifestem ekonomii generalnej /écono-
mie généralisée/, zachętą do zbytowego wydatkowania, abstra-
hującego od ponoszonych kosztów trwonienia energii, dóbr czy
zasobów. Jeśli kalkulacja odsyła w sposób konieczny do "myślą-
cej głowy" /przytomnego bytu ludzkiego, który rację dla okre-
lającego go myślenia znajduje w bycie jako obecności, i odwrot-
nie, sankcjonuje ów byt w takiej właśnie postaci za pośredni-
ctwem odnoszącej się do niego myśli/, to dewiza trwonienia za-
leca "życie bez głowy", w zgodzie z ucieleśnionym w postaci Aep-
hala^x ideałem ludycznego świata ateologii: "mieć zamiast myślą-
jącej głowy rozwianą czuprynę /.../ milczący ślad całkiem in-
nego świata /natura/ - oto ideał acefaliczny" /14, s. 177/.

Przypisy:

^x"Myśląca głowa", praca, rozumna rzeczywistość - to wzajem-
nie do siebie odsyłające pojęcia, na jakich wznosi się system
heglowski, szczytowe osiągnięcie wywiedzionej z Grecji reflek-
sji, filozofia par excellence; filozofia, czyli wiedza /narzę-
dziem objaśniania racjonalnego świata są dla filozofii pojęcia/,
system, czyli forma dla wiedzy i zarazem instancja jej intersu-
biektywizacji. Dla Hegla, to znaczy dla filozofii, rzeczywistość
istnieje tylko jako przedmiot wiedzy, sfera potencjalnego zawła-
szczenia przez umysł. Człowiek jest zaś wyłącznie rezultatem sto-

sunków, w jakich pozostaje ze światem danym mu jako przedmiot dla myśli: w intelligibilnym świecie człowiek występuje w roli twórcy własnej egzystencji; w toku pracy, czyli kształcenia - wnikania w istotę rzeczy, możliwego wskutek paralelizmu porządku psychologicznego i ontologicznego - niewolnik staje się panem; od niewolnictwa do boskości droga wiedzie u Hegla poprzez pracę; zakłada to - w odniesieniu do indywiduum - pierwotne wyrzeczenie się własnej suwerenności wobec bytu /dokonana przez samo indywiduum redukcja własnej istoty do tego, co duchowe/, a zatem zgodę na niewolnictwo jako warunek emancypacji.

Indywidualny byt ocalić mógłby swą suwerenność jedynie poprzez transgresję heglizmu jako systemu wiedzy odnoszącego się do świata zanihilowanych różnic: totalnego świata urzeczywistnionej jedności. Transgresja ta zakłada wszak nieuchronnie powrót do przewyżnionej w toku indywiduacji dysjunkcji duchowości i zmysłowości, słowa i ciała, dysjunkcji nie w neutralnym, filozoficznym znaczeniu, przy którym zmysłowe jest temporalną eksterioryzującą ducha /Platon, Kartezjusz, Hegel/, lecz rozumianej dosłownie: jako wyróżnienie dwu nieredukowalnych wobec siebie porządków, z których jeden tylko poddaje się dyskursywizacji /warunkując komunikację, czyli intersubiektywną wymiennialność doświadczeń za pomocą języka/, drugi wyklucza zaś możliwość jakiegokolwiek pojęciowej, a więc zuniwersalizowanej transpozycji. Uchronić swą suwerenność mógłby jedynie ten, kto uznając zamknięcie w jaskini za nieznosne /odczucie to jest już symptomem powołania, którego nie można zignorować i które nakazuje szukać jakiegoś "poza"/ nie wspina się jednak ku jasnemu wylotowi, lecz zstępuje w mroki podziemia - ku nieznannej nocy, by zanurzyć głowę w wirze gwiazd. Jeżeli suwerenność wymaga transgresji świata codziennych znaków, to unicestwia się w chwili, gdy odpowiadając na głos powołania odnajduje domenę swego spełnienia w rzeczywistości ponadziemskiego Ideału - intelligibilny Absolut wyłącza suwerenność jednostkowego bytu, czyni go bowiem częścią siebie jako zrealizowanej całości. "Inny świat" warunkuje więc suwerenność jedynie o tyle, o ile słońce, centralny obiekt w jego strukturze, nie jest Ideą słońca, a więc przed-stawieniem /Platon/, lecz świecącym realnym blaskiem słońcem, na które patrzy się realnymi oczami /Bataille/: chodzi w istocie o czarne słońce nocy, skoro złoty krąg na niebie, któremu patrzymy prosto w twarz, powoduje utratę wzroku. Słoneczny świat Platona to wciąż region mediatyzacji śmierci, świat, w którym czarnymi promieniami świeci słońce Bataille'a, to sfera pożądanego spotkania ze śmiercią.

Myśl jest z samej swej natury głęboko platońska /por. 24, s. 230/. Myśląc pozostajemy nieuchronnie we władzy filozofii, która - jako domena możliwego - redukuje nasz byt do bytu istot językowych: granicami naszego świata okazują się granice tego, co wyrażalne. Grzęźniemy w pułapce bytu, który dla nas jako istot językowych jest tylko przedstawieniem, pojęciową obecnością, eliminującą naszą suwerenność, ilekroć podejmujemy wysiłek komunikacji.

Wyrażając się w języku zawsze przegrywam: pojęcia niweczą moją aspirację do autentyczności, potwierdzają bowiem jedynie, iż przynależę do standaryzującego wszelkie doświadczenie bytu, którego pierwszą własnością jest wszak to, że stanowi przedmiot dla myśli. Tylko bezgłowość /acephalité/, sygnowana decyzją c

zstąpieniu poniżej dna jaskini czy nie zapośredniczoną w trosce o uchronienie wzroku grą ze słońcem, stwarza szansę wymknięcia się tym nieprzewycięzalnym dla "myślącej głowy" determinacjom; bezgłowość, której, jako egzystencjalnej postawy, nie dezawuuje bynajmniej hipoteza oka szyszynkowego, implikująca bądź co bądź posiadanie głowy jako miejsca jego usytuowania: umieszczony na szczycie czaszki organ przenosi indywidualny byt w inny wymiar istnienia, niedostępny człowiekowi dopóty, dopóki polega on jedynie na świadectwie zlokalizowanej w zwykłym miejscu pary swych oczu; dzięki oku szyszynkowemu indywiduum ogląda "niebo" i "słońce" - "to, co inne", będące transgresją świata dostępnego w konwencjonalnym spojrzeniu /wymiar horyzontalny/, które selekcjonuje przedmioty podług kryterium użyteczności; w powoływany przez ów nowy rodzaj patrzenia wymiarze /wymiar wertykalny/ objawia się rzeczywistość odmienna od utylitarnej: "świat niedziałania, który jest w sposób konieczny zarazem absurdalny /niebo jest puste/ i potworny: pustka nieba jest czarna /patrzenie słońcu w twarz oślepia/, przyciąga i odpycha jak grób lub strefa analna" /14, s. 63/.

^x"Acéphale, inne imię Dionizosa, symbolizuje Weltanschauung, w którym, jak w olśnieniu, skumulowały się wszystkie tematy, tezy i obsesje Bataille'a. /.../ To nagi, pozbawiony głowy mężczyzna, stojący na silnych nogach, z rozłożonymi ramionami. W jednej dłoni płonące serce, w drugiej sztylet. Gwiazdy na szyjach piersi, brzuch ukazujący wnętrze i ścięta głowa w miejscu seksu" /14, s. 168/.

Literatura

- 1/ A. Artaud: Correspondence avec Jacques Rivière. W: Tenże: Oeuvres complètes /O.C., t. I, Gallimard, Paris 1970.
- 2/ G. Durozoi: Artaud. L'aliénation et la folie. Larousse, Paris 1972.
- 3/ A. Artaud: Pour en finir avec le jugement de Dieu. W: Tenże: O.C., t. XIII, Gallimard, Paris 1974; przekład polski B. Banasiaka, "Pismo literacko-artystyczne" 1988, nr 10, s. 80-98.
- 4/ M. Blanchot: Le livre à venir. Gallimard, Paris 1959.
- 5/ "84", 1948, nr 5-6.
- 6/ J. Derrida: L'Écriture et la différence. Ed. du Seuil, Paris 1970.
- 7/ A. Artaud: L'Ombilic des limbes. W: O.C., t. I, op. cit.
- 8/ L. KOLankiewicz: Święty Artaud. Warszawa 1988.
- 9/ G. Bataille: Świętość, erotyzm i samotność. W: Transgresje, t. 2: Odmienicy, red. M. Janion, St. Rosiek, Gdańsk 1982.

- /10/ G. Bataille: L'Erotisme. Minuit, Paris 1957.
- /11/ G. Bataille: Oeuvres complètes /O.C./, t. VI, Gallimard, Paris 1973.
- /12/ P. Klossowski: Nietzsche, le polythéisme et la parodie. W: Tenze, Un si funeste désir, Gallimard, Paris 1963.
- /13/ Filozofia egzystencjalna, red. L. Kołakowski, K. Pomiar, Warszawa 1965.
- /14/ R. Sasso: Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu, Minuit, Paris 1978.
- /15/ "Critique", 1949, nr 34.
- /16/ G. Bataille: Le coupable. Gallimard, Paris 1961.
- /17/ G. Bataille: Sur Nietzsche. Volonté de chance. Gallimard, Paris 1967.
- /18/ G. Bataille: O.C., t. V, Gallimard, Paris 1973.
- /19/ G. Bataille: O.C., t. I, Gallimard, Paris 1970.
- /20/ G. Bataille: Les larmes d'Eros, J.-J. Pauvert, Paris 1971.
- /21/ G. Bataille: O.C., t. II, Gallimard, Paris 1970.
- /22/ G. Bataille: Doświadczenie wewnętrzne /fragmenty/. W: Transgresje, t. 3: Osoby, red. M. Janion, St. Rosiek, Gdańsk 1984.
- /23/ G. Bataille: O.C., t. III, Gallimard, Paris 1971.
- /24/ "Critique", 1947, nr 10.