

Krzysztof Matuszewski

Bataille - odeur de la mort

Sztuka i Filozofia 4, 65-74

1991

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

BATAILLE — ODEUR DE LA MORT

Napisano o Bataille'u, że nikt bardziej stanowczo niż on nie wyzwolił w nas uczucia, iż wszystko, co zostało powiedziane, milczy o tym, co jest do powiedzenia¹.

Z uznania tej formuły wynika problematyczność pretensji racjonalnego dyskursu do anektowania całej rzeczywistości. Język pozostawia zawsze coś na zewnątrz siebie, co *ratio*, wykorzystująca go w charakterze narzędzia, kwalifikuje jako *niewyraźalne*, czyli *niemożliwe*.

Jednak filozofia, na której opiera się zachodnia kultura, czyni ze związanego nieuchronnie z racjonalnym dyskursem *poznania* uprzywilejowany sposób ludzkiej obecności w świecie. Tylko dzięki poznaniu i *wiedzy*, założonej jako jego perspektywa, człowiek urzeczywistnić mógłby w pełni własne możliwości — przeświadczenie to patronuje filozofii od chwili, gdy, w Grecji, oddzieliła się ona od mitu, to znaczy od świata fundamentalnej przemocy (*hubris*): przemawiając w imieniu gatunku, którego celem jest przetrwanie, Platon orzekł, że przemoc chaosu, *hubris* (pożądanie przyjemności), musi zostać zwyciężona przemocą, mianowicie przemocą dążenia ku dobru (*sóphrosuné*).

Spektakularną interesowność *filozoficznego* projektu człowieka i świata demaskuje nietzscheańska genalogia. Podobnie jak Nietzsche, Bataille sądzi, że w konstytuującej poznanie racjonalistycznej redukcji zawiera się, motywowana potrzebą bezpieczeństwa, intencja przywłaszczenia świata; wiedza, możliwa tylko jako dyskurs, pozwala manipulować rzeczami za pomocą słów i umacnia w człowieku neutralizujące strach poczucie panowania nad światem. Ujawnienie tego, co stanowi rzeczywistą motywację zabiegów filozofów, przywodzi do uznania enigmatyczności ich projektu (człowiek utożsamiony z świadomością to tylko ekstrakt, wysubtelniona część tego, czym był on pierwotnie i czym pozostaje w swej istocie), z drugiej zaś strony pozwala dostrzec bezpośredni związek między wolą zrjonalizowania uniwersum a zasadą użyteczności: uwznioślona przez filozofię *świadomość* jest jedynie instancją gatunkowego prawa, gdyż określając się *de facto* poprzez odparcie destrukcyjnej przemocy, ma na celu przetrwanie.

Wykreowany przez filozofię i uczyniony paradygmatem zachodniej kultury racjonalny świat okazuje się więc w istocie światem pracy, skoro zasada

¹ Por. G. Picon: *Panorama de la nouvelle littérature française*. Gallimard, Paris 1976, s. 167.

użyteczności, z jaką zespolona jest *ratio*, domaga się respektowania praw klasycznej ekonomii (w języku Bataille'a: ekonomii ograniczonej): gromadzenia środków i konsumowania ich tylko w takiej ilości, w jakiej jest to niezbędne do odtworzenia sił wytwórczych służących podtrzymaniu produkcji. Świat pracy określony jest przez zakaz (zasadniczo dotyczący śmierci), wymóg realizacji celu i odwleczoną przyjemność: to świat *profanum*, rzeczywistość codziennego ładu, w której realizuje się stymulowane wymogiem użyteczności projekty i skąd usunięta została naturalna przemoc — przemoc chaosu symbolizowana przez śmierć, wdzierającą się w strukturę ludzkiego porządku i niszczącą jego kruchą stabilność.

W tej mierze, w jakiej Bataille nie jest filozofem², jego myśl wydobywa to, co zignorowane czy *zapomniane* zostało przez filozofię w związku z jej dyskursywnym charakterem: fakt rozdarcia egzystencji ludzkiej między dwoma światami, zarazem komplementarnymi i przeciwnymi sobie: światem *profanum*, w którym panujący rozum troszczy się o zachowanie siebie, czyli — w odniesieniu do człowieka — o nieskończone przedłużanie istnienia pod postacią przytomnej jaźni (jest to rzeczywistość faworyzująca oddzielenie bytów ludzkich, skoro każdy z nich istnieje w niej jako niesprowadzalna do innych indywidualność, a więc rzeczywistość *nieciągła*), oraz światem *sacrum*, to znaczy realnością zawieszoną zakazu, zbyt kownego wydatkowania, nadmiaru, naturalnej bujności i przemocy, przeciw której spontanicznie zwraca się człowiek-istota świadoma, pragnąc uchronić to, co odróżnia go od zwierzęcości i dzięki czemu wydobył się ze stanu pierwotnego niezróżnicowania. Ów świat immanentnego naturze dynamizmu — w którym ludzkość znika, łącząc się nie z tym, co wobec niej wyższe (jak ma to miejsce, na przykład, w chrześcijańskiej koncepcji *sacrum*) ale z tym, co niższe i co przekroczone zostało już przez człowieka w jego marszu ku świadomemu istnieniu — jest światem *ciągłości*, bowiem rozprasza ją koherencję indywidualności przemoc znosi w nich ich wzajemną separację, jaką wprowadza zakaz konstytutywny dla świata pracy.

Inny świat, sakralną rzeczywistość tego, co w perspektywie standardów ludzkiego myślenia *niewyraźalne* i *niemożliwe*, objawia *trwoga* — stan, w którym zawieszeniu ulega skoncentrowana zawsze na *przedmiotach* troska o naszą pomyślność jako bytów podlegających presji zasady użyteczności, czyli jako wytwórców i konsumentów w świecie pracy.

Decydująca o gatunkowej swoistości człowieka świadomość śmierci, neutralizowana normalnie przez fakt naszego zaangażowania w świecie pracy, intensyfikuje się — i prezentuje właśnie jako *trwoga* — od momentu, gdy indywidualność — wskutek rozregulowania standardowego mechanizmu, odpowiadającego za uzgadnianie indywidualnych preferencji z tym, do czego obliguje gatunkowa przynależność (przetrwanie) — zastępuje w sobie doświad-

² Z pism Bataille'a pochodzą następujące fragmenty: „Moja myśl oddala się od myśli innych. Zwłaszcza od myśli filozofów”; „Nie mogłem uniknąć wyrażenia mej myśli w sposób filozoficzny. Lecz nie zwracam się do filozofów”; „Nie jestem filozofem, jestem świętym, może szaleńcem...”.

czenie *obecności* (rodzaj doświadczenia, do jakiego filozofia sprowadza wszelkie możliwe doświadczenie, skoro ujmując człowieka jako istotę świadomą, zmusza go, by odnosił się, w poznawczym akcie, do tego, co jest, do *przedmiotu*) doświadczeniem pustki, nicości. To osobliwe zastąpienie stanowi funkcję dychotomii pomiędzy wprowadzonym do rzeczywistości przez filozofię racjonalnym ludzkim łaodem a anihilującym wszelki łaod „porządkiem” natury: trwoga jest — odbieranym i weryfikowanym przez przytomną jaźń — sygnałem istnienia *czegoś całkiem innego*, co nas przekracza i nie poddaje się założonemu w projekcie poznania przywłaszczaniu; zarazem stymuluje ona dążenie ku otwartej w nas otchłani: jako że sama jest rozpoznaniem nie podlegającego mediatyzacji charakteru śmierci — a przeto rozpuszczeniem wszelkiej obecności — trwoga oferować może w postaci „celu” jedynie nicość. Porównanie trwogi i zwykłej kondycji ludzkiej, która zapewnia samorealizację indywiduum w granicach obowiązywania praw gatunku, pokazuje, iż trwoga jest w istocie tylko znakiem *zatrąty*; jako taka potwierdza ona, że poza uprzywilejowanymi przez filozofię i stanowiącymi przedmiot klasycznej ekonomii ludzkimi zachowaniami, których celem jest produkcja i przetrwanie, istnieją w człowieku siły sprzymierzone ze śmiercią i wyrażające się w nieprodukcyjnych formach wydatkowania.

Dająca się uchwycić jedynie jako przeciwieństwo celu osiąganego przez poznanie czyli jako antypoda wiedzy — domeny tego, co wyrażalne i możliwe (obecność) — trwoga (otwarcie ku nicości) stanowi instancję *doświadczenia wewnętrznego*. Bataille nazywa w ten sposób ruch rozwijania ludzkich możliwości aż po kres, albo przygodę świadomości epatowanej wymogiem nieskończonego kwestionowania. Negacja, wykorzystywana przez doświadczenie wewnętrzne w charakterze metody, sprawia, iż staje się ono doświadczeniem *ateologicznym*, takim, które unicestwiając wszelką przedmiotowość (negacja mówi „nie” wszystkiemu, co jest), uznaje wreszcie nieobecność Boga — źródło wszelkiego bytu, a więc Obecność *par excellence* — za przedmiot swej refleksji³, w ten sposób doświadczenie wewnętrzne okazuje się rzeczywistym przekroczeniem filozofii, gdyż czyniąc swym przedmiotem brak przedmiotu, sprzeciwia się ono tradycji zachodniego myślenia, aktualnej tak długo, jak długo żywa jest wiara w nieredukowalną *obecność*, punkt wyjścia wszelkiego poznania.

Doświadczenie wewnętrzne nie odpowiadałoby doświadczeniu mistycznemu, nawet gdyby to ostatnie potraktować jako wyraz solidarności ze stanowiskiem negatywnej teologii. Mistycyzm nie wyzbył się mianowicie pewnej dozy kalkulacji: wiąże się ona nieuchronnie z homogenicznym światem pracy, a tym samym podważa wewnętrzną aspirację mistycyzmu do tego, by stać się doświadczeniem autentycznym: *nicość*, ku której zwraca się mistik, jest ciągle jeszcze czymś należącem do sfery *przedstawienia* — mistik wie od samego początku, że tym, czego poszukuje, jest Bóg, konkretna obecność, nawet jeśli w obawie przed jej strywalizowaniem, czyli sprowadzeniem do wymiaru rzeczy, ujmuje ją tylko poprzez negację, to znaczy wyliczenie cech, jakich nie posiada

³ Por. „Critique” nr 34, s. 218.

— podczas gdy, zdaniem Bataille'a, autentyczność domaga się „całkowitego rozpuszczenia świata w sobie”⁴ i — w ten sposób — uniknięcia presji ze strony konieczności; nicość nie powinna więc nigdy stać się ofiarą pułapki zastawionej przez obecność; jedyny sposób uchronienia nicości przed uprzedmiotowieniem polega na poddaniu jej procesowi nieskończonej neantyzacji; sprawia to, iż samo doświadczenie staje się *ekstazą*, skoro nie dysponując już stałym punktem odniesienia — jedynym gwarantem koherencji indywiduum — przekraczać może tylko bez końca swe własne prowizoryczne granice.

Z mistycyzmu doświadczenie wewnętrzne przejmuje *ek-statyczny* ruch, ruch transgresji przedmiotowego świata, warunkujący — w doświadczeniu mistycznym — spotkanie z Bogiem. Lecz mistyczna obecność *à rebours*, stanowiąca przedmiot negatywnej teologii — a więc ostatecznie sam Bóg, ujęty w funkcji fundamentu czy horyzontu dla myśli — znika w ekstazie, która w toku bezwzględnej neantyzacji wszelkiego zewnątrz potwierdza wolę uznania jednego tylko autorytetu: autorytetu siebie samej, to znaczy bytu ludzkiego określającego się zasadniczo jako *pożądanie* i dążącego do *suwerenności*.

Tak pojęty byt ludzki nie mógłby zaakceptować istnienia Boga — nawet pod wysubtelnioną przez mistycyzm, oddzielającą porządek boski i instytucjonalny, postacią — gdyż dokonując, w akcie jego uwielbienia, koncesji na rzecz obecności, trywializowałyby w sobie to, co uznaje za najcenniejsze: mianowicie *pożądanie*, które napina się ku *jeszcze nie osiągniętemu*, ginie zaś w chwili spełnienia.

Doświadczenie ek-statyczne odpowiadałoby więc doświadczeniu *śmierci Boga* (zgeneralizowanej nieobecności) i, jako takie, powoływało *ateologię*, czy też absolutną *heterologię*, quasi-naukę, czyniącą swym przedmiotem brak przedmiotu. Paradoksalny charakter tej dyscypliny jest ewidentny, jej status wymaga bowiem, by formułowała sądy (z konieczności w operującym pojęciami języku) na temat tego, co wymyka się wszelkiej dyskursywizacji: *nie-obecne* nie mogłoby stać się przedmiotem dyskursu, gdyż żywiołem języka jest, ze względu na samą jego naturę, obecność; oznacza to, że język nie może wyrażać nie-obecnego, które na mocy kryteriów języka kwalifikować trzeba jako niewyraźalne.

Jakkolwiek suwerenność określa charakter doświadczenia wewnętrznego, to nie stanowi jednak jego celu. Doświadczenie wewnętrzne tyleż dąży do suwerenności, co suwerenność objawa mu się jako wymóg, od realizacji którego nie mogłoby się uchronić: w jakiz bowiem sposób utożsamiający się z *pożądaniem* byt ludzki zdołałby zachować w sobie respekt wobec racjonalnych praw czy też uniknąć transgresji użyteczności?

Stosunek suwerenności i celu ma charakter rozłączny. Być suwerennym to tyle co odrzucić wartość projektu, mieć na względzie tylko terażniejszość, i w ten sposób wymknąć się związanemu ze spojrzeniem w przyszłość (realizację celu i odroczeniem przyjemności) światu pracy; a zatem światu użyteczności par

⁴ G. Bataille: *Expérience*. Gallimard, Paris 1943, s. 243.

excellence, w którym osiągnąć suwerenność to podporządkować wolność konieczności urzeczywistniania jej za pomocą czegoś, czym sama nie jest, mianowicie za pomocą pracy czyniącej z wolności poddaństwo.

Bataille poddaje w wątpliwość wartość heglizmu, a zarazem wartość skumulowanej w nim i prezentującej swoistą wizję człowieka — tradycji filozoficznej, gdy Hegłowska koncepcję urzeczywistnienia ludzkiego powołania zastępuje własną ideą suwerenności. Rozwijając w *Fenomenologii ducha* dialektykę panowania i niewoli, Hegel ustala, że autentyczna wolność, rzeczywista autonomia — zatem to, co wyróżniało najpierw świadomość pana, tego, kto w zmaganiu z inną świadomością gotów był ryzykować życiem w obronie duchowej niezależności — przysługuje niewolnikowi, który zmuszony, w związku z niemożnością przezwyciężenia strachu przed śmiercią, do zapośredniczenia swej aktywności w przedmiotowym świecie (praca), tworzy faktycznie ludzką rzeczywistość: w rywalizacji z panem on naprawdę okazuje się zwycięzcą, gdyż kształtując rzeczy, kształtuje świat, a tym samym *wychowuje siebie*, podnosi siebie do rangi bytu „sprawującego władzę nad światem”, co jest spełnieniem wymogu suwerenności — podczas gdy pan żyje tylko złudzeniem siły, skoro relacja, w jakiej pozostaje ze światem i możliwość afirmowania siebie w swej wyższości zależą w sposób konieczny od mediacji niewolnika.

Hegłowska koncepcja suwerenności (wolność jako uświadomiona konieczność), będąca jedynie — bez względu na deklarowane przez Hegla światopoglądowe stanowisko — wyrazem przekonania, iż rzeczywistość redukuje się do wymiaru stosunków, w jakie ludzie wchodzą ze sobą w świecie pracy (to jest w gwarantującym ład świecie zorganizowanego zakazu), nie mogłaby zostać zaakceptowana przez Bataille'a właśnie o tyle, o ile pogląd na człowieka jako zwykły wytwór tego, co zachodzi *między* ludźmi, wydaje mu się *filozoficzną* usurpacją: ujawnianą w projekcie poznania pretensją świadomości — troszczącej się o własne przetrwanie — do zamknięcia świata w racjonalnych granicach, jedynych, jakie stanowią dla niej rękojmię bezpieczeństwa.

Suwerenności nie osiąga się poprzez zdobycie władzy, przywłaszczenie czy zapanowanie nad rzeczywistością; tego rodzaju intencja wykluczałaby bowiem to, co sprawia, iż suwerenność staje się w ogóle misją człowieka — eliminowałaby mianowicie samo *pożądanie*; ono zaś okazuje się osnową ludzkiego bytu, jeśli tylko potrafimy odwrócić spojrzenie od tego obrazu człowieka, jaki — za platonizmem — przekazała nam racjonalistyczna tradycja Zachodu. Platon kpi sobie z profana, niezdolnego posłużyć się oczami duszy, by dostrzec to, co inteligibilne; Bataille rewindykuje *popędy*, będące z punktu widzenia świadomości tylko destrukcyjnymi siłami, wykluczonymi z filozoficznego projektu poznania, i odpiera klasyczny zarzut: czy szyderstwo filozofa warte jest więcej niż szyderstwo profana, który u swego subtelnego przeciwnika stwierdzić mógłby z kolei brak organu pozwalającego widzieć „potworny rewers metafizyki”?

Uznanie (ponad platonizmem i całą, komulującą z heglowskim *systemie*, filozofią) nieredukowalności *pożądania* — albo „suwerenne zamknięcie oczu”, postulowane przez René Chara jako zachęta do „zobaczenia” poza „jasnym

i uporządkowanym” światem metafizyki świata „nocy ludzkiej”⁵ — osłabia wartość reklamowanego w filozofii poglądu, iż relacje między ludźmi konstytuują jedyną dostępną człowiekowi rzeczywistość i że one w istocie stwarzają człowieka⁶. Widziany inaczej niż z perspektywy filozofii, której kruche założenia potwierdza interesowny charakter Platońskiej „woli wykluczenia pozorów”, człowiek okazuje się bytem związanym bezpośrednio z uniwersalną przemocą: światem *sacrum* — wyłączającym możliwość jakiegokolwiek mediatyzacji, która mogłaby oddalić śmierć — a więc realnością stanowiącą nieustanne zagrożenie dla ludzkiego świata pracy.

W doświadczeniu wewnętrznym, które rozwijać się może jako antypoda poznania tylko w związku z manifestowanym przez indywidualium uprzywilejowaniem popędów (pożądanie), suwerenność oznacza nieuchronnie transgresję ludzkiego porządku. Ek-statyczna egzystencja — to, czym wskutek interwencji negacji, siły sprawczej pożądania, staje się racjonalny byt ludzki — rychło konfrontowana jest ze śmiercią: permanentne przekraczanie granic powoduje, iż znika wszelka przedmiotowość, a *jedynym horyzontem dręczonej negacją egzystencji okazuje się „nic”*; w tej zaś mierze, w jakiej *nicość* — wszak odrywając je od celów skazuje je na rozproszenie — jest ona *figurą śmierci*.

Filozofia — racjonalny dyskurs zrodzony z odparcia pierwotnej przemocy, z negacji chaotycznej, ewokowanej przez mit, rzeczywistości — uczynić mogła ze śmierci jedynie przedmiot spekulatywnych zabiegów; ponieważ samo swoje powstanie zawdzięcza ona zerwaniu z niezróżnicowanym światem *ciągłości*, cała jej ujawniona w historii strategia polegać będzie na neutralizacji śmierci; celowi temu posłużą próby eufemizowania definitywnego charakteru śmierci, podejmowane w koncepcjach religijnego, historycznego czy ideologicznego jej odkupienia: heglizm, w którym wartość śmiertelnej ofiary jednostek uzasadniana jest korzyścią gatunku, realizującego z kolei, poprzez swój własny rozwój, nadrzędne cele Rozumu, stanowi jeden z bardziej spektakularnych przykładów trywializacji śmierci; to, co oznacza *de facto* anihilację wszelkiego istnienia, uznał Hegel za przezwycięzenie w Wiedzy Absolutnej; nie podlegający mediatyzacji, pozbawiony alternatywy kres wchłonięty został przez *system* jako jeden z jego elementów i — na mocy dialektycznej ekwilibrystyki — pełnić miał tam funkcję instancji potwierdzającej niezwykłość uosobionego w historycznym Rozumie życia.

Właściwy zachodniej kulturze stosunek do śmierci — stosunek indywidualium, zatroskanego o koherencję własnej jaźni, do niepodatnego na przywłaszczenie

⁵ G. Bataille: *Oeuvres complètes*, t. II, Gallimard, Paris 1970, s. 396.

⁶ Wydaje się, że pogląd ten właściwy jest wszelkiej znanej kulturze Zachodu filozofii, łącznie z tą, która manifestuje światopoglądową solidarność z chrześcijaństwem: chrześcijańskie *sacrum*, Transcendencja, czyli osobowy Bóg będący ze względu na swą indywidualność i pojęciową uchwytność tym samym, czym przekraczany przezeń zaledwie w sensie ilościowym świat rzeczy, tzn. *nieciągłością*, nie podważa międzyludzkich stosunków, ale stanowi tylko ich formę; znajduje to wyraz w trywializacji boskości, *sacrum*, które w chrześcijaństwie istnieje w zgodzie z porządkiem *profanum* i nie wymusza jego usunięcia.

żywiou przemocy, który jest dla świadomości zwiastunem zagłady — zmienia się w doświadczeniu wewnętrznym; filozoficzna koncepcja mediatyzowania absolutnego wymiaru śmierci, nieodzowna w przypadku istoty, która uprzywilejowaniem w sobie przytomnego *ja* potwierdza prawomocność swej gatunkowej przynależności, nie jest już zniewalająca dla *pożądania*, ek-statycznego „podmiotu” doświadczenia wewnętrznego. To, co w rzeczywistości powołanej przez filozofię — w chwili, gdy Platon stanowczym nakazem wyjścia z jaskini odpycha chaos, czyli, zrywając z mitem, inicjuje dzieje Zachodu jako *metafizyki* — oddalone było pod groźbą zaprzepaszczenia rezultatów indywidualizacji (tylko one zapewniając człowiekowi gatunkową autonomię), okazuje się sferą, ku której z premedytacją, i w gorączce, zdąża byt suwerenny; ponieważ skutek wywołanej *pożądaniami* ekspropriacji obecności nicość staje się dla ek-statycznej egzystencji wyłącznym horyzontem, nie tylko nie usiłuje już ona egzorcyzmować śmierci, ale — otchłanna i nienasycona — prowokuje spotkania ze śmiercią: „Zbliżyć się do śmierci na tyle, by móc oddychać nią jak tchnieniem ukochanej istoty”⁷. Dla bytu, który poprzez transgresję ludzkiego porządku — opartego na priorytecie świadomości, a więc koniecznym okiełznaniu śmierci w dyskursie — nie stawia sobie celów w świecie pracy (realizowanych jedynie dzięki powstrzymaniu radykalnej przemocy, odroczeniu definitywnego kresu), lecz utwierdza swą autentyczność w wyłączającym wszelką praktyczną celowość transie, „śmierć nie jest (...) zimnym szkieletem, ale bachantką — młodą, pijaną i piękną”⁸.

Opis doświadczenia wewnętrznego odpowiada opisowi egzystencji, która — jako *pożądanie*, suwerenność czy ekstaza — w sposób konieczny konfrontowana jest ze śmiercią i przywołuje śmierć. Jeśli jednak Bataille „pozostaje w obliczu śmierci” — doświadczenie wewnętrzne nie jest wszak ani filozoficzną koncepcją, ani nawet życiowym projektem, lecz tym, ku czemu wiedzie suwerenność, mająca swoje źródło w obsesji, rozjątrzoną fantazmą lub anomalią — to ów sposób bycia (ilustrowany przywoływaną często przez Bataille’a metaforą słońca, któremu patrzy się prosto w twarz) nie dałby się ująć jaką zapowiedź gestu samobójcy; samobójstwo jest jednym ze sposobów odniesienia się do nicości, sposobem, z którym suwerenność okazuje się niezgadnialna, jeśli samobójczy akt oznacza *poddanie się* nicości; bez względu na to, co stanowi motywację tej defensywnej postawy, jest ona manifestacją resentymetu, zakłada aktualność przeświadczenia o istnieniu dystansu między *pożądaniem* i światem oraz ujawnianą przez egzystencję wolę usunięcia rozdarcia czy wewnętrznego konfliktu.

Znakiem suwerenności bytu konfrontowanego ze śmiercią, bytu, który wydany został procesowi nie kończącego się unicestwienia, jest śmiech. O statusie tego bytu decyduje fakt porzucenia w świecie bez Boga — śmiech stanowi zaś jedyną postać odkupienia w ateologicznej rzeczywistości, ponieważ tylko

⁷ G. Bataille: *Le coupable*. Gallimard, Paris 1961, s. 8.

⁸ G. Bataille: *Oeuvres complètes*, t. V. Gallimard, Paris 1973, s. 452.

śmiech, jako figura zamilknięcia, jest stosowną reakcją na nicość (wynik nie podlegającej mediatyzacji nieobecności Boga), w obliczu której nie mamy nic do powiedzenia i która wyklucza wszelką wiedzę⁹. Na odchłanność nicości — która dowodzi swej przewagi nad każdym racjonalnym gestem, ponieważ właściwą mu przedmiotowość (rezultat faktu koniecznej relatywizacji do przedmiotu) nieuchronnie rozprasza w pustce — jedyną odpowiedzią może być tylko śmiech, gdyż śmiać się to „zwrócić nicości to, co jest tylko nicością”¹⁰.

W racjonalnym świecie śmiech uznawany jest za antypodę śmierci, a reagowanie śmiechem na śmierć podlegałoby społecznemu ostracyzmowi, gdyż — w oparciu o akceptację spajających wspólnotę norm — nosi ono wszelkie znamiona niestosowności. Jest tak dlatego, że upowszechnienie *ratio*, czyli asymilacja przez organizm społeczny rozumnych praw, mogło się dokonać jedynie wskutek obłożenia śmierci zakazem. Świadomy byt ludzki utwierdza się w rewindykującej go przytomności tylko poprzez odparcie śmierci, a śmiech — kojarzony przezeń z afirmacją i wigorem — łączy z tym, co sprzyja przetrwaniu pod postacią jaźni, czyli ze skorelowanym z przedmiotowym światem *życiem*. Poczucie, że śmierć jest daleko — oddzielona od nas użytkową sferą, której objekty prezentuje się jako cele stymulujące aktywność — stanowi warunek ludzkiego przejścia do radości; w ten sposób radość okazuje się, w odniesieniu do przytomnego indywiduum, funkcją odroczenia śmierci czy też wyciszenia — poprzez mediatyzację w świecie pracy — lęku przed śmiercią.

Odkrycie, nieuchronnie w doświadczeniu wewnętrznym, że nie ma żadnego „poza” — Boga czy jego zhistoryzowanego zastępnika, który, pełniąc rolę ontologicznego i epistemologicznego fundamentu, to znaczy mediatyzując absolutnie wykorzeniający charakter śmierci, usensawniałby ludzką egzystencję — sprawia, iż ekstaza („podmiot” tego odkrycia) nie jest już krępowana wymogiem utożsamiania istnienia z ufundowanym w odmowie wobec śmierci *życiem*; oznacza to zarazem iż doświadczenie radości nie jest w jej przypadku uzależnione od gestu pierwotnego oddalenia śmierci; w sytuacji, gdy wskutek transgresji wszelkiej przedmiotowości pożądanie nie znajduje już dla siebie jakiegokolwiek obiektu, stając się pożądaniem unieobecnianego wciąż Absolutu, estaza — to, ku czemu przywiedziony został suwerenny byt ludzki — okazuje się „praktykowaniem rozkoszy w obliczu śmierci”¹¹.

Podobnie jak śmierć, również *erotyzm* pozostaje w bezpośrednim związku z *sacrum*. Jako aktywność nastawiona na spełnienie w teraźniejszości, implikująca nieproduktywne, bo nie zorientowane na realizację zewnętrznego wobec siebie celu wydatkowanie, jest on *kontestacją świata pracy*.

Istota erotyzmu zawiera się w jego nostalgii za utraconą ciągłością: erotyczna aktywność, związana z momentem anulowania świadomości, rozpuszcza co-

⁹ Por. R. Sasso: *Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*. Minuit, Paris 1978, s. 142.

¹⁰ G. Bataille: *Sur Nietzsche, Volonté de chance*. Gallimard, Paris 1967, s. 89.

¹¹ *La pratique de la joie devant la mort* to tytuł artykułu opublikowanego przez Bataille'a w 5 — ostatnim — numerze czasopisma „Acéphale” (1939).

dzienną koherencję indywidualum i przywraca je stanowi pierwotnego niezróżnicowania; sprawia to, że ludzkość, zainteresowana własnym przetrwaniem, zmuszana więc do odpierania ciągłości — synonimu śmierci, łączy erotyzm z zakazem i wyklucza go z racjonalnego porządku, jedyne, jaki odpowiada zespolonej z gatunkowymi preferencjami potrzebie bezpieczeństwa.

Możliwość doświadczenia erotyzmu pojawia się w człowieku w związku z faktem, iż ma on świadomość śmierci jako horyzontu własnego istnienia; tylko dlatego doznać możemy rozjątrzonej gwałtowności erotyzmu, iż w chwilowym zamroczeniu indywidualnej tożsamości oferuje on nam jakby przedsmak śmierci, o której wiemy, że jest anihilacją świadomości. Na mocy powiązania ze śmiercią — na którą zawsze wskazuje, gdyż, tak samo jak ona, przekacza granice codzienności, granice wszystkiego, do czego zobowiązuje nas zaangażowanie w sferze projektu, a zatem w użytkowym świecie celów zawieszających przyjemność — erotyzm jawi się zarazem jako prawda doświadczenia wewnętrznego i prawda Batailleowskiej antropologii. Jest bowiem znakiem *czegoś całkiem innego*, do czego w doświadczeniu wewnętrznym dociera byt suwerenny i czego istnienie — pod postacią naturalnej bujności, ekscesu, przemocy, unieważniającej trwałą tożsamość indywidualum i koherencję chronionego przez nie w imię przetrwania racjonalnego ładu — wykazuje Bataille w swej *koncepcji* człowieka i świata.

Antropologia Bataille'a, której zasadniczy sens polega na rewindykacji zapomnianej czy strywializowanej w zachodniej kulturze sakralności (*sacrum* w pierwotnym znaczeniu), ufundowana jest na swoistej kosmogonii, ewokującej pojęcie *nadmiaru* (*excés*): nadmiar stanowi rudymenarną własność natury, gdyż słońce, odpowiedzialne za podtrzymywanie życia, dostarcza energii, nie żądając w zamian żadnej rekompensaty: „Słońce daje, niczego nie przyjmując”; w naturze gromadzi się więc energia, która może być tylko — czy musi zostać — roztrwoniona pod postacią nieokiełznanej żywiołowości lub wzburzenia. Stąd nie związane z użytecznością *wydatkowanie* (*dépense*) i przekreślające zapobiegliwość standardowej konsumpcji (opisywanej w klasycznej ekonomii) *pochłanianie* (*consumatio*) — erotyzm jest od obu nieodłączny — stanowią formy aktywności, w jakich — w sensie najbardziej pierwotnym — człowiek manifestuje w świecie swą obecność.

Dokumentując — zarówno w doświadczeniu wewnętrznym, które uznać można za eksperyment, jakiemu, pod wpływem mrocznych sił, indywidualum poddaje swą egzystencję, a także koncepcji natury i człowieka, z której kosmogoniczna spekulacja czyni pozór nauki — iż byt ludzki, na przekór intencjom zespolonym z filozoficznym projektem rzeczywistości, pozostaje w związku z grożącym unicestwieniem samej tej rzeczywistości sakralnym światem przemocy, Bataille odwraca tradycyjną w kulturze Zachodu relację między *racjonalnym* i *nieracjonalnym*; relację, która w oparciu o historycznie usankcjonowaną przewagę rozumu sprzyjała podtrzymywaniu wiaru, iż *ratio*, jako instrument ludzkiego panowania w świecie, odniesie w końcu zwycięstwo na chasoem. Z ufundowanego w „doświadczeniu przeżytym” przekonania, iż

jest to uzurpacja, mająca źródło w naiwnym filozoficznym optymizmie, wpływają dwie pozytywne konstatacje Bataille'a (pozytywne wewnątrz jego własnego stanowiska, w stosunku do zachodniej kultury będące natomiast zapowiedzią jej potencjalnej konwersji). Dotyczą one dwu kwestii, z których sama ta kultura uczyniła zagadnienia fundamentalne — mianowicie kwestii statusu człowieka i statusu myśli; Bataille napisał: „Człowiek istnieje po to, by niebo i słońce mogły być oglądane”¹², oraz: „Moje myślenie porównać mógłbym do gestu dziewczyny unoszącej sukienkę. U kresu swego ruchu myśl jest bezwstydem, obscenicznością samą”¹³.

¹² G. Bataille: *Oeuvres complètes*, t. II, op. cit., s. 418.

¹³ Cyt. (za:) M. Surya: *Georges Bataille. La mort à l'oeuvre*. Séguier, Paris 1987 (motto).