

*Krzysztof Matuszewski**

**CZŁOWIEK – ETERNIZACJA HIATUSU
SZKIC ANTROPOLOGII GEORGES'A BATAILLE'A**

*z tego, czym się jest,
nie akceptować niczego oprócz dążenia,
aby być poza tym, czym się jest [SN, s. 202]*

Impet negatywności w człowieku sprawia, że nie ma w nim zgody na *status quo* i że konstytuuje się on jako byt infiltrowany przez niepokój, a w końcu – paradoksalnie (z punktu widzenia ontologii, która jest nauką o *trwaniu* obiektów obejmowanych jej zakresem) – zwraca się przeciwko sobie, żywiąc się rozjątrzanym permanentnie autorozbratem. Będąc dla Bataille'a oczywistym punktem wyjścia heglowską myśl o negatywności¹, ekstremalizuje on w tej mierze, w jakiej priorytetowy jest dla niego nie społeczny (czy obywatelski), lecz egzystencjalny status jednostki; w tej mierze zatem, w jakiej dialektyka sprzeczności anihilowana jest u niego jedynie przez śmierć, nie zaś powstrzymana (jak u Hegla) wskutek wyniesienia kulturowych instytucji na poziom (temporalny, historyczny) ostatecznie satysfakcjonujący dla Ducha („koniec historii”, czyli nadejście ery manipulowania światem przez zadowolonych z siebie „niewolników”; tych, którzy zdetronizowawszy eksploatujących ich „panów”, usuwerennili się, aprobując własne uzależnienie od pracy).

Niepodobna, zdaniem Bataille'a – to radykalnie antyutopijny rys jego myśli (wymierzony zarówno w heglowską, jak i we wszelką rewolucyjną wizję przyszłej koncyliacji²) – przewidywać oddzielenia człowieka od jego „nie” jako reakcji na obowiązujący stan rzeczy. Inaczej niż u Hegla, człowiek w ujęciu Bataille'a nie zdąża ku autorealizacji w perspektywie dziejowo traktowanej wolności; spełnienia nie obiecuje mu żadna historyczna przyszłość. Jeśli, jak zwykle

* Uniwersytet Łódzki.

¹ „Wiem, że człowiek jest negacją, że jest rygorystyczną postacią Negatywności, albo niczym” [HH, s. 360].

² Zresztą też w wizję chrześcijańską, niewątpliwie bardziej stonowaną, gdy chodzi o stosunek do progresu (bo rezygnującą z nadziei na spełnienie w czasie), ale przecież substancjalizującą szczęśliwość w transcendentnych zaświatach, które są dla Bataille'a jedynie psychologicznie zrozumiałą (choć nie zawsze traktowaną empatycznie) fantasmagorią.

się mówić z okazji Hegla, tak samo liczy się dla niego droga, jak cel, to dla Bataille'a „cel” zawiera się w peregrynacji: „Tym, czego można od nas oczekiwać, jest pójście możliwie najdalej, a nie osiągnięcie celu” [SN, s. 200–201]. Jako skrajny racjonalizm, prognozujący dziejowe domknięcie, to znaczy zaspokojenie świadomościowych aspiracji człowieka, a w konsekwencji uwiad właściwej mu dynamiki (u kresu, do którego zdąża w poznawczym napięciu, człowiek jest niemym kontemplatorem całości), heglizm wydaje się Bataille'owi ofertą egzystencjalnej sterylizacji: istnienie – logiczne i historyczne – udostępnia się (pod jedynie aprobowaną postacią uniwersalnego sensu) mędrcom, admirałom (i administratorowi) *wiedzy*. Inaczej mówiąc, Hegel potrafi afirmować tylko na mocy arbitralnej spirytualistycznej redukcji: jego ontologiczny monizm jest faktycznie założeniem enigmatyzującym realne konflikty i z góry uprawomocniającym paruzję.

Według Bataille'a, z założeń ontologicznych przyjmującego bodaj tylko dwa – mówiące o energetycznej korelacji człowieka i kosmosu oraz o substancjalnej autonomii ciała – ludzkiej „wściekłości” (egzemplifikacji konfliktu, rozdarcia jako niepozwalających się mediatyzować wymiarów ludzkiej kondycji) nie da się uśmierzyć z pomocą heglowskiego paliatywu wiedzy (jej ograniczoność i pretensjonalność stają się jawne w obliczu prawdy człowieka, jaką jest „rozpętanie”, którego renomowanym sprawozdawcą okazał się Sade, zwłaszcza w *Stu dwudziestu dniach Sodomy* [por. Surya, s. 217]). Jako kosmiczna emanacja, wiązka energii („jeden z efektów [jej] nadmiaru”), człowiek jest nie tylko twórcą ograniczonego świata kultury („człowiek w zasadzie nie wie niczego o wszechświecie, który go unosi” [CP, s. 216]), ale przechowuje też w sobie – owszem, kulturowo przytłumione, acz nostalgicznie go infiltrujące – zobowiązanie wobec „beźmiaru”, z którego się wywodzi. Rozum, do którego byt ludzki zasadniczo się odwołuje, wznosząc społeczne instytucje, przestaje być dlań najwyższym autorytetem wówczas, gdy ze swą doznaniowością i swymi impulsami wkracza ciało i gdy zewem „ciągłości” przypomina o sobie ów inny rodzaj ducha – o genezie starszej niż ta, jaką demonstrowa duch heglowskiej, na wskroś zantropologizowanej dziejowości. Jeśli dla Hegla prawdą o ludziach jest to, że realizują oni poruczenia logicznego Absolutu – że w sposób konieczny zmierzają do spełnienia, które będzie kumulacją wolności poszukiwanej przez rozumne z definicji *pojęcie* – to według Bataille'a da się uniwersalnie określić ich sytuację, mówiąc: „Jesteście [...] jedynie eksplozją energii. [...] tkwi w was palące pragnienie, nie moglibyście nigdy oddzielić go od człowieczeństwa. W swej istocie człowiek ma tutaj za zadanie wydatkować w chwale to, co gromadzi ziemia, co trwoni słońce. [...] Natura ludzka jest – z góry – na miarę wielkiego uwolnienia energii” [CP, s. 15].

Z jednej strony, kontestując heglowską paruzję, z drugiej zaś, ujawniając infantylizm wszelkiego projektu rewolucyjnego (który mobilizuje zawsze tylko przed rewolucją, później zaś, „w świecie na powrót homogenicznym”, przekształca się we frazes i pada łupem nieujarzmialnej ludzkiej negatywności

[por. Durançon, s. 146]), Bataille, wzorem Kierkegaarda i Nietzschego, upermanentnia konflikt ponad wszelką mediatyzacją³. Poza total(itar)ną opcją wskazaną przez Hegla – na którą Bataille nie mógłby przystać, o ile jest ona uroszczeniem samorewindykującej się racjonalności i gwałtem na jednostkowej egzystencji, o ile więc problematyczna jest zarówno jej prawomocność filozoficzna, jak i moralna – nie ma możliwości porozumienia między jednakowo konstytutywnymi dla człowieka namiętnością, domagającą się ekscesu, i rozumem, żądającym respektu dla zakazu. Chodziłoby tu o spór między instancjami, z których pierwsza nie tylko wyraża lokalny bunt instynktów czy popędów przeciwko rygorystycznej i władczej racjonalności, ale jest też źródłowym oporem residualnie obecnego w człowieku impetu, wywiedzionego z pierwotnego chaosu czy „beźmiaru”, przeciwko ograniczoności świata temporalnego: „Znajdować się w ciele, rządzone przez rozum, podczas gdy rozum nie może się uporać ze wszystkimi instynktami zagnieżdżonymi w bycie ludzkim – rodzi to wściekłość, którą trzeba bodaj widzieć jako nie do usunięcia. Jako coś, co przetrwa wszystkie możliwości” [Chapsal, s. 17]. O człowieku jako uosobieniu rozdarcia⁴ – nie

³ Wyraźnej zależności Bataille’a od Hegla i jednocześnie wobec niego różnicy nie przeoczył naturalnie Sartre: „z triady heglowskiej [Bataille] usuwa moment syntezy i dialektyczną wizję świata zastępuje wizją tragiczną czy też, by użyć jego własnego języka, dramatyczną”. Do zespołu antagonistów Hegla, kwestionujących uniwersalność dialektyki, Sartre dołącza jeszcze Jaspersa, którego wpływ na Bataille’a (zapośredniczony w lekturze *Études kierkegaardians* Jeana Wahla) mocno podkreśla (jaspersowska jest, według niego, geneza takich bataille’owskich pojęć, jak *nie-wiedza, rozdarcie, noc, szczyt możliwości*). Zdaniem Sartre’a, różni Bataille’a od Jaspersa stosunek do Boga: swoisty jaspersowski agnostycyzm zastąpiony zostaje u Bataille’a pewną postacią mistyki; żal za umarłym Bogiem, „wdowieństwo” po nim są wyrazem bataille’owskiej „złej wiary” [por. Sartre, s. 143–144, 167–168]. Według Isabelle Rieusset [por. Rieusset, s. 108–110], łączy Bataille’a i Jaspersa sympatia do mitu. Jeśli jednak Jaspers demonstruje ją w swej koncepcji „szyfrów transcendencji”, to Bataille nie przystaje na transcendencję nawet z jaspersowskim ograniczeniem (brakiem objawienia) i, ewidentnie wbrew insynuacjom Sartre’a, rozważa sytuację człowieka w jego wyłącznym związku z immanencją. O tym, jak znacząco swoją książką o Nietzschem z 1936 r. (recenzje w 2 numerze „Acéphale”) Jaspers oddziałał na Bataille’a (zarówno na jego nowatorską na ówczesnym ideowym gruncie francuskim interpretację Nietzschego, jak i na jego stosunek do faszyzmu), pisze z kolei J.-M. Besnier [por. Besnier 2, s. 34–37].

⁴ O ile jest kwestionowaniem (nieodzowny warunek przenikliwości), a więc *a fortiori* odrzuceniem wiedzy, człowiek – „przynajmniej [ten], który wymyka się podporządkowaniu [...], dla którego każda odpowiedź jest zawsze tylko częściowa, jeśli nie bez znaczenia” – nieuchronnie jest „rana”, determinuje swój status jako nigdy nie domkniętego „rozziwu” [por. J. Durançon, s. 209]. Wszelako u Bataille’a nie chodzi wyłącznie o przenikliwość. Konflikt rozgrywa się nie tylko w łonie świadomości, jak u Hegla, ale jest też konfliktem między świadomością, która nas partykularyzuje i żąda respektu dla tej partykularności, a zewnątrz, światem, życiem, objawiającymi całkiem odmienną dynamikę: „W głębi jego [człowieka] duszy przycupnęła na stałe nieruchoma świadomość: na zewnątrz kłębi się ślepy ruch i nadmiar życia. Pomiędzy tymi dwoma [...] biegunami człowiek jest w nieunikniony sposób rozdarty [...]. Nie może zrezygnować ani ze swojej odrębnej egzystencji, ani z bujności świata, który drwi sobie z tej egzystencji i dąży do jej unicestwienia. Codziennie rozstrzyga się dylemat między mikroskopijną zagrodą a wolną

dającego się usunąć inaczej niż w śmierci („W tej mierze, w jakiej jest immanentnym bezmiarem, bytem, w tej mierze, w jakiej jest ze świata, człowiek obcy jest samemu sobie” [TR, s. 39]), a epizodycznie tylko „zawieszanego” w stanach ekstazy (wszelako „zawieszenie” to jest zawsze tylko eskalacją rudymen-tarnego rozjątrzenia, jak w erotyzmie, śmiechu czy łzach) – powie Bataille, że „zajęty jest [on] zabijaniem w sobie człowieka” [SN, s. 115]⁵. A komentator Bataille’a, odwołujący się do transgresji jako środka najbardziej jednoznacznej eksplikacji ludzkiej specyfiki, wskaże na animozję człowieka wobec własnej podstawy (osadzony pośród możliwości wciąż przyciągany i mobilizowany jest on przez *niemożliwe*): „Dla Bataille’a człowiek jest przede wszystkim obiektem i narzędziem transgresji. To właśnie, jego zdaniem, określa go w pierwszej kolejności. Człowiek jest wrogiem samego siebie, jest nożem i raną. I w tej walce z własnym byciem, z własnym fundamentem, w tym konflikcie, w którym nieustannie zderza się on z samym sobą, afirmuje się on naprawdę, poszukując niemożliwego. Niemożliwe jest bowiem głęboką prawdą człowieka: człowiek jest bytem, który chce niemożliwego” [Durançon, s. 147].

Transgresja dotyczyć może tylko istoty śmiertelnej, to znaczy takiej, która ekstazyzuje się w przewidywaniu własnej śmierci; śmierć ostatecznie uzasadnia potrzebę przekraczania granic (nie wiedząc nic o śmierci, nie szukalibyśmy – nieznaney nam wówczas – zraty). Transgresja „może zachodzić tylko w świecie podatnym na zagładę, nie zaś w świecie niezmiennym” [Durançon, s. 149].

Człowiek to ekstremista przekroczeń („istotę ludzką cechuje niezdolność do zadowalania się własnymi granicami” [Besnier 2, s. 200]⁶), dążący do zakwestionowania – w zatracie – swej ziemskiej sytuacji, która oznacza dla niego redukcję do rzeczy: „Prawdziwym przeznaczeniem człowieka jest się zatracić, urzeczywistnić swoje pragnienie wyjścia ze świata poprzez unicestwienie się w śmierci, ofiarowaniu lub święcie” [Hawley, s. 254]. Zatrata uwalnia od statusu rzeczy – „zatracając się, człowiek ujawnia swą bezcenną wartość” [Hawley, s. 332]. Profaniczny świat działania, rozumnych rachub reifikuje, jest bowiem światem projektu, zawieszonoego czy zahibernowanego życia⁷. Tej redukcji,

przeustrzenia [...], między hojnością a zachłannością” [CP, s. 301]. O uwikłaniu człowieka powiedzieć można jeszcze i tak: „człowiek nie może żyć, nie przełamując barier, jakimi musi otaczać swoją potrzebę wydatkowania” [Heimonet, s. 23].

⁵ Por. też stosowne passusy u komentatorów Bataille’a: „Człowiek neguje to, czym jest – realność, pierwiastek życiowy i ograniczoność – ażeby dojść do tego, czym nie jest – do nierealności, śmierci i nieograniczoności” [Hawley, s. 307]. W języku nie tak ekstremistycznym, wciąż jeszcze heglowskim, można by powiedzieć: „Człowiek jest człowiekiem tylko o tyle, o ile może odrzucić przydaną mu kondycję – to znaczy naturę, jak i własną naturę” [Besnier 2, s. 52].

⁶ Podobnie u J. Durançon: „Istota ludzka afirmuje się tylko poza bytem, w [...] czysto ludzkim doświadczeniu transgresji. Człowiek afirmuje się jedynie we własnym przekraczaniu [...]. Człowiek jest [...] istotą, która ma władzę ryzykowania sobą” [Durançon, s. 148].

⁷ Nawet o Sartrze, fundującym przeciw (w *L'Être et le Néant*) swoją myśl na zantypodyzowaniu sposobów istnienia rzeczy i człowieka (uczynionoego anty-rzeczą, *Nicością*), powie Bataille,

której pospolitym wymiarem jest praca, człowiek przeciwstawia się za pomocą nieużytecznego wydatkowania. To ono właśnie, jak sądzi Bataille i czemu daje wyraz w swej solarnej kosmologii, określa człowieka prymarnie: „człowiekowi chodzi o to, że nie chce być jedynie *rzeczą*, [...] o to, żeby *suwerennie istnieć*” [CP, s. 141]. Myśl Bataille'a jest radykalną polemiką z mieszczańską, ideowo zależną od Reformacji wizją rzeczywistości jako pragmatycznego projektu, z którego eksternalizowano splendor ekstazy i chwałę zatury. Życie zredukowane zostało w tym ujęciu do zmerkantylizowanego trwania w oczekiwaniu na zbawienie; zwycięskie mieszczaństwo otwiera erę trzebiącej namiętność dominacji rzeczy: „Tak oto rzecz zapanowuje nad realnością ludzką w tej mierze, w jakiej człowiek odkłada własne istnienie na później, w tej mierze, w jakiej żyje on już tylko oczekiwaniem przyszłości. Według Bataille'a taka zachowawcza ekonomia ogranicza istnienie ludzkie do *tego, co jest* – do możliwego – i ignoruje niewyczerpane bogactwo *tego, czego nie ma* – niemożliwego, które jest samą istotą człowieka. To niemożliwe jest osiągnięte tylko w bezinteresownym pochłanianiu, które jest ofiarowaniem, *potlatchem* lub śmiercią” [Hawley, s. 276].

Za sprawą przekroczeń, stymulowanych kwestionowaniem, będącym instancją wymykania się poniżeniu reifikacji, człowiek dochodzi do punktu, w którym sprzeczności nie znoszą się dialektycznie, lecz „współistnieją, nie redukując się nigdy do tożsamości”. Ten punkt jest szczytem lub nicością („poza” ograniczonego bytu) – „nieograniczonym światem sakralnym” – gdzie człowieka (bytu partykularnego i zamkniętego) już nie ma i gdzie staje się on na chwilę tym, czym na co dzień nie jest, by rychło znów „upaść w ograniczoną sytuację”, żywić się „nieusatisfakcjonowaniem, nienasyceniem”, objawiając w ten sposób swą „niemożliwą istotę” [Hawley, s. 209, 224, 225]⁸. Być *niemożliwym* znaczy u Bataille'a faktycznie być zdolnym do bezkompromisowego eksplorowania w sobie (aż po autoanihilację w „ekscyście, erotyzmie, sztuce czy ekstazie”, a także w „Złu”) całego potencjału negatywności. To, innymi słowy, dotrzeć –

że faktycznie dokonuje on takiej redukcji, o ile – jako aktywista, progresista, historycyta – widzi w człowieku „funkcję jego czynów, jego efektywności w świecie”. Błąd Sartre'a, odziedziczony po Heglu (i Marksie) polegał, według Bataille'a, na antropologizacji i pragmatyzacji rzeczywistości, to znaczy na „odrzućeniu *boskiego upojenia*, zanegowaniu zasadniczo niemożliwej natury ludzkiej”, czy też na „zignorowaniu religijnych popędów człowieka, w szczególności pragnienia poety [Baudelaire'a] przekroczenia wszelkich granic” [Hawley, s. 285–286].

⁸ Hawley zwraca uwagę, że ta tendencja do wymykania się ujarzmiającemu bytowi poprzez wiodącą do unicestwienia standardowej podmiotowości negację odpowiada ruchowi mistyki kabalistycznej. Wszelako w przeciwieństwie do kabalistów, z którymi „dzieli aspirację do przekroczenia ludzkiej kondycji”, Bataille nie substancjalizuje „Nie-bytu” czy „Nicości”, lecz widzi w nich korelaty ludzkiego umysłu. Sięgając do inspirujących w bataille'owskim kontekście motywów kabalistycznych, Hawley przypomina też o nowoczesnej inicjatywie kabalistycznej René Daumala, autora *Contre-ciel* (1936) („czysty podmiot pojmując siebie tylko jako granicę nieustannej negacji”) [por. Hawley, s. 179–180].

w zakwestionowaniu – do „szczytu” („*niemożliwe* jest głębią bytu” [Perniola, s. 41]) lub „otchłani”, do punktu, w którym człowiek – jako partykularność, istota odrębna czy odizolowana – „unicestwia się i staje się czymś «całkiem innym», sakralnym” [por. Hawley, s. 226, 313].

Niemożliwość człowieka jest funkcją jego osobliwej determinacji, czyniącej zeń istotę nigdy naprawdę nieprzystosowaną do warunków, które stanowią *de facto* jego środowisko, są rezultatem jego własnego działania: człowiek neguje mianowicie inteligibilny świat, ażeby zatracić się w „poza”, w odwrotności tego, co homogeniczne i dobrze znane. Jako taki sam dla siebie stanowi zagadkę, która – z uwagi na ekstatyczność natury człowieka, jego niezdolność do zaaprobowania *hic et nunc* (określa nas poryw ku nieograniczonemu zewnątrz) i jego ostateczną wolę zagubienia się w rewersie pozytywności – jest „zagadką religijną” [por. Hawley, s. 264]⁹ (o ile predylekcja religijna wyraża wolę transgresji rzeczowego porządku czy też o ile „religijny popęd człowieka” to „pragnienie niemożliwego, które wyrzuca go poza ten ograniczony świat” [Hawley, s. 287]). Najintymniej konstytuuje człowieka, zdaniem Bataille’a, jego „wrażliwość religijna” – zdolność kwestionowania wszystkiego, co osadza i stabilizuje w rzeczowym porządku, *par excellence* ofiarnicza predylekcja do „narażania”, wprowadzania siebie do (wywłaszczającej z poczucia tożsamości–zamknięcia) gry, skłonność transgresywna (do negacji bytu), która wynosi poza sferę racjonalności i sensu, objawiając brak sensu jako „ostateczny sens człowieka”. Gdy mówi o szczycie, przekroczeniu granic, *niemożliwym* czy o suwerenności, Bataille podnosi wartość „działań ludzkich, które nie mają sensu i wymagają całkowitego wydania bytu ludzkiego grze”. Człowiek zaprzecza wówczas wszystkiemu, co wiąże go z trwaniem *tout court* i w bezcelowym trwonieniu energii, utożsamiającym go ze słońcem – z życiem – „dochodzi w niepojętym przekroczeniu siebie do *niemożliwego*, do *sacrum*” [por. Hawley, s. 292, 307]¹⁰. Owa sakralność wszelako to nie *stan*, którym można się cieszyć;

⁹ Bycie *niemożliwym* (lub „religijną zagadką”) i płynącą z tego statusu lekcję konfrontuje Bataille z autorytetem i wymogami poznania oraz wiedzy, które aspirują do definitywnej rozstrzygalności: „To w nim [niemożliwym], i dzięki niemu, człowiek uczy się, że na zawsze pozostanie nieuchwytny, będąc zasadniczo czymś nie do przewidzenia, i że poznanie musi ostatecznie rozpuścić się w prostocie emocji” [Lz, s. 23]. Znaczące w kontekście promocji *niemożliwości* – nieuchronnie sprzecznej i parodystycznej – jest dzieło Sade’a: „Dla Bataille’a [...] prezentowało [ono] model definitywnego odrzucenia rozumu, a tym samym [model] objawienia *niemożliwej* natury kondycji ludzkiej” [Hawley, s. 331–332].

¹⁰ Swoją koncepcją sakralności jako ekstazy, odwrotności życia zaprzeczonego, aprobującego podporządkowanie pragmatycznym wymogom lub fantazmatom idealizmu, Bataille zdyskontuje nie tylko konwencjonalną postawę religijną, związaną z wiarą w objawienie i nadzieją zbawienia, ale również (zwłaszcza w *Uczniu czarnoksiężnika*, manifeście inaugurującym działalność Collège de Sociologie) zastępcze postaci ludzkiej samorealizacji – naukę i sztukę: „Człowiek nauki wpisuje się w rzeczywistość odhumanizowaną, człowiek fikcji zaś angażuje się w nierealizowalny, fantomatyczny projekt ludzkości: pisze, czyta, ale nie żyje, nie odczuwa nawet tego wstydu, który

nie ma ona nic wspólnego z trwaniem, które czyniłoby go na powrót czymś profanicznym. Dążąc do pełni, jaką obiecuje przekroczenie, człowiek wieczyście tylko aspiruje. Religijność to droga, poszukiwanie, intensywność; ale nie cel ani odpoczynek. Pełnia, ku której zwraca religijne napięcie, ma naturę mitu: jest niedostępna i zarazem jedynie mobilizująca. Analogicznie, „człowiek «pełny» jest nie do osiągnięcia i [...] zarazem tylko o niego warto zabiegać: chodzi o konieczne Niemożliwe [...] rozdarcie, noc zabłąkanego dziecka, męczeńską radość!” [Arnaud, Excoffon-Lafarge, s. 53].

Sacrum osiągnięte jest u Bataille'a w życiu, przybierając postać ekstazy w immanencji (częste u Bataille'a transgresywne „poza” – *au-delà* – wskazuje nie na transcendencję, lecz na rewers pragmatycznego ładu, synonimu zamknięcia i urzeczowienia: braku komunikacji). Jako takie nie powinno ludzi spokojem czy odpoczynkiem, skoro dynamikę „życia i świata” określa „kaprys”. Znamienny *passus* z tekstu Bataille'a (o Camusie [por. BM, s. 411]), w którym zdetronizowana została zachodnia ontologia stabilności (zakładająca byt jako nieruchomą substancję, implikująca koncepcję zbawienia jako ostatecznej koncyliacji, a także źródłowa dla utopii projektujących w temporalnej przyszłości nieuchronnie totalitarną harmonię), opatrzony został instruktywnym komentarzem: „Oznacza to, że nie można by w nim [życiu] osiągnąć trwałej satysfakcji. Tak że jedyne dające się uwzględnić dobro polegałoby na tym, aby nigdy nie być w spoczynku, nie zaś na zwalczaniu, wzorem sartr'owskiego intelektualisty, przeszkody na drodze do ostatecznego pojednania. Rzecz w tym, aby nigdy nie być zadowolonym oraz by porzucić złudną wiarę, że sytuacji dyskomfortu można by kiedykolwiek zaradzić” [Besnier 1, s. 45–46].

Z domeny tego, co wysokie, uosobione w Bogu, *sacrum* przeistacza się u Bataille'a w domenę niskości, osuwania, upadku, zatruty – ostatecznie w domenę ludzką spod egidy negacji i intensywności. Nie znaczy to, że człowiek stał się Bogiem, omnipotentnym i usatysfakcjonowanym panem świata, ale że zinterioryzował – po uświadomieniu sobie Boga jako „najbardziej nonsensownej spośród ludzkich iluzji” [por. Surya, s. 418–419], czyli po odrzuceniu kurateli (która okazała się zwodnicza) służącej uśmierzeniu samotności i rozpacz – desperację, jaką wyobrażenia każe przypisywać tylko Bogu, *jedynemu* pogrążonemu w pustce wszechświata: bez Boga człowiek jest desperatem na boską miarę, wciąż dręczonym wyróżniającym go głodem, „bolesną potrzebą przekroczenia swej ograniczonej kondycji” [Hawley, s. 139]. Świadomość

upewniałby go w tym, że nie jest zjawą. Collège wydaje się Bataille'owi stworzony właśnie po to, by zerwać jednocześnie z odczłowieczającym porządkiem nauki i z melancholijnymi mirażami fikcji, które wydają człowieka daremnemu żalowi za tym, czego nie ma; stworzony po to, aby człowiek nie był już ani naukową abstrakcją, ani zwodniczym wyobrażeniem, lecz aby odnalazł się w wyobrażeniu żywym, w figurze mającej intensywność spełnionego pragnienia” [Kaufmann, s. 75]. Naturalnie przy zastrzeżeniu, że chodziłoby o spełnienie nie jako aspekt projektu, lecz korelat *chwili*.

ludzka – metafizyczna świadomość Bataille'a, a także świadomość jego powieściowych bohaterów – odkrywa Boga jako iluzorycznego neutralizatora naszego zrelatywizowania wobec śmierci: subwersywne „Jestem Bogiem”, wypowiedziane przez Madame Edwardę, wskazuje na samowiedzę bytu *rzuczonego*, zablakane-go, ześlizgującego się ku nocy, ale też emanującego blaskiem swego nieprzejednanego otwarcia (oddzielonego od wszelkiej partykularnej intencji), którego ekscytującym wyobrażeniem, pochłaniającym tak samo przemożnie i bezinteresownie jak śmierć, jest abnegacyjnie i z premedytacją rozwierany przed mężczyzną seks. Podobnie sakralna – w znaczeniu uwewnętrznienia boskości, dezawuującego wszelką metafizyczną hierarchię, która implikowałaby Boga – jest kwestia „podmiotu lirycznego” z erotyczno-kosmologicznego poematu prozą, jakim jest *L'Anus solaire*: „„Jestem słońcem”” odsyła do „nowego statusu ontologicznego człowieka”; wyraża już nie podporządkowaną indywidualną tożsamość w zhierarchizowanym świecie, lecz święty stan rozproszenia czy rozpadu: „„ja, olśniony przez *sacrum*, jestem wszystkim”” [por. Hawley, s. 153].

Sakralny jest nie Bóg w zmistyfikowanej roli „granicy człowieka”, lecz boska jest sama ludzka granica, wciąż przesuwana w kontestacji i kwestionowaniu – ludzkie *niemożliwe*¹¹. Przemieszczenie *sacrum* zakłada zmianę stosunku do czasu, wymaga odrzucenia projektu, w końcu żąda mortalnej abnegacji – uwolnienia się od nawyku szukania pociechy w obliczu śmierci: „Pragnąc uwolnić człowieka od alienacji wobec Boga, Bataille podejmuje zadanie jego dezalienacji wobec czasu”. Oznacza to intronizację ateleologicznej *chwili* (*a fortiori* „chwili śmierci”), która „uwalnia od oczekiwania, od służalczego wyczekiwania celów” [Surya, s. 419]: bezwzględnie przystać na śmierć to wyjść poza horyzont podporządkowania, to – w nieasekuracyjnym zaangażowaniu w eksces (erotyzm, święto, ofiarowanie) – pozbawić transcendencję prawomocności. Nowe usytuowanie *sacrum* okazuje się aspektem dokonywanego w trwodze odkrycia, „że prawda jest po stronie śmierci”, czy też że „jeśli istnieje tajemnica człowieka, to łączy się ona ze śmiercią” [Camus, s. 1].

Człowiek poszukuje suwerenności. Ale jako poszukujący jej, zgodnie ze swym powołaniem, w odmowie poddaństwa, w przekroczeniu granic bytu, wkracza w sytuację impasu. Suwerenny staje się w eksternalizującym podporządkowaniu rzeczom wydatkowaniu – nośniku śmierci (jako zwrot ku zatracie wydatkowanie *a fortiori* jest śmiercią): dociera więc do suwerennej pełni u szczytu negatywności, anihilującego wzgardzoną, zreifikowaną obecność. Rzeczywiście, u Bataille'a człowiek nie inaczej afirmuje swoją suwerenność – życie – aniżeli poprzez afirmację śmierci („człowiek jest suwerenny tylko za sprawą zatury tego, co go utrzymuje przy życiu” [Hawley, s. 289]).

¹¹ „Granica człowieka nie jest Bóg ani możliwe, lecz niemożliwe, nieobecność Boga” [RN, s. 312].

W tym właśnie sensie „jest [on] niczym, jeśli nie jest negacją tego, czym jest” [Hawley, s. 315]¹². Impas jako wymiar ludzkiego istnienia – albo rozdarcie człowieka – polega na tym, że *sacrum* jest dla niego *de facto* nie Bóg, ostatecznie strażnik pragmatycznego ładu pozbawiającego suwerenności, lecz wynosząca ponad urzeczowienie i personalizację (Bóg uosobiony jest obcością – rzeczą – jak każda synonimiczna wobec zamknięcia czy odseparowania partykularność) *bliskość*, która jest śmiercią (w tej mierze, w jakiej bliskości, która nie byłaby namiastką, nie da się osiągnąć inaczej niż za sprawą anihilacji granic, zniesienia bariery, jaką jest manifestująca się tylko w życiu tożsamościowa odrębność bytów). O ile nie jest – mortalnym w końcu – ekscysem, Bóg, uznawany w tradycji za szczyt, jest dla człowieka fałszywym szczytem czy też „fałszywą suwerennością”: „Człowiekiem suwerennym byłby człowiek z czasów zanim wymyślono Boga [...] albo z doby po jego śmierci” [Surya, s. 418]. Wobec przywołującego śmierć ekscesu Bóg jest *sacrum* spopolitowanym, wyrazem nieuchronnej porażki człowieka jako istoty zarazem ekstatycznej i językowej, która aspiruje do „niepochwytnego”, ale równoczesną wolą jego pochwylenia pozbawia je autonomicznej wartości: poza ekstazą, w której nic nie wie już o sobie jako istocie rozumnej, człowiek koniecznie redukuje *sacrum* do „profanicznego dobra” [por. Hawley, s. 273].

Chociaż więc zwraca się ku niej całą swą intensywnością, bliskości człowiek nie może dostąpić wprost, oddzielony od niej barierą temporalnego trwania. Owo zamknięcie w czasie – „radikalna skończoność człowieka” – czyni zeń, o ile przeżywa je on jako „nieznośne”, istotą komunikacyjną *par excellence*. Jeśli jednak nieuchronnie wykracza on poza siebie (dla człowieka komunikacja jest „wymogiem i fatalnością”), to w fundowanym na poczuciu własnej skończoności przekonaniu, że to wykraczanie nie jest ofertą ostatecznej satysfakcji. Ale też może w przekonaniu – tak przynajmniej widziałby rzecz Bataille – że ten zwrot ku zewnątrz (inności, innym), jakkolwiek byłby ograniczony z perspektywy ludzkich preferencji, stanowi „szansę” [por. Besnier 2, s. 213]. Z myśli Bataille'a (z jego ontologii czy ekonomii) można zapewne wywieść imperatyw kategoryczny: zamknięty w swych granicach, skończony, człowiek nie powinien przystać na swą ograniczoność – ontologicznym i moralnym wymogiem istnienia jest hojna rozrzutność.

Bataille wie, że swoją myślą budzić może konsternację. Jak uprawomocnić dzisiaj rytzy ofiarne, dla których uzasadnienia i sensu poszukuje on w *Części przeklętej*? Nie chodzi z pewnością o zalecenie naśladowania Azteków ani o promocję – groteskową i niewczesną – jakiejś postaci satanizmu (splendor *Zła*), lecz o zdanie sprawy z rudymenarnej dychotomii, będącej, według Bataille'a, elementem opisu sytuacji człowieka. Pragmatycznie zaangażowany,

¹² Autor dodaje: „Ta koincydencja sprzeczności – życia i śmierci – jest zasadniczą przesłanką całej myśli Bataille'a” [Hawley, s. 315].

pochłonięty produkcją, skoncentrowany na kumulacji i trwaniu, człowiek nie zadowala się wszakże takim swoim obrazem; doświadczając ruiny swej suwerenności¹³, usiłuje zapobiec degradującej go redukcji do rzeczy. W nowoczesnym zachodnim społeczeństwie¹⁴ robi to na sposób opatentowany nie tylko przez prokapitalistyczną myśl liberalną, ale i przez Marksa: chodziłoby o to, aby „przez udoskonalenie *rzeczy* uzyskać adekwatność *rzeczy* (produkcji) i człowieka – dojście lub powrót człowieka do samego siebie” [CP, s. 149]. Bataille wskazuje inną drogę, reaktywując źródłową w jego przekonaniu inklinację ludzką, egzemplifikowaną właśnie, spektakularnie i bulwersująco, w anachronicznych rytuałach: „powiadam, że życie wymaga daru z siebie i że dar prowadzi do śmiertelnej trwogi. Należę do tych, którzy chcieliby dla człowieka celu innego niż bezustannie wzrastająca produkcja, którzy odwołują się do świętej grozy” [CP, s. 293]. Urzeczowienie jest historyczną tendencją. Nigdy nie jest ono jednak pełne, a nawet, jak sądzi Bataille, jest ono „komedią”; komedią wobec tego, co niezależnie od dziejowych przemian – zawsze efemerycznych, o ile konfrontowane są z „istotą człowieka” – stanowi ontologiczny *constans*: „Gdyby ktoś zapytał mnie, kim jesteśmy, odpowiedziałbym: tym otwarciem na wszystko, co możliwe, tym oczekiwaniem, którego nie zaspokoi żadna satysfakcja materialna i którego nie oszuka wykrętny język! Szukamy szczytu. Każdemu wolno zaniechać szukania, jeśli tak mu się podoba. Ale cała ludzkość do tego szczytu dąży, gdyż tylko on ją określa, tylko on jest jej uzasadnieniem i sensem” [E, s. 266].

Krytyczny wobec nowoczesnej odpowiedzi na grożący człowiekowi permanentnie alienacyjny kryzys (realizując specyficzne dla siebie aspiracje, człowiek separuje się od świata i coraz dotkliwiej fantazmatyzuje swoją rudymentarną potrzebę komunikacji, doświadczania pełni)¹⁵, Bataille przeciwstawia industrial-

¹³ My raczej upadek ten odczuwamy (prerefleksyjność tego odczucia zakłóca rytm inercyjnie asymilowanego urzeczowienia), Bataille zaś go konstatuje, nie stroniąc od stanowczej werbalizacji: „stając się człowiekiem autonomicznej rzeczy, człowiek oddala się od siebie samego bardziej niż kiedykolwiek przedtem. (...) Masa ludzka zaakceptowała dzieło przemysłowe, a to, co stara się przy nim przetrwać, składa się na postać upadłej suwerenności” [TR, s. 81–82].

¹⁴ Jego ocena jest u Bataille’a jednoznaczna: „ogólnie rzecz biorąc, społeczeństwo kapitalistyczne sprowadza człowieka do pozycji rzeczy” [CP, s. 139].

¹⁵ Ten kryzys rozbratu – którego konwulsją na Zachodzie była skonstatowana *explicite* przez Nietzschego „śmierć Boga” (hiperestenia poszukiwacza Boga ze 125 paragrafu *Wiedzy radosnej* pozwala mu stwierdzić atrofię *bliskości*, mentalnie niedostępną jeszcze sybarytom i admiratorom teleologicznego działania, którzy desperacji szaleńca przeciwstawiają samozadowolenie i szderstwo), a którego jawny zczyn stanowiła, jak sądzi Bataille za Weberem (por. [Weber]), ascetyczna i pietystyczna reformacja (ideę tę dla celów antykapitalistycznej anarchii, wymierzonej w instrumentalny, autopromujący się aż po czystą opresję rozum, wykorzystał też spektakularnie Foucault w *Historii szaleństwa*; przypadkiem ewidentnej koneksji weberowskiej jest też naturalnie przypadek frankfurczyków; por. [Adorno, Horkheimer]) – ma korzenie sięgające początków ludzkości jako gatunku specyfikującego się przez produkcję i wykorzystanie narzędzi (swoją

nym, utylitarystycznym i progresywnym antropologiom myśl o źródłowym wyobcowaniu człowieka, które ripostowane jest wszak w nim transgresywnym impetem, faktycznie nie dającym się ujarzmić, a jedynie tłumionym lub perwerzowanym w świecie sfetyzowanych instytucji; w świecie, w którym samo życie, oddzielane od właściwej mu dynamiki, zapobiegliwie antypodyzowane wobec śmierci, pospolituje się i dławi w użyteczności¹⁶.

BIBLIOGRAFIA

Teksty G. Bataille'a

- OC – *Œuvres complètes*, t. I–XII, Gallimard, Paris 1970–1988.
 BM – *Le bonheur, le malheur et la morale d'Albert Camus*, „Critique”, février 1949, n° 33 [OC, t. XI].
 CP – *Część przekłeta*, przeł. K. Jarosz, Warszawa 2002.
 E – *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Gdańsk 1999.
 HH – *Hegel, l'homme et l'histoire*, „Monde nouveau-paru”, janvier 1956, n° 96 [OC, t. XII].
 LZ – *Literatura a zło*, przeł. M. Wodzyńska-Walicka, Kraków 1992.
 P – *Le Petit* (pod pseudonimem Louis Trente), bez nazwy wydawcy (faktycznie Robert Châté), Paris 1943 (zmistyfikowana data wydania 1934) [OC, t. III].
 RN – *Le rire de Nietzsche*, „Exercice du silence”, Bruxelles 1942 [OC, t. VI].
 SN – *Sur Nietzsche, volonté de chance*, Gallimard, Paris 1945 [OC, t. VI].
 TR – *Teoria religii*, przeł. K. Matuszewski, Warszawa 1996.

Komentarze

- [Adorno, Horkheimer] T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka Oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.
 [Arnaud, Excoffon-Lafarge] A. Arnaud, G. Excoffon-Lafarge, *Bataille*, Seuil, Paris 1978.
 [Besnier 1] J.-M. Besnier, *Éloge de l'irrespect*, Descartes & Cie, Paris 1998.
 [Besnier 2] J.-M. Besnier, *La politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, La Découverte, Paris 1988.
 [Camus] M. Camus, *L'acéphalité ou la religion de la mort*, w: *Acéphale, 1936–1939*, Jean-Michel Place, Paris 1995.
 [Chapsal] M. Chapsal, *Quinze écrivains*, Julliard, Paris 1963.
 [Durançon] J. Durançon, *Georges Bataille*, Gallimard, Paris 1976.
 [Hawley] D. Hawley, *L'œuvre insolite de Georges Bataille. Une hiérophanie moderne* (Thèse, University of Wisconsin), M. Slatkine, H. Champion, Genève–Paris 1978.
 [Heimonet] J.-M. Heimonet, *Pourquoi Bataille?*, Kimé, Paris 2000.

nieuchronną alienację w świecie człowiek, zdaniem Bataille'a – autora *Teorii religii* i *Części przekłetej* – wciąż musi dyskontować zwrotem ku *pełni i bliskości*).

¹⁶ Na tle nowoczesnych antropologii Bataille prezentuje się osobliwie, przedkładając „system niemożliwy, bez Boga, oparty na suwerenności człowieka, który wybiera własną ztratę” [Hawley, s. 337].

- [Kaufmann] V. Kaufmann, *Communautés sans traces*, w: *Georges Bataille après tout*, Belin, Paris 1995.
- [Rieusset] I. Rieusset, *La déchirure du cercle: une éthique de la négativité*, w: *Georges Bataille et la pensée allemande*, Les Amis de Georges Bataille, Paris 1986.
- [Sartre] J.-P. Sartre, *Un nouveau mystique*, w: tenże, *Situations I*, Gallimard, Paris 1947.
- [Surya] M. Surya, *Georges Bataille. La mort à l'œuvre*, Garamont – Frédéric Birr, Paris 1987.
- [Weber] M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin 1994.

Krzysztof Matuszewski

**L'HOMME – HIATUS ÉTERNISÉ. ESQUISSE DE L'ANTHROPOLOGIE
DE GEORGES BATAILLE**

S'opposant à la clôture hégélienne de la négativité, c'est-à-dire à l'esclavage intériorisé et affirmé par l'homme posthistorique, Bataille définit l'homme en tant que l'être ontologiquement déchiré, constitué par le conflit incontournable pouvant être enlevé non par un moment quelconque de l'histoire, mais uniquement par la mort. Contrairement à la prise de position hégélienne mystifiée l'homme n'est pas, selon Bataille, exclusivement une conscience tout à fait temporalisée, mais aussi un corps et une impulsion ou bien une emanation personifiée de l'énergie cosmique et solaire. En tant que tel il est une négativité *par excellence*, une tension notoire entre l'interdit et le projet d'une part et la transgression et le dépense anarchique de l'autre, donc un être convulsif orienté non vers la plénitude positivement défini, mais vers la perte. Plus que par les avantages de la culture rejetant la violence et diminuant une existence devenant plus en plus utilisée et fonctionnalisée, l'homme est instigué, selon Bataille, par le *sacré* qui détermine originellement la dynamique de la vie. Attiré par le *sacré* en tant que le revers de l'homogénéité de la culture l'homme se dirige vers l'existence tragique souveraine, aspire à l'impossible. Aux systèmes, savoir, possibilités, histoire et vie miasmatique excluant l'extase qui pour la raison n'est rien ou est par elle au moins tout à fait instrumentalisée dans la stratégie de sa ruse, Bataille oppose l'impossible athéologique et asystématique ou bien le non-savoir en tant que régions où se manifeste la souveraineté de l'homme. La souveraineté paradoxale du point de vue des codes pragmatiques, parce que fondée non sur le choix assidu et avare de l'accumulation et de la durée, mais sur le choix excessif de la perte, rudimentaire pour la vie traitée comme une explosion dionysiaque ou solaire.