

Tomasz K. Sieczkowski
Georges Bataille - w stronę śmierci?

W porządek ludzki wpisany jest bezwzględny ostracyzm wobec wszystkich, którzy podważają uniwersalną wartość zasady użyteczności, uświęconej charakterem faworyzujących ją gatunkowych praw. Niezgoda na to, by być funkcją, to znaczy zaakceptować instytucjonalny redukcjonizm resp. Spragmatyzowanie świata, wymuszane gatunkową przynależnością, stanowi gorszące wyzwanie, jakie rzucają niekiedy ludzkości splodzeni w mrokach chaosu jej odszczepieńcy.

Krzysztof Matuszewski

Wstęp

Wyodrębnienie różnic i podobieństw, jakie zachodzą między dziewiętnasto- a dwudziestowieczną filozofią i sklasyfikowanie ich w sposób precyzyjny zdaje się być zadaniem niezwykle trudnym. Z jednej strony Hegel i jego następcy znaleźli w XX wieku gorących orędowników i, szczególnie w przypadku Marksa, trudno zaprzeczyć ich wpływowi tak na dwudziestowieczną politykę, jak i na filozofię, z drugiej zaś równie gorliwych krytyków, którzy w wyjściu poza systemową totalność upatrywali szanse wskrzeszenia mitycznej suwerenności człowieka. Z kolei XIX-wieczni 'filozofowie konkretni' - jak choćby Nietzsche, Kierkegaard czy Stirner - których filozofia powstawała pod egidą odwrotu od Hegłowskiego utożsamienia myśli i bytu, pełnią w dwudziestym wieku zarówno ważną rolę antenatów filozofów różnicy i monomanów, jak i znienawidzonych patronów egoistycznego ekscesu, wyrrywających myśl z obszaru użyteczności i uwalniających ją spod władzy zinstytucjonalizowanego świata pracy determinującego zasady rządzące życiem społecznym. Filozofia dwudziestowieczna jest zatem z konieczności bardziej hybrydyczna - jest już nie tylko nauką o bycie (metafizyką, ontologią), lecz, i to być może przede wszystkim, nauką o byciu (byciu) umieszczoną w regulującej ją perspektywie historii i socjologii, namysłem nad językiem, czy wreszcie namysłem nad samymi swoimi podstawami i założeniami, pokantowską - choć prowadzoną w Nietzscheańskim duchu - refleksją metafizyczną, w wyniku której zakwestionowana zostaje podstawa, *arche, telos*, czy wręcz sens istnienia bytu ludzkiego li tylko na płaszczyźnie zrutynizowanego porządku społecznego, a więc na planie rozumnej - moralnej - aktywności. Widmo Holocaustu, cień ludzkiego okrucieństwa, którego (niezależnie od płaszczyzny - państwowej czy indywidualnej) nie udało się filozofii wyegzorcyzmować, wzbogaca (eksponując doniosłość Sade'a) dwudziestowieczną myśl o refleksję etyczną (Levinas). Wszakże wnoszenie teoretycznych z konieczności apeli o opamiętanie, etyczną wrażliwość i objawiające komunikację spojrzenie w oczy, okazuje się ledwie wyrazem myślenia życzeniowego. Geniusz Bataille'a objawia się niczym krańcowa i konfundująca wierzących w dogmatyczny porządek świata przeciwwaga. To *przemoc* otwiera nas na komunikację, pisze Bataille. Pozostając w zrutynizowanym świecie pracy, rządzonym prawami parachrześcijańskiej etyki, zamykamy przed sobą możliwość komunikacji, która odbywać się musi w horyzoncie zatrąty - tylko w perspektywie zatrąty, a więc pod warunkiem otwarcia się na anihilującą świadomość (egidę naszej rzeczowości^[1]) ciągłość, możemy dostąpić autentycznej komunikacji, nie strywalizowanej do przedmiotowych relacji. Ta różnica w ujęciu komunikacji - u

Levinasa opierającej się o etyczny paradygmat, zaś u Bataille'a polegającej na przekroczeniu zrutynizowanego porządku międzyludzkich relacji i otwarciu na przemoc - pozwala umieścić Bataille'a w gronie wielkich filozoficznych demistyfikatorów.

Należałoby się zastanowić, czy śmierć, centrum i przyczyna aktywności filozoficznej, jak rzekłby Schopenhauer, nie jest *ostatecznie* najpotężniejszym narzędziem de(kon)strukcji filozofii takiej, jaką skompromitował Nietzsche. Dla Bataille'a, dla którego śmierć jest nie tylko filozoficznym, ale i prywatnym wyzwaniem, klasyczne opozycje filozofii (myśl i byt, przedmiot i podmiot, przyczyna i skutek) stają się niewystarczające z racji swej koniecznej jednostronności (sprzężone z ludzką *ratio*, z premedytacją i permanencją pozostają ślepe na wszystko, co w człowieku porządek rzeczy przekracza - na nadmiar czyniący go czymś więcej niż przedmiotem metafizycznych opisów poznającej świadomości). W miejsce wspomnianych opozycji Bataille proponuje dychotomię *nieciągłości* i *ciągłości*, *profanum* i *sacrum*. Druga z domen opisywanych przez Bataille'a, ściśle skorelowana jego zdaniem ze śmiercią, wymyka się klasyfikacjom dotychczasowej filozofii, która zawężając pole bytu, zdecydowała się mówić o jego części tak, jak gdyby wypowiadała się o całości. Z tego względu Bataille jest w pewnej mierze wyklęty - pragnienie uchwycenia bytu ludzkiego w jego całości, na pozór zbieżne z przyświecającym filozofii celem, okazuje się ostatecznie dla filozoficznego dyskursu i obrońców jego czystości nieznosne, rewindykując niewyraźny nadmiar, który filozofia już dawno wyekspropriowała - ów, jak napisał Blanchot, nadmiar umierania, "ów naddatek nicości, który każe [człowiekowi] umierać nieskończenie".

Rozdarcie

Ontologiczne rozdarcie istoty ludzkiej jest dla Bataille'a faktem prymarnym. Konstatacja konfliktu, którego miejscem jest byt ludzki, zaś stawką jego istnienie, pozwala Bataille'owi precyzyjnie sformułować zastrzeżenia względem filozofii i jej idiosynkratycznej jednostronności. Przeciwno jednorodnej koncepcji człowieka protestował już Pascal, dychotomizując porządki serca i rozumu. Ontologiczne rozróżnienie zaproponował Schopenhauer. Dokonana przez niego rewindykacja woli jako istoty świata wprowadza element tragiczny do życia jednostki ludzkiej, w której ślepy pęd do życia (wola życia) rywalizuje z rozumowo-intuicyjnym zamiarem zniesienia samej siebie jako osobowej świadomości. Ta perwersyjna funkcja rozumu, który będąc rękojmnią osobowości (tożsamości), planuje zamach na samego siebie, nie jest jeszcze gestem apokaliptycznym, o ile nie ma na celu powszechnego buntu, lecz, jak u Bataille'a, jest raczej prywatnym aktem rozumienia (doświadczenia) świata, obrazem kondycji człowieka, rozdartej między dwiema zasadami, z których każda konstytuuje fragment jego istoty.^[2]

Porządek pracy (domena nieciągłości), w którym człowiek funkcjonuje jako rzecz, współlegzystuje u Bataille'a ze światem transgresji - tęsknotą za ciągłością, pierwotną indyferencją, innymi słowy, z pragnieniem życia pod egidą ekstazy: "Życie ludzkie jest czymś więcej niż służeniem światu głową i rozumem. W miarę jak staje się ono tą głową i tym rozumem, w miarę jak staje się konieczne dla świata, zgadza się na poddaństwo. Jeśli istnienie nie jest wolne, okazuje się puste i nijakie, a jako wolne jest grą. Ziemia przynosząca kataklizmy, wydająca na świat drzewa i ptaki była wolnym uniwersum: zafascynowanie wolnością zostało przyćmione, odkąd wyłoniła byt domagający się konieczności jako prawa nad światem. Człowiek może však okazać swą wolność nie godząc się więcej na żadną konieczność: w sposób wolny upodobnić się może do wszystkiego, czym sam nie jest."^[3] Wszakże dążenie do trwania, które swój uprzedmiotowiony wyraz znajduje w rządzonym prawami ekonomii świecie pracy, jest wyparciem się prymarnej - tak w sensie logicznym jak i historycznym - zwierzęcości. "Odrzucenie naturalnej gwałtowności to dla człowieka rzecz podstawowa."^[4] Dopiero zerwanie więzi z naturą, rozumianą - wbrew oświeceniowej tradycji - jako dzika i niepohamowana gwałtowność, gwarantuje bytowi ludzkiemu określenie się jako *animal rationale*.^[5] Arystotelejska definicja, przytaczana przez podręczniki jako wzorcowy

przykład antropocentrycznego optymizmu, jest w ujęciu Bataille'a próbą racjonalizacji tragiczności *par excellence*. Okiełznanie w nas samych przemocy, w jaką wpisujemy się jako zwierzęta, jest momentem tryumfu świadomości - gwaranta człowieczeństwa, który poprzez prawo opierające się na zakazach dotyczących śmierci i seksualności, określił świat pracy, świat osobowego różnicowania jako domenę swoiście ludzką i jakoby bezpiecznie odgradzoną od antypodycznej wobec świadomości animalności.

Nieciągły świat pracy, świat, w którym jako ludzie współistniejemy z innymi ludźmi, przynosi rozczarowanie. Rozczarowanie to wynika z obecnej w nas tęsknoty do autentycznej komunikacji, która to tęsknota jest ostatecznie nostalgicznym pragnieniem ciągłości. Komunikacja ograniczona do racjonalnego dyskursu, który wprzęgnięty jest w ekonomiczny obrót wartości, uprzedmiotawia jednostkę separując ją tak od innych podmiotów, jak i, w konsekwencji, od samego świata jako pierwotnie tętniącego życia. Żłudne wrażenie kontroli nad światem, pojęciowe ustrukturywanie rzeczywistości, manipulacja rzeczami za pomocą słów^[6] - wszystko to próby zapewnienia sobie poczucia stabilności w obliczu niepokoskromionej gwałtowności charakteryzującej naturę (naturę, która wobec epistemologicznie i ekonomicznie uporządkowanego świata *profanum* przybiera charakter apokaliptycznego zagrożenia - chaosu). Śmierć jest w zasadzie (dla człowieka) świadomością śmierci, rodzajem awizo; jednak w chwili otrzymania przesyłki okazuje się być destrukcją tożsamości. Praca, wytwór rozumu, wykorzystuje archetypiczną strukturę śmierci: w zamian za ofiarowany wysiłek obiecuje przyszłe zyski. W tym sensie praca jest racjonalnym surogatem śmierci. A jednak śmierć jest synonimem gwałtu, zaś praca symbolizuje okiełznanie przemocy. Dlatego świat pracy obwarowany został zakazami, które mają zapewnić szczelność nieciągłego kontinuum. Dwa rudymenarne zakazy - dotyczące śmierci i seksualności - będące podstawą wszystkich innych, bardziej szczegółowych zakazów, ukształtowały, otamowując immanentną nam przemoc, świat kultury.

Zakaz dotyczący seksualności jest w zasadzie jeden i, na co zwraca uwagę Bataille, "jest powszechnie obowiązujący, uniwersalny; poszczególne zakazy są jego zmiennymi aspektami."^[7] Te aspekty to chociażby nakaz monogamii, tabu krwi miesięcznej, wykluczenie kazirodstwa, homoseksualizmu i sodomii, etc. Aspekty te mają co prawda charakter relatywny historycznie i społecznie, lecz ów zakaz fundamentalny, któremu zawdzięczają swoje istnienie zakazy poszczególne (niezależnie od ich przedmiotu czy formy), pozostaje nienaruszony. Istnienie zakazu otamowującego gwałtowną - odbywającą się pod egidą przemocy - seksualność, jest wszakże niezbywalne dla społecznego, czyli zrutyinizowanego i opartego na relacjach podmiotowo-przedmiotowych świata, tym bardziej, że "być wolnym znaczy nie być funkcją. Pozwolić sprowadzić się do funkcji, to pozwolić wykastrować życie. Głowa światły autorytet lub Bóg uosabiają *funkcję służalczą*, uchodzącą i mającą samą siebie za cel, a zatem funkcję, która powinna być przedmiotem najbardziej nieprzejednanej odrazy."^[8] Przyjmując tę tezę młodego Bataille'a musimy zarazem przystać na konstatację kruchości społecznego porządku i na konieczność (szczególnie wobec anarchistycznych tendencji, które manifestują się w Bataille'owskiej proklamacji) otamowywania destrukcyjnej dla świata pracy domeny seksualności, jak i każdej innej ewokującej anarchiczny chaos.

Motywacją dla powstania zakazu dotyczącego śmierci była, podobnie jak w przypadku zakazu dotyczącego seksualności, ochrona świata nieciągłości - świata *ratio* - przed przemocą, która jest człowiekowi przypisana. "Chcąc nie chcąc człowiek należy do obu tych światów, między którymi rozpięte jest życie ludzkie. Świat pracy i rozumu stanowi podstawę ludzkiego życia, ale praca nie absorbuje nas bez reszty, a nasze posłuszeństwo wobec rozumu nie jest bezgraniczne. Człowiek zbudował racjonalny świat, lecz przetrwała w nim na dnie pierwotna gwałtowność."^[9] Gwałtowność, pierwotnie czysto naturalna, z upływem czasu (wraz z powstaniem zakazów, a więc wraz z wkroczeniem na scenę *ratio*) stała się gwałtownością perwersyjną, bowiem za pośrednictwem świadomości: "Sama natura jest gwałtowna i jakkolwiek staliśmy się rozsądni, gwałtowność może nami zawładnąć, gwałtowność już nie naturalna, tylko

właściwa istocie rozumnej."^[10] Właśnie przeciwko tej gwałtowności, która perwersyzuje ludzką świadomość czyniąc ją wrogiem zbudowanego właśnie przez świadomość świata pracy, zorientowany jest świat zakazów.

Zakaz związany ze śmiercią, pisze Bataille, "jest konsekwencją postawy człowieka wobec zmarłych"^[11]. Korzenie tego zakazu sięgają narodzin pracy. Bataille akcentuje różnicę, jaka istnieje w podejściu do ludzkich zwłok i innych rzeczy: "Nasza świadomość rejestruje przejście od stanu życia do stanu zwłok, czyli przerażającego przedmiotu, jakim jest dla człowieka trup innego człowieka. [...] [Trup] świadczy o gwałcie, który nie tylko zniszczył danego człowieka, ale zniszczy wszystkich ludzi. Zakaz, jaki odczuwają ludzie na widok trupa, wyraża się odruchem cofnięcia; przez to cofnięcie *odrzucają oni gwałt, oddzielają się od gwałtu*."^[12] Zakaz dotyczący śmierci pełni dwojaką funkcję: po pierwsze, ma na celu ochronę ludzkiego świata pracy przed przemocą natury (trup, ewokujący immanentną naturze moc zniszczenia i rozkładu budzi intuicyjny wstręt; "Śmierć była znakiem gwałtu wkraczającego w świat, który mogła unicestwić. Znieruchomiał trup miał w sobie coś z gwałtu, którego padł ofiarą: wszystkim, co znajdowało się w zasięgu jego 'zaraźliwości', groziła podobna ruina"^[13]), i, po drugie, postawienie tamy sperwersyzowanej przez świadomość nostalgii wobec naturalnej przemocy, której sperwersyzowanie to nadaje swoiście ludzki i destrukcyjny wobec świata pracy wymiar. Ta druga funkcja zakazu jest według Bataille'a znoszona przez sam zakaz. Paradoksalnie, sam zakaz otwiera możliwość jego pogwałcenia: "zakaz, który budzi lęk, nie tylko każe nam się przestrzegać. [...] Zakazany uczynek nabiera sensu, którego nie miał, zanim odwodzący nas od tego uczynku lęk przydał mu blasku chwały."^[14] Utworzony przez rozum zakaz otwiera przed samym rozumem perspektywę przemocy.^[15]

"Jest w naturze i trwa w człowieku ruch, który zawsze *przekracza* granice i daje się zredukować tylko częściowo."^[16] Owo animalne residuum, aby nie ujawniło destrukcyjnej mocy wobec kultury, musi być powstrzymywane permanentnymi zakazami, które potwierdzamy z pokolenia na pokolenie w procesie wychowawczym: "[deformujemy] je [dzieci - przyp. T.K.S.] na własne podobieństwo i [wpajamy] w nie, jako coś najcenniejszego wstręt do wszystkiego, co naturalnie tylko dane. (...) Staramy się (...) bezustannie o to, by zaczęły wraz z nami podzielać odrazę do życia czysto cielesnego, nagiego, nie osłoniętego; odrazę, bez której upodabnialibyśmy się do zwierząt."^[17]

Rutynizujący schemat edukacyjny ma swoje uzasadnienie: określając nasze ludzkie istnienie przez świat pracy, godząc się na naszą reifikację, zamknięcie w jednostkowym odosobnieniu, na istnienie zorientowane na realizację założonych celów, innymi słowy, konstruując profaniczną (w sensie Bataille'owskim) kulturę człowieka rozumnego, nie jesteśmy w stanie wyzbyć się resztek pragnienia niczym nie skrępowanego wydatkowania, odrywającego nas od świata zakazów. "Chodzi o przejście od ciągłego do nieciągłego i od nieciągłego do ciągłego. Jesteśmy istotami nieciągłymi, osobnikami umierającymi samotnie u kresu niepojętej przygody, ale tęsknimy za utraconą ciągłością. Nie możemy znieść sytuacji, która przykuwa nas do naszej przypadkowej, przemijającej indywidualności. Obok dręczącego pragnienia, by ta przemijalność trwała, czujemy obsesyjną potrzebę pierwotnej ciągłości, łączącej nas z bytem."^[18] Trwoga przed śmiercią, przed kresem naszej osobowej egzystencji, jest tak przejmująca, że wnosimy przeciw niej narzędzia naszego intelektu - rzutowane na świat potężne pojęciowe konstrukcje, w których rozpląnąć się ma podstawowy lęk istoty nieciągłej; istoty, dla której strach przed kresem, manifestujący się w zrutynizowanej działalności wytwórczej, w gromadzeniu kapitału i podtrzymywaniu życia, współistnieje w permanentnym napięciu z pragnieniem, "by rzucić w diabły wszystko - pracę, cierpliwość, żmudne gromadzenie zasobów, i zacząć robić coś dokładnie odwrotnego - w jednej chwili roztrwonić nagromadzone bogactwa, zmarnować i stracić, ile się tylko da."^[19] Ostatecznie, pragnienie to przydaje naszemu istnieniu sens: "Pragnienie zatruty wypelnia cale życie cierpieniem, lecz dzięki temu pragnieniu byt ucieka z zamknięcia."^[20]

Jeśli domeną świata pracy konstytuowanego przez ludzką świadomość jest

nieciągłość (odosobnienie indywidualnych bytów, ich pacyfikacja i reifikacja), zaś naszą nieredukowalną na dłuższą metę składową jest tendencja do opuszczenia tego świata, a przynajmniej do zawieszenia go, poddania się powabowi erotyzmu i śmierci, które ewokują ciągłość, to ów dualizm (w perspektywie ontologicznej), czy też tragiczne rozdarcie (w perspektywie egzystencjalnej), jest egidą, pod którą rozgrywa się życie ludzkie. Jak pisze Krzysztof Matuszewski, "z gatunkowej przynależności, wskutek edukacyjnej i moralnej obróbki - akceptujemy przeciętność, życie na bezpiecznie uśrednionym poziomie intensywności. Jest w nas wszakże jakaś część, która nie podlega kulturowej domestykacji i sprawia, że mówimy "nie" mdłemu światu zmoderowanych działań i bezbolesnych preferencji."^[21] Bezsprzecznie archetypiczny charakter naszych aspiracji wymierzonych przeciw światu użyteczności, wskazuje ostatecznie na dramat ludzkiej niemożliwości: byt ludzki zamknięty w sferze działań użytecznych, współkonstituujący profaniczną rzeczywistość, skazany jest na ostentacyjne wykluczanie z siebie (kosztem permanentnego osamotnienia) własnego pragnienia autentycznej komunikacji, a więc wyrzeczenie się sfery *sacrum*; natomiast odrzucenie świata pracy, oddanie się permanentnej transgresji, jest działaniem krótkowzrocznym - odbiera doświadczeniu przekraczania granic walor gry rewindykowany przez Bataille'a.^[22] Rozdarcie jest w istocie niezbywalne i, z wyjątkiem śmierci, nie można sobie wyobrazić sytuacji, w której moglibyśmy opuścić jedną z przypisanych nam domen: "Konflikt między nadmiarem bytu rozdzierającego się i ginącego w ciągłości a wolą osobowego trwania przetrwał wszystkie zmiany."^[23]

Niewystarczalność filozofii

Tendencja do mediatyzacji tego konfliktu znamionuje hipokryzję filozofii. Konstatacja - czy raczej doświadczenie - fundamentalnego rozdarcia bytu ludzkiego^[24] sytuuje Bataille'a poza tradycją filozoficzną. Z tego względu przeprasza on, że niekiedy zmuszony jest mówić jak filozof. Filozofia jest aspektem *ratio*, świata rozumnej wytwórczości i równie rozumnego wydatkowania. Nie-rozum jest jej obcy i - z racji nieokielznanego trwonienia, które ewokuje - niemożliwy do przyjęcia. Filozoficzny program - niezmiennie ten sam - ogranicza się w zasadzie do uczynienia z rozumu suwerena. Program ten trafnie opisał Husserl w rozprawie *Filozofia jako ścisła nauka*: "Od swoich pierwszych początków filozofia pretendowała do tego, aby być ścisłą (*streng*) nauką, i to nauką, która czyniłaby zadość najwyższym potrzebom teoretycznym, a pod względem etyczno-religijnym umożliwiałaby życie regulowane przez czysto racjonalne normy."^[25] *Od swoich pierwszych początków* znaczyłoby raczej: *od Platona*. Ewokujące pierwotną różnicę Heraklitejskie stawanie unieruchomione zostało w Platońskim schemacie bytu idealnego. Platońska statyka, uświęcająca ambicje rozumu do poznawczej adekwacji, zniesienie nieprzewidywalności *aletheia* i zastąpienie jej prawdą, do której dostęp ma ludzki umysł, sprawiła, że idealizacja świata stała się zarazem jego antropocentryzacją i uinteligibilnieniem. Inicjujący filozofię gest Platona - wypędzenie z *polis* poetów - oznaczał zamknięcie przed filozofią dostępu do *całości* bytu. Pozwala też zrozumieć jej hipokryzję: określając się jako pragnienie poznania wszystkiego, filozofia, uprzedzając niejako geniusz Kanta, zidentyfikowała się z tym, co możliwe - tym, co racjonalne - wyrzucając poza swój nawias Heraklitejskie *hybris* - "filozoficzna całość nie jest niczym więcej niż częścią uzurpacyjnie podniesioną do rangi całości"^[26] - i formując sojusz z *państwem*, domeną zinstytucjonalizowanej racjonalności. Ów akcentowany przez Husserla wymóg ścisłości podkreśla tylko jednostronność filozofii. Ścisłość, która warunkowana jest gramatycznymi regułami języka, wprowadza do dyskursu pozór komunikacji - ale pozór tylko. Indywidua komunikujące się w języku nie są w stanie dostąpić komunikacji autentycznej, skoro zapośredniczenie utwierdza tylko ich odrębność. Tak jak językowa komunikacja nie spełnia oczekiwań, jakie w komunikacji pokłada byt ludzki (utożsamienia, identyfikacji, zatopienia świadomości w świecie), tak filozofia nie spełnia postulatów bycia nauką o *całości*. Bataille przyjmuje Nietzscheańską

krytykę filozofii jako działalności interesownej *par excellence*. Projekt filozoficzny, który w ujęciu Nietzschego i Bataille'a okazuje się być projektem reaktywnej kultury, pozwala, jak zauważa Krzysztof Matuszewski[27], na sformułowanie dwóch przynajmniej zastrzeżeń wobec swojej prawomocności. Na pierwsze składa się, jeśli nie enigmatyczność, to nieuprawniona eksterioryzacja pojęcia świadomości, czyli uzurpacyjne określenie świadomości jako zasady (istoty) człowieka, podczas gdy jest ona jedynie częścią bytu ludzkiego. Drugie zastrzeżenie jest pochodną pierwszego, ujawniając leżącą u jego podstaw hipokryzję: zracjonalizowanie świata, a więc eksterioryzacja świadomości polegająca na uinteligibilnieniu świata, kieruje się bowiem *zasadą użyteczności* obliczoną na przetrwanie gatunku, a więc powodowaną racjami animalnymi *par excellence*. Bataille powtarza zatem Nietzscheańską krytykę kultury opierającej się na resentymencie, który przejawia się w uczynieniu ze świata domeny merkantylnej ekonomii. Domeny w ścisłym tego słowa znaczeniu negatywnej, bowiem opierającej się o zakaz, który ją ukonstytuował - zakaz związany z erotyzmem i śmiercią.

Krytyka kultury jest w istocie krytyką filozofii, która tę kulturę ukształtowała. Porzucając ambicje, by wiedzieć *wszystko*, stała się służebnicą *ratio*, współautorką heglowskiego spektaklu daremnej paniteligibilności.

Bataille nie dezawuuje jednak filozofii - konstatując fundamentalne rozdarcie świata i człowieka, byłby daleki od logiki odrzucając naukę, która eksploruje jedną ze stron konfliktu. Sprzeniewierzenie się filozofii (tym bardziej, że w swojej eksploracji sięgnęła już bodaj kresu[28]) byłoby zaprzepaszczeniem wiedzy o *możliwym*, a przecież - i Bataille jest daleki od zakwestionowania tego faktu - "świat pracy i rozumu stanowi podstawę ludzkiego życia"[29]. Filozofii należy przypomnieć jej rudymenarną inspirację poznania całości. Rewindykując całość, nie pozbywamy się przecież dokonań *ratio*, zamykamy je jedynie w obszarze im przynależnym - obszarze *możliwego* - kwestionując ich fałszywą aspirację do orzekania o *Totalität*. Jeśli Bataille chce swoją prawdę o tym, co *niemożliwe* wyrazić, czy przynajmniej przybliżyć czytelnikowi, musi z konieczności zgłosić akces do świata filozofii takiej, jaką krytykuje. Myśl musi bowiem zostać wyrażona w języku, zaś język - perwersyjnie i dywersyjnie - musi nas doprowadzić do miejsca, w którym slychać "najważniejsze filozoficzne pytanie"[30]. Konieczny jest tak język ("Czym bylibyśmy bez języka? Język uczynił nas tym, czym jesteśmy. Jedynie język może nam objawić ów szczytowy moment, kiedy sam przestaje się liczyć"[31]) jak i filozofia ("filozofia, żeby ogarnąć - jeśli to możliwe - całość problemów, musi ujmować je, wychodząc od historycznej analizy zakazu i transgresji. Filozofia, która zmienia się w transgresję filozofii, dociera do szczytu bytu przez kontestację opartą na krytyce swoich źródeł. Szczyt bytu ukazuje się w *pełni* tylko w ruchu transgresji, kiedy myślenie, oparte za sprawą pracy na rozwoju świadomości, wreszcie pracę przekracza, wiedząc, że nie może się jej podporządkować"[32]).

Ów moment szczytowy, kiedy byt jawi się nam w swojej całości, jest dla Bataille'a momentem autentycznej komunikacji. A jednak kontemplacja *bytu u szczytu bytu* jest niema, kpiąc z językowej intersubiektywności. Do tego momentu nie można by było dotrzeć, gdyby nie język[33], ale *u szczytu* odpowiedź na najważniejsze pytanie filozofii jest już tylko milczeniem[34]. Drogę do tego doświadczenia otwiera - czy raczej, jako język, wskazuje - Bataille'owskie doświadczenie wewnętrzne: tylko w jego perspektywie możliwy jest wykład o erotyzmie i śmierci, poddanych reglamentacji domenach ludzkiego życia, w których manifestuje się przedmiot naszej rudymenarnej tęsknoty i trwogi: *ciągłość*.

Doświadczenie wewnętrzne

Problematyzacja doświadczenia wewnętrznego jest zadaniem niezwykle fascynującym, ale równocześnie trudnym, jeśli nawet nie niemożliwym.[35] Wszakże, skoro sam Bataille podkreśla zasadniczą komunikowalność doświadczenia wewnętrznego - "Stosunkowo łatwo można, moim zdaniem, wskazać, w czym moje *doświadczenie*

wewnętrzne jest zbieżne z doświadczeniami innych ludzi i dzięki czemu mogę je im przekazać"[36] - należy próby takiej problematyzacji dokonać, tym bardziej, że jedynie w perspektywie doświadczenia wewnętrznego uchwycić można to, co *niemożliwe*, domenę śmierci, chaosu i rozpadu tożsamości (jeśli doświadczenie wewnętrzne podlega autorytetom[37], innymi słowy, jeśli sankcjonowane jest przez zakaz, nasze zrutynizowane pojęcie śmierci nigdy nie będzie w stanie wykroczyć poza dwa typy ekspropriacji - zniesienie pojęcia śmierci jako nie dotyczącego indywiduum [Epikur] i upermanentnienie osobowego trwania [myśl chrześcijańska] - wraz z wszelkimi możliwymi usubtelnieniami, jakie sformułować może filozofia).

Doświadczenie wewnętrzne określić możemy jako ruch[38] rozwijania ludzkich możliwości po kres.[39] Jeśli tak, to ruch ten zakłada już porzucenie świata pracy, jako związanego (jeśli nie synonimicznego) ze światem ludzkich możliwości. Bataille określa doświadczenie wewnętrzne jako "to, co zwykle nazywamy *doświadczeniem mistycznym*: stany ekstazy, uniesienia lub przynajmniej emocji poddanej namysłowi." I dalej: "doświadczenie wewnętrzne odpowiada konieczności, w jakiej się znajduję - wspólnie z istnieniem ludzkim - ustawicznego poddawania wszystkiego w wątpliwość (kwestionowania wszystkiego)."[40] Doświadczenie wewnętrzne ma jednak z filozoficznym sceptycyzmem niewiele wspólnego. Montaigne'owskie *co wiem?* i jego Kartezjańska kontynuacja prowadzą do odpowiedzi, która kwestionowanie sprowadza jedynie do propedeutycznej metody - ostatecznym celem jest jasne poznanie i racjonalna zasada, na której oprę mamy gmach wiedzy[41]. Natomiast Bataille proponuje kwestionowanie permanentne, które - jakby zawieszając 'analityczne operacje filozofii' - wprowadzić ma do doświadczenia afekty trzymane poza jego zasięgiem mocą opartej na zakazach kultury. Skutkiem, do jakiego prowadzi metoda Bataille'a, nie jest zasada, lecz spajający formy estetyczne, intelektualne i moralne *trans*: "Doświadczenie łączy na koniec przedmiot z podmiotem, będąc jako podmiot nie-wiedzą, a jako przedmiot - nieznanym." [42]

Obawa przed nieznanym, przed dostąpieniem kresu i otwarciem perspektywy tego, co niemożliwe, sprawia, że przywiązujemy się jeszcze mocniej do domeny naszych zrutynizowanych działań - świata pracy. Lecz rezygnując z doświadczenia wewnętrznego, tj. obwarowując je zakazami, aby nie mogło się ujawnić, akcentujemy tylko 'penitencjarny' charakter świata *ratio*: "Kres jest oknem: obawa przed kresem wciąga w mrok więzienia, za pomocą wyjałowionej woli, która przystaje na 'penitencjarną administrację.'" [43]

A przecież trwoga nie musi odpychać. "Trwoga, w nie mniejszym stopniu niż inteligencja jest środkiem poznania, tak samo zresztą jak kres możliwego jest w nie mniejszym stopniu życiem niż poznaniem. Komunikacja zaś jest, podobnie jak trwoga, życiem i poznawaniem. Kres możliwego zakłada śmiech, ekstazę, pełne przerażenia zbliżenie do śmierci." [44]

Jedynie rozum może poprowadzić doświadczenie do kresu tego, co możliwe. Rozum, który traktowany jest jako antypoda szaleństwa, jako jedyny ma prawo do "zdekomponowania własnego dzieła, zburzenia tego, co sam zbudował" [45]. Schemat drogi, jaką przebywa kierowane przez rozum doświadczenie wewnętrzne, jest kluczowym bodaj punktem traktującej o nim książki. Bataille nazywa je 'doświadczeniem czystym', przez co rozumie 'operację suwerenną', wolną od zakazu, a więc doświadczenie 'wyzwolone od jakiegokolwiek autorytetu' poza nim samym [46]. "Najpierw osiągam kres wiedzy. (...) Wiem wówczas, że nie wiem nic. Jako *ipse* chciałem być wszystkim (poprzez wiedzę) i pogrążam się w trwodze: pobudką trwogi jest moja nie-wiedza, nieuleczalny brak sensu." [47] Trwoga ta świadczy o pragnieniu ekscesu: zatruty będącej autentyczną komunikacją, lecz także, skoro jest *trwoga*, o pragnieniu odepchnięcia od siebie tej pokusy - świadczy o strachu. Trwoga wynika z tego, że pozostając w domenie wiedzy pragniemy komunikacji ('bycia wszystkim'), która nie przyniosłaby uszczerbku naszej tożsamości. Lecz perspektywą komunikacji jest *zatrata*, która z definicji nie może oszczędzić tożsamości. Trwoga wyraża zatem ambiwalentny stosunek podmiotu do komunikacji i zniknie (zamieni się w zachwyty) dopiero wtedy, gdy 'zrzeknie się siebie i swojej wiedzy'.

Owa ekstaza jest wszakże czymś chwilowym, skoro "w tym zachwycie moje istnienie nabiera sensu, lecz sens ten odsyła natychmiast do *ipse*, staje się *moim* zachwytem (zachwytem, który *ja, ipse*, posiadam), schlebając mojej woli bycia wszystkim. Z chwilą, gdy sobie to uświadamiam, ustaje komunikacja, nie ma zatury, przestałem zrękać się siebie, jestem tutaj, lecz już z nową wiedzą."^[48] Lecz ta nowa wiedza, podobnie jak pierwsza forma wiedzy, "pozostawia, tak jak noc pozostawia dziecko nagie w głębi lasu. Tym razem, co znacznie poważniejsze, w grze jest sens komunikacji. Kiedy jednak sama komunikacja, niedostępna, zniknęła i jawi mi się jako bezsens, dochodzę, w porywie rozpacz, do szczytu trwogi, oddaję się i znowu dane mi są komunikacja, zachwyt radość. (...) Wstępuję ponownie, w trwodze, w noc zabląkanego dziecka, aby powrócić za chwilę do zachwyty, nie znając innego kresu niż wyczerpanie i innej możliwości zatrzymania się niż omdlenie."^[49]

Zaiste, nic już bodaj nie można dodać.^[50] Chyba to, że "u wymykającego się ze mnie kresu jestem już martwy, a moje *ja* w owym rodzącym się stanie śmierci mówi do żywych: o śmierci, o kresie."^[51]

Konsekwencją zatury jest zatem, i inaczej być nie może, śmierć. Śmierć, która pojawia się zawsze, kiedy stawką gry jest nieciągła tożsamość 'podmioty wiedzy'. Doświadczenie Bataille'a jest nie tyle nawet oryginalne, co podważające wszelką filozoficzną tradycję osławiania lub ekspropriacji śmierci. Wszystko, co napiszemy poniżej i, jak się zdaje, wszystko, co już napisane, mogłoby nosić emblemat Bataille'owskiej niezgody na koniunkturalne ustępstwa, niezgody, która dla racjonalistów będzie jedynie maską potworności. W końcu to Bataille napisał: "schodzę za życia już nawet nie do grobu, lecz do zbiorowej mogiły". Wyzwanie rzucone śmierci jest bowiem nieuchronnym przywoływaniem ciągłości - wszelkie imienne nagrobki wywołują konsternację wielkością obszaru, na jakim dokonuje się ekskluzja przemocy i śmierci.

Śmierć

Wszelka ekstaza prowadzi ostatecznie do wrót śmierci. Banal naturalistów - ekspropriacja śmierci w wiecznym kole przybierającej wszelkie możliwe formy materii - nabiera u Bataille'a cech dramatu czysto ludzkiego. Proste rozwiązania preferowane przez filozofów Oświecenia z racji swej nieprzekraczalnej jałowości nie mogą być w żadnej mierze zadowalające w kontekście śmierci. Bataille przystałby rzecz jasna na trywialne rozróżnienie porządku człowieka (ludzkiego bytu w zorganizowanym świecie) i porządku trupa (ewokacji pierwotnej przemocy natury; ciągłości, wobec której odczuwamy głębokie powinowactwo). To, co naturaliści sprowadzili do prostej diachronii, dla Bataille'a staje się grą, w którą z konieczności uwikłane jest istnienie ludzkie: domeny życia i śmierci wzajemnie się przenikają, życie w oczywisty sposób oscyluje ku śmierci, lecz prawda ta niewiele ma wspólnego z banalnością procesu starzenia. Z kolei śmierć nie jest zwyczajnym ustaniem życia - w śmierci objawia się ciągłość, zatem śmierć wabi nas obiecując *raj utracony* (ostatecznie jest w nas coś więcej niż inklinacje do budowy racjonalnego świata pracy i trwania w nim, wszelkie życie rozgrywane pod egidą inną niż użyteczność, będzie z konieczności życiem rozgrywanym pod egidą śmierci, do której prowadzi każda transgresja - śmierci *obecnej*, wabiącej niczym ciało kobiety).

Autor bodaj bardziej jeszcze niż Bataille mortalny, Maurice Blanchot, opisał Bataille'owski sens śmierci w tekście *Doświadczenie-granica*.

"Wszystko wygląda doprawdy tak, jak gdyby człowiek dysponował zdolnością umierania przekraczającą wyraźnie i w jakiś sposób nieskończenie to, czego mu potrzeba, by wejść w śmierć, i jak gdyby z tego nadmiaru umierania potrafił w zdumiewający sposób uczynić władzę; dzięki tej władzy, negującej naturę, stworzył świat, oddał się pracy (...) Wszelako, rzecz niezwykła, to nie wystarcza: pozostaje mu w każdym momencie jakby część umierania, której nie może zainwestować w działanie; najczęściej nie zdaje sobie z tego sprawy, nie ma czasu; lecz gdy zaczyna przeczuwać ten naddatek nicości, (...) wówczas odpowiedzieć

musi na inny wymóg, już nie wymóg produkowania, lecz wydatkowania, nie powodzenia, lecz chybiania, nie tworzenia dzieła i mówienia z pożytkiem, lecz mówienia daremnie i próżnowania." [52]

O 'śmiertelnej' genezie świata pracy, który powstał przez odgraniczenie się zakazami od gwałtowności przemocy, już pisałem. Wszelako ów 'naddatek nicości', który konstytuuje fundamentalne rozdarcie bytu ludzkiego, staje się też przyczyną ambiwalentnego stosunku jednostki ludzkiej do śmierci. Z jednej strony, jako odseparowany od innych tożsamy byt, pragnie ona zachowania tej tożsamości (stąd religijne fantazmaty ekstrapolujące osobową tożsamość w zaświaty), z drugiej, skoro animalnego residuum nie udało się ostatecznie wykorzenić, urok śmierci wabi, manifestując się w mocy przyciągania obecnej w każdym ekscesie.

Ową ambiwalencję opisuje Bataille w *Doświadczeniu wewnętrznym*. [53] Jego analiza, choć przeprowadzona w bardziej poetyckim niż filozoficznym stylu, wskazuje na - oczywistą, choć nie zawsze wyraźną - funkcję świadomości w rozpatrywaniu pojęcia śmiertelności. Funkcja ta jest co najmniej dwuznaczna, jeśli nie perwersyjna. Otóż boje się śmierci tylko dlatego, że wyposażony jestem w (samo)świadomość *ja* ("Dla zwierzęcia, które nie wpada w pułapkę *ja*, nie istnieje nic tragicznego" [54]). O ile *ja* podporządkuje się rozumowi, pisze Bataille, "przyjmie śmierć tak, jak zasypia dziecko". [55] W tym sensie rozum, racjonalne narzędzie techniki, wypełnia znany już epikurejski czy oświeceniowy schemat. Śmierć, przynajmniej w pewnym sensie, jest uludą, zaś zadaniem oświeconego rozumu jest prześwietlenie iluzji, dotarcie do *prawdziwej* istoty. W taki sposób dokonuje się racjonalistyczna ekspropriacja śmierci, której domaga się ziemaska użyteczność ukonstytuowana przez zakaz, jakim objęta została naturalność. Takie myślenie jest rzecz jasna na rękę *ratio*, broniącej swojej domeny przed nieokiełznaniem przemocy. Śmiertelność (poczucie własnej skończoności) jest "emblematem dezintegrującej anarchii" [56], a zatem zagrożeniem dla świata pracy (tylko w nim daje się pomyśleć 'dezintegrującą anarchię'). Ale przecież badawcza natura rozumu, której nie kwestionuje Bataille ('Jedynie rozum może obrócić się przeciw sobie'), o ile wyzwoli się spod kontroli zakazu i - w takiej mierze, w jakiej jest to możliwe - stanie się działaniem *suwerennym*, może poprowadzić do wniosków kontestujących wartość świata swoich pozytywnych wytworów. "Kiedy myślę o moim pojawieniu się na świecie, (...) wówczas stwierdzam, że o możliwości tego połączenia zdecydowała jedna jedyna szansa: w ostatecznym rozrachunku - ogromne nieprawdopodobieństwo jedynego bytu, bez którego, *dla mnie*, nic by nie było." [57] Poczucie absurdu związanego z obecnością w obcym świecie, rozum przypisuje faktowi 'nieprawdopodobieństwa' jednostki. Ta zdeterminowana przypadkowość podkreśla nie tylko poczucie znikomości, ale także odosobnienia: "Empiryczne rozpoznanie mojego podobieństwa do innych jest czymś obojętnym, gdyż istota *ja* polega na tym, że nic nigdy nie będzie mogło go zastąpić: poczucie mojego fundamentalnego nieprawdopodobieństwa sytuuje mnie w świecie jakby obcym, obcym absolutnie." [58] Świadomość śmierci, racjonalne próby jej oswojenia i nieredukowalna na dłuższą metę trwoga, jaką śmierć wywołuje (trwoga będąca w tym samym stopniu strachem, co maską pragnienia), to inne nazwy (funkcje) rudymenarnego rozdarcia między światem pracy a nostalgią do suwerenności, 'pierwotną gwałtownością', która przetrwała w człowieku mimo ekskluzji, jaka jest fundamentalnym celem każdego zakazu.

Zatem skoro śmierć ewokuje ciągłość, to odnosi się ona (czy raczej pobudza) do owego gwałtownego, otwartego na przemoc residuum bytu ludzkiego. Jednak wszystkie środki, które do śmierci prowadzą [59], nie są receptami w sensie epikurejskim; nauka Bataille'a nie jest postulatyczna. Oczywiście skądinąd niemożliwość 'doświadczenia śmierci' wskazuje tekst *Hegel, la mort et la sacrifice*: "Uprzywilejowaną manifestacją Negatywności jest śmierć, ale w rzeczywistości śmierć nie odsłania niczego (...) aby człowiek ostatecznie odsłonił się sam sobie, musiałby umrzeć, ale musiałby uczynić to wciąż żyjąc - obserwując siebie, jak przestaje być. Innymi słowy, sama śmierć musiałaby być świadomością (siebie) dokładnie w chwili, w której niszczy ona świadomy byt." [60]

Śmierć jest zagładą tożsamości, dlatego stosunek do niej bytów nieciągłych jest ambiwalentny. Z tego też powodu Bataille nie proponuje 'skoku w śmierć', lecz ciągle (co prawda odbywające się w horyzoncie ostatecznej zatury) zbliżanie się do niej. Sens tego ujęcia, które jest zarazem odpowiedzią na pytanie o możliwość życia pod egidą ekscesu, odsłania nam się, kiedy przywołamy Nietzscheańską kategorię zabawy (gry). Do oryginalnej koncepcji Bataille'a wkrada się tu pierwiastek silnie Nietzscheański. Bataille, zafascynowany Nietzsche (jego postać, obok postaci Sade'a i Kierkegaarda, znalazła się w herbie tajemnego stowarzyszenia *Acéphale*, do którego należeli oprócz Bataille'a m.in. Klossowski i Callois), umieszcza interpretację Nietzschego jako część swojej własnej koncepcji. Praktyczny wymóg, jaki stawia przed jednostką Bataille'owskie rozumienie śmierci, jest zatem wymogiem, pod którego znakiem odbywało się myślenie i życie Nietzschego: "Dlatego właśnie [Nietzsche] przeżywał i sławił wymóg, by życie, radość i śmierć były momentami gry, a nie znużonej uwagi rozumu." [61] Pytanie o zabawę jest zatem pytaniem o 'absolutny wymóg' [62], który każe nam porzucić świat pracy i wraz z ruchem doświadczenia wewnętrznego - *operacji suwerennej* - podążać do kresu. Jednak *zmiężyć ku kresowi* - synonimowi śmierci, ostatecznej zatury - to nie to samo, co *umrzeć*. Zabawa odbywa się rzecz jasna w horyzoncie śmierci, lecz celem zabawy nie jest śmierć, ale *radość*: "I w ostatecznym rachunku to nie ruina, ani tym bardziej śmierć, stanowi cel, jaki poprzez poszukiwanie ruiny osiągnąć bywa w świecie, jest nim radość. Przybliżamy się do otchłani, lecz nie po to, by w nią runąć. Chcemy się nią upoić, i obraz upadku zupełnie do tego wystarczy." [63] Cała ta gra [64], mająca za przesłankę Nietzscheańskie pojęcie witalności przekraczającej zrutyinizowany porządek funkcjonalności, odbywa się, jak zauważa Krzysztof Matuszewski [65], w aurze rozdarcia. "Chodzi o to, by w obręb świata zbudowanego na nieciągłości wprowadzić całą ciągłość, do jakiej ten świat jest zdolny." [66] Ekscesywna aktywność, skoro ewokuje śmierć, jest ciągłym zbliżaniem się do śmierci. Lecz rozdarcie sprawia, że jesteśmy otwarci na śmierć, na pragnienie sięgnięcia kresu równie mocno, co na rutynę życia w świecie pracy.

Rzecz jasna takie określenie stosunku do śmierci musi posiadać swoje uzasadnienie ontologiczne. Bataille odrzuca definicję życia wypracowaną przez teologów i ich pragmatystycznych następców. [67] Życie nie jest jego zdaniem domeną antypodyczną wobec śmierci. Co prawda epikurejskie "kiedy my jesteśmy, nie ma śmierci" zachowuje swoją ważność, ale tylko kiedy odseparujemy - mocą religijnych i moralnych autorytetów - byt ludzki od immanentnej mu przemocy. Rozpatrywanie ludzkiego istnienia w *całości* uniemożliwia zredukowanie go do reprezentanta świata rzeczy, a tym samym uniemożliwia zantypodyzowanie życia i śmierci. [68] W konsekwencji, śmierć możemy zdefiniować już tylko jako "najbardziej zbytkowną formę życia. (...) życie to zbytek, którego szczytem jest śmierć" [69]. Definiując w ten sposób życie, Bataille otwiera przed sobą możliwość skorelowania śmierci z erotyzmem ("Erotyzm jest pochwałą życia nawet w śmierci" [70]).

Erotyzm i śmierć

Korelacja erotyzmu i śmierci zdaje się najpierw nonsensowna. Namysł nad tymi domenami doprowadza do konstatacji ich oczywistej antypodyczności - celem aktu seksualnego jest prokreacja, zaś śmierć jest anihilacją istnienia. Zdaniem Bataille'a na taką dychotomiczną relację możemy przystać jedynie wtedy, kiedy mówimy o seksualności, a więc o zwierzęcej domenie rozmnażania. Erotyzm wszakże jest czymś, co przekracza seksualność. "W rozmnażanie są uwikłane istoty *nieciągłe*. Istoty reprodukujące się są od siebie różne, a istoty reprodukowane różnią się zarówno od siebie, jak i od istot, z których powstały. Każda istota różni się od innych. (...) Między jedną i drugą istotą jest przepaść, jest nieciągłość." [71] Natomiast "*w świadomości człowieka erotyzm jest tym, co kwestionuje jego byt*." [72] Rozróżnienie między obliczoną na prokreację seksualnością a erotyzmem [73] - aktywnością swoiście ludzką [74] i obliczoną nie na prokreację, lecz na

zatrutę - pozwala Bataille'owi (za Sadem^[75]) skonstatować fundamentalny związek łączący erotyzm ze śmiercią. Skoro nasza kondycja skazuje nas na życie pod egidą nieciągłości, zaś pierwotna tęsknota do ciągłości w nas nie zamarła, to tęsknota okazuje się wymiarem erotyzmu. Erotyzm ewokuje ciągłość, wyrwa nas z nieciągłości, zatem przejawia się w nim śmierć. Ślady tego związku tropi Bataille u najmniej nawet rozwiniętych organizmów. W rozmnażaniu bezpłciowym, kiedy w pewnym momencie swego rozwoju komórka dzieli się na dwie komórki, pozornie mamy do czynienia z nieciągłością: jeden nieciągły organizm zamienia się w dwa. "Tylko że w pewnym momencie reprodukcji ciągłość istnieje. Jest taki punkt, w którym pierwotny *jeden* staje się *dwoma*. A kiedy są dwa, na nowo pojawia się nieciągłość każdego. W tym przejściu z jednego w dwa jest *moment* ciągłości między dwoma. Pierwszy umiera, ale w *jego śmierci* objawia się fundamentalny moment ciągłości dwu istot."^[76] Ciągłość, jaka objawia się w rozmnażaniu istot bezpłciowych, nie da się rzecz jasna porównać z ciągłością, jaką ewokuje ludzka aktywność erotyczna. Bowiem to działanie rozumu mediatyzuje ludzką aktywność seksualną, czyniąc ją aktywnością erotyczną. Śmierć, którą ewokuje erotyzm, "jest oszalamiająca, jest fascynująca" i ma dla istoty ludzkiej "znaczenie ciągłości bytu."^[77] Ciągłość nęci nas, odwołując się do naszej rudymen tarnej tęsknoty za nią, ale wabieni jesteśmy nie jako zwierzęta, lecz jako istoty świadome. Przemoc^[78], jaka skorelowana jest z erotyzmem (czyli możliwością komunikacji), nie jest zwierzęca. Swoiście ludzki wymiar nadaje jej właśnie fakt, że jest ona zmediatyzowana przez rozum: "Erotyzm, tak samo jak okrucieństwo, jest rozmyślny. Okrucieństwo i erotyzm organizują się w *umysle*, który postanawia przekroczyć granice zakazu."^[79]

Fakt, iż erotyzm wyrwa nas z nieciągłości, oznacza, że przejawia się w nim śmierć. "W przejściu od postawy normalnej do pożądania jest fascynacja śmiercią. W erotyzmie chodzi zawsze o rozbicie form ustanowionych. Powtarzam: tych uregulowanych form życia społecznego, na których zasadza się nieciągły porządek określonych jednostek, jakimi jesteśmy."^[80] W sukurs przychodzi Bataille'owi język francuski, który "stan zapaści po końcowym spazmie (...) nazywa 'małą śmiercią'."^[81] Bataille podkreśla, aby faktu tego nie traktować li tylko jako metafory^[82]. Korelatem erotyzmu jest nadmiar, pragnienie wydatkowania, zaś "nieuchronną konsekwencją nadmiaru jest śmierć."^[83] W tym miejscu ponownie dochodzi do głosu znamienna Bataille'owska ambiwalencja wobec śmierci. W tej mierze, w jakiej wciąż jest w nas obecna tęsknota za ciągłością, pragniemy śmierci, lecz "serce zamiera w nas na myśl, że nasza nieciągła indywidualność ma nagle ulec unicestwieniu."^[84] Stąd program Bataille'a (podobnie jak w przypadku 'eksperymentowania ze śmiercią', skoro eksces erotyczny i śmierć są ze sobą tak blisko związane) oscylował będzie ku podjęciu gry ze śmiercią ewokowaną przez erotyzm. Kwestionowanie, które włada ruchem doświadczenia wewnętrznego, jest też prawdą ruchu erotycznego: "Wbrew temu, co twierdzi Sade, w erotyzmie, a bardziej jeszcze w rozmnażaniu, życie nieciągłe nie jest skazane na zagładę, lecz tylko zakwestionowane. Musi być zakłócone, zmaćcone do maksimum. Jest tutaj poszukiwanie ciągłości, ale pod warunkiem, że ciągłość, którą ostatecznie zapewnia jedynie śmierć istot nieciągłych, nie nastąpi."^[85]

Pomimo tego, że erotyzm nie jest - czy raczej: nie musi być - ruchem śmiertelnym, pozwala nam on dostąpić *prawdy bytu*. Skoro pragnieniem konstytuującym erotyzm jest poszukiwanie ciągłości, a więc tęsknota do autentycznej komunikacji, obiekt erotyczny zyskuje wymiar filozoficznej prawdy. "Tylko w pogwałceniu - na miarę śmierci - indywidualnego odosobnienia pojawia się taki obraz ukochanej istoty, jaki dla kochanka ma sens wszystkiego, co istnieje. Ukochana jest dla kochanka przejrzystością świata. (...) Jest to pełny, bezbrzeżny byt, którego już nie ogranicza indywidualna nieciągłość. Jest to ciągłość bytu postrzegana przez kochanka jako wyzwolenie. Jest w tym obrazie jakiś absurd, jakieś straszliwe pomieszanie, ale przez ten absurd, pomieszanie, przeziiera cudowna prawda. (...) Dla kochanka (...) ukochana jest prawdą bytu. Przypadek chce, że przez nią i dzięki niej złożoność świata znika i kochanek widzi istotę bytu, prawdę

Zakończenie

Konstatacja faktu, że w akcie erotycznego przekroczenia przejawia się śmierć, połączona z Bataille'owskim stwierdzeniem, że 'dla kochanka ukochana jest prawdą bytu', mogłaby doprowadzić nas do konkluzji, że według Bataille'a prawdą bytu jest śmierć. Konkluzja ta - niewątpliwie bliska intencji autora *Doświadczenia wewnętrzne* - zdaje się jednak nazbyt ryzykowna. Śmierć jedynie objawia ciągłość, moment śmierci jest momentem wejścia w ciągłość (przywrócenia bytu ludzkiego pierwotnej bezzóżnicy), lecz jednocześnie jest zagładą tego bytu (tak że nie możemy właściwie powiedzieć, że byt ludzki dostępuje ciągłości). Śmierć nie jest zatem 'sensem świata', lecz ten sens objawia i obiecuje.

Bataille rewindykuje wartość śmierci, lecz nie proponuje eskapizmu. (O eskapizm moglibyśmy oskarżyć np. Schopenhauera. W jego filozofii pojawia się wątek afirmatywnego stosunku do śmierci, która wyzwala nas z udręk świata, czy raczej naszymi rękami przywraca wolę do stanu pierwotnego niezróżnicowania i uwalnia od kłopotliwego uprzedmiotowienia.) Myśl Bataille'a, mimo rażącej niektórych metaforyczności (Bataille jest przede wszystkim pisarzem) jest znacznie mniej fantastyczna. Tezą o fundamentalnej wadze dla całej koncepcji autora *Erotyzmu* jest konstatacja rudymenarnego rozdarcia bytu ludzkiego między konstruowanym przezeń światem pracy a przyzywającą go ciągłością. Konstatacja ta (wraz z Nietzscheańską, czy przynajmniej noszącą znamiona Nietzscheańskiej inspiracji, definicją śmierci nie jako antypody, lecz jako najwyższej formy życia) pozwala Bataille'owi sformułować oryginalną i trafną - uwolnioną od filozoficznej hipokryzji - koncepcję *obecności* śmierci. Eskapizm Schopenhauera zostaje zastąpiony teorią 'zabawy' ('gry') - *ciągłego* przyzywania śmierci, zbliżania się do niej na odległość najmniejszą z możliwych. Horyzont zatruty ostatecznej, w jakim toczy się życie indywiduum, którego doświadczenie wewnętrzne wyzwolone zostało spod mocy zakazu, przydaje życiu smak, jakiego dla wygody ziemskiego życia w świecie użyteczności zwykliśmy się pozbawić.

[1] "Obraz człowieka jako *funkcji, projektu*, czyli elementu świata pracy", pisze Krzysztof Matuszewski, jest zdaniem Bataille'a "redukcją do 'myślącej głowy'", tożsamą z "redukcją do rzeczy (ponieważ podlega normatywnie zabarwionemu naciskowi gatunkowych praw, standaryzującemu zachowania, człowiek jest rzeczą)". (K. Matuszewski, *Gratias agimus tibi, Marquis!*, w: D. A. F. de Sade, *120 dni Sodomy czyli Szkoła libertynizmu*, Warszawa-Wrocław 1992, s. 11)

[2] Bataille jest w tym przypadku bardziej ostrożny, powstrzymując się od jednoznacznego waloryzowania któregoś z elementów ludzkiej kondycji. Nie kryjąc braku sympatii do świata pracy, Bataille nie snuje (jak choćby Sade) marzeń o jego ostatecznym zniesieniu. Przeciwnie, znamieną dla jego myśli jest (jako konsekwencja rudymenarnego rozdarcia) ambiwalencja. Niemożliwe jest zniesienie świata pracy - kondycja rzeczy jest nam przypisana podobnie jak nadmiar, który pozwala nam ów świat przekraczać. Nie sposób pomyśleć transgresji bez zakazu. W rzeczy samej, transgresja zachowuje zakaz i go potwierdza, zaś zakaz nadaje działaniu sens transgresji. "Zakaz nadaje temu, czego dotyczy, sens, jakiego zakazane działanie samo w sobie nie posiadało." (*Les Larmes d'Éros*, s. 607).

[3] G. Bataille, *La conjuration sacrée*, [cyt za:] K. Matuszewski, *Gratias agimus tibi, Marquis!*, dz. cyt., s. 7.

[4] G. Bataille, *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Gdańsk 1999, s. 73.

[5] "Być uczestnikiem świata pracy", pisze Krzysztof Matuszewski, "to zaakceptować status izolowanego bytu, oddzielnego od innych jako strzegąca swej integralności tożsamość, to zatem być, wskutek tej separacji, czymś nieodróżnialnym od rzeczy: właściwością rzeczy jest zamknięcie na sobie, samopelnienie." (K. Matuszewski, *Mistyczna partuza*, maszynopis, s. 8)

[6] Por. K. Matuszewski, *Wstęp* [do:] G. Bataille, *Doświadczenia wewnętrzne*, przeł. O. Hedeman, Warszawa 1998, s. 9.

[7] G. Bataille, *Erotyzm*, dz. cyt., s. 55.

[8] G. Bataille, *Propositions* ("Acephale", no 2), [cyt. za:] K. Matuszewski, *Gratias agimus tibi, Marquis!*, dz. cyt. s. 13.

- [9] G. Bataille, *Erotyzm*, dz. cyt., s. 44.
- [10] Ibid.
- [11] Ibid., s. 46.
- [12] Ibid., s. 48.
- [13] Ibid., s. 51.
- [14] Ibid., s. 52n.
- [15] "Zakaz nadaje temu, czego dotyczy, sens, jakiego zakazane działanie samo w sobie nie posiadało" (*Les Larmes d'Éros*, s. 607).
- [16] G. Bataille, *Erotyzm*, dz. cyt., s. 44.
- [17] G. Bataille, *Historia erotyzmu*, przeł. I. Kania, Kraków 1992, s. 51.
- [18] G. Bataille, *Erotyzm*, dz. cyt., s. 18n.
- [19] G. Bataille, *Historia erotyzmu*, dz. cyt., s. 91.
- [20] G. Bataille, *L'impossible*, cyt. za. Marie-Christine Lala, "The Hatred of poetry", [w:] C. B. Gill (red.), *Bataille. Writing the Sacred*, London & New York 1995, s. 114.
- [21] K. Matuszewski, *Georges'a Bataille'a mistyczna partuza*, dz. cyt., s. 19.
- [22] Nie chodzi o to, aby natychmiast zmierzać w otchłań śmierci. "Życie ludzkie nie może bez drżenia - bez oszłomienia - iść za ruchem, który je pcha ku śmierci" (*Erotyzm*, s. 142). Istotą naszych działań winno być, według Bataille'a, ciągle zbliżanie się i przyzywanie śmierci, w której objawia się utracona ciągłość. Oddanie się jej za pierwszym razem niweczy wysiłek ekscesu jako odrywania się od świata pracy, który to świat jest w każdym akcie przekroczenia potwierdzany. Zwrócić się ku doświadczeniu śmierci (dla osobowej tożsamości niemożliwemu) i pozostawać w jego *bliskości* jak najdłużej i jak najczęściej - oto program Bataille'a.
- [23] G. Bataille, *Erotyzm*, dz. cyt., s. 137.
- [24] Trudno nie zauważyć w tym miejscu związku Bataille'a z egzystencjalizmem, a szczególnie z Jaspersem (jego książkę o Nietzschem Bataille recenzował). Tyle że rozdarcie opisywane przez Bataille'a jest bardziej dramatyczne i wolne od idealów etycznej stadności. Według Jaspersa byt ludzki to, z jednej strony, *Dasein*, byt empiryczny, a z drugiej byt egzystencjalny. *Dasein* to byt urzeczowiony, przedmiot badań nauk, pozbawiony wolności, a zatem nieautentyczny. Siedliskiem wolności jest natomiast byt egzystencjalny. Komunikacja dwóch indywiduów jest dla Jaspersa autentyczna (egzystencjalna), jeśli mają one świadomość siebie jako egzystencji (wolności). Bataille radykalizuje tę myśl: ucieczka od istnienia przedmiotowego do istnienia autentycznego jest ruchem ku *ciągłości* odbywającym się perspektywie anihilacji 'ja'. Jaspersa łączy z Bataillem pojmowanie autentycznej egzystencji (wolności) jako źródłowej dla bytu ludzkiego. Tyle że znowu Bataille idzie dalej: autentyczny sposób życia bytu ludzkiego jako egzystencji nie prowadzi u Jaspersa unicestwienia empirycznego *Dasein*, u Bataille'a zaś ciągłość nie przypadkiem skorelowana jest ze śmiercią.
- [25] E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 7.
- [26] K. Matuszewski, *Georges'a Bataille'a mistyczna partuza*, dz. cyt., s. 3.
- [27] K. Matuszewski, *Wstęp* [do:] G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, dz. cyt., s.9.
- [28] Wydaje się, że stało się to za sprawą Hegla, którego myśl w młodości sięgnęła tego, co niemożliwe, a jednak odwróciła się w panice. Bataille zamieszcza swoją interpretację filozoficznej postawy Hegla w *Doświadczeniu wewnętrznym*. "Wydaje mi się w każdym razie, że Hegel, odrzucając ze wstrętem drogę ekstazy (jedyne proste rozwiązanie dla trwogi), *musiał* szukać ucieczki w usiłowaniu, czasem skutecznym (kiedy pisał lub mówił), w gruncie rzeczy jednak daremnym, znalezienia równowagi i zgody z istniejącym, oficjalnym światem działania" (s. 201). "Sądzę, że Hegel sięgnął kresu. Był wówczas jeszcze młody i doszedł do wniosku, że oszalał. Przypuszczam, że zbudował system, by uciec. (...) Hegel, żyjąc, osiągnął zbawienie, zabił błaganie, *okaleczył się*. Został z niego tylko kikut, człowiek nowoczesny. Zanim jednak się okaleczył, sięgnął kresu, poznał, czym jest błaganie: pamięcią wraca do odkrytej otchłani *po to, by ją anulować*? System jest anulowaniem" (s. 106n).
- [29] G. Bataille, *Erotyzm*, dz. cyt., s. 44.
- [30] Ibid., s. 265.
- [31] Ibid., s. 267.
- [32] Ibid., s. 267n.
- [33] "Czy można by dotrzeć na szczyt, gdyby język nie ukazał do niego dróg?" (ibid., s. 267).
- [34] W tym ostatecznie upatruje Bataille sensu języka: "Usiłowałem mówić językiem równym zeru, językiem równoznacznym z niczym, językiem powracającym do ciszy" (*Oeuvres Complètes*, t. V, ss. 25nn).
- [35] Fascynującym, skoro eksploracja dokonana przez Bataille'a dotyczy terenów filozofii nieznanych: "Doszedłem rzeczywiście do rezultatów, których zasięg i nowość wprawiły mnie w zachwyt. Znalazłszy się w obszarach, których istnienia nie podejrzewałem, ujrzałem coś, czego nigdy żadne oczy nie widziały" (*Doświadczenie wewnętrzne*, s.49). Niemożliwym w takiej mierze, w jakiej sam Bataille powątpiewa w jego wystarczalność: "Kiedy zakończyłem pracę nad moją książką dostrzegłem (...) jej niewystarczalność" (ibid., s. 49).

- [36] G. Bataille, *Erotyzm*, dz. cyt., s. 40. To tylko jedna strona medalu. W takiej mierze, w jakiej doświadczenie wewnętrzne jest permanentnym kwestionowaniem, jest zasadniczo wspólne wielu ludziom; jednak doświadczenie kresu stawia wymogowi komunikowalności nieprzekraczalną barierę milczenia.
- [37] Por. G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, dz. cyt., s. 57n.
- [38] Bataille'a odróżnia od Schopenhauera aktywistyczne rozumienie *przekroczenia*. Sens *sacrum* jest nam dany jedynie w transgresji. Możemy domniemywać, że doświadczenie wewnętrzne jest rodzajem kontemplatywnej transgresji, a jednak właściwy sens świata jako rudymenarnej przemocy odsłania się nam w *aktach* transgresji, które ewokują ciągłość, a więc w erotyzmie, w przemocy - w szeroko rozumianym ekscesie, w którym nasze życie postawione zostaje na szali: perspektywa śmierci otwiera nasze byty na ciągłość. Postulowana przez Schopenhauera asceza nie jest wyjściem. Bataille pisze, że jego "argumentem przeciw ascezie jest to, że kresu dostępujemy przez nadmiar, a nie przez brak" (*Doświadczenie wewnętrzne*, s. 79). Asceza wynika z podjętego wcześniej założenia o zbawieniu, natomiast intencją Bataille'a jest zatrata, która eliminuje ascezę jako drogę doświadczenia, skoro jej kresem jest zbawienie (por. *ibid.*).
- [39] Por. K. Matuszewski, *Wstęp* [do:] G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, dz. cyt., s. 12.
- [40] G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, dz. cyt., s. 53.
- [41] Znamienny jest tutaj Montaigne'owski stosunek do śmierci. Pomimo waloryzowania śmierci, jej funkcja jest na wskroś negatywna: śmierć uświadamia nam bowiem, jak wartościowe jest życie. Kiedy skonstatujemy ten fakt, nie powinniśmy już o śmierci myśleć.
- [42] G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, dz. cyt., s. 61.
- [43] *Ibid.*, s. 109.
- [44] *Ibid.*, s. 101.
- [45] *Ibid.*, s. 112.
- [46] Wniosek ten zawdzięcza Bataille Maurice'owi Blanchotowi, który określił doświadczenie wewnętrzne jako autorytet, który trzeba odkupić. Por. *ibid.*, ss. 59 i 120.
- [47] *Ibid.*, s. 120.
- [48] *Ibid.*, s. 121.
- [49] *Ibid.*, s. 122.
- [50] Tę część książki, a przypuszczalnie także i to miejsce, określa Bataille jako najważniejszą; tutaj "człowiek dosięga kresu możliwego" (*ibid.*, s. 50).
- [51] *Ibid.*, s. 108.
- [52] M. Blanchot, *Doświadczenie - granica*, "Kresy" 1997, nr 3.
- [53] W rozdziale "Śmierć jest w pewnym sensie ułudą".
- [54] G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, dz. cyt., s. 146.
- [55] *Ibid.*
- [56] K. Matuszewski, *Georges'a Bataille'a mistyczna partuza*, dz. cyt., s. 14.
- [57] G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, dz. cyt., s. 141.
- [58] *Ibid.*
- [59] W jednym z ineditów, który opublikowany został w *Oeuvres complètes* (t. II, ss. 54-69), Bataille wymienia 'ciała obce' dla życia społecznego. Będąc rewindykacją heterogeniczności ewokują one ciągłość, czy też tłumioną do niej tęsknotę, stąd konieczność ich ekskluzji tak przez jednostkę, jak przez społeczeństwo. Te "rodzaje aktywności, stany czy zjawiska" (por. K. Matuszewski, *Wstęp* [do:] G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, ss. 30-38) to "aktywność seksualna, perwersyjna lub nie, obnażenie płci, defekacja, oddawanie moczu, śmierć i kult zwłok (zasadniczo danych pod postacią cuchnącego rozkładu), rozmaite tabu, rytualna antropofagia, składanie totemicznych ofiar, omofagia, szyderczy śmiech, lzy (których przedmiotem jest generalnie śmierć), religijna ekstaza, identyczna postawa wobec ekstremów, bogów i trupów, zgroza tak często towarzysząca mimowolnej defekacji, branie uszmiokowanych kobiet jednocześnie za ołsniewające i lubieżne, gra, szastanie pieniędzmi i pewne fantasyjne sposoby ich wydatkowania etc. ...". Zauważamy obecność śmierci jako podstawowego przedmiotu zakazu i jej sąsiedztwo z szeroko rozumianymi przejawami 'naturalności', szczególnie seksualnej. Korelację tę ciągle anonsujemy, zaś na następnych stronach Czytelnik znajdzie jej szczegółową eksplikację.
- [60] G. Bataille, *Hegel, la mort et la sacrifice*, cyt. za. L. A. Boldt-Irons, "Sacrifice and violence in Bataille's fiction", [w:] C. B. Gill (red.), *Bataille. Writing the Sacred*, London & New York 1995, s. 96.
- [61] G. Bataille, *Tezy o faszyzmie i śmierci Boga*, przeł. K. Matuszewski, *Principia*, t. XVI-XVII, Kraków 1996-97, s. 83.
- [62] Por. K. Matuszewski, *Georges'a Bataille'a mistyczna partuza*, dz. cyt., s. 35n.
- [63] G. Bataille, *Historia erotyzmu*, dz. cyt., s. 92.
- [64] Termin 'gra' zdaje się być tutaj na miejscu, skoro gra ewokuje radość (ze zwycięstwa, z uczestnictwa). Śmierć ma dla Bataille'a sens zwycięstwa i radości (zwycięstwa nad homogenizującą kulturą i radości z tego zwycięstwa). Por. *La pratique de la joie devant la mort* (*Oeuvres Complètes*, Paris 1970, t. I, ss. 552-558) i *Les Larmes d'Èros*, s. 607.

[65] Por. K. Matuszewski, *Georges'a Bataille'a mistyczna partuza*, dz. cyt., s. 36.

[66] G. Bataille, *Erotyzm*, dz. cyt., s. 22. Sens tego działania jest oczywiście głęboko religijny (w Bataille'owskim sensie religijności). Wprowadzenie do świata rzeczy ciągłości ma charakter rewindykacji utraconej boskości, której zrzekliśmy się określając się jako jednostki w świecie pracy. W taki też sposób (jako przywrócenie ciągłości) rozpatruje Bataille sens ofiarowań religijnych. Analizy w *Teorii religii* i *Erotyzmie* prowadzą go do wniosku, że "liczy się przejście od trwałego porządku, w którym wszelkie pochłanianie zasobów podporządkowane jest konieczności trwania, do przemocy nieuwarunkowanego pochłaniania" (*Teoria religii*, przeł. K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 45). Zerwanie więzi ze światem pracy, jakie ma miejsce podczas ofiarowania, jest dla autora *Doświadczenia wewnętrznego* synonimiczne z przywróceniem *immanencji boskości* (rozum dokonał ekskluzji boskości w sferę transcendencji, zrywając w ten sposób pierwotną bliskość człowieka i świata - por. *ibid.*, s. 66nn).

[67] Por. K. Matuszewski, *Georges'a Bataille'a mistyczna partuza*, dz. cyt., s. 33.

[68] Przekornie, jeśli przywołamy ekspropriacyjne powołanie klasycznej filozofii, brzmi stwierdzenie Bataille'a, że "nie jest w ogóle ludzkie to, czego pełny rozkwit nie jest śmiercią" (*Dossier des L'armes d'Èros*, s. 575).

[69] G. Bataille, *Historia erotyzmu*, dz. cyt., s. 71n. Inny, bodaj bardziej przekonujący opis śmierci jako 'formy życia', a zatem opis antypodyczny wobec klasycznych filozoficznych kwalifikacji, pojawia się w *Teorii religii*: "Słabość (sprzecznosc) świata rzeczy polega w istocie na przydawaniu śmierci cechy nierealności. (...) Jest to, prawdę mówiąc, ogłód powierzchowny. Śmierć nie jest czymś, co nie ma swego miejsca w świecie rzeczy, ani czymś, co w realnym świecie jest nierealne. Śmierć ujawnia w istocie szalbierstwo rzeczywistości (...) zwłaszcza dlatego, że jest wielką afirmatorką i jakby zachwyconym krzykiem życia. Rzeczywisty porządek w mniejszym stopniu odrzuca negację rzeczywistości, jaką jest śmierć, niż afirmację intymnego, immanentnego życia, którego rozkiełznana przemoc zagraża stabilności rzeczy i które w pełni objawia się tylko w śmierci" (s. 43n).

[70] G. Bataille, *Erotyzm*, dz. cyt., s. 15.

[71] *Ibid.*, s. 16.

[72] *Ibid.*, s. 31.

[73] Wskutek demaskujących ją samą idiosynkrazji, filozofia nie zadbała o rozróżnienie erotyzmu i seksualności. Sprowadzenie ludzkiej aktywności erotycznej do nastawionych na prokreację zachowań seksualnych pozwoliło filozofii tak na antypodyzację życia i śmierci, jak i na przemilczenie związku między śmiercią a erotyzmem. Tymczasem Bataille pisze, że "seksualność jest w pewnym sensie przeciwieństwem śmierci. W tej jednak mierze, w jakiej skłania się ku erotyzmowi, jest przeklęta. Jest przeklęta, gdy odwraca się od swej funkcji mnożenia istot ludzkich. Jest przeklęta zwłaszcza wówczas, gdy, daleka od troski o pomnażanie życia, trwoni środki, które służyć miały jego utrwaleniu" (*Dossier des L'armes d'Èros*, s. 645).

[74] Co oczywiście nie oznacza, że każde ludzkie działanie związane z seksualnością jest od razu erotyczne. Rozróżnienie między zrutynizowaną seksualnością małżeńską a aktywnością erotyczną pełni u Bataille'a ważną funkcję: "Tam gdzie gwałtu nie ma - i nie ma poczucia stałego pogwałcania nieciągłej indywidualności - otwiera się sfera przyzwyczajenia i egoizmu we dwoje, co oznacza nową formę nieciągłości" (*Erotyzm*, s. 23).

[75] We wstępie do *Erotyzmu* Bataille przywołuje słowa Sade'a: "Najlepszym sposobem na oswojenie się z myślą o śmierci jest skojarzenie jej z rozpustą". Konstatacja tej korelacji staje się jedną z zasadniczych tez całej książki.

[76] G. Bataille, *Erotyzm*, dz. cyt., s. 17.

[77] *Ibid.*, s. 16.

[78] Według Pierre'a Klossowskiego, bluźnierstwo (wyszydzenie profanicznej religijności) i pornografia (przekroczenie profanicznej seksualności) noszą znamiona śmierci, tj. "przemocy, jaką wobec integralności ludzkiego bytu stosuje coś, co objawia się umysłowi tylko w chwili dezintegracji tego bytu" (P. Klossowski, *Msza Georges'a Bataille'a*, [w:] Georges Bataille, *Książka C*, Warszawa 1998, s. 8).

[79] G. Bataille, *Erotyzm*, dz. cyt., s. 82.

[80] *Ibid.*, s. 21.

[81] *Ibid.*, s. 100.

[82] Por. *ibid.*, s. 100. Por. także *Les L'armes d'Èros*, s. 577: "Sens tej książki polega, w pierwszym rzędzie, na uświadomieniu tożsamości 'małej śmierci' i śmierci ostatecznej. Od rozkoszy i miłosnego szalu do zgrozy bez granic."

[83] G. Bataille, *Erotyzm*, dz. cyt., s. 101.

[84] *Ibid.*, s. 20.

[85] *Ibid.*, s. 21n.

[86] *Ibid.*, s. 23n.