

Georges Bataille – wypowiedzieć Niemożliwe

ABSTRACT. Kruszelnicki Michał, *Georges Bataille – wypowiedzieć Niemożliwe* [Georges Bataille – Expressing the Impossible]. „Przestrzenie Teorii” 33. Poznań 2020, Adam Mickiewicz University Press, pp. 59–84. ISSN 1644-6763. DOI 10.14746/pt.2020.33.3.

The paper discusses Georges Bataille’s endeavor to express “the Impossible” by means of specific language employed first and foremost in his works of literary fiction (*L’Histoire de l’oeil* (*Story of the Eye*), *Madame Edwarda*, *Le bleu du ciel* (*Blue of Noon*)). This is carried out by first providing a general outline of Bataille’s philosophical thought with due attention drawn to the *aporias* that open up before all projects of heterology inasmuch as they seek to both approximate and communicate the experiences that elude rational thought and language which traditionally works at its service. What follows is a description and explication of the literary and performative means which Bataille employs in his fiction in order to authenticate his depictions of the “inner experience” and the figure of “the Impossible”. Several of the most prominent theoretical approaches to the specificity of Bataille’s transgressive *écriture* are referred to and further contrasted with the philosopher’s consistent dissatisfaction with the limitations that language and rational, sense-oriented thought poses to the task of voicing the essence of the “inner experience”. The article concludes with the argument that even literature cannot free itself from pragmatic utility resulting from the structural limitations of language. What literature can achieve, however, is to point to the Impossible and inexpressible, and endlessly invoke and respond to it. Regarded in this way, Bataille’s revelatory language can be considered in a wider, French poststructuralist context, which emphasises the position of Heidegger as a reference point for Derrida and Blanchot.

KEYWORDS: Georges Bataille, the Impossible, inner experience, language, Derrida, Blanchot

1.

Stanowiąc jedno z głównych filozoficznych źródeł francuskiego poststrukturalizmu, myśl Georges’a Bataille’a reprezentuje najpełniej jego wczesną, szczególnie subwersywną i krytyczną fazę, związaną z ideą transgresji, z „imperatywem nieustannego przekraczania zastanych struktur świata w doświadczeniach, mających otworzyć wymiar metafizycznego czy mistycznego spełnienia człowieka w bezpośredniości, sakralności i intensywności bytu”¹. W zgodzie z transgresyjną orientacją całego nurtu Bataille konstatuje skrajnie non-konformistyczną, dynamiczną, a wręcz ekstatyczną naturę

¹ P. Pieniążek, *Ludzkie / nieludzkie: Fenomenologiczna jedność sensu a poststrukturalistyczna wielość (transgresyjna logika poststrukturalizmu)*, [w:] *Wokół fenomenologii francuskiej. Możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Warszawa 2007, s. 266.

człowieka, odsłaniając zarazem fundamentalny dramat jego egzystencji. Człowiek męczy się i dusi od bycia tym, kim jest, a *de facto* jest narzędziem do realizowania wyznaczonych mu przez społeczeństwo celów. Wobec zamknięcia w horyzoncie *możliwości* – doświadczania wciąż tylko tego, co normalne, powszednie, niegroźne, użyteczne i racjonalne – reaguje on mniej lub bardziej uświadomionym pragnieniem wykroczenia ku czemuś *innemu*, czego istnienie przeczuwa, a czego wciąż nie potrafi osiągnąć.

Czyniąc stawką swojej myśli Niemożliwe, Bataille chce na nowo przywrócić światu *sacrum*, którego nie należy jednak identyfikować z Bogiem czy jakąkolwiek pozytywną formą religijności. Za Nietzschem Bataille uznaje śmierć Boga za fakt, a ideę Stwórcy za fałsz, pozwalający człowiekowi śnić naiwny sen o własnej wyjątkowej pozycji w świecie. W figurze jednostkowego Boga *sacrum* ulega trywializacji, staje się on bowiem „katalizatorem wyidealizowanych ludzkich marzeń i ambicji”² – marzeń o tożsamościowej integralności, ambicji przewyciężenia śmierci, skompensowaniu ciężkiej ziemskiej peregrynacji spotkaniem w zaświatach z dobrą i kochającą istotą, o zniwelowaniu poczucia pustki i niepewności. Bataille tymczasem myśli *sacrum* na sposób ściśle ateologiczny, widząc w nim domenę zła, tego co irracjonalne, nieczyste, perwersyjne w człowieku („heterogeniczne”), a więc podlegające kulturowej marginalizacji. Bataille nie jest przeciwnikiem religii, całkiem odwrotnie – mówi o człowieku jako istocie „dziko religijnej”³. Krytykuje jednak chrześcijaństwo, tak jak każdą religię o antropocentrycznej fiksacji, która dezawuuje świętość przekroczenia, ekscesu i sprowadza człowieka do roli realizatora tylko tych działań, które najbardziej podobają się Bogu, reprezentując zarazem wartości promowane przez rozum i społeczeństwo: a więc pracy i gromadzenia dóbr, umiarkowania, wstrzemięźliwości, respektu dla integralności bliźniego, wyrzeczenia się przemocy etc.

Z jednej strony steruje nami służalcza gatunkowa zachowawczość jako bytów zaprzątniętych użytecznym działaniem, pracą, przetrwaniem i przedłużaniem własnej egzystencji – to jest rzeczywistość *profanum* – z drugiej jednak: „określa nas ekscesywny wymóg, potrzeba kontaktu z czymś całkiem innym niż to, co zawiera oferta skończonego świata, realnego świata

² K. Matuszewski, *Georges Bataille – inwokacje zatraty*, Łódź 2006, s. 58.

³ Jako tacy – Bataille instyguje dalej do podjęcia konkretnych działań – powinniśmy „opuścić świat ludzi cywilizowanych wraz z jego światłem. Już za późno trzymać się racjonalności i wykształcenia – doprowadziło to do życia pozbawionego powabów. Potajemnie lub nie, koniecznie trzeba stać się kimkolwiek innym lub przestać być” – G. Bataille, *La conjuration sacrée*, [w:] tegoż, *Oeuvres Complètes*, t. 1, s. 443, Gallimard, Paris. W dalszym ciągu tekstu, cytując prace Bataille’a, korzystam z tej samej edycji Gallimarda: G. Bataille, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1970–1988. W przypisach oznaczam ją jako OC wraz z podaniem numeru tomu i paginacją.

możliwości”⁴. Owo „coś” jest właśnie tęsknotą za wymiarem *sacrum*, ekstazy, ciągłości (czyli niejako zlewania się człowieka z rzeczywistością). Wymiar ten zarazem człowieka trwoży i przyciąga. Temu człowiekowi, będącemu według Bataille’a wiecznym niepokojeniem z tym, co jest, ciągłym niezaspokojeniem, mówi się od czasów Hegla, że wszelkie sprzeczności świata zostały przezwycięzone, że to, co objawia jakiś wyższy sens, musi się tak czy inaczej objawić, że wszelka negatywność musi się obrócić w pozytywność, słowem, że jesteśmy pojednani z rzeczywistością. Wiek XIX – choć u źródeł tendencji, o jakiej mowa, znajdujemy postać Jeana Jacques’a Rousseau – był wiekiem poróżnienia, niezgody człowieka na to, co zastane, czasem konstatacji gigantycznej przepaści, którą u zarania nowoczesności, wraz z oświeceniową racjonalizacją rzeczywistości, otworzyła się między jednostką a światem (naturą) oraz przestrzenią *sacrum*, między sferą wewnętrzną i zewnętrzną, bezpośredniością istnienia a refleksją. Hegel szukał sposobu na przezwycięzenie owego egzaltowanego zwłaszcza przez romantyków rozdarcia. Pytał niestrudzenie:

Czy ta prozaiczna codzienność, na pozór tak pusta i bezsensowna, nie tworzy jednak jakichś wartości swoistych? Czy w porównaniu z antykiem nie wzbogaca ona też człowieczeństwa o coś nowego i istotnego? I czy nie prowadzi ku jakiejś przyszłej, doskonalszej kulturze, do której sama jest tylko przygotowaniem? A jeśli tak, to może nowożytna historia nie jest po prostu drogą donikąd, szlakiem upadku ludzkości wygnanej z antycznego raju, lecz może jest jej Odyseją? Tułaczką, długą i uciążliwą, ale w końcu prowadzącą przeciwieństwo do prawdziwej ojczyzny?⁵

Ostatecznie, człowiekowi heglowskiemu udaje się odnaleźć w tym, co inne i obce, swój dom⁶, potrafi on sprostować „testowi rzeczywistości”, pogodzić z nią jako z gruntu nieodwracalną i realizować w jej ramach swą wolność. Najbardziej wpływowym francuskim komentatorem Hegla – Alexandre Kojève – potwierdził tylko, że Hegel miał rację: historia się skończyła, wszystko zostało już osiągnięte, nie ma już sensu tęsknić zwracać się w stronę przeszłych epok czy oczekiwać nadejścia jakichś nowych możliwości, trzeba zaakceptować teraźniejszość. Nastąpił ostateczny triumf rozumu; nie ma już panów

⁴ K. Matuszewski, *Bataille – fuga mundi (Nowenna)*, „Hybris. Internetowy Magazyn Filozoficzny” 2002, nr 2, s. 5, <<http://magazynhybris.com/images/teksty/02/Matuszewski%202.pdf>> [dostęp: 4.07.2019].

⁵ M.J. Siemek, *Hegel: Rozum i historia*, s. 2, <<http://hegel-marks.pl/downloads/teksty-siemek07.pdf>> [dostęp: 5.07.2019].

⁶ „Wolność jest najwyższym powołaniem ducha. Pod względem czysto formalnym wolność polega na tym, że dla podmiotu świat, który staje przed nim, nie jest niczym obcym, nie stanowi dlań żadnej granicy, lecz przeciwnie, sam siebie w nim odnajduje [...], podmiot okazuje się pojednany ze światem, zaspokojony w nim, a wszelkie przeciwieństwo i wszelka sprzeczność – rozwiązane”. – G.W.F. Hegel, *Estetyka*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, t. 1, Warszawa 1964, s. 165.

i niewolników, tylko wolni ludzie, którzy wzajemnie uznają i afirmują swoją wolność, transformując dzięki pracy przyrodę, co przynosi skutek w postaci powiększającej się wolności i prosperity społeczeństw. Istna bajka... A jednak taki „spełniony” człowiek staje w obliczu nader kłopotliwego psychologicznie faktu: nie ma już nic do roboty! Złośliwie można by powiedzieć, że nadeszła era władzy nad światem przez zadowolonych robotników-konsumentów, którzy bezkrytycznie aprobując własne uzależnienie od pracy (niewolnik wyzwala się spod władzy pana dzięki pracy, ale nie zauważa, że jego wytwór przejął nad nim władzę), pogrążyli się w swobodnym konsumowaniu dóbr/gadżetów, mniemając, że ich życie to szczyt marzeń, mało przy tym dbając o cenę, jaką za ich niefrasobliwość będą musiały zapłacić następane pokolenia...

Hegel zostawił jedną kwestię dramatycznie niedomkniętą, i to na nią Bataille zwróci szczególną uwagę. Coś jeszcze w tym spełnionym świecie pozostało, co świadczy o tym, że nie sposób osiągnąć wymarzonej przez filozofów kompletnej racjonalizacji rzeczywistości, co stanowi wręcz jej mroczny rewers. Tym czymś jest życie pojedynczego człowieka, którym nie zawiaduje tylko idea mozolnej akumulacji kapitału, lecz także szeroko pojęte i niedające się ugasić pragnienie. Inaczej niż u Hegla, człowiek w ujęciu Bataille’a nie jest spełniony i usatysfakcjonowany. Rzekome zwycięstwo heglowskiego rozumu było dla Bataille’a istną zgorą; przyniosło ono świat zhomogenizowany, uporządkowany, do reszty „odczarowany” – a zatem... nudny i mdły. W odpowiedzi filozof podejmuje heroiczną batalię przeciwko siłom historii, ewokując pod egidą zsakralizowanego zła grożące utylitarnej racjonalności nieproduktywne, subwersywne i ekscesywne formy wydatkowania energii przez człowieka: przemoc, perwersyjne pragnienia, doświadczenia graniczne, transy i uniesienia ducha, dzikie porywy ciała, słowem – przekłętą egzystencję, której nic nie zbawi i której rozchwianiu i niespełnieniu nic nie zaradzi.

Kojève określał człowieka mianem „wcielonej negatywności” czy „śmierci”, jako że neguje on – poprzez działanie, walkę i pracę – zarówno świat natury, jak i samego siebie jako byt naturalny⁷. Pracując, człowiek zatrudnia swoją negatywność w służbie jakiegoś projektu, w służbie przyszłego celu, praca pozwala mu zarazem trzymać na wodzy trwogę przed grozą śmierci. Owa śmierć została zresztą u Hegla również usensowiona i przekroczona za sprawą Historii, pozwalającej postrzegać działanie/dzieło człowieka – które nawet gdy zostanie przerwane przez śmierć, może być kontynuowane przez innych, np. jego potomków – w szerszej, ponadindywi-

⁷ Por. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 95 i n.

dualnej, historycznej właśnie perspektywie. „Tylko rozumiejąc siebie w tej Nauce jako śmiertelnego, tzn. jako wolną historyczną jednostkę, Człowiek osiąga pełnię świadomości siebie jako kogoś, kto nie ma już żadnego powodu, żeby siebie negować i stawać innym”⁸. Ale ani praca, ani używanie wolnego czasu, nie pozwalają spożytkować całego ogromu negatywności. Tym, co pozostaje po dokonaniu się historii, jest „czysta negatywność” lub „negatywność bez zajęcia” – Bataille sformułuje później inne jeszcze obrazowe określenie: „część przeklęta”, która stanowi ślepą plamkę, martwy punkt owej rzekomo „spełnionej” historii. „Ja sam jestem tą negatywnością bez zajęcia. [...] moje życie stanowi samo w sobie odparcie zamkniętego systemu Hegla”⁹ – pisze filozof i widać tu wpływ ważnego dlań Szestowa, który mówił o egzystencji opuszczonej, zbędnej i absurdalnej, wiecznie wygiętej ku niemożliwym do spełnienia aspiracjom. Okazuje się więc, że miał być zadowolonym z tego, że „wszystko” zostało osiągnięte, ostatni człowiek doświadcza jakiegoś fundamentalnego braku, ma wrażenie monotonii życia, wstrętu i nudy¹⁰. Heglowsko-Kojève’jańskiemu podmiotowi, który akceptuje swój status oswojonej negatywności, przeciwstawia Bataille podmiot rozdarty, pozostający negatywnością, która rozjąttrza go tym bardziej, że w świecie objętym totalnym technicznym panowaniem nie ma już za bardzo czego zdobywać i odkrywać. Nękanie fundamentalnym niepokojem, poczuciem braku i tęsknotą za czymś „innym”, człowiek stanowi w istocie ładunek ogromnej kosmicznej energii, dla której nieustannie szuka ujścia, chociaż to, które znajduje, nigdy w pełni go nie zadowala. Ten fascynujący Bataille’a stan niezadowolenia z „bycia wszystkim” Maurice Blanchot nazwie „doświadczeniem-granicą”: „doświadczenie-granica jest doświadczeniem tego, co istnieje poza wszystkim, gdy wszystko wyłącza całe zewnątrz, doświadczeniem tego, co pozostaje do osiągnięcia, gdy wszystko jest osiągnięte, i do poznania, gdy wszystko jest poznane: samym niedostępnym, samym nieznanym”¹¹.

Wydawać by się mogło, że w świecie, w którym Bóg umarł, który zagubił już poczucie i sens świętości, w którym nie ma już czego profanować, to właśnie seksualny eksces staje się jedynym sposobem na dotknięcie Kantowskiej „rzeczy samej w sobie”... I rzeczywiście, Bataille – określany również mianem autora „pornograficznego” – pisze co prawda o różnych momentach suwerenności i rozmaitych sposobach jej osiągania, ale to właśnie erotyzm występuje w jego pismach jako „klucz do zachowań suwerennych”, to „w odniesieniu do erotyzmu pojęcie transgresji jest najbardziej systematycznie

⁸ Tamże, s. 544.

⁹ G. Bataille, *Lettre a X., chargé d'un cours sur Hegel*, OC: t. 5, s. 369.

¹⁰ Por. P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Łódź 2006, s. 51.

¹¹ M. Blanchot, *L'expérience-limite*, [w:] tegoż, *L'entretien infini*, Paris 1969, s. 304–305.

rozwijane”¹². Czy to bowiem nie transgresja jako seksualna profanacja nie staje się jedyną szansą na odnalezienie *sacrum* w jego „pustej” choćby formie, w jego „migotliwej nieobecności” – jak by powiedział Foucault? Nie znaczy to jednak, że u Bataille’a doświadczenie transgresji seksualnej jest nową maską Boga, jakimś nowym fundamentem, który objawić by miał jakąś wyższą „prawdę” bytu.

Takiego fundamentu ontologicznego, niezbywalnej i trwałej podstawy, u Bataille’a nie ma. Zasadą jest tu brak podstawy, uciekanie ziemi spod stóp – jedynym głosem wyzwiska, ciskane w ośleplą twarz pustemu niebu. [...] Wydziedziczony, człowiek Bataille’a – w trwodze, w agonii, w orgazmie – wychyla się na tamtą stronę, by dojrzeć, że tamtej strony nie ma, jest tylko puste miejsce¹³.

Jest „Nic” albo „Wszystko”, sygnujące jakąś rzeczywistość nieograniczoną i nieznaną, nie jakiś stan nawet, lecz moment, chwilę integracji i ekstazy, komunikacji z tym, co niepoznawalne, „Niemożliwe”, które nie przestaje człowieka kusić i przyzywać. Skonstatowana przez Nietzschego śmierć Boga otwiera myśl i doświadczenie człowieka na zewnątrz, na granicę, poza którą tożsamy podmiot oraz wszelkie generowane i oczekiwane przezeń znaczenia ulegają zatracie. Z pełnią afirmacji życia mamy do czynienia tylko wtedy, gdy jednostka, permanentnie nieukontentowana ofertą codzienności, podejmuje ruch przekraczania własnych psychofizycznych granic, by bez kalkulacji, zapobiegliwości i troski o przetrwanie, wydać się „szansie”, jaką otwiera nieodpowiedzialne runięcie w owo „poza bytu”¹⁴.

Bóg, uznawany w tradycji religijnej za szczyt, nie jest, rzecz jasna, dla Bataille’a znakiem autentycznej suwerenności, a to dlatego, że ucieleśniam ostateczną granicę ludzkich dążeń i aspiracji, granicę jednak, która utrzymuje człowieka w koherencji i świadomości, nie mówiąc już o usztywnianej przez każdy system religijny moralności, poza którą to granicę francuski filozof chce się przedrzeć, by wycenić wartość życia *poza* nią, czyli tam, dokąd wiedzie jednostkę specyfikujący ją, w pełni uwolniony, *élan* negatywności. „Człowiekiem suwerennym jest dlań człowiek z czasów, zanim wymyślono Boga lub z doby po jego śmierci”¹⁵. Bataille’owi było blisko a zarazem daleko do mistycyzmu religijnego. Dobrze znał i cenił mistyków za ich poszukiwanie niewyraźnego doświadczenia, postawienie niewczesnego pytania o ekstazę, ciągłość, błogość, również o związek trwogi i rozkoszy, zwłaszcza u kobiet mistyczek. Sprzeciwiał się jednak sprowadzaniu jego stanowiska do misty-

¹² S. Guerlac, „Recognition” by a Woman!: A Reading of Bataille’s ‘L’Érotisme’, „Yale French Studies” 1990, nr 78: *On Bataille*, s. 91.

¹³ T. Komendant, *Oko błękitu*, (Wstęp [do:] G. Bataille, *Historia oka i inne historie*, wybór i wstęp T. Komendant, przeł. T. Komendant i inni, Kraków 1991, s. 17.

¹⁴ K. Matuszewski, *Georges Bataille...*, s. 261.

¹⁵ Tamże, s. 331.

cyzmu. W zachodniej tradycji filozoficznej doświadczenie tak czy inaczej rozumiane było jako ruch od nieznanego ku znanemu, nawet gdyby miała to być jakaś efemeryczna transcendencja, zawsze implikująca istnienie jakiegoś bytu ostatecznego, potwierdzającego zasadność lęku przed oddaniem się w pełni ryzykownej grze i szafowania życiem. U Bataille'a – i będzie to gest charakterystyczny dla formacji poststrukturalistycznej, a więc myślicieli takich, jak Klossowski, Blanchot, Foucault, Deleuze – dochodzi do zakwestionowania doświadczenia jako samoutwierdzenia się i konsolidacji podmiotu w działaniach rozumu i operacjach trzeźwej świadomości. Autor *Erotyzmu* jest tu zresztą bardzo niejednoznaczny, a ambiwalencja ta określa jednoczesną aporetyczność i atrakcyjność jego myśli. Z jednej strony mówi bowiem, że w doświadczeniu nic nie jest wytwarzane i „nabywane, bo jest to doświadczenie pojęte jako wydatek i zatrata, niemożliwość wiedzy, destrukcja przedmiotu doświadczenia, jak i zanikającego w nim podmiotu”¹⁶. Z drugiej strony zakłada on jakiś *telos* doświadczenia w postaci mocno okultyzowanej, chronionej przed skojarzeniami z jakąkolwiek pozytywnością figurami źródłowej „pełni”, „bliskości”, prawdy bytu, odsłaniającej się przed jednostką zaledwie „przebłyskowo”, w transgresji i zotrąceniu, i określającej moment autentyczności istnienia. W momencie zaburzenia świadomości wszelka wiedza znika i zastąpiona zostaje ulotną, ekstatyczną chwilą, w której łączą się trwoga i radość, ale nie jest to tymczasowa i ostatecznie ukojona trwoga mistyka, ani jego radość płynąca z wyjścia z „nocy” jako zaledwie etapu na drodze ku czemuś stałemu i pocieszającemu. Doświadczenie człowieka religijnego, nawet mistyka, musi zdaniem Bataille'a, osiągnąć w pewnym momencie swój kres w ten czy w inny sposób wyobrażonym Bogu. I tak na przykład posępna zrazu noc św. Jana od Krzyża, jest tylko „epizodem przygotowującym doświadczenie spotkania z największą jasnością”, która „napęla duszę doskonałym spokojem” i czyni „bezpieczną”¹⁷. Doświadczenie, o jakim myśli Bataille, jest tymczasem konsekwentnie ateologiczne – nie dochodzi tu do żadnego podsumowania, spełnienia, nie jest osiągnięta jakakolwiek synteza¹⁸. Dodać można, że ekstaza, o jakiej myśli

¹⁶ P. Pieniażek, *Suwerenność a nowoczesność...*, s. 427.

¹⁷ K. Matuszewski, *Georges Bataille...*, s. 317.

¹⁸ Można w tym kontekście próbować bronić mistyków. Czyż nie mówili oni również o doświadczeniu otchłannej nieledwie nicości, pustki i ogołocenia, których nie skompensuje żadna mająca nadejść obecność? Czyż nie pojawiał się u niektórych wątek ekstazy bez przedmiotu, pozbawionej wręcz religijnego sensu? W *Kantacie o nagości* przypisywanej Johannesowi Taulerowi czytamy: „śpiewać będę pieśń nową: o nagości / Prawdziwa czystość jest brakiem myśli; / Myśl musi pozostać daleko. Tak właśnie wytraciłem to, czym jestem. Stałem się nicością. Kto ogołocił swój umysł, nie zazna już troski. To, co już mi obce, przestaje mnie nęcić. I kocham jednakobyt znikomy i pełny. Nie ma już sycących wyobrażeń: trzeba mi było wydrążyć siebie. Stałem się nicością” – J.-N. Vuarnet, *Ekstazy kobiece*, przeł. K. Matuszewski,

Bataille, zapatrzony w dzieło markiza de Sade, jest transgresywno-cielesna, zaś ekstaza mistyków w gruncie rzeczy autarkiczna, pozbawiona wymiaru taktylnego – związanego z przemocą cielesnego współ-bycia i współodczuwania – a zatem realnie komunikacyjnego, słowem – czysto spirytualna.

Poszukując skrajnej, niewydajnej negatywności, ostatecznej granicy poznania i samego doświadczenia, Bataille dociera do problemu śmierci. Z nostalgią zwraca się ku kulturom dawnym, które jakoby znały i praktykowały „święty” związek ze śmiercią. W rytuale przerażającej, krwawej ofiary, na przykład, duch ofiary i ofiarnika stawał się jednością „z *tym, co jest* (z niedefiniowalną totalnością, której nie możemy poznać)”¹⁹, niwelacji ulegał dystans dzielący przedmiot i podmiot: uśmiercający ofiarę utożsamiał się z nią i mógł niejako „przeżyć” własną śmierć. Śmierć uzyskuje u Bataille’a status metafizyczny, stając się momentem komunikacji jednostki z kosmiczną, niezróżnicowaną całością bytu. Domniemywaną radość i ekstazę człowieka w obliczu tej chaotycznej Prajedni filozof deszyfrował z obrazów i zdjęć ukazujących dawne rytuały i współczesne nawet sceny tortur, jak w przypadku słynnej fotografii młodego Chińczyka ciętego żywcem na kawałki, opisywanej w pracy *Les Larmes d’Éros*.

Cóż jednak, skoro ekstatyzujące znaczenie śmierci podważane jest przez jej definitywność²⁰, przez fakt nieodwołalnego kasowania przez nią świadomości. W obliczu tego problemu Bataille zwraca szczególną uwagę na erotyzm, który zbliża jednostkę do śmierci, daje jej „przedsmak”, pozwala jakby umierać „za życia” (po dziś dzień w języku francuskim orgazm określa się „małą śmiercią” – *petite mort*). Upojenie erotyczne, będące wcieleniem nieproduktywnego, niezorientowanego na realizację zewnętrznych celów wydatkowania energii, stanowi metonimię śmierci, pozwala przekroczyć fragmentaryczność egzystencji (w akcie erotycznym trwanie pod postacią osobnego bytu zostaje zniesione w przemocy ekstatycznego zespolenia), przywrócić choć na moment utracone poczucie ciągłości i bliskości bytu.

Bataille’a najbardziej interesuje moment trwania na granicy życia i śmierci, świadomości i nicości:

Bycie dane jest nam tylko w *nieznośnym* przekroczeniu bycia, nie mniej nieznośnym, niż śmierć. A jako że w śmierci bycie umyka nam w tym samym momencie, w któ-

Gdańsk 2003, s. 48. Mistrz Eckhart pisał o ogołoceniu, o otchłani całkowitego oderwania (*gelassenheit*), o konieczności wyzbycia się wszelkich pojęć, obrazów i przedstawień, by stać się pustą świątynią, w którą mógłby wstąpić Bóg. Jan van Ruusbreck pisał o „otchłani bez przymiotów Boga”. Znamy przekazy o „unicestwionej duszy”, która odkrywa swoją „otchłaną niewiedzę” i samotność, a tę straszną samotność – jak powiada Jean-Noel Vuarnet „nie byłoby może niczym przesadnym nazwać ateizmem” – tamże.

¹⁹ G. Bataille, *La littérature et le mal*, OC: t. 9, s. 255.

²⁰ K. Matuszewski, *Georges Bataille...*, s. 174.

rym nam się oferuje, musimy go szukać w *przecuciu* śmierci, w owych nieznośnych chwilach, gdy wydaje się nam, że umieramy, bo bycie w nas istnieje tylko poprzez eksces, kiedy to łączą się ze sobą pełnia grozy i radości²¹.

Stan taki usiłuje oddać jedna z kluczowych scen w opowiadaniu pt. *Błękit nieba*, w której główni bohaterowie: Troppmann i Dorotea uprawiają seks na zboczu góry; nagle zaczynają się osuwać po śliskim błocie w stronę przepaści: „Nad ziemią sterczał kawałek skały. Gdybym nie powstrzymał końcem stopy tego ruchu, osunęlibyśmy się w noc i mógłbym – oczarowany – wierzyć, że spadamy w pustkę nieba”²².

To nie ma nic wspólnego ze zwyczajnym doświadczeniem pojmowanym jako samo-rozpoznawanie się podmiotu w zdarzeniu czynionym każdorazowo czymś własnym, zrozumiałym, przed-stawionym, a zatem bezpiecznym. Bataille wprowadza nowy rodzaj doświadczenia, który określi mianem **doświadczenia wewnętrznego**. Nader trudno przychodzi określić, czym ono „jest”. Rzec można, że to doświadczenie samego doświadczenia, bez doświadczenia czegoś określonego. Z pewnością nie można go oddać w słowach, a już na pewno nie „w zwykłych słowach”, bo wtedy byłoby już właśnie doświadczeniem czegoś konkretnego. To jednak dopiero w doświadczeniu wewnętrznym – zdaniem Bataille’a – życie wynoszone jest na poziom maksymalnej intensywności. Głównymi instancjami doświadczenia wewnętrznego będą *trwoga*, *groza* i *nieczysta radość*, płynące z otwierania się na rzeczywistość ambiwalentną, irracjonalną i niebezpieczną, odbierającą nam jasność myślenia i sensowną mowę, grożącą wręcz koherencji Ja, implikującą przemoc, a nawet śmierć:

Nie żeby zgrozę można by kiedykolwiek pomylić z powabem czegoś, ale że – o ile nie uda się jej go zahamować, zniszczyć – *zgroza wzmacnia ten powab*. Niebezpieczeństwo paraliżuje, lecz słabsze może wzbudzić pożądanie. Udaje nam się dojść do ekstazy tylko – o ile byłaby ona odległa – w perspektywie śmierci, tego, co nas zniszczy²³.

Doświadczenie wewnętrzne, będące przeciwieństwem poznania i komunikacji dyskursywnej, nie objawia niczego, nie ma właściwie swego *przedmiotu*, nie odnosi się do żadnej obecności, toteż w ogóle nie stanowi „doświadczenia” w tradycyjnym rozumieniu słowa. „Chciałem, aby doświadczenie wewnętrzne wiodło tam, dokąd wiedzie, nie zaś prowadziło do jakiegos z góry wyznaczonego celu. I mówię od razu, że nie prowadzi ono do spokoju, lecz do miejsca zatury i non-sensu. Chciałem, aby jego punktem wyjścia była nie-wiedza”²⁴.

²¹ G. Bataille, *Préface de Madame Edwarda*, OC: t. 10, s. 262.

²² G. Bataille, *Le bleu du ciel*, OC: t. 3, s. 482.

²³ G. Bataille, *Préface de Madame Edwarda...*, s. 261.

²⁴ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, OC: t. 5, s. 15.

2.

Skoro doświadczenie wewnętrzne jest doświadczeniem całkowitego pomieszania i oszołomienia, wręcz stanem z pogranicza życia i śmierci, skoro wydany mu podmiot ma „wykroczyć poza własne granice”, by tam – radykalnie zakwestionowawszy własną świadomość – móc wreszcie komunikować się z tym, co „inne”, to zrodzić się musi problem ugruntowania takiej komunikacji. Mówiąc wprost: jak można *doświadczyć* własnej zatraty bez jednoczesnego zachowania *jakiegokolwiek* formy świadomości? Bezpośrednio, bez mediatyzacji przez myśl i język, uchwycić wywłaszczające z ‘mojności’ przeżycie? Jak, pytajmy dalej za Blanchotem: stać się „świadomością własnego zanikania, a nie [li tylko – przyp. M.K.] zanikającą świadomością”, czyli niejako nabyć statusu „zrealizowanej totalności, spełnionej całości, absolutu”?²⁵ Czy doświadczenie wewnętrzne, scalające podmiot z „całkowitą innością”, jest doświadczeniem możliwym? Świadomość, myślenie i język warunkują urzeczywistnienie doświadczenia, zarazem będąc tymi samymi środkami, które blokują dostęp do jego ostatecznego wymiaru, do jego „szczytu”. Tam, gdzie jest świadomość i refleksja, tam zaburzona zostaje intensywność chwili, w której chciałoby się w pełni roztopić. Z drugiej strony istnieje taki poziom upojenia, intoksykacji, cierpienia, grozy, na którym świadomość doświadczającego podmiotu po prostu gaśnie, a Bataille chciałby naświetlić ten stan, zdać z niego sprawę. Do tego potrzebna jest jednak jakaś minimalna choćby forma świadomości. Wiedząc to wszystko, mogłoby się здаwać, że Bataille’owskie doświadczenie wewnętrzne, nie-wiedza, ateologia, czy niemożliwe, nie mogą zostać wyrażone w dyskursywnym języku, a więc *de facto* nic o nich nie możemy wiedzieć. Skoro tak, to nie istnieją w rzeczywistości: są fantazmatem, są ekscytującą być może, ale wciąż tylko spekulacją.

W podobnym kierunku tradycyjnie zmierza filozoficzna krytyka Bataille’owskiej „heterologii” – „nauki” o tym, co inne. Wskazuje się tu na fakt, że Bataille musi potwierdzać te kategorie, poza które jego uprzywilejowane momenty transgresji próbowały wyjść, czyli właśnie: myśl, tożsamość, podmiotowość, odpowiedzialność moralną, a wreszcie Boga jako ostatecznego gwaranta sensu. Jako pierwszy zwrócił na to uwagę Pierre Klossowski, twierdząc, że Bataille próbuje zakwestionować tego, kto poręcza ostateczny sens wszystkiego, ale mu się to nie udaje i pozostaje więźniem nostalgii za utraconym absolutem, którego istnienie neguje. Negacja prawa jest zawsze afirmacją prawa, a tym samym jej ostatecznego wcielenia, czyli Boga:

²⁵ M. Blanchot, *L'oeuvre et l'espace de la mort*, [w:] tegoż, *L'espace littéraire*, Paris 1955, s. 98.

W stosunku do Boga, który nami kieruje, znajdujemy się w stanie nieuchronnej zależności. [...] 'Zabójstwo Boga' ma swój motyw w niesmaku, jaki wywołuje fakt bycia kimś wobec Boga. [...] Nietzsche oszalał, Kirillow [postać z *Biesów* Dostojewskiego – przyp. M.K.] się zabił, lecz Bataille stanowi przykład owej straszliwej udreki, która polega na niemożności urzeczywistnienia się w swojej winie, aby osiągnąć stan odpowiedzialności i poznać drogę przebaczenia²⁶.

Z kolei Jean-Paul Sartre twierdził, że jakkolwiek Bataille usiłuje wyjść poza domenę filozofii i nauki, to wciąż filozofuje i uprawia naukę, chociaż kryje się za maską „nowego mistyka”. „Nie wątpię – pisał w *Un nouveau mystique* – że nasz autor zna pewne niewypowiedziane stany lęku i dręczącej radości. Nadmieniam tylko, że ponosi klęskę, że zawodzi z chwilą, gdy chce przekazać metodę, która pozwoliłaby nam samym z kolei je osiągnąć”²⁷.

Bataille zdawał sobie sprawę z napięcia przenikającego całe jego dzieło, wciąż towarzyszyła mu troska metodologiczna. „Teoria – pisał – może wskazywać w kierunku doświadczenia szczytu, może określać szczyt jako swój cel, ale nie może osiągnąć szczytu ani uczestniczyć w nim”²⁸. Cóż to bowiem znaczy: „określać szczyt doświadczenia jako swój cel”, jeśli nie jego funkcjonalizowanie jako *celu* właśnie, a tym samym wpisywanie w porządek znaczenia, którego on rzekomo nie ma? „W rzeczy samej: szczyt określany jako cel nie jest już szczytem: sprowadzam go do szukania korzyści, *ponieważ o nim mówię*” – przyznaje filozof²⁹.

Główna aporia myśli Bataille'owskiej rysuje się następująco. Z jednej strony filozof deklaruje, że doświadczenie wewnętrzne sytuuje się na antypodach projektu, rozumienia i języka, z drugiej jednak ma świadomość, że jeśli doświadczenie to ma być podmiotowo dostępne, kolektywnie dzielone i reprodukowane w czasie historycznym, to „to, co ma opierać się (dyskursywnej) komunikacji, musi być zarazem w jakimś innym głębszym sensie 'komunikowalne'”³⁰. Wtedy jednak nadaje sens temu, co rzekomo miało „znaczenia” nie posiadać i wymykać się funkcjonalności/racjonalności. Mowa, tworzenie najprostszego nawet zdania jest wszak z istoty *normalna*, buduje ona sens, *dzieło*, jest ona warunkiem i narzędziem realizowania *projektu* i *celu* – kategorii przez Bataille'a znieawidzonych. Odnosząc się do tego problemu, Jacques Derrida pamiętnie wskazał, że myśli Bataille'a nie-

²⁶ P. Klossowski, *Odbicie tego, czym chciał być*, przeł. B. Grzegorzewska, [w:] *Osoby*, red. M. Janion, S. Rosiek, Gdańsk 1984, s. 297–298.

²⁷ J.-P. Sartre, *Nowy mistyk*, przeł. J. Lisowski, [w:] *Osoby*, red. M. Janion, S. Rosiek, Gdańsk 1984, s. 291.

²⁸ G. Bataille, *Sur Nietzsche*, OC: t. 6 (*La Somme Athéologique*, t. II), s. 64.

²⁹ Tamże, s. 57.

³⁰ T. Miller, *The Agony and the Ecstasy: Georges Bataille's Inner Experience*, <<https://crosspollenblog.wordpress.com/2017/02/21/the-agony-and-the-ecstasy-georges-batailles-inner-experience/>> [dostęp: 9.07.2019].

ustannie grozi ryzyko „*tworzenia sensu*, przyznawanie racji” (*donner raison*). A komu? „Rozumowi [francuskie *raison* to zarówno „rozum”, jak „racja” – przyp. M.K.]. Filozofii. Hegłowi, który ma zawsze rację, gdy tylko otwieramy usta, by wyartykułować sens”³¹.

Język jest zinstytucjonalizowanym kodem podległym logice użyteczności, która zawiaduje światem *profanum*. Będąc z definicji ekspresją człowieka cywilizowanego/racjonalnego, język musi tłumić i uciszać przemoc, szaleństwo, nierozumną pasję. I rzeczywiście, można w nieskończoność wykazywać, że język nie jest w stanie wyjść poza własne granice tak, aby opowiedzieć nam czystą zmysłowość, czystą intensywność, czyste nie-myślane, pustkę i nicość, bez zapełniania jej obecnością. Filozof zawsze znajdzie sposób, by wykazać drugiemu, że ten nie wymyka się poza filozofię, że filozofia nie tyle nie jest w stanie wychylić się w stronę jakiejś mitycznej inności, co że jest odwrotnie: obłapiając ową Inność swoimi dyskursywnymi i konceptualnymi mackami, redukuje ją do Tego Samego. Rzec można, iż suwerenność mógłby uchronić tylko ten, kto o owych stanach by... milczał. Ale też tym właśnie różni się Bataille od wschodnich nawet mistyków, że nie wymawia się „nie-wyrażalnością” doświadczenia ekstremalnego: „Nie wątpię, że hindusi zaszli daleko w zgłębianiu Niemożliwego, ale *w wyższym stopniu* brakuje im tego, co dla mnie się liczy: zdolności ekspresji”³².

3.

Spróbujmy w takim razie odwrócić perspektywę namysłu i zapytać, czy język nawet pojęty jako projekt jest rzeczywiście wykluczony z domeny doświadczenia wewnętrznego? Może trzeba inaczej o nim pomyśleć? Może wyjdzie wtedy na jaw, że zarysowana wcześniej zwyczajowa linia krytyki wszelkiej zresztą „heterologii” wspiera się na założeniu, że filozoficzne idee istnieją niezależnie od języka, w jakim są przekazywane. Warto tedy pytać, jaka relacja zachodzi między filozoficzną myślą Bataille’a a jego językiem, a konkretnie – tekstem.

Bataille – dobrze zauważa Paweł Pieniążek – „zakłada pewne trudne współnictwo między doświadczeniem bezpośrednim a językiem eksplorującym jego afektywne pokłady”³³; to właśnie na tym niepewnym gruncie próbuje stworzyć nową teorię komunikacji, niezwykle rodzaj dyskursu, którego celem byłoby jednocześnie uchronienie bezpośredniości doświadczenia

³¹ J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve*, [w:] tegoż, *L'écriture et la différance*, Paris 1967, s. 386.

³² G. Bataille, *L'expérience intérieure...*, s. 31.

³³ P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność...*, s. 111.

przed eksplikująco-systematyzującą siłą języka, a zarazem przedłożenie jego intensywności i intymności czytelnikowi. Chodzi o wypowiedzenie tego, co w doświadczeniu granicznym zdaje się nieuchwytnie, niewypowiedalne, ów moment zawrotu głowy, wobec którego język może okazać się śmieszny i wydziedziczony, bo skonfrontowany z katastrofą sensu, której nijak nie umie wypełnić znaczeniem. Będzie to język intensywności, różnicy, „zewnątrza”, które zawsze jest owym „więcej”, owym nadmiarem, który, jak twierdził Blanchot, poprzedza wszelką mowę i zawsze po niej zostaje³⁴. Pisanie stać się ma procesem kwestionującym samego siebie oraz granice wszelkiego języka. To odbywający się *w języku* ruch *poza* język, który ma wynosić go ku temu, czego nie da się w nim uchwycić, ku Niemożliwemu. Taki projekt przekazania Niemożliwego w języku Bataille uczyni stawką swojego pisemnego przedsięwzięcia.

„Chciałem przemawiać do was językiem równym zeru, językiem, który byłby równoważnikiem niczego i powracał do milczenia” – czytamy w *Erotyzmie*³⁵. Dla Bataille’a to nie słowa komunikują doświadczenie – raczej je zabijają – lecz cisza. Tylko jak *pokazać* ową ciszę, w którą wtrącają nas transgresywne doświadczenia? Blanchot pisał o „okrucieństwie języka”, mającym źródło w tym, że ów język „nieustannie ewokuje własną śmierć, samemu nie mogąc zarazem umrzeć”³⁶. Atoli kondycja człowieka i kondycja języka są w istocie podobne – jeden i drugi są skazani na taką niekompletność i niespełnienie³⁷. Język chce wyrazić wszystko i wszystko sprowadzić do ciszy, nawet samą ciszę, chce „powiedzieć wszystko raz i na zawsze, tak żeby po tym nie było już nic do dodania – nieosiągalna granica, podobnie jak ludzkie pragnienie posiadania świadomości własnej śmierci”³⁸.

Bataille wie, jak język narzuca się doświadczeniu wewnętrznemu, jak próbuje je zobiektywizować i wtłoczyć w kolejną formę wiedzy, ale usiłuje zarazem wykazać, że sam język rozdzierany bywa i dyskredytowany przez doświadczenie. Filozof konfrontuje go z ekstremalnymi, transgresyjnymi stanami i zjawiskami i woła: „sprawdzam”, by dowiedzieć się, co ten język miałby w takich przypadkach do powiedzenia. Zaprzęga go do wyrażania tego, co jest li tylko cichym, przelotnym momentem, skrajnym napięciem realnego życia. Jako pierwsze do głowy przychodzą przenikające Bataille’owskie nowele obrazy transgresywne, gwałtowne, skrajnie obsceniczne,

³⁴ M. Blanchot, *Nietzsche i pismo fragmentaryczne*, przeł. M. Kruszelnicki, [w:] *Nietzsche i romantyzm*, red. M. Kruszelnicki, W. Kruszelnicki, Wrocław 2013, s. 319.

³⁵ G. Bataille, *L'Érotisme*, OC: t. 10, s. 257 i n.

³⁶ M. Blanchot, *Kafka et la littérature*, [w:] tegoż, *La part du feu*, Paris 1949, s. 30.

³⁷ Por. J. Gregg, *Maurice Blanchot and the Literature of Transgression*, Princeton 1994, s. 35.

³⁸ Tamże, s. 34.

seksualnie prowokujące, przepojone wulgarnym językiem. Tu przywołać można scenę w katolickim kościele w Sewilli (*Historia oka*). Sir Edmond sprawnie prokuruje hostię i kielich; odegrają one rolę w projekcie poniżenia, zgwałcenia a ostatecznie zamordowania katolickiego księdza, uważającego się za wielkiego duchownego, a wręcz męczennika. Ksiądz jest gwałcony i jednocześnie duszony przez lubieżną Simonę. U szczytu tej sceny oko duchownego zostaje wyrwane i wetknięte (na jej prośbę) w waginę Simony, zalaną jej moczem i jego nasieniem. W efekcie oko księdza spogląda na narratorkę spomiędzy „urynalnych łez”. Uryna i łzy, a wśród nich oko księdza – narrator podaje, że na ten widok jego oczy „wyszły z orbit, jak gdyby dostały erekcji”³⁹. W rzeczonym scenie przedmiot (oko) patrzy na podmiot (bohatera) w niedyskursywnej chwili skrajnie intensywnej komunikacji. To oko, które nic nie widzi, jest metaforą Bataille’owskiego doświadczenia wewnętrznego. Oślepie oko patrzy na tych, którzy patrzą – wtrącając ich w zgrozę zmieszana z podnieceniem i wstydem, całkowicie wydrażając ich z poczucia podmiotowości, samo-kontroli i myślenia. Bo też tam, gdzie zachodzi autentyczna komunikacja, nie ma już odrębnego bytu językowego. W śmiechu, w miłości, autentycznej seksualnej transgresji, w momentach wspólnotowego wzburzenia, ryzykowania życiem – czyli wyzwolenia i przepływu energii, która „przemieszcza się niczym cyklon”⁴⁰ – język milknie, zapada suwerenna cisza. Sam tekst próbuje performatywnie ukazać, odegrać, jak znaczenie zostaje zniesione i rozpuszczone w doświadczeniu, którego rozum nie potrafi żadną miarą usensować. W ten sposób czytelnik zostaje, by tak rzec, fizycznie umieszczony twarzą w twarz z doświadczeniem wewnętrznym.

Nie można wszelako twierdzić, że radykalność tekstów Bataille’a tkwi w ich eksplicytności, obrazach seksualnej perwersji, przemocy czy bluźnierstwa. Sceny wykroczeń stanowić mogą, paradoksalnie, nie tak znowu subwersywny aspekt jego dzieła. Transgresja może bowiem równie dobrze zachodzić tam, gdzie nikt by się jej nie spodziewał. Działa na granicach tekstu, tam, gdzie otwiera się on na coś zupełnie innego wobec niego, a jej efektem jest zamazać owe granice, destabilizować je, tak by już nie było wiadomo, gdzie jest owa granica między tekstem a zewnątrz, rozumem a szaleństwem, świadomością a delirycznym zamroczeniem czy niebezpiecznym fantazmatem. Transgresji nie da się ograniczyć do jakiegoś zamkniętego czy uprzywilejowanego zbioru reprezentacji, bo jej istotą jest przekraczanie wszelkich limitów.

³⁹ G. Bataille, *L'histoire de l'oeil*, OC: t. 1, s. 69.

⁴⁰ R. Sasso, *Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris 1978, s. 35–36.

Zostawmy więc sceny seksualnych transgresji na boku i przyjrzyjmy się bliżej Bataille'owskiemu językowi, piśmu, tak by wskazać kilka głównych środków i technik, za pomocą których filozof próbuje wyrazić to, co wydaje się niewyraźne. Wszak, jak pisał Derrida, aby oddalić ryzyko „służebnego” wznoszenia przez język sensu i przyznawania racji Rozumowi, „trzeba zdublować język, uciec się do podstępów, forteli, pozorów. Do masek”⁴¹.

Po pierwsze więc, i całkiem po prostu, byłoby to użycie tego, co za Anną Krajewską, piszącą co prawda o teatrze i dramacie, można by nazwać „dyskursem performatywnym”, który wprowadza „metafizykę nieobecności”⁴², „nie próbuje mówić [...]”, lecz „tylko wywoływać synestetyczne reakcje między przedmiotami”⁴³, „prowokując grę między realnością a fikcją”⁴⁴. W *L'Impossible* Bataille sugerował (wrócimy jeszcze później do tego wątku), że język taki ma szczególną zdolność do ewokowania Niemożliwego, a to dzięki zdolności wiązania ze sobą zaskakujących obrazów. Oto kilka z nich:

Pragnę, by poderżnięto mi gardło w chwili, gdy gwałcę dziewczynę, do której mógłbym powiedzieć: jesteś nocą⁴⁵.

Wyobrażam sobie siebie pokrytego krwią, rozbitego, lecz odmienionego i w zgodzie ze światem, zarazem jako ofiarę i jako szczęki czasu, który nieustannie zabija i nieustannie jest zabijany⁴⁶.

Piszę szczęśliwy z okazji, która pozwoliła mi zaznać zaspokojenia. Znowu, wyobrażam sobie możliwe doświadczenie i życie. W przesywającym spokoju, pod rozgwieżdżonym i czarnym niebem, pod wzgórzem i czarnymi drzewami, odnalazłem to, co czyni z mojego serca żar pokryty popiołem, lecz świecący wewnętrznym światłem: wrażenie pewnej obecności nieredukowalnej do jakiegokolwiek pojęcia, pewien rodzaj ciszy gromu, który wprowadza ekstazę. Zaczynam wyciekać poza siebie tak jakby moje życie wylewało się powolnymi rzekami poprzez atrament nieba. Nie jestem już dalej sobą. Ale cokolwiek ze mnie wychodzi, dosięga i zawiera w swoim uścisku pewną obecność bez granic, podobną do mojej własnej zatraty: to coś, co nie jest już ani mną, ani kimś innym, lecz głębokim pocałunkiem, w jakim zatracają się granice naszych warg, łączy się z tą ekstazą, równie ciemną, równie nieobcą dla wszechświata, jak krążenie ziemi wśród zatraty nieba⁴⁷.

⁴¹ J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale...*, s. 386.

⁴² A. Krajewska, *Dyskurs performatywny w literaturoznawstwie*, „Przestrzenie Teorii” 2008, nr 9, s. 149.

⁴³ M. Carlson, *Performans*, przeł. E. Kubikowska, Warszawa 2007, s. 220, [cyt. za:] A. Krajewska, dz. cyt., s. 150.

⁴⁴ A. Krajewska, dz. cyt., s. 150.

⁴⁵ G. Bataille, *L'anus solaire*, OC: t. 1, s. 86.

⁴⁶ G. Bataille, *La pratique de la joie devant la mort*, OC: t. 1, s. 557 i n.

⁴⁷ G. Bataille, *Le Coupable*, OC: t. 5, s. 253.

Widać chyba już z tych kilku fragmentów, że stawką Bataille’owskiego pisania nie jest ani jakiś prostacki, obsceniczny epataż, ani żadna „okazja zaznania satysfakcji”, lecz *odgrywanie* doświadczenia zatraty i ekstazy – doświadczenia wewnętrznego. Należy tu spoglądać pod podszewkę słów i nieustannie zastanawiać się, do jakiego stanu, doświadczenia mogą one odnosić. W ostatnim cytacie to, co wydawać się może zwykłym pocałunkiem dwóch osób w ciemnym lesie, okazuje się doświadczeniem ich ześlizgiwania się w nicość, wyzbyciem statusu podmiotowego i rozpuszczeniem w czystym afekcie.

W następnym kroku należałoby powiedzieć o właściwej **synestezji**. Ten zabieg literacki polega na mieszaniu różnych doznań zmysłowych w metaforycznym języku i łączeniu ich pomimo zachodzącego między nimi ewidentnego dysonansu. Funkcją synestezji jest też znów próba przybliżenia tego, co istnieje poza konwencjonalnym przekazem językowym. Najbardziej bodaj zawrotna fraza, oparta na synestezji, pojawia się w *Historii oka*, w scenie, gdy Simona toczy wylupione księdzu oko po swoim nagim udzie: „Pieszczota oka po skórze – czytamy – ma nieporównywalną słodycz, mającą coś wspólnego ze straszliwym pianiem koguta – tak bardzo wrażenie to jest dziwaczne”⁴⁸. Związek między słodkim smakiem, „straszliwym pianiem koguta” a sensacją toczenia galki ocznej po powierzchni kobiecego uda bynajmniej nie idzie w parze w językową konwencją. Gdzie indziej zobsesjonowana na punkcie oddawania moczu w perwersyjnych aranżacjach Simona wyznaje, że bryzg uryny kojarzy się jej z „zapachem prochu” i z „wystrzałem przypominającym światło” oraz sugeruje kochankowi, że mógłby „smagać twarz Marceli swoimi smarkami” (tu odwołuję się do tłumaczenia wielkiego Tadeusza Komendanta; w oryginale występuje słowo *foutre*, a język polski nie zna takiego wulgarnego określenia męskiego nasienia), „aż będzie się dymić”⁴⁹. Synestezja pozwala Bataille’owi zaburzyć podziały między zmysłami i zbliżyć czytelnika do rozumienia stanów i intensywnych seksualnych pobudzeń, których nie sposób oddać konwencjonalnym słowem.

Gra między metaforą a metonimią – w tej samej *Historii oka* Bataille nieustannie używa oka, jajka, łez, uryny i nasienia naprzemiennie w ciągach metaforycznych i metonimicznych. Roland Barthes zdiagnozował efekt tej praktyki jako efekt „niepokojącego zakłócenia”. Dzięki swojej metaforycznej współzależności oko, jajko, słońce zostają blisko związane ze sferą genitalną, a dzięki pracy metonimii ciągle zmieniają znaczenia i zastosowania w taki sposób, że np. rozbijanie jajek w muszli klozetowej, polykanie i obieranie jajek, przecinanie czy wrywanie oczu lub używanie

⁴⁸ G. Bataille, *L’histoire de l’oeil...*, s. 68.

⁴⁹ Tamże, s. 26.

oka w seksualnej grze, kojarzenie talerzyka z mlekiem dla kota z waginą lub błyskawicy ze strumieniem uryny, gryzienie jądra byka niczym jajka lub siadanie na nim – stają się reprezentacją tego samego a zarazem czegoś zupełnie innego, znaczenia mieszają się, przechodzą w siebie nawzajem, ulegają nieustannej transformacji. Różnica między nimi zostaje zniesiona przez metonimię, która umożliwia wyjście poza stabilne asocjacje językowe i – zarazem – skompromitowanie całego procesu tworzenia znaczeń. Mamy tu do czynienia z językiem suwerennym, z ekscesywną prezentacją (i produkcją) zapachów, faktur, światła, kolorów i dźwięków – czyli właśnie tych aspektów bytu czy doświadczenia, które sytuują się poza zasięgiem precyzyjnej językowej ekspresji. Mechanizm działania metafory i metonimii przekracza porządek tradycyjnej logiki, uruchamiając logikę nieustannego ruchu. Pojęcia związane ze sobą przeciwstawiają się sobie lub przypominają sobie nawzajem, ale ich związanie umożliwia odwracanie ich we własne przeciwieństwa, a operacja ta pozwala uchwycić transgresyjny ruch pisania. Gdy styczność pojęć zostaje złamana, przeciwstawne terminy momentalnie, w nagłym rozbłysku, przechodzą jedne w drugie: życie w śmierć, wzniosłość w niskość, radość w smutek, przerażenie w rozkosz, urzeczenie w repulsję, możliwe w niemożliwe...⁵⁰ Świat w ten sposób opisywany – obserwuje Barthes – staje się rozmywany, jego właściwości przestają być czymś dystynktywnym: wylewanie, szlochanie, oddawanie moczu, ejakulacja tworzą szeregi falujących, migocących sensów: „W ten sposób transgresja wartości, będąca zadeklarowaną zasadą erotyzmu, zostaje połączona, jeśli nie ufundowana, w technicznej transgresji form językowych”⁵¹. To rzeczywistość permanentnej transgresji, delirycznego zamroczenia, rozpoznania prawdziwej, dionizyjskiej natury świata jako chaosu, nierozumności, erotycznej przemocy i intensywności.

Charakterystyczne dla literackich tekstów Bataille’a jest też stosowanie **elipsy**, czyli celowego pomijania spodziewanych elementów narracji. Filozof chce w ten sposób oddać załamywanie się języka, moment, w którym traci on wydolność i nie potrafi już wyrazić tego, co się dzieje, zostając skazanym na pogrążenie się w ciszy. Takie ukazywanie zapaści języka nie jest tylko wybiegiem, jego rolą jest bowiem przełamać strumień racjonalnej narracji i podważyć dotychczas ukazane znaczenia. Ze spektakularną elipsą obcuje w opowiadaniu pt. *Madame Edwarda*. Przypomnijmy najpierw atrakcyjny kontekst. Pijany i seksualnie zmobilizowany bohater opowiadania krąży nocą po ulicach Paryża. Trafia do burdelu, gdzie wybiera sobie prostytutkę, tytu-

⁵⁰ Por. M.-Ch. Lala, *The Conversions of Writing in Georges Bataille's L'Impossible*, „Yale French Studies” 1990, nr 78, s. 243.

⁵¹ R. Barthes, *The Metaphor of The Eye*, [w:] tegoż, *Critical Essays*, ed. by R. Howards, Evanston 1972, s. 126.

lową Edwardę. W czasie inicjalnych pieszczot czuje się tak, jakby „unieśli go aniołowie bez głów i ciał [...] poczułem się nieszczęśliwy i opuszczony, jak to się zdarza w obliczu BOGA. Było to gorsze i bardziej szalone od pijaństwa”⁵². Następnie Edwarda siada naprzeciw niego i rozkracza się, rozwierając palcami swoje wnętrze. „Czy chcesz zobaczyć moje łachmany”⁵³ – pyta – używając w oryginale słowa *guenilles*, które oznacza właśnie szmaty albo łachmany, coś zniszczonego, zszarganego. Każe mu patrzeć. Na pytanie bohatera, czemu to robi, odpowiada: „Widzisz, jestem BOGIEM”. To wyraźne nawiązanie do jednej z wizji mistyczki Angeli di Foligno (*Liber visionum*), której ukazywał się ukrzyżowany Chrystus, kilkakrotnie kazał jej patrzeć na swoje rany i całować je⁵⁴. Błuznierstwo nie służy Bataille’owi do dezawuowania świętości, lecz do pokazania, że *sacrum* nie odnosi się do tego, co kulturowo uwznioślane – to tylko jego redukcyjna, mistyfikująca istotę człowieczeństwa wersja – lecz do tego, co niskie, związane z domeną upadku, zatruty, intensywności i ekscesu⁵⁵. Na końcu bohater idzie z Edwardą „na górę”, próbując wyrazić związek między erotyzmem, śmiercią i boskością. I tu wkracza elipsa, wykropkowane miejsce, ciągnące się przynajmniej przez dziesięć wierszy. Celowe opuszczenie elementu językowego w zdaniu czy fragmencie tekstu – powtórzmy – ma ukazać impas, ślepy zaułek, do jakiego dochodzi język, usiłujący wypowiedzieć ekstremalną siłę przeżycia, emocję, transgresję.

Wreszcie – **transpozycje słów**. Fonetyczne aspekty Bataille’owskiego pisma również świadczą, że dla filozofa miało ono torować drogę do doświadczenia wewnętrznego, pojętego jako stan ekstatyczny, stan „bycia poza sobą”⁵⁶. Całe szeregi słów w pismach Bataille’a wiążą się ściśle z kluczowymi pojęciami jego filozofii: trwoga, śmiech, płacz, radość, nieczystość, zgroza, śmierć, ciało, nagość, noc... Pisać trwogę i zaturę to – paradoksalnie – sytuować się poza dyskursywną formą komunikacji... w dyskursie. Poza formą dyskursywną, czyli tym razem: na drodze homofonii i anagramatyczności. Na przykład francuski fonem (oi) [ua] [*Angoisse*] stoi za całymi seriami słów, które ewokują trwogę (*angoisse*). Stąd w *Historii oka* roi się od słów: *moi, voir, devoir, pouvoir, joie, savoir, vouloir, noir, croire*. To tak, jakby autor chciał nam w języku zasugerować, że nie ma wiedzy, patrzenia, wiary, radości, tożsamości bez fundamentalnego odczucia... grozy. Fonem [i] występuje

⁵² G. Bataille, *Madame Edwarda*, OC: t. 3, s. 20.

⁵³ Tamże. Tadeusz Komendant niezbyt fortunnie moim zdaniem przełożył to słowo jako „fartuszki” (G. Bataille, *Madame Edwarda*, [w:] tegoż, *Historia oka i inne historie...*, s. 60), ewidentnie gubiąc arcyważne w opowiadaniu, choć zokultyzowane, konotacje mistyczno-religijne.

⁵⁴ Por. M. Surya, *Georges Bataille – An Intellectual Biography*, trans. K. Fijałkowski, M. Richardson, London 2002, s. 305–306.

⁵⁵ K. Matuszewski, *Georges Bataille...*, s. 228.

⁵⁶ J. Lechte, *An Introduction to Bataille: the Impossible as (a Practice of) Writing*, „Textual Practice” 1993, vol. 7, nr 2, s. 18.

w serii słów ewokujących śmiech, pisanie, rozdarcie, rozkosz, oszołomienie etc.: *rire, cri, déchirer, écrire, dire, délire, plaisir, vide, ivre, pipi* (slang: mocz). Fonem [oe], bodaj kluczowy dla *Historii oka*, występujący w słowach: *l'oeil, oeuf, yeux, jeu, horreur, Dieu, coeur, meurtre* łączy w jednym szeregu oko, jajko, morderstwo, grę, zgrozę i Boga⁵⁷. W samym francuskim słowie pisać (*écrire*) słyszymy i krzyk (*cri*), i śmiech (*rire*). Itd. Anagramatyczność, przestawienie liter i transpozycje służą rozpuszczaniu stabilności sensu, zamazywaniu i nieustannemu przesuwaniu granic między obiektami, pojęciami i stanami (w sławetnej *Historii oka* mleko staje się białkiem oczu, oczy jajkami, jajka jądrami, a nad wszystkim unosi się białe, rozpalone słońce Sewilli), tak by otworzyć czytelnika na zdramatyzowaną, płynną rzeczywistość, na której nonsensowność jedyną odpowiedzią może być tylko to, co samo nie tylko nie ma formy, lecz również potrafi być – bezprzedmiotowe: płacz, śmiech, trwoga, ekstaza...

4.

Przewidywania Michela Foucaulta się spełniły. Bataille'a rozpoznaje się jako „jednego z największych pisarzy swojego wieku”. Bo też „*Historia oka, Madame Edwarda* zerwały z istniejącymi narracjami, by mówić o tym, o czym nigdy nie mówiono”⁵⁸. Pismo Bataille'a po dziś dzień pozostaje przedmiotem wzmożonej refleksji zarówno dla filozofów, jak filologów. Przywołajmy na zakończenie kilka z takich wglądów, najistotniejszych z punktu widzenia tematyki niniejszego studium.

Według Jean-Luca Nancy'ego Bataille grał w grę pisania, polegającą na wyczerpywaniu własnego pisania. „Upijał się słowami, by wypowiedzieć i zanegować zarazem ogromną i próżną winę tej gry”, szukając w niej zbawienia⁵⁹. „Jeśli chce się go czytać, jeśli lektura ma stać się od razu rebelią przeciwko komentarzowi, którym jest i przeciwko *rozumieniu*, którym ma być, trzeba odczytywać w każdej linijce pracę lub grę pisma *przeciwko sensowi*”⁶⁰. Nancy zastrzega, że taka gra nie polegała na tworzeniu bezsensu albo absurdu, nie miała też nic wspólnego z mistycznym, filozoficznym, czy poetyckim ezoteryzmem. Jej stawką było, by w zdaniach, słowach i w składni zaatakować sens, dany i rozpoznawalny, i w ten sposób zakłopotać i zdusić komunikowanie tego sensu⁶¹. Zdaniem komentatora pismo Bataille'a prze-

⁵⁷ Zob. tamże, s. 17–18.

⁵⁸ M. Foucault, *Présentation*, [w:] G. Bataille, OC: t. 1, s. 5.

⁵⁹ J.-L. Nancy, *L'excrit*, „Alea: Neo-Latin Studies” 2013, vol. 15, nr 2, s. 314.

⁶⁰ Tamże, s. 316.

⁶¹ Tamże, s. 316–317.

kazuje znaki, ale ich sens zostaje wyprowadzony poza tekst i odniesiony do tego, co wszelkie sens i znaczenie przekracza: do irracjonalnego przeżycia, skrajnych emocji, czystej zmysłowości, czegoś nie-do-pomyślenia. Niemożliwe – mówi wreszcie Nancy – objawia się w „ekskrypcji” (*l'excrit*); czytać Bataille'a to być wyeksponowanym na tę przestrzeń nie do zawłaszczenia, na tę *ekskrypcję* i nie bez powodu dosłuchać można się w tym francuskim neologizmie zarówno „krzyku” (*cri*), czasownika „pisać” (*écrire*) i „ekskrementów” (*excréments*).

Rodolphe Gasché dostrzegł w Bataille'owskim piśmie próbę sterroryzowania filozofii i myśli dyskursywnej przez operowanie obrazem i zaklętym w nim fantazmatem. W tekście Bataille'a nie mamy do czynienia ze „sceną filozofii”; tym, co tu „pisze samo siebie” – mówi komentator – jest inność, coś, czego filozofia nie może już kontrolować⁶². Żeby podważyć filozofię i dyskurs naukowy, trzeba wprowadzić myślenie symboliczne, myślenie obrazami, które jako jedyne może umknąć policyjnym mechanizmom racjonalnej myśli. Obraz, w przeciwieństwie do bezpośrednio uchwytywalnego dla filozoficznego poznania pojęcia czy idei, był zawsze dla filozofii czymś podejrzanym i ambiwalentnym. Jest on, jak wiadomo, tylko kopią kopii. Obraz należy do porządku tego, co rozum filozoficzny musiał wypchnąć poza siebie, by osiągnąć własną transparencję. W świetle myślenia konceptualnego, tolerującego obraz co najwyżej w jego całkowicie przejrzystej formie, ów obraz staje się czymś obcym, co zakłóca spokój filozofii i nauki. I to nawet nie treść Bataille'owskich obrazów będzie dla nich najbardziej niepokojąca – podkreśla Gasché – lecz sposób ich artykulacji, ich ewidentne pomieszanie, ich nieznośna, kłopotliwa aranżacja. Za przykład niech posłuży owo prześcieradło z wielką plamą moczu Marceli (*Historia oka*), powiewające na tle księżycy pod domem dla wariatów, które przez moment intensywnie kontemplują seksualnie rozbudzeni narrator i Simona (to oni zaaranżowali frenetyczną orgię, której niestety skromna i wstydliva Marcela nie udźwignęła psychicznie i została na jej konto zamknięta w rzeczonym przybytku; niedługo potem powiesiła się).

To właśnie z powodu odrzucania obrazu przez filozofię, nabywa on nowego znaczenia i bezprecedensowej siły korodowania tradycyjnych sposobów konceptualizowania i doświadczania oferowanego nim przekazu – twierdzi Gasché, będący, jak wiadomo, wybitnym uczniem i glossatorem Derridy. Derrida pierwszy zaobserwował, że „filozof przymyka oko na tekst Bataille'a, jest bowiem filozofem tylko dzięki temu nieusuwalnemu pożądaniu, by utrzymać, by *podtrzymać* przeciw owemu wyslizgiwaniu się, pewność

⁶² R. Gasché, *Georges Bataille. Phenomenology and Phantasmotology*, trans. R. Vegso, Stanford 2012, s. 76.

siebie i bezpieczeństwo pojęcia. Dla niego tekst Bataille'a stanowi pułapkę: jest – w pierwotnym znaczeniu tego słowa – *skandalem*⁶³.

Pierre Klossowski zrazu krytykował Bataille'a za niezdolność do nadania doświadczeniu autentycznego wyrazu.

Nerwem jego krytyki było założenie o nierozzerwalnym związku świadomości i języka. Słowo jest zawsze spóźnione wobec ekstatycznej obecności tego, co przekracza myśl. Z kolei milczenie, w którym dana miałyby być ta obecność, zakłada już istnienie języka, dlatego transgresja tekstualna oznacza albo niemożliwość milczenia, albo – jak to określił Klossowski – ‘milczenie nieczyste i fałszywe’⁶⁴.

Wobec tej fatalnej na pierwszy rzut oka niemożliwości ekspresji Klossowski przenosi uwagę na ruch symulacji w obrębie Bataille'owskiego pisma i w rozplenianych przez nie pozorach dostrzega jego transgresyjny potencjał.

Symulakr jest dla Klossowskiego paradoksalnym przedstawieniem nieprzedstawialnego. Niczego nie przedstawia, nie potwierdza i nie konceptualizuje, lecz jedynie imitacyjnie symuluje, wskazuje, sygnalizuje. [...] Podkreślając związek doświadczenia granicznego transgresji z tekstem, Klossowski traktuje domenę literackiej fikcji jako jedyną płaszczyznę autentyfikacji istnienia⁶⁵.

Zdaniem Iana Jamesa możemy czytać Bataille'a albo dla „możliwego”, albo dla „Niemożliwego”, bo to on sam zostawił nam taki wybór. Który z tych wymiarów wybierzemy, zależy tylko od naszej filozoficznej sympatii czy wręcz tożsamości. Jeśli obierzemy tę pierwszą drogę, będziemy zawsze potwierdzać myśl, pojęcie oraz zasadę tożsamości, argumentując, że nie da się poza nie wyjść. Jakkolwiek bowiem Bataille próbowałby porzucić domenę projektu, to główną i niezbywalną zasadą pozostaje zasada rekuperacji, czyli odzyskania. Odzyskania czego? Po pierwsze, sensu i użyteczności tego, co miało wychodzić poza pojęcia sensu i użyteczności, a po drugie, podmiotowego, świadomego Ja, „które miało być porzucone w zatracie czy ofierze, a jednak zawsze pozostaje sobą, bo nawet owa zatrata tylko o tyle ma znaczenie, o ile konstатовana będzie przez stabilne, świadome, niezmiennione Ja”⁶⁶. W takim oglądzie Bataille'owskie dzieło musi okazać się nieuchronną porażką. Ale możemy też – mówi James – czytać Bataille'a dla „niemożliwego”, czyli próbować „zbawić” transgresyjne momenty w jego piśmie, pokazując, że myśl, pojęcia i tożsamość zawsze są w nich różne od

⁶³ J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale...*, s. 393.

⁶⁴ P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność...*, s. 130; zob. P. Klossowski, *Msza Georges'a Bataille'a*, [w:] G. Bataille, *Książka C*, przeł. K. Matuszewski, Warszawa 1998, s. 125.

⁶⁵ P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność...*, s. 132.

⁶⁶ I. James, *From Recuperation to Simulacrum*, [w:] *The Beast at Heaven's Gate. Georges Bataille and the Art of Transgression*, A. Hussey (ed.), Amsterdam–New York 2006, s. 94.

samych siebie, wydane zawrotnej transgresyjnej grze, choćby miała to być gra symulaków, jak to widział Klossowski.

Tadeusz Komendant za pomocą śmiałego i finezyjnego porównania zasugerował, że Bataille sam położył się pod Kafkowską maszynę z *Kolonii karnej*, które ryła na ludzkim ciele krwawe znaki. Bataille „w-pismo-wstąpił”⁶⁷ – wkroczył w obszar *transgresji tekstualnej*. Prześwit ku „rzeczy samej” otwiera się dzięki językowi, to tu przejawia się, w nagłym i krótkim *lichtung* w trakcie lektury, głębsza prawda o życiu, której niektórzy desperacko próbują poszukiwać w realnych doświadczeniach, zawsze przecież niwelowanych przez myślącą głowę. To chyba taki Heideggerowsko-Derridiański trop. Z jednej strony Heidegger twierdził, że nie istnieje język, który mógłby wyrazić bycie i jego prawdę – języki zachodnie są wszak językami metafizyki, ujmują bycie jako byt, coś konkretnego – obecność. Filozof potrafi myśleć o bycie, ale nie umie go wypowiedzieć. Według Heideggera to poeta potrafi w tym, co wyrażane, nie tyle wyjawić i nazwać to, co niewyrażalne, co przynajmniej *wskazać* na jego istnienie. Znamy też kapitalną myśl Derridy z pracy pt. *Passions*, że tym, co pozwala mu szczególnie kochać literaturę, nie jest ani jej „jakość estetyczna”, ani bycie źródłem jakiegś „formalnej *jouissance*”, lecz jej sytuowanie się „w miejscu sekretu. W miejscu sekretu absolutnego. Tam znajduje się pasja. Nie istnieje pasja bez sekretu, właśnie tego, ale też nie ma sekretu bez tej pasji”. I nieco dalej inne słynne słowa: „Istnieje w literaturze, w *jednostkowym* secrecie literatury, możliwość powiedzenia wszystkiego bez dotykania sekretu”⁶⁸.

Te kilka przywołanych powyżej głosów łączy wiara w transgresywne, w jakimś stopniu rewelatorskie możliwości pisma. Nie wiadomo jednak, czy Bataille cieszyłby się z tak pełnej inwencji życzliwości swoich komentatorów. On sam nie miał większych złudzeń co do szans całkowitego powodzenia swojej pisemnej *entreprise*. W *L’Impossible* w następujących słowach oddawał niemożliwość ostatecznego wymknięcia się poza sens, filozofię, poza racjonalność i użyteczność:

Wyczerpuję każde znaczenie, od którego wychodzę... albo osuwam się w końcu w bez-sens. [...] Jak jednak można pozostać, rozpuszczonym, w bez-sensie? Nie da się tego zrobić. Bez-sens musi nieuchronnie otworzyć się na jakiś rodzaj znaczenia... pozostawiając posmak popiołu, szaleństwa⁶⁹.

W *Doświadczeniu wewnętrznym* przyznawał, że „słowa kiepsko oddają to, czego doświadcza istota ludzka. [...] Nieważne, co piszę, zawsze przeżywam porażkę”⁷⁰. A w *L’Impossible* dodawał, że „zbliży się do poezji tylko po

⁶⁷ T. Komendant, dz. cyt., s. 41.

⁶⁸ J. Derrida, *Passions*, Paris 1993, s. 64, 67.

⁶⁹ G. Bataille, *L’Impossible*, OC: t. 3, s. 178.

⁷⁰ G. Bataille, *L’expérience intérieure...*, s. 51.

to, by ją utracić”⁷¹. Nawet więc synestezyjno-eliptyczny, operujący transpozycjami słów język nie potrafi w pełni oddać tego, co nieprzedstawialne. Dzieje się tak po prostu dlatego, że nasza relacja do tego, co bezpośrednie, nie jest relacją możliwości, lecz niemożliwości. Cały Bataille’owski patos autentyczności, jawna nostalgia za pierwotną czystością i pełnią istnienia, charakterystyczne dlań ujmowanie doświadczenia wewnętrznego w kategoriach obecności, spełnienia i bezpośredniości – wszystko to zaledwie „odsyła do nieosiągalnego, niedającego się refleksyjnie zapośredniczyć i uobecnić zewnątrz, Niemożliwego”⁷², do czegoś Innego.

Pozostaje język i zakłęte w nim obrazy, i tu liczy się oddźwięk, efekt, jaki mogą wywołać w czytelniku. Bataille chciałby, by sięgały w jego głąb, tak by poruszyć i zaktywować heterogeniczne, niewyraźne chwile i momenty, skrajnie intensywnościowe, których rozumienie latentnie spoczywa w wielu z nas, choć na ogół pozostaje przyćmione przez rutynę codzienności i cywilizacyjną tresurę oraz zagłuszone przez pracę myślącej głowy. Można jednak twierdzić nieco po Heideggerowsku, że pismu Bataille’a udaje się „wskazać na istotę doświadczenia wewnętrznego właśnie dzięki własnej porażce jego przedstawienia”⁷³. Co prawda literatura nie może uwolnić się od pragmatycznej użyteczności, jej „służalczość” wynika ze strukturalnej konieczności samego języka. Będąc re-prezentacją zdarzeń – zawsze niewystarczającą z punktu widzenia samego doświadczenia – musi być „projektem”. Ale też ów projekt musi pozostać niezrealizowany, bo jedynym projektem godnym literatury, jak twierdził Bataille, a także Blanchot, jest zawsze projekt jej wyjścia poza samą siebie. Dlatego losem literatury jest pozostawiać coś – co jest zarazem wszystkim – niewypowiedzianym i nie do końca jasnym, trochę tak, jak miał to robić Heraklityjski Apollo, pan, którego wyrocznia jest w Delfach, „który ani nie oznajmia, ani nie skrywa, lecz daje znak”. Literatura przemawia do nas również przez owe momenty gaśnięcia, kulenia czy dziwaczne prężenia się języka, ostatecznie też przez ciszę, do której on odsyła, przez owo „coś więcej”, co tylko cisza potrafi ukazać. Celem literatury nie jest więc osiągnięcie Niemożliwego, lecz oddawanie „niemożliwego napięcia” *ku* Niemożliwemu. Poezja – mówił Bataille w *L’Impossible* – jest „wyrażaniem poprzez słowa niedostępnych możliwości”, „odślania moc nieznanego”, jest „nieznanym, przyozdobionym oślepiającymi kolorami o wyglądzie słońca”⁷⁴. Literatura nie istnieje po to, by *wypowiadać* Niemożliwe, ma na nie tylko *od-powiadać*. Na tym polega jej sekret, powie Blanchot:

⁷¹ G. Bataille, *L’Impossible...*, s. 218.

⁷² Por. P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność...*, s. 35.

⁷³ T. Giartosio, „*La vérité du bonheur*”: *The Legitimation of Literature in Georges Bataille’s L’Abbé C*, „*Qui Parle*” 1992, vol. 5, nr 2, s. 34.

⁷⁴ G. Bataille, *L’Impossible...*, s. 221, 222.

nazywać możliwe, odpowiadać niemożliwemu. Odpowiadanie nie polega na udzielaniu odpowiedzi [...], a jeszcze mniej na przekazywaniu, na sposób wyroczni, kilku prawd, o których świat dnia mógłby wiedzieć. To byłoby poezji – gdy tylko mamy do czynienia z poezją – który formułuje odpowiedź, a w niej baczny na to, co jest ku nam kierowane w niemożliwości (samemu odwracając się)⁷⁵.

I tak też w nieskończoność będzie Bataille w swoim piśmie wzywał czytelnika do wysiłku wyobrażania sobie języka zdolnego do wyrażenia Niemożliwego...

5.

Ben Brewer frapująco zwrócił uwagę na zakończenie pracy Bataille'a pt. *Teoria religii* – pracy w powszechnym mniemaniu bardziej „teoretycznej”⁷⁶. Filozof kończy ją bowiem osobliwym wezwaniem, nawiązującym do znanego tytułu serii rycin F. Goyi:

Do tych, dla których życie jest doświadczeniem mającym prowadzić jak najdalej...
*Nie zamierzałem wyrażać własnej myśli, lecz pomóc ci sformułować to, co sam myślisz. Nie jesteś bardziej inny ode mnie, niż twoja prawa noga od lewej, ale tym, co nas łączy, JEST SEN ROZUMU – KTÓRY RODZI POTWORY*⁷⁷.

Może jest tak, że do Bataille'a w ogóle nie powinniśmy podchodzić jak do typowego filozofa, wobec którego myśli warto by przykładać *stricte* analityczne narzędzia, zarzucać jej jakieś aporie czy próbować ją rozliczać z realizowania własnych założeń. Czy pismo pozwala opisać doświadczenia, jakie przeżywał i próbował oddać w języku Bataille? Pewnie nie pozwala i tu słyhać śmiech Habermasa czy Apla w kontekście zarzutu o tzw. sprzeczność performatywną czy błąd auto-referencji, a także równie stanowczą, co podszytą szczególną ambiwalencją przestrożę Wittgensteina, że nie można w języku wykroczyć poza granice języka, tak by dysponować jakimś nieledwie „boskim” punktem widzenia... Ale czy to znaczy, że Bataille powinien mieć dla nas znaczenie li tylko jako kolejny myśliciel, którego można „krytykować” z punktu widzenia teorii i analitycznej filozofii języka? Kwestia pisania Niemożliwego jest być może zawsze wtórna, substytucyjna wobec autentycznej eksperymentacji – i takie też stanowisko afirmowałby największy polski znawca myśli filozofa – Krzysztof Matuszewski⁷⁸ – a zatem osobistego przeżywania, doświadczenia stanów, jakie francuski myśliciel

⁷⁵ M. Blanchot, *La parole plurielle*, [w:] tegoż, *L'entretien infini*, Paris 1969, s. 68.

⁷⁶ B. Brewer, *Unsayng Non-Knowledge: Georges Bataille and the Mysticism of Writing*, „Res Cogitans” 2013, vol. 4, nr 3, s. 127.

⁷⁷ G. Bataille, *Théorie de la religion*, OC: t. 7, s. 351.

⁷⁸ Por. K. Matuszewski, *Georges Bataille...*, s. 312.

znał i które usiłować zakomunikować w języku. W związku z tym bardziej zasadne byłoby może stać się towarzyszem Bataille'a, mającym odwagę, by dołączyć do niego w trakcie „snu rozumu”, a więc gotowym, by „stać się potworem”⁷⁹...? I zobaczyć samemu, jak to jest nie mieć słów, by wyrazić to, co się przeżyło. Jak to jest wychylić się na stronę, po której nie ma NIC, a co jednocześnie jest wszystkim wartym dążenia, samym Niemożliwym. Poczuć bliskość i pełnię bytu poza horyzontem myślącej głowy...

BIBLIOGRAFIA

- Barthes R., *The Metaphor of The Eye*, [w:] tegoż, *Critical Essays*, ed. by R. Howards, Evanston 1972.
- Bataille G., *L'anus solaire*, [w:] tegoż, *Oeuvres Complètes*, t. 1, Gallimard, Paris 1970–1988 [dalej w bibliografii jako OC z podaniem numeru tomu].
- Bataille G., *L'Érotisme*, OC: t. 10.
- Bataille G., *L'expérience intérieure*, OC: t. 5.
- Bataille G., *L'histoire de l'oeil*, OC: t. 1.
- Bataille G., *L'Impossible*, OC: t. 3.
- Bataille G., *La conjuration sacrée*, OC: t. 1.
- Bataille G., *La littérature et le mal*, OC: t. 9.
- Bataille G., *La pratique de la joie devant la mort*, OC: t. 1.
- Bataille G., *Le bleu du ciel*, OC: t. 3.
- Bataille G., *Le Coupable*, OC: t. 5.
- Bataille G., *Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel*, OC: t. 5.
- Bataille G., *Madame Edwarda*, OC: t. 3.
- Bataille G., *Préface de Madame Edwarda*, OC: t. 10.
- Bataille G., *Sur Nietzsche*, OC: t. 6 (*La Somme Athéologique*, t. II).
- Bataille G., *Théorie de la religion*, OC: t. 7.
- Blanchot M., *Kafka et la littérature*, [w:] tegoż, *La part du feu*, Paris 1949.
- Blanchot M., *L'expérience-limite*, [w:] tegoż, *L'entretien infini*, Paris 1969.
- Blanchot M., *L'oeuvre et l'espace de la mort*, [w:] tegoż, *L'espace littéraire*, Paris 1955.
- Blanchot M., *La parole plurielle*, [w:] tegoż, *L'entretien infini*, Paris 1969.
- Blanchot M., *Nietzsche i pismo fragmentaryczne*, przeł. M. Kruszelnicki, [w:] *Nietzsche i romantyzm*, red. M. Kruszelnicki, W. Kruszelnicki, Wrocław 2013.
- Brewer B., *Unsayng Non-Knowledge: Georges Bataille and the Mysticism of Writing*, „Res Cogitans” 2013, vol. 4, nr 3.
- Carlson M., *Performans*, przeł. E. Kubikowska, Warszawa 2007.
- Derrida J., *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve*, [w:] tegoż, *L'écriture et la différance*, Éditions du Seuil, Paris 1967.
- Derrida J., *Passions*, Paris 1993.
- Foucault M., *Présentation*, [w:] G. Bataille, OC: t. 1.

⁷⁹ Por. B. Brewer, dz. cyt., s. 128.

- Gasché R., *Georges Bataille. Phenomenology and Phantasmotology*, trans. R. Vegso, Stanford 2012.
- Giartosio T., „*La vérité du bonheur*”: *The Legitimation of Literature in Georges Bataille’s L’Abbé C*, „*Qui Parle*” 1992, vol. 5, nr 2.
- Gregg J., *Maurice Blanchot and the Literature of Transgression*, Princeton 1994.
- Guerlac S., „*Recognition*” by a Woman!: *A Reading of Bataille’s L’Érotisme*, „*Yale French Studies*” 1990, nr 78: *On Bataille*.
- Hegel G.W.F., *Estetyka*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, t. 1, Warszawa 1964.
- James I., *From Recuperation to Simulacrum*, [w:] *The Beast at Heaven’s Gate. Georges Bataille and the Art of Transgression*, A. Hussey (ed.), Amsterdam–New York 2006.
- Klossowski P., *Msza Georges’a Bataille’a*, [w:] G. Bataille, *Ksiądz C*, przeł. K. Matuszewski, Warszawa 1998.
- Klossowski P., *Odbicie tego, czym chciał być*, przeł. B. Grzegorzewska, [w:] *Osoby*, red. M. Janion, S. Rosiek, Gdańsk 1984.
- Kojève A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999.
- Komendant T., *Oko błękitu*, (Wstęp) [do:] G. Bataille, *Historia oka i inne historie*, wybór i wstęp T. Komendant, przeł. T. Komendant i inni, Kraków 1991.
- Krajewska A., *Dyskurs performatywny w literaturoznawstwie*, „*Przestrzenie Teorii*” 2008, nr 9.
- Lala M.-Ch., *The Conversions of Writing in Georges Bataille’s L’Impossible*, „*Yale French Studies*” 1990, nr 78.
- Lechte J., *An Introduction to Bataille: the Impossible as (a Practice of) Writing*, „*Textual Practice*” 1993, vol. 7, nr 2.
- Matuszewski K., *Bataille – fuga mundi (Nowenna)*, „*Hybris. Internetowy Magazyn Filozoficzny*” 2002, nr 2, s. 5, <<http://magazynhybris.com/images/teksty/02/Matuszewski%202.pdf>> [dostęp: 4.07.2019].
- Matuszewski K., *Georges Bataille – inwokacje zatraty*, Łódź 2006.
- Miller T., *The Agony and the Ecstasy: Georges Bataille’s Inner Experience*, <<https://crosspollenblog.wordpress.com/2017/02/21/the-agony-and-the-ecstasy-georges-batailles-inner-experience/>> [dostęp: 9.07.2019].
- Nancy J.-L., *L’écrit*, „*Alea: Neo-Latin Studies*” 2013, vol. 15, nr 2.
- Pieniążek P., *Ludzkie / nieludzkie: Fenomenologiczna jedność sensu a poststrukturalistyczna wielość (transgresywna logika poststrukturalizmu)*, [w:] *Wokół fenomenologii francuskiej. Możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Warszawa 2007.
- Pieniążek P., *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Łódź 2006.
- Sartre J.-P., *Nowy mistyk*, przeł. J. Lisowski, [w:] *Osoby*, red. M. Janion, S. Rosiek, Gdańsk 1984.
- Sasso R., *Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris 1978.
- Siemek M.J., *Hegel: Rozum i historia*, s. 2, <<http://hegel-marks.pl/downloads/teksty-siemek07.pdf>> [dostęp: 5.07.2019].
- Surya M., *Georges Bataille – An Intellectual Biography*, trans. K. Fijałkowski, M. Richardson, London 2002.
- Vuarnet J.-N., *Ekstazy kobiece*, przeł. K. Matuszewski, Gdańsk 2003.