

Michał Herer

Na granicy wytrzymałości (szkic o transgresjach)

Ze smutkiem wypada mi powiedzieć, że względu na konieczność, jakiej ulegam, że ona czyni mnie człowiekiem, daje mi niezaprzeczalne władztwo nad rzeczami. Mogę jednak dostrzec w tym znak niemocy – stać mnie przynajmniej na tyle.

G. Bataille

Pytanie o granicę nigdy nie jest pytaniem niewinnym. Być może jednak to sama specyfika obszaru przejściowego wytrąca je z równowagi i wywołuje skłonność do przekroczenia wszelkich granic, tak że nie sposób już mówić o odpowiedzialności. Jakkolwiek by było, próba samousprawiedliwienia, argumentowania na rzecz filozoficznej doniosłości problemu, wyboru takich, a nie innych tekstów oraz szczegółowych zagadnień, próba przybierająca w dodatku postać „krótkiego wstępu”, wydaje się być zabiegiem zbędnym. Tak się złożyło, że myśliciele inspirujących dla niniejszych rozważań, określić można jako „radykalnych”. Czy jest to inspiracja, z której należałoby się jakoś tłumaczyć? Póki co, nie pozostaje nic poza możliwością odwołania się do mglistej intuicji, zgodnie z którą dyskurs mający docierać do swych własnych granic po prostu *musi* odznaczać się radykalizmem.

Odniesienia do tekstów Bataille’a czy Foucaulta nie będą służyć wyczerpującej rekonstrukcji ich poglądów na to, czym w istocie jest transgresja, pozwolą natomiast dostrzec sam problem wraz z pułapkami, w jakie myśl filozoficzna wpada przy jego radykalnym postawieniu. Najogólniej rzecz biorąc, pytanie dotyczyć będzie granicy *tego, co ludzkie*, przekraczanej w imię suwerenności. Sformu-

lowanie to pozostaje paradoksalne, dopóki nie uwzględni się kontekstu *podejrzenia*, jakie ciąży na człowieku jako takim. Podejrzenie to dotyczy bowiem właśnie suwerenności, a dokładnie – jest ono już wyrazem zwątpienia w suwerenność ludzkiego bytu.

Człowiek okazuje się być tylko elementem, częścią pewnej większej całości, nad którą nie posiada już władzy – gdyby do tego jedynie sprowadzała się demaskatorska teza, zadanie po raz kolejny przybrałoby postać projektu *wyzwolenia* lub *emancypacji* człowieka. Inaczej przedstawia się ono jednak wtedy, gdy do końca (aż do ostatecznych granic) przemyślany zostaje właściwy sens owego „bycia elementem”, gdy ludzką istotę rozpatruje się już nie tylko i nie tyle jako zarazem twórcę i ofiarę kreowanego przez siebie porządku, ale jako jego *produkt*. Podejrzenie zmierza tutaj do tego, by samego człowieka (także jako przedmiot i podmiot emancypacji) postawić pod znakiem zapytania. W tym samym geście wysuwa ono tezę dużo bardziej radykalną: człowiek, jeśli chce osiągnąć suwerenność, musi *wykroczyć* poza to, co ludzkie.

Czy jest to myśl nowa? Czy nie mówiono już wiele o tym, że człowiek dopiero wtedy uzyskuje właściwą mu godność, gdy stoi wobec czegoś „wyższego” i „większego” niż on sam, gdy się w owym najwyższym bycie „zatraca”? Odpowiedź demaskatora jest prosta, mimo że prostota i swobodny ton wydają się tutaj osobliwie nie na miejscu: „Jednoznaczność i tożsamość boskiej substancji to w gruncie rzeczy jedyna gwarancja jednostkowej i tożsamej Jaźni, Bóg zaś utrzymuje się dopóty, dopóki zachowana jest Jaźń”¹. W takiej sytuacji ruch autodestrukcji nie może być jednocześnie ruchem odsłaniania się jakiegoś absolutnego sensu czy też boskiej obecności; paradoksalnie można by powiedzieć, że tym, co się tu odsłania, jest raczej *nieobecność* „po drugiej stronie” granicy.

Pozostaje zatem transgresja, która polega – z jednej strony – na unicestwieniu tego, kto dokonuje „wykroczenia” – z drugiej zaś – na unicestwieniu wszelkiego celu, ku któremu człowiek przekracza ma samego siebie.

¹ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 102.

Jest to już tylko ów *ruch* czysto transgresyjny, pozbawiony swego nośnika, przekraczający granicę i wciąż na nowo ją restaurujący.

1. Granice ekonomii

Potrzebny jest najpierw wstępny opis sytuacji, którą nazwaliśmy „podejrzeniem” (wobec) tego, co ludzkie. Punktem wyjścia może tu być stanowisko Hegła, jego koncepcja nowożytnej, etycznej totalności.

Podejrzenie to pewien sposób, w jaki człowiek odnosi się do samego siebie. Aby zarysować kontekst (jeden z wielu kontekstów) tej specyficznej relacji, musimy zatem poruszać się na gruncie „samowiedzy”. Patrząc w ten właśnie (quasi-heglowski) sposób na filozofię samego Hegła, trudno oprzeć się wrażeniu, że jako samowiedza człowieczeństwa stanowi ona, przynajmniej na pierwszy rzut oka, wyraz skrajnego triumfalizmu. Człowiek epoki nowożytnej wkracza na scenę w ostatnim akcie dziejowego dramatu, będącego w istocie *epifanią wolności*. Dochodzi tu do pełnego urzeczywistnienia podmiotowości ludzkiej: „Prawo szczególowości podmiotu do swego zaspokojenia [...] prawo podmiotowej wolności, stanowi punkt zwrotny i centralny w różnicy między starożytnością a czasami nowożytnymi.”¹ Moment „szczegółowy”, związany z zaspokajaniem potrzeb, „mieszanina naturalnej konieczności i arbitralnej woli” to aspekt społeczeństwa obywatelskiego, do którego Hegel odnosił się oczywiście z dystansem, nieradko dając też wyraz swemu moralnemu oburzeniu. Wszelako pojednanie tego, co szczególowe z substancjalną ogólnością prawa prowadzi ostatecznie do ukonstytuowania się tego, co *jednostkowe*, a więc „takiej szczególowości, która dzięki swemu skierowaniu się ku sobie jest pogodzona z ogólnością”². Mamy tu zatem klasyczną formułę zapośredniczenia.

Habermas w jednej ze swoich prac zauważa, iż w „okresie jenajskim” wyodrębniają się u Hegła trzy podstawowe, wzajemnie ze sobą powiązane sfery, w których urzeczywistnia się konkretna tożsamość „ja”, mianowicie: język, praca i interakcja. Skupiając się

¹ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 129.

² *Ibid.*, s. 37.

głównie na dwóch ostatnich sferach, konkluduje: „Instytucjonalizacja tożsamości Ja, prawnie usankcjonowana samowiedza, ujęta jest jako rezultat obu procesów: *procesu pracy* i *procesu walki o uznanie*”¹. Niezależnie od tego, na ile Hegel pozostał wierny swojej pierwotnej koncepcji, podstawowa teza dotycząca roli czynnika zapośredniczającego w procesie konstytuowania się „ja” oraz specyficznie „instytucjonalnego” charakteru tego procesu, wydaje się zachowywać swoją moc. Wielu współczesnych krytyków, demaskując ową „instytucjonalizację tożsamości” i występując niby przeciw autorowi *Fenomenologii ducha*, rozwija zatem w pewnym sensie koncepcję samego Hegla. Możliwość krytyki zawdzięczają oni nie tyle radykalnemu jej zanegowaniu, ile raczej pewnej zmianie tonu, w wyniku której „zapośredniczenie”, określone jako „represja” lub „wytwarzanie”, staje się dopiero znakiem utraty suwerenności. Sam Hegel mógłby tu zresztą dostarczyć wielu dosadnych sformułowań, był on wszak świadom tego, że dialektyka walki o uznanie, podobnie jak dzieje powszechne nie jest areną spokoju i szczęśliwości: „Wyzwolenie to (mianowicie przejście do „ogólności duchowej” – M.H.) występuje w podmiocie jako ciężka praca skierowana przeciw czystej podmiotowości postępowania, przeciw bezpośredniości pożądania, a także przeciw subiektywnej próżności uczucia i arbitralności upodobania”². W *Zasadach filozofii prawa* często można napotkać fragmenty, które z niezrównaną wręcz szczerością opisują, w jaki sposób duch „bierze w posiadanie” ciało, jak tłumi naturalne popędy, stosując wszędzie swój zwycięski, pedagogiczny przymus. Skąd bierze się przy tym wszystkim ufnosć w moc *pojednania*, które na każdym kroku demaskuje kryjącą się za nim przemoc?

Można chyba powiedzieć, że samowiedza Hegla nie była zaprawiona ową „podejrzliwością”, która dopiero od pewnego czasu szerzy się niczym jakiś filozoficzny wirus wśród myślicieli podejmujących problem stosunku jednostki do „tego, co ogólne”. Stwierdzenie ze wstępu do *Filozofii dziejów*, definiujące etyczność jako „żywotność

¹ J. Habermas, *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983, s. 220.

² G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, s. 192.

państwa w jednostkach indywidualnych”¹, brzmi niczym przyznanie się do winy, i to zarówno dla teoretyka władzy w rodzaju Foucaulta, jak i choćby dla autora *Dialektyki negatywnej*. Tym, co łączy różne skądinąd stanowiska, wydaje się być demaskatorska pasja, z jaką starają się one obnażać skryte za gładkimi formułami Hegla „mechanizmy władzy”, „przemoc” i najróżniejsze formy „represji”. Tu pojawia się podejrzenie najbardziej złowrogie ze wszystkich: *człowiek* jest (tylko) produktem „gier władzy”, produktem „panowania”. „Pojawia się” – choć właściwie fakt ten poprzedzają badania prowadzone z niezwykłą skrupulatnością. Aby w miejscu „zapośredniczenia w ogólności” dostrzec subtelny mechanizm „ujarzmienia”, wszechogarniającą „dominację” potrzebny jest bowiem wzrok skupiony na człowieku, ten sam wzrok, który swą niemal perwersyjną postać uzyskuje pod nazwą „mikrofizyki władzy”. Paradoksalnie to właśnie owa wnikliwość prowadzi w końcu do ogłoszenia „śmierci człowieka”. Czy nie była ona jednak wyrazem jakiejś szczególnej troski i obawy o jego suwerenność? Wyrok, jaki ciąży na człowieku, można w rzeczy samej odczytać jako gest absolutnej szczerości (obnażający jego równie absolutne uwikłanie w „ograniczoną ekonomię”) służący w zasadzie *czemuś innemu* niż sama demaskacja. W jednej ze swoich prac Bataille pisał wszak o „pragnieniu *autonomii*, łaknieniu *wolności*”² towarzyszącym całej jego działalności pisarskiej; to samo można by powiedzieć o wielu innych radykalnych krytykach spod znaku tak rozumianej „podejrzliwości”.

Każdy sceptyk jest rozczarowanym metafizykiem. Z pewnością. Istnieje jednak niejeden stopień (albo raczej odcień) sceptycyzmu. Wszystko wskazuje na to, że pokusa dotarcia do granic człowieczeństwa i naruszenia ich w imię suwerenności wiąże się z wątpliwym radykalnym, które klasyczny projekt „wyzwalania” jako „emancypacji” zastąpi innym, (na pozór) absurdalnym, „projektem” samounicestwienia. Ilustracją poglądu klasycznego mogłyby być na przykład koncepcje Horkheimera i Adorna. Ich dzieło tak dogłębnie

¹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, t. I., s. 78.

² G. Bataille, *O Nietzschem*, przeł. T. Komendant, *Literatura na świecie* 10/1985, s. 197.

przepaja demaskatorska pasja, że czasem ma się wrażenie, jakby utopia, objęta „zakazem obrazów”, wymykała się niepostrzeżenie także poza wszelkie słowo. Owa nieprzejednana negatywność nie jest tu jednak celem samym w sobie, sprawia ona raczej, że krytyczna „negacja” nabiera dopiero właściwej „określoności”. Mimo, że kategoria panowania rozszerza się w sposób niepokojący, a Jaźń zdemaskowana zostaje jako jego najbardziej wyrafinowany instrument, winą za totalne zniewolenie zawsze obarcza się „niesprawdliwe stosunki społeczne”, klęskę indywidualności przez uspołecznienie zrzucając na *falszywą* ogólność. Wiara w jej ostateczne zniesienie (przynajmniej jako wiara w pewną zasadniczo wciąż otwartą możliwość) stanowi fundament całej Teorii Krytycznej z jej hasłem „oświecania oświecenia”. „Panowanie człowieka nad sobą – na czym zasadza się jaźń – jest wirtualnie zawsze destrukcją podmiotu, w którego służbie się dokonuje [...]”¹. Indywidualność, jeśli mówi się o niej w odniesieniu do rzeczywistego społeczeństwa, pozostaje pustym słowem, a nawet jawnym kłamstwem, w sposób istotowy wiąże się bowiem z mechanizmem „ofiary”. Wszelako sam fakt, że jaźń taka zostaje wyprodukowana i złożona w ofierze, nie jest żadnym faktem pierwotnym, lecz podstawowym wymogiem fałszywego systemu, który powstał na drodze historycznych przekształceń. Doszukiwanie się w tej sytuacji jakichś inwariantów grozi ponownym osunięciem się w ideologię. Krytyczny namysł sam nie jest bynajmniej wolny od takiego niebezpieczeństwa (wystarczy przypomnieć sobie „mitologię” panowania ze słynnej „Dygresji” o Odyseuszu), ratuje go natomiast wiara w „prawdziwą tożsamość”, która byłaby „kresem tożsamości z przymusu”², a więc wiara w społeczną utopię i w „prawdziwego człowieka”. *Dialektyka oświecenia* w pełni uwidacznia wszechobecność „stosunków władzy” i ich zasadniczo kreatywną, chciałoby się rzec – niemal pozytywną moc, jednak przeciw-moc utopii pozwala w końcu sklasyfikować totalność miesz-

¹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 28.

² T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 391.

czańskiego świata jako oszustwo. Domniemana pozytywność władzy okazuje się być ostatnim i zarazem największym fetyszem.

Wydaje się, że zarówno Foucault, jak i Bataille podążają innym tropem. Nie znaczy to wprawdzie, że ich analizy nowoczesnych form społecznienia tracą wymiar czy sens krytyczny. Lektura *Nadzorować i karać* nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości. Chodzi więc znów o „różnicę tonu”, demaskatorsko-rewolucyjny patos ustępuje pod naporem pasji „mikrofizyka”, który bada skrupulatnie swój preparat. Zdanie takie, jak to: „spektakularna integralność jednostki ludzkiej nie jest ani amputowana, ani tłumiona, ani zniekształcana przez nasz ustrój – przeciwnie, on ją pieczołowicie fabrykuje zgodnie ze skomplikowaną taktyką sił i ciał”¹, mogłoby się zapewne znaleźć również w *Dialektyce oświecenia*, jednak perspektywa uległa przesunięciu. Nie chodzi bowiem o poszukiwanie integralności prawdziwej, nie będącej produktem fałszywego porządku, lecz o dezintegrację i komunikację z tym, co nietożsame.²

„Ekonomia ograniczona”, jako domena języka-narzędzia, pracy i akumulacji, stanowi dla Bataille’a niezbędny punkt odniesienia dla *transgresji*, która łamie normy tam ustanowione. Likwidacja owej sfery byłaby czymś absolutnie niewyobrażalnym, faktycznie sprowadziłaby ona człowieka do bytu zwierzęcego: „Bez wątpienia jest to powrót, ale tylko w pewnym sensie. Ponieważ człowiek oderwał się był od natury, istota powracająca do niej nadal jest czymś oderwanym, i właśnie jako taka rusza nagle w stronę tego, od czego się odrywa – odrywa się bezustannie, w każdej chwili”³. Ruchem analogicznym do wyrugowania „hipotezy represji”, w pierwszym tomie *Historii seksualności*⁴, jest u autora *Doświadczenia*

¹ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 260.

² Próbę dotarcia do elementów, które nie poddają się „przymusowi tożsamości”, podjął również Adorno w swojej *Dialektyce negatywnej*. Język wypracowany na drodze *autorefleksji* dialektyki, różni się jednak w sposób zasadniczy od ekstatycznego i transgresyjnego języka Foucaulta czy Bataille’a. Ich porównanie (a także ocena z punktu widzenia ich skuteczności) musiałoby stanowić temat oddzielnego studium.

³ G. Bataille, *Historia erotyzmu*, przeł. I. Kania, Kraków 1992, s. 76.

⁴ Por. M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant,

wewnętrznej definicja „ekonomii ograniczonej” jako domeny „dobra”, czyli tego wszystkiego, co, według jego określenia, służy „trwałości bytu”. Człowiek zostaje zamknięty w ograniczonej przestrzeni tego, co jest jako jej niepodzielny władca, przeznaczony również do panowania nad samym sobą. „Człowiek jest rzeczą” – w tym streszcza się cała prawda „ograniczonej ekonomii”, której działanie odznacza się rodzajem chytrności w sensie heglowskim. W porządku zachowywania i organizacji bytu ludzkie namiętności nie są bynajmniej żadną przeszkodą, przeciwnie – współtworzą ten porządek na równi z intelektem. Samo ich rozróżnienie staje się zresztą czymś wtórnym wobec faktu pierwotnej służebności na rzecz „dobra”, której ostateczny wyraz stanowi określenie człowieka jako „projektu”. Skierowanie się ku przyszłości w trosce o twórcze przekształcanie własnego bytu, projektowanie samego siebie w przyszłość nie jest do pogodzenia z zaturą i ekscysem, te zaś jako jedyne pozwalają na chwilowe przekroczenie ekonomicznych granic. Spór Bataille’a z Sartrem dlatego właśnie mógł przybierać tak groteskowe formy, że w gruncie rzeczy ich stanowiska, przynajmniej w kwestii „projektu”, nie tworzą wcale (wbrew temu, co myślał Sartre) prostej opozycji. W poświęconym Bataille’owi artykule autor Bytu i nicości pisał: „Doświadczenie wewnętrzne, powiada się, jest przeciwieństwem projektu. Ale my jesteśmy projektem, wbrew naszemu autorowi”¹. Otóż, wybiegając nieco wprzód, można powiedzieć, że z perspektywy Bataille’a ostatnie zdanie jest absolutnie słuszne, pod warunkiem, że traci, albo raczej może stracić ważność w przypadku doświadczenia granicy. Więcej nawet, o ile na granicy tego, co ludzkie, człowiek jako taki staje pod znakiem zapytania, aż do tego momentu faktycznie istnieje on jako projekt, a ściśle jako część większego projektu i kalkulacji zwanej „dobrem”.

K. Matuszewski, Warszawa 1995, s. 74-83. Analogia dotyczyłaby swoiście *kreatywnego* charakteru porządku „władzy/wiedzy” i porządku „ekonomii ograniczonej”, które *konstytuują* człowieka jako istotę (w pierwszym przypadku) wyosarzoną w „seksualność” lub (w drugim przypadku) „organizującą byt” i w nim sie „zachowująca”.

¹ J.-P. Sartre, „Nowy mistyk”, przeł. J. Lisowski, w: *Osoby. Transgresje 3*, wybór, opracowanie i redakcja M. Janion i S. Rosiek, Gdańsk 1984, s. 291.

Analizy samego zjawiska „ekonomii ograniczonej” i jej historycznych transformacji odgrywają z pewnością istotną rolę w pismach Bataille’a, wszelako najważniejszym problemem była dla niego suwerenność – zarazem jako temat i pierwotny żywioł dzieła. Co dzieje się z suwerennością gdy przesunięciu ulega granica między sacrum i profanum, gdy profaniczna domena akumulacji rozciąga się na całość dającego się opanować bytu? Wykroczenie poza granice monotonnej ekonomii przybiera bowiem różne formy w zależności od dziejowego kontekstu. Bataille, chociaż w swej socjologii religii stosował nieraz terminy i schematy zapożyczone od klasyków strukturalizmu, pozostał w tym miejscu wierny duchowi Hegla i Marksa.

Klasyczny model ofiary, która „niszczy realne więzi podporządkowania obiektu, wyrywa ofiarę ze świata użyteczności i zwraca ją światu nieinteligibilnego kaprysu”¹, przeniesiony zostaje niejako do wymiaru jednostkowego. Człowiek, pragnący suwerenności, staje się zatem jednocześnie ofiarą i ofiarnikiem. Jest to inaczej sformułowany postulat autodestrukcji. Skoro projektujące „ja”, nazywane przez Bataille’a „inteligencją”, będąc w istocie tym, czym każdy człowiek *jest*, stanowi zarazem największą przeszkodę na drodze do chwilowego „wyzwolenia”, zadanie polegać musi na jego unicestwieniu. Tu skupiają się wszystkie najważniejsze wątki: erotyzm, śmierć, trwoga, eksces, nieograniczone wydatkowanie i konsumpcja. W przypadku każdego z nich na pierwszy plan faktycznie wysuwa się pragnienie samozatraty.

Obecny w całym dziele Bataille’a wątek sadyczny pozwala dostrzec funkcje, jaką w tym kontekście pełni *perwersja*. Jednostka „dzięki wybiegowi, upodabniając się do rzeczy manipulowanych, może się poddać porządkowi skończonemu, który ją *pęta* wewnątrz nieograniczoności”; jedynie gwałt „wymyka się porządkowi rzeczy skończonych”². Rozbicie tożsamości Ja nie może przy tym polegać na zwykłym „powrocie” do bezpośredniości popędów, do cielesności sprzed *użarzmienia*, zakładałoby to prosty, niedialektyczny du-

¹ G. Bataille, *Teoria religii*, przeł. K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 41.

² G. Bataille, *Literatura a zło*, przeł. M. Wodzyńska-Walicka, Kraków 1992, s. 98.

alizm złowrogiego ducha i niewinnej natury. Nawet *Dialektyka oświecenia*, w której pojęcie natury wydaje się być głównym nośnikiem przesłania utopijnego, nie jest w tym miejscu jednoznaczna. Bataille natomiast również tym razem nie powstrzymał się przed wyciągnięciem ostatecznych konsekwencji: to, co powstanie wskutek destrukcji ekonomicznych norm niewiele będzie miała wspólnego z pierwotnością, objawi się raczej jako natura „perwersyjna”. Zdaniem innego znawcy problemu, którego książka o de Sade stanowiła dla Bataille’a cenną inspirację, źródło perwersji kryje się w mechanizmie powtórzenia. „Powtórzenie jest najpierw pożądane jako warunek pozostawiania potwora na poziomie potworności. Aby monstrum wykroczyło poza poziom właśnie osiągnięty, musi przede wszystkim uniknąć stoczenia się na stare pozycje; może to uczynić tylko pod warunkiem powtarzania swych postępów w absolutnej apatii.”¹ Opisana przez Klossowskiego dialektyka „integralnej potworności” pokazuje jak złożona jest w istocie sytuacja transgresji nawet w tym, bądź co bądź modelowym, przypadku. Mechanizm powtórzenia, obecny pod postacią przerażającej monotonii w całym dziele de Sade’a, tylko na pozór prowadzi do wyeliminowania namiętności, do perwersji „z zimną krwią”. Rodząca się zeń apatia to stan, w którym sama myśl staje się namiętnością i najwyższą perwersją. Ciało, naznaczone tożsamością, ujarzmione przez reguły ograniczonej ekonomii, niełatwo poddaje się zabiegom służącym jego decentracji.

Bataille sądził, iż w doświadczeniu erotycznym, w rozpętaniu cielesności albo w szale destrukcji możliwa jest „komunikacja z bytem”, „powrót” do immanencji. Ten właśnie obszar skłonny był też uznawać za sferę *sacrum*, dostępną tym trudniej, im głębiej, by tak rzec, do wnętrza człowieka sięga moc tego, co ogólne (moc która u Klossowskiego sama nabiera zresztą znamion szczególnego demonizmu pod postacią *nadstadności*²).

¹ P. Klossowski, *Sade, mój bliźni*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1992, s. 56.

² Por. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 212.

Zasygnalizowany na wstępie kontekst polemiki z heglizmem odsyłać miał do owej strategii „podejrzeń”, demaskującej ukryty za figurą „zapośredniczenia w ogólności” mechanizm władzy, do „podejrzliwości” podyktowanej, jak się wydawało, troską o suwerenność *ludzkiego* bytu. Wszelako „człowiek” jako podmiot i przedmiot emancypacji istnieje jedynie tam, gdzie zachowana zostaje wiara w autentyczną i nieredukowalną cząstkę, nie poddającą się represji i domagającą się wyzwolenia. Cząstka ta, w postaci tajemniczej *mimesis*, od początku do końca ożywia projekt *Dialektyki oświecenia*, który z tego względu, mimo całej „negatywności”, nazwać można wysiłkiem pomyślenia „człowieka prawdziwego”. Czy podobna postawić znak równości między tym wysiłkiem i Bataille’owskim dążeniem do zatraty? Rozpad, który ona powoduje, nie odsłania na końcu żadnego trwałego podłoża, nie posiada też swojej własnej prawdy; z istoty jest bowiem czymś gwałtownym, co przychodzi „z zewnątrz”, nawiedza w taki sposób, że żadnej prawdy nie da się już uchwycić. Jeśli „człowieka” postrzega się jako epifenomen „ekonomii ograniczonej”, demonicznej ogólności, wyłaniającej się w wyniku reinterpretacji Hegłowskiej idei *pojedenia* (tego, co ogólne i tego, co szczegółowe), to być może *jego* suwerenność, paradoksalnie, polegać musi właśnie na *jego* unicestwieniu. W paradoksie tym zawiera się problem transgresji jako takiej. To prawda, że dopiero dzieło Foucaulta, unaocznia skomplikowany proces *wytwarzania* „człowieka” przez naukowy i filozoficzny dyskurs oraz różnego rodzaju ujarzmiające praktyki, ogólnie przez struktury wiedzy/władzy. O ile jednak za jakąś inspirację dla tych koncepcji uznać można Bataille’owską „ekonomię”, o tyle powtarzane przez samego Bataille’a hasło „pełnego człowieka”, nabiera cech paradoksalnych.¹

¹ Bataille pojmując „ja” jako funkcjonalny element ograniczonej ekonomii, posługiwał się również kategorią „człowieczeństwa” w odniesieniu do zatraty i ekscesu, które zdają się sytuować na granicy nie-ludzkości (por. teksty zamieszczone w *Historii oka*). Dlatego, paradoksalnie, postulat autodestrukcji mógł on przedstawiać jako związany z dążeniem do suwerenności *ludzkiego* bytu. Analiza formalnej strony tej kontrowersji, w postaci sporu między „humanizmem” i „antyhumanizmem”, wydaje się wszak prowadzić donikad.

Historyczno-filozoficzne przyczynki, w których tekst grzeźnie powoli w sposób nie dający się kontrolować, nie mogą przesłonić właściwego celu. W pierwszym kroku miało nim być przedstawienie „ekonomicznego” kontekstu, w jakim sytuuje się problematyka transgresji oraz wiążącego się z tym postulatu wykroczenia poza to, co ludzkie. Skonstruowana w ten sposób „teoria” transgresji opierałaby się na wyróżnieniu szczególnego typu „doświadczenia”, które można tak nazwać jedynie godząc się na daleko idący kompromis. Z natury bez-przedmiotowe, polega ono bowiem na unicestwianiu swego podmiotu. Jest ruchem tego unicestwienia.

Bataille nie dążył wprawdzie do zdefiniowania warunków możliwości takiego doświadczenia, potrafił je wszelako dość jednoznacznie *zlokalizować* – na tym opiera się zestaw jego podstawowych „tematów”. Przez moment czytelnikowi wydaje się, że stanął na twardym gruncie – określone zostało *miejsce transgresji*; przekroczenie ekonomicznych granic ekonomii przyporządkowane jest „raz na zawsze” sferze (erotycznego) ekscesu. Z drugiej jednak strony coraz częściej ogarnia go uczucie, że *słowa* „transgresja”, „zatrata” czy „unicestwienie” osobiwie *nic* nie znaczą, są jakoś wydrażone od środka.

Pytanie o możliwość języka transgresji oraz o związek transgresji z językiem (jedno nie sprowadza się do drugiego) zostało postawione przez Bataille’a i przejęte następnie przez Foucaulta (co między innymi wywołało polemikę tego ostatniego z Derridą). Ono też wyznaczać będzie problematykę ostatniej części. W tym miejscu niezbędne jest natomiast wstępne postawienie pytania o „drugą stronę granicy”.

2. Z drugiej strony

Sartre w jednym ze swoich artykułów nazwał autora *Doświadczenia wewnętrznego* mistykiem, za wystarczające kryterium uznając najwyraźniej samą znajomość „stanów lęku i dręczącej radości”, które „nie uczestniczą w planach nowych zamierzeń”¹. Wydaje się, że takie postawienie sprawy nie pozwala dostrzec specyfiki owego

¹ J.-P. Sartre, „Nowy mistyk”, op. cit., s. 291.

mistycyzmu, od samego początku świadomego konsekwencji Nietzscheańskiej tezy o „śmierci Boga”, będącego tych konsekwencji najdobitniejszym wyrazem.

Doświadczenie wewnętrzne posiada swój własny *pathos* i swoją namiętność, tak samo, jak okrzyki „człowieka oszalałego” z *Wiedzy radosnej*. Jest to rzecz jasna *pathos* na miarę „marnego czasu”, w którym mistyka może być już tylko głębokim doznaniem niestawienia bogów (jeśli „doznaniem” nazwać można zdarzenie wywłaszczające samego doznającego z jego bytu).

Istnienie normy stanowi warunek konieczny wszelkiej transgresji – oto twierdzenie nigdy nie dość często wypowiediane przez Bataille’a i jego komentatorów, pozwalające uniknąć grubych uproszczeń. Skoro granicę wyznacza to, co ludzkie (porządek *profanum*), w akcie przekroczenia nie może ono ustąpić miejsca boskiej obecności, ale i na odwrót – pustka „po drugiej stronie” nie powoduje, że człowiek wślizguje się w nią, ustanawiając swoje niepodzielne panowanie. Stanie na granicy w rzeczywistości nie ma w sobie nic statycznego, nie jest żadną faktycznością lecz samym ruchem unicestwiania, nie jest śmiercią Boga ani człowieka, lecz ich *umieraniem* albo *aktem* zabójstwa (bogowie nie umierają wszak śmiercią naturalną). „Cóż w istocie oznacza śmierć Boga, jeśli nie dziwną solidarność między jego rozbłyskującym nieistnieniem a zabijającym go gestem? [...] Śmierć Boga nie przywraca nas ograniczonemu i pozytywnemu światu, lecz światu, który znajduje rozwiązanie w doświadczeniu granic, stając się i odstając od siebie w przekraczającym go występku (*exces*)”¹. Obecność nieistniejącego Boga, jego „rozbłyskujące nieistnienie” może już tylko oznaczać uobecnienie się i ujawnienie samego Nic boskiego nie-bytu, a więc, by posłużyć się formułą rodem z teologii negatywnej, ujawnianie się *skrytości* Boga. W żadnym razie nie jest natomiast rozpaczą, ani tym bardziej jakąś „świadomością utraty wszelkiej istotności [...] bólem, który znajduje swój wyraz w twardym powiedzeniu: *Bóg umarł*”². Eksplo-

¹ M. Foucault, „Przedmowa do transgresji”, op. cit., s. 304.

² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa 1965, t. II, s. 358 n.

dujący tu ładunek ekstatyczny nie pozwala opisać całego wydarzenia w kategoriach negatywnych, jak próbował tego Hegel w *Fenomenologii ducha*, łącząc je z figurą „świadomości nieszczęśliwej”. Zatrata i eksces możliwe są jedynie dzięki nadmiarowi.

Zgodnie z tradycją teologii apofatycznej, Bataille zaciera granice między absolutnym mrokiem i jasnością, w której nie widać już nic, żadnego bytu. Metafora słońca, które „zawsze daje, a nigdy nie przyjmuje”¹, przeplata się z metaforą nocy; tym, co łączy nie dająca się rozjaśnić ciemność z okrucieństwem światła, przed którym człowiek usilnie, choć na próżno chciałby się schronić, wydaje się być ów pierwiastek nie-ludzki, porzucenie jedynej sfery, gdzie cokolwiek może się nam jawić jako coś właśnie, porzucenie sfery kojącego światłocienia jako sfery pokazywania się bytów. We fragmentach przywołujących Dionizego Pseudo-Areopagitę i Eckharta Bataille nie tylko systematycznie oczyszcza ekstazę z wszelkich znamion wiedzy i wyobrażeń dotyczących transcendencji; eliminacja pierwiastków ludzkich, a nawet momentu *wizji* jako takiej (w sensie „stania twarzą w twarz”), prowadzi ostatecznie do uznania samego Boga za kompromis i pokusę odpoczynku na drodze do jedyne go celu – do *tego, co niemożliwe*: „Ja z kolei uważam pojmowanie Boga, choćby pozbawionego wyglądu i kształtu (‘intelektualną’, a nie zmysłową wizją Boga), za wstrzymywanie ruchu, który unosi nas ku bardziej jeszcze mrocznemu pojmowaniu, pojmowaniu *nieznane go*: obecności, która niczym nie różni się już od nieobecności. Bóg tym różni się od nieznanego, że głębokie wzruszenie, sięgające najodleglejszego dzieciństwa, wiąże się w nas najpierw z jego wspomnieniem. Tymczasem nieznanego pozostawia obojętnym i nie daje się kochać, zanim nie wywróci w nas wszystkiego niczym gwałtowny podmuch wiatru”.² W ten sposób ponad dostępującą *wizji* jednostką, ale także ponad Bogiem, jako jedyny autorytet jawi się samo doświadczenie wewnętrzne czyli „podróż do kresu możliwości człowieka”.

¹ G. Bataille, *La part maudite*, cyt. za: T. Komendant, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu samego siebie*, Warszawa 1995, s. 48.

² G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Warszawa 1998, s. 55n.

Jak wyjaśnić ów osobliwy spłot nadmiaru z bezwzględną negacją? Nie od rzeczy byłoby z pewnością wskazanie na inspirację Nietzschem i jego sposobem patrzenia na istotę tragedii – na inspirację postacią rozszarpywanego na kawałki Dionizosa, którego cierpienie i rozpad obrazują właśnie afirmację w czystej postaci, który wiecznie skrywa się za apollińskim pozorem i nigdy nie występuje jako obecny, jako taki jest natomiast tylko *przedstawiany*.¹ „Śmierć Boga” nie jest żadną tezą, którą filozofia transgresji podejmowałaby za Nietzschem; wyznacza ona ramy, w których dokonuje się myślenie o granicy, stanowi niejako jego *żywiół*. W *Przedmowie do transgresji* Foucault stwierdził, że narodziny nowego dyskursu, w którego centrum nieodmiennie znajdują się seksualność i cielesność jako jedyne formy możliwej suwerenności, współczesne są „czasowo i strukturalnie słowom, w których oznajmiliśmy sobie, że Bóg umarł”². Trzeba przy tym podkreślić specyficzny charakter owego zwracania się filozofii w stronę popędów. Chodzi mianowicie o myślenie w kategoriach „energetycznych” (dziedzictwo nietzscheańskiej koncepcji „woli mocy”³), bez obstawiania przy klasycznej opozycji popędów i rozumu. „*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*” mówi Spinoza – tak prosto i wzniośle, jak to jest jego zwyczajem. Tymczasem: czemuż innym jest w gruncie rzeczy owo *intelligere*, jeśli nie formą, w której nam owe trzy pierwsze uczucia naraz uczuć się dają?⁴ Wszelkie opozycje znikają ostatecznie w jakiejś niezróżnicowanej, choć różnicującej, „intensywności”, która, nie będąc po prostu namiętnością, ani popędem przeciwstawionym rozumowi, w ogóle *nic nie znaczy*, której

¹ Por. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 36.

² M. Foucault, „Przedmowa do transgresji”, s. 302.

³ Największą bodaj rolę odgrywają tu interpretacje myśli Nietzschego, jakie w swych pracach monograficznych, poświęconych autorowi *Zaratusztry*, przedstawili Deleuze i (zwłaszcza) Klossowski. „Wola mocy” jest tam rozumiana jako żywiół ścierania się aktywnych i reaktywnych sił, „fluktuacji intensywności”, które to kategorie służą z kolei do opiu zarówno tego, co cielesne, jak i świadomościowego żywiółu „przekładu” (interpretacji). W tym sensie jest to także próba zdania sprawy z Nietzschearńskiego wysiłku zneutralizowania metafizycznej opozycji duszy i ciała.

⁴ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 268.

zatem, formalnie rzecz biorąc, nie sposób nawet pomyśleć. Stawanie się, to, co w fundamentalnym sensie nie-myślane wyprzedza wszelką myśl i wszelką świadomość, będącą, jak pisze Klossowski, „tylko szyfrowaniem przekazów przenoszonych przez popędy”. „Im bardziej afirmują się przejawy czysto cielesne tym bardziej opóźnia się powrót *osoby*; osoba śpi, marzy, śmieje się, drży, ale tylko ciało to manifestuje, *osoba* natomiast może sobie przedstawiać, że się śmieje, drży, cierpi, rozkoszuje przez przywołanie pobudek, które są tylko interpretacją cielesnych wrażeń.”¹ Właśnie owa interpretacja, jako domena świadomości, stanowi zarazem warunek istnienia ludzkiego stada. Jest ona domeną fikcji, pozoru koniecznego dla jego przetrwania. Pozwala na ustanowienie wspólnego *kodu*, który w miejsce *stawania się* instaluje *być*.

Zadaniem myśliciela dysponującego poznaniem tego stanu rzeczy, nie może być jednak wyłącznie demaskacja, obnażanie uwarunkowań, jakim podlega stadna egzystencja. *Nietzsche i błędne koło* to książka, która być może w sposób najbardziej radykalny wydobywa na jaw tę *niewystarczalność*, wysiłek filozofa, aby przedostać się tam, skąd nie wydobywa się już żaden ludzki głos, gdzie dokonuje się ostateczny „rozpad podstawy”. Celem przestaje być wypowiedanie tego, co niewypowiadalne i przedstawianie tego, co nie daje się przedstawić; stawką filozofii staje się *autodestrukcja filozofującego podmiotu*.

W tym miejscu pojawia się jednak zasadnicza sprzeczność! Potęgująca się świadomość niesamoistności, czy też wtórnego charakteru „ja”, pozostaje wszak ciągle *świadomością*, co bynajmniej nie ułatwia realizacji absurdałnego zamiaru, przeciwnie – sprzyja coraz większemu uwikłaniu w to, co miało zostać przekroczone. „Z jednej strony zapomnienie i nieświadomość konieczne do życia; z drugiej ‘wola nieświadomości’, która, ponieważ jest wolą, implikuje świadomość uwarunkowania naszego stanu: nierozwiązywalna antynomia.”² ciśle rzecz ujmując jest to antynomia, której rozwiązanie nie leży w mocy samego myśliciela, rozstrzygnięcie może natomiast

¹ P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, s. 82, 83.

² *Ibid.*, s. 103.

przyjść „z zewnątrz”. Filozof nie wie, czy jego wysiłki mają jakikolwiek wpływ na nadejście oczekiwanego *wydarzenia*, nie ustaje wszelako w ciągłym kuszeniu losu. Tak oto rodzi się figura filozofa-oszusta, kusiciela i eksperymentatora w jednej osobie, który wie, że „demystyfikuje się po to tylko, by lepiej mistyfikować”¹. Nieprzerwany krąg re- i demystyfikacji pozostawiony samemu sobie byłby ostatnim słowem Nietzschego (dosłownie jest on naturalnie jego ostatnim *słowem*), gdyby nie ekstaza Wiecznego Powrotu. Za Klossowskim wypada tu użyć określenia „ekstaza”, ponieważ *myśl* o Wiecznym Powrocie z oczywistych względów nie stanowi odpowiedzi na opisaną wyżej antynomię. Jako koncepcja (teoria) byłaby ona tylko maską, prowokacją oszustwem albo pustym frazesem powtarzającym bezmyślnie przez zwierzęta Zaratustry. Wieczny Powrót nie jest zatem ani *myślą*, ani *doświadczeniem* egzystencjalnym, jest natomiast opętaniem i ekstazą rozpadu tożsamości „ja”, podobnie jak ekstaza z utworów Bataille’a, powracająca wciąż pod postacią fantazmatu wywróconych oczu.

Wyszliśmy od opisu pewnej „samowiedzy”, określonej jako podejrzliwość wobec tego, co ludzkie. Wszelako, analizując tę samowiedzę, dla której nieuchronne uwikłanie człowieka w porządek ogólności jawi się jako źródło jego najgłębszego zniewolenia, natrafiliśmy na fundamentalną antynomię. Oto wyróżniona została (przez Bataille’a i Klossowskiego) sfera graniczna, gdzie zawieszeniu ulegają prawa ekonomicznej totalności. W tym samym momencie okazało się jednak, że transgresja w mocnym sensie nie przynależy do sfery projektu, że zamiar wykroczenia poza arcyłudzkie uwarunkowania, jako *zamiar* właśnie jest czymś najbardziej absurdalnym, że wydarzenie transgresji ma zatem charakter najścia, wiąże się z *ingerencją*. Wprowadzenie wątku nietzscheańskiego (a właściwie kolejnej jego interpretacji w duchu „energetycznym”) wykluczyć miało kojarzenie tej „ingerencji” z gwałtownym uobecnieniem się mocy pochodzących „z drugiej strony”, sugerując tym samym założenia „ekonomii generalnej” (Bataille), teorię „fluktuacji popędów” (Klossowski) itp.

¹ Ibid., s. 175.

Tu właśnie pojawia się niebezpieczeństwo i pokusa odpoczynku, zastygnięcia myślenia o transgresji w nowej skostniałej samowiedzy, która może oczywiście uznawać się za wyższą od stanowiska Heglowskiego, dosięga ją wszak ta sama martwota, wcześniej poddawana jak najsurowszej krytyce. Ostatnim słowem tego dyskursu byłoby zastąpienie „ekonomii ograniczonej” „ekonomią generalną”, a więc stworzenie jakiejś nowej, wszechogarniającej teorii zawierającej w sobie zarówno konieczność zakazu jak i rozumnego dyskursu (Sollers: „Świat dyskursu jest sposobem istnienia zakazu. Ów świat czyni z języka narzędzie sensu, koordynuje wypowiedzi mające za przedmiot ‘prawdę’; zakaz jest jego prawdziwym *signifiant*¹”) jak również to, co pozadyskursywne, ową Bataille’owską „immanencję” albo niemą intensywność. Od razu narzuca się pytanie o miejsce, z którego przemawiać może taka teoria. Gdzie znajduje się punkt, z którego widać *wszystko*, bo w przeciwieństwie do „ograniczonego” systemu Hegla, ma to być przecież perspektywa całościowa, „generalna”? Równie szybko narzuca się pierwsza odpowiedź – poszukiwanym miejscem jest *sama granica*. Ale czy nie mamy tu do czynienia właśnie z granicą języka, a więc z sytuacją, w której dosłownie „odbiera nam mowę”?

Pokusę wszechogarniającej teorii chwilowo oddala pytanie o warunki możliwości *dyskursu transgresji*, pytanie o jego własną granicę. Ryzykując utratę swego dwuznacznego przedmiotu, sama myśl staje przed szansą włączenia się w nie mniej dwuznaczny ruch ekscesu i zatraty.

3. Język transgresji

Każde działanie, dokonywane w imię suwerenności, narażone jest z góry na ryzyko neutralizacji. Krwawa ofiara służy stabilizacji i spójności społeczeństw, wojna prowadzona jest dla zysku, ekstaza i mistycyzm wpisują się w prawa ekonomii zbawienia i moralnej doskonałości. Jednakże, zdaniem Bataille’a, swoisty ekonomiczny fatalizm dopiero w nowoczesności przybiera postać bezlitosnego

¹ Ph. Sollers, „Dach”, przeł. T. Komendant, *Literatura na świecie* 10/1985, s. 228.

prawa. Oznacza to, że działania, w których niegdyś pęd do zatrąty i destrukcji *mieszal się* z troską o trwałość bytu, poddane są bez wyjątku imperatywowi bycia *produktywnym*. Uzasadnione staje się podejrzenie wobec wszelkich prób i wysiłków osiągnięcia „szczytu” w świecie, gdzie każdy czyn nosi na sobie piętno służalczości: „Najwyższe uniesienie zmysłów wymaga autentycznej niewinności, braku roszczenia moralnego, a nawet, w konsekwencji, świadomości zła”¹. Zaiste, jest to wysokie wymaganie, skoro dotyczy człowieka – potomka Adama. Również język obciążony jest owym grzechem pierworodnym: „O poszukiwaniu szczytów mówimy nieskładnie. *Tylko mówiąc o czymś innym możemy go odnaleźć*”². Mówiąc o czymś innym czy w ogóle nic nie mówiąc? Ostatecznie dla Bataille’a jedynym językiem, który *mówiąc*, mówi zarazem „o czymś innym” i tym samym ma przywilej pozostawania na granicy, jest *Literatura*: „Literatura (fikcja) zastąpiła to, co przedtem było życiem duchowym, poezja (nieład słów) *rzeczywiste stany transu*.”³

Jeśli w niemożności wypowiedzenia tego, co z istoty swej jest zawsze „nieobecnością dzieła”, mimo wszystko chce się dostrzec otwartą perspektywę „języka transgresji” warto zwrócić uwagę na zasadniczy temat dyskusji, jaka rozegrała się swego czasu między Foucaultem i Derridą⁴. Spór dotyczył projektu książki, zdaniem tego ostatniego szalonej i niemożliwej, mianowicie *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*. W skrócie można by rzec, iż skupiał się on wokół kwestii wypowiedzenia tego, co niewypowiadalne. Gdyby artykuł Derridy godził jedynie w projekt książki, w której szaleństwo wypowiada się w pierwszej osobie, jako jej podmiot, trudno byłoby oprzeć się wrażeniu, że *spór* jest tutaj całkowicie pozorny. Foucault pisał bowiem: „Percepcja, która chce ująć je (gesty szaleństwa) w pierwotnym stanie, z konieczności należy do świata, który

¹ G. Bataille, *O Nietzschem*, s. 193.

² *Ibid.*, s. 195.

³ *Ibid.*, s. 177.

⁴ Numery stron w tekście odnoszą się do dwóch prac opublikowanych w *Literaturze na świecie* (nr 6/1988): M. Foucault, „Szaleństwo i nierozum. Przedmowa do *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*” (ss. 134-142) oraz J. Derrida, „Cogito i *Historia szaleństwa*” (ss. 154-193).

je ujarzmił” (140). Szaleństwo to według jego własnych słów „nieobecność dzieła”. Zarzut jest jednak o wiele bardziej poważny. Dotyczy bowiem możliwości stworzenia tak zwanej przez Foucaulta „historii granic”, historii owych gestów ekskluzji, „przez które kultura odrzuca coś, co będzie jej Zewnątrzem” (136), gestów oddzielających rozum od jego Innego, będących zarazem warunkiem wszelkiego dzieła i historii jako takiej. Chodzi również o „punkt zero” historii szaleństwa, który, niczym jakies demoniczne *arche*, stanowi nie tylko jej początek, lecz „odnawia się w każdym momencie, choć niezmiennie rozciąga swą nieuniknioną pustkę na cały bieg historii” (139). Jakim językiem należałoby przemówić, aby znaleźć się w owym punkcie? „Tu, w prostym problemie wypowiedzenia, leżała cała trudność przedsięwzięcia” (142). Według Derridy była ona wszak trudnością nie do przewyciężenia. Nie sposób w ogóle stworzyć historii historyczności, uprawiać „archeologii milczenia” w języku, który z konieczności jest językiem ładu i rozumu. Nie sposób zatem stanąć w „punkcie zero”, być neutralnym świadkiem początku, czyli stale ponawianego gestu wykluczenia. Nie jest możliwa żadna *historia* szaleństwa. Cóż zatem? Czy pozostaje nam jedynie gorzka konkluzja: „Zatem Hegel, jak zawsze...”? Lekcją, jaką wyciągnąć można z Derridiańskiej krytyki, wydaje się być coś innego. Skazanie na pobyt *wewnątrz* rozumu otwiera bowiem perspektywę działania, które – nie wymagając dostępu do żadnego „punktu zero” – byłoby czymś w rodzaju ocierania się o *wewnętrzną stronę granicy*: „Skoro po wypowiedzeniu rewolucja przeciw rozumowi może spełnić się tylko *wewnątrz* rozumu, ma zatem ograniczony wymiar; w języku Ministerstwa Spraw Wewnętrznych nazywa się to precyzyjnie agitacją” (160). Język tak rozumianej rewolucji, język agitatorski, byłby właśnie językiem transgresji, która swą moc czerpie z niewzruszalności granic i porządku „ograniczonej ekonomii” tradycyjnego dyskursu. Będąc zdradą nieosiągalnej suwerenności, zdradzałby zarazem ów dyskurs Ładu, którego niepodobna porzucić, który można jednak znieważyć i okpić, mówiąc w rzeczywistości „o czymś innym”. W języku Derridy: „Ekonomia tego pisania jest ustalonym stosunkiem między tym, co przekracza a przekraczaną całością – różnią (*différance*) absolutnego przekroczenia” (188).

Wcześniej pojawiło się już stwierdzenie Bataille'a, w myśl którego „literatura” zastępuje żywe doświadczenie transgresji, eksces przenosi się w sferę fikcji. Czy nie dokonuje się tu jakiejś mistyfikacji, czy „wpisanie” transgresji w język nie jest świadectwem niemocy albo odwiecznego akademizmu filozofii? By oddalić od siebie to podejrzenie należy zneutralizować samą opozycję między „żywym doznaniem” i jego „odzwierciedleniem w języku”. Nie chodzi przy tym o dopatrywanie się „nierozzerwalnego związku” między nimi, o tezy w rodzaju: doświadczenie świata zawsze odbywa się wyłącznie za pośrednictwem języka. Tym, czego potrzeba, jest raczej wskazanie pewnej *historycznie* określonej sytuacji, w której te dwie rzeczy faktycznie, nie zaś *apriori* łączą się ze sobą, *doświadczenia utraty języka*, które zwięźle scharakteryzował Michel Foucault w „Przedmowie do transgresji”: „W oddialektyzowanym języku [...] filozof stwierdza, że nie jesteśmy wszystkim, dowiadyuje się iż i on sam, filozof, nie zamieszkuje całości swego języka niczym sekretny i wielomówny Bóg; odkrywa, że istnieje wokół niego język, który mówi, a którego nie jest on panem”¹. To rozproszenie filozoficznego podmiotu wewnątrz języka stwarza nowy rodzaj dyskursu, nie będącego już próbą przywrócenia utraconej jedności, lecz właśnie pogłębieniem rozpadu. Literatura, powiada Bataille, jest szczególną pasją zaniku; znaczy to, że ów zanik, destrukcja, Zło stanowi jej podstawowy żywioł. Literatura, nie jest o złu (w sensie, jaki temu słowu nadaje Bataille, przeciwstawiając je „dobru”, czyli dążeniu do stabilności i trwałości), ona *jest* złem. „Literatura nie jest niewinna i nadszedł wreszcie czas, by uznała swoją winę”². To zaś, jak dowiadujemy się zwłaszcza z rozdziału poświęconemu Markizowi de Sade, wymaga całkowitego i bezinteresownego oddania się złu, pójścia aż do końca drogą, której istotę stanowi „niszczenie, nie tylko niszczenie przedmiotów, lecz także niszczenie autora i samego dzieła”³. Żaden motyw nie powtarza się w książce Bataille'a równie często, co motyw destrukcji. Paradoksalnie wydaje się ona jednak skrepo-

1 M. Foucault, „Przedmowa do transgresji”, s. 311.

2 G. Bataille, *Literatura a zło*, s. 17.

3 *Ibid.*, s. 86.

wana wymogiem, który, nadaje jej dopiero właściwy sens. Literatura ma bowiem swoje *zadanie* do spełnienia, ma być transgresją, docierać do granicy języka. Imperatyw, jaki przed nią staje, to imperatyw *komunikacji*. Ale czy komunikacja nie musi zachodzić pomiędzy bytami stabilnymi, zdolnymi przekazywać sobie „coś”, co jest darem, przedmiotem wymiany, w każdym razie czymś mniej lub bardziej określonym? Tak właśnie mogłoby się wydawać, a wtedy postulat unicestwienia stałby w niewątpliwiej sprzeczności z komunikacją. Faktycznie o żadnej sprzeczności nie ma tutaj mowy. Komunikacja, jako synonim transgresji, wymaga właśnie doprowadzenia uczestników do granicy, poza którą pozostaje już tylko całkowita zatrała. Inaczej wstąpiłaby na służbę „ograniczonej ekonomii”, skazując się tym samym na utratę suwerenności. Komunikacja niezbędna do zaprowadzenia i utrzymania *ładu*, sytuuje się na antypodach wizji Bataille’a. „Komunikacja ma miejsce jedynie między dwoma wydanymi grze bytami – rozdartymi, zawieszonymi, pochylonymi każdy nad własną nicością.”¹ Jest ona samą tą grą, która wydaje obie strony na ryzyko. Taki sens niesie za sobą nakaz niszczenia towarzyszący literaturze z rozmysłem angażującej się po stronie zła. Metaforycznie odzwierciedla go życzenie Sade’a, by zasadzić żołądź na jego grobie, tak aby po mogile wkrótce nie pozostał żaden ślad. Zupełnie niemetaforycznie przynależy tutaj odczucie, którego doznaje się podczas lektury jego pism, przerażająca monotonia i nuda wywoływana przez perwersyjne obrazy. Autor i czytelnik wydani grze. Czyżby książka nie była, jak chciał Cioran, *odłożonym samobójstwem*?

Na końcu mamy jeszcze *dzieło*, utrwalone i zamknięte. Pytanie brzmi: Jak zagwarantować mu status „agitacji”, o której wspominał Derrida? Nie jest wszak rzeczą pewną, czy samo przedstawianie zła we wszelkich postaciach, od zbrodni po perwersję, wystarczy do tego, by utrzymywało się ono na granicy języka, by w jakiś sposób dotykało jej *od wewnątrz*. Pisarze tacy jak Bataille i Klossowski zdają się wierzyć w siłę obsceniczności. Ten ostatni w swym szkicu o de Sadzie określał pisanie transgresyjne jako „znieważanie” języka,

¹ G. Bataille, *O Nietzschem*, s. 182.

wyznaczającego przekraczaną normę. Literatura ma być jednak przede wszystkim komunikacją, stąd jej „jak” uzyskuje prymat nad „co”. Pałacy staje się problem inwencji. Kto wie, czy nie jest to trudność podobna do tej, w którą wikła się „doświadczenie wewnętrzne”. Absurdem jest *chcieć* własnego zaniku, *wyróżniać* określone sfery czy sposoby umożliwiające dotarcie do granic. Potrzeba zatem owego najścia, wszystko inne jest niepewnym przygotowaniem lub maską skrywającą wiecznie *ten sam* grymas niezadowolenia i podejrzliwości. Przeniesienie problematyki na grunt języka mogło ożywić nadzieję „odkrywania innego”. Ponad autorem i czytelnikiem zachodzić miał ruch transgresji nie dopuszczający do zamknięcia w kolejnej teoretycznej ekonomii, tym razem „generalnej”. Być może jednak nie sposób wskazać na żaden rodzaj dyskursu czy literatury uprzywilejowany na mocy swoich niezwykłych właściwości. Czy miałyby to być literatura-skandal, czy też literatura o literaturze, pisanie o pisaniu?

Jeśli działalność Derridy jest rzeczywiście „myśleniem transgresyjnym przeniesionym na płaszczyznę tekstualną”¹, to właśnie niektóre z jego tekstów doprowadzają tę logikę do końca. Ostatnia opozycja, jaką należy przy pomocy dekonstrukcyjnych zabiegów wprowadzić w dwuznaczny ruch, to opozycja *Tego Samego* i *Innego*. Trzeba pokazać ich wzajemne przenikanie się. Gest wykluczenia, do którego pragnął dotrzeć Foucault, stale odnawia się w każdym poruszeniu dyskursu. Transgresja faktycznie uwięziona jest w jego wnętrzu i nie posiada własnego, „zupełnie innego” języka nie podlegającego regułom retoryki rozumu; z tej jednak racji stale mu towarzyszy, podobnie jak „nieobecność dzieła” stale towarzyszy dziełu historii. Dlatego Derrida zapytuje: „Jak mogłaby istnieć jakaś ‘gra Tego Samego’, gdyby sama odmienność nie tkwiła już w Tym Samym, w sensie włączenia, co niewątpliwie zdradza słowo ‘w’?”²

¹ T. Komendant, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu samego siebie*, Warszawa 1995, s. 95.

² J. Derrida, „Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa”, przeł. K. Matuszewski i P. Pieniążek, w: idem, *Pismo filozofii*, Kraków 1993, s. 217.

Transgresja od samego początku byłaby zatem wpisana w język, w jego możliwość, jak szaleństwo wpisuje się ciągle w możliwość rozumu. Ona po prostu *zachodzi*, tak jak dekonstrukcja zachodzi, zdaniem Derridy, w obrębie zachodniej metafizyki.

A przecież transgresja miała być zadaniem, zuchwałą próbą dotarcia do granicy. Na płaszczyźnie „doświadczenia wewnętrznego” miała być destrukcją i zatrąta, na płaszczyźnie języka „agitacją” i „znieważeniem”. Radykalne postawienie problemu było tu jedynym słusznym punktem wyjścia, chodziło bowiem o suwerenność – jego radykalne *przemyslenie* znów doprowadziło do paradoksalnych rezultatów. Boski punkt widzenia w postaci „ekonomii generalnej” obejmuje zarówno normę, jak i eksces, dzieło i jego nieobecność. Granicę pomiędzy nimi, owe „ukradkowe blaski komunikacji” określa się jako pewne zdarzenie, podlegające grze wewnątrzjęzykowych sił, fluktuacji intensywności, nadwyżce wyprodukowanej energii. W momencie, w którym transgresja staje się czymś wszechobecnym, traci ona swoje ostrze, rozmywa się, niczym jakaś absurdalna pseudo-podstawa, po całym obszarze doświadczenia albo języka. Inne, które przestaje być niesamowitym i przerażającym wyjątkiem, przestaje też różnić się od Tego Samego. Parafrazując powiedzenie Derridy: jak różnica mogłaby tkwić w tożsamości, gdyby nie dzieliła z nią specyficznej *monotonii*?

Jest to monotonia permanentnej rewolucji, zadekretowanej w dodatku przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych. Eksces bez początku i końca z konieczności przestaje być ekscysem. Tam, gdzie myślenie o transgresji zachowuje jeszcze właściwy sobie *pathos*, podtrzymuje ono również opozycję Tego Samego i Innego. Nie wykluczone, że fundamentalne znaczenie tej opozycji ujawnia się dopiero w momencie, gdy jedyną, stale dostępną granicą pozostaje już tylko *granica wytrzymałości*. Bo gdzie indziej, jeśli nie tu, rodzi się *pragnienie* Niemożliwego, o którym pisał Bataille, Niemożliwego, które jako jedyne mogłoby przerwać poszerzający się bezustannie krag podejrzeń, re- i demistyfikacji?

Michał Herer