
Marek Kwiek

Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej.

Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 1999

© Copyright by Marek Kwiek

Rozdział 3

***Przypadek Georgesa Bataille'a:
między Heglem a Nietzschem?***

W naszych rozważaniach o „heglowskiej” i „nietzscheańskiej” stronie powojennej myśli francuskiej nie może zabraknąć miejsca dla postaci kluczowej w tym kontekście, postaci wyjątkowej, zagadkowej i unikalnej. Chyba nikt z powojennych filozofów francuskich nie starał się utrzymywać stanowiska Bataille'a, a dokładnie mówiąc jego dwóch stanowisk, równoległych i równobieżnych, rozwijanych przez lata z różną siłą i z różnym natężeniem. O ile bowiem pokolenie współczesne Kojève'owi byłoby zdecydowanie „heglowskie” w prezentowanym tu rozumieniu (chce zmieniać świat mocą filozofii, chce korzystać z niej jak z dobroczynnej a potężnej różdżki, chce podporządkować filozofię i literaturę propagandzie politycznej i wojnie ideologicznej, chce i jedną i drugą uczynić zaangażowaną społecznie), o tyle pokolenie myślicieli ponowoczesnych jest już „nietzscheańskie” (a więc wyrzeka się powyższych aspiracji). I gdyby po raz kolejny odwołać się do kluczowego dla naszych refleksji fragmentu z tekstu *Hegel, Marx et le christianisme* Alexandre'a Kojève'a:

każda interpretacja Hegla, jeśli jest czymś więcej niż pustym gadaniem, nie jest niczym innym jak programem walki i programem pracy (a jeden z owych

„programów” nazywa się marksizmem). Oznacza to, iż praca interpretatora Hegla przyjmuje sens pracy politycznej propagandy. (...) Albowiem może być tak, iż w gruncie rzeczy przyszłość świata, a tym samym sens teraźniejszości i znaczenie przeszłości, zależy w ostatecznej analizie od sposobu, w jaki interpretuje się dzisiaj pisma Hegla¹,

to okazałoby się, iż Georges Bataille, być może jako jedyny myśliciel tamtych czasów, oprócz podpisywania się pod wezwaniami Kojève'a prowadził równocześnie z heglowską również nietzscheańską rozgrywkę na niezależnie istniejącej płaszczyźnie. Przez kilkadziesiąt bowiem lat czytał, komentował i przeżywał zarazem Hegla i Nietzschego, starał się przekroczyć jednego drugim, wykorzystać jednego w zmaganiach z drugim, korzystając zarazem z myślenia dialektycznego i transgresyjnego.² Jednak inne było jego czytanie Hegla, a inne Nietzschego (oprócz tego, iż jedno i drugie zmieniało się przez lata), innym poddane było ono regułom, innym odpowiadało potrzebom i innym służyło celom. Co bardzo charakterystyczne i na co trzeba by zwrócić uwagę zaraz na wstępie naszych rozważań, Bataille nigdy nie przeciwstawiał ich sobie w sposób otwarty – nie ma chyba tekstu, w którym Hegel i Nietzsche występowałiby razem jako pełnoprawni konwersacyjni partnerzy.³ Nietzsche zdaje się szachować wygórowane pretensje Hegla, zdaje się zaprzeczać Heglowskiemu przekonaniu, nie do końca może wyrażonemu, chociaż istniejącemu w niejawniej postaci i eksponowanemu w wykładach Kojève'a, iż być może on sam jest wcieleniem wiedzy absolutnej. W momencie, w którym w grze pojawia się Nietzsche (nawiasem mówiąc, po raz pierwszy myślany za sprawą bliskich kontaktów z Lwem

¹ Alexandre Kojève, *Hegel, Marx et le christianisme*, „Critique” 3-4, août-septembre 1946, s. 366.

² Michel Foucault w hołdzie złożonym Bataille'owi – *Przedmowie do transgresji* – tak pisał o doświadczeniu transgresji: „być może okaże się ono któregoś dnia równie decydujące dla naszej kultury, równie skryte w jej głębie, jak niegdyś było dla myślenia dialektycznego doświadczenie sprzeczności”. Czym jest transgresja? „Transgresja jest gestem dotyczącym granicy (...) Grą transgresji i granic zdaje się rządzić zwykły upór: transgresja przekracza i nie przestaje ustawicznie przekraczać linii, która natychmiast zamyka się za nią niepamiętliwą falą, znów zatem wycofując się aż po horyzont nieprzekraczalnego”. *Przedmowa do transgresji*, tłum. T. Komendant, [w:] *Osoby, Transgresje 3*, pod red. M. Janion i S. Rosieka, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie, 1984, s. 305-306.

³ Do wyjątków należy przypis w *L'expérience intérieure*, w którym Bataille wspomina o nieznajomości Hegla przez Nietzschego, zwłaszcza Heglowskiej „dialektyki panowania i niewoli”. Tylko tutaj (oraz w tekście *Nietzsche et le communisme*, który stał się później częścią *La souveraineté*) dwaj wielcy bohaterowie Bataille'owskiego dyskursu spotykają się w jednym miejscu.

Szestowem⁴), Bataille nie może już brać poważnie niektórych fundamentalnych przesądzeń Hegla, tak afirmowanych przez Kojève'a. Inaczej wygląda Bataille'a dyskurs o Heglu, inaczej o Nietzschem (ba, problematyczne staje się nawet owo „o” w przypadku tego ostatniego).

Hegel to postać, o której Bataille dyskutuje z pozycji poniekąd zewnętrznych: trudno Hegla przeżyć, najbardziej osobisty wątek związany z jego filozofią, a wielokrotnie eksploatowany w myśli francuskiej to motyw jego szaleństwa – od Bataille'a poczynająca się refleksja na temat tego, jak nie ulec szaleństwu mając świadomość, iż, być może, posiada się wiedzę absolutną, iż, być może, jest się Bogiem. Hegel zatem jest przez Bataille'a dyskutowany – Nietzsche natomiast jest przez niego przeżywany. Bataille nie chce i nie może być jego komentatorem czy interpretatorem: „Mówienie o Nietzschem ma sens jedynie od wewnątrz.”⁵ Dotarcie do sensu myśli i doświadczenia Nietzschego nie różni się wedle Bataille'a od dotarcia do sensu myśli i doświadczenia chrześcijaństwa: „w obydwu przypadkach, jest to kwestia wszystkiego albo niczego.”⁶ Podejście Bataille'a jest w tym względzie unikalne – on nie chce pisać „o” Nietzschem, on chce nim *być*. Nietzsche – „szaleństwem Hegla”, wszystkim tym, co wymyka się Heglowskiemu dyskursowi, czego nie udaje się domknąć w Heglowskim zamkniętym systemie, co stanowić może jego „martwą plamkę”, niewidzialną z pozycji Heglowskich, bo niemożliwą strukturalnie do ujrzenia w ramach jego systemu. W jego ujęciu Nietzsche byłby więc przyjacielem, duchowym przewodnikiem Bataille'a i niemożliwą stroną Hegla dla Hegla samego. Jak to ujął autor *Sur Nietzsche*, „Nietzsche pisał 'własną krwią' i krytykowanie go, czy może lepiej, *przeżywanie* go oznacza wykrwawianie się własną krwią.”⁷ Nietzsche Bataille'a zmieniał się, o czym powiemy za moment nieco dokładniej, najbardziej między końcówką lat trzydziestych (a więc z czasów

⁴ Zob. Michel Surya, *L'arbitraire, après tout. De la 'philosophie' de Léon Chestov à la 'philosophie' de Georges Bataille* w doskonałym tomie pod red. Denisa Holliera, *Georges Bataille après tout*, Paris: Édition Belin, 1995.

⁵ Cytuję za: Denis Hollier, *From Beyond Hegel to Nietzsche's Absence*, [w:] *On Bataille. Critical Essays*, Leslie Anne Boldt-Irons (ed.), Albany: SUNY Press, 1995, s. 66.

⁶ *Ibidem*, s. 67.

⁷ Georges Bataille, *On Nietzsche*, trans. Bruce Boone, New York: Paragon House, 1992, s. xxiv.

działalności *Contre-Attaque* i *Acéphale*) a okresem wojny. Osobiście przeżyta cezura jest tu właśnie wybuch wojny, który położył kres marzeniom o poszukiwaniu wspólnoty poprzez zakładanie półjawnych i tajnych „stowarzyszeń” i fundowanie nowej, mitycznej, nietzscheańskiej „religii”.

Podsumowując krótko tych kilka wprowadzających zdań: Bataille interesuje nas tutaj o tyle, o ile był filozofem tworzącym zarazem pod znakiem i Hegla, i Nietzschem. Jak postaramy się poniżej pokazać, żadna z tych postaci nie uzyskała w jego myśleniu dominacji, jej hegemonem nie stał się ani Hegel, ani Nietzsche. W perspektywie prezentowanych tu rozważań, jest to wybór niepowtarzalny. Bataille akceptuje bowiem sytuację, w której pojawia się sprzeczność, nie godzi się na wybór w ramach opozycji albo/albo, jak pokolenie mu współczesne i pokolenie następne. Zasygnalizujemy tylko wstępnie, zapowiadając dalszy bieg refleksji, iż Nietzsche, najpierw jako tajemny współnik w marzeniach o anarchistycznej, apolitycznej, nie sięgającej po władzę rewolucji, a potem jako rzecznik nie-działania, nie-użyteczności, nie-wspólnotowości i tylko osobisty towarzysz życia i pisania Bataille'a („A peu d'exceptions près, ma compagnie sur terre est telle de Nietzsche...”, powiada w *Sur Nietzsche*) – oraz Hegel z *La Part maudite* jako ideał myślenia nakierowanego na wspólnotę, to dwie skrajne opcje, współwystępujące w tym samym czasie. Bataille nie wybiera między tak czytany „Nietzschem” i tak czytany „Heglem”, między tekstualnością i wspólnotowością: nie poszukuje żadnej syntezy uzasadniającej dokonany wybór. Jego osobistym wyborem jest zawieszenie wyboru, ciągła dwutorowość, równoległość, dwoistość refleksji (dwoistość, dodajmy, pogłębianą jeszcze i nie mniej obecna w jego skandalizującej prozie⁸). Interesuje nas tutaj ten podwójny projekt, bowiem jako jedyny z tamtego okresu zawiera w sobie analizowane tu przez nas rozszczepienie obecne w myśli francuskiej. Zastanawia nas wciąż następująca, „niemożliwa”, paradoksalna sytuacja: Bataille czytający Hegla oczami

⁸ Jak napisał o nim André Breton: „On, który za dnia przesuwając swe ostrożne palce bibliotekarza (wiemy, że pracuje w Bibliotece Narodowej) po starych i niekiedy uroczych manuskryptach, nocą karmi się bezeceństwami, którymi się lubuje”. Zob. fragment „*Mól książkowy*” wobec „*niepojętego gestu markiza de Sade*”, [w:] *Osoby*, op. cit., s. 288.

Kojève'a, akceptujący z grubsza jego odczytanie,⁹ i Bataille czytający Nietzschego, poszukujący „doświadczenia wewnętrznego”, wycofujący się od „wspólnoty” do „jednostki”, to przecież ta sama postać – dodatkowo hołubiona przez postmodernistów (od Foucaulta po Derridę), niejako postmodernista *avant la lettre*. Jak rozwikłać tę drażniącą niemożliwość?¹⁰ W sytuacji, w której interesuje nas paradygmatyczne przejście od „Hegla” do „Nietzschego” w latach sześćdziesiątych jako pokoleniowa zmiana ról i obligacji przypisywanych filozofowi we Francji, Bataille pozostaje postacią wysoce enigmatyczną (a pamiętajmy, iż Habermas w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* stawia go w samym centrum rozważań poświęconych francuskim „nietzscheanistom”, prezentując go jako drugą, obok heideggerowskiej, drogę do ponowoczesności,¹¹ a z kolei Foucault w *Przedmowie do transgresji*, co bardzo symptomatyczne, nie uważa za stosowne choćby oddzielenie swojego głosu od głosu Bataille'a).

„Człowiek integralny” a działanie

Sytuacja byłaby stosunkowo prosta, gdyby podążyć tropem Raymonda Queneau (wydawcy wykładów Kojève'a i uczestnika jego seminariów) z *Premières confrontations avec Hegel* z okolicznościowego numeru „Critique” poświęconego

⁹ Jak wspominał Raymond Queneau w okolicznościowym tomie „Critique” – *Hommage à Georges Bataille*: „Bien qu'il ne tût pas un auditeur d'une assiduité exemplaire et que, parfois même, il lui arrivât de somnoler (...), il n'est pas douteux qu'il tira grand profit de cet enseignement” (*Premières confrontations avec Hegel*, „Critique”, No 195-196, août-septembre 1963, s. 699). Sam Bataille kilkakrotnie pisał o Heglu Kojève'a – najważniejsze są bodaj dwa teksty: *Hegel, l'homme et l'histoire*. *Monde nouveau-Paru* z 1956 oraz *Hegel, la mort et le sacrifice* z 1955 (*Oeuvres complètes*, vol 12, *Articles II, 1950-1961*, Paris: Gallimard, 1988). To właśnie w tym ostatnim powiada, że „odwaga i oryginalność” Kojève'a polega na odkryciu niemożności pójścia dalej niż Hegel i konieczności wyrzeczenia się tworzenia oryginalnej filozofii (s. 326). Bataille o heglowskim seminarium Kojève'a wyraził się następująco: „explication géniale, à la mesure du livre; combien de fois Queneau et moi sortîmes suffoqués de la salle – suffoqués, cloués. *Le cours de Kojève m'a rompu, broyé, tué dix fois*” (*Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1976, vol. 6, s. 416, kursywa moja – M.K.). Z kolei Kojève w 1950 napisał ezoteryczną, jednostronicową *Préface à l'oeuvre de Georges Bataille* (w Bataille'owskim numerze „L'Arc”, 44, s. 36).

¹⁰ Zob. Ewa Nowak-Juchacz, *Obecność Hegla*, Poznań: Humaniora, 1996: “Bataille nie jest heglistą ani tym bardziej antyheglistą, a jedynie wrażliwym (zwykle jednak nieuważnym) czytelnikiem *Fenomenologii...*” (s. 226).

Bataille'owi, który powiada, iż ten przez niemal dwadzieścia lat spierał się z Heglem, a raczej z różnymi jego obliczami prezentowanymi we francuskiej filozofii, po czym odkrył dla siebie „prawdziwego Hegla” i rozpoznał siebie – *comme radicalement non-hégélien*, jako radykalnego antyheglistę.¹² Ewolucja Bataille'a w takim ujęciu byłaby stosunkowo prostym przejściem od Hegla do Nietzschemo, długotrwałym czytaniem „Hegla Nietzschemo” aż po ostateczne zerwanie z dialektyką i jej mistrzem, które miałyby się dokonać w *L'expérience intérieure* (czyli w 1943 roku).¹³ Mało tego, tak odczytywany Bataille wręcz idealnie pasowałby do obrazu radykalnej zmiany francuskiego mistrza myślenia z pierwszego na drugiego, jako bodaj jedyny, który dokonał zwrotu ponadgeneracyjnego, zaczynając od „propagandowego” Hegla rodem z Kojève'a, a kończąc na „nieodpowiedzialnym” Nietzschemo, którego filozofia jest „absolutną antydialektyką”, jak chce Gilles Deleuze w *Nietzschemo i filozofii*.¹⁴ Tak jednak nie jest, jak się zdaje.

Nie jest chyba również tak, jak można by ewentualnie (choć naiwnie) mniemać, że Bataille nie był świadom piętrzących się przed nim sprzeczności. Opozycje, o których tu mówimy, są u niego wciąż obecne, nie jest to dokładnie tekstualizm i wspólnotowość, ale choćby „życie”, „człowiek integralny, pełny” – i „działanie”, „człowiek fragmentaryczny, niepełny”, z najostrejszym przeciwieństwem w postaci „artysty” z jednej, a „pisarza propagandowego” z drugiej strony. Opozycje te nie są radykalnie inne niż te, które są obecne u Barthesa, Sartre'a, Blanchota, a wcześniej Kojève'a; wyjątkowe jest natomiast akcentowanie zarazem obydwu ich biegunów, chociaż w różnych okresach jego twórczości większy nacisk Bataille kładzie na jeden bądź na drugi z nich. Co tu dla nas najważniejsze, nigdy jednak nie pozwala sobie na pełen wybór jednego kosztem drugiego.

¹¹ Zob. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. F. Lawrence, Cambridge, MA: MIT Press, 1987, s. 105.

¹² Raymond Queneau, *Premières confrontations avec Hegel*, „Critique”, No. 195-196, 1963, s. 700.

¹³ Stosunek Bataille'a do Hegla rodzi skrajne komentarze: i tak np. Bruno Karsenti powiada, że od czasów artykułów pisanych dla „Documents” po tekst *Hegel, la mort et le sacrifice* zamiar Bataille'a był „antyheglowski”; z kolei Michael Richardson uważa, że Bataille nie mógłby odrzucić Hegla, zwłaszcza zważywszy jego akceptację dla heglowskiego obrazu panowania i niewoli. Zob. Bruno Karsenti, *Bataille anti-hégélien?* („Magazine littéraire”, novembre 1991, s. 54) i Michael Richardson, *Georges Bataille* (London: Routledge, 1994, s. 6).

Zacznijmy od cytatu rozwijającego opozycję „artysty” i „pisarza propagandowego”. Powiada Bataille w *Sur Nietzsche*, iż

Sztuka konstytuuje drobny, wolny obszar poza działaniem, płacąc swoją wolnością za wyrzeczenie się świata rzeczywistego. Jest to wysoka cena do zapłacenia i niemal nie ma pisarzy, którzy nie marzą o ponownym odkryciu utraconej realności; jednak aby to uczynić, muszą płacić w innym sensie: wyrzec się wolności i służyć propagandzie. Artysta ograniczający się do fikcji wie, że nie jest pełnym człowiekiem, jednak to samo jest prawdą w odniesieniu do pisarza propagandowego. Dziedzina sztuki w pewnym sensie obejmuje całość: ten drugi tym niemniej zawsze przed nią ucieka.¹⁵

A zatem płaci się cenę za wyrzeczenie się rzeczywistego świata, wyrzeczenie się działania – płaci się ją również za wyrzeczenie się wolności, służenie propagandzie politycznej. Ani artysta, ani pisarz propagandowy nie jest owym „pełnym człowiekiem” (*homme entier*, Pierre'a Klossowskiego *homme intégral*). Przy tak ostrym przeciwstawieniu, którego słabszymi formami są pisarze i piszący (Barthesa) czy poezja i literatura zaangażowana (Sartre'a), Bataille odmawia postawienia się w charakterystycznej dla całej powojennej myśli francuskiej sytuacji wyboru – którego musieli publicznie dokonać oprócz wymienionych również Camus czy Merleau-Ponty (Camus, przyparty do muru przez wścibskich dziennikarzy przy okazji ceremonii odbierania Nagrody Nobla, rzucający wściekle „gdybym miał wybierać między sprawiedliwością a moją matką, wybrałbym matkę” oraz Merleau-Ponty, wycofujący się z „*Les temps modernes*” na tle sporu z Sartre'm wokół roli filozofa w polityce). Bataille fascynuje niezdecydowaniem, gdy przyłożyć doń tradycje – otaczające go wtedy – konceptualne ramy; fascynuje natomiast konsekwencją, gdy porzucić przekonania rządzące naszym myśleniem o powinnościach myśliciela i filozofa. Powiedzmy zatem tak: był Bataille zarazem i propagandzistą, i artystą, poszukując pełnego (integralnego) człowieka.

Podstawowe pytanie, które prześladowało go przez całe życie, a związane było, jak się zdaje, z głęboko przeżyтым wyzwaniem zrodzonym z doświadczenia

¹⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa: Spacja/Pavo, 1993, s. 205.

¹⁵ Georges Bataille, *On Nietzsche*, *op. cit.*, s. xxxii.

stalinizmu i faszyzmu w latach trzydziestych, mogło brzmieć tak: jak być intelektualistą, który nie byłby w sposób tradycyjny użyteczny – bowiem tacy właśnie byli wsysani przez partię, komunistyczną czy faszystowską.¹⁶ Pojęcie „użyteczności” odgrywa kolosalną rolę zarówno u Bataille'a, jak i u surrealistów, którzy po zwycięstwie rewolucji 1917 roku stanęli w obliczu sytuacji wprost nieznośnej: intelektualiści nie wstępujący do partii komunistycznej stali się poniekąd zbędni (skoro jest rewolucja, czyli skuteczna praktyka, niepotrzebna jest być może teoria inna niż marksistowska). Od tego momentu dotychczasowy intelektualista staje się drugorzędny w zestawieniu ze skutecznym intelektualistą partyjnym, mocnym mocą teorii i praktyki udanej rewolucji.¹⁷ Odpowiedzią Bataille'a jest wybór społecznej nieużyteczności – bunt przeciwko zarazem tradycyjnym i marksistowskim intelektualistom w imię „życia”, „pełnego człowieka” i „pasji”, a nie „rozumu”. Bezpośrednio z tych przekonań bierze się poszukiwanie przez niego innych sposobów dotarcia do ludzi, stworzenia innej polityki, wyzwolenia innej rewolucji, wreszcie ufundowania innej wspólnoty (od *Contre-Attaque* po *Acéphale*). Odpowiedzią na stalinizm i faszyzm, punktem wyjścia do skutecznego istnienia choćby na marginesie życia intelektualnego i politycznego, staje się Nietzsche, który – w okresie przedwojennym – pozwala na przeciwstawienie „życia”, „namiętności”, „polimorfizmu” – „działaniu”, „rozumowi”, „nudzie”, „użyteczności”, „potrzebie” i „funkcjonalizmowi”. Nietzsche pozwala Bataille'owi i skupionym wokół niego myślicielom i artystom nabrać nowego oddechu w ekstremalnej sytuacji stopniowego pozbawiania ich racji bytu: pozwala na przeciwstawienie się faszyzmowi (i poniekąd przy okazji na przekroczenie komunizmu i Marksa). Nietzsche staje się zatem bronią

¹⁶ Zob. Jean Borreil, *On Georges Bataille: An Escape from Lameness?*, [w:] *On Bataille. Critical Essays*, op. cit., s. 129-143.

¹⁷ W *Przedmowie* do książki *Literatura a zło* Bataille'a znajduje się charakterystyczne zdanie: „Pokolenie, do którego należę, jest pokoleniem niespokojnym. Zrodziło się ono do życia wśród niepokoju surrealizmu. W latach, które nastąpiły po pierwszej wojnie, dominowało jedno uczucie. Literatura dusiła się w swoich granicach. Wydawało się, że nosi w sobie rewolucję”. *Literatura a zło*, tłum. M. Wodzyńska-Walicka, Kraków: Oficyna Literacka, 1992, s. 17. Bodaj najbliżej, jak wiadomo, literatura – poezja – miała być rewolucji w surrealizmie: po rewolucji rosyjskiej poezja zbliżała się do polityki, surrealiści postawili sobie za zadanie zmienianie świata i zmienianie człowieka poprzez poezję. Przejście między wierszem i nowym światem było proste, a język stawał się coraz bardziej

w walce, hasłem wywoławczym, znamieniem podjętego oporu. Będzie tak do wybuchu wojny, która doprowadzi Bataille'a z kolei do Nietzschego czytanego intensywnie i osobiście, pozwalającego na przeciwstawienie „filozofii” – „doświadczeniu wewnętrznemu.”¹⁸ Powiada Bataille o tym ostatnim przejściu tak:

Wpadam w złość, kiedy pomyślę sobie, ile straciłem „aktywnego” czasu – podczas ostatnich lat pokoju – starając się o kontakt z moimi kolegami. Musiałem zapłacić za to wysoką cenę. Sama ekstaza jest pusta, kiedy ujmuje się ją jako prywatne ćwiczenie, mające znaczenie jedynie dla jednej osoby.

Nawet, gdy zwracam się do tych, którzy są przekonani, w moim kazaniu istnieje pewien kłopotliwy element. Głęboka komunikacja wymaga milczenia. Wreszcie, działanie zakładane w kazaniu ogranicza się do rzeczy następującej: zamknięcia drzwi po to, aby zatrzymać dyskurs (zewnątrzny hałas i mechanikę)...

Wojna położyła kres mojej „działalności”, a moje życie znalazło się jeszcze mniej oddzielone od przedmiotu swoich poszukiwań.¹⁹

Lecz znowu, paradoksalnie, przejście od „wspólnotowego” do „jednostkowego” („wewnętrznego”) trybu myśli nie było jedynym torem, którym podążył Bataille – w takim przypadku bowiem jego „ewolucja” nie byłaby tu dla nas wyjątkowa, a więc i nie byłaby tak ciekawa. W 1941 roku powstaje pierwszy szkic do *La Part maudite* (1949-54), pod tytułem *La limite de l'utile*, a zatem równoległe do nietzscheańskiej summy ateologicznej powstaje zdecydowanie pozostająca pod znakiem Hegla i

barbarzyński, szaleńczy, pełen przemocy i pogardy dla „wrogów”. Język Aragona, Bretona i młodego Bataille'a jest wprost – morderczy...

¹⁸ Przypomnijmy zmagania Bataille'a z określeniem, czym jest „doświadczenie wewnętrzne”: „Przed doświadczeniem wewnętrznym rozumiem to, co zwykle nazywa się doświadczeniem mistycznym: stany ekstazy, zachwyty, a przynajmniej dogłębnie przeżywanych wzruszeń. (...) Nie lubię też ciasnych definicji. Doświadczenie wewnętrzne odpowiada odczuwanej przeze mnie – przeze mnie, a więc przez istnienie ludzkie – potrzebie bezzwłocznego zakwestionowania, podważenia wszystkiego. (...) Chciałem, aby doświadczenie wiodło tam, gdzie ono prowadzi, nie zaś prowadzić je samemu do jakiegoś z góry wyznaczonego celu. I mówię od razu, że nie wiedzie ono do żadnego portu (lecz do zagubienia się, absurdu). Chciałem, aby zasadą była nie-wiedza (...). Nazywam doświadczeniem podróż do kresu możliwości człowieka. Nie każdy musi w tę podróż wyruszyć, lecz jeśli to uczyni, zaneguje tym samym istniejące wartości i autorytety, które ograniczają to, co możliwe. Doświadczenie będące zanegowaniem innych wartości i autorytetów, a mające egzystencję pozytywną, samo staje się wartością i autorytetem”. Georges Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, [w:] *Osoby*, op. cit., przeł. M. Ochab, s. 266, s. 269.

¹⁹ Georges Bataille, *The College of Sociology (1937-39)*, Denis Hollier (ed.), trans. Betsy Wing, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, appendix, s. 381 (*Oeuvres complètes*, vol. 6, op. cit., s. 109).

Marksa rzecz z ekonomii politycznej (jak ją sam nazywa), prezentująca społeczną i wspólnotową „stronę” Bataille'a! Autor nie szamocze się, jak inni, między jedną a drugą stroną, on programowo podąża w *obydwie* strony równocześnie. Nie daje się dopasować do wzorca heglowsko-nietzscheańskiej opozycji – wręcz stara się ją w swoim filozofowaniu unieważnić.

Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowych rozważań przypomnijmy, iż opozycja, która nas tu interesuje u Bataille'a to opozycja „heglowskie”/”nietzscheańskie”, dwie równoległe biegnące strony – czy motywy – jego dzieła. Będzie nas tu interesował zatem Nietzsche z *Summary ateologicznej* (głównie z *Sur Nietzsche*) oraz Hegel z *La Part maudite* – a zatem opozycja z okresu wojny i późniejszego. Natomiast zupełnie inny jest Nietzsche wykorzystywany w celach „wspólnotowych” pod koniec lat trzydziestych przez Bataille'a, o którym będziemy tutaj pisać, ale jakby poza główną opozycją.

Przeciwstawienie, o które tu wciąż chodzi, znajduję bowiem dopiero u późniejszego Bataille'a, dlatego moje rozważania będą różniły się znacznie od tego, co można by określić zbiorczym mianem „obrazu Nietzschego i Hegla u Bataille'a”. (Można, być może, zaryzykować opinię, iż Bataille działający, korzystający z Nietzschego, w przedwojennych „stowarzyszeniach” był wręcz „heglowski” w moim sensie! Jednak wtedy późniejsza opozycja straciłaby na znaczeniu, ostrości i mocy. Dochodzimy więc do podstawowej opozycji kryjącej się za hasłami „nietzscheański” i „heglowski” – zmienianie świata za pomocą filozofii *contra* interpretowanie go z jej pomocą, prawodawstwo w świecie *contra* jego tłumaczenie. Można chcieć zmieniać świat również i pod sztandarami Nietzschego – chociaż tylko w teorii, jak w nazizmie, przeciwko czemu tak buntował się cały „Acéphale”. Sztandarowym „heglistą” w takim sensie – choćby nie trwało to długo (a problem filozoficznych uwikłań nazistowskiego zaangażowania Heideggera analizujemy dalej) – byłby Heidegger z *Mowy rektorskiej*. Stąd, gdy piszemy tutaj o przejściu od „Hegla” do „Nietzschego”, to jest to przede wszystkim przejście od jednej do drugiej koncepcji filozofa, od jednego do drugiego przypisywanego mu miejsca w społeczeństwie i w kulturze. Równie dobrze mogłaby to być inna opozycja, choćby wspomniani przed chwilą *en passant* prawodawcy i tłumacze Zygmunta Baumana. W tym sensie myśląc „Hegel”, myślę

„Kojève”, a myśląc „Nietzsche”, myślę „Foucault, Derrida, Deleuze, Klossowski”, czy „Rorty” i „Nehamas” później i gdzie indziej).

A zatem zacznijmy od Bataille'a z gwałtownych lat poprzedzających wybuch wojny.

Rewolucja, ekstaza, krew

Pyta Bataille, a wraz z nim całe pokolenie przedwojennych (i zarazem niekomunistycznych) intelektualistów: „jeżeli nie istnieje już wielka machina, w imieniu której mamy mówić, to jak wzywać do działania innych i w jakim celu?”²⁰ Jeżeli nie korzysta się z wielkiej maszyny teorii i praktyki stalinizmu ani równie wielkiej i równie skutecznej maszyny nazizmu (oraz ich ideologii), to pytanie, z jakiej maszyny można korzystać jest niezwykle istotne. Gwarancją braku akceptacji dla jednej i drugiej ideologicznej maszyny, jednej i drugiej utopii i rzeczywistości, staje się pod koniec lat trzydziestych we Francji myśl Nietzschego. Propagowane przez Bataille'a idee rewolucji wprost podszyte są nietzscheanizmem (*nietzscheïsme de combat*, powiada Jean-Michel Besnier), który jednocześnie nie pozwala myśleć o tradycyjnym, przynoszonym przez zwycięskie rewolucje zdobyciu władzy. „La politique de l' impossible”, nazywa tę sytuację Besnier w książce pod takim właśnie tytułem: „polityka niemożliwego” to odrzucenie heglizmu jako środka legitymującego pragnienie buntu (oraz odrzucenie rewolucji marksistowskiej i faszystowskiej)²¹ i skierowanie się ku Nietzschemu przy pełnym – stąd „niemożliwym” i „paradoksalnym” – zachowaniu Nietzscheańskiego ujęcia polityki. „Contre-Attaque” (1935-36), pierwsze z trzech „stowarzyszeń” zainicjowanych przez Bataille'a (następne to „Collège de Sociologie” i „Acéphale”), budując front walki ideologicznej z kompromisową i ugodową polityką francuskich komunistów, nieprzypadkowo starało się o skompromitowanie zawłaszczenia myśli Nietzschego przez faszyzm i o

²⁰ Zob. Jean-Michel Besnier, *Georges Bataille in the 1930s: A Politics of the Impossible*, „Yale French Studies”, No 78, 1990, s. 170.

²¹ Jean-Michel Besnier, *La politique de l' impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, Paris: Découverte, 1988.

zastosowanie jego indywidualistycznej i woluntarystycznej optyki do konfliktów politycznych i społecznych we Francji. Nietzsche w ujęciu „Contre-Attaque” inspirował do nieprzewidywalnej rewolucji, buntu nieplanowanego i niekierowanego odgórnie przez komitety czy partie polityczne, zgodnie z aforyzmem Nietzschego: „kocham niepoznawalność przyszłości”. Rewolucja, nieplanowane powstanie, to Bataille'a *la dépense pure* (czyste wydatkowanie) – szaleńczy, ekstatyczny, anarchistyczny, gwałtowny, krwawy i nieprzewidywalny bunt ulicy gardzącej przywódcami, przygotowaniem, planowaniem, który wybucha jak pożar od przypadkowej iskry i rozszerza się zamieniając natychmiast tłumy biernych widzów w tłumy żądnych destrukcji uczestników (a przypomnijmy nauki Kojève'a, mistrza Bataille'a: *la révolution est non seulement en fait, mais encore essentiellement et nécessairement, sanglante...*). Poglądy polityczne Bataille'a w tym okresie sytuowały go obok komunizmu i obok faszyzmu, lecz również obok demokracji parlamentarnej, którą uważał za skazaną na wymarcie: demokracja parlamentarna – na przykładzie Francji – jest nie do utrzymania przy rodzących się i pogłębiających sprzecznościach, wybór to albo komunizm albo faszyzm, wybór niemożliwy, dlatego właśnie „Contre-Attaque” afirmował taką rewolucję, która odwoływałaby się do wartości odrzucanych przez wszystkie istniejące partie – propagował rewolucję przez rozpasaną seksualność, nową mityczność, zbiorową egzaltację, wściekłość, konwulsje i namiętności mas, zgodnie z przekonaniem, iż „wiemy z dużym prawdopodobieństwem, iż reżimu demokratycznego, który dyskutuje wśród śmiertelnych sprzeczności, nie uda się uratować.”²²

Wydaje mi się, że warto przyjrzeć się przez moment dokładniej tej Bataille'owskiej „trzeciej drodze”, starającej się – aż do ostatecznych konsekwencji – uniknąć ideologii i praktyki stalinizmu i faszyzmu, a której patronuje właśnie myśl Nietzschego. W jednej z odezwo grupy „Contre-Attaque” – *Front Populaire dans la rue* – wydanej następnie w redagowanym przez nią piśmie (1936), Bataille kreśli obraz rewolucji odbiegający od obiegowego standardu, skromnie mówiąc. Sytuacja mas jest dramatyczna, ich życie jest moralnie puste i materialnie żałosne – „przed

²² Georges Bataille, *Front Populaire dans la rue*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 1, „Premiers Écrits,

oczami staje nam horror ludzkiej niemocy.”²³ Odpowiedzią na *une existence moralement vide* i *matériellement misérable* musi być rewolucja, w czasie której wszyscy wychodzą na ulicę i nic nie jest w stanie powstrzymać ich siły. Bataille w tym tekście przeciwstawia chłód rozumu gwałtowności emocji, jałowość uczonych dysput w komitetach partyjnych pozostających na łasce i niełasce gabinetowych manewrów politycznych – potędze samorodnego entuzjazmu ulicznych mas. „Tym, co wyprowadza ludzi na ulicę są emocje wzbudzone bezpośrednio przez uderzające zdarzenie w atmosferze burzy, zaraźliwe emocje, które od domu do domu, od przedmieścia do przedmieścia, *nagle przemieniają wahającego się człowieka w oszalałą istotę.*”²⁴ Zarazem partyjni rewolucjoniści nie ufają ani spontaniczności mas, ani samodzielności i autonomiczności intelektualistów, starają się wyeliminować z rewolucji pierwiastki emocjonalne i zastąpić je chłodną kalkulacją, pozbyć się „brutalnych konwulsji mas”, „atmosfery przesyconej nadzieją”, „nienawiści i entuzjazmu”. Grupa „Contre-Attaque” stawiała sobie za cel zwalczanie faszyzmu poprzez analizowanie jego powodzenia i poszukiwanie równie skutecznych środków perswazji²⁵:

Opium dla ludu w dzisiejszym świecie to być może nie tyle religia, co *akceptowane znudzenie*. Taki świat zdany jest na łaskę (...) tych, którzy dają przynajmniej pozór ucieczki przed znudzeniem. (...) Wierzymy, że siła należeć będzie do tych, którzy *uwolnią świat od wyczerpującego znudzenia.*²⁶

1922-1940”, Paris: Gallimard, s. 411.

²³ *Ibidem*, s. 402.

²⁴ *Ibidem*, s. 403.

²⁵ Allan Stoekl w swojej książce *Politics, Writing, Mutilation. The Cases of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris, and Ponge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985) stwierdza, że „zagrożenie faszyzmem jest stałą każdej ważnej pracy Bataille’a” (s. 4). Kluczowym pytaniem staje się pytanie o współmierność zachodzącą między rewolucją polityczną z jednej strony, a afirmacją seksualnego ekscesu z drugiej – które widać dopiero w prozie Bataille’a. Z takiej perspektywy warto, jak sądzę, spojrzeć na *Błękit nieba* (napisany mniej więcej równocześnie z *La notion de dépense*, a wydany ponad dwadzieścia lat później, w 1957), literacką analizę faszyzmu, pisaną, jak wspomina autor, „w ogniu wydarzeń” wojny w Hiszpanii. Zob. *Błękit nieba* w tomie *Historia oka i inne historie*, tłum. T. Komendant, Kraków: Oficyna Literacka, 1991.

²⁶ Georges Bataille, *Front Populaire dans la rue*, *op. cit.*, s. 411.

Rewolucyjna siła nie bierze się ze strategii, lecz ze „zbiorowego uniesienia”, które powstaje z kolei nie ze słów skierowanych do rozumu, lecz do namiętności mas.²⁷ Liczą się: *enthousiasme, frénésie, exhaltation*, a wszystko to z racji anachroniczności tradycyjnej („liberalnej”) koncepcji rewolucji. Tekst *Vers la révolution réelle* nakazuje przejście od frazeologii do realizmu, od anachronicznej do żywej koncepcji rewolucji, od Frontu Ludowego defensywy do Frontu Ludowego walki. Wedle podstawowego przesądzenia „Contre-Attaque” z kryzysu demokracji powinny wynikać rewolucje „innego typu”, poprzedzone innymi „sytuacjami rewolucyjnymi” – ponieważ aktualne warunki walki są „całkowicie nowe.”²⁸ W przypadku autokracji nie do zniesienia stawała się władza, w demokracji nie do zniesienia staje się „brak władzy”, „bezsilność liberalnych instytucji parlamentarnych, mniej czy bardziej objętych gangreną.”²⁹ Tradycyjny, komunistyczny model rewolucji traci w społeczeństwach ustabilizowanych swoją żywotność, a do obalenia ustalonego porządku nie wystarczy już proletariatus. Proponowaną drogą jest tworzenie ruchów nazywanych przez „Contre-Attaque” „organicznymi”, organizacji sił „spójnych i zdyscyplinowanych”, które odbudują strukturę władzy w ramach rozpadającej się demokracji.³⁰ Owe ruchy organiczne różnią się od powstania z jednej strony, a prawicowych czy lewicowych partii politycznych z drugiej strony: stanowią „akt ofensywy wywołany przeciwko ustanowionemu reżimowi”, który rozwija się przez lata. Bierze się on z gwałtownych emocji, a rozwija się ze „zdeklarowanej wrogości wobec parlamentaryzmu.”³¹ Przykładem takich ruchów organicznych – o katastrofalnych konsekwencjach, jak przyznaje „Contre-Attaque” – są niemieccy narodowi socjaliści i włoscy faszyci.

Dlatego właśnie Bataille niestrudzenie – z mieszaniną fascynacji, podziwu, lęku i obrzydzenia – badał różne przejawy faszyzmu (w *Vers la révolution réelle* pisał: „powinniśmy przestać wierzyć w to, że środki wymyślone przez naszych przeciwników są w sposób konieczny złe. Powinniśmy, wprost przeciwnie,

²⁷ *Ibidem*, s. 411.

²⁸ *Ibidem*, s. 417.

²⁹ *Ibidem*, s. 417, s. 418.

³⁰ *Ibidem*, s. 422.

³¹ *Ibidem*, s. 423.

wykorzystywać je przeciwko nim”³²); jak to ujmuje Michel Leiris, bliski mu w tym okresie pisarz i antropolog – w rozmowie z Bernardem-Henri Lévy: „pozostawał on pod wrażeniem faszystowskich technik propagandy i charyzmy Hitlera. Marzył o odkryciu technik propagandowych, które mogłyby zostać wykorzystane przez lewicę, a które byłyby równie skuteczne jak techniki stosowane przez skrajną prawicę.”³³ Bataille w tym czasie – do wybuchu wojny – widział swoje zadanie w uświadomieniu masom ich potęgi, bowiem uważał, iż powodzenie rewolucji nie zależy od strategii, a raczej od zbiorowej egzaltacji, która z kolei pochodzić może jedynie od słów odwołujących się już nie do rozumu, lecz do namiętności mas. Bo przecież „jedynie ocean zbuntowanych ludzi może uratować świat przed koszmarem impotencji i rzezi, w którym tonie”, powiada dodatek do tekstu *Front Populaire dans la rue*. Skoro faszyzm wykorzystuje do swoich celów ogólne znudzenie, dając masom namiętności, entuzjazm i nadzieję, to jedyną metodą na kontratak (*contre-attaque* przecież) jest wyrwanie francuskich mas z nudy dzięki pasjom, a z pominięciem rozumu.³⁴ Grupa „Contre-Attaque” w swoim manifestie zatytułowanym *Union de lutte des intellectuels révolutionnaires* – podpisanym m.in. przez Bataille’a, Bretona, Eluarda i Klossowskiego – deklaruje walkę z kapitalizmem i jego instytucjami politycznymi. Co najważniejsze, *le régime actuel doit être attaqué avec une tactique renouvelée*, albowiem, jak wspominaliśmy, tradycyjna taktyka ruchów rewolucyjnych miała sens tylko w walce z autokracją.³⁵ „Nadszedł czas, aby z *wszystkich* uczynić panów i fizycznie zniszczyć niewolników kapitalizmu”, „Rewolucja powinna być całkowicie agresywna” – w tych i podobnych hasłach odbija się wszechobecna przemoc, tak

³² *Ibidem*, s. 422.

³³ Bernard-Henri Lévy, *Les Aventures de la liberté. Une histoire subjective des intellectuels*, Paris: Grasset, 1991, s. 173-174.

³⁴ Jak podsumowuje ten okres Michel Surya w *Chronologie* w Bataille’owskim numerze „Magazine littéraire”: „son but: retrouver ‘la violence révolutionnaire’. Ses axes: un antinationalisme violent; l’anticapitalisme; l’antiparlementarisme, voir l’antidémocratie. Son ambition; substituer aux mythes victorieux du fascisme des mythes nouveau. La révolution sera morale (affranchissement des enfants), sexuelle (libre jeu de passions)... Ses auspices: Sade, Fourier, Nietzsche”. Michel Surya, “Magazine littéraire”, No 243, juin 1987, s. 21.

³⁵ Georges Bataille, „*Contre-Attaque*”. *Union de lutte des intellectuels révolutionnaires*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 1, *op. cit.*, s. 379.

widoczna u surrealistów i tak jawnie gloryfikowana w wykładach Kojève'a.³⁶ Defensywa to śmierć – ofensywa rewolucyjna albo śmierć, głosiły hasła „Contre-Attaque”. Stanowisko grupy wobec demokracji parlamentarnej było wyraźnie sprecyzowane: aktualny, burżuazyjny parlamentaryzm to „nieład, gadanina i tajna robota”, jak powiada inny tekst o znaczącym tytule, *Appel à l'action*. Walka wymaga heroicznej odwagi i, jeśli trzeba, ofiary składanej z życia, ale jej stawką jest „wyzwolenie wyzyskiwanych i beznadzieja tych, którzy nas nienawidzą.”³⁷

Doskonale oddaje takie ogólne nastawienie inny tekst, trochę późniejszy, bo pochodzący już z okresu działania w grupie „Acéphale”, *La conjuration sacrée*. Zgodnie z panującą w owym czasie brutalną poetyką, zaraz na wstępie Bataille zapowiada rozpoczęcie wojny – *ce que nous entreprenons est une guerre* – i ostrzega: „Nadszedł czas, aby opuścić świat tego, co cywilizowane i jego światło. Jest za późno, aby być rozsądnym i wykształconym – co doprowadziło do życia bez wyrazu. W sposób tajny czy też nie, koniecznie trzeba stać się kimś zupełnie innym lub przestać być.”³⁸ Należy zatem odrzucić nudę – i żyć jedynie fascynacją. Konieczność fascynacji, egzaltacji i „stania się kimś zupełnie innym” doprowadza do powstania tajnej grupy czy stowarzyszenia, właśnie „Acéphale”, działającego na marginesach równoległe istniejącego i wyłącznie teoretycznego „Collège de Sociologie”. Jak w swojej notce autobiograficznej napisał później o tym okresie Bataille, po rozwiązaniu „Contre-Attaque” postanowił on utworzyć „tajne stowarzyszenie”, które odwróciłoby się od polityki i które brałoby pod uwagę cel jedynie *religijny* (lecz antychrześcijański i zasadniczo nietzscheański) (...) Collège de Sociologie, założony w marcu 1936 stanowił niejako zewnętrzną działalność tego 'tajnego stowarzyszenia'.”³⁹ Tutaj nietzscheanizm przyjmuje kolejną postać – teoretyczne uzasadnienie wycofywania się z polityki do ateologicznej, pozbawionej Boga „religii”, pełnej swoich – wymyślonych przez jej założyciela, Bataille'a – rytuałów, o których do dzisiaj nie ma pewności,

³⁶ *Ibidem*, s. 382.

³⁷ Georges Bataille, *Appel à l'action*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol 1, *op. cit.*, s. 396, s. 397.

³⁸ Georges Bataille, *La conjuration sacrée*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 1, *op. cit.*, s. 443.

czym dokładnie były, bowiem uczestnicy „Acéphale” zgodnie milczą, pozwalając innym na snucie fantastycznych domysłów (powiada się czasem, iż to jedna z najbardziej niesłychanych kart w intelektualnej historii Francji naszego wieku). *Déclaration du Collège de Sociologie sur la crise internationale*, wydana w listopadzie 1938 roku po zawarciu paktu w Monachium, pokazywała kierunek ewolucji Bataille'a myślenia o polityce: Collège de Sociologie nie jest organizmem politycznym. Jego członkowie głoszą takie opinie, na jakie mają ochotę⁴⁰ (choć pozostawił sobie możliwość bycia *une foyer d'énergie*, obok prowadzenia badań i studiów). Collège niósł z sobą krytykę monopolizacji tworzenia wspólnot na bazie polityki – doświadczenie zbiorowe miało zostać odpolitycznione i oparte na irracjonalnym sacrum.⁴¹ Wspomina się w tym kontekście rytuały inicjacyjne, komentatorzy piszą o ofiarach składanych z ludzi, choć podobno zabrakło do nich nie tyle nawet dobrowolnej ofiary, co jej kata. Pierre Klossowski indagowany w tej materii przez Bernarda-Henri Lévy'ego, zapytany o sam pomysł składania ludzi w ofierze bezgłowemu – acefalicznemu – bóstwu, paradoksalnie nie zaprzeczył, odpowiedział jedynie „*C'est possible*. Jednak [Bataille] nigdy nie mówił mi o tym poważnie, wiedział bowiem, że nie zgodziłbym się na tego rodzaju nonsens.”⁴²

Poszukiwany w tym okresie ideał człowieka to „człowiek pełny” (ów *homme intégral*), którym nie może być ani polityk, ani pisarz, ani naukowiec. Bycie pełnym człowiekiem oznaczało dla Bataille'a przeciwieństwo bycia jedynie funkcją w społeczeństwie: „pojęcie całości i pełni jest powiązane z dumną i wspaniałą

³⁹ Georges Bataille, *Notice autobiographique*, [w:] *Le Collège de Sociologie (1937-39)*, présenté par Denis Hollier, Paris: Gallimard, 1979, s. 584; również w *Oeuvres complètes*, vol. 7, Paris: Gallimard, 1976, s. 46.

⁴⁰ Georges Bataille, *Déclaration du Collège de Sociologie sur la crise internationale*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 1, *op. cit.*, s. 539.

⁴¹ Wygłaszane tam wykłady dotyczyły takich kwestii jak sacrum w życiu codziennym (Leiris), wspólnoty zwierzęce (Caillois), bractwa, zakony, tajemne wspólnoty i kościoły (Caillois), socjologia sacrum w świecie współczesnym (Bataille, Caillois), socjologia kata (Caillois), markiz de Sade a rewolucja (Klossowski), szamanizm (Lewitzky), język sacrum (Paulhan) czy struktura i funkcja armii (Bataille). Szerzej o Collège zob. Allan Stoekl, *Three Former Surrealists Found the College of Sociology*, [w:] *A New History of French Literature*, ed. Denis Hollier, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989 oraz wstęp Denisa Holliera do amerykańskiego, poszerzonego wydania *The College of Sociology (1937-39)*, trans. B. Wing, Minneapolis: University of Minnesota, 1988.

⁴² Bernard-Henri Lévy, *Les Aventures de la liberté*, *op. cit.*, s. 172.

niemożnością służenia, odmową funkcjonowania: polimorfizm *contra* funkcjonalizm.”⁴³ Zatrzymajmy się na moment przy argumentacji dotyczącej „człowieka czynu”, bowiem jest ona bodaj najbardziej autobiograficzna i najszerzej przez Bataille'a rozbudowywana. „Człowiek czynu” pragnie dostosować rzeczywistość do tego, co myśli, o czym marzy. Działanie ma przemieniać rzeczywistość na rzeczywistość coraz bliższą owemu marzeniu. Jednak pułapka czyhająca na niego zasadza się na tym, iż chcąc być sprawnym w działaniu, stopniowo modyfikuje swoje marzenie: „wierzył on, iż może przekształcić świat zgodnie ze swoim marzeniem, a przekształcił jedynie swoje marzenie w zgodzie z najbardziej zubożoną rzeczywistością: jedynym, co może zrobić, jest stłumić swoją wolę – po to, aby móc *działać* (...) Ludzie czynu podążają za tym, czy też służą temu, co istnieje. Jeśli ich działanie jest buntem, to wciąż podążają za tym, co istnieje, ginąc po to, aby to zniszczyć.”⁴⁴ Mając do wyboru życie z jednej, a funkcję z drugiej strony, człowiek czynu wybiera jedynie funkcję, pozbawiając się możliwości pełnego, suwerennego istnienia. Przeciwwstawienie literatury – zaangażowaniu i „życia” – działaniu będzie się przewijało w myśleniu Bataille'a wielokrotnie później (powrócimy do niego przy okazji badania „nietzscheańskiej” strony jego dzieła).⁴⁵

Punktem przejścia do tej części tego rozdziału chciałbym uczynić uwagę, która ujawniła nietzscheańskie oblicze Bataille'owskiego heglizmu – otóż egzystencja Bataille'a sama w sobie w jego ujęciu ma stanowić obalenie systemu Hegla. Pytanie postawione przez Bataille'a w głośnym liście do Kojève'a (napisanym po wystąpieniu tego ostatniego na forum Collège de sociologie) można by sformułować w sposób następujący: co stanie się z negatywnością kogoś, kto – wraz z kresem historii – nie będzie miał nic do zrobienia? Jak pyta w tym kontekście Allan Stoekl, tłumacz, badacz i wydawca Bataille'a w Ameryce – co się stanie w momencie kresu i po kresie historii, na planie osobistym i społecznym: „kiedy już będę wiedział wszystko, kiedy

⁴³ Zob. przypis do angielskiego tłumaczenia *L'apprenti sorcier*, [w:] *The College of Sociology (1937-39)*, *op. cit.*, s. 398.

⁴⁴ Georges Bataille, *L'apprenti sorcier*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 1, *op. cit.*, s. 528-529.

⁴⁵ Doskonałą książkę (między innymi) o zaangażowaniu francuskich pisarzy napisał niedawno Denis Hollier, *Les dépossédés (Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre)*, Paris: Minuit, 1993.

społeczeństwo będzie wiedziało wszystko (i kiedy społeczeństwo stanie się doskonałe), co będę mógł robić i poznawać? I pytanie najbardziej fundamentalne: co będę mógł pisać, skoro pisanie ze swej natury jest fundamentalnie związane (jako projekt) z historią, która się właśnie skończyła, a nie z przyszłością, która radykalnie ucieka przed historią i przed jej kresem.”⁴⁶ Pytanie stawiane Kojève'owi – i Heglowi – sprowadzałyby się do kwestii, czy negatywność tego, „kto nie ma więcej nic do zrobienia”⁴⁷ znika, czy też pozostaje w stanie „bezczynej negatywności” (*sans emploi*)? Odpowiedź Bataille'a jest taka oto, iż to on sam jest ową „bezczyzną negatywnością” – wręcz nie byłby w stanie zdefiniować siebie bardziej dokładnie. Co ma robić intelektualista, skoro kres historii ma skazywać go na bezczynność, a istotą człowieka, tak wedle Hegla, Kojève'a jak i Bataille'a, jest działanie,⁴⁸ przekształcanie tego, co istnieje, w taki świat, który uprzednio nie istniał? Bataille, z pomocą Nietzschego, dochodzi do przekonania, iż nie można polegać na żadnym systemie filozoficznym i nie można poddawać się niczyjej myśli filozoficznej (również, rzecz jasna, myśli Nietzscheńskiej). Postawienie swojej egzystencji naprzeciw zamkniętego systemu Hegłowskiego stanowi odbicie dramatu końca lat trzydziestych we Francji, paradoksu buntu i fatalizmu, rodzącego się na styku Nietzsche/Hegel.⁴⁹ Rozterki Bataille'a, gwałtowne poszukiwanie „wspólnoty” i zakładanie kolejnych, coraz bardziej tajemniczych „grup”, zakładanie osobistej, nietzscheńskiej religii, świadczą o niemożności utrzymania tradycyjnego modelu intelektualisty w obliczu nadciągającej katastrofy (przy odrzuceniu modelu marksistowskiego czy komunistycznego intelektualisty w stylu Romain Rollanda). Z jednej strony przeciwko faszystom występowały francuskie związki pisarzy, z drugiej strony drobne, heretyckie, tajemnicze grupki zmarginalizowanych myślicieli i artystów, którzy nie widzieli dla siebie innego miejsca w życiu społecznym. Gdyby nie wsparcie

⁴⁶ Allan Stoekl, *Agonies of the Intellectual*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1992, s. 286.

⁴⁷ Georges Bataille, *Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel...*, [w:] *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, *op. cit.*, s. 171.

⁴⁸ Zob. o wiele późniejszy tekst z 1955 (komentowany szeroko przez Jacquesa Derridę), zatytułowany *Hegel, la mort et le sacrifice – Oeuvres complètes*, vol. 12, *Articles II, 1950-61*, Paris: Gallimard, 1988, s. 326-345.

znalezione w Nietzschem, gdyby nie wynikająca stąd mobilizacja w obronie Nietzschego przed nazistowskim zawłaszczeniem (a przypomnijmy tu gwałtowne ataki na „Elisabeth Judas-Förster” w ramach programu „Réparation à Nietzsche”), duża grupa rozczarowanych surrealizmem intelektualistów albo zwróciłaby się ku stalinizmowi, albo zupełnie zamilkła.⁵⁰

Myśl Nietzschego pozwoliła Bataille'owi i jego kolejnym, zmieniającym się towarzyszom wypracować w tym okresie pomysł na intelektualistę, który nie byłby bezpośrednio „użyteczny” (jak to ujął Bataille w tekście *Nietzsche et les fascistes* z 1937 roku: „Czy byłby to antysemityzm, faszyzm – czy socjalizm – chodzi tam tylko o wykorzystanie. Nietzsche [natomiast] zwracał się do wolnych duchów, które nie mogły pozwolić innym, aby dać się wykorzystać”⁵¹). W takim ujęciu, jakie zaprezentowała grupa i pismo „Acéphale”, nietzscheanizm i faszyzm – tak jak nietzscheanizm i stalinizm – wzajemnie się wykluczały, z jednej strony był „obieg świeżego powietrza”, „wiatr burzy”, z drugiej ustabilizowane i niekończące się zniewolenie. „Użyteczność” filozofii, literatury – a „pełnia” życia i „człowiek integralny” to motyw, który Bataille rozwinie jeszcze kilkakrotnie, najpierw w *Sur Nietzsche*, a później w głośnej odpowiedzi na ankietę René Chara dotyczącą powinności pisarzy (w 1950 roku), do której powrócimy w następnym rozdziale.

Podsumujmy krótko ten fragment: Nietzsche pozwolił stworzyć alternatywę dla życia intelektualnego, w którym przy pesymizmie żywionym w stosunku do

⁴⁹ Zob. Jean-Michel Besnier, *Georges Bataille in the 1930s: A Politics of the Impossible*, op. cit., s. 175.

⁵⁰ Najciekawsza bodaj historia francuskich intelektualistów to *Les Intellectuels en France, de l'Affaire Dreyfus à nos jours* Pascala Ory i Jean-François Sirinelli'ego, Paris: Armand Colin, 1986.

Specyficznie francuski wycinek ich działalności – pisanie manifestów i petycji – od czasów „sprawy Dreyfusa” po współczesność opisuje rewelacyjna książka Jean-François Sirinelli'ego, *Intellectuels et passions française. Manifestes et pétitions au XXe siècle*, Paris: Fayard, 1990. Wspominana powyżej książka Bernarda-Henri Lévy'ego, *Les Aventures de la liberté*, jest istotnie „historią subiektywną”.

Natomiast dwie inne książki o powojennych francuskich intelektualistach, które ukazały się w ostatnim czasie w Ameryce i przyjęły ton oskarżycielski, to głośna praca Tony'ego Judta, *Past Imperfect*, Berkeley: University of California Press, 1992 oraz Sunila Khilnani, *Arguing Revolution. The Intellectual Left in Postwar France*, New Haven: Yale University Press, 1993. Symboliczne dla obydwu może być motto z Alberta Camusa zamieszczone przez Judta: *Toute idée fausse finit dans le sang, mais il s'agit toujours du sang des autres. C'est ce qui explique que certains des nos philosophes se sentent à l'aise pour dire n'importe quoi...*

⁵¹ Georges Bataille, *Nietzsche et les fascistes*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 1, op. cit., s. 450.

przyszłości demokracji, wybór opcji ograniczał się do stalinizmu i faszyzmu. Jednak nietzscheański model „wspólnotowy” wraz z wybuchem wojny uległ transformacji w model „jednostkowy”, upadło Bataille'a marzenie o religii i bezgłowym bóstwie Acéphale, a „wspólnotę” zastąpiło „doświadczenie wewnętrzne” na planie indywidualnym. Pojawił się wreszcie taki Nietzsche, którego przeciwstawimy tu Heglowi, co prowadzi nas bliżej powojennych kontrowersji między Sartrem, Barthes'em i Blanchotem, bliżej nietzscheańskim wyborom z końca lat sześćdziesiątych, dokonanych przez Deleuze'a, Derridę, Klossowskiego i Foucaulta. Nie wydaje się aktualny Nietzsche Bataille'a sprzed wojny, niezwykle natomiast aktualny jawi się z naszej perspektywy Nietzsche z *Summy ateologicznej*, któremu poświęcimy następną część tego rozdziału. Postać Nietzschego stanowi oś pomysłu Acéphale, Bataille przeciwstawił tu ideom rewolucyjnej przemocy tłumy z czasów „Contre-Attaque” idee mitu i ofiary; bóstwo Acéphale – jako postać mityczna – ujmowane jest przez niego jako odpowiedź na „śmierć Boga”, krytyka jednocześnie wszelkich pozycji religijnych. Potrzeba nowych mitów, aby przeciwstawić się zwycięskim mitom faszystów, takim jak rasa, przywództwo czy praca.⁵² Mit bezgłowego bóstwa jest ściśle związany z Nietzscheańskim nadczłowiekiem i skierowany jest zarazem przeciwko heglowskiej dialektyce.⁵³

W towarzystwie Nietzschego

Wybuch wojny spowodował, iż działalność w tajemniczych stowarzyszeniach i próby ufundowania nowej „religii” stały się, zważywszy okoliczności, poniekąd śmieszne. Dlatego między innymi u Bataille'a model wspólnoty ustępuje stopniowo

⁵² Zob. doskonałą książkę Hansa Slugi, *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge: Harvard UP, 1993, w której analizuje on cztery podstawowe kategorie: kryzys, naród (rasa), przywództwo i porządek jako służące zakopaniu tradycyjnej przepaści między myśleniem filozoficznym i zaangażowaniem politycznym w Niemczech międzywojennych.

⁵³ Przejście od „Contre-Attaque” do „Acéphale” Besnier opatruje znaczącym komentarzem, z którym nie można się nie zgodzić: „Singulière aventure de l'auditeur médusé de Kojève, lecteur passionné de Nietzsche, qui a très tôt lié le sens de son existence ou refus des systèmes qui en constituent la négation. Mais avec la dissolution de 'Contre-Attaque' exit le lyrisme révolutionnaire, incipit le secret des communautés électives...”. Jean-Michel Besnier, *La politique de l'impossible*, op. cit., s. 105-106.

modelowi jednostkowemu, doświadczenie staje się doświadczeniem wewnętrznym, a jedynym towarzyszem Bataille'a zostaje Nietzsche. Książka *Sur Nietzsche* nie jest komentarzem do Nietzschego ani interpretacją jego myśli, jest może raczej książką napisaną w jego towarzystwie, przeżywaną do granic możliwości, wyciągającą z myślenia Nietzschego najbardziej radykalne konsekwencje. Posłuchajmy jednego z kluczowych stwierdzeń:

Jest przerażające, gdy widzi się *myśl sprowadzoną do poziomu propagandy* – myśl, która pozostaje komicznie nie do zastosowania (...) Wedle niektórych krytyków Nietzsche wywarł wielki wpływ na swój czas. Wątpię w to: nikt nie oczekiwał od niego pozbywania się praw moralnych. *Lecz przede wszystkim nie zajmował on żadnego stanowiska politycznego*, a kiedy był do tego zmuszony, odmawiał wyboru którejś partii, zaniepokojony możliwością utożsamienia czy to z prawicą, czy to z lewicą. *Idea osoby podporządkowującej swoje myślenie jakiejś sprawie, przerażała go.*⁵⁴

Nie zajmować zatem jawnie politycznego stanowiska, nie wybierać lewicy ani prawicy, nie oddawać swojej myśli w służbę jakiegokolwiek „sprawy” – głosi przesłanie Nietzschego w ujęciu Bataille'a z *Sur Nietzsche*. Bataille, starając się o doprowadzenie do kresu ofiarowywane przez myśl Nietzschego możliwości, wybiera w swojej „nietzscheańskiej” stronie pełne oderwanie się od aktualnych kwestii i pełne potępienie działania – w imię „pełni człowieka”. Zgodnie z konsekwencjami płynącymi z osobiście odczytywanego Nietzschego, Bataille powiada, iż „jesteś zmuszony do ujmowania siebie jako wykluczonego z uczestnictwa w bieżących sprawach. Dostrzeżesz w końcu, iż twoim jedynym losem jest samotność.”⁵⁵ Najważniejszym – i najskrytszym – problemem moralności, któremu poświęcona jest książka *Sur Nietzsche*, jest problem „pełnego człowieka”: nie można istnieć w sposób pełny, jeśli nie wykroczy się poza stadium działania, powiada autor. Działając, jest się żołnierzem, naukowcem – jednak „człowiekiem fragmentarycznym” przestaje się być dopiero „odmawiając działania – lub przynajmniej wyrzekając się wyższości czasu

⁵⁴ Georges Bataille, *On Nietzsche*, *op. cit.*, s. xxii, kursywa moja – M.K.

⁵⁵ *Ibidem*, s. xxiv.

zarezerwowanego na działanie.”⁵⁶ Pełnia człowieka i działanie są nieodłącznie związane z wolnością, istotą jego pełni jest wolność. Jednak walka o wolność nie jest tożsama z pozytywną praktyką wolności, jest jedynie negatywnym zmaganiem przeciwko konkretnej formie opresji, które alienuje, a nie wynosi do poszukiwanego stanu pełni. Integralny człowiek pragnie również śmiechu, przyjemności, świętości, śmierci – „pełnia nie ma innych zadań do spełnienia”⁵⁷, człowiek czynu sam obcina sobie skrzydła, z pomocą których mógłby latać.

Motyw wspólnotowej użyteczności/bezużyteczności filozofa i pisarza przewija się w licznych pracach Bataille'a, jednak nas interesowałaby tutaj najbardziej jego artykulacja we wspomnianym liście do René Chara z 1950 roku (a przypomnijmy, iż był to okres, kiedy Bataille był potępiony przez niemal wszystkich – jego *Doświadczenie wewnętrzne* spotkało się z gwałtowną krytyką Sartre'a pod hasłem „nowego mistyka”⁵⁸, czy Gabriela Marcela, który Bataille'a wraz z Camusem z *Mitu Syzyfa* obwołał największym zagrożeniem dla ducha powojennej Francji; nas jednak nie interesuje tutaj ani krytyka mistycyzmu i dyskursywnej nieczytelności, ani krytyka radykalnego ateizmu). List do Chara stanowi rozbudowaną polemikę z Sartrem, zaangażowaniem i działaniem, przeprowadzoną z perspektywy „życia” i fundamentalnego przywileju „nie robienia nic” (jak powiada Bataille w liście do Kojève'a o „bezczynej negatywności”) w działającym, aktywnym społeczeństwie. Niech zapowiedzią analizowanej tu postawy będzie następujące prowokacyjne stwierdzenie:

Dla nas, dla których uprzywilejowaną troską była w gruncie rzeczy literatura, *nic nie liczy się bardziej niż książki* – książki, które czytamy albo które piszemy – z

⁵⁶ *Ibidem*, s. xxvii.

⁵⁷ *Ibidem*, s. xxviii.

⁵⁸ W zjadliwej recenzji z *Doświadczenia wewnętrznego* Bataille'a Sartre napisał m.in.: „Nie wątpię, że nasz autor [Bataille] 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. (...) Ale nawet gdyby dał nam do dyspozycji ścisłą metodę dowolnego uzyskiwania tych stanów zachwycenia, mielibyśmy podstawy, by go zapytać: i cóż stąd? Doświadczenie wewnętrzne, powiada się, jest przeciwieństwem projektu. Ale my j e s t e ś m y projektem, wbrew naszemu autorowi”. Jean-Paul Sartre, *Nowy mistyk*, fragm. w *Osoby, op. cit.*, s. 291.

wyjątkiem może tego, co one podsycają; i bierzemy na siebie tę nieuniknioną nędzę.⁵⁹

Powiedzielibyśmy może – my, nietzscheaniści, jedynie czytamy i piszemy książki (trochę jak Rortowi ironiści)... (Nietzsche powiadał w *Poza dobrem i złem* o wolnych duchach, filozofach przyszłości: „w wielu przybytkach ducha domownicy, goście co najmniej; wieczni zbiegowie z dusznych miłych zakątków, w których upodobania i uprzedzenia, młodość, pochodzenie, przypadkowe zetknięcie się z ludźmi i książkami, lub same li trudy pielgrzymki więzić nas się zdawały”⁶⁰). Piszemy o tym wątku dokładniej dalej, ale przypomnijmy tylko krótkie zdanie, jakie wypowiedział Maurice Blanchot w niezwykle istotnym w tym kontekście artykule *Literatura i prawo do śmierci*: „Czyżby więc książka nie była jednak niczym? Dlatego zatem działanie polegające na zrobieniu piecyka może uchodzić za pracę, która kształtuje i zmienia historię, akt pisania jawi się zaś jako czysta bierność, pozostająca na marginesie historii (...) Pytanie to wydaje się niedorzeczne, a jednak jak przytłaczający ciężar wisi nad pisaniem.”⁶¹

Działanie to przeciwieństwo życia, a jedyny akt godny pełnego człowieka to akt, którego nie można sprowadzić do tego, co użyteczne. Godne uwielbienia są tylko akty wykraczające poza funkcję użyteczności, zaangażowanie odwołuje się do literatury, natomiast jeśli istnieje powód do działania, to powinien on być wyrażony w kategoriach jak najmniej literackich.⁶² Między życiem i działaniem oraz literaturą i polityką istnieje fundamentalna niewspółmierność. Literatura wedle Bataille'a to ruch nieredukowalny do celów społecznej użyteczności: „niezależnie od tego, czy pisarz tego pragnie czy też nie, duch literatury zawsze staje po stronie trwonienia, przy nieobecności określonych celów i z pasją, której jedynym celem jest trawienie siebie, odgrywanie roli dręczącego wyrzutu sumienia. Literatura (...) zawsze wybiera

⁵⁹ Georges Bataille, *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 12, *op. cit.*, s. 22 – podkr. moje.

⁶⁰ Fryderyk Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski w wydaniu Mortkowicza, 44, s. 64.

⁶¹ Maurice Blanchot, *Literatura i prawo do śmierci*, [w:] *Wokół Kafki*, tłum. K. Kocjan, Warszawa: KR, 1996, s. 21.

kierunek przeciwny do ścieżki użyteczności, którą podążać musi każde społeczeństwo.”⁶³ Wypowiedzi Bataille'a są jednoznaczne i umieszczają go po stronie „tekstualistów” w moim przeciwstawieniu. Zarazem jednak nie przyjmuje on postawy Rolanda Barthesa i Maurice'a Blanchota, w ramach której pierwszy powiedział, że nie zajmuje się sprawami politycznymi, ponieważ polityka go nie pobudza, a dyskurs, który nie pobudza czytelnika jest dzisiaj powszechnie ignorowany, a drugi stawiając sobie pytanie, czy należy odrzucić jakiekolwiek zaangażowanie i odwrócić się do ściany, odpowiedział: „przede wszystkim: patrzenie na ścianę to także zwracanie się ku światu, to czynienie z niej świata.”⁶⁴ A jednak Bataille, zafascynowany Blanchotem już w czasie pisania *Doświadczenia wewnętrznego*, prezentuje w tym samym czasie swoją społeczną, wspólnotową, „heglowską” stronę w *La Part maudite*. Bodaj nigdy nie uczynili tego ani Barthes, ani Blanchot.

Ekonomia nadmiaru

Bataille opracowywał bowiem przez całe lata pomysł „ekonomii ogólnej” (*économie généralisée*) przeciwstawionej panującej w świecie nowoczesnym „ekonomii ograniczonej” (*économie restreintée*), który w następujący sposób streścił w swojej przedmowie: „ce n'est pas la nécessité mais son contraire, le 'luxe', qui pose à la matière vivante et à l'homme leurs problèmes fondamentaux”. „Nowy mistyk” wedle określenia Sartre'a przez osiemnaście lat (jak sam wyznaje) pracował nad wielką syntezą, w której pragnął zawrzeć swoje poglądy na świat – swoją filozofię przyrody, filozofię człowieka, historiozofię i ekonomię. *La Part maudite* to jedyna jego książka zawierająca systematyczny wykład jego wizji świata, kultury i filozofii, *une vision scandaleuse*.⁶⁵ Niektóre istotne motywy syntezy zaprezentowanej w 1949

⁶² Zob. Georges Bataille, *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, op. cit., s. 23.

⁶³ *Ibidem*, s. 25-26.

⁶⁴ Maurice Blanchot, *Literatura i prawo do śmierci*, op. cit., s. 16.

⁶⁵ Jak o niej pisze Marc Guillaume w tekście *Bataille économiste: une fresque grandiose des sociétés humaines* („Magazine littéraire”, juin 1987). Wizja ta nie stała się przedmiotem dyskusji ekonomicznych, ani nawet „przeklętą częścią” ekonomii: ekonomiści uczynili bowiem coś jeszcze gorszego: „zignorowali ją” (s. 30). Można by przywołać w tym miejscu myśl Bataille'a z *Historii*

roku rozwijane były o wiele wcześniej – chyba najpoważniejsze związki można odnaleźć między drobnym a wpływowym tekstem *La notion de dépense*, opublikowanym w 1933 roku, a więc w czasach, gdy Bataille współpracował z czasopismem „La critique sociale”. To właśnie tutaj po raz pierwszy znajduje się idea, iż możliwość przetrwania społeczeństw otwarta jest wyłącznie za cenę rosnących nieproduktywnych wydatków (*dépense*), odrzucanych i ignorowanych w dzisiejszych społeczeństwach nastawionych na produktywność, wzrost zamożności i użyteczność. Bataille powiada – wyprzedzając o niemal dwadzieścia lat refleksje z *Przeklętej części* – iż działalność człowieka nie jest w całości redukowalna do procesów produkcji, a konsumpcja musi zostać podzielona na dwie oddzielne części: pierwsza odnosi się do minimum niezbędnego do utrzymania się przy życiu i do kontynuacji ich produkcyjnej aktywności w danym społeczeństwie. Druga część konsumpcji to właśnie wydatkowania nieproduktywne: „przepych, żałoba, wojna, kulty, budowa pomników skierowanych przeciwko zbytkowi, zawody, przedstawienia, sztuka, perwersyjna (tzn. odchylona od genitalnej nieodwołalności) aktywność seksualna – wszystkie one reprezentują czynności, które, przynajmniej w pierwotnych okolicznościach, nie mają żadnego celu poza nimi samymi. (...) Tworzą one grupę charakteryzującą się faktem, iż w każdym przypadku akcent położony jest na *stratę*, która musi być jak największa po to, aby owa czynność nabrała swojego prawdziwego znaczenia.”⁶⁶ Produkcja i przyrost dóbr w ujęciu Bataille'a są jedynie – przy podjęciu próby zrozumienia historii – środkami podporządkowanymi wydatkowaniu.⁶⁷

erotyzmu: „Dobrze wiem, że małe mam szansę, by mnie wysłuchano. Nie iżby pierwszy tom dzieła *La Part maudite* nie znalazł należytego oddźwięku, i to właśnie w środowiskach, na których mi zależało... Idzie o to, że moje propozycje są zbyt nowatorskie. (...) Niestety, obawiam się, że niniejsza książka zgoła nie uspokoi ludzi, których zainteresował tom pierwszy. Moje stanowisko, polegające na zakwestionowaniu całego człowieka – całokształtu jego danej k o n k r e t n i e rzeczywistości – zdziwi każdego z chwilą, gdy zajmę się dziedziną w y k l ę t ą *par excellence*”. Georges Bataille, *Historia erotyzmu*, tłum. I. Kania, Kraków: Oficyna Literacka, 1992, s. 11.

⁶⁶ Georges Bataille, *La notion de dépense*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 1, *op. cit.*, s. 305.

⁶⁷ Krzysztof Matuszewski w posłowie do *Teorii religii* (Warszawa: Wydawnictwo KR, 1996) Bataille'a podsumowuje *économie restreinte* w następujący sposób: „Ekonomia Bataille'a jest emanacją jego antropologii, ta zaś odsyła do jego koncepcji kosmologicznej eksplorującej solarną mitologię: słońce, bezzwrotne źródło energii, determinuje ekscesywną naturę człowieka; podstawowy problem ekonomii polega nie na gromadzeniu, lecz wydatkowaniu (*dépense*), emisji energii, której wyzbyć się można tylko wskutek oderwanego od wszelkiej kalkulacji trwonienia” (s. 108).

Z taką wizją sił napędowych historii wiąże się ściśle wizja miejsca człowieka w świecie: życie ludzkie nie może ograniczać się do zamkniętych systemów przypisywanych mu przez koncepcje rozumu. „Potężną, mozolną pracę zuchwałości, wyładowania i wrzenia, która konstytuuje życie – mówi autor – można by wyrazić powiadając, iż życie zaczyna się dopiero wraz z niedoborem tych systemów.”⁶⁸ Życie ludzkie musi uwolnić swoje siły i zatracić się w zdobywaniu celów, których niczemu nie można podporządkować ani niczym nie można usprawiedliwić. Rasa ludzka istnieje w swoim kształcie właśnie dzięki tej „niesubordynacji” – niesubordynacji w stosunku do użyteczności, produkcji i jej celów. O ile w klasycznej ekonomii (zwanej później przez Bataille'a „ograniczoną”) fundamentalną potrzebą społeczną jest potrzeba produkcji i ochrony dóbr, o tyle w jego ekonomii „ogólnej” ważna jest ich bezcelowa i beżużyteczna konsumpcja.⁶⁹ W naturze rzeczy leży, iż organizmy żywe produkują więcej niż potrzebują do swojego przetrwania – w związku z czym problemem ekonomicznym staje się sposób cyrkulacji wyprodukowanego nadmiaru bogactw; nie chodzi już zatem tylko o proces wytwarzania, chodzi o proces niszczenia nadmiaru bogactw, tak szczegółowo opisany na przykładzie różnych kultur w *La Part maudite*. W artykule, o którym tu mowa, po raz pierwszy pojawia się idea, iż tradycyjna ekonomia nie dostrzega owej „przeklętej części”, która nie jest mniej istotna od samego „bogactwa”. Ekonomia ograniczona bierze pod uwagę tylko niezbędne do życia minimum, zachowanie życia i wytwarzanie bogactw, pomija natomiast beżużyteczną konsumpcję, nieproduktywne wydatki, „przeklętą część” dostrzeganą przez ekonomię ogólną, czyli Bataille'a ekonomię nadmiaru, ekscesu, przyjemności. Bataille sformułował pierwsze ujęcie swoich idei pod wpływem głośnego eseju Marcela Maussa o darze: *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange* (opublikowanego w 1925 roku), wedle którego społeczeństwa

⁶⁸ Georges Bataille, *La notion de dépense*, *op. cit.*, s. 307.

⁶⁹ Zob. bodaj jedyne ustosunkowanie się ekonomisty do wizji Bataille'a: François Perroux, *La Part maudite et le silence* („L'Arc”, 44, s. 42-47). Nawiasem mówiąc, to u niego Bataille miał wykład w Instytucie Ekonomii Stosowanej, o czym wspomina w *Historii erotyzmu*.

przedkapitalistyczne określały swoje bogactwo nie wedle tego, czym dysponowały, ale wedle tego, co były w stanie roztrwonić.⁷⁰

Punktem wyjścia Bataille'owskich analiz jest hipoteza o nadmiarze energii – słońce zawsze daje energię, nigdy nie otrzymując nic w zamian. Jednostki (i społeczeństwa) miały i mogą mieć dwa oblicza – dawno istniejące i sławione w pracach etnologów oblicze istoty trwoniącej intensywnie darowany przez obieg energii jej nadmiar, i oblicze, które pokazuje *homo oeconomicus*, reprezentant nowoczesnej moralności, zamkniętej w kręgu produkcji i rozdziału dóbr wytworzonych. Tak jak jednostki, również i całe społeczeństwa są zdeterminowane wedle Bataille'a potrzebą nieproduktywnego wydatkowania energii, a jeśli nie są w stanie zaspokoić jej inaczej, nadmiar energii jest trwoniony w postaci wojen.⁷¹ Podstawowe pytanie Bataille'a brzmi, w jaki sposób zużywać nadmiar energii – i w zależności od wybranego sposobu powstawały w historii różne typy społeczeństw.⁷² W takich społeczeństwach, w których zostawiona została przestrzeń na destrukcję bogactw, utrzymały się jej rytualne formy. Nadmiar energii – bogactwo – może zostać zużyty do wzrostu systemu (na przykład poszczególnego organizmu), natomiast jeśli system nie może już z różnych względów rosnać, lub jeśli nie cały jej nadmiar może zostać zużyty na jego wzrost, to musi być ona zużyta bez pożytku, „musi zostać

⁷⁰ Zob. Julian Pefanis, *Heterology and the Postmodern. Bataille, Baudrillard, and Lyotard*, Durham: Duke UP, 1991, rozdz. 2; Michael Richardson, *Georges Bataille*, London: Routledge, 1994, rozdz. 5.

⁷¹ Poniekąd sami jesteśmy winni wojen: „Albowiem jeśli sami nie mamy siły zniszczyć nadmiaru energii, jeśli nie można jej zużyć (...), to właśnie ta energia nas zniszczy; to my płacimy cenę za nieunikniony wybuch” – ponieważ wojna to gwałtowne wydatkowanie nadmiaru energii. Georges Bataille, *The Accursed Share. An Essay on General Economy*, trans. Robert Hurley, New York: Zone Books, 1988, s. 24.

⁷² W drugim tomie *La part maudite, Historii erotyzmu*, Bataille przypomina “energetyczną” stronę swojej koncepcji: „W całym wszechświecie zawarta jest nieograniczona ilość energii, którą można w sposób nieskończony wydatkować, w s k a l i l u d z k i e j wszakże, nam przypisanej, musimy liczyć się z sumą energii, jaką dysponujemy. Robimy to spontanicznie, dla przeciwwagi musimy brać jednak inny fakt – że mianowicie r o z p o r z ą d z a m y p e w n y m i z a s o b a m i e n e r g i i, k t ó r e t a k c z y i n a c z e j p o w i n n i ś m y w y d a t k o w a ć. (...) Czysta bezczynność (i oczywiście strajki) najprościej w świecie powiększą liczbę ujść, którymi wycieka rozporządzalna energia, pozostająca po zaspokojeniu potrzeb bieżących. Tymi ujściami są zasadniczo erotyzm, produkty luksusowe (których wartość w aspekcie energetycznym da się przeliczyć na czas pracy) oraz rozrywki, będące obiegową monetą świętą. Z drugiej strony jest to praca zwiększająca w jakiś sposób zasób produkcji, jaką dysponujemy, wreszcie wojny... Musimy zatem jako zasadę przyjąć fakt, że suma zbywającej energii, jaką zapewnia nam praca tak intensywna, że sama ogranicza ilość energii

wydatkowana, chętnie bądź niechętnie, chwalebnie bądź katastrofalnie.”⁷³ Pochodzenie i istota naszego bogactwa tkwi w promieniowaniu słonecznym – jak pisaliśmy, „Słońce daje nie otrzymując nic w zamian.”⁷⁴ Bataille bada w *La Part maudite* cywilizacje, w których – jak u Azteków⁷⁵ – najważniejsze przedsięwzięcia były bezużyteczne (jak na przykład gigantyczne piramidy, na których składano ofiary z ludzi), w których wizji świata konsumpcja była ważniejsza niż produkcja, a składanie ofiar ważniejsze niż praca i w których dla prestiżu jednostki i społeczeństwa najważniejsze było „oddawanie się ostentacyjnemu trwonieniu”⁷⁶; albo też cywilizacje oparte na istnieniu *potlachu* (daru będącego wyzwaniem dla obdarowanego, zobowiązującego do daru jeszcze większego, bądź jeszcze większej bezużytecznej destrukcji bogactw) – jak u niektórych Indian z Ameryki Północnej; albo też cywilizacje, w których cały nadmiar energii jest zarezerwowany na potrzeby wojen (Islam) bądź na potrzeby życia kontemplacyjnego w klasztorach (Tybet).⁷⁷ Bataille stworzył swoistą kontrhistorię cywilizacji, opartą na odmiennych sposobach, w jakie owa „przeklęta część” jest wydatkowana. Zmiana perspektywy ekonomii ograniczonej na ekonomię ogólną to „transformacja kopernikańska” – „odwrócenie myślenia – i etyki.”⁷⁸ Praca Bataille'a z kolei, i zupełnie nawiasem mówiąc, to nadmiar energii wydatkowany na opis i analizę wydatkowania nadmiaru energii...⁷⁹

rozporządzałej dla celów erotycznych, będzie wydatkowana w kataklizmie wojennym”. Georges Bataille, *Historia erotyzmu*, *op. cit.*, s. 159-160.

⁷³ Georges Bataille, *The Accursed Share. An Essay on General Economy*, *op. cit.*, s. 21.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 28.

⁷⁵ Zob. Jacques Meunier, *L'horizon azteque*, „Magazine littéraire”, juin 1987 – „les Aztèques (...) répondait à leur destin par le spectacle et la fête. Le voyeurisme de Bataille semblait promis à cette civilisation extravertie” (s. 32).

⁷⁶ Georges Bataille, *The Accursed Share*, *op. cit.*, s. 63.

⁷⁷ Prowadząc rozważania aż do współczesności – industrializacji w Rosji za czasów Stalina i powojennego Planu Marshalla, który z perspektywy swojej ekonomii ujmuje w taki oto, „energetyczny” sposób: „Trzeba było dostarczyć dobra bez pobrania opłat: trzeba było oddać za darmo wytwory pracy. Plan Marshalla jest rozwiązaniem tego problemu. Jest jedynym sposobem przerzucenia do Europy towarów, bez którego wzrosłaby temperatura na świecie”. *Ibidem*, s. 175.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 25.

⁷⁹ W *La souveraineté* (książce znajdującej się w siódmym tomie *Oeuvres complètes*, trzecim tomie ekonomicznego cyklu poświęconego „przeklętej części”) Bataille powraca do pytań o Nietzschego i Hegla. Jego konkluzje brzmią fascynująco: „W sposób dość ogólny, dzieło Nietzschego nieodparcie przyciąga, lecz przyciąganie to nie niesie z sobą żadnych konsekwencji. Te błyskotliwe książki są jak

Bataille to postać enigmatyczna; przez niektórych uważana za wcielonego nietzscheanistę, protoplastę postmodernistów, wręcz postmodernistę *avant la lettre*, przez innych za ostatniego heglistę, wiernego ucznia Alexandre'a Kojève'a. W moim przekonaniu są to tropy, których pogodzić się nie da, ale i których, wyjątkowo, godzić nie trzeba – Bataille programowo nie dokonał ostatecznego wyboru między Heglem i Nietzschem (w przeciwieństwie do całego swojego pokolenia i pokolenia następnego w myśli francuskiej). Zawieszenie przezeń wyboru między dwoma francuskimi „mistrzami myślenia” – w specyficznie francuskiej interpretacji jednego i drugiego – jest zarazem zawieszeniem wyboru między dwoma oferowanymi w tamtym okresie miejscami filozofa w kulturze: wybór Hegla w odczytaniu Kojève'a stawiał na pierwszym miejscu wspólnotę, wybór Nietzschego dawał pierwszeństwo jednostce i tekstowi. Bataille jako bodaj jedyna ważna postać nie daje się dopasować do wielkiego, pokoleniowego zwrotu od Hegla do Nietzschego; dla swoich współczesnych jest nazbyt nietzscheański, dla postmodernistów jest wciąż nazbyt heglowski (co zarzuca mu Derrida). Jako postać „pomiędzy”, filozof stojący na rozdrożu, Bataille jest punktem wyjścia do wielu współczesnych dyskusji o relacjach między filozofem i wspólnotą – choćby u Maurice'a Blanchota, Jean-Luc Nancy'ego i Jean-François Lyotarda.⁸⁰

alkohol, który pobudza i rozjaśnia umysł, ale podstawowy sposób myślenia pozostawia nietknięty” (*The Accursed Share*, vol. 3, *Sovereignty*, trans. R. Hurley, New York: Zone Books, 1991, s. 365). Istotą myśli Nietzschego jest niemożność jej wykorzystania, jej „suwerenność”. Bataille jest jedynym myślicielem, który uważa siebie nie za komentatora Nietzschego, ale tego, kto nim właśnie *jest*. Obydwu miało przypaść za zadanie odkrycie suwerenności. Doktryna Nietzschego ma być „tym samym”, co doktryna *La part maudite* (s. 367), bowiem jako jedyna wymyka się poddaństwu immanentnie zawartemu w dyskursie filozoficznym i „jako jedyna przywraca suwerenność wolnym duchom” (s. 401). Hegel natomiast to filozof, który może pragnąć tylko istnienia dominującej rzeczywistości, a jego dyskurs doprowadzać ma do zaniku działania (s. 370, s. 453). Stąd wynikają konkluzje dotyczące bezpośrednio relacji Bataille/Hegel/Nietzsche: „Je crois qu'aujourd'hui, dans le monde, aucune position n'est recevable, sinon celles du communisme et Nietzsche” (w sformułowaniu z tekstu *Nietzsche et le communisme*, „84”, No 17, janvier-février 1951, s. 74, który stał się później częścią *La souveraineté*).

⁸⁰ Zob. Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée* (Paris: Christian Bourgeois, 1986) Maurice Blanchot, *La communauté inavouable* (Paris: Minuit, 1983) i Jean-François Lyotard, *Le différend* (Paris: Minuit, 1983).