

Nujnost transgresije, igra kot pravilo

Po Bataillevi smrti, leta 1962¹, je njegovo delo postalo predmet številnih člankov in razprav. V šestdesetih, sedemdesetih je bil Georges Bataille v očeh njegovih razlagalcev najprej tekst, ki je služil predvsem kot predtekst, tako kot telo tistega mladega Kitajca, ki so ga izpostavili mukam raztelešenja in čigar fotografija je tako pretresla Batailla.²

Batailla opredeljuje trajna fascinacija s smrtjo: v oprezanju za smrtjo na samem robu brezna, onkraj katerega je le še praznina nič, je Georges Bataille zvest naslednik markiza de Sada.

Vznemirljivost in prelomnost učinka te fascinacije je ravno v pripoznanju smrti, ki jo razpre prostor, kjer "se človeštvo šele konstituira in hkrati vzpostavi pogoje za erotizem in umetnost".³

Bataille je bil vse do konca zavezan pisavi, ki je kljub manku zanj ostajala najvišja igra: literaturi je zaupal "vse tisto bistveno", četudi je zadel ob meje govornice, trpel njeno izdajstvo. Jezik na svoji meji razkrije suvereni trenutek, v katerega sam ne vstopi, tako da na koncu tisti, ki govori, prizna svojo nemoč. Nemara ravno zato Batailleva stavke podčrtuje smeh brez razloga, smeh iz čiste potrate in kot tak odzvanja v sozvočju s tesnobo, ki prevzema dandanašnjega slehernika.

Vse tveganje, ki ga je Batailleva prestopniška misel prestajala na poti svojega zorenja, je nedvomno bila zgodovinska nujnost okoliščin, ki niso več naše. Toda kljub temu, da "njena destrukcija ni sporočljiva množici" (G. Bataille), ostaja naloga, izziv mišljenju.

Misel Georgesa Batailla nas s svojim nagovorom najprej privede v zadrego, kako se ji približati. Poleg partikularnosti "notranjega

¹ Georges Bataille se je rodil 10. septembra 1897 v Billomu, Puy-de-Dôme, umrl pa 8. junija 1962 v Parizu.

² Znana je Batailleva obsedenost s fotografijami, ki prikazujejo eksekucijo mladega kitajskega atentatorja na kralja FuTchou-Lija (10. aprila 1905). Moškega, privezanega ob drevesno deblo, v navzočnosti neizprosne množice živega režejo na »sto kosov«. Bataille je dobil prvo fotografijo od svojega analitika Adriena Borela leta 1925, pozneje pa je zbral celo serijo. Prizor je nanj deloval kot divja fantazija; ekstatični izraz na žrtvinem obrazu ga je preganjal vse življenje.

³ D. Lecoq, "Književnost, erotizem in smrt", v: G. Bataille, Zgodba o očesu, str. 6.

⁴ G. Bataille, "Le Coupable", v: *Oeuvres complètes V.*, Gallimard, Paris 1973, str. 351.

⁵ G. Bataille, "L'Expérience intérieure", odslej EI, v: *Oeuvres complètes V.*, str. 128.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ J. Derrida, "Od omejene k občini ekonomiji", *Izbrani spisi*, odslej IS, Krt, Ljubljana 1994, str. 132.

⁹ *Ibid.*, str. 133.

izkustva" nam preostane še pot filozofske refleksije skozi Batailleov dialog s Heglom. Rezultat tega dialoga lahko beremo kot uvod v transgresijo, katere nasledek je t.i. estetika prekrška.

I. DIALOG S HEGLOM NA POTI K PRESTOPU

1. BATAILLEVA BREZREZERVNA SOVPLETENOST

"Pogosto se mi zdi Hegel evidentnost, toda evidentnost je težko prenesti."⁴

Ne da bi vedeli, se nahajamo znotraj heglovske evidentnosti, čeprav tako pogosto verjamemo, da smo se je otresli. Tudi Bataille priznava, da ni nihče tako kot Hegel razširil/poglobil možnosti spoznanja: "nobena doktrina ni primerljiva z njegovo, to je vrh pozitivne vednosti".⁵ Četudi se je, celo do poistovetenja, hotel približati Nietzscheju, ne spregleda, da ta pri Heglu skorajda ni poznal drugega kot standardno vulgarizacijo.⁶ Za Batailla je *Genealogija morale* "nenavaden dokaz nevednosti, v kateri je bila in ostaja dialektika gospodarja in hlapca, katere lucidnost je naravnost osupljiva (to je odločilni trenutek v zgodovini samozavedanja in, treba je reči ... /da/ nihče ne ve ničesar o sebi, če ni dojel tega gibanja, ki opredeljuje in omejuje sosledne možnosti človeka)".⁷

Prenesti heglovsko evidentnost bi danes pomenilo, da je treba v vseh pogledih iti skozi "spanec uma", kljub pošastim, ki se porajajo ter zginevajo v njegovem snu; da prebujenje ne bi bilo samo zvijača sanj, se pravi, spet zvijača uma.⁸

Bataille spremlja heglovski diskurz z brezrezervno sovpletenostjo, ga "jemlje resno" vse do njegovega poslednjega termina, ostaja brez ugovora na filozofski ravni, "medtem ko ga že preseže neki krohot in uniči njegov smisel ali v vsakem primeru vsaj opozori na točko 'izkustva', ki pretrese *njega samega*".⁹

Bataille je torej Hegla in absolutno védenje vzel zares, kar je zanj pomenilo, da iz njegovega sistema ne sme trgati pojmov ali manipulirati s posameznimi trditvami, jih pustiti učinkovati s pomočjo predstavitev v njim tuj element nekega diskurza. Tako ni spregledal notranje strogosti celotne zgradbe, četudi jo je postavil pod vprašaj.

Toda pred "portretom starega Hegla" si tako kot ob branju *Fenomenologije duha* ni mogel kaj, da ga ne bi prevzel "hladen vtis dovršitve", pravzaprav vtis "kratkega komičnega povzetka": "Kratek komični povzetek. – Predstavljam si Hegla, kako se je dotaknil skrajnosti. Bil je še mlad in je mislil, da se mu bo zmešalo. Predstavljam si celo, kako je izdelal svoj sistem, da bi ubežal (vsakovrstna pridobitev je nedvomno dejanje človeka, ki beži pred nevarnostjo). Končno Hegel doseže *zadovoljitev* tako, da obrne hrbet skrajnosti. *Tožba v njem je mrtva.*

Četudi stremimo k zveličanju, četudi ga prestanemo, živimo naprej, ne moremo biti gotovi, še naprej je treba moledovati. Hegel je že za živa dosegel zveličanje, ubil tožbo, *se pohabil*. Od njega je ostal samo še ročaj, moderni človek. Vendar pa, še preden se je pohabil, je nedvomno zadel ob skrajnost, spoznal tožbo: njegov spomin ga privede do opaženega brezna z namenom, *da bi ga izničil!* Sistem je izničenje.¹⁰

Vsi Bataillevi pojmi so, čeprav premeščeni v nove konfiguracije, heglovski. Skozi "trepetanje", kateremu jih je izpostavil, se nam odstira formalni zakon ("pri Bataillu sicer nujno izražen na nefilozofski način"), ki določa odnos vseh njegovih pojmov do Heglovih ter prek Heglovih do vseh pojmov celotne zgodovine metafizike.^{11*}

Eden ključnih pojmov je prav gotovo suverenost, ki najbolj jasno pokaže svoje razsežnosti, ko jo postavimo ob bok Heglovemu gospostvu.

2. DOBA SMISLA: GOSPODARSTVO IN SUVERENOST

Ali s pojmom *suverenosti* Bataille ne meri natanko na *gospostvo* iz *Fenomenologije*? Operacija gospostva je po Heglu v tem, da nismo vezani na noben določen obstoj ali obstoj nasploh, da nismo vezani na življenje¹². Takšna "operacija"¹³ privede do "postavitve na kocko"¹⁴ celote svojega lastnega življenja. Šele ko se dvignemo nad življenje in se spogledamo s smrtjo, dosežemo gospostvo – zasebje, svobodo, pripoznanje.

Gospodar postane tisti, ki je imel dovolj moči, da je prenesel strah pred smrtjo in vzdržal njegovo delo. V tem bi bilo po Bataillu središče hegllovstva.¹⁵

V predgovoru k *Fenomenologiji* je zanj ključno to, da Hegel povzdigne védenje na "višino smrti":

"Smrt, če hočemo tako imenovati ono nedejanskost, je tisto najstrahotnejše, obdržati mrtvo pa tisto, kar terja največjo silo. Nemočna lepota sovraži razum, ker od nje pričakuje tisto, česar ni sposobna. Toda ne tisto življenje, ki se boji smrti in se čisto obvaruje opustošenja, temveč tisto, ki jo prenese in se v njem ohrani, je življenje duha.

Ta dobi svojo resnico le tako, da v absolutni raztrganosti najde samega sebe. Ta moč on ni kot pozitivum, ki odmišlja negativum, tako kot o čem rečemo, to ni nič ali je napačno, in smo potem s tem opravili ter preidemo k čemu drugemu; temveč je ta moč le tako, da gleda negativum v obličje, se pri njem pomudi. Ta pomuditev je čarobna moč, ki jo obrne v svojo bit."^{16*}

2.1. Razlika med gospostvom in suverenostjo

Dialektika gospodarja in hlapca se prebija skozi neizogibne, a subtilne zagate, ki pa jih ne moremo povzeti, ne da bi jih popačili. Bistvene premestitve v Bataillevi misli je nemara najprej mogoče

¹⁰ G. Bataille, *EI*, str. 56.

¹¹ J. Derrida, *IS*, str. 135; Derrida se z namenom, da bi obnovil formulacijo tega formalnega zakona, omejuje zgolj na nekatere pojme (še zlasti na pojem suverenosti, suverene operacije).

* Derrida opozarja, da je "v svojem neskončnem razpravljanju s Heglom imel Bataille nedvomno le omejen in posreden dostop do samih tekstov" (*IS*, str. 134); kar zadeva Hegla, so prevladujoče sledi *Kejovevega nauka*; to pa Bataillu "ni preprečilo, da se ne bi posvetil branju in uprašanju na mestih za odločitev najpomembnejših". (*Ibid.*)

¹² "In edinole zastavljanje življenja je tisto, s čimer se potrdi svoboda, potrdi to, da samozavedanju ni bistveno ne bit, ne neposreden način, kako nastopa, ne njegova pogreznjenost v razgrnjenost življenja." (G.W.F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 105)

¹³ "Operacija" je pojem, ki ga Bataille ves čas uporablja za označitev privilegirane momenta, tj. akta suverenosti.

¹⁴ Tudi "postavitve na kocko" je eden izmed Bataillevih najpogostejših in najbolj temeljnih izrazov.

¹⁵ Razdelek o gospostvu in hlapčevstvu je "pogosto zadobil status tako rekoč emfatičnega začetka *Fenomenologije* in interpretativnega ključa za celoto dela, celo status samostojne entitete ...". "K temu je največ

pripomogla predvsem Kojčevova interpretacija, predavanja o Fenomenologiji, ki jih je imel v letih 1933–1939 na École pratique des Hautes Études in ki jim je prisostvovala skoraj vsa mlada francoska intelektualna elita, od Sartra in Merleau – Pontya, do Batailla in Lacana. Kojčvovo branje sicer izhaja iz točke, ki je pri Heglu nedvomno navzoča in izjemno pomembna: iz negativnosti poželenja in mehanizma pripoznavanja, ki od tod izhaja.” Vendar pa “tej točki daje vrednost, ki je pri Heglu nima ...” (M. Dolar, *Samozavedanje, Heglova Fenomenologija duha II.*, odslej HFD II., *Analecta, Ljubljana 1992*, str. 19–20).

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 29–30 * “Negativna moč razuma torej prinaša razdejanje in smrt in naloga filozofije je postavljena na to konico: prenesti smrt. Lepota, ki jo kot svojo rešitev ponuja romantika, je nemočna, kolikor ne more vzdržati mrtvega – lepota meri na povezavo, na spravo, spravo razuma in čutnosti, tostranega in onstranega, na magično celoto, ki se je v razbitem svetu ne da več doseči. Estetska razsežnost, na katero stavi Schelling in ki jo je kot rešitev ponujal še ÄSP / “Das älteste System-program des deutschen Idealismus”, je beg, umik pred močjo absolutne negativnosti.” (M. Dolar, HFD I., str. 59).

¹⁷ Prav to poskuša Derrida v svojem spisu o Bataillu (J. Derrida, “Od omejene k občji ekonomiji”, IS).

osvetliti tako, da naznačimo razliko med gospostvom in suverenostjo.¹⁷

“Ne moremo reči niti tega, da ima kak smisel: ta razlika je razlika smisla, je edinstven interval, ki loči smisel od določenega nesmisla.”¹⁸

Gospostvo ima neki smisel. Postavitev življenja na kocko je en moment v konstituciji smisla, neizbežna etapa v zgodovini samozavedanja. Gospodar je prisiljen preskusiti svojo resnico, kar pa je mogoče samo pod dvema vzajemnima pogoje: če gospodar ohrani življenje z namenom, da bi užival, kar je s svojim tveganjem pridobil; in če je, kot pravi Hegel, “*resnica samostojne zavesti ... hlapčevska zavest*”.¹⁹*

Četudi hlapčevstvo slednjič postane gospostvo, bo to v sebi ohranilo sled svojega potlačenega izvora. Za Hegla je torej hlapec resnica gospodarja in “prav njemu pripade dolgotrajni proces omike, mukotrpnega preoblikovanja zunanje in notranje narave”.²⁰

Preoblikovanja, ki vodi v resnično samostojnost? Ta “privilegij” hlapca se je Bataillu vedno znova ponujal v premislek. Dejstvo, da gospodar ostaja “potlačeni” hlapec, je pogoj smisla, zgodovine, diskurza, filozofije.

Samozavedanje se lahko vzpostavi le skozi posredovanje hlapčevske zavesti v gibanju pripoznanja.

Hlapčevstvo je v temelju gospostva in celotne zgodovine in kot tako terja ohranitev življenja, delo, suspenz ugodja, omejitve tveganja, *spoštovanje* do smrti.

Hegel je jasno poudaril nujnost, da gospodar ohrani življenje, ki ga tvega.²¹ Dejanje tveganja absolutne izgube smisla, kolikor je smisel nujno vpotegnjen v mehanizem konstitucije samozavedanja, “ta nema smrt brez odnosa”²², je po Heglu “abstraktna negacija”, ne pa “tista negacija zavesti, ki *odpravlja* tako, da odpravljenost *spravi* in *ohrani* in s tem preživi njegovo odpravljenost”.²³

Samozavedanje mora izkusiti, da je življenje zanj prav tako bistveno kot čisto samozavedanje.²⁴

2.2. Izbruh Bataillevega smeha

Z nekakšno zvijačo, ki je zvijača uma,²⁵ se življenje ohrani, a ne zgolj naravno, biološko življenje, temveč tisto bistveno, ki žene k delu za vzpostavitev smisla. Ekonomija življenja se zoži na ohranjanje, kroženje in reprodukcijo sebstva kot reprodukcijo smisla.

Edino smeh, ki izbruhne šele po absolutni odpovedi smislu, po absolutnem tveganju smrti (kar Hegel imenuje abstraktna negativnost), preseže to delo, to dialektiko.

SmeH, ki konstituirata suverenost v njenem razmerju do smrti, ni negativno, saj se njegov izbruh ne ohrani.

“Ta izbruh smeha razkrije, ne da bi jo *pokazal*, predvsem pa ne da bi jo izrekel, razliko med gospostvom in suverenostjo.”²⁶

Bataille operacijo suverenosti iztrga dialektiki, tako da kljub potezam podobnosti z gospostvom ni več podoba znotraj fenomenologije.

Toda tudi suverena operacija potrebuje življenje. Zato mora nekako hliniti absolutno tveganje in se temu hlinjenju smejati. Uprizori komedijo: v izbruhu smeha se razblini sleherni smisel.

S tem smehom pa filozofija, ki je delo,²⁷ nima kaj početi. Smeh je v hegllovskem sistemu odsoten: "V 'sistemu' poezija, smeh, ekstaza niso nič, Hegel se jih hitro znebi: nazadnje ne pozna drugega kot védenje. Njegova neizmerna utrujenost se v mojih očeh veže na grozo slepe pege."²⁸

Heglovski človek mora biti na poti svoje dopolnitve, na tej ovinkasti poti dela, zavezan smislu. Temu Bataille oporeka s tistim, kar je v človeku nezvedljivega, na ta projekt: z nediskurzivno eksistenco, smehom, ekstazo.

Bataille je vseskozi skušal misliti *nemožno*: kako, potem ko smo izčrpali diskurz filozofije, v leksiko in sintakso nekega jezika, ki je bil nekoč tudi jezik filozofije, vpisati tisto, kar vendarle presega nasprotja pojmov?

"Smejati se filozofiji (hegllovstvu) ... zahteva celo 'disciplino', celo 'metodo meditacije', ki prepozna pota filozofa, razume njegovo igro, zvijači z njegovimi zvijačami, manipulira z njegovimi kartami, mu pušča razvijati njegovo strategijo in se pollašča njegovih tekstov. Nato pa, po zaslugi tega dela ... – vendar kot odločen, skriven, nepredvidljiv prelom z njim, kot izdaja ali odtujitev, rezko izbruhne smeh."²⁹

– Roganje strahu pred trošenjem v prazno, pred absolutnim žrtvovanjem smisla.

3. SUVERENOST IN ŽRTVOVANJE SMISLA

3.1. Neka podoba izkustva

Medtem ko je bil Hegel ravnodušen do komedije *Aufhebung*, slep za izkušnjo svetega, za prazno žrtvovanje prisotnosti in smisla, pa je skušal Bataille zarisati neko podobo izkustva, ki ni več zvedljiva na nobeno fenomenologijo duha. Tisto podobo, ki "v žrtvovanju posnema absolutno tveganje smrti" in ki obenem "proizvede prevaro, s katero je to tveganje mogoče preživeti".³⁰ Gre za tveganje, v katerem ni mogoče razbrati nikakršnega smisla ali resnice, za slepilo, v katerem se smeh pomeša z razprtjem svetega.

Izkustvu svetosti se Bataille približa, ko skuša osvetliti prostrano področje erotizma: Erotizem, ki je "potrjevanje življenja celo v smrti", je izkustvo, ki se izmika zaobjetu v znanstvenem diskurzu in je veliko bliže poeziji.

Smo diskontinuirana bitja, neizbrisno zaznamovana s hrepenenjem po izgubljeni kontinuiteti, ki umirajo osamljena na koncu nepojmljive avanture. Hrepenenje nas vodi do treh oblik erotizma: erotizma teles, erotizma src in svetega erotizma, katerim je vselej skupna težnja, da bi osamljenost bitja zamenjalo občutenje globoke kontinuitete.

Telesa se kontinuiteti odpirajo s skrivnostnim obnašanjem, ki

¹⁸ J. Derrida, *IS*, str. 136.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 107.

* "Užitek je bil torej najprej hlapčeva življenjska vez, ki je ni hotel postaviti na kocko, vendar pa se mu je hkrati moral odpovedati, da bi si ohranil življenje... Gospodar je bil na drugi strani pripravljen postaviti na kocko vse, tudi lastno uživanje in vez z življenjem. Toda ostal je pri življenju, preživel je lastno smrt, unovčil je svoje tveganje tako, da ga je prevedel v simbolni pakt, ki mu poslej zagotavlja odlikovani položaj." (M. Dolar, *HFD II.*, str. 39–40).

²⁰ M. Dolar, *HFD II.*, str. 35.

²¹ "Hlapec pristane na simbolno smrt, da bi ohranil realno življenje, gospodar pa na simbolno zmago, namesto da bi nasprotnika realno izničil. Razmerje, ki je v realnem nerešljivo, mora stopiti v register simbolnega." (M. Dolar, *HFD II.*, str. 27).

²² J. Derrida, *IS*, str. 137.

²³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 106.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ "Zvijačnost, ki si je pridobila heglovsko slavo z zvijačnostjo uma v zgodovini ... Gre za proces, ki se uveljavlja prek glav individuov, za njihovim hrbtom, toda izključno kot rezultat njihovega delovanja, ne kot sila zunaj njih. Zvijačnost zahteva zaslepitev subjekta za rezultate njegovih dejanj,

je le drugi izraz tiste neprosojnosti zavesti same sebi, ki je osnovna razsežnost Fenomenologije." (M. Dolar, *HFD I*, str. 84).

²⁶ *Ibid.*

²⁷ "Heglova zgradba je filozofija dela, 'projekta'. Heglovski človek – Bit in Bog – se dovrši v skladnosti s projektom." (G. Bataille, *EI*, str. 96).

²⁸ G. Bataille, *EI*, str. 130.

²⁹ J. Derrida, *IS*, str. 132.

³⁰ *Ibid.*

³¹ "Obscenost označuje nemir, ki moti stanje telesa, vajenega nadzora nad seboj, nad trajno in potrjeno individualnostjo." (G. Bataille, *L'Érotisme*).

³² G. Bataille, *L'Érotisme*, Minuit, Paris 1992, str. 42 (v sh.: *Erotizam*, BIGZ, Beograd 1980).

* *Transgresija* [lat. *transgressio* iz *transgredi* prekoračiti] *prestop*, *prekoračenje*; (pre)kršitev, npr. ukaza; *prestop*, *prekršek* (F. Verbinc, *Slovar tujk*).

³³ G. Bataille, *L'Érotisme*, str. 42.

³⁴ *Ibid.*; *transgresija* mora nekako ohraniti in potrditi tisto, kar presega. Skozi kršitev prepovedi se razpre sveto ... Ob tem pa heglovska *Aufhebung* vseskozi pripada svetu dela, zagotavlja kroženje prepovedi. Bataille uporablja zgolj prazno formo te operacije, "da bi označil, kar se nikdar ni zgodilo, transgresivno razmerje, ki svet smisla

zbuja občutek obscenosti,³¹ zaprtemu stanju, tj. stanju diskontinuitete se zoperstavljajo skozi goloto.

Področje erotizma je v bistvu področje sile, nasilja na meji s smrtjo, umorom.

Pri religioznem žrtvovanju, ki je primerljivo z erotičnim dejanjem, gre za to, da žrtev razgalimo in usmrtimo. Žrtev umre, navzočim pa ostane stanje, ki ga izzove smrt in ki ga lahko imenujemo *sveto*.

Sveto je ravno ta kontinuiteta, ki se odkrije med slovesnim obredom. Mučna misel na lastno smrt je v takšnem stanju nekako premagana, odložena; kot tisto Drugo nam pomaga do zavesti lastne kontinuitete.

"Najsi bo beseda o erotizmu (ali nasploh o religiji), polna zavest o *notranjem izkustvu* je bila nemogoča v času, ko še ni bila razsvetljena igra ravnotežja med prepovedjo in transgresijo ..."^{32*} Sleherna vednost o erotizmu (o religiji) zahteva osebno izkustvo te igre med prepovedjo in prestopom.

Notranje izkustvo svetega vidi Bataille bistveno povezano s prepovedjo (mitično/krščansko) ter njeno prekršitvijo. Žrtvovanje prepoved suspendira, a je s tem še ne ukinja. Moč erotizma je ravno v tem, da nekako uravnoteži spoštovanje zakona in njegovo kršenje.

"Toda transgresija se razlikuje od 'vrnitve k naravi': ona opušča prepoved, ne da bi jo ukinila."³³ In doda (v opombi): "Odveč je vztrajati pri heglovskem značaju te operacije, ki ustreza momentu dialektike, izraženemu z neprevedljivim nemškim glagolom *aufheben* (ohranjujoč preseči)".³⁴

Po Bataillu je ključno določilo erotizma v dejstvu, da je človek v svoji "slepi sili" omejen s prepovedmi. Želja je globoki smisel prepovedi, njen izvor je v občutenju strahu. Brez prepovedi bi človek ne prispel do jasne zavesti, na kateri se zasnavlja znanost. A v temelju ostaja "slepa sila", ki jo svet dela po poti prepovedi izključuje.^{35*} Četudi nam zapoveduje razum, pa naša poslušnost ni brezmejna; "... groza je načelo moje želje ..., ona – prav zato, ker njen predmet odpira v meni praznino, globoko kot smrt – podžiga to željo ..."³⁶

Izkustvo erotizma povezuje izpolnitev želje s primarno eksistenčno grozo; groza in strah sta posledica prepovedi ob smrti žrtve. Njena kršitev je povezana z željo in užitkom (užitkom v prepovedi); prepoved uboja nas v "notranjem izkustvu" oddalji od "slepe sile", njeni prekoračitvi v žrtvovanju kot trenutku skrajne eksistenčne krize pa sledijo trenutki zanikanja individualnega trajanja v diskontinuiteti.

Ljudje prvobitnih skupnosti so skozi žrtvovanje, spektakularno pogubo žrtve prestopali grozo smrti, ravno s pomočjo njenega vdora so izkušali izgubljeno celovitost, kontinuiteto.

"Duh prestopa / *transgresije*/ je duh umirajočega animalnega boga, čigar smrt podžiga slepo silo in ne podleže človeškim prepovedim. Prepovedi ... ne veljajo za suverene ljudi, ki svojo pripadnost človeškemu rodu skrivajo pod masko živali."³⁷

Torej ne gre le za smrt/uboj žrtvene živali, temveč za smrt/uboj

samega Boga in z njim sleherne dominantne eksistence.

Kljub neznanski razdalji med tem človekom žrtvovanja in Modrecem pa gre vendarle obema za privilegirano manifestacijo negativnosti, smrti, ki dejansko ne razkrije ničesar. S pomočjo zvijače se na bežen, neujemljiv način smrt izkusi v žrtvovanju, ko se žrtvovalec poistoveti z umirajočo žrtvijo.

To bi bila komedija, "komedija, ki terja, da en sam umre namesto vseh drugih",³⁸ ko bi obstajal še kakšen drug način, ki bi živečim razkril vdor smrti, to dokončno utrnitev bitja. Smrt drugega je vselej podoba lastne smrti.

Praznovanje, predstava, spektakel, fikcija torej, ponudi človeku določeno vednost, ali bolje, izkustvo, ki se védenju sistema izmuzne³⁹.

Bataille priznava Heglu veliko zaslugo, da je povzdignil védenje na višino smrti, da je vzel negativno zares.

"Toda Bataille negativnega ne vzame zares."⁴⁰ Zategadelj mora v svojem diskurzu poudariti točko nepovratnega izničenja, brezrezervnega iztroška, kjer ni več mogoče sprevrženje v pozitivno. "Slepa pega heglovstva, okoli katere se lahko organizira predstava smisla, je prav ta točka, v kateri tvorijo uničenje, ukinitvev, smrt, žrtvovanje tako nepovratni iztrošek, tako radikalno negativnost – tu je treba reči brez rezerve – da jih sploh ne moremo več določiti kot negativnost znotraj nekega procesa oziroma sistema: točka, kjer ni več niti procesa niti sistema."⁴¹

S tem, ko je Hegel interpretiral negativnost kot delo, ko je stavil na diskurz, je stavil proti igri, proti možnosti. Tako rekoč zasleplil se je za možnost svoje lastne stave, namreč, da je bila sama zavestna prekinitvev igre le ena njenih faz. Ko suverenost žrtvuje smisel, uniči samo možnost diskurza, in to z nekakšnim odprtjem – "vdorom, ki nenadoma razkrije mejo diskurza in onstranost absolutnega védenja".⁴²

4. PESNIŠKI GOVOR

Bataille pomenskemu diskurzu zoperstavlja pesniški govor, ki je, čeprav omejen na raven "nemočne lepote", vendarle ohranil zmožnost manifestiranja suverenosti. Toda ta govor suverenosti ni kakšen drug diskurz, saj obstaja en sam, tj. pomenski in Hegel je tu neizogiben. Znotraj dejavnosti diskurza, neskončnega zanikovanja in ohranjanja določil, ki ga žene nemir po neskončnem, se plete smisel.

"Poetično ali vzneseno je tisto, kar se lahko *v vsakem diskurzu* odpre za absolutno izgubo smisla, za (brez)temeljnost svetega, nesmisla, nevédenja ali igre, za izgubo spoznanja, od koder se prebudi po naključju."⁴³ Poetika suverenosti se nakaže v tistem "trenutku, ko se poezija odpove *témi* in smislu".⁴⁴ A ker je poezija tedaj izročena "igri brez pravila", je tudi izpostavljena tveganju

veže s svetom nesmisla".
(J. Derrida, *IS*, str. 162).

³⁵ *Ta izvajanja napeljujejo k Freudovemu ločevanju med "nagoni Jaza" in seksualnimi nagoni, od katerih so prvi tisti, ki "hočejo življenje speljati do smrti", medtem ko si drugi "vedno znova prizadevajo obnoviti življenje in to tudi dosežejo".* (S. Freud, "Onstran načela ugodja", v: *Metapsihološki spisi, Studia humanitatis, Ljubljana 1987*, str. 282)

* *Bataille za ilustracijo ponudi delitev časa v prvobitnih skupnostih na profani čas, tj. čas dela in spoštovanja prepovedi, in sakralni čas, tj. čas praznovanja, prestopa prepovedi (na področju religioznega v ožjem pomenu je to predvsem čas žrtvovanja, ki je prestop prepovedi uboja).* (G. Bataille, *L'Érotisme*, str. 284).

³⁶ G. Bataille, *L'Érotisme*, str. 66.

³⁷ *Ibid.*, str. 95.

³⁸ G. Bataille, *EI*, str. 115.

³⁹ *Od tod je le še korak do poezije: "Poezija vodi k isti točki kot tudi vse oblike erotizma, k enotnosti, medsebojnemu prežemanju ločenih predmetov. Vodi nas ... k smrti in prek smrti v kontinuiteto ..."* (G. Bataille, *L'Érotisme*, str. 32). *Gornja izvajanja nas torej pripeljejo v neposredno bližino umetnosti, točneje, k tragediji in njenim katarzičnim načelom; v tem stoletju je estetska teorija znova odkrila ideologijo katarze v okviru*

psihoanalize (npr. Lacan, *Etika psihoanalize*) in jo pojmuje v okviru družbene funkcije umetnosti (konkretno "akcijo" predstavljajo na primer performansi Hermanna Nitscha, avtorja in teoretika škandaloznega Orgiastičnega in misteričnega teatra, ki izhajajo iz posodobljenih katarzičnih načel grške tragedije).

⁴⁰ J. Derrida, *IS*, str. 141.

⁴¹ *Ibid.*, str. 141.

⁴² *Ibid.*, str. 143.

⁴³ *Ibid.*, str. 143.

⁴⁴ G. Bataille, "Méthode de méditation", odslej *MM*, v: *Oeuvres complètes V.*, Gallimard, Paris 1973, str. 220.

⁴⁵ G. Bataille, *MM*, str. 220.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 221; "Izhodišče spraševanja o poeziji in avantgardi je trditev, da je revolucija pesniškega jezika vedno identična z revolucioniranjem bistvenih odnosov, da pa se herati tudi vedno znova izkaže njena nemoč, izjalovitev. Zato je mejni poetični diskurz podoba krutosti in smrti ..." (A. Medved, *Orfejev spev*, Nova revija, Ljubljana 1998, str. 335).

⁴⁷ G. Bataille, *MM*, str. 221.

⁴⁸ G. Bataille, *MM*, str. 220.

⁴⁹ G. Bataille, *EI*, str. 156.

⁵⁰ G. Bataille, *MM*, str. 199.

⁵¹ G. Bataille, *EI*, str. 28.

⁵² *Ibid.*

⁵³ J. Derrida, *IS*, str. 147.

ponovne, tako *moderne* podreditve smislu. Temu pa bi se nemara lahko izognila z neko gesto, ki zatrdi suverenost.

"Če poezije ne spremlja neka afirmacija suverenosti (ki jo komentira s svojo odsotnostjo smisla), je kot smeh in žrtvovanje ali kot erotizem in pijanost, *vpeljana* v sfero dejavnosti. *Vpeljano* ni popolnoma *podrejeno*; smeh, pijanost, žrtvovanje ali poezija, celo erotizem, obstoje v neki rezervi, so avtonomni, *vpeljani* v sfero, *kot otroci v hišo*. V svojih mejah so to mali suvereni, ki ne morejo spodbijati vladavine dejavnosti".⁴⁵

Ob tem se ni mogoče izogniti vprašanju o (ne)moči poezije.

Bataille zanj pravi, da "ne spreminja drugega kot red besed in ne more spremeniti sveta"; "ideja revolucije, ki izhajajo iz poezije, vodi v idejo poezije v službi revolucije".⁴⁶

Njegov namen je bil "zgolj" jasno predočiti dramo, prikrito z besedami.⁴⁷

Pa vendar je za Batailla poezija "najprej neki način naravnega izraza tragedije, erotizma, komičnega ...: skozi red besed iznaša neznansko tratenje energije; je moč, da z besedami obudi izliv, nezmeren trošek svojih lastnih moči: tako doda določenemu izlivu (komičnemu, tragičnemu ...) ne le valovanj in ritma verzov, temveč svojstveno zmožnost v neredu podob uničiti celoto znakov, ki tvori sfero dejavnosti".⁴⁸

Poezija je "žrtvovanje, kjer so žrtve besede".⁴⁹

Poezija razreši besede njihove rabe v praktične namene, njihove instrumentalne vloge v koristnih aktih. Poezija trga besede iz njihovih strogih razmerij med človekom in stvarmi. V sebi nosi tisti krucialni trenutek smrti, je "holokavst" besed ...

5. PISAVA SUVERENOSTI

5.1. Na meji molka

Bataille med besedami išče tiste, ki – v neki točki – znova uvedejo suvereni molk, ki prekine artikulirano govornico, skuša najti neki govor, ki ohranja molk.

"Ideja molka (to je nedosegljivo) je razorožujoča! Ne morem govoriti o odsotnosti smisla, ne da bi ji dal neki smisel, ki ga nima. Molk je prelomljen, ker sem govoril ... Vedno nekakšen *lamma sabachtani* konča zgodbo in zavpije naši nemoči, naj molčimo: dati moram smisel tistemu, ki ga nima: bit nam je na koncu dana kot nemgoča!"⁵⁰

Bataille išče besede in objekte, ki nas potisnejo v drsenje z zunanje (objektivne) ravni v notranjost subjekta.⁵¹ In izbere besedo "molk": "med vsemi besedami je ta najbolj perverzna ali najbolj poetična: ona sama je zastavljena s svojo smrtjo".⁵² Ta drseča beseda se ne ohranja, se sama briše, zamolči svoj smisel ter tako izreka nesmisel. Gre za določeno drsenje proti drugim besedam in

objektom, ki kažejo na suverenost. To drsenje pa tvega ponovno zadobitev smisla.

Nič manj kot besedo je treba najti tisto točko, mesto znotraj poteka, kjer bo beseda, zajeta iz starega jezika, začela drseti in pognala v drsenje celoten diskurz.

“V govoricu bo treba vgraditi določen strateški obrat, ki bi z bežnim, nasilnim in drsečim gibanjem preusmeril staro telo ter njegovo leksiko in sintakso navezal na veliki molk.”⁵³

5.2. Suverena odpoved

“Te suverenosti sploh ni mogoče opredeliti za dobrino. Naklonjen sem ji, toda ali bi ji bil naklonjen tudi, če bi ne bil gotov, da bi se temu prav tako lahko smejal?”⁵⁴

V nasprotju s heglovskim gospostvom se suverenost ne oklepa ničesar, ničesar ne ohranja, se ne obvladuje. Ob razmišljanju o možnosti znanosti, ki bi svoje objekte navezala na suverene momente, Bataille predoči “ovire”: “ne le, da se suverena operacija ničemur ne podreja, je indiferentna do vsakršnega rezultata; če bi hotel podrejeno misel pozneje omejiti na suvereno, lahko to storim, vendar pa tistemu, kar je resnično suvereno, sploh ni mar za to, ali vsaj ravna z menoj na povsem drugačen način”.⁵⁵

Gospostvo postane suverenost šele tedaj, ko se ne ustraši več spodletelosti in se pogubi kot absolutna žrtev svojega žrtvovanja – “... žrtvovalc ... podleže in se pogubi s svojo žrtvijo”.⁵⁶ Suverenost naj se troši brez rezerve, se izgubi, izgubi spomin o sebi, svojo notranjost. Odpove naj se pripoznanju. Tako suverenost postane nekakšen vselej izmikajoči se objekt, ki ga ne moremo zajeti.

Takšna je cena suverenosti, pravico ima samo na smrti; nikoli ne sme delovati, terjati pravic, ki gredo izključno akciji, ki pa ni nikdar zares suverena, saj je usužnjena hlastanju za sadovi in kot taka vselej podrejena.

5.3. Prostor pisave

“Odpoved pripoznanju pisavo obenem predpisuje in prepoveduje. Bolje, ločuje *dve pisavi*.”⁵⁷

a) Prepoveduje:

– *pisavo gospostva*,

ki zasnuje sled, prek katere se želi volja ohraniti, se dati v njej pripoznati, obnoviti svojo prisotnost; pa tudi

– *hlapčevsko pisavo*.

Bataille je preziral hlapčevstvo pisave, ob čemer je meril na sam hlapčevski projekt ohranitve življenja v prisotnosti. V obeh primerih pisave je na delu neki strah pred smrtjo.

⁵⁴ G. Bataille, *MM*, str. 215.

⁵⁵ *Ibid.*, str. 216.

⁵⁶ G. Bataille, *EI*, str. 176.

⁵⁷ J. Derrida, *IS*, str. 149.

⁵⁸ *Ibid.*, str. 149.

⁵⁹ Derrida ju poimenuje "veliki" in "mali" (IS, str.149).

⁶⁰ G. Bataille, EI, str. 178–179 (v slov. v: J. Derrida, IS, str. 149).

⁶¹ G. Bataille, MM, str. 222.

⁶² J. Derrida, IS, str. 151.

b) Suverenost pa sočasno kaže na *neko drugo pisavo*: na tisto, ki proizvaja sled kot sled. To bi bila t.i. "velika pisava".

"Sled je sled le tedaj, če je v njej prisotnost nepreklicno skrita že v svojih prvih zasnovah in če se konstituira kot možnost absolutnega izbrisa."⁵⁸

Na podlagi teh dveh odnosov⁵⁹ do sledi lahko poskušamo rekonstruirati Batailleov odnos do pisave.

5.3.1. Zapoved izbrisa

Po eni strani suverena odpoved pripoznanju zapoveduje zabris zapisa. Na primer pesniške pisave kot male pisave: "To žrtvovanje uma je na pogled imaginarno, nima niti krvavega poteka niti česa temu podobnega. Kljub temu se od poezije razlikuje v tem, da je totalno, da ne zadržuje užitka, razen morda z arbitrarnim drsenjem, ki ga ni mogoče ohraniti, ali z zapuščenim smehom. Tudi če je v njem kakšen preostanek tveganja, je ta sam od sebe pozabljen, kakor po žetvi poljsko cvetje.

To nenavadno žrtvovanje, ki predvideva zadnje stanje megalomanije – počutimo se, kot da smo postali Bog – ima v enem primeru vendarle običajne posledice: če se užitek prikrije z drsenjem in če se megalomanija ne razvije v celoti, ostanemo obsojeni na to, da se damo 'pripoznati', da hočemo biti Bog za množico; ugoden pogoj za norost, toda za nič drugega ...

Če se gre do konca, se je treba izbrisati, prestati samoto, v njej močno trpeti, odreči se temu, da si *pripoznan*: biti nato kakor odsoten, nesmiseln, prestajati brez volje in brez upanja, biti drugje. To misel je treba (zaradi tistega, kar ima v svojem jedru) živo zakopati. Napovedal sem jo, že vnaprej vedoč, da bo nepriznana ...

Sam lahko le še, ona lahko z menoj na tej točki le še potone v nesmisel. Misel uničuje in njena destrukcija ni sporočljiva množici, obrača se na manj šibke."⁶⁰

5.3.2. Neka suverena pisava

Obstaja pa tudi neka suverena pisava, ki mora prekiniti hlapčevsko soudeležbo govora in smisla. "Pišem, da bi v sebi izničil igro podrejenih operacij (to je nedvomno odveč)."⁶¹

Postavitev na kocko, ki presega gospostvo, je torej *prostor pisave*. Igra se odvija med malo in veliko pisavo, ki ju gospostvo obe prezre. Prostor, ki ločuje logiko gospostva in nelogiko suverenosti, se bo torej moral vpisati v sklop ali delovanje pisave.

V pisavi, ki jo je raziskoval Bataille, to je v tisti "veliki" pisavi, ki presega logos (smisla, gospostva, prisotnosti), bodo *isti* pojmi, čeprav bodo ostali na pogled nespremenjeni, prestali spremembo smisla oziroma njegovo izgubo, proti kateri nezaustavljivo drsijo, se vanjo pogrezajo.⁶² Ta pisava se prilagodi sklopu klasičnih pojmov v tistem, kar je na njih neizogibnega.

Bataille: "Nisem se mogel izogniti temu, da svojega mišljenja ne bi

izrazil na filozofski način. Vendar se ne obračam na filozofe.”⁶³

Klasični filozofski pojmi se v neki točki nanašajo na moment suverenosti, na nesmisel torej, ki je onstran absolutnega smisla, onstran zapore ali horizonta absolutnega védenja.

“Navezati veliko pisavo na suvereno operacijo pomeni vzpostaviti odnos v formi ne-odnosa, vpisati v tekst prelom, postaviti verigo diskurzivnega védenja v odnos do nekega nevédenja, ki ni moment prvega, do absolutnega nevédjenja, na breztemeljnosti katerega se dvigujeta možnost ali zastavek smisla, zgodovine in horizontov absolutnega védenja.”⁶⁴

Pot pisave nas slednjič pripelje do točke, kjer ni več ne metode ne meditacije, kjer suverena operacija z njima prelomi, da bi je ne pogojevalo več nič, kar ji predhodi: “moja suverenost ... mi za moje delo ni prav nič hvaležna”.⁶⁵

“Preliminarna dela za to operacijo niso dostopna nepripravljenemu duhu (kakor pravi Hegel: kot bi bilo nesmiselno delati čevlje, če nisi čevljar⁶⁶). Ta dela s sebi lastnim načinom aplikacije po drugi strani ovirajo suvereno operacijo (bit, ki gre najdlje, kolikor more). Ravno suvereni značaj prepoveduje, da bi to operacijo izpostavili pogoju preliminarosti. Do operacije pride le, če se pokaže potreba po njej: če pa nastopi, ni več časa, da bi pristopili k postopkom, katerih bistvo je, da so podrejeni sebi zunanjim ciljem, da sami niso smotri.”⁶⁷

Bataille skozi pisavo vse filozofeme nekako navezuje na suvereno operacijo, na nepovratno porabo totalitete smisla.⁶⁸ Imena tradicije so ohranjena, vendar so premeščena skozi igro razlik med “velikim” in “malim”, skozi igro znotraj pisave. To je edini način, kako v diskurzu označiti tisto, kar diskurz ločuje od njegovega presežka.

6. NOTRANJE IZKUSTVO

“Poprej sem suvereno operacijo označil z imenom *notranje izkustvo* ali *skrajnost mogočega*. Sedaj pa jo označujem tudi z imenom *meditacija*. Zamenjati besedo izraža zadrego ob rabi katerekoli besede (*suverena operacija* je najdalgočasnejše od vseh imen: *komična operacija* bi bilo zanjo v določenem pogledu manj varljivo); raje imam meditacijo, vendar ta daje videz pobožnosti.”⁶⁹

Izkustvo, za katero gre Bataillu, je golo, prosto vezi, izvora. Vednost mu ne more biti niti cilj niti izvor; njegov princip je nevédenje. Izkustvo mu pomeni potovanje človeka k skrajnosti mogočega, potovanje, ki terja zavrnitev sleherne avtoritete.

Shema “čistega izkustva” bi bila tedaj naslednja: “Najprej se dotaknem ekstrema védenja (na primer, oponašam absolutno vednost ..., vendar to predvideva neznanski napor duha, ki hoče védenje)”.⁷⁰ Sam, z lastnimi silami sem se hotel dopolniti, doseči svojo celovitost, pa sem zapadel v grozo: “povod te groze je moje nevédenje, nesmisel brez zdravila”.⁷¹

⁶³ G. Bataille, MM, str. 194; “Filozof je za Batailleu tekst slep zato, ker je filozof le po svoji neuničljivi želji, da nasproti temu drsenju obdrži, ohrani gotovost sebe in zanesljivost pojma. Zanj je Batailleu tekst ujet v past: škandal v prvotnem pomenu besede.” (J. Derrida, IS, str. 152).

⁶⁴ J. Derrida, IS, str. 152.

⁶⁵ G. Bataille, MM, str. 222.

⁶⁶ “... čeprav ima sicer vsakdo oči in prste, in če dobi usnje in orodje, zato še ni sposoben delati čevljev ...” (G.W.F. Hegel, Fenomenologija duha, str. 47).

⁶⁷ G. Bataille, MM, str. 202.

⁶⁸ Derrida sledi temu, kar Bataille imenuje obča ekonomija: “Znanost, ki objekte misli navezuje na suverene momente, je obča ekonomija, ki obravnava smisel teh objektov v odnosu do drugih, nazadnje do izgube smisla.... Obča ekonomija najprej pokaže, da se proizvedejo presežki energije, ki po definiciji ne morejo biti porabljeni. Presežna energija je lahko le izgubljena brez najmanjšega namena, potemtakem brez slehernega smisla. Prav ta neuporabna, nesmiselna izguba je suverenost.” (G. Bataille, MM, str. 215–216) Vse to uhaja fenomenologiji duha (in fenomenologiji nasploh) kot omejeni ekonomiji, tj. “znanosti, ki se ukvarja z rabo bogastev” (ibid.), z njihovim smotrnim kroženjem.

⁶⁹ G. Bataille, *MM*, str. 219: "Metoda meditacije v mojih očeh predstavlja podaljšanje Notranjega izkustva." (G. Bataille, *MM*, str. 231).

⁷⁰ G. Bataille, *EI*, str. 67.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, str. 73.

* Tudi skrb za harmonijo je za Batailla znak sužnosti, zavezanosti projektu: "Harmonija je sredstvo za 'realizacijo' projekta"; človek projekta v harmoniji umiri nestrpnost želje. "Harmonija lepih umetnosti /beaux – arts/ realizira projekt v nekem drugem smislu. V lepih umetnostih človek povrne 'resnično' na način harmonične eksistence, notranje projektu. Umetnost ustvari način v podobi človeka projekta, odsevajoč to podobo v vseh njenih formah. Vendarle je umetnost manj harmonija kot prehod (ali vrnitev) od harmonije v disonanco (v svoji zgodovini in v vsakem umetniškem delu)." (G. Bataille, *EI*, str. 70) "V umetnosti se človek povrne v suverenost (v zapadlost želji) ..." (*Ibid.*, str. 71).

⁷³ G. Bataille, *EI*, str. 88.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ G. Bataille, *EI*, str. 89.

⁷⁶ J. Derrida, *IS*, str. 157.

⁷⁷ *Ibid.*, str. 159.

⁷⁸ *Ibid.*, str. 160.

⁷⁹ *Ibid.*, str. 161: "Ne zanikam pameti, ki mi šele omogoča pisanje, vendar pa je roka, ki piše,

Projekt je ječa, iz katere želim pobegniti: "oblikoval sem projekt, kako pobegniti projektu".⁷²*

Človek, umirajoč, oddaljujoč se od narave, je zasejal v svet iluzijo, umetnost: "Živimo v tragičnem svetu, v izumetničeni atmosferi, kjer je "tragedija" dovršena forma. Nič ni tragičnega za žival, ki ne pade v past jaza."⁷³

"Poželenje *jaza*, žgoča ljubezen v njem, išče objekt."⁷⁴

Skozi deziluzijo se zavem, da sem jaz sam in ne Bog tisti, ki je ustvaril ta objekt moje želje.

"Ta objekt, kaos svetlobe in teme, je *katastrofa*".

Pa vendar je ta katastrofa "najgloblja revolucija – je čas, 'premaknjen s tečajev'".⁷⁵

"Kar se *kaže* kot notranje izkustvo, ni izkustvo, saj se ne nanaša na nobeno prisotnost, polnost, temveč zgolj na nemogoče, ki ga 'doživlja' v mukah. To izkustvo predvsem ni notranje: četudi je videti, kot da se na kaj drugega, na zunanost nanaša izključno na način neodnosa, skrivnosti in preloma, pa je hkrati tudi v celoti *izpostavljeno* – mukam – golo, odprto navzven, brez rezerve in brez notranjosti, do dna površinsko."⁷⁶

Vendar, če notranje izkustvo na svojih vrhuncih pretrga s posredovanjem, zato še ni neposredno, razprto v nekakšni absolutni prisotnosti, predvsem pa ne more vstopiti v gibanje posredovanja (kot heglovska neposredno).

7. NUJNOST TRANSGRESIJE, IGRA KOT PRAVILO

Kako torej transgredirati hkrati tako posredovano kot neposredno? Kako preseči totaliteto smisla? – Morda skozi *veliko pisavo*, ki pa nam ne daje nikakršne gotovosti rezultata; je "absolutno pustolovska", je "priložnost in ne tehnika".⁷⁷

Suverena operacija v "izkustvu" transgredira zakon ali prepovedi, ki skupaj z diskurzom tvorijo sistem. Edino pravilo postane suverena afirmacija igre zunaj smisla: "nekakšen potlač znakov, ki v radostni afirmaciji smrti zažiga, porablja, razsipava besede: žrtvovanje in izziv".⁷⁸ – *Afirmacija pravila igre oziroma igre kot pravila ter nujnost transgresije diskurza*.

Suverenost transgredira celotni projekt védenja, fenomenologijo nasploh. Vendar pa vsaka transgresija po svoje ohrani in potrdi tisto, kar presega.

Največja moč je moč pisave, ki v najdrznejši transgresiji še naprej ohranja in pripoznava nujnost sistema prepovedi (védenja, znanosti, filozofije, dela, zgodovine).

Pisava se vselej vije med obema stranema meje.⁷⁹

II. ESTETIKA PREKRŠKA

1. ISTO IN DRUGO

V 60. letih, ko je tudi estetika vzela nase, da je nezavedno in telesno spodrinilo prevlado simbolnega v literaturi, upodablajočih umetnostih in glasbi, je Foucault razvil pojem “*nediskurzivnega jezika*”, ki bi ga bilo mogoče uporabiti kot zoperstavitev diskurzu.

Slednje si lahko ponazorimo tudi s pomočjo Istega in Drugega.⁸⁰ Prostor Istega je prostor svetlobe, diskurza, medtem ko so prvine, ki označujejo prostor Drugega – po Foucaultu kraljestvo teme – tiste, ki jih diskurz izključuje, namreč podobe norosti, seksualnosti, želje in smrti.

V tem kontekstu se Foucault ukvarja z vprašanjem, kako lahko služi literatura kot nediskurzivna kritika racionalnega diskurza. Prostor nediskurzivne literature je prostor razprtja meje, kjer svetloba sreča temo, kjer postane jezik neprosojen. Novi jezik tega prostora lahko povsem na novo opiše Isto. Lahko pa govori tudi o Drugem (o norosti, seksualnosti, smrti) na kvalitativno povsem drugačen način, kot ga je sposoben diskurz.

“Od časa do časa lahko podobe tega Drugega preidejo v to gubo nediskurzivnega jezika in govorijo – spolnost in smrt pri de Sadu, norost pri Artaudu ...”⁸¹

Tudi Georges Batailla gre razumeti v smislu take nediskurzivne jezikovne navezanosti na spolnost.

2. UVOD V TRANSGRESIJO⁸²

Zdi se, kot da je v sodobnem izkustvu seksualnost ponovno našla neko naravno resnico, ki je bila tako dolgo skrita pod vsakovrstnimi preoblekami in da ji je slednjič odprt dostop v svetlobo jezika. Vendar to, kar karakterizira “moderno seksualnost” od de Sada do Freuda, ni bilo kakšno razkritje jezika njene narave, temveč je bila s silovitostjo njenih diskurzov “denaturalizirana”, vržena v prazen prostor, kjer je bila soočena s svojo mejo. Seksualnost je bila povedena k mejam naše zavesti, kjer se izreka nezavedno, kjer so tudi meje našega jezika, na robu molka.

Ali ni profanacija v svetu, ki svetemu ne pripoznava več pozitivnega pomena, nekje tisto, kar bi lahko poimenovali tudi *transgresija*? Kar torej lahko izreče jezik, izhajajoč iz seksualnosti, ni nekakšna naravna skrivnost človeka, njegova antropološka resnica, temveč naznanilo, da je Bog mrtev.

Znašli smo se v noči, v kateri je Bog odsoten in kjer se vse naše geste obračajo na to odsotnost v profanaciji, v transgresiji. Nemara ravno dejstvo, da je bila od de Sada naprej tako pogosto vezana na najgloblje odločitve jezika, veže seksualnost na smrt Boga.

zapisana smrti, in prav zahvaljujoč smrti, ki ji je namenjena, se izmika mejam, ki si jih je naložila s pisanjem (mejam, ki se jim podreja roka, ki piše in ki jih zavrača roka, ki umira).”
(G. Bataille, *Préface de “Madame Edvarda”, v: L’Érotisme, Minuit, Paris 1992, str. 227 /v slo. v: Zgodba o očesu, Nova revija, Ljubljana 1995, str. 20/).*

⁸⁰ Isto, Drugo: “Zgodovina norosti je zgodovina Drugega – tistega, kar je za neko kulturo sočasno tako notranje kot zunanje, torej kar je treba izključiti (da bi omejili njegovo dvojnost); zgodovina reda stvari je zgodovina Istega – tistega, kar je v neki kulturi sočasno razpršeno in povezano, tj. kar je treba razlikovati na podlagi oznake in zbrati v okviru identičnosti.” (M. Foucault, *Riječi i stvari, Nolit, Beograd 1971, str. 68*).

⁸¹ Scott Lash, *Sociologija postmodernizma, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1983, str. 88*.

⁸² Povzeto po članku Michela Foucaulta, “*Préface a la transgression*”, *Critique, Pariz 1963, št. 195–196, str. 751–769*.

⁸³ *Eksces* [lat. *excessus* iz *excedere*] prekoračiti' 1. pretiravanje v čem; nez-mernost (v jedi, pijači ipd.); razuzdanost (v spolnem življenju), 2. prestopok, kršenje reda; izgred, izpad, razgrajanje (F. Verbinc, *Slovar tujk*).

⁸⁴ G. Bataille, *Préface de "Madame Edwarda"*, v: *L'Érotisme*, str. 298 (v slo. v: *Zgodba o očesu*, str. 21).

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, str. 297–298.

Ta smrt, ki je ne gre razumeti predvsem kot zgodovinsko dejstvo, razpre v našem izkustvu prostor, kjer se razkrije končnost bitja, neomejeno vladanje Meje ter praznina prekoračenja, kjer ona umanjka. V tej zvezi je notranje izkustvo v celoti *izkustvo nemožnega*.

Bataille se je zavedal možnosti mišljenja, ki jih je ta smrt odprla in v katere pasti je zapletla misel. Smrt Boga nas ne postavi v omejen in pozitiven svet, temveč v svet, ki se razgali v izkustvu meje ter se vzpostavi in osvobodi v *ekscesu*,⁸³ skozi transgresijo. Nedvomno je eksces tisto, kar poveže seksualnost in smrt Boga v isto izkustvo; ali ki nam celo pokaže, kot denimo v "najnedostojnejši med knjigami",⁸⁴ da je "Bog čisto navadna pocestnica, ki se v ničemer ne loči od svojih vrstnic".⁸⁵

Tako se misel o Bogu in misel o seksualnosti znajdetata nedvomno že pri de Sadu povezani v skupno formo, vendar nikoli s tolikšno zaostrenostjo kot pri Bataillu. In če je bilo treba dati, v nasprotju s seksualnostjo, natančnejši pomen erotizmu, je ta v izkustvu seksualnosti, ki veže prekoračenje meje na smrt Boga.

"Česar ni mogel izreči misticizem (spodletelo mu je vsakič, ko je poskusil), lahko izgovori erotizem: Bog ni nič, če ni preseganje Boga v vseh pogledih in pomenih; kot najbolj vsakdanje bitje, kot groza in nečistost in naposled kot nič ... Jeziku ni mogoče nekaznovano dodati besede, ki presega vse druge besede – besede *Bog*; v trenutku, ko to storimo, beseda presegajoč samo sebe vrtoglavo razruši vse svoje meje. Ne ustavlja se pred ničimer. Znajde se povsod tam, kjer bi jo najmanj pričakovali: sama po sebi je *neznansko*. Komur se zbudi le najrahljši dvom, pri priči utihne. Ali pa v iskanju izhoda in zavedajoč se, da pada v lastno zanko, v samem sebi išče nekaj, kar bi ga moralo izničiti in tako približati Bogu, približati ničesu."⁸⁶

Tako torej diskurz o Bogu, ki ga je Zahod vzpostavil že davno, doslej ni jasno predočil, kako "jeziku ni mogoče nekaznovano dodati besede, ki presega vse druge", in kako smo prek njega postavljeni v meje celotnega mogočega jezika. Ob tem se izriše neko posamično izkustvo – *izkustvo transgresije*, ki se bo nemara izkazalo za odločilno v naši kulturi, kot je bilo to do nedavnega izkustvo protislovja za dialektično misel.

Jezik, ki se poraja v prostoru transgresije, je jezik, ki ga je skušal govoriti Bataille.

Transgresija je torej neka gesta, ki zadeva mejo; meja in transgresija druga drugi dolgujeta svoj obstoj. Transgresija povede mejo do roba same biti, ponese jo do skorajšnjega izginotja, da bi se ponovno našla v tistem, kar izključuje, da preskusi svojo pozitivno resnico v gibanju svoje izgube.

V transgresiji ni nič negativnega, saj afirmira omejeno bitje ter brezmejnost, za katero ga odpre. Vendar ta afirmacija ni nič pozitivnega: nobena vsebina je ne more vezati, kajti že po definiciji je nobena meja ne more zadržati. Nemara ni nič drugega kot afirmacija delitve, gesta preloma ali vzpostavitve separacije, razlike.

Morda je sodobna filozofija vzela nase možnost *nepozitivne afirmacije*.⁸⁷ Tu ne gre za kakšno generalizirajočo negacijo, temveč za afirmacijo, ki ne afirmira ničesar.

Pri ponovni namestitvi izkustva svetega v srce mišljenja se pričinja filozofija z Nietzschejem zavedati, da izprašuje izvor brez pozitivitete, začetek, ki ignorira vztrajnost negativnega.

Nikakršno dialektično gibanje, nobena analiza konstitucije in njenih transcendentalnih tal ne more prinesiti pomoči mišljenju nekega takega izkustva ali celo sam pristop k temu izkustvu. Hipna igra meje in transgresije bi utegnila biti bistvena preizkušnja neke misli o "izvoru".

S Kantom je bila v filozofijo uvedena refleksija meja našega razuma; z dialektiko igra protislovij in totalitete.

Nietzschejanske podobe "tragičnega", "Dioniza", "smrti Boga", "kladiva filozofa", "nadčloveka" so prinesle določeno prebujenje. Vendar je diskurzivni jezik skorajda povsem obnemel pred temi podobami.

Tako se je bilo treba vprašati, kateri je ta nediskurzivni jezik, ki zadnji dve stoletji trmasto vztraja v naši kulturi. Kako definirati prostor jezika, kjer se, denimo, tesno povezujeta red diskurza in red užitka (kjer se nahajajo subjekti v gibanju diskurzov in konstelaciji teles)? Ob tem se Bataillejev jezik nenehno ruši v srcu svojega lastnega prostora, puščajoč subjekt v goloti, v inerciji ekstaze.

Pod vsemi temi različnimi podobami je bilo treba razpoznati v jeziku neko esencialno izkustvo v naši kulturi, segajoč h Kantu in Sadu – *izkustvo meje in transgresije*.

Ne bilo bi nam v kakšno večjo pomoč, da bi si naložili iskanje nekega jezika po analogiji, ki bi bil za transgresijo to, kar je bila dialektika za protislovje. Pa ne, da bi se obračali k najzgodnejši grški misli, kjer bi iskali neko izgubljeno izkustvo, medtem ko nam je zadano približati se *možnosti nedialektičnega jezika*.

Nedvomno je bolje poskusiti pripraviti k izrekanju to izkustvo samo – v razpoki jezika, kjer zmanjkuje besed, kjer se govoreči subjekt razblini, kjer se prizor dopolni v navzgor zavitem očesu.

Filozof je soočen s silovito disperzijo subjekta v jeziku, ki ga ne obvladuje, kar ga čedalje bolj sili k molku.

V prostoru govorečega subjekta filozofije, ki ga nihče od Platona do Nietzscheja ni postavil v negotovost, je zazijala praznina, kjer se veže in razpleta, kombinira in izključuje mnogoterost govorečih subjektov.

Ta *razlom filozofirajočega subjekta* se nam v delu Batailla kaže v nenehnem prehajanju na različne ravni besede: s sistematičnim umikom Jaza v distanco besed, z notranjim prenehanjem aktivnosti v suverenosti, ki misli in piše ...

To je nekako obrat tistega gibanja, ki je od Sokrata naprej zatrjevalo modrost Zahoda, v kateri je filozofski jezik obljubljal enotnost subjektivitete, ki je v njem triumfirala, bila z njim in skozenj popolnoma konstituirana.

Nedialektični jezik meje se razvije le v transgresiji tistega, ki ga govori.

⁸⁷ Ko Derrida razmišlja o mestu negativnosti v diskurzu, kjer je ona "vselej hrbtna stran in spremljevalka pozitivnega" in o kateri "ne moremo govoriti in se tudi nikoli ni govorilo drugače kakor znotraj tega tkanja smisla", postavi temu ob bok Bataillevo suvereno operacijo kot "točko nerezerve", ki "ni ne pozitivno ne negativno" in ki jo "v diskurz lahko upišemo le, če črtamo vse predikate ali pa uporabimo kontradiktorne dvojice, ki kot take presegajo logiko filozofije". In v opombi k temu zapiše, da Foucault upravičeno govori o "nepozitivni afirmaciji". (J. Derrida, *IS*, str. 141)

2.1. Podoba očesa

Oko je Bataillu vseskozi veljalo kot podoba notranjega izkustva.

Oko, mala bela krogla, zaprta v svojo noč, riše krog meje, ki pa jo prekoračuje razlitje pogleda. Iz notranje teme se izlije žarek, ki razsvetljuje; lahko pa bi rekli tudi, da se vsa svetloba sveta zbere v mali črni pegi irisa. Oko je kot ogledalo in svetilka, je podoba bitja v transgresiji svoje lastne meje. Skozi transgresijo gleda oko navznoter ter razsvetljuje noč Drugega in hkrati navzven (tedaj je svetilo in ogledalo).

V nasprotju s filozofijo refleksije, ki slednjič doseže čisto transparenco pogleda, pri Bataillu pogled, ki prekoračuje krogelno mejo očesa, kot da povzroči s svojim svetilnim pronicanjem (vir, ki se izlije, solze, ki tečejo, kri), da ga izvrže; dejanje prestopa meje, ki za sabo ne pusti drugega kot malo belo, z žilami prepleteno krogelno gmoto izdrtega očesa, na mestu pa, kjer se je snoval pogled, zgolj votlino lobanje.

Navzgor obrnjeno zavito oko razkriva vez jezika s smrtjo v trenutku, ko upodobi igro meje in biti. Najvznemirljivejši prizori, na katerih se ustavijo pripovedi Georges Batailla, so ravno prizori erotičnih smrti, kjer navznoter zavite oči pokažejo svoje bele meje, obračajoč se k osrednji noči – teh “malih smrti”, ki so “predokus” dokončne.

Vendar kaj lahko pomeni prisotnost takšne podobe v srcu neke misli? Kaj hoče “izreči” to oko o trenutku, za katerega se zdi, da se v njem zbira tisto, kar je Bataille zapovrstjo označil kot “notranje izkustvo”, “skrajnost mogočega”, “komična operacija” ali preprosto “meditacija”?⁸⁸

Nedvomno to ni več neka metafora. Zavito oko v Bataillevem jeziku ne pomeni ničesar, njegov edini namen je zasnovati v njem mejo. Oko označi moment, ko jezik prispe do svojih meja, se izlije čez, se razpoči v smeh, solze, ekstazo, nemo grozo žrtvovanja ter tako ostaja na meji te praznine, govoreč v nekem drugem jeziku, kjer odsotnost suverenega subjekta zarisuje njegovo esencialno praznino in nenehno razdira enotnost diskurza.

Izdrto ali zavito, navzgor obrnjeno oko je prostor Bataillevega filozofskega jezika, praznina, kjer se izlije in izgublja, vendar ne preneha govoriti. Oko pri Bataillu tako zarisuje prostor pripadnosti jeziku in smrti tam, kjer jezik odkriva svojo bit v prekoračenju svojih meja: *formo nekega nedialektičnega jezika filozofije*.

To oko je temeljna podoba mesta, od koder Bataille govori in kjer njegov razbiti jezik najde svoje prebivališče.

Morda izkustvo transgresije v gibanju, ki ga odnaša proti popolni temi, obelodanja ta moment meje, ki ga antropološka misel od Kanta naprej ni označila drugače kot le od daleč in od zunaj, v jeziku dialektike.

2.2. Jezik erotizma

Dvajseto stoletje je prek dialektike produkcije nedvomno prineslo starševske kategorije “iztroška”, “ekscesa”, “meje”, “transgresije”.

Pojavljanje seksualnosti ima v naši kulturi raznotero vrednost: vezano je na smrt Boga in na ontološko praznino, ki jo je ta pustila v mejah naše misli. Vezano je tudi na še tipajoče pojavljanje neke forme mišljenja, kjer vpraševanje po meji stopi na mesto iskanja totalitete in kjer gesta transgresije nadomesti gibanje protislovij. Končno je seksualnost vezana na zdvo mljenje jezika o samem sebi v nekakšni krožnosti, ki se manifestira s škandaloznim nasiljem erotične literature.

Ni naš jezik tisti, ki je bil v zadnjih dveh stoletjih erotiziran, temveč je bila naša seksualnost z de Sodom in s smrtjo Boga absorbirana v univerzum jezika ter z njim denaturalizirana, nameščena v tisto praznino, kjer jezik zasnuje svojo suverenost in kjer transgredira meje Zakona. V tem pogledu prikazovanje seksualnosti kot temeljni problem označi drsenje filozofije človeka dela v neko filozofijo govorečega bitja.

Filozofija je postavljena pred izkustvo svojih lastnih meja v jeziku in transgresije tega jezika, ki jo slednjič privede, kot je tudi Batailla, k nemoči govorečega subjekta. Morda pa ta "zadrega besede", kjer se je znašla ujeta filozofija in ki jo je tako boleče občutil Bataille, ni kakšna izguba jezika, ki bi se napovedovala s koncem dialektike, temveč prej pogreznjenje samega filozofskega izkustva v jezik, kjer se dopolni z izkustvom meje in se kot tako daje v nalogo mišljenju.

Giblujemo se v prostoru izkustva, kjer se govoreči subjekt, namesto da bi se izrazil, se izpostavil, sreča s svojo lastno končnostjo, pod sleherno besedo najde napotilo k svoji lastni smrti. *Skozi gesto prestopa meje se dotakne same odsotnosti.*

V Foucaultovih razmišljanjih o Bataillevi nediskurzivni jezikovni navezanosti na seksualnost je ključni koncept "prekršek".

V 19. stoletju, ko je koncept seksualnosti postal objekt diskurza, je bila seksualnost sama omejena na prostor Drugega ali izgnana v nezavedno. V prekršku pa se senzualno ponovno pojavi in spregovori z nediskurzivnim jezikom.

V "ekscenem" aktu umora Boga je storjen prekršek zoper pozitivistični svet, ki ga opisuje diskurz. Prostor, od koder govori Bataille, je mesto "očesa", ki naseljuje odprto mejo nediskurzivnega jezika. Ta jezik skuša vztrajati v kršitvi meje diskurza ter tako preiti na področje Drugega (smrti, norosti, seksualnosti).

V svojih razvojnih etapah se je francoska filozofska scena od zgodnjih šestdesetih oblikovala tudi skozi vedno nova soočanja z izzivi interpretacije Batailleve intelektualne dediščine – dejstvo, na katero opomni Foucault v svoji Predstavitvi⁸⁹ Bataillevih zbranih del. Na vprašanje, kaj t.i. "poststrukturalizem" dolguje Bataillu, bi lahko

⁸⁹ V uvodni besedi v kritično izdajo Bataillevih zbranih del v dvanajstih knjigah (G. Bataille, *Oeuvres complètes*, I.-XII., Gallimard, Paris, 1970–1988) je Foucault zapisal: "Dandanes vemo, da je Bataille eden najpomembnejših piscev svojega časa. Zgodba o očesu, Gospa Edwarda sta pretrgali niz zgodb, da bi izpovedali tisto, kar ni bilo še nikoli doslej; La Somme athéologique je upeljala misel v igro – v tvegano igro – meje, skrajnosti, vrhunca, transgresivnega; Erotizem nam je približal Sada in ga napravil težjega. Bataillu dolgujemo dobršen del trenutka, v katerem smo; vendar tudi tisto, kar nam preostaja, da napravimo, mislimo in izrečemo, nedvomno prav tako dolgujemo njemu in še bomo njegovi dolžniki. Njegovo delo bo raslo." (M. Foucault, "Présentation", v *Oeuvres complètes I.*, Gallimard, Paris 1970, str. 5)

⁹⁰ V tem poglavju skušam slediti nekaterim smernicam, ki pripeljejo do transgresije Lacana – sicer znotraj psihoanalitičnega interesa, ki ga puščam ob strani – v njegovi Etiki psihoanalize.

⁹¹ J. Lacan, *Etika psihoanalize, Delavska enotnost, Ljubljana 1988, str. 10.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Nasprotje med načelom ugodja in načelom realnosti (Freud ga je utemeljil v svojem spisu "Onkraj načela ugodja") nam po Lacanu razpre področje neke specifično etične izkušnje in slednjič tudi estetske. Lacanov povzetek obeh načel: "Nezavedno deluje na strani načela ugodja. Načelo realnosti obvladuje tisto, kar se, zavestno ali predzavestno, kaže vselej v redu reflektiranega, artikuliranega, dosegljivega diskurza, izhajajočega iz predzavesti." Ob tem opozarja na Freudov poudarek, da so miselni procesi, če jih obvladuje načelo ugodja, nezavedni: "Do zavesti sežejo le, če jih je mogoče verbalizirati ..." (J. Lacan, *Etika psihoanalize, str. 51*).

⁹⁵ Lacanov pojem želje vključuje odsotnost ali manko objekta želje. Želja se rodi v nezavednem s prihodom imaginarnega in se "rekonstruira" v simbolnem.

⁹⁶ J. Lacan, *Etika psihoanalize, str. 56.*

⁹⁷ *Ibid., str. 60.*

⁹⁸ *Ibid., str. 62–63.*

navedli vsaj dvoje: najprej razhajanje s klasično dialektično tradicijo v filozofiji ter sprejemanje neke heterogenosti, ki se vpisuje v samo bistvo jezika.

Na robovih dialektične samozadostnosti so se pričele zarisovati možnosti prehoda, prekoračenja, transgresije filozofskega diskurza v tisto Drugo. Tod zasije Bataillev lik, da bi utrnil, se razpršil v besedah nekega jezika, ki mu ni moč vladati.

3. SRDITI EROS

3.1. Sled želje⁹⁰

3.1.1. Iskanje Stvari

Neka določena filozofija – neposredno predhodna tisti, ki je najbližji sorodnik freudovskega preboja in ki nam je bila prenešana v 19. stoletju – si je v 18. stoletju zastavila za cilj nekaj, čemur bi lahko rekli naturalistična sprostitvev želje. To povsem praktično refleksijo Lacan označi kot refleksijo človeka ugodja. Toda naturalistična sprostitvev želje je spodletela.⁹¹ Razmislek o obdobju človeka ugodja, 18. stoletju, pa nas napoti k nekemu zelo posebnemu stilu, ki ga je to obdobje uvedlo v preiskavo erotizma.

Izkustvo tega človeka ugodja, ki je šlo najdlje v poskusih svojega izraza ravno v smeri erotizma, je prek njega izzvalo samega Boga: "Bog je kot stvarnik narave poklican na odgovornost za njene najbolj skrajne anomalije",⁹² katerih nujnost nam dokazuje zlasti markiz de Sade.

"Ta izziv, ta poziv, ta ordal ne more pripeljati do drugega rezultata kot do tistega, ki se je dejansko realiziral v zgodovini. Kdor se podvrže ordalu, nujno prej ali slej zadene na zadnji člen njegovih premis, namreč na Drugega, na katerega se obrača ordal, konec koncev na njegovega Sodnika. Natanko to daje posebno barvo tej literaturi, ki nam podaja erotično razsežnost na nemara nikoli znova najden, nedosegljiv način."⁹³

Ko Lacan, sklicujoč se na Freuda,⁹⁴ spregovori o Drugem, mu gre dejansko za Stvar, s katero problematizira realnost. Tisto iskano je objekt, v odnosu do katerega deluje načelo ugodja. Vendar človek nujno izkusi razliko med artikulacijo želje⁹⁵ in tistim, kar se dogaja, ko je njegova želja na poti k uresničitvi.

Vselej obstaja nekaj, kar je daleč od zadovoljitve. V naravi iskane-ga objekta je, da je kot tak izgubljen, je "absolutni Drugi subjekta".⁹⁶

Ta Stvar je tisto, kar se je na neki začetni točki izločilo kot tujek, okoli katerega "se suče ves adaptacijski napredek, ki je pri človeku tako nenavaden, saj je vanj nerazrešeno vpleten simbolni proces".⁹⁷

Človek je usodno zaznamovan s težnjo po ponovnem najdenju tega skrivnostnega izgubljenega objekta. Načelo ugodja je tisto, ki obvladuje iskanje ter mu nalaga številne ovinke, ki ohranjajo distanco do njegovega cilja; iskanje tako spotoma naleti na vrsto delnih zadovoljitev.

Meja iskanju je meja bolečine.

Lacan predlaga, "da bi morda morali bolečino pojmovati kot polje, ki se v redu eksistence odpira prav na meji, kjer ni možnosti za gibanje".⁹⁸

"Ali se nam ne odpira nekaj, v nekakšni poetski slutnji, v mitu o Dafne, ki se je pod pritiskom bolečine, pred katero ni več mogla pobegniti, spremenila v drevo? Mar ne drži, da nas živo bitje, ki se ne more gibati, celo po svoji formi spominja na prisotnost nečesa, kar bi lahko imenovali okamenela bolečina?"⁹⁹

Preden Lacan spregovori o "tistem nezaslišanem", ki ga je obdobje človeka ugodja uvedlo v preiskavo erotizma, se osredotoči na tisto, kar razume kot vrhunec krize etike in kar povezuje z momentom, ko izide Kantova *Kritika praktičnega uma*.

Njegova teza je, "da artikulacija moralnega zakona meri na realno kot tako, na realno, kolikor je lahko jamstvo Stvari".¹⁰⁰

Kantovemu delu postavi ob bok delo markiza de Sada: "Če iz morale odstranimo sleherni element čustva, če spodmaknemo, če razveljavimo sleherni vodilo čustvene narave, je v skrajni točki sadistični svet predstavljen – četudi le kot njegova hrbtna stran in karikatura¹⁰¹ – kot ena izmed možnih realizacij sveta, ki ga obvladuje radikalna etika, kantovska etika, kakršna se je zapisala leta 1788."¹⁰²

Ob tem gre Lacanu vseskozi za vprašanje razmerja s Stvarjo. Na tej točki svojega izpraševanja zaključí, da se Kant strinja s Sadom.

"Kaj nam namreč Sade kaže na obzorju, da bi lahko absolutno dosegli *das Ding/Stvar*?, da bi odpri vse zapornice želje? Pravzaprav bolečino. Bolečino soljudi, a tudi subjektovo lastno bolečino, saj je to tu eno in isto. Ne moremo prenesti skrajnosti ugodja, ki je v tem, da bi izsilili dostop do stvari."¹⁰³

Tako dospemo do moralnega zakona, če se uteleša v določenem številu zapovedi. Za Stvar vem le prek Zakona. Zaradi razmerja med željo in zakonom se naša želja razplamti šele v nanosu na zakon, s čimer postane želja smrti.

"Raziskati moramo, kaj je človeško bitje v teku zgodovine zmoglo izdelati takega, kar presega ta zakon, kar postavlja človeka v razmerje z željo, ki prekoračuje to vez s prepovedjo in nad moralo postavlja določeno erotiko."¹⁰⁴

Kaj je to drugega kot iskanje načina, da bi nekje onstran zakona našli razmerje do Stvari?

Vprašanje po Stvari ostaja pripeto na tisto, kar je v jedru naše želje odprtega, manjkajočega, praznega.

3.1.2 Užitek transgresije

Vsak obrat od užitka k prepovedi čedalje bolj krepí prepoved. Ne velja pa tudi nasprotno: kdor se namreč brez zadržkov prepusti užitku v imenu kakršnekoli oblike zavračanja moralnega zakona, naleti na ovire, katerih barvitost nam kaže naša vsakdanja izkušnja v neštetih oblikah, ki nemara nič manj ne pomenijo nekega enotnega korena.¹⁰⁵

Slednjič je prišel Lacan do "obrazca", "da je – če hočemo doseči ta

⁹⁹ *Ibid.*, str. 63.¹⁰⁰ *Ibid.*, str. 78.¹⁰¹ "... vzemimo za univerzalno maksimo našega delovanja pravico do uživanja v čemerkoli drugem kot v sredstvu našega ugodja." (*Ibid.*, str. 80).¹⁰² *Ibid.*, str. 81.¹⁰³ *Ibid.*, str. 82.¹⁰⁴ *Ibid.*, str. 85.¹⁰⁵ *Ibid.*, str. 176.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Da bi osvetlil paradoks užitka, vpetega v dialektiko sreče, se Lacan najprej loti njegovega razmerja z Zakonom, kolikor je utemeljen v Drugem; tja sledi Freudovemu mitu, ki po njegovem pojasnjuje dejstvo smrti Boga; "če ni drugega kot manko, Drugi umanjka (...) in označevalec je označevalec njegove smrti." (Ibid., str. 192).*

¹⁰⁸ *Ibid.*, str. 192.

¹⁰⁹ *"Vsakič, ko se Freud kot v grozi ustavi pred posledicami zapovedi ljubezni do bližnjega, vznikne ta nujna zlobnost, ki tiči v tem bližnjem. A ta zlobnost tiči potemtakem tudi v meni samem. In kaj mi je bližjega kot to, kar tiči globoko v meni samem, kar je prav moj užitek, ki se mu ne upam približati? Kajti brž ko se mu približam, ... vznikne ta neznanska agresivnost, pred katero se umikam, ki jo obračam proti sebi in ki daje – prav na mestu izginulega Zakona – pomen tistemu, kar mi ne dovoli prekoračiti neke pregrade prav na meji Stvari." (Ibid., str. 185)*
"Že pred skrajnimi formulacijami iz spisa Onstran načela ugodja je jasno, da tiči že v prvi formulaciji načela ugodja kot načela neugodja ali manjšega trpljenja neka onostranost, ki pa rabi prav zato, da nas drži na tej strani. Funkcija dobrega je pri tem zgolj ta, da nas drži stran od našega užitka." (Ibid., str. 184).

užitek – potrebna neka transgresija in da zakon služi prav temu ...

Transgresija v smeri užitka se dopolni le tako, da se opre na nasprotno načelo, na oblike Zakona. Če imajo poti do užitka v sebi nekaj, kar slabi, kar teži k neizvedljivosti, pa je prepoved tista, ki mu služi zato, da ... preorje celotno področje, da bi se izmotal iz zank, ki človeka, vrtečega se okoli sebe, vedno privedejo v kolesnice kratkega in praznega zadovoljstva."¹⁰⁶

V funkciji položaja, povezanega s paradoksom Zakona, se Lacanu ponuja paradoks užitka.¹⁰⁷

Edino krščanstvo je z dramo Pasijona izrazilo vso vsebino narave resnice t.i. smrti Boga. Krščanstvo nam namreč predlaga dramo, ki je dobesedno utelešenje te smrti.

"Hkrati pa krščanstvo naredi to smrt soglasno s tistim, kar se zgodi v zvezi z Zakonom: ga sicer ne uniči, se pa zato vanj spremeni, ga povzame, nadaljuje ga z istim gibom, s katerim ga zavrže – prvi zgodovinski primer, v katerem dobi svojo težo nemški izraz *Aufhebung*, ohranitev uničenega s spremembo plana. Odtlej je edina zapoved *Ljubi svojega bližnjega kot samega sebe*."¹⁰⁸

Lacan se, ponovno sklicujoč se na Freuda¹⁰⁹ ter na "neprepričljiv zgodovinski spektakel človeštva"¹¹⁰ ustavi pred to zapovedjo. Ostaja resnica, da človek išče srečo. Odpor pred zapovedjo ljubezni do bližnjega in odpor, ki preprečuje dostop do užitka, sta eno in isto.

Sade, kolikor si mejo zamišlja, že tudi dokazuje njeno imaginarno strukturo. Obenem pa jo tudi že prekorači. Vendar je ne prekorači v fantazmi, temveč v teoriji, v doktrini izrečenih besed, ki so užitek destrukcije, zlo zaradi zla samega.

Lacan sledi Sadovim korakom, kolikor nam Sade naznanja dostop do prostora bližnjega, znotraj t.i. "tehnik, usmerjene k seksualnemu užitku, kolikor ta ni sublimiran";¹¹¹ kolikor nam na ravni neke simbolne igre kaže, kako prekoračiti mejo in odkriti zakone prostora bližnjika kot takega.

Kar nam spodmika tla, je dejstvo, da preprosto ni skupne mere med zadovoljtvijo, ki jo ponuja užitek v svojem prvotnem stanju, in med tisto, ki je posledica zavritih, celo sublimiranih oblik, v katere užitek zaplete kultura.

Sadovo delo je neprekosljivo v smislu nekega absolutna neznosnosti tistega, kar je mogoče izraziti z besedami, ki zadevajo transgresijo vseh človeških meja.

Lahko priznamo, da v nobeni književnosti nobenega časa ni bilo tako škandaloznega dela, da nihče drug ni tako globoko prizadel človeških čustev in misli.

"Zares, zdi se, da si ni mogoče zamisliti nobene grozovitosti, ki bi se je ne dalo najti v tem katalogu. Tu je tak izziv občutljivosti, da je njegov učinek dobesedno osupljiv – kar pomeni, da izgubite tla pod nogami.

S tega stališča bi lahko celo rekli, da je učinek, za katerega gre, dosežen brez sleherne umetnosti, brez kakršnegakoli upoštevanja

ekonomije sredstev, zgolj z akumulacijo detajlov in peripetij, vsemu temu pa je dodana še napihnenost disertacij in justifikacij ...”¹¹²

Čemu naj bi služile te t.i. disertacije?

“Zgolj neotesanim duhovom se zdi, da so disertacije tu zato, da zagotovijo erotična zadovoljstva. Toda celo ljudje, veliko bolj prefinjeni od teh neotesancev, so omenjenim disertacijam, imenovanim digresije, pripisali padec sugestivne napetosti, in to na ravni, na kateri ti prefinjeni duhovi – gre za *Georges Batailla /poud. m.p./* – razumejo vrednost dela v tem, da nam ponuja dostop do vnebovzetja bitja skozi razuzdanost.”¹¹³

Kar je za Lacana bistveno, je odgovor bitja – bralčevega ali avtorjevega – na bližanje natanko nekemu središču razžarjenosti, absolutni ničli, ki je fizično nevzdržna.

Red tistega, kjer nastopa Sade, poimenuje “eksperimentalna književnost”.¹¹⁴ Ob tem je umetniško delo izkušnja, ki s svojim procesom iztrga subjekt iz njegovih psiho-socialnih navez.

“Ko napredujemo v smeri te središčne praznine, kolikor se nam doslej v takšni obliki predstavlja dostop do užitka, se telo bližnjega razkosava.”¹¹⁵

Ko nas Lacan vodi na področje etike psihoanalize, nas pripelje do določene meje, ki jo ponazorijo z zoperstavitvijo Kanta in Sada, z osvetlitvijo – najsi še tako paradoksnost – drugega z drugim. Pripelje nas do “točke apokalipse, morda razodetja”¹¹⁶ – do nečesa, kar se imenuje *transgresija*.

To točko pa vidi v pomenljivem razmerju s pomenom želje in užitka, kolikor nam ta nastopa kot nedostopen, nejasen in neprosojen. Prišli smo torej do meje, do polja dostopa k tistemu, za kar gre pri želji.

“Resnična ovira, ki zaustavi subjekt pred poljem radikalne želje, ki ga ni moč imenovati – če je to polje polje absolutne destrukcije, destrukcije onstran trohnenja – je strogo vzeto estetski fenomen, če ga je namreč mogoče identificirati z izkustvom lepega, lepega v svojem blešččem žarenju, tistega lepega, za katero so rekli, da je bleščanje resnice. Očitno je to zato, ker resničnemu prav nič ne ustreza, da mu je lepo, če že ne bleščeče ogrinjalo, pa vsaj prevleka.”¹¹⁷

Razsežnost dobrega postavlja močan zid na poti naše želje.

Toda, kaj je onstran pregrade, ki jo varuje struktura sveta blaginje?

Na meji je neka točka prekoračenja, ki nam lahko omogoči, da določimo neki element iz polja onstran načela dobrega – *ta element je lepo*.

Prav rob tega polja je tisti, ki nam skupaj z načelom ugodja preprečuje, da bi vstopili vanj – to pa je *rob bolečine*.¹¹⁸

Psihoanaliza, lingvistika, poetika so prišle do ugotovitve, da se prepovedana, v nezavedno izrinjena želja poslužuje jezikovnih figur.

Povsod v jeziku je moč najti sled želje.

¹¹⁰ *Ibid.*, str. 192.

¹¹¹ *Ibid.*, str. 198.

¹¹² *Ibid.*, str. 200.

¹¹³ *Ibid.*; *Batailla, ki se je sicer resno ukvarjal s Sadovim delom (npr. v: Literatura in zlo, Erotizem), Lacan na tem mestu oplazi s precej cinično pripombo o njegovem razumevanju Sada.*

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, str. 201.

¹¹⁶ *Ibid.*, str. 206.

¹¹⁷ *Ibid.*, str. 215; *Lacan skuša pokazati, da na lestvici tistega, kar nas ločuje od središčnega polja želje, dobro pomeni prvo postajo, lepo pa drugo in mu je bliže.*

¹¹⁸ *Lacan v nadaljnjem razvijanju osvetljuje nakazana razmerja v iskanju bistva tragedije skozi komentar Sofoklove Antigone.*

¹¹⁹ M. Zerafa, "Erotika, odnosno estetika", v: M. Komnenić... [et al.], *Goropadni Eros (ogledi o erotizmu)*, Prosveta, Beograd 1982, str. 322.

¹²⁰ G. Bataille, *Préface de "Madame Edwarda"*, v: *L'Érotisme*, str. 299 (v slo. v: *Zgodba o očesu*, str. 22)

¹²¹ J. Kristeva, "Ljubezenske bolečine: polje metafore", str. 55.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Z analitične pozicije se ravno izjavljanje kaže kot edini temelj smisla in pomena diskurza. "Subjektivna struktura, ki jo razumemo kot specifičen izraz odnosa med govorečim subjektom in Drugim, določa samo pozicijo realnosti, njen obstoj ali neobstoj, njeno spodmaknjenje ali hipotazo."* (*Ibid.*, str. 60).

Temeljni zakon jezika – da tam, kjer so besede, ni stvari – še posebej velja za književni erotizem, kjer ima želja na voljo celotni univerzum besed, medtem ko užitek deli usodo z odsotnostjo Stvari.

Užitek je smisel želje, vsebina erotičnega govora. Erotično je estetsko v tem, ko skuša z jezikom, kodom, obliko zajeti želeni predmet, ki se tako vztrajno izmika.

Vendar je med telesom – uživanjem in erotizmom kot tudi med umetnostjo in estetiko meja, ki je ni mogoče odstraniti. Erotično umetnost bi lahko opredelili kot manifestacijo nujnosti hedonističnega odloga.

"Erotizem in estetika sta formalni in predhodni kompromis med željo po uživanju in konkretno ali abstraktno prisotnostjo lepote."¹¹⁹

Literatura *problematizira* zadovoljitev želje.

Klasična ljubezenska zgodba živi od želje in umre z njeno izpolnitvijo.

Odlaganje zadovoljitve v senci smrti pa sodi tudi k svojstvenemu področju erotizma – k t.i. "erotizmu prestopa". Junaki markiza de Sada se na primer vzdržujejo preproste zadovoljitve želje, jo skrajno intenzivirajo po poti zločina.

"Celo v Sadovi viziji je smrt odvrnjena k *drugemu*, ta *drugi* pa vsakokrat najprej pomeni kar najsladostrastnejši vidik življenja. Področje erotizma je do zadnjega ostanka zaznamovano z zvijačo in prevaro. Predmet, ki Erosa priključuje v življenje, se vselej prikazuje kot nekaj drugega kot to, kar je v resnici. Tako imajo glede erotizma pravzaprav še najbolj prav asketi, ki o lepoti trdijo, da je hudičeva past: in res, le zavoljo lepote je do določene mere znosna tista potreba po neredu, nasilju in ponižanju, ki je položena v samo zibel ljubezni."¹²⁰

Nemara se zdi nenavadno, paradoksalno, da diskurz ljubezenskega razmerja iščemo v *mejnih estetikah*. Namesto da bi osvetlili neposredni jezik običajne idealizacije ljubezenskega objekta, analiziramo boleča ali ekstatična stanja, v katerih se objekt izmika.¹²¹

Psihoanaliza uči, da ljubezenska izkušnja temelji na narcizmu ter na z njim povezani praznini, ki porodi sleherno idealizacijo.

Kot drugo pa v govorici transpozicija te idealizacije implicira, "da pisanje in pisec govorico prevsem ustoličita ravno kot najljubši objekt: prostor ekscesa in absurda, ekstaze in smrti."¹²²

Metaforična dinamika temelji na razmerju, ki ga ima v dejanju izjavljanja govoreči subjekt z Drugim (ne pa na imenovanju reference, ki bi bila nujno bit).¹²³ Tu gre za postavitev notranjega temelja, "stanja duha" namesto zunanjega temelja, kakršen je referent.

S psihoanalitične pozicije je mogoče ugotoviti resnično preobrazbo diskurza Zahoda, pri kateri je v igri metafora, posledice pa nosi zaljubljeni subjekt; razpre se prostor, ki mu lahko pripade samo škandalozna narava.

“Tako deontologizirani ali – v skrajnem primeru – razčlovečeni ljubezen in metaforika sta odslej usoda govornice, ki je razvila vsa svoja sredstva.”¹²⁴

Ljubezenski stili se lahko sedaj pred nami razprostrejo kot raznolike zgodovinske uresničitve za ljubezenska stanja bistvene metaforike (dvorna retorika, razvneta romantika itn.).

Slednjič nam Georges Bataille razkrije, “kako se v trenutku, ko erotizem preneha biti javna tajnost ljubezenske izkušnje in ko se odkrito pokaže v vsej svoji obsceni ter kruti goloti, ljubezenski diskurz ne izraža več z metaforami, temveč z vrzelasto *pripovedjo* na eni strani in *razglabljanjem* na drugi.”¹²⁵

Zdi se, da o želji ne gre povedati vsega, da bi se ljubezen, določena idealizacija drugega, lahko ohranila ter omogočala tisto semantično napihljenost, kakršno pomeni metafora v ožjem smislu (najsi gre za romantično ali nadrealistično metaforo).

Priznanje želje v govorici pa je tisto, ki odpre polje pripovedi.

Literatura se nam kaže kot “privilegirani prostor, kjer se smisel vzpostavlja in ruši, izginja prav takrat, ko se morda zdi, da se obnavlja.”¹²⁶

– Takšen je učinek metafore, katere subjekti ostajamo.

Literarna izkušnja se po svojem bistvu razkriva kot ljubezenska izkušnja, ki destabilizira isto prek njegove identifikacije z drugim.

Tisto, kar literatura s tako bolečo prepričanostjo posreduje, pa je vera v lastni uspeh kot vrhovno avtoriteto.

“Kot religija imaginarnega, religija Jaza, Narcisa, je estetska religija bolj žilava, kot si je predstavljal Hegel.”¹²⁷

III. URESNIČEVANJE GOVORA DRUGEGA

1. JEZIK IN TELO

Teksti o erotizmu in erotični literaturi nas slednjič privedejo do *uprašanja telesa*. Nekateri v erotični literaturi, kakršna je Batailleva (zanj je erotizem eden od vidikov brezrezervnega trošenja), vidijo na delu ali v zametku prevratniško približevanje jezika telesu: telo se osvobaja teže znakov, simbolov, metafor in spregovori v jeziku, ki zaživi v ritmu dihanja, planja krvi in ekstaze.¹²⁸

Ali pa je iskanje jezika telesa (ali jezika kot nekakšnega “anagrama” telesa) obsojeno na neuspeh? – Telo in užitek vztrajno ostajata v temi mesa, jezik pa v svoji logični strukturi?

1.1. Novo vrednotenje čutnosti in telesa

Zamenjava splošne paradigme v smislu prehoda od pisave k sliki, od diskurzivnega k figuralnemu, je pogojena tudi z obratom na ravni filozofije, namreč s prehodom od Hegla k Nietzscheju, od velikih sistemov (obči duh) k individuumu, ki ima telo. Pri tem je odigral

¹²⁴ *Ibid.*, str. 61.

¹²⁵ *Ibid.*, str. 63; “Obsceno priznanje jedra ljubezni, ki ga zavzame incest, pri Bataillu /gre za Bataillevo pripoved *Moja mati* – op. M.P./ kakor skozi povečevalno steklo sproži pripoved, sestavljeno iz zastankov in svobodnih asociacij: klasična in obenem raztreščena naracija.”

¹²⁶ *Ibid.*, str. 63.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Julia Kristeva razlikuje dvoje ravni ali stanj teksta: “fenotekst”, ki ostaja vezan na pravila gramatičnega delovanja, in “genotekst”, ki ustreza nagonskim procesom, a ni dan neposredno, temveč le kot odsotnost, kot prekoračenje jezika (o teh dveh ravneh govori Kristeva npr. v “Sistem in govoreči subjekt”, *Literatura* št. 41/1994, str. 51).

¹²⁹ Foucault vidi dvoje velikih diskontinuitet v epistemi zahodne kulture: "tisto, s katero se začenja doba klasicizma (okoli srede XVII. stoletja), in tisto, ki z začetkom XIX. stoletja označuje prag naše moderne dobe". (M. Foucault, *Riječi i stvari*, Nolit, Beograd 1971, str. 66)

¹³⁰ Andrej Medved govori o mejni, minorni, "nedozoreli" literaturi, "ki se nenehno izmika definicijam, teoriji, estetskim opredelitvam, kajti njen jezik je heterogen, pulzirajoč, nepregleden, brez stila, izenačen z živo eksistenco in njeno menjavo, spreminjanjem". "Jezik minorne literature ničesar ne poveže, sintetizira, zaključuje; je brez morale in spoznanja. Minorna literatura ni afirmativna v klasičnem razumevanju evropske literature; v njej vladajo negacija, odpor in blasfemija, krik, na meji fragmentarnosti ..." (A. Medved, *Orfejev spev*, Nova revija, Ljubljana 1998, str. 336). Avtorji, ki jih Medved izrecno omenja, pa so de Sade, Lautréamond, Bataille, Buñuel in Artaud.

¹³¹ Lacan je pri opredeljevanju "objekta a" privzel "anamorfozo", pojav popačene podobe, ki jo človek brez popačenja vidi le iz posebne perspektive, tako kot npr. na slavni Holbeinovi sliki iz leta 1533 Poslanika: ob nogah obeh odličnikov in pod simboli različnih vej znanosti opominja strašna podoba "anamorfne" lobanje (vidna postane, če sliko

pomembno vlogo filozofski eksistencializem (od Kierkegaarda do Sartra in Heideggerja), posebno pozornost pa gre posvetiti tradiciji t.i. nediskurzivnega jezika, analiziranega v teorijah Foucaulta in Deleuza.

Po Foucaultu se z modernim obdobjem,¹²⁹ opredeljenim z de Sadovo literaturo in časom po letu 1800, razpre prostor teme in nediskurzivne književnosti, pri kateri dobiva jezik svojo ontološko konstitutivno vlogo. Prišlo je do *rojstva literature*¹³⁰ v smislu Mallarméja, Nietzscheja, de Sada, Batailla in Artauda, s tem ko se je uresničil govor Drugega (norosti, seksualnosti, smrti), v različni svoji predstavi, klasicistične funkcije.

To Drugo, drugačno, nediskurzivno in temno, ki je bilo nekdanj izrinjeno, potlačeno in omalovaževano, postaja bistveno za sodobne strategije pluralnega, kjer dobiva svojo polno veljavo. Takšen temačen in potlačen objekt je bilo dolga obdobja v zgodovini Zahoda tudi telo.

Odkrivanje telesa v teorijah bodisi prek naveze Schopenhauer – Nietzsche – Kierkegaard ali tiste, ki je značilna za sodobnejšo francosko družbeno teorijo, zaznamovano z vplivi nietzschejanske in desadovske tradicije (od Batailla do Foucaulta in Deleuza) ali pa za usmeritev Freud-Lacan, je dobilo v drugi polovici 20. stoletja dopolnilo v sodobnih socioloških teorijah, inspiriranih z množično kulturo, vsesplošno estetizacijo in mediatizacijo.

Sklep

Človeško telo je bilo v zgodovini, v vseh obdobjih ožigosano z grešnostjo svojega bistvenega določila – mesenosti. Kot tako je bilo izpostavljeno najštevilnejšim tabujem.

Toda na robovih racionalne organizacije človekovega razmerja do telesa so vseskozi vznikali presežki.

Filozofski upor se je dvignil pozno, na Nietzschejevi sledi so ga netili Merleau-Ponty, Foucault, Kristeva, toda še vedno na margini akademskih razprav, vsaj glede večine in manjšine.

Telo pa naprej izpričuje svojo "zgodbo", najneposredneje s podobami erotizma, bolečine, norosti, smrti. Pred temi podobami vedno znova obnemimo od nelagodja, tesnobe, preplavljeni z občutki krivde zaradi (prepovedane) naslade.

Tudi smrt je že od nekdanj pomenila madež, nekakšno anamorfično podobo,¹³¹ pojavlja se kot packa na polju videnja, ki pa ne more biti očiščena. Anamorfična podoba lahko razjasni nered/ bolezen, ki je vedno sestavni del resnice. Pokaže na *drugost*: brez čutečega vedenja o njej ne more biti nikakršne estetske zavesti ali celo subjektivnosti. Ob tem je groza nekakšna slutnja subjektivnosti, občutek, da smo doživeli dotik Drugega. V anamorfični uresničitvi "dialektike na mrtvi točki" tisto, česar si ne moremo predstavljati – smrt – postane občuteni Drugi.¹³²

Vodilni motiv moderne dobe je zato usmeritev k (samo)pre-seganju in stopnjevanju zgolj življenja. Način, kako to počne, je oprt na tehnologijo, ki pa sopripada tudi umetnosti.

V sodobnosti je smrt skozi medije estetizirana in nevtralizirana in kot takšna namenjena estetskemu uživanju (kot estetski objekt, "blago"). S tem je izvržena iz sodobnega življenja kot grozljiva "stvar", tisti referent, ki zbuja skrajno nelagodje, povezano z metafiziko in bolečino.

Edini (še) realni preostanek zaznave in (njene)ga telesa, ki uhaja medijski tehnologiji, je ravno bolečina. Umetnost, ki išče po poti bolečine in izkustva ranljivosti, pa je tista, ki investira človekovo telo.¹³³

Bataillel poskus utemeljitve nekakšne erotične ontologije človeka, usodno razpetega med dialektiko dela in erotično uročenost, prej ali slej usmeri misel na vprašanje telesa. Odgovor na erotično željo ter nato – manj telesno – željo po poeziji, ekstazi (pa je razlika med erotizmom in poezijo sploh ujemljiva? – G. Bataille) je – na nemara neizrekljiv način – vpisan v meso.

LITERATURA

- ARTAUD, Antonin, Gledališče in njegov dvojnik, *Knjižnica MGL, Ljubljana 1994*.
- BATAILLE, Georges, L'Expérience intérieure, v: *Oeuvres complètes V., Gallimard, Paris 1973*.
- Méthode de Méditation, v: *Oeuvres complètes V., Gallimard, Paris 1973*.
- L'Érotisme, *Minuit, Paris 1992*.
- Erotizam, *BIGZ, Beograd 1980*.
- Književnost i zlo, *BIGZ, Beograd 1977*.
- O Ničeu, *Književna zajednica Novog Sada (Antropos), Novi Sad 1988*.
- Zgodba o očesu (izbor), *Nova revija (Paradigme), Ljubljana 1995*.
- BELANČIĆ, Milorad, "Žorž Bataj i pitanje postmoderne", v: *Bataille, G., O Ničeu, Književna zajednica Novog Sada (Anthropos), Novi Sad 1988, str. 7–19*.
- ČOLOVIĆ, Ivan, "Književnost kao prestup", v: *Bataille, G., Plavetnilo neba, Prosveta, Beograd 1981, str. 271–279*.
- DERRIDA, Jacques, Izbrani spisi, *Krt, Ljubljana 1994*.
- "Gledališče krutosti in zapora predstave", v: *Prisotnost, predstavljanje, teatralnost (razprave iz sodobnih teorij gledališča), Maska (Transformacije), Ljubljana 1996, str. 82–103*.
- DIAMOND, Elin, "Groza katarze v performansu 20. stoletja", *Maska št. 1–3/1995–96, str. 59–64*.
- DOLAR, Mladen, Heglova Fenomenologija duha I., *Analecta, Ljubljana 1990*.
- Samozavedanje, Heglova Fenomenologija duha II., *Analecta, Ljubljana 1992*.
- DURAND, Régis, "Performans in meje teatralnosti", v: *Prisotnost, predstavljanje, teatralnost, Maska (Transformacije), Ljubljana 1996, str. 18–28*.
- FÉRAL, Josette, "Od estetike zapeljevanja do estetike 'ob-scenega'" (1), *Maska št. 1–3/1995–96, str. 47–51*.
- FREUD, Sigmund, "Onstran načela ugodja", v: *Metapsihološki spisi, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 241–300*.
- FOUCAULT, Michel, "Préface à la transgression", *Critique, Paris 1963, št. 195–196, str. 751–769*.
- Riječi i stvari, *Nolit, Beograd 1971*.
- GRLIĆ, Danko, *Estetika III., Smrt estetskog, Naprijed, Zagreb 1978*.

pogledamo od strani), da so minljive vse stvari, tudi jasna racionalnost najbolj razsvetljene dobe, in da je trohmenje po smrti tisto neizbežno (J. Lacan, Štirje temeljni koncepti psihoanalize, CZ, Ljubljana 1980, "Anamorfoza", str. 108–122).

¹³² *Na Holbeinovi sliki prav pogled smrti povzroči, da gledalci, po Lacanovih besedah, pobesijo pogled.*

¹³³ *Samosvoj in upliven poskus "uresničevanja govora Drugega" je zastavil Antonin Artaud (1896–1948): telo naj bi postalo kreator in nosilec novega telesnega gledališkega jezika; to je bila pogosta inspiracija umetnosti performansa, še zlasti body arta.*

- HEGEL, G.W.F., Fenomenologija duha, *Analecta*, Ljubljana 1998.
- KOMNENIĆ, Milan ... [et al.], Goropadni Eros (ogledi o erotizmu), *Prosveta*, Beograd 1982.
- KRISTEVA, Julia, "Sistem in govoreči subjekt", "Ljubezenske bolečine: polje metafore", *Literatura* št. 41/1994.
- LACAN, Jacques, Etika psihoanalize, *Delavska enotnost*, Ljubljana 1988.
– Štirje temeljni koncepti psihoanalize, *CZ*, Ljubljana 1980.
- LASH, Scott, Sociologija postmodernizma, *Znanstveno in publicistično središče (Družboslovje)*, Ljubljana 1993.
- LECOQ, Dominique, "Književnost, erotizem in smrt", v: Bataille, G., Zgodba o očesu, *Nova revija*, Ljubljana 1995, str. 5–7.
- LO DUCA, Joseph-Marie, "Georges Bataille – Nasladni srh na pragu nespoznavnega", *Nova revija* št. 136–137/1993, str. 1038–1044.
- MEDVED, Andrej, "Poezija in njena zgodovinskost", v: Spisi in razlage (kritični eseji 1968–1996), str. 225–230 (tudi v: Orfejev spev, *Nova revija*, Ljubljana 1998, str. 335–339).
- STREHOVEC, Janez, Virtualni svetovi, *Znanstveno in publicistično središče (Sophia)*, Ljubljana 1994.
- VATTIMO, Gianni, Konec moderne, *Literarno-umetniško društvo Literatura (Labirinti)*, Ljubljana 1997.