

POREKLO JEDNOG SMEHA: GEORGES BATAILLE

Ono čemu ja poučavam /.../ je pijanstvo, to nije filozofija, ja nisam filozof, već *svetac*, moguće jedna luda.

G. Bataille

Čak i za jedno takvo filozofsko obrazovanje koje je samo delimično homogeno i strogo, koje je tolerantno, otvoreno za neizvesnost i svoju razliku, dakle anti-dogmatsko, i tradicionalno u najboljem smislu te reči, ukratko, za jednu ozbiljnu filozofiju Bataillevo »učenje« predstavja, bar na prvi pogled, — nesvarljiv zalogaj.

U istoriji filozofije su poznati mnogi pokušaji osporavanja, ukidanja, prevladavanja, itd. filozofije i svi ti pokušaji obračuna sa njom ipak su uzimali filozofiju za ozbiljnu. Bataille na svoj, paradoksalan način čini to isto: on se osmehuje i osmehujući se uzima svu, baš svu filozofiju, dakle i vlastitu, tamo gde mu se ona izmakla pod rukom, — za ozbiljno i, čak, za preozbiljno. Smeh jednog »sveta« ili jedne »lude« samo je najviša moguća ozbiljnost, ozbiljnost koja je dogurala do »krajnosti mogućeg«, do graničnog, do apsolutne razlike sa samom sobom i transgresije, ukratko, do ne-obuzdanog smeha. »Ono što zavodi u mom načinu pisanja, kaže Bataille, jeste ozbiljnost koja vara svoj svet. Ta ozbiljnost nije lažljiva, ali šta ja tu mogu ako se krajnost ozbiljnog rastvara u smeh?«

Za klasičnu filozofsku ozbiljnost (da li postoji još meka?) važi, međutim, delom prećutni, delom ispisani, koliko prastari toliko i neporecivi kodeks dopuštenog u kome nikada nije bilo mesta i za nešto tako kao smeh. Po prirodi neobuzdan, racionalno neuhvatljiv, smeh je bio u najboljem slučaju nekakav »sophistički dokaz«: Sokratova ironija pokazala se kao njegov najbolji lek. No, u svoj toj racionalističkoj revnosti prema ozbiljnom, Bataille ne otkriva drugo do jednu rđavu savest koja zastaje na pola puta, ostaje polovična i tako ne dospeva do one »suverene« svesti koju on jedared naziva »unutrašnjim iskustvom«, drugi put »krajnošću mogućeg«, zatim »meditacijom«, itd. tvrdeći pri tom da ta promena reči označava samo »dosadu pred upotrebom bilo koje reči«.

Batailleva »metodičnost« čiji je krajnji izraz smeh pretstavlja samo jedan od mnogih momenata »suverene« svesti; ali ne i bilo koji, već konstitutivni momenat, ono bez čega ne bi bila moguća istina. U tom pogledu Bataille se drži Ničeovih-Zaratustriinih saveta: »I neka se smatra lažnom svaka istina koju nikakav prasak smeha ne dočeka«.

Znači, smeh, za čijim poreklom ovde tragamo, nije pulki spoljašnji dodatak jednom mišljenju-pisanju čija je prava tajna negde drugde. On se ne sastoji u jednostavnom, anegdotskom smislu za humor, ili, pak, bolesnoj sklonosti za ruganje našim »osvedočenim« vrednostima... Šta više, može se slobodno reći da Batailleov smeh u izvesnom smislu i nije uopšte smešan: on nije onaj zarazni smeh koji se otrže od svoje osnove, od svog povoda i sam postaje samome sebi isprazni pretekst za jednu lošu, kikatovu beskonačnost... Drugačije rečeno, to je smeh koji je vezan uz svoj povod, koji, lucidnim i često pedantnim praćenjem njegove geneze, povesti njegovog apsurdna, logike njegove ograničenosti, pothranjuje svoje vlastito biće i svoju vlastitu konačnost. Ali, tu Bataillevu veselost motivise prevelika količina

apsurda da bi, u njoj, oko dobrog starog razuma uočavalo bilo šta drugo do mlaku, mlitavu grimasu na potamnelom licu očajnika.

No, ako Batailleov smeh i nije baš zarazan, to ne znači da smo mi, već po samoj strukturi našeg dveipohiljadugodišnjeg, filozofski odnegovanog mišljenja, apsolutno bezbedni, osigurani i zbrinuti pred njegovim izazovom. Već prosta činjenica da je Bataille jedan od onih savremenih francuskih filozofa o kojima se najviše piše i govori², ukazuje nam na to da u njegovom delu i pored svega postoji nešto što nikakva korozija vremena neće moći da uništi, nešto u istu mah iskreno i snažno, nepokorno i nepodmitljivo, što Batailla svrstava ruku pod ruku sa onim podrugljivcem koga su svojevremeno otrovali.

U čemu je tajna Batailleovog smeha?

Taj suvereni smeh možda je jedini, našem vremenu primere ni »Suverenost je revolt«³, oblik buđenja iz sveopšteg »dogmatskog dremeža« u kome filozofija već predugo krčmi jednu te istu ulogu, ulogu uspavane lepote, a filozof — tužnog princa koji kraj njenih skuta drema, i on.

»Unutrašnje iskustvo odgovara na nužnost koju ja bivstvujem — i ljudska egzistencija sa mnom — da se sve, bez dopustivog predaha, posmatra kao sporno (u pitanju)«⁴.

Ali, konačni, definitivni, zaokruženi odgovor na tu intimnu, unutrašnju upitnost našeg postojanja jednostavno — nije moguće dati. Čovek se definiše tim »ko sam ja?«, ne odgovorom na to pitanje, već samim pitanjem, samom upitnošću. »Drugim rečima, čovek je dovođenje u pitanje bitka (ili bitak dovođenja u pitanje)«⁵. Uostalom, količina zla, bede, gluposti toliko je beznačajno velika u svetu da svaki definitivni odgovor na to najvažnije od svih pitanja — »Ko sam ja?«, »Ko smo mi?« — može samo da prikrivje ožiljke i da tu golemu količinu još malčice uveća. Ako čovek ima samo jedan ljudski vek, njegova bezgranična nežnost prema onom najkrahkijem u njemu što se slama neće moći ništa da učini da taj vek ne istekne. »Ako je čovek istek (échéance: dospeće, rok, istek) ono što tu ističe nije odgovor na pitanje: samo je pitanje to koje ističe. Čovek pihta i nije u stanju da zaleči ranu koju upitnost lišena madanja otvara u njemu: »Ko sam ja? ko sam ja?«⁶

Pa ipak, čežnja za definitivnim odgovorima ima težinu realnosti koju živimo, težinu sahranjene istorije čiji smo »srećni« naslednici.

Težnja za definitivnim odgovorima, za garancijom i bezbednošću koju nam oni pružaju, biva zadovoljena samo unutar spokojnog kruženja u zatvorenom, bezizlaznom lavirintu Istog. Da li se to kruženje rukovodi našim svakodnevnim »zdravim razumom«, elementarnom (= formalnom) logikom života koji je »takav« (kakav jeste), ili pak *radom* dijalektičkog negativiteta (radom koji kao i svaki drugi rad podrazumeva potčinjenost, dakle Pozitivitet), sve to je malo važno, jer svaka takva logika, bila ona dijalektička ili ne, svodi se u krajnjoj liniji na »poopštenu ekonomiju« Istog (nasuprot »suženoj ekonomiji«), tj. na prostu ili proširenu reprodukciju Istog.

Zato, smatra Bataille, tek s one strane rada-negativiteta koji bi htelo da obuhvati neobuhvatljivo, totalitet našeg postojanja, s one strane tog znanja-grčenja (pod teretom nedorečene ozbiljnosti) koje bi htelo da bude alfa i omega, početak i kraj, jedini apsolut naše svesti, i najzad s one strane svih individualnih, lokalnih kruženja u velikom lavirintu Istog, krije se, potisnuto, ono: *sasvim-drugo, heterogeno*, koje je prostrano polje tišine i naše moguće suverenosti.

Postoji jedna »nauka« o tom sasvim-drugom. Bataille nju naziva *heterologijom* i odmah dodaje da je to *nemoguća nauka* ili, što se svodi na isto, nauka o nemogućem. Heterologija je mesto stalnog misaonog premeštanja, lutanja i traganja, bez nade u *pozitivan* ishod; ona je put koji vodi u migdimu..., centar stalnog rasprskavanja, vatromet na tlu konzistentnog, homogenog znanja. Njen centar je, dakle, pomalo svugde. Drugim rečima, on nije smešten u jednu posebnu, »glavnu« knjigu, na primer, »L'Expérience intérieure« (Unutrašnje iskustvo), čije bi onda, kako to misli P. Sollers⁷, druge knjige, kao »L'Érotisme« i »La Part maudite« (Prokleti deo), bile samo »praktične konsekvence« (Čega? Sistema? Znanja?), već je rasut u fragmentarnom i fragmentirajućem lutanju jedne misli koja je opsednuta sasvim-drugim ili nemogućim.

Ta fragmentarnost Batailleve misli kojoj Sartre zamera nedostatak reda⁸, nalik je na Epikurovo carstvo atoma: atom-fragment, nasuprot Demokrit-Sartrovom mišljenju, obdaren je izvesnom čudnom sposobnošću skretanja, odustajanja od reda, koja, ako baš i nije drugo ime za slobodu-suverenost, bez sumnje predstavlja jedno sasvim-drugo svih naših starinskih, lepo odgojenih i pristojnih predstava o dopuštenom u filozofiji.

Kod Batailla taj ne-red, te pukotine u homogenim rečima i stvarima rezultat su rasprskavanja kojima se ozbiljno preobražava u smeh, u unutrašnje, suvereno iskustvo.

Kod Sartra, međutim, samo unutrašnje iskustvo je to koje bi moralo konačno da se rasprсне. Jedno takvo rasprskavanje Sartre je već ranije preporučivao imanentističkoj tradiciji francuske akademske filozofije.⁹ Rasprsnuti imanentizam bi nas upućivao prema svetu, prema »samim stvarima«. I pored spektakularnog praska koji je izazvalo, Sartrovo rasprskavanje se ipak

pokazalo kao logična, dosledna, racionalno objašnjiva i obrazloživa (među)igra »mene« i »sveta«, onog »po sebi« i onog »za sebe«, »bitka« i »ničega«. Svakako, to unutrašnje poverenje u Racionalno, Umno bilo je tek u »Kritički dijalektičkog uma« bezrezervno potvrđeno.

Bataille je u tom pogledu Sartrov antipod. Kod njega prevladuje poverenje u ne-um, bezumlje! ali ne ispod razine uma, ispod svake kritike, već iznad! Zato sa stanovišta »čistog«, »nevinog« i »neukaljanog« uma Batailleovo rasprskavanje nas podseća na igru koja je od početka iskvarena, u kojoj je svaka reč zamka, a svaka misao — podvala.

Spoljšajnost unapred datog, garantovanog smisla, one istosti u čijem zatvorenom, identitetnom krugu kruže sve naše predstave, htenja, spoznaje i postupci, oslanja se na čovekovu najsvakodnevniju »unutrašnju« potrebu za nečim čvrstim, solidnim, za šta bi mogao da se grčevito uhvati i tako utoli svoju neutoljivu žeđ za sigurnošću, zbrinutošću. Filozofija tu potrebu prevazilazi ili prevladava, ali isto tako ona ostaje vezana za nju.

Filozofsko saznanje, smatra Bataille, polazi od čvrste osnove, shvaćene kao *poznato* i zatim tu osnovu (metafizički) uzdiže do *otkrića*. Čitava operacija se u stvari svodi na jednostavno pridodavanje još-ne-poznatog poznatom. Ali, upravo u tome se krije smisao dogmatizma: »svaka operacija koja vezuje misao uz stanje nečeg čvrstog samo je podređuje«.10 To ujedno znači da suvereni akt saznanja neće nikada moći da se svede na nekakvu nadopunu poznatog, na rezervni smisao ili rezervnu umnost.

U svom početnom stavu Batailleova kritika dogmatizma je slična Dekartovom ratovanju sa onim Zloduhom (Mauvais Génie) koji nas kroz zatečena ili, na toj osnovi, stečena znanja neprestano zbog nečeg obmanjuje. U Dekartovom Cogito postoji jedan mogući momenat suverenosti — moguća svest o mašoj nepodredivosti, nesvodivosti na objektivno znanje — zaključak (= ergo) koji je Dekartu bez sumnje izmakao. Batailleova kritika dogmatizma je kritika *znanja kao takvog*, ne ovog ili onog, ovakvog ili onakvog znanja, u ime nekakvog njegovog poboljšanja, itd. već kritika svakog znanja, znanja naprosto. Šta bi onda znanje drugo bilo nego neophodni mit, neophodni »Zloduh«, ono neophodno, ali *mit*, mit koji nikada neće biti u stanju da se jednom za svagda otarasi svojih pukotina.

Kakve imamo koristi od tih pukotina? Nikakve. S one strane svakog znanja, suverenost nas ne upućuje ni u kakvu luku spasa, »već na jedno mesto lutanja, bez-smisla«. Ali, koje bedne koristi od čovekove inteligencije, diskurzivne misli kada se ona razvija samo u funkciji potčinjenog, »ropskog« rada, načela truda i ozbiljnosti!

Nama najbližiji, »najprihvatljiviji«, pa ipak tako daleki, neuhvatljivi oblik beskonisne suverenosti može se najlakše prepoznati u jednom istinskom poetskom iskustvu: »Samo sveta, poetska reč, ograničena na plan nemoćne lepote, sačuvala je moć izražavanja pune suverenosti«.11 Naravno, ta nemoćna lepota nije jedini lik suverenosti. Ona je samo »znala« bolje od svega da spase suverenost pred potpunim zaboravom, potpunim svođenjem.

Bazgranično polje moguće suverenosti za Bataillea nije nešto apstraktno-prazno vis-à-vis konkretne opštosti svega homogenog, čvrstog. Nasuprot, pre bi se moglo reći da je heterogeno ono najkonkretnije od svega. Heterologija je (nemoguća) nauka o sasvim-drugom koje je pre i iznad svega od »krvi i mesa«, koje je *izvorno takvo* i tek naknadno postaje margina naših apstrakcija, belina na ivicama filozofskog teksta, neizrečeno i neizrecivo svakog diskursa, govora, sasvim-drugo naših kulturnih, običajnih, ideoloških, itd. identiteta. Samo zato što je *prvobitno* smešteno na tlu najneposrednijeg postojanja, što je prvobitni tekst, nemi govor našeg tela, to sasvim-drugo, odnosno čitava dihotomija heterogeno-homogeno je uopšte i moguća (u svojim »razvijanim« formama).

Hegel je to naslućivao kada je tvrdio da ništa veliko u svetskoj istoriji nije učinjeno bez strasti. Ali strast je njemu samo ono apstraktno-pojedinačno, isprazna, egoistička senka jedne globalne, homogene konture koja energično zahteva bespogovornu potvrdu. Za Bataillea, međutim, strast ili pomama, ta tamna, nepredvidiva osnova našeg postojanja nije ništa drugo do mesto smrti svih homogenih i homogenizujućih struktura.

»Pomama se naglo dočepala jednog bića. Ta nam je pomama bliska, ali lako ćemo pojmiti iznenađenje onoga koji o njoj ništa ne zna, i koji bi udesio da, krišom, posmatra ljubavni zanos žene čija otmenost je ostavila na njega snažan utisak. On bi u tome video bolest, nešto nalik na pseće besnilo. Kao da je neka pobesneta kuja nadomestila ličnost koja je tako dostojanstveno prihvatila... Čak i o bolesti govoriti je premalo. Za trenutak, ličnost je *mrtva*. Za trenutak, njena smrt oslobađa mesto kuji, koja se koristi tišinom, *otsustvom umrlje*. Kuja uživa — uživa vrišteći — u toj tišini, u tom otsustvu. Povratak ličnosti bi je sledio, prekinuo sladostrašće u kome se ona izgubila«.12

Postoji jedno »strano telo« u nama, beskonačno strano našem zvaničnom, priznatom telu. Njegova prisutna odsutnost ne predstavlja nikakav racionalno rešiv problem za nas, ne problem, već daleko više od toga: misteriju, nerešivu misteriju. Batailleov »misticizam« — koji je, uostalom, on sam u više navrata ponicao — je u stvari pokušaj da se, nasuprot diskurzivnom proble-

matizovanju (= mistifikaciji), *doživi* ta skrivena totalnost ljudskog bića, da se vlastitim bićem, svim njegovim stranama, pro-dre u njene najdublje tajne, u njeno bezumlje.

Pogrešno bi bilo shvatiti dihotomiju heterogeno-homogeno kao prostu ili složenu komplementarnost lišenu istorijskih koordinata, ili kao dve senije bez dodirnih tačaka, od kojih je jedna manje-više amorfna, a druga strogo, tj. formalno identitetna. Ta dihotomija bi morala da se posmatra kroz istorijska, dijalektička posredovanja, na samom živom tlu Istotije gde se ona, pre svega, manifestuje kroz (hegelovsku) dijalektiku roba i go-spodara.

To Batailleovo hegelovstvo, odnosno »bezrezervno hegelovstvo«, kako bi rekao Jacques Derrida, bilo je pod snažnim uticajem A. Kojèveovog tumačenja Hegela. Njemu, dakle, nije bilo teško, da na izvestan način koketira sa marksizmom¹³.

Stvarni smisao »bezrezervnosti« Batailleovog hegelovstva je dvosmislen, kao što je dvosmislena i njegova tvrdnja da Hegel nije ni znao u kojoj meri je bio u pravu. Ne znati *meru* vlastitog (sve)znanja — pošto mera znanja ne prebiva u samom znanju makar ono bilo i »apsolutno« — znači u stvari (1) biti *potpuno* u pravu što se tiče samog znanja, ali ujedno (2) ne znati ono najvažnije od svega, da postoji jedno privilegovano mesto smrti, gde svako znanje prestaje i počinje unutrašnje, suvereno iskustvo. Biti hegelovac, »bezrezervni«, znači, dakle, biti do kraja, do krajnosti mogućeg Filozof, Mudrac (što u izvesnom smislu može da znači i Marksist) i, najzad, prekoračiti tu granicu uz suvereni, grohotni smeh. Samo tada, na granici shvatljivog, može da nam postane jasno do koje mere su hegelovstvo i marksizam bili u pravu.

Dihotomija homogeno-heterogeno pokazuje se, dakle, kao protivu-rečnost, kao protivljenje Reči, njenim značenjsko-homogenizujućim funkcijama, protivljenje koje je protegnuto, smešteno na totalnom istorijskom tlu. Nasuprot svim protivurečnostima koje imaju nekakvu sintetičku, identitetnu perspektivu, koje su samo još-ne-isto (a kod Hegela su upravo sve protivurečnosti takve), Batailleov princip heteronomije postavlja se kao radikalna, nadodređujuća protivu-rečnost, kao prostor protivu-rečnog, prostor sasvim-drugog izdubljen smehom, i neizrecivim.

Dakle, kod Bataillea nije reč o tome da se ukine momenat sinteze, da se ostane kod jedne dvočlane, manjkave, predhegelovske dijalektike, kako je to mislio Sartre¹⁴ već da se Reč, Sintez, Isto domisle do krajnosti mogućeg, do onog mesta lutanja i bez-smisla gde krajnost mogućeg dodiruje Nemoguće, gde isto postaje apsolutna razlika, sasvim-drugo. Daleko od toga da preki-da dijalektiku, istoriju i pokret smisla, suverenost pruža ekonomiji ama njen element, njen mleje, njene bezgranične granice ne-smisla.¹⁵

Nema sumnje da su pojmovi *dijalektika* i *materijalizam* krajnje nepogodni kao polazna tačka za moguću kritiku Batailleovog »učenja«. Svaka površna kritika koja bi, za svoje prebrze ocene, tražila nekakav alibi u tim pojmovima ostala bi, u Batailleovom slučaju, kratkih rukava. Bataille je, ako tako može da se kaže, neka vrsta Ničea koji, za razliku od Ničea, odlično poznaje i razumeva (Hegelu) dijalektiku. Što se pak materijalizma tiče, videli smo već na primeru *tela*, Bataille se suprotstavlja svakoj homogenizujućoj, prestancijalističkoj pretstavi materije, pretstavi po kojoj materija postoji samo zato da bi čovekova racionalnost imala u čemu da se ogleda, da bi imala u čemu da prepozna genezu svoga nastanka. Takav »materijalizam« se u krajnjoj liniji svodi na svoju nepoželjnu suprotnost: konceptualnu šematizaciju i *idealizaciju* sirovih prirodnih pojava.

Moguća je da celokupna Batailleova »nemoguća nauka« nije drugo do jedna uzaludna strast, unapred izgubljena, donkihotska borba sa onim silama koje su, u čoveku i van čoveka, — apsolutno nadmoćne. Jer, svi ti čvrsti, homogeni oblici našeg postojanja, istina, iščekavaju, kao peščani likovi na žalu, ali samo da bi preputili svoje mesto novim, iznenađujućim oblicima Istog. Pa ipak, ni ono sasvim-drugo svake istosti neće zbog toga ništa manje ostati postojano, tu, pred nama, u nama, kao bespuće mora, kao zvezdano nebo u svitanju zore.

¹ »Oeuvres complètes«, Gallimard, VI tom, st. 195. (Odgovor J.-P. Sartru).
² Iscrpna bibliografija tekstova o Batailleu može se konsultovati kod Christiana Limousina »Batailles«, Editions universitaires, 1974.

³ »Oeuvres complètes«, V, 221.
⁴ Isto, V, 15.
⁵ Isto, V, 554.
⁶ Isto, V, 333.

⁷ Philippe Sollers, »L'écriture et l'expérience des limites«, Seuil, st. 106.
⁸ Sartre, »Situations«, I, 145—146 (»Jedan nov mistik«).
⁹ »Situations«, I, 29. Reč je o tekstu u »Jedna osnovna ideja Huserlove fenomenologije: intencionalnost« — koji je preveden kod nas u »O književnosti i piscima«, Kultura, 1962.

¹⁰ »Oeuvres complètes«, V, 213.
¹¹ Bataille »Hegel, la mort et le sacrifice«, citiramo prema J. Derrida »L'écriture et la différence«, st. 383.

¹² Bataille, »L'Érotisme«, Les Editions de Minuit, 1957, st. 116.
¹³ Pogledati: J. Derrida »L'Écriture et la différence«.

¹⁴ »Situations«, I, 144. Istu stvar prebacuje i J. Derrida Sartru. Moram da napomenem da ja ne mislim da je Sartrova interpretacija naprosto *netočna*. Mlade generacije savremenih francuskih filozofa, među koje spada i Derrida, se odnose prema Sartru pomalo kao prema mrskom Tati. Sartrova kritika Bataillea je sjajno, uzbudljivo svedočanstvo o jednom *nerazumevanju* Drugog, tačan izraz jedne razlike koja je nesvodiva.

¹⁵ J. Derrida, »L'Écriture et la différence«, st. 382—383.