

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
Katedra elektronické kultury a sémiotiky

Bc. Jakub Zítko

Obraz války u Georgese Bataille

Diplomová práce

Vedoucí práce: doc. Josef Fulka, Ph.D.

Praha 2020

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně ocitovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu

V Praze dne 20. 7. 2020

Jakub Zítka

Poděkování

Rád bych na tomto místě poděkoval vedoucímu diplomové práce doc. Josefu Fulkovi, Ph.D. za cenné rady, komentáře a pečlivé čtení všech předložených kapitol.

Mé poděkování patří také všem, kteří našli čas a ochotu se k práci jakkoliv vyjádřit, zvláště pak Šárce za jazykovou korekturu.

Obsah

Úvod	6
Smrt boha a zrození Acefala.....	12
Svrchovanost přítomného okamžiku	24
Homogenní řád a heterogenní <i>jinakost</i>	37
Přítomnost energie na zemském povrchu	49
Závěr aneb Slavnost světa	61
Literatura	73

ABSTRAKT

Válka představuje jeden z nejnápadnějších projevů nadbytku energie, který v rámci své teorie všeobecné ekonomie tematizuje Georges Bataille. Na pozadí této skutečnosti se práce snaží definovat válku jako bytostně neutilitární výdaj energie, s nímž se člověk musí nutně potýkat. Dále se práce pokouší tázat po společných jmenovatelích excesivních momentů, mezi které válka nepochybně patří, a poukázat na jejich význam ve filozofii G. Bataille. Svrchovanost, která je průvodním jevem takovýchto momentů bude dále tematizována se zřetelem na specifickou, kterou ji autor věnuje a jenž se vymaňuje z dialektické nutnosti.

Klíčová slova: Georges Bataille, svrchovanost, prokletá část, heterogenita, sebevědomí, kritika utility, válka

ABSTRACT

The war represents one of the most conspicuous manifestations of the overabundance of energy that Georges Bataille has been theorizing as part of his theory of general economics. On the background of this facts, work seeks to define war as an inherently non-utilitarian expenditure of energy with which the human must necessarily contend. Next, the work attempts to question the common denominators of the excessive moments that war undoubtedly belongs to, and to point out their importance in philosophy of Bataille. The sovereignty that accompanies such moments will be further themed, bearing in mind the specificity that the author devotes to it, which breaks out of dialectical necessity.

Keywords: Georges Bataille, sovereignty, accursed share, heterogeneity, self-consciousness, critique of utility, war

Úvod

Propukne-li kdekoliv ve světě válka, je její skutečnost všudypřítomná. Jako fenomén si svojí přítomností nárokuje většinu místa ve vědomí jejích participantů, stejně jako zbylé části populace. Intenzita, se kterou válka doléhá na obyvatelstvo, je o to tíživější, jedná-li se o společnost, jež za střed vlastního smyslu považuje bezmeznost lidského rozumu, racionality a pokroku. Georges Bataille tuto intenzitu, byť v jiném kontextu a poněkud obskurně, vylíčil na příkladu sexuálního aktu, který v konkrétním smyslu nemá k válce příliš daleko: „Sexuální akt znamená v čase totéž, co představuje tygr v prostoru.“¹ Ve vášnivém opojení mileneckého páru je rozestřená časová rovina, která ustupuje síle okamžiku, do něhož milenci upadají. V jejich vědomí, stejně jako v případě tygra, před kterým jsme se náhle ocitli, nemůže být jiného předmětu, než je právě tento. Bataille se však vydává ještě dále. Z této intenzity a okamžiků, které doprovází, činí předmět svého zájmu a vypracovává rozsáhlé dílo, které je na jedné straně svědectvím a na straně druhé pokusem o teoretické uchopení těchto jevů. Jeho dílo jako celek bychom mohli charakterizovat jako neustálou oscilaci mezi kontinuitou a diskontinuitou.² Obě tyto roviny jsou do jisté míry přítomny ve většině jeho textů a tvoří pozadí, na kterém provádí dílčí analýzu. Ať už je předmětem zájmu sexuální akt, společenské slavnosti nebo afektivní jednání, nabývá tato oscilace vždy na významu, v němž se odráží i její výsledky. I přesto z jeho díla vyvstává fenomén, který je natolik zásadní, že je možné ho chápat jako vrchol oněch intenzivních okamžiků. A přesto (nebo právě proto) je jeho strukturované vymezení poměrně nekonkrétní a problematické. Tím fenoménem je válka.

Byť je Bataille často spojován s konkrétními historickými událostmi, v nichž války (obzvláště obě světové války) hrají zásadní roli, naší snahou bude obecný výklad *války jako takové*. Nebudeme se snažit podat podrobný popis žádné konkrétní události, ale pokusíme se najít co nejkompaktnější definici tohoto jevu, již ve svém díle Bataille předložil. Za tímto účelem ponecháme stranou spisy známé jako *La Somme Athéologique* a obrátíme se k pracím, které nás z různých pozic přiblíží našemu zájmu. Jejich výslednou syntézu poté

¹ BATAILLE, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha: Herrmann a synové, 1998. s. 14.

² FULKA, Josef. *Zmeškané setkání: Denis Diderot a myšlení 20. století*. Praha: Herrmann a synové, 2004. s. 33.

provedeme ve vztahu k fenoménu války, který se před námi vyjeví jako exces katastrofálních rozměrů. Ostatně proto hovoříme o válce jako o vrcholu neasimilovatelných okamžiků, neboť oscilace diskontinuity a kontinuity v jejím případě nabývá na vážnosti. To je také důvod, proč pojem války bude ponechán stranou až do závěrečné syntézy. Abychom byli schopni být elementární definice, rozhodli jsme se zvolit poměrně netradiční způsob výkladu. Ten bude sledovat jasně daný cíl, a sice definici války. Jeho rozsáhlejší část bude ovšem představovat úvod do Bataillova filozofického systému, respektive konceptů, které budou následně užity ve vztahu k válce. Charakteristika těchto konceptů je ovšem velmi různorodá, ať už se jedná o Bataillovu reakci na rostoucí hrozbu ozbrojeného konfliktu, nebo metodologicky orientovanou kritiku soudobých společenských věd, jejich postupný výklad nabude významu definice války až v samotném závěru. Výklad bude sledovat několik zásadních rovin, a to s rostoucí mírou jejich obecnosti, čímž překonáme v zásadě tři stupně.

První z nich je rovina individuální, kterou započneme kapitolou věnovanou časopisu *Acéphale*, konkrétně pak jeho emblematické ilustraci. Samotné periodikum je nanejvýš zvláštní a teoreticky obsáhlé, nicméně pro nás je důležitým prvkem možnost osvobození, se kterou články vedou neustálou polemiku. Budeme se soustředit výhradně na články psané Bataillem, kterých je ovšem převážná většina. Zřejmě nejdůležitějším konceptem se poté jeví Nietzscheho avizovaná smrt boha. Bataillovo čtení Nietzscheho však nezůstává pouze na teoretické rovině a v době, kdy se Evropou již plně rozmáhá ideologie fašismu, zakládá již zmíněný časopis, což můžeme chápat jako přímou reakci na tuto hrozbu. Klíčovou rolí fašistické ideologie se stalo její vlastní ospravedlňování, které se odehrávalo na poli kulturním, vědeckém a filozofickém. Jednou z nejvýraznějších ikon tohoto úsilí se stal právě Nietzsche, a proto je možné *Acéphale* chápat jako obhajobu jeho filozofického systému před účelovou dezinterpretací. O to radikálněji byla tato obhajoba vedena, neboť fašisté skrze německého filozofa, který usiloval o skutečné osvobození,³ přivedli člověka na popravěštně a jako takového ho uvrhli v ještě větší nesvobodu. S tímto klíčovým motivem budeme pracovat i v další části, v níž se zaměříme na koncept svrchovanosti.

Svrchovanost bude představovat stěžejní bod našeho výkladu. Pokusíme se na jejím příkladě rekonstruovat místo vzniku (sebe)vědomí a popsat důsledky, které vedou k jeho následnému obětování, v němž je toto vědomí předmětem destrukce. Zaměříme se na časovou rovinu, do které je vědomí situováno, a ukážeme, že jediným panstvím

³ SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. London: Verso, 2002. s. 241.

svrchovanosti je přítomný okamžik, který, jak jsme již předestřeli, se vyznačuje svojí intenzitou a zároveň nevyhnutelností. Bataille zde obrací svoji pozornost k Hegelovi, jehož filozofický *system* představuje podloží pro vymezení svrchovanosti jako takové. Jeho vliv je zde proto explicitní. Ovšem pouze do té míry, která se vyznačuje onou systematičností, jež je vědění vlastní. Bataille se pokouší zachytit okamžiky, které by veškerý systém, z důvodu toho, že je systémem, obětovaly a člověka uvrhly *jinám a jinak*. Únik ze systému se však neustále setkává s nezdarem a jeví se jako nemožný. Bataille v této souvislosti píše dopis neznámému adresátovi (jedná se pravděpodobně o Kojěva): „Představuji si, že můj život – nebo ještě lépe jeho přerušování, otevřená rána, která je mým životem – sám o sobě vyvrací Hegelův uzavřený systém.“⁴ Svrchované okamžiky, tyto otevřené rány, budou tvořit východisko, které bude neustále přítomné ve všech záhybech Bataillova díla. Byť se to nyní tak může jevit, není jeho záměrem syntéza Hegela a Nietzscheho. Je si dobře vědom toho, že polemikou s dílem jednoho i druhého autora rozvíjí vždy a pouze jejich vlastní myšlenky, a nikoliv obě zároveň.⁵ Ostatně jak upozornil později Deleuze, tato syntéza není ani možná.⁶ Uvidíme proto, že Bataille tyto autory postavil vedle sebe a nechal je ve vývoji svého myšlení nezávisle působit. I z tohoto důvodu je pro nás koncept svrchovanosti důležitý. Vystává v něm totiž oscilace, kterou bychom mohli chápat jako vzájemné působení systému a *jinakosti*, které však nejsou do jeho řádu asimilovatelné. A jsou to právě tyto *jinakosti*, které nazýváme svrchovanými. Jejich intenzita je poté vykonavatelem oběti, již páchá na časově a utilitárně ustanoveném vědomí. Bude proto důležitý výklad systému, do jehož hranic Bataille situoval vědomí, a jeho následné popření, které před námi otevře *jiný* prostor. To je také důvod, proč předmětem našeho výkladu bude koncept svrchovanosti, a ne texty z *La Somme Athéologique*. V nich je kladen důraz na individuální prožitek okamžiků, který Bataille nazývá vnitřní zkušenost. Je samozřejmě otázkou, do jaké míry se jedná o stejnou zkušenost, jež je vlastní i svrchovanosti, nicméně je to právě koncept svrchovanosti, který nabývá podoby ucelené teorie. Spolu s tím nám její výklad nabízí vyústění v další rovinu, kterou bude představovat bytnost sociálních skupin.

Logická konstanta, kterou budeme sledovat ve svrchovanosti, bude přítomna i v dalších rovinách. Dalo by se říci, že jako taková bude procházet celým naším výkladem. Mohli bychom ji charakterizovat jako neustálé napětí mezi systémem, řádem, který je

⁴ HOLLIER, Denis (ed.). *The college of sociology: (1937-39)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988. s. 90.

⁵ BATAILLE, Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 220.

⁶ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. Praha: Herrmann a synové, 2016. s. 336.

význačný svojí produktivitou a jehož jednotlivé prvky jsou ve vzájemném vztahu, a *jinakostí*, jejíž hodnota pramení pouze z ní samotné a kterou uzavřený řád není schopen asimilovat. Teoretickému vymezení této konstanty budeme věnovat nejvíce pozornosti v kapitole zabývající se analýzou fašismu. Výchozím textem proto bude Bataillova esej, jejímž předmětem je právě fašismus. Avšak uvidíme, že analýza této ideologie ve svém důsledku znamenala také kritiku soudobých sociálních věd a nastínila svébytné pojetí sociální reality. Esej nazvaná příznačně *Psychologická struktura fašismu* tvoří společně s *La Notion de Dépense* ústřední texty Bataillova předválečného působení v časopisu *La Critique social*. Jedná se o období, které z časové perspektivy předcházelo časopisu *Acéphale*, avšak není v nich přítomen žádný zásadní zlom, který by bránil vzájemné návaznosti textů. Proto se budeme snažit rozvíjet logiku již predestřenou a náš výklad doplnit o argumenty, které první a druhou kapitolu propojí. Samotným cílem kapitoly poté bude popsat střet homogenních a heterogenních prvků, které Bataille ve společnosti detekuje. Tento střet poté vyvstane jako klíčový prvek při formování společenských institucí, které jsou ve vztahu k válce klíčové. Jedná se jmenovitě o armádu a postavení velitele, případně vůdce, kteří ve vztahu ke společenskému řádu představují někoho *jiného*, a jsou tak jakýmsi „orbity“ vyznačujícími se protichůdnými silami.⁷ Na pozadí analýzy fašismu vyvstane najevo vztah a povaha obou prvků společenské reality. Spolu s tím uvidíme, že její heterogenní část není natolik vzdálená konceptu svrchovanosti, ba dokonce že tohoto slova je v eseji o fašismu užito vůbec prvotně jako klíčového fenoménu heterogenity.

Zkušenost s nadcházejícím konfliktem, který vyústil ve druhou světovou válku doprovázenou okupací francouzského území, se promítla převážně do textů *La Somme Athéologique*. Jejich předmětem je člověk, jehož subjektivita je silně otřesena pod náporom života, jenž se ocitá na hraně vlastní diskontinuity. V mnoha ohledech zásadnější se však pro nás jeví následná poválečná práce vycházející v roce 1949. Jedná se o zjevné navázání na předválečné práce, převážně na články z *La Critique sociale*. Z počátku esejisticky stylizované texty vychází zprvu po částech, nicméně v roce 1949 jako celek pod názvem *Prokletá část*. Bude-li předmětem našeho výkladu do této doby rovina individuální a následně sociální, pak nyní se naše pozornost zaměří na rovinu planetární, z níž vyplynou metafyzické závěry. Bataille v *Prokleté části* představuje teorii, kterou nazývá obecnou ekonomikou. Hned z počátku je však zřejmé, že se o žádnou ekonomii nejedná. Alespoň ne

⁷ BATAILLE, Georges. *The Obelisk*. In: STOEKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 214.

v jejím tradičním pojetí, tedy takovou, v níž by předmětem zájmu byla produkce a cirkulace kapitálu nebo zboží. Ve vztahu k závěrům, které předložíme v kapitole věnované fašismu, kde popíšeme elementy sociální reality, uvidíme, že v *Prokleté části* bude zakládající silou obdobný model, který bychom mohli označit jako energetický. Tato energie je tím, co bude podléhat ekonomii, o které Bataille hovoří. Jejím východiskem a zároveň primárním činitelem bude oproti tradiční ekonomii výdaj, tedy spotřeba, ať už nabývá jakékoliv podoby. Proto nikoliv produkce, ale tento výdaj, jenž představuje spotřebu energie, je hybnou silou obecné ekonomie, která je natolik obecnou, že ve svém důsledku představuje život na zemském povrchu. Příjem energie a její následný výdaj ovšem nejsou ve stabilním poměru. Člověk disponuje větším množstvím energie, než jaké je schopen užít k udržení života a růstu. Ovšem nejen jeho život, ale život všech organismů neustále naráží na hranice tohoto poměru. Je však zřejmé, že je to právě člověk, který je schopen vytvářet nejsložitější hranice a onu energii využít způsobem jemu užitečným. Člověk ostatně na zemském povrchu představuje místo, ve kterém je možné uvažovat o formě *prokletí*, protože on je tím, kdo skrze zákazy (hranice) účelově „zadržuje“ energii ve svůj prospěch. Ba co více, toto „zadržení“ je pro něho konstitutivním prvkem.

Vyvstane proto před námi otázka rozdílu mezi člověkem a zvířetem, kterou Bataille specifickým způsobem překonal. Vznik lidského světa bude nacházet v onom „zadržení“, tedy negaci nezávislého průběhu pohybu energie. Spolu s tím vyvstane tato negace jako konstitutivní pohyb, jenž bude místem vzniku sebevědomí. Dynamika příjmu a výdaje energie bude proto klíčová, neboť oba tyto směry vyvstanou jako nutné. Skrze negaci se energie sice uvolňuje, ale pouze proto, aby byla ve větší míře opět získána, čímž dochází k její neustálé kumulaci, což ovšem nutně vede k jejímu plýtvání, neboť se dostává k hranicím svého rozpětí. Člověk se následně ocitá před skutečností plýtvání, kterého je z principu schopen, avšak svým vlastním přičiněním se této schopnosti postupně vzdal. Moderní člověk se plýtvání snaží nejrůznějšími prostředky vyhnout a pod záštitou neustálého růstu obhajovat svoji neochvějnou suverenitu utility. Skutečné oběti proto není schopen, respektive je vůči ní nevědomý a slepý. Nutnost neproduktivního výdaje se poté střetává s touto nevědomostí, což vede k eskalaci napětí, jehož následné plýtvání nabývá tragických forem. Momenty plýtvání proto představují ono lidské *prokletí*, neboť jako takové jsou nevyhnutelné. Jedná se ovšem o skutečné plýtvání, za které bychom mohli označit svrchované okamžiky. Jejich výsledkem proto není žádná protihodnota. Člověk v nich ničeho nenabývá, a toto plýtvání je proto pro něho naprosto neužitečné. Projevy

plýtvání se tudíž opět vyjevují jako ony *jinakosti*, které jsou v tomto případě nahlíženy z pozice výdaje energie, o nichž nemůžeme uvažovat jako o účelových, tedy lidských formách spotřeby. Činitelem je v tomto případě pouze svrchovaný pohyb, tedy někdo absolutně *jiný*. Pouze takový člověk nebo společenství, které je otevřeno tomuto pohybu, byť za cenu toho, že uzná a přijme svrchovaný okamžik, jemuž je ochotné v ten moment obětovat vlastní řád, jsou schopni tento pohyb alespoň zčásti vyplývat po svém. Pro člověka to ovšem znamená nejvyšší oběť – vzdát se toho, co je pro něj konstitutivní, a proto užitečné. Uvidíme, že právě tímto směrem se vydá mytická postava z časopisu *Acéphale*.

Náš výsledný záměr, kterým bude definovat válku v její obecnosti, budeme v práci situovat až do samotného závěru. Rozhodli jsme tak činit proto, že samotná válka vyvstává v Bataillově díle jako vrchol excesivních momentů, které se budeme snažit co nejobsáhleji po celou dobu výkladu definovat. Ve válce je přítomen střet člověka podřízeného lidskému řádu s absolutní *jinakostí* světa, což bude nejprve nutné blíže specifikovat. Válka představuje uskutečnění nejvyšší oběti, v níž je předmětem lidský duch, který je nositelem smyslu. Bataille ve spojení s válkou hovoří o slavnosti⁸, která v daný moment na zemském povrchu propuká a jejíž účastníci se dostávají do stavu vytržení, v němž mizí do té doby všudypřítomná omezení lidského světa. Vytrácí se proto i schopnost tuto zkušenost verbálně sdílet, a jediným možným způsobem tak zůstává vlastní žitá zkušenost přítomného okamžiku. Lidská subjektivita se v bitevní vřavě ocitá v natolik nekontrolovatelném pohybu, který je jí neustále připomínán ve smrti ostatních, již z hlediska vojenské strategie nepředstavují nic víc než přijatelnou ztrátu. Veškeré ospravedlnění a smysl, jež by bylo možné nalézt ve všech válkách, které byly kdy vedeny, v dotyčný moment ustupují stranou, neboť se jedná o lidský cíl, pro který ve svrchovaném běsnění války není prostor. Stranou ovšem spolu s tím ustupuje i lidská individualita, která je zmítána kontinuálním plynutím, v němž masy těl již nepředstavují jednotliviny. Tato těla jsou účastna na slavnosti, kterou s nimi svět v jeho neustálém pohybu hraje a ze které není úniku. Podoba této slavnosti ovšem nabývá na intenzitě a katastrofě, se kterou si člověk nárokuje nadbytek energie využívat pouze ve svůj prospěch. Překročení i těch posledních hranic, které se snažily zadržet nesmírné bujení života, poté vede k natolik bouřlivému plýtvání, jež nabývá podoby válečného konfliktu.

⁸ BATAILLE, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha: Herrmann a synové, 1998. s. 266.

Smrt boha a zrození Acefala

Stěžejní otázkou lidské existence je otázka po existenci boha. Její důležitost spočívá nejen v poznání světa a jeho stvořitele či věčného principu, ale i v touze po tomto vědění. Bataille neváhá odpovědět kladně – ano, bůh skutečně existuje, neboť existuje i člověk.⁹ Toto konstatování však nenese onen pozitivní význam, jaký bychom čekali, nýbrž negativní. Bůh existuje právě proto, že existuje i člověk. Ten ho stvořil, neboť jako člověk touží po vědění, které je jemu samému nedosažitelné. Bůh však stojí na konci této touhy: „touha po bohu je beznadějná a svatost je nemožná“.¹⁰ Nemožnost dosažení této touhy z ní činí touhu nejzásadnější, neboť jejím předmětem je právě nemožnost či nedosažitelnost, to, co člověka přesahuje, tedy bůh sám. Člověk, aniž by jej postuloval, se ocitá před nesmyslností své existence a tváří v tvář samotné smrti, neboť je to právě bůh, který ztělesňuje smysl ráje po životě. Je to onen bůh, který člověka nestaví v bezsmyslounou prázdnotu smrti. Útěchou jsou člověku prosby a uchýlení se k vyšší entitě, která, stejně jako nicota, mlčí. Bůh, obdobně jako král, je proto autoritou, kterou člověk sám stvořil a zároveň se jí podřídil. Dává mu totiž smysl a zbavuje ho odpovědnosti. Naplňuje ho pocitem vědění a řádu, který stojí na místě nicoty, jež je z principu nesystematizovatelná. Proto absence boha, jež by se mohla zdát osvobozující, znamená spočinutí tváří v tvář této nesmírnosti.¹¹ Neexistuje-li bůh pak „je [naše] prosba zardoušena v hrdle. Přesto [nebo právě proto] je to neméně strašné, i když tu není nikdo, kdo by ji slyšel. Výkřik je stejného rozsahu jako prázdnota, kterou zanechává: je nesmírný“.¹² Člověk se tak po Nietzsche avizované smrti boha ocitá na scesti, které je ovšem paradoxního charakteru.¹³

⁹ SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. London: Verso, 2002. s. 303.

¹⁰ Tamtéž s. 304.

¹¹ BATAILLE, Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 46.

¹² SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. London: Verso, 2002. s. 300.

¹³ Michel Foucault si všímá paradoxního charakteru smrti boha a doslova uvádí: „Bataille si byl dobře vědom toho, jaké možnosti je tato smrt schopna otevírat našemu myšlení a k jakým nemožnostem je přivádí. Vždyť co jiného by mohla znamenat smrt boha, ne-li právě tuto podivnou spřízněnost mezi vyjevováním jeho existence a gestem, které ho usmrcuje? Co ale znamená usmrcování boha, jelikož bůh neexistuje, usmrcování boha, který neexistuje? Možná: usmrcovat boha, protože neexistuje, a zároveň jej usmrcovat proto, aby neexistoval – a to je totéž co smích. Usmrcovat boha proto, abychom existenci osvobodili od té, která ji limituje, ale také proto, abychom ji dovedli k hranicím, které tato bezmezná existence stírá (to je oběť).“ FOUCAULT, Michel., et al. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 2016. s. 11.

Smrt boha je zásadním momentem lidské orientace ve světě. Tato skutečnost, se kterou se nutně musíme potýkat, neboť my jsme boha zabili¹⁴, nás přivádí k oblasti, která již není konkrétní. Rozprostírá se proto před námi labyrint nekonkrétního. To, co bylo bohem ospravedlněné jako žádoucí a ctnostné, se po jeho smrti jeví jako nicotné. Člověk se tak ocitl před prázdnotou, která představuje přehodnocení veškerých dosavadních hodnot.¹⁵ Takto otevřený prostor však není něco, co bychom si mohli představovat jako absenci. Spíše než smrt boha se zde jedná o jeho nahrazení. To se děje všemi formami lidského idealismu, který Bataille nachází takřka všude. Jako idealismus chápe veškeré formy a hranice, které člověk aplikuje jako své suverénní vědění o světě. Ať už se jedná o *tvar* v podobě pojmu nebo *zbožštění* hmoty, jako to činili materialisté, je toto úsilí neméně idealistické.¹⁶ Snahy materialistů odmítajících jakékoliv duchovní entity se v posledku ukázaly jako stvoření *ideální* hmoty. Bataille si všímá, že jejich kombinace je v dějinách filozofie přítomna takřka nepřetržitě a například tradiční dělení látky a formy je ospravedlnitelné pouze do té míry, dokud jej nepřeneseme na celek věcí: „Tvoří se tak dvě slovní jsoucna, jež vysvětluje jedině jejich konstruktivní hodnota ve společenském řádu, totiž abstraktní Bůh (nebo prostě idea) a abstraktní hmota, představující vrchního dozorce a také zdi žaláře.“¹⁷ Člověk se tímto způsobem uzavírá do vězení svých představ, které vytvářejí pro jeho existenci řád a dávají mu směr. Neoddělitelným prvkem těchto idejí je teologický výklad světa společně s hierarchizací vztahů, které v něm figurují. To dovoluje vytvářet ideální formy, které například v případě hmoty předepisují to, jaká by skutečně, nezávisle na nás, měla být.¹⁸

Bataille se snaží najít způsob, jak tento zdánlivě nepřekročitelný problém obejít. Uchyluje se k představě boha, který by byl z definice anti-idealistický a neteologický.¹⁹ Boha, jehož představa by nebyla spojena s uchýlením se k vyšším principům, ale naopak s odevzdáním se něčemu, co člověk nemá a ani nemůže mít pod kontrolou. Inspiraci nachází u gnostické podoby boha, který je vyobrazen na dobové pečeti ze 4. století našeho letopočtu. Jedná se o boha s lidským tělem a zvířecí hlavou, která v případě člověka symbolizuje

¹⁴ Bataille na vícero místech referuje na pasáže z *Radostné vědy*. Viz NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Olomouc: Votobia, 1996. s. 120–122.

¹⁵ WEISS, Allen S. *Impossible Sovereignty: Between "The Will to Power" and "The Will to Chance"*. October, 1986, 36: 129–146. s. 132.

¹⁶ BATAILLE, Georges. *Materialism*. In: STOEKEL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 15.

¹⁷ BATAILLE, Georges. *Nízký materialismus a gnóze*. Praha: Spolek Analogon, 2018, 85 (2): 84–88. s. 85.

¹⁸ BATAILLE, Georges. *Materialism*. In: STOEKEL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 16.

¹⁹ WEISS, Allen S. *Impossible Sovereignty: Between "The Will to Power" and "The Will to Chance"*. October, 1986, 36: 129–146. s. 131.

lidskou transcendenci, racionalismus, ale i identitu a individualitu.²⁰ Takováto představa, zbavená výsostně lidského prvku, představuje problém, neboť jaké povahy je ona entita, kterou bůh ztělesňuje? Bataille zde nachází inspiraci v tom, co nazývá jako *nízká hmota*, která se vzpírá lidskému uchopení: „*leitmotivem* gnóze byla koncepce hmoty jako aktivního principu, který existuje věčně a sám od sebe jako temnoty (které nejsou nedostatkem světla, nýbrž nestvůrnými archonty odhalovanými tímto nedostatkem), jako zlo (které není nedostatkem dobra, nýbrž tvůrčím činem).“²¹ Jedná se proto o uchýlení se k tomu, co bylo za účelem dosažení vyšších principů odsouzeno jako pokleslé a nízké. Neurčitost této hmoty, jež je *vyloučena* z „lidského světa“ ospravedlněného morální autoritou, se projevovala například v bakchických orgiích, ve kterých se jednotlivec „rozplýval“ v mase obnažených těl. Gnostici usilovali o to nenechat se svázat vyšší autoritou idealismu, a proto se snažili „podrobit jen něčemu nižšímu, co se nemůže na žádný způsob opičit po jakékoliv autoritě“.²² Tímto nízkým je právě ona hmota, která je na mně nezávislá a jejíž případné omezení by okamžitě nabylo vyššího principu, kterého by se stal člověk funkcionářem. Uchýlení se gnostiků směrem k této hmotě mělo nejspíše jediný cíl, a to „ohromit lidského ducha a idealismus něčím nízkým tak, aby uznal, že vyšší principy tu nic nezmohou“.²³ Jedná se v zásadě o odmítnutí suverenity idealistických autorit a o snahu přivést do pozornosti ony „nebezpečné“ a nesourodé prvky, které se nacházejí pod hradbami forem.

Inspirace gnostickou představou boha a nízké hmoty, jejímž je ztělesněním, se později plně projeví v již zmíněném časopise *Acéphale*.²⁴ Ten je v převážné většině věnován polemikám nad dílem Friedricha Nietzscheho. Ikonickým se pro časopis stala ilustrace André Massona, který namaloval postavu Acefala²⁵ (viz obrázek níže). Jednalo-li se v podání gnostiků o boha, který byl ztělesněním nízké hmoty a odmítnutím idealistických forem, pak Acefal zosobňoval něco daleko radikálnějšího. Jeho rozchod se vším ideálním, tedy lidským měl být maximální. Tento v překladu „bezhlavý“ neměl být pouhou reakcí na

²⁰ WEISS, Allen S. *Impossible Sovereignty: Between "The Will to Power" and "The Will to Chance"*. October, 1986, 36: 129-146. s. 132.

²¹ BATAILLE, Georges. *Nízký materialismus a gnóze*. Praha: Spolek Analogon, 2018, 85 (2): 84–88. s. 87.

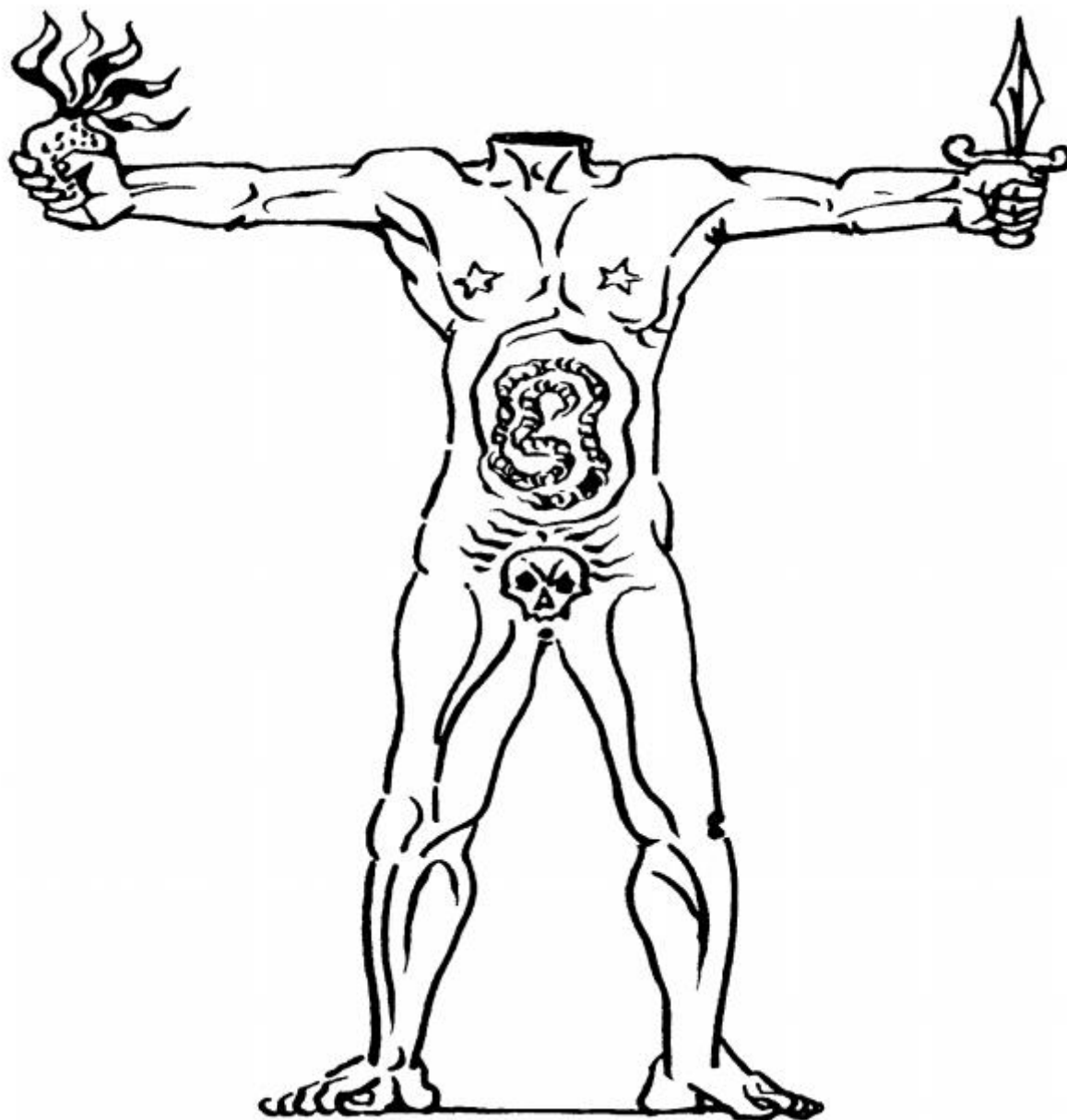
²² Tamtéž, s. 88.

²³ Tamtéž, s. 89.

²⁴ WEISS, Allen S. *Impossible Sovereignty: Between "The Will to Power" and "The Will to Chance"*. October, 1986, 36: 129–146. s. 129.

²⁵ Rozhodli jsme se odlišit název časopisu a jeho stejnojmenného představitele. Proto je v textu užíváno výrazu „Acéphale“, kterým máme na mysli periodikum a společnost kolem něho sdruženou, a „Acefal“ referujícího na postavu samotnou.

převládající idealismus nebo jeho opakem, ale absolutním zbavením se lidské identity a trvání,²⁶ které předpokládá.



Ilustrace z obálky prvního čísla časopisu *Acéphale* (1936) Zdroj: BATAILLE, Georges, et al., *The Sacred Conspiracy*. London: Atlas Press, 2017. str. 122.

²⁶ WEISS, Allen S. *Impossible Sovereignty: Between "The Will to Power" and "The Will to Chance"*. October, 1986, 36: 129–146. s. 130.

Ztráta hlavy, která je Acefalu vlastní, reprezentuje osvobození člověka od toho, co mu na jeho bedra uvalil idealismus. Je to tíha představy, ve které člověk stojí ve středu univerza, neboť on postuluje, včetně například představy boha, smysl vlastní existence.²⁷ Ať už je to on sám nebo právě bůh, jedná se vždy o nutnost uniknout světu věcí v jejich absurdní existenci. A „lidský život je [již] vyčerpán z toho, že slouží jako vůdčí princip a smysl univerza“.²⁸ Podle Bataille nás všechny tyto formy, které člověka uzavírají do klíčky sebezahleděnosti, přivádějí k potřebě z nich vystoupit a vystavit se světu v jeho nesmírnosti. Té je možné dosáhnout odevzdáním se světu v jeho extázi, která jde až na hranici samotného života. Jestliže, jak píše, je lidský život v principu nedostačující²⁹, je nedostačující právě ve vztahu k ideálním formám, které sám postuluje a do kterých vkládá své naděje. Tento iluzorní svět postavený na smyslu a domnělé neochvějnosti lidské racionality je neustále ohrožován tíhou lidských tužeb. Zákazy, které proti touze člověk staví, se snaží redukovat jeho excesivní jednání. Uzavíráním se do ideálních forem se člověk čím dál tím více přivádí k omezování vlastní existence, kterou podřídil principu utility.³⁰ Acefal má proto být tím, který ztrátou své hlavy odmítl toto zotročení. Je bytostí, která ztrátou své hlavy odhalila vlastní univerzálnost v nízké hmotě, již představoval již bůh gnostický. To znamená ztrátu veškeré identity, a jak si všímá Weiss, i ztrátu schopnosti řeči a únik před ontologickou správou logu.³¹ Acefalova hlava však zcela nezmizela. Jako reprezentace lidské racionality se přemístila do oblasti genitálií. Zde má představovat provázání života a smrti a jejich vzájemnou podmíněnost. Lidská lebka také evokuje excesivní povahu sexuality, neboť vůči ní jsou namířeny takřka všechny morální zákazy, které se jí snaží redukovat pouze na užitečnost reprodukce. Sexualita podle Bataille představuje jeden z nejzásadnějších excesivních momentů lidské existence, který člověka „dekapituje“, neboť ho zbavuje vlastní identity pod tíhou slasti, jež nachází svůj střed v *nízké materialitě* lidského těla.³²

Takto umístěná hlava symbolizující nejen lidský rozum, ale i jeho vlastní výtvar v podobě boha, nás dále přivádí k hierarchizovanému řádu věcí, který vyjadřuje. Bataille se ve svých dřívějších textech převážně pro časopis *Documents* věnuje hned několika tématům, která však mají společný rys. Ve středu jejich zájmu stojí ona nízká materialita, kterou jsme

²⁷ BATAILLE, Georges. *Propositions*. In: STOEKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 199.

²⁸ BATAILLE, Georges. *The Sacred Conspiracy*. In: tamtéž, s. 181.

²⁹ BATAILLE, Georges. *The Labyrinth*. In: tamtéž, s. 172.

³⁰ BATAILLE, Georges. *The Sacred Conspiracy*. In: tamtéž, s. 179.

³¹ WEISS, Allen S. *Impossible Sovereignty: Between "The Will to Power" and "The Will to Chance"*. October, 1986, 36: 129–146. s. 131.

³² Tamtéž, s. 132.

detekovali u gnostiků. Na místě, kde se v *Řeči květin* objevují tlející mrtvoly organismů, které podmiňují život rostlin, jejichž význam v podobě krásy či vznešenosti jsme jim jako lidé přiřkli, se v jiném textu s názvem *Velký prst* objevuje nízká hmota prstu u nohy nebo chodidlo, jež jako předměty stojí v opozici „vznešeným“ věcem, kterými je ona příslovečná lidská hlava. Bataille ukazuje, že tato nízkost, kterou ony tlející organismy nebo chodidla představují v hierarchizaci předmětného světa, je vytvořena lidskou implementací řádu. Jejich základem je ovšem smrt, nemoc nebo hmota, která je vyloučena z lidského světa stejně, jako je tomu například u exkrementů. Toto vyloučení nachází svoje opodstatnění ve vztahu k hierarchii toho, co je vznešené a nízké nebo třeba dobré a špatné. Aniž by Bataille evokoval přijetí opačného řádu, snaží se tímto poukázat na skutečnost, že náš svět je obklopen nebo přímo podmíněn smrtí a věcmi, které jsme z tohoto světa bezpodmínečně vyloučili. To nás od takového světa do jisté míry odvádí a nechává nás potácet se v idealistickém opojení našich vlastních představ. Acefal je ztělesněním právě tohoto tragického pohledu na svět. Jeho cílem je přivést člověka k životu, vystavit ho pohledu do spalujícího žáru skutečného světa bez jakéhokoliv podřízení se autoritě. Byť je tento pohled nesnesitelný, a „cíl“ Acefala tudíž, alespoň prozatím, nedosažitelný, je nezbytné „postupovat vpřed, neohlížet se zpět a nebrat v potaz ty, kteří nemají dostatek síly“.³³ Tento návrat vůči skutečnému světu, který Acefal zvěstuje, je nicméně tragický sám o sobě, neboť na jeho konci vždy stojí smrt. Smrt, která je však nutnou podmínkou toho, aby jiný mohl žít. Hlava umístěná v oblasti lidských genitálií proto poukazuje na tento tragický rys světa, před kterým se nás nejrůznější formy idealismu snaží chránit. Tento návrat do reality, jak o něm Bataille mluví a jehož je Acefal ztělesněním, „neznamená žádné nové přijetí [řádu], ale to, že je člověk sveden nízkou materialitou, aniž by před ní uhýbal, a to až do té míry, že křičí a rozevívá oči dokořán: poté je rozevívá dokořán i před velkým prstem“.³⁴

Symbolika Acefalovy postavy nekončí pouze u hlavy představující odmítnutí ideálních forem. Rozpažené ruce třímají předměty, jež se ke smrti boha vážou neméně důležitě. V levé ruce se nachází obětní meč, který symbolizuje její výkon. Dále pak válku, boj, ale i radikální, násilné odstranění protivníka. Meč je však důležitý ve vztahu k Acefalově dekapitované hlavě, o kterou přišel vlastní rukou.³⁵ Stejně jako bůh je výtvořem člověka, je

³³ BATAILLE, Georges. *The Sacred Conspiracy*. In: STOEKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 178.

³⁴ BATAILLE, Georges. *The Big Toe*. In: STOEKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 23.

³⁵ WEISS, Allen S. *Impossible Sovereignty: Between "The Will to Power" and "The Will to Chance"*. October, 1986, 36: 129–146. s. 132.

pouze člověk schopen této nejvyšší oběti. Ta je zároveň nevyhnutnou podmínkou toho, aby člověk alespoň na chvíli zažil pocit toho, že je schopen volně nakládat se světem nezatíženým autoritou. V levé ruce se nachází hořící srdce, které představuje „mystickou teologii posvátného srdce, ve kterém tělesné touhy jsou přeměněny v duchovní vášeň“.³⁶ Postavení rukou odpovídá obětnímu rituálu, ve kterém kněží vyvyšuje obětovaný předmět (hořící srdce) a dýku. Je proto zřejmé, že tyto prvky představují člověkem stvořenou duchovní autoritu symbolizovanou hořícím srdcem, a stejně tak nutnost jejího obětování.

Pro Bataille hraje oběť klíčovou roli v něčem, co nazývá jako oblast *posvátna*. Jestliže má hořící srdce v pravé ruce Acefala představovat posvátné srdce, ve kterém se tělesné touhy mění na duchovní vášeň, pak to, co Bataille nazývá posvátnem, představuje daleko širší oblast. Jedná se totiž o oblast, které je dosahováno především skrze tyto tělesné vášně. V návaznosti na Dürkheima hovoří Bataille o dvou složkách společnosti, jimiž je oblast profánní a posvátná: „[Lidská společnost] se skládá ze světa profánního i světa posvátného, jež jsou dvěma navzájem se doplňujícími formami. Profánní svět je světem zákazů. Posvátný svět je otevřen omezeným transgresím. Je světem slavnosti, panovníků a bohů.“³⁷ Posvátný svět je jakýmsi tmelem, který společnost složenou z individuálních bytostí udržuje v relativní koherenci. Je zároveň prostorem, který je ztělesněn osobou krále, boha či zákona. Jedná se o oblast, kterou zákaz profánního světa obklopuje, tedy takovou, jež je předmětem tohoto zákazu.³⁸ Vyvolává proto v člověku pocit strachu, nebo v opačném případě jej přitahuje. Je také předmětem uctívání a v určité podobě se objevuje v každé lidské společnosti jako její konstitutivní prvek. Proto je pro Bataille jako předmět posvátného par excellence právě tělesná žádostivost a její projevy.

Posvátno však zaujímá ještě další a pravděpodobně důležitější úlohu. Jedná se o jakési místo setkání, kde je člověk vystaven svrchované osobě boha. Jestliže bůh představuje onu nemožnou, kontinuální a věčnou esenci bytí, je pro člověka možné tyto „skutečnosti“ do jisté míry nahlédnout, neboť jim sám podléhá. Toto nahlížení se děje v manifestaci smrti, kterou oběť ztělesňuje. Je to jakýsi zprostředkovatel, který nejenže přivádí do pozornosti ono *memento mori*, ale je i v daném okamžiku překročením zákazů, které se se smrtí pojí (nezabiješ!). Děje se tomu však zprostředkovaně. Obětní rituál je složen z pravidel a přísně hierarchického postavení kněze, oběti a účastníků. To symbolizuje onen

³⁶ WEISS, Allen S. *Impossible Sovereignty: Between "The Will to Power" and "The Will to Chance"*. October, 1986, 36: 129–146. s. 131.

³⁷ BATAILLE, Georges. *Erotismus*. Praha: Herrmann a synové, 2001. s. 84.

³⁸ Tamtéž, s. 85.

řád, který je společnosti vlastní a vůči kterému představuje oběť nemožnost smrti. V okamžiku usmrcení nebo zničení oběti je překročena hranice každodenního zákazu a vyjevuje se prostor, kterému je účastník rituálu vystaven skrze tuto oběť, jež veškeré zákony zpředměťovala. Je mu tímto usmrcením odhalena kontinuální povaha bytí, které je on sám vzdálen do té míry, do jaké je diskontinuitním individuem. „Božská kontinuita [je] spojena s transgresí zákona zakládajícího řád diskontinuitních bytostí. Lidé se jakožto diskontinuitní bytosti snaží v diskontinuitě setrvat. Ale smrt, nebo přinejmenším kontemplace smrti, je přivádí ke zkušenosti kontinuity.“³⁹ Jak již bylo řečeno, jedná se však o transgresi omezenou. Její smysl spočívá v tom, že samotný zákaz je jakýmsi moderátorem této transgrese. Velmi významně udává podobu vlastního porušení a tím i jeho obsah. Bataille dokonce uvádí, že starost o pravidla je někdy největší právě při transgresi.⁴⁰ Oblast posvátna tak tvoří nejen zákaz, ale i jeho překročení. Tato transgrese je nejzřetelněji patrná v rituálech, které osobě boha přináší nějakou formu oběti.

Výjimku však tvoří transgrese, kterou Bataille nazývá jako neomezenou. Ta se objevuje v případě, kdy panovník nebo například bůh, jednoduše onen jednotící princip (sjednocující zákaz a s tím i jeho omezenou formu transgrese), zemře. Známý jsou případy těchto transgresí, jež popsali antropologové. Bataille se odvolává na konkrétní příklad, ve kterém smrt panovníka na ostrovech Fidži vedla k rozpoutání ničím a nikým omezeného násilí.⁴¹ Smrt tohoto svrchovaného vládce, který stál jakožto záruka řádu, se však neváže k jeho opaku. Ten je přítomen do jisté míry v oné omezené transgresi zákazu. Neomezená transgrese nemá opak v zákazu, ale dostává svému jménu před tváří smrti, která se projevuje jako naprosto neorganizované násilí. Přítomnost silné ztráty onoho jednotícího principu má jedinou podobu, a tou je bezútěšná kontinuita, po které diskontinuitní bytosti zároveň touží a zároveň je jejich největším strachem.⁴² I zde se objevuje oběť, a to právě oběť nejvyšší, jež je zárukou řádu, prostřednictvím kterého se vztahujeme jak k předmětnému světu, tak k sobě navzájem jakožto k diskontinuitním bytostem. Tato oběť (boha, panovníka), kterou příroda v podobě smrti vykonává, je ztělesněním jednotícího principu, který je smyslem posvátného, ale v důsledku i ospravedlněním profánního sociálního světa. Smrt vládce, kterou je vinna kontinuita bytí a která se skrze ni vyjevuje, je naprostým zrušením zákazů a diferencí, které

³⁹ BATAILLE, Georges. *Erotismus*. Praha: Herrmann a synové, 2001. s. 102.

⁴⁰ Tamtéž, s. 81.

⁴¹ Tamtéž, s. 82.

⁴² Tamtéž, s. 22.

tyto zákazy konstituované v profánním světě vytvářely, a stejně tak zrušením předmětu oněch zákazů, kterými je oblast posvátna.

Domníváme se proto, že oběť, kterou u Acefala symbolizuje hořící srdce a rituální dýka, má povahu právě této nejvyšší oběti, skrze kterou je dosahována neomezená transgrese. O to více je nám poté zřejmé, jak závažnou roli hraje nejen toto obětování srdce představující posvátnou přeměnu tělesných tužeb na vášně duchovní, ale právě ono sebeobětování v podobě dekapitace vlastní hlavy symbolizující podřízení se svrchované entitě (boha, rozumu, panovníka apod.). Když Stuart Kendall mluví o cíli Acefala, který podle něho spočívá v nalezení a znovuobjevení totality bytí,⁴³ má na mysli právě toto obětování nejvyššího principu, který člověka přivádí nejbliže ke kontinuitě, respektive do blízkosti hranice vlastní diskontinuity.

Jak jsme již zmínili, rituální oběť skrze svoji přítomnost přerušuje řád zákazu, aby dala průchod transgresi. Toto nabídnuté tělo, nebo jakákoliv jiná násilná oběť, představuje spojení mezi možnostmi (profánním světem zákazu) a světem mortality, která je předmětem onoho zákazu. Ono spojení, které je v oběti zpřítomněno, představuje spojení člověka s božstvem, a smrt oběti je tak opodstatněna vyšším cílem, který podléhá přísně teologickému výkladu. Nicméně v ateologické představě, která odmítá jakýkoliv vyšší princip a jeho cíl, a které je Acefal ztělesněním, se toto spojení v oné oběti jeví jako čistá kontingence.⁴⁴ A to prostě proto, že takováto oběť nepředstavuje žádný smysl, kterým by byla ospravedlnitelná. I přes tuto skutečnost však Acefal představuje jakési přitakání této kontingenci, jež se zdá být nedílnou součástí oné „totality bytí“.

Acefal je přemístěním své hlavy do oblasti genitálií vrhán vstříc kontinuitě bytí, které dosahuje absolutním oddáním se nízké materialitě, ve které našel opak jakékoliv identifikace se sebou samým. Poukázali jsme také na skutečnost, že splynutí těl v orgasmickém opojení je jedním z oněch momentů, které člověka zbavují jeho identity a pod tíhou slasti ho přivádějí k okamžiku, kdy je schopen „nahlédnout“ onu kontinuitu. I toto orgasmické spojení těl můžeme chápat jako nízkou materialitu, neboť je něčím, co narušuje subjektivitu v její diskontinuitní povaze. Jedná se však pouze o okamžik, kdy intenzita přítomnosti zaplavila veškerý psychický prostor, a je tak absencí vědomého já. Člověk posléze opět přichází „k sobě samému“ a z transgrese, které tímto dosáhl, je opět plně začleněn do světa zákazu.

⁴³ KENDALL, Stuart. *Georges Bataille*. London: Reaktion Books, 2007. s. 137.

⁴⁴ WEISS, Allen S. *Impossible Sovereignty: Between "The Will to Power" and "The Will to Chance"*. October, 1986, 36: 129–146. s. 132.

Tíha, kterou tak Acefal představuje a která spočívá v setrvání v onom přítomném okamžiku, je však pro člověka smrtelnou, a tedy nemožnou. Zákaz, který je pro člověka konstitutivní, a tedy i omezená transgrese mohou být překonány pouze něčím, co člověka přesahuje. Tím má být právě Acefal, který v tomto klíčovém rysu, kterým je zmiňované přitakání bytí v jeho celku, velmi výrazně připomíná Nietzscheho nadčlověka.⁴⁵ Surya zmiňuje, že Acefalův návrat k totalitě bytí, která nutně předpokládá přítomný okamžik, neboť čas minulý a budoucí je pouhou zátěží na lidských okovech, je podmíněn svrchovaným *ano* směrem ke světu. Nejedná se však o pouhý rétorický obrat, ale o absolutní odmítnutí jakéhokoliv zákazu, jenž je vyjádřen lidským *ne*.⁴⁶ Přítomný okamžik, jemuž Acefal tímto *ano* přitakal, je cosi, co stojí v neustále plynoucím základu světa. Ten, jak jsme již ukázali, není pro člověka ničím menším než smrtí, neboť suverénnost jeho identity a vědomého já je zde nemožná. Bataille hovoří o Ariadnině niti ztracené v jazykovém klubku vlastní mohutnosti.⁴⁷ Jedná se o metaforu, kterou užívá jako ilustraci k podmanění světa člověkem, jenž je však nedostačující, neboť o sobě ve své nedostatečnosti dává na každém rohu znát. Vystupuje právě jako onen přítomný okamžik, jenž je přítomen při transgresi, které je dosahováno skrze obětní rituály nebo sexuální opojení. Proto Bataille neváhá označit sexuální akt jako svého druhu také obět'.⁴⁸ Na skutečnost transformace onoho základu světa, který tvoří aktivní hmota nízké materiality a nad kterým člověk upletl Ariadninu nit pojmu, upomínají Acefalova střeva, konkrétně symbolika labyrintu.

Jak známo, labyrint představuje jakousi strukturovanou spleť cest, která má povětšinou začátek a konec. Musíme zároveň přijmout to, že labyrint je nějak zkonstruován a vyrůstá na „určitém“ podloží.⁴⁹ Bataille se v tomto případě pravděpodobně inspiroval Nietzschem, který metaforu labyrintu užívá k popisu světa.⁵⁰ V Bataillově případě je důležitá

⁴⁵ BATAILLE, Georges. *Proposition*. In: STOEKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 200.

⁴⁶ SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. London: Verso, 2002. s. 20.

⁴⁷ HOLLIER, Denis. *Against architecture: the writings of Georges Bataille*. Massachusetts: MIT Press, 1989. s. 59. Viz také BATAILLE, Georges. *The Solar Anus*. In: STOEKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 5.

⁴⁸ Bataille doslova uvádí: „ženská partnerka [se] erotismu jeví jako oběť, mužský partner jako obětník a jeden i druhý se během splnutí ztrácejí v kontinuitě ustavené prvotním aktem destrukce.“ BATAILLE, Georges. *Erotismus*. Praha: Herrmann a synové, 2001. s. 26. Případně jinde, ovšem ve stejném kontextu: „Milenec rozvrací milovanou ženu, stejně jako zakrvácený obětník rozvrací obětovaného člověka či zvíře. Žena je v rukách toho, kdo ji přepadá, zbavena svého bytí.“ Tamtéž, s. 111.

⁴⁹ Nesmíme se však domnívat, že jeho stvořitelem je člověk, případně jakýsi architekt. Hollier v tomto poukazuje na mytickou povahu labyrintu a doslova uvádí, že „labyrint nemá žádného vynálezce, autora, nebo otce. (...) Ale stejně tak to není produkt přírody“. HOLLIER, Denis. *Against architecture: the writings of Georges Bataille*. Massachusetts: MIT Press, 1989. s. 57.

⁵⁰ WEISS, Allen S. *Impossible Sovereignty: Between "The Will to Power" and "The Will to Chance"*. October, 1986, 36: 129–146. s. 133.

konstitutivní role labyrintu. Jedná se o znázornění světa v jeho chaosu a nízké materialitě, která je ze své povahy nesystematizovatelná. Na tomto „podloží“ člověk vystavěl onu strukturu významu, která má podobu Ariadniny nitě a která je jazykové povahy. Proto Hollier píše, že labyrint je vyjádřením lidské existence, neboť ta je pro člověka nemyslitelná bez jazykového uchopení.⁵¹ Klikaté cesty a záhyby lze také chápat jako spojnice, a to nejen mezi významy, ale i slovy. A právě slova jsou tím, co vyplňuje posvátné prázdno mezi věcmi. Vytvářejí labyrint pojmů, aby z prázdna, které stojí mezi jednou a druhou věcí, a toto prázdno člověkem vytvořené, opět zacelila. Křehkost tohoto spojení je zároveň jeho konstitutivním rysem, neboť postupujeme-li v labyrintu, jsme nejen ztraceni, ale spolu s tím se alespoň z malé části blížíme konci: „Labyrint není bezpečným prostorem, ale dezorientovaným prostorem někoho, kdo se v něm ztratil a který, když už měl to štěstí, proměnil kroky, které činí, v tanec, nebo banálněji, nechal prostorovou intoxikaci, aby ho z cesty svedla: labyrint je opilý prostorem.“⁵² Na jeho konci tak stojí transformace toho, kdo je v něm ztracen. Transformace toho, kdo se plně oddal chaosu a tím odmítl strukturu labyrintu, která působí závrať a panický strach z nevědění. Co však na Acefalovi vidíme explicitně zobrazené, jsou jeho střeva. A právě ta jsou dokladem transformace, v jejímž případě se „objekty“ nízké materiality stávají validními objekty. Doslova se vyloučená hmota stává předmětem jako takovým.⁵³ Můžeme tak říci, že se svět nízké materiality valorizuje, a to pod záštitou zákazu.

K labyrintu neoddělitelně patří mytický Minotaur, který představuje strážce a ohrožení pro toho, kdo do bludiště vstoupí. Jedná se o stvoření s lidským tělem a zvířecí hlavou, které nápadně připomíná gnostického boha. Je tak zřejmé, že postava Acefala, které Bataille s Massonem vdechli život a které jsme věnovali tuto kapitolu, nachází útočiště v tomto labyrintu: „Toto vyobrazení bezhlavé lidské postavy je odmítnutím obojího, tedy identifikace i uctívání; není ani imanentní, ani transcendentní, ale ani člověk a ani bůh. Je to změna lidské podoby, která se vyhýbá jakékoliv identifikaci a vtahuje rozjímající subjekt do labyrintu, kde se ztrácí, což znamená, že metamorfuje, mění se, znovu se objevuje až jako jiný, monstrum, Minotaur sám.“⁵⁴ Toto monstrum, které je v labyrintu sice také ztraceno, ale

⁵¹ HOLLIER, Denis. *Against architecture: the writings of Georges Bataille*. Massachusetts: MIT Press, 1989. s. 64.

⁵² Tamtéž, s. 58–59.

⁵³ WEISS, Allen S. *Impossible Sovereignty: Between "The Will to Power" and "The Will to Chance"*. October, 1986, 36: 129–146. s. 137.

⁵⁴ HOLLIER, Denis. *Against architecture: the writings of Georges Bataille*. Massachusetts: MIT Press, 1989. s. 64.

keré v něm spolu s tím našlo útočiště, tak představuje Acefala, jenž do chaosu sám vstupuje. Ba co více, on se jím přímo stává. Nejedná se však, jak by se mohlo zdát, o vězení, nýbrž jeho opak. Acefal je výrazem chaosu a intenzity přítomného okamžiku. Není tak možné uvažovat o jakékoliv identitě nebo substanciálním já, neboť to se pod tíhou tohoto okamžiku roztříštilo. A jako je neuvěznitelný, je stejně jako přítomný okamžik nezachytitelný. Je tak zřejmé, že člověk něčeho takového není schopen. Bataille však směřuje právě tímto nemožným směrem. Za příklad udává sám sebe, což ovšem neznamená, že by se s Acefalem mohl jakkoli ztotožnit, ale stejně jako on může podlehnout tíze onoho chaosu a otevřít se totalitě bytí: „Není mnou, on je něčím víc nežli já: jeho žaludkem je labyrint, v němž se ztratil a ztrácím se i já, v němž však objevuji, že já jsem on, jinými slovy monstrum.“⁵⁵

⁵⁵ BATAILLE, Georges. *The Sacred Conspiracy*. In: STOEKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 181.

Svrchovanost přítomného okamžiku

Z předchozí kapitoly je alespoň z části zřejmý směr, kterým se Bataillovo úsilí ubírá. Zobrazení Acefala se podle nás pro ilustraci tohoto úsilí jeví jako velmi vhodné. I přesto jsme se nedostatečně vyjádřili k prvku, který je pro něho naprosto zásadní a který jakožto celek představuje. Popisem atributů Acefalova těla jsme nahlédli jisté „elementy“, které nám více či méně podkryly podloží konceptu, jež Bataille označuje jako svrchovanost. Abychom byli schopni dát svrchovanosti alespoň základní rámec, musíme se opět vrátit k rozlišení profánního a posvátného světa, které jsme již zmínili výše.

Řekli jsme, že svět profánní, tj. svět zákazu, je nutně svázán se světem posvátným, který představuje *předmět* tohoto zákazu. Zároveň s tím zajišťuje soudržnost světa profánního, který by se bez posvátna jevil jako chaos a neurčitost. Tento „svět zákazu“ je však širší, než by se na první pohled mohlo zdát. Jedná se o svět, který se vyznačuje prvkem produktivity: „Hlavní starostí prvních lidí nebo alespoň archaického lidstva bylo definovat vedle světa praktického užití, jinak řečeno profánního, také svět sakrální [posvátný].“⁵⁶ Svět praktického užití je třeba chápat doslovně. Jedná se o tvorbu nástrojů, které člověk užívá k práci a jež prací vytváří. Bataille se snaží sjednotit svět práce a zákazu, a obrací se proto k onomu prvnímu člověku. Zásadní moment pro něho představuje přechod, kterým se člověk oddělil od zvířete. Byť si je vědom nejistoty jakéhokoliv možného důkazu, snaží se v těchto úvahách opírat o archeologické nálezy, které svědčí o tom, že již první člověk si vyráběl nástroje, které užíval k práci. Ty sloužily jako prostředky k přežití a ke zjednodušení práce, ale postupem času i k méně naléhavým účelům. Souběžně s tím si tento člověk ukládá „omezení známá pod jménem *zákazy*“.⁵⁷ Tyto zákazy se vztahovaly hlavně k postoji vůči mrtvým a sexuálnímu chování. Byly tak do jisté míry vyústěním toho, k čemu směřovala práce, neboť v ní člověk začal poznávat vlastní smrtelnost. Protože jsme schopni tímto dokázat, že první člověk pracoval a nepřiliš později také pohřbíval, jsme schopni říci, že „práce logicky zplodila reakci určující vztah ke smrti, [zároveň] jsme oprávněni si myslet, že jejím odrazem byl také zákaz regulující a omezující sexualitu a že soubor základního *lidského* chování – práce, vědomí smrti a zdrženlivá sexualita – pochází ze stejně vzdálené

⁵⁶ BATAILLE, Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 31–32.

⁵⁷ BATAILLE, Georges. *Erotismus*. Praha: Herrmann a synové, 2001. s. 38.

doby“.⁵⁸ Tím jsme zároveň schopni určit i vznik světa posvátného, který, jak jsme řekli, představuje předmět onoho zákazu, jímž je v tomto případě smrt a sexualita.

To, co práce představovala pro prvního člověka, můžeme společně s Bataillem nazvat proměnou vnitřní zkušenosti, která se do té chvíle nijak nelišila od vnitřní zkušenosti zvířete.⁵⁹ Společně s vydělením předmětu, který se tímto stal něčím jednotlivým, začal člověk přistupovat ke světu jako k místu pro něho uchopitelných a využitelných věcí.⁶⁰ Dovedeme-li tuto myšlenku do krajnosti, „[v] praxi se člověk, který užívá nástroje, sám stává nástrojem, sám se stává předmětem, z téhož důvodu jako nástroj. Svět praktického užití je světem, v němž se i člověk stává věcí“.⁶¹ Do takového světa však člověk jako takový zcela nezapadá. Užívá-li Bataille tohoto popisu, činí tak proto, aby ho vzápětí popřel: „Člověk není skutečnou věcí. Věc zůstává v čase totožná, ale člověk umírá a rozkládá se a takový mrtvý a rozkládající se člověk není stejný, jako když byl ještě naživu.“⁶² Člověk proto představuje, mimo jiné, neustálou transformaci. Proto je pro Bataille tak důležitý přechod k prvnímu člověku, jehož vnitřní zkušenost se nelišila od té zvířecí.

Jde zde o přechod, který se vyznačuje zásadním prvkem negace, kterého Bataille užívá v Hegelově slova smyslu. Člověk vydělil sám sebe jakožto jednotlivinu, neboť postavil celek světa jako opozitum vůči sobě. Ba co více, postavil sebe nad přírodu samu, neboť jak jsme již řekli, svět uchopil jakožto „soubor“ využitelných věcí: „Práce naučila člověka znát sebe jako pána přírody. (...) Práci zlidštěná příroda je krystalizací lidské tvořivé činnosti, zpředmětněním vlády člověka nad přírodou.“⁶³ Skrze práci tak člověk negoval kauzální cykličnost přírody, neboť práce představovala jeho suverénní úkon. Nacházel v ní svou libovůli, která ho činila svobodným, protože zároveň utvářela i uspokojovala žádost, která již byla zcela jeho a pro něho. Již nebyl plně v zajetí onoho celku, který neobsahoval individualitu. Člověk začal abstrahovat a tím rozeznávat jednotlivost od obecnosti a v tomto rozporu nacházet sebe samého. Do příčinného vztahu mezi potřebou a jejím uspokojením (například potřeba jíst) tak člověk postavil sebe, čímž se také poznával a zároveň s tím se ujišťoval o své suverenitě. V tom spočívá ona negace kauzality, které zvíře není schopno,

⁵⁸ BATAILLE, Georges. *Erotismus*. Praha: Herrmann a synové, 2001. s. 39.

⁵⁹ BATAILLE, Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 30.

⁶⁰ GEMERCHAK, Christopher M. *Sunday of the Negative, The: Reading Bataille Reading Hegel*. New York: SUNY Press, 2012. s. 52.

⁶¹ Tamtéž, s. 30.

⁶² Tamtéž, s. 31.

⁶³ HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologie ducha*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960. s. 17.

neboť je ve „světě jako voda ve vodě“. ⁶⁴ Ostatně proto může Hegel nazvat práci zadrženu (tlumenou) žádostí. ⁶⁵ Skrze práci se tak vědomí muselo potýkat s novou skutečností, jež byla zásadně odlišná od té, kterou bylo „pestrobarevné smyslové zdání tohoto světa“, ⁶⁶ tedy onoho světa vlastního zvířeti. Aby byla zřejmá Bataillova radikální pozice, je nutné zmínit, že negace, která je tomuto přechodu vlastní, je vůči světu (biologickému původu člověka) destruktivní a v jeho destrukci konstitutivní: „Člověk pracuje a zápasí; transformuje, co mu bylo dáno; transformuje Přírodu a v její destrukci vytváří svět.“ ⁶⁷ A tento nový svět je místem *sebevědomí*, ve kterém je dosahováno pojmu ducha. To je ona nová zkušenost, s níž se vědomí musí potýkat a která stojí jako základ lidského světa. Nejedná se v něm o vztah k objektu jako předmětu žádostivosti, ale o obrat, v němž je žádostivost vlastní sebevědomí.

Sebevědomí se v počátcích vyznačuje absolutní souvztažností k sobě samému. Tím, že poznalo svůj „vklad“ abstrakce, tedy tím, že se rozpoznalo jako místo diferenciaci, negovalo veškerý vnější i vnitřní svět na svůj vlastní výtvar. ⁶⁸ Uspokojovalo tím žádost po celistvosti, neboť dosud se jevilo jako roztržité na dva póly (jednotlivina a obecně, případ a zákon atd.). To ovšem představuje jistou svízeň. Žádost, která je uspokojena, nutně zaniká a spolu s ní mizí i sebevědomí, které je na této žádosti do jisté míry závislé. Hegel ukazuje, že v zásadě ono jiné, které je předmětem žádosti, je v posledku sám život. ⁶⁹ Aby sebevědomí bylo sebevědomím skutečným, nesmí jeho předmět, a to ani ve své nicotnosti, přestat být. A jelikož jsme řekli, že sebevědomí je místem ducha, pak jako předmět své žádostivosti nachází pouze jiné sebevědomí. Tím zachovává svoji suverenitu, neboť trvá samo na sobě a zároveň nachází toto jiné, které je pro něho k dispozici. ⁷⁰ Nová skutečnost tedy neodpovídá dosavadnímu „já se rovná já“, ale protože je místem ducha, představuje „já, které je my, a my, které je já“. ⁷¹ Sebevědomí se ocitá tváří v tvář jinému sebevědomí, které jako jediné mu může poskytnout jistotu sebe samého. Proto, aby byly splněny obě podmínky, tedy jistota sebe sama a zároveň zachování předmětu žádosti, skrze které je této jistoty dosaženo, musí se obě sebevědomí uznat jakožto vzájemně se uznávající. Dialektika uznání však nutně vede

⁶⁴ BATAILLE, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha: Herrmann a synové, 1998. s. 234.

⁶⁵ HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologie ducha*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960. s. 17

⁶⁶ Tamtéž, s. 153.

⁶⁷ BATAILLE, Georges. *Hegel, la mort et le sacrifice*. Deucalion, 1955, 5 (2): 1–43. s. 10–11.

⁶⁸ HEGEL, Georg W. F., et al. *Hegelova dialektika*. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 89.

⁶⁹ Tamtéž, s. 90.

⁷⁰ Tamtéž, s. 93.

⁷¹ HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologie ducha*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960. s. 153.

k boji na život a na smrt, v němž je sebevědomí odhodláno dokázat to, že je uznávané. Tedy překonat toto jiné tím, že ho popře a zároveň uchová. Výsledkem tohoto procesu je to, co Hegel nazývá jako panské sebevědomí.

Oproti tomuto Hegelovu subtilnímu výkladu se Bataille k procesu přechodu od zvířete k člověku vyjadřuje v poněkud jiném smyslu. I přesto, že mu přisuzuje, jak on sám říká, zásadní důležitost,⁷² omezí se povětšinou na kratší úryvky ilustrující tuto dialektiku (ostatně to je i důvod předchozí menší odbočky). Výsledek tohoto procesu je však stejný, tedy střet dvou sebevědomí. V Hegelově případě tento střet ústí ve slavnou dialektiku pána a raba. Bataille se vydává poněkud jiným směrem, avšak je si plně vědom „uvěznění“ v Hegelově systému: „Mohu se zmocnit Hegelova myšlení a v jistém ohledu je rozvinout, a přesto se nestane myšlením mým (to znamená, že nemám žádné právo stavět toto své myšlení proti myšlení Hegelovu, jako by vůči němu bylo jiné).“⁷³ Ještě před tím, než Bataille rozehraje tuto hru, musí vyložit karty na stůl v podobě definice pojmů. A klíčovým je mu zde pojem svrchovanosti.

Pro pochopení toho, co Bataille nazývá jako svrchovanost, je důležitý časový horizont, který je již patrný z předchozího výkladu. Člověk tím, že skrze práci vytvořil předmět, propůjčil věci jisté trvání. V zásadě tímto úkonem věc transcendoval, tedy uvedl ji do lidského světa, který on sám chápe jako svět vztahu subjektu a objektu: „Objektivní a v jistém smyslu transcendentní postavení světa věcí vzhledem k subjektu má naopak trvání jako svůj základ: žádná věc totiž neexistuje odděleně a má smysl jen za podmínky, že předpokládá pozdější čas, vzhledem k němuž se konstituuje jako předmět. Předmět lze definovat jako schopnost jednat jen tehdy, je-li v něm implicitně obsaženo jeho trvání.“⁷⁴ Viděli jsme však, v jakém vztahu bylo sebevědomí k objektu jeho žádosti, bez něhož nemohlo být. A stejně je tomu v tomto případě. Proto, aby člověk dialekticky vznikl sám pro sebe, musel vytvořit i tento předmět, skrze který se poznával on sám. Tímto uvedl onen předmět do řádu posvátné hierarchie, která je pro něho konstitutivním prvkem. A posvátno je právě tím místem, jemuž jsme v předchozí kapitole připsali status toho, který do jisté míry upravuje nekonkrétnost smrti: „Všechny obrazy ráje, blahoslavených těl a duší, stejně jako

⁷² Na důležitost tohoto přechodu Bataille upozorňuje například v *Erotismu*. Nicméně své místo nalézá i ve *Svrchovanosti* a *Teorii náboženství*. Nezajdeme ani příliš daleko, když prohlásíme, že v jisté implicitní podobě je přechod od zvířete k člověku v Bataillových textech přítomný takřka ve všech jeho záhybech.

⁷³ BATAILLE, Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 220.

⁷⁴ BATAILLE, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha: Herrmann a synové, 1998. s. 256.

banální představy o zesnulých, kteří procházejí reinkarnací, vždy sloužily pouze k tomu, aby skutečná a neměnná oblast smrti nezůstala prostorem onoho mrazivého strachu.⁷⁵

Předmět zkonstruovaný člověkem je, stejně jako lidská individualita, svázán s časem. Řekli jsme, že skrze něj člověk poznal svou konečnost. Je tomu tak však pouze z části, neboť to, co člověk skutečně z předmětu získal, je ona úzkost, kterou vědomí smrti v člověku stvořilo. Ostatně proto je právě předmět místem trvání, které smrti nepodléhá, a pokud ano, je tomu tak pouze proto, že tomu člověk sám chtěl. Předmět je ze své definice výsledkem práce, a je tak tomu, kdo ho vyrábí, služebný. Stejně tak je služebný i ten, kdo ho vyrábí, neboť obětoval přítomný čas ve prospěch budoucího užití. Zde se opět setkáváme s tím, že Bataille staví člověka, který pracuje, do stejné pozice, jakou zaujímá nástroj. Avšak nyní již víme, že tak činí s odkazem k časové rovině, protože tato věc, tento služebný předmět, má svoji hodnotu pouze v budoucím užití. A stejně je tomu u člověka, neboť skrze budoucnost zvědomil nevyhnutelnou skutečnost smrti. To je pramen oné úzkosti, ze které „vyplová na povrch bytost, která se na základě práce stává vědomě individuální“.⁷⁶ Člověk je tak uveden do pozice, ve které je jeho individualita situována vzhledem k této budoucnosti a ve které musí zachycovat sama sebe. Stejně jako předmět, který by nebyl předmětem (služebným), by toto individuum nebylo individuem, kdyby se skrze tento předmět nestalo služebným. A opět dialekticky skrze tento předmět v jeho trvání neunikalo úzkosti ze smrti.⁷⁷ Bataille však nezůstává pouze u předmětu jako takového. To, s čím služebnou věc nadále pojí, je naše vědění o něm, respektive vědění, které má bytostně za svoji intenci nějaký předmět. Společně s jazykem tak naše vědění, které Bataille nejčastěji pojí s jeho instrumentální povahou, stojí ve stejné pozici jako předmět, jež jsme uvedli do „lidského světa“. Naše poznání totiž znamená pracovní dovednost: „nedosahujeme skutečného poznání, nikdy nic nepoznáme tak dokonale jako předmět, o němž víme, jak je možné jej vyrobit, nebo jako přírodní jev, který dokážeme lehce napodobit nebo jehož další opakování dokážeme předpovědět.“⁷⁸ Služebná podoba vědění je, stejně jako jeho artikulace prostřednictvím jazyka, negací, kterou člověk podřizuje svému užívání. A podobně jako předmět musí být tento objekt vědění trvalý v čase a tím i zachytitelný. Platí to i v případě čehokoliv, co bychom mohli označit za objekt nestálý, neboť důležitý je zde jeho „obraz“ (objekt)

⁷⁵ BATAILLE, Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 34.

⁷⁶ Tamtéž, s. 37.

⁷⁷ GEMERCHAK, Christopher M. *Sunday of the Negative, The: Reading Bataille Reading Hegel*. New York: SUNY Press, 2012. s. 53.

⁷⁸ BATAILLE, Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 47.

a artikulace. Vidíme tak, jak úzce je spojen svět profánní (práce, služebnosti apod.) a posvátný (představa teleologie, smyslu a boha). Byť toto posvátno stojí v jakémisi jiném čase, ve kterém je člověku navracena jeho identita, kterou by ztratil pouhou integrací do světa práce, a z níž by tak učinil poslední negaci. Proto Bataille může prohlásit, že duch, o kterém jsme spolu s Hegelem prohlásili, že je „já, které je my a my, které je já“, je roven bohu, neboť je „nekonečnou a věčnou bytostí“,⁷⁹ jež je spolu s tím i vším smyslem.

Svrchovanost však vůči výše popsanému zaujímá zcela odlišný status. To, proč je pro její pochopení důležitý element času, je jednoduše proto, že ho ve vši míře popřela. Máme zde na mysli právě čas budoucí a minulý, neboť v jisté logické souslednosti je také časově „určená“. Jejím výsostným místem je přítomný okamžik. Byť se to může zdát prosté, je tomu právě naopak. Jelikož jsme do budoucna spolu s Bataillem situovali nejen předmět a služebnost, ale s tím i naši identitu, je tato přítomnost vlastní svrchovanosti jakoby „prázdná“. A vskutku tomu tak je. Neboť svrchovaný člověk (ten, který svrchovaností disponuje)⁸⁰ je ztělesněním posvátného, božského či sakrálního světa,⁸¹ o kterém jsme prohlásili, že náleží bohu a smrti. Tento člověk však nepracuje ani neslouží. Jeho svrchovanost spočívá ve spotřebě bohatství, které práce jiných vyprodukovala. Pracující ovšem také spotřebovává, ale jen potud, pokud mu tato spotřeba dovolí opět pracovat a produkovat. Místem svrchovanosti je tedy nadbytek vyprodukovaný touto spotřebou.⁸² Nadbytek, který neslouží k ničemu jinému než této volné spotřebě. Možnost, kterou tím svrchovanost otevírá, je proto tato schopnost užívat přítomného času „a nemít tím na zřeteli nic jiného než tento přítomný čas“.⁸³ Svrcovanost totiž představuje spolu s tímto i opak služebnosti. To znamená, že onen přítomný okamžik nenese tíhu budoucího užití. Jenomže o této skutečnosti, o tomto služebnictví, jsme prohlásili, že je pro člověka konstitutivní. Viděli jsme, že Bataille lidské vědomí situoval do neustálého čekání na sebe sama, které

⁷⁹ BATAILLE, Georges. *Hegel, la mort et le sacrifice*. Deucalion, 1955, 5 (2): 1–43. s. 12.

⁸⁰ Je důležité zde mít na mysli historické období, o kterém Bataille hovoří, neboť svrchovaným člověkem zde myslí krále, náčelníky a faraony, již v jeho očích představují tradiční svrchovanost. V té je skrze tyto postavy nahlížen vlastní smysl jejich poddaných, kteří se s tímto vůdcem ztotožňují a tím dosahují vlastního smyslu a subjektivity. Byť Bataille trvá na tom, že jisté rysy této tradiční podoby svrchovanosti nadále přežívají, je si vědom i toho, že změnila do jisté míry podobu (může mít vůbec nějakou konkrétní podobu je-li jejím domovem pouze přítomný okamžik?), a proto dále píše: „Pokud si podle mého mínění dělník dopřeje skleničku, jde v podstatě o to, že ve víně, jež polyká, je obsažena zázračná chuťová složka, která je základem svrchovanosti. Je to maličkost, ale taková sklenka vína mu alespoň na krátký okamžik poskytne zázračný pocit, že může svobodně nakládat se světem.“ BATAILLE, Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 11–12.

⁸¹ Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 14.

⁸² Tamtéž, s. 10.

⁸³ Tamtéž, s. 11.

vykazuje jeho identitu v dialektice úzkosti a světě práce. Ale právě tento krok svrchovaný člověk nečiní. Dovede-li tuto myšlenku do důsledku, svrchovanost je tu právě tehdy, když obětujeme jakoukoliv intencionalitu, užitečnost, služebnost, podřízení a v posledku to, co činí lidské vědění takovým, jakým je, tedy subjekt-objektovým vztahem. Je tedy zřejmé, že svrchovanosti je výkon vědění nebo poznání ze svého statutu nanejvýš vzdálen. Proto Bataille ohlašuje, že domovem svrchovanosti je pouze *nevědění*.⁸⁴

Jakým způsobem však takový prvek uchopit, jak onu svrchovanost vykázat? Odpovědí nám je již několikrát zmíněná oblast posvátna. Neboť ta je místem, které náleží smyslu (systému, řádu), ale ten „distribuuje“ i do prostorů, které se systematizaci zdají být jakýmkoliv způsobem cizí. Jsou jimi představy, jež člověk situuje na místo smrti, teologie, boha, a ze kterých tak činí objekty, protože jedině tak je schopen o nich uvažovat. O svrchovanosti pak Bataille hovoří právě v těchto pojmech. A to jednoduše proto, že sama jako „předmět“ je NIČÍM: „Myšlení, které se zastavuje před svrchovaností, legitimně dovádí svou činnost k bodu, v němž se jeho předmět rozkládá v NIC, protože tím, že už není užitečný, neboli podřízený, stává se *svrchovaným* a přestává existovat.“⁸⁵ Není tomu tedy tak, že by svrchovanost byla ničím a, jak jsme řekli, „prázdná“, takové je pouze myšlení, které si klade nárok na to ji poznat. Neboť nutně naráží na její povahu, která není nijak slučitelná s předmětem. Do jisté míry je tomu však ještě jinak, protože svrchovanost ve své bezpředmětnosti je zároveň vším.

O tomto NIC můžeme uvažovat hned v několika rovinách. Jednou z nich je prostá nezachytitelnost onoho přítomného okamžiku. Což ovšem důsledně znemožňuje jakýkoliv její popis, protože ten vždy skrze jazykovou artikulaci předpokládá a vytváří předmět. Řekli jsme ale, že ten je ve svrchovanosti nemožný, neboť cokoliv je této povahy, je zároveň uvedeno a podřízeno časovému horizontu. Nepředmětná skutečnost svrchovanosti nás však přivádí k rovině druhé. A tou je holý fakt, že naše vědomí se setkává s oním svrchovaným NIC. Samo setkání však není nicotné, nýbrž představuje nejvyšší možnou plnost, neboť ve svrchovanosti je intencionalita lidského vědomí nahrazena intenzitou přítomného okamžiku. Veškerý chod myšlení je v tomto okamžiku zastaven a jeho jediným domovem je *nevědění*. „NIC, o němž mluvím, je nám poskytováno zkušeností a můžeme je nazírat pouze v té míře, v níž je zkušenost implikuje. (...) Sám pohyb myšlení se zastavuje ve chvíli, kdy se NIC

⁸⁴ Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 15.

⁸⁵ Tamtéž, s. 19.

stává jeho předmětem, přestává existovat a uvolňuje místo nepoznatelnosti okamžiku.⁸⁶ Ostatně není již nijak překvapivé, jaké povahy jsou příklady, kterými Bataille svrchovanost ilustruje. Jsou to momenty, jež se vyznačují silnou intenzitou a emocionalitou, jako je pláč nebo výbuch smíchu. V jejich rámci jsme samozřejmě schopni mluvit o jistém předmětu, který je zapříčinil, ale je v nich zároveň přítomen onen svrchovaný okamžik, jenž nás vzdaluje od jakéhokoliv vědění, ve kterém už není „žádný objekt“.⁸⁷ Očekávání, které vytvořilo předmět slz nebo smíchu, se rozkládá v NIC a je to právě tento předmět, který zastavil myšlení a jehož rozplynutí sebralo člověku veškerou půdu pod nohama.⁸⁸ Předmět má v tomto uvažování o svrchovanosti pouze jedinou úlohu, a tou je ona prázdnota myšlení, která je jeho obětováním vytvořena. Nicméně stále se jedná o zkušenost. Pokud jsme se v odstavci výše ptali po zachycení svrchovanosti, jedinou pozitivní odpovědí je zde právě ona zkušenost, která je přítomná pouze v daném okamžiku. Je to zkušenost bezprostředního prožitku, který je právě zde.

Bataille ovšem dovádí radikálnost svrchovanosti k takovému bodu, že je schopen ji nazývat zázrakem. Jedná se totiž o nemožnost, která je vlastní i zázrakům, jaké popisuje teologie. Ve svrchovanosti se jakákoliv očekávání, která v předmětném a obecně lidském světě máme, nutně stávají nenaplněnými. A to jednoduše proto, že ve svrchovanosti pro ně není místo. Abychom mohli hovořit o jakémkoliv očekávání, musel by zde být nějaký předmět a vědění, a to, jak víme, nepřichází v úvahu. Proto Bataille píše, že svrchovanost je nemožností, avšak takovou, která je právě zde.⁸⁹ Je to vpád nemožného do světa možného a očekávatelného. Takovou nemožností je přísně vzato i smrt, jejíž náhlou přítomnost již nemůže nic popřít. Jednoduše řečeno, v oné přítomné chvíli zde smrt prostě je. Nicméně není možné svrchovanost ztotožňovat se smrtí. Skutečnost těchto nemožností, ze kterých člověk učinil *objekt pod pláštěm posvátného*, je nicméně zásadní. Avšak i tento objekt, toto NIC smrti, které se neskonale vzpouzí lidskému uchopení, je ve svrchovanosti popřeno. Člověk ve svrchovanosti je zbaven i konstitutivní role vlastní identity, tedy úzkosti ze smrti. „Žijeme-li svrchovaně, je představa smrti nemožná, neboť přítomnost již není podřízena nárokům budoucnosti. Proto žít svrchovaně zcela zásadně znamená uniknout ne-li smrti,

⁸⁶ Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 26.

⁸⁷ BATAILLE, Georges. *Vnitřní zkušenost. Metoda meditace*. Praha: Dauphin, 2003. s. 80.

⁸⁸ BATAILLE, Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 18–19.

⁸⁹ Tamtéž, s. 22.

tedy alespoň úzkosti ze smrti. Ne proto, že by umírání bylo hodno nenávisti – naopak je třeba nenávidět život v podřízenosti.⁹⁰

Svrchovanost, stejně jako smrt, ono svrchované NIC, je „předmětem“ pro posvátný svět. Není samozřejmě předmětem jako takovým, ale můžeme říct, že je to právě toto posvátno, které se snaží dát oněm nemožnostem nádech lidského světa. Ostatně sama svrchovanost, která je vlastní každému člověku, historicky příslušela či stále přísluší výhradně několika málo jedincům: „Svrchovanost, kterou má k dispozici každý člověk – ledaže ji zavrhuje ve prospěch jiného –, se postupně stala, když ji většina odvrhla, výsadou jednotlivce.“⁹¹ Jako jednu z jejích charakteristik jsme uvedli absolutní opak užitečnosti a podřízenosti a právě to jsou ony výsady, kterými může disponovat pouze velmi malá část populace. Nesmíme také zapomínat, že tato hrstka „vyvolených“ stojí jako reprezentace posvátného světa. Jedná se tak v průběhu dějin o krále, vládce nebo faraony, jejichž smysl je pro zbylou část populace akumulován v nich jakožto v bodě, ke kterému se sbíhají podoby svrchovanosti a kolem nichž blyští záře posvátna.⁹² Bataille se ve *Svrchovanosti* pouští právě do analýzy tohoto hierarchického uspořádání, v jehož čele stojí subjekt vládce ztělesňující smysl řádu samého. A to jednoduše proto, že nahlížíme-li tento svět, který je světem předmětným a užitečným, jeví se nám takto i ostatní lidé, již jsou služební stejně jako my, neboť jsou podřízeni panovníkovi. Jediné, co se tomuto objektivizujícímu zření vzpouzí, je naše vlastní subjektivita, naši blízcí a osoba vládce. Zatímco subjektivitu blízkých osob, stejně jako naši vlastní, nahlížíme vždy jako subjektivitu, vládce je pro nás zprostředkovatelem vztahu se zbytkem populace. Zároveň pro nás představuje i pravdu a smysl, neboť je to právě jeho osoba, kterou jsme spolu se zbytkem populace uznali a které odvádíme výsledky naší práce. A v jeho prospěch ji odevzdáváme právě proto, že v něm poznáváme sami sebe, tedy reprezentaci vlastních životů, kterému jsme skrze práci obětovali část nás samých: „Tak panovník nepracuje, ale naopak spotřebovává produkt práce

⁹⁰ Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 37.

⁹¹ Tamtéž, s. 73.

⁹² Zde bychom rádi upozornili na dva texty, které s metaforou prostoru ve vztahu ke svrchovanosti pracují. Jedním z nich je *Labyrinth*, kde svrchovanost nabývá prozatím neurčitých obrysů, ale kde již plně do hry vstupují jakási centra, která jsou místem jednak dostředivých, ale zčásti i odstředivých sil, jejichž dialektika je vlastní posvátnému světu. BATAILLE, Georges. *The Labyrinth*. In: STOEKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 171–177. Druhým textem je *Obelisk*, v němž jsou tyto uzlovité body nahlíženy prizmatem, který je bližší našemu výkladu. Jejich hlavní charakteristikou je soustředění posvátné moci v něčem, co nepodléhá, stejně jako prostý smrtelník, lidské konečnosti (alespoň ne ve stejné podobě), čímž jsou například monumenty, pyramidy, ale také třeba Place de la Concorde, místo popravy Ludvíka XVI. BATAILLE, Georges. *The Obelisk*. In: tamtéž, s. 213–222.

ostatních. To, co v tomto produktu není nutné pro přežití *předmětu*, jímž je přechodně pracující, stává se součástí *subjektu*, jímž je panovník. Panovník vrací převaze přítomného času nadbytečnou část produkce, získanou v té míře, v níž se lidé podřizují převaze času budoucího. Panovník ztělesňuje podstatu *subjektu* a okamžik, *zázračný* okamžik představuje skrze něj a pro něj moře, v němž se ztrácejí jednotlivé potůčky práce.⁹³ Jak jsme ostatně viděli výše, svrchovanost představuje vnitřní stav subjektu (moment bouřlivého smíchu apod.). Je proto zřejmé, že pokud Bataille připisuje subjektivitu právě osobě panovníka, naší subjektivity je dosahováno participací na té jeho, kterou jsme uznali. To se děje například v rámci oslav nebo festivalů, kde je tato subjektivita přítomna. Masa lidu se tak podílí na zázračné moci vládce, skrze kterou se na jistý okamžik tímto subjektem stává, neboť zakouší onu plnost přítomného okamžiku bez vědomí předmětnosti. Aby však nedošlo k nepřesnostem, musíme říci, že fakticky vzato je každá osoba subjektem, a to právě proto, že se nemůže vnímat jinak. I v pracovním procesu tomu tak je, byť se dotyčný chápe spíše jako předmět, tedy přesněji řečeno vidí sebe jako subjekt, ale ne zcela plný. Tím, že pracuje pro panovníka, který tím zároveň reprezentuje jeho, se tento panovník jeví jako onen plný subjekt.

Skutečnost, že svrchovanost přísluší vnitřnímu světu subjektu, představuje pro panovníka zásadní roli. Neboť on sám je uznán a neustále je mu toto uznání dokazováno skrze vnější aspekty (korunovace, instituce, slavnosti na jeho počest atd.). Bez tohoto uznání není vládce ničím. Jako podpůrný aparát mu slouží hierarchicky uspořádaná dělba práce, která vytváří i sféru jemu blízkou, tedy funkce v politickém slova smyslu. Ty jsou však přece jenom také služebné, neboť jsou formálně vzato podřizeny panovníkovi a zároveň pro něho vykonávají práci. To, co je zde důležité, je však onen fakt, který představuje panovník. On sám je totiž podřizen do jisté míry tomu, co ztělesňoval, a tím je vnější posvátný svět. Sám přijal výkonnou funkci a podřídil se tak instituci a řádu toho, co sám uznal. Tím tak vzniká v osobě panovníka jistá roztržka, protože je zároveň uzlem, v němž se snoubí svrchovanost, a zároveň je podřizen tomuto řádu, jenž ho uznává a který musí sám uznat. V této skutečnosti se podle Bataille vyjevuje komický charakter⁹⁴ tohoto hierarchického uspořádání, respektive dělby práce. Zářívá nádhera panovníka sice představuje v jednotlivých pozicích v hierarchii jakýsi podíl na svrchovanosti, které se dělník v jeho prospěch vzdal, ale zároveň je neustále ohrožována tím, že bude tato fikce odhalena: „Lhostejnost a únava dávají největší prostor

⁹³ BATAILLE, Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 62.

⁹⁴ Tamtéž, s. 72.

úskokům, přímo je vyvolávají. Z bludné nostalgie po vrcholu vyvázneme jen tehdy, když ji usvědčíme z klamu.⁹⁵ To nás přivádí ještě k jedné charakteristice svrchovanosti, kterou jsme však již naznačili. Jedná se o popření, které jsme zmínili ve vztahu k předmětu daného okamžiku. Popření je totiž vlastní i panovníkovi a stejně tak je vlastní tomu, kdo se může stát plně subjektem, tedy každému. Revolta tak pro dělníka začíná ve chvíli, kdy popře hodnotu krále, tedy když se vzepře veškerému smyslu, který mu je skrze panovníka poskytován, a rozhodne se nadále ho neuznávat. Stejně tak panovník je svrchovaný jenom v té míře, ve které se odmítl podříditi tomu, co představuje celý zbytek populace: „Samotný panovník odmítl plně se ztotožnit se zákony, na nichž je daná společnost založena, když na sebe vzal úkol nějakým způsobem je ve jménu všech svých poddaných překračovat, revolta byla započata.“⁹⁶ Vidíme tak, že vnitřní povaha svrchovanosti je založena na tomto autoreferenčním prvku, který neodkazuje k ničemu jinému než sám k sobě, protože nepřichází odnikud zvenčí. Svrchovaný člověk je jím však pouze v oné chvíli, kdy revoltuje, kdy se odmítl přizpůsobit zákonu, stejně jako to činí vládce. Stává se proto plným subjektem, protože v onom přítomném okamžiku, v onom dění revolty, plně disponuje sám sebou a nenachází opodstatnění v ničem jiném než právě v sobě.

V tomto bodě našeho výkladu se však musíme pozastavit. Abychom ho dovedli do takové šíře, ve které je pro nás užitečný, musíme se vrátit k tomu, o čem jsme se zmínili v začátcích této kapitoly. Oddělili jsme zde člověka od zvířete, a to skrze vznik sebevědomí. Nepokračovali jsme nicméně Hegelovou cestou dialektiky pána a raba, ale vydali jsme se spolu s Bataillem po definici svrchovanosti. Jak je však již zřejmé, Bataille tento koncept analyzuje právě na skutečnostech, které by vztah pána a raba mohly evokovat.⁹⁷ Avšak jejich dialektický pohyb jako by se byl zastavil, neboť předmětem zkoumání je zde panská existence o sobě. Derrida se proto velmi trefně táže, zda „není *svrchovanost*, na první pohled, překladem slova *panství* (*Herrschaft*) z *Fenomenologie ducha*?“⁹⁸ Jeho předpokladem je také užívání bohatství, které vytvořil poddaný, tedy přímá konzumace nadbytku. Oproti tomu rabské vědomí nepředstavuje doposud sebevědomí, neboť je plně oddáno službě pána

⁹⁵ BATAILLE, Georges. *Vnitřní zkušenost. Metoda meditace*. Praha: Dauphin, 2003. s. 112.

⁹⁶ BATAILLE, Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 77. Spolu s tím bychom také rádi upozornili na třetí oddíl knihy Michela Leirise *Aurora*, kde Damoclès Sirel líčí nedovršenou revoltu panovníka, která je neustálým hledáním zločinu proti řádu, který sám ztělesňuje. LEIRIS, Michel. *Aurora*. Praha: Dauphin, 1997. s. 71–92.

⁹⁷ Bataille se zabývá vztahem mezi panovníkem, vládcem či králem a jejich poddanými. Užívá proto i Hegelovského termínu *uznání*, případně pracuje s konceptem *aufhebung*. Výjimkou nejsou ani pojmy *pro sebe* nebo například *duch*.

⁹⁸ DERRIDA, Jacques. *Writing and Difference*. London and New York: Routledge, 2001. s. 254.

(je pouhým nástrojem), který je tím jediným, na kom záleží. Avšak i toto sebevědomí je podřízené, byť veškeré podřízení odmítlo. Panské sebevědomí je, stejně jako rabské vědomí, podřízeno absolutnímu pánu,⁹⁹ jímž je smrt. To je nová skutečnost, před kterou se obě tato vědomí musejí znovu střetnout: „smrt [absolutní pán] požaduje absolutní podřízení, které vrhá chvějícího se zpět k němu samému. Čisté bytí pro sebe [rabské vědomí], právě proto, že ve strachu ze smrti již neobstojí nic jiného, o co by se bylo možné opřít [o panské sebevědomí, kterému je podřízeno], se stalo vědomé, tj. vzniklo ‚pro ně‘ to, oč mu vpravdě jde, a to je důvod, proč nyní rabství získává sebevědomí služby.“¹⁰⁰ Rab tak překonává svou přirozenou danost, kterou je i smrt, a to tím, že ji odstraňuje prací, neboť jak jsme řekli, ta je místem trvání. Jedná se o nový způsob, kterým je dosaženo sebevědomí, kterého však panství není schopno. Pán je ten, který bezprostřední spotřebou hledí tváří v tvář smrti a jenž tak svůj život dal v sázku,¹⁰¹ která pro něho však nepředstavuje nic jiného než nevyhnutelný úděl.¹⁰² Do jisté míry toto platí i pro svrchovanost, avšak poněkud jiným způsobem. Smrt zde představuje pouze nejvyšší oběť. Poslední bod „smyslu“, kterého se svrchovaný jedinec musí vzdát. Pán proto nedosahuje pravého sebevědomí, neboť je podřízen tomuto absolutnímu vládci, kterému není schopen vzdorovat. Nemá ani způsob, jakým by tak činil. Nejen, že by prací zabřednul mezi ty, nad které se povznesl, ale také by ho tito poddaní nebyli schopni uznat jako toho, který ztotožňuje onen smysl, neboť by se začal příliš podobat svým poddaným.

Svrchovanost bychom proto mohli hledat na straně raba, avšak nikdy bychom nebyli v tomto dialektickém systému schopni ji postihnout. Ať už dosáhl rab „skutečného“ sebevědomí, a mohlo by se tak zdát, že ve své svobodě je schopen být svrchovaný, je tomu tak pouze zčásti. Neustále se totiž pohybujeme v systému. A v něm není prostor pro úskoky, které by k němu alespoň nějakým způsobem neodkazovaly. Rab je totiž neustále podřízen smyslu, neboť dosahuje pojmu ducha,¹⁰³ kterému Bataille připisuje místo boha (mysl, smrt apod.). Ať už je svoboden v jakékoliv míře, není schopen vykonat oběť nejvyšší. Tou je on sám, jeho individualita, nárok na vědění, tedy oběť taková, jež by odvrhla profánní a v posledku i sakrální svět. Hegelův rab je proto neustále svázán se zákony dialektiky

⁹⁹ HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologie ducha*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960. s. 159.

¹⁰⁰ HEGEL, Georg W. F., et al. *Hegelova dialektika*. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 100.

¹⁰¹ DERRIDA, Jacques. *Writing and Difference*. London and New York: Routledge, 2001. s. 255.

¹⁰² BATAILLE, Georges. *The Obelisk*. In: STOEKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 215–216.

¹⁰³ HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologie ducha*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960. s. 153.

a řádem, který představuje. Bataille na to často a velmi osobně (jaké jiné povahy svrchovanost také je?) upozorňuje, když píše: „Myslím na svůj život – nebo ještě lépe na jeho nezdařený stav, otevřenou ránu, kterou můj život je – jako na vyvrácení Hegelova *uzavřeného systému*.“¹⁰⁴ Svrchovanost jednoduše není možné vztáhnout k jakémukoliv představě systému nebo řádu. Je zároveň více i méně nežli panství, neboť je *naprosto jiným*.¹⁰⁵ Avšak jistý předpoklad zde přesto existuje, nicméně sám o sobě není svrchovaný. Je jím možnost oběti, která se rozplývá v NIČEM bouřlivého smíchu: „Svobodné sebevědomí se stává směšným v ten moment, když se osvobodí a zotročí sebe sama, neboť začne pracovat a tím vstoupí do dialektiky. (...) Výbuch smíchu je tím, co činí rozdíl mezi panstvím a svrchovaností.“¹⁰⁶ Není to však rozdíl pouze vůči panství, ale celému řádu, ve kterém není prostor pro excesivní momenty, které by nebyly jeho výrazem. A takovým svrchovanost právě je. Je tímto *naprosto jiným*. Z její zkušenosti není cesty zpět a nejsme schopni o ní říci nic jiného než to, že v daný moment zde prostě byla. Nedialektická podoba je proto svrchovaností více než vlastní: „Existuje bod, po jehož překročení již není co říci. Dosahujeme tohoto bodu více či méně rychle, avšak definitivně, a jestliže jsme ho dosáhli, nejsme již nadále schopni sami sebe ukotvit ve hře.“¹⁰⁷ Ve hře, která je komická právě proto, že se prezentuje jako završený systém vědění.

¹⁰⁴ BATAILLE, Georges. *Letter to X, Lecturer on Hegel*. In: HOLLIER, Denis (ed.). *The college of sociology: (1937–39)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988. s. 90. – zvýrazněno mnou

¹⁰⁵ DERRIDA, Jacques. *Writing and Difference*. London and New York: Routledge, 2001. s. 255.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 256.

¹⁰⁷ BATAILLE, Georges. *The unfinished system of nonknowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. s. 196.

Homogenní řád a heterogenní jinakost

Popis Acefala, kterému jsme se věnovali v první kapitole a který jsme doplnili kapitolou o svrchovanosti, jež nám pomohla jeho zdánlivě abstraktní koncept ukotvit, nám v dostatečné šíři připravil pole pro zevrubnější analýzu. V jakémisi manifestu, který je průvodním textem prvního čísla časopisu *Acéphale*, nesoucí název *La conjuration sacrée*, Bataille píše: „Co zde začínáme, to je válka.“¹⁰⁸ Tato válka je vyhlášena fašismu. Surya upozorňuje na fakt, že cesta odporu, kterou se vydalo toto periodikum, je cestou poněkud zvláštní, neboť neusiluje o to, vzdorovat fašismu politicky vedeným odporem, ale poukázat na skutečnou možnost osvobození jedince i společnosti,¹⁰⁹ která by jej hned za prvním rohem nepřiváděla do otupujícího podřízení se „vyšším“ principům. Představa Acefala se proto jeví jako nanejvýš vhodná, protože jako mytologická postava je absolutně svrchovaná, neboť způsobila největší možnou destrukci a oběť, usmrcení boha.¹¹⁰ Tento bezhlavý člověk je proto bezprostřední reakcí na rostoucí hrozbu války, která se v případě fašismu zdá být nevyhnutelná. Není to nicméně tak, že by Acefal chtěl válce zabránit, právě naopak, je zobrazením toho, že člověk je odsouzen k válce, kterou vede se sebou samým.¹¹¹ Stejně jako v případě boha je fašismus pouze jedním principem, který vyžaduje podřízení. Principem, jenž nepřichází odnikud zvenčí, ale je vlastní člověku, a proto pouze on je schopen vést v tomto smyslu proti němu válku a zároveň tak činit oběť. Fašismus je ideologie, která se snažila prezentovat jako revoluční a osvobozující (zrod nového člověka), je však pravým opakem. Zaměřme se proto nyní na analýzu fašismu, která nám tuto vnitřní kontradikci pomůže objasnit. Spolu s tím nám také odkryje specifickou armádního sboru, od kterého je již pouze malý krok k fenoménu války, jemuž se explicitně věnujeme v další kapitole.

Bataille hned v úvodu článku *Psychologická struktura fašismu* udává podmínku, bez které nejsme, dle jeho slov, strukturu fašismu schopni postihnout. K jejímu popisu musíme přistoupit nikoliv jako k dílčímu fenoménu, ale jako celku, který stojí v základech společnosti.¹¹² Tento základ však není pouhým výrazem konkrétního společenského celku,

¹⁰⁸ BATAILLE, Georges. *The Sacred Conspiracy*. In: STOECKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 179.

¹⁰⁹ SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. London: Verso, 2002. s. 241–243.

¹¹⁰ BATAILLE, Georges. *Propositions*. In: STOECKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 199.

¹¹¹ BATAILLE, Georges. *The Practice of Joy before Death*. In: tamtéž, s. 239.

¹¹² BATAILLE, Georges. *The psychological structure of fascism*. *New German Critique*, 1979, 16: 64–87. s. 64.

v našem případě italského nebo německého, ale je snahou o jakousi systematizaci nástrojů pro analytický přístup k nim. Je proto zřejmé, jak blízko se touto snahou Bataille blíží k hranicím sociologie.¹¹³ Ostatně z této vědní disciplíny jeho analýzy do jisté míry vycházejí, a to především ze soudobé teorie Marcela Mause a tradice durkheimovské školy. Durkheim rozlišoval dva typy náboženské klasifikace, která je nám již známá, tedy profánní a sakrální svět. Tyto světy mohou do jisté míry okupovat, respektive být přítomny u věcí nejrůznější povahy, nicméně se jedná o dva různé regiony: „Síly jednoho z těchto světů prostě nejsou totožné s těmi, s nimiž se setkáváme ve druhém; jsou prostě mocnější, jsou jiného druhu.“¹¹⁴ Jedná se tedy o pokus metodicky rozlišit tyto oblasti. Podobným způsobem Bataille zmiňuje i marxistickou analýzu základny a nadstavby.¹¹⁵ Zatímco Durkheim rozlišil tyto světy na základě negativní definice (neboť ho nemožnost jiného popisu dováděla na hranici pozitivismu)¹¹⁶, marxismus „potvrdil, že infrastruktura společnosti [základna] nakonec určuje nebo podmiňuje nadstavbu, nečinil však žádné obecné vysvětlení způsobu, které by charakterizovalo formování náboženské a politické společnosti“.¹¹⁷ Právě pro tuto diferenci se Bataille pokouší položit základy a metodicky popsat proces formování fašistické ideologie. Za tímto účelem je nucen opustit zavedené pojmosloví a vytvořit vlastní binární rozlišení, které by oba tyto koncepty do jisté míry obcházelo.

Již samotný název a Bataillem deklarovaný přístup k analýze společnosti nám předznamenává (pouze) formální rozchod se sociologií. Cílem je popis psychologické struktury společnosti, který je však spíše než klasickým přístupem psychologickým poznamenán Freudovou psychoanalýzou. Bataille přistupuje ke společnosti jako k souboru elementů, které dělí do dvou částí. Tyto elementy jsou zároveň nejmenším společným jmenovatelem sociální bytnosti člověka. Soubor prvních z nich označuje jako *homogenitu*.

¹¹³ V otázce vztahu Bataille a sociologie viz obsáhlou studii *Sacred Revolution*. RICHMAN, Michèle H. *Sacred revolutions: Durkheim and the College de Sociologie*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

¹¹⁴ DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikoymenh, 2002. s. 47.

¹¹⁵ Poznamenejme, že Bataille si byl vědom dialektické provázanosti těchto částí. Stejně tak se nesnaží redukovat základnu na profánní a nadstavbu na sakrální svět. Jeho cílem je naopak poukázat na limitu, kterou nám tato analýza přináší, například vztahem jejich vzájemného podmiňování. Bataille zde nejspíše odkazuje na *Předmluvu ke kritice politické ekonomie*. Viz MARX, Karel. *Předmluva ke kritice politické ekonomie* [online]. [cit. 22.5.2020]. Dostupné z: https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1859/Ke_kritice/predmluva.htm.

¹¹⁶ BATAILLE, Georges. *The psychological structure of fascism*. New German Critique, 1979, 16: 64–87. s. 69. Za zmínku stojí také poznámka ze *Svrchovanosti*: „Posvátno znovu nabylo jisté vážnosti jen díky francouzské sociologické škole, která z něj učinila předmět. (...) Ve své pomýlenosti nicméně francouzští sociologové řekli o posvátnu jen to, co v dané chvíli mohlo být řečeno.“ BATAILLE, Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 233.

¹¹⁷ BATAILLE, Georges. *The psychological structure of fascism*. New German Critique, 1979, 16: 64–87. s. 64.

Ta se vyznačuje nejen souměřitelností jejích elementů, ale zároveň vědomím o této souměřitelnosti,¹¹⁸ která z nich činí v zásadě neproblematickou společenskou složku. Homogenita na sociální rovině představuje to, co jsme v kapitole výše spojovali s předmětností, prací a identitou: „Produkce je základem sociální *homogenity*. *Homogenní* společnost je produktivní společnost, konkrétně užitečná společnost. Každý neužitečný element je vyloučen, ne z celé společnosti, ale z její *homogenní* části.“¹¹⁹ Pro tyto elementy je tak konstitutivní vztah k jiným elementům, respektive vztah jako takový. Jako užitečné je můžeme chápat nikoliv izolovaně, ale právě jako odkazující mimo sebe. Stejně jako v případě fenoménu práce homogenita začíná tam, kde člověk přestává být pro sebe, ale je výsledkem toho, co vyprodukuje. Stává se proto souměřitelným a kvantifikovatelným výkonem, který je vykazatelný v řádu věcí. Je proto opět možné hovořit o předmětu, který má trvání v čase a k němuž jsme schopni se vztahovat. Homogenita je tedy systémem, jenž uchovává produktivní společenský výdaj, který sama generuje v jeho užitečnosti. Je výrazem nabývání, uchovávání a racionální spotřeby, jejímž cílem je povětšinou individuální slast, ale pouze ve zprostředkované formě.¹²⁰ I přes mechanismy tvořící oporu řádu, jmenovitě například skrze vlastníky výrobních prostředků, představuje homogenita neustálou snahu o redukci tužeb. Avšak stejně jako redukce výdaje na jeho produktivní činnost, představuje i homogenita jakožto celek nedostatečnost.

Zatímco homogenitu bychom do jisté míry mohli ztotožnit se světem profánním, v případě druhého souboru elementů se opozice posvátného jeví jako příliš úzká. Bataille tuto společenskou část označuje jako *heterogenitu*. Společným rysem elementů, které pod heterogenitu můžeme zařadit, je jejich výlučnost. Jedná se o prvky, které společenská homogenita není schopna asimilovat, neboť v jejich případě nemůžeme hovořit o užitečnosti. V neschopnosti tyto prvky začlenit je homogenita nucena k jejich potlačení a odsunutí na okraj společenské reality (společnost je v tomto případě výrazem užitečnosti). Nicméně ve své uzavřené skladbě čelí homogenita neustálé konfrontaci ze strany těchto prvků, které se ji více či méně úspěšně snaží potlačit, avšak nikoliv zcela vyloučit. Bataille heterogenitu „strukturuje“ jmenovitě v šesti bodech, z nichž některé jsou nám již známy. Je si však vědom

¹¹⁸ BATAILLE, Georges. *The psychological structure of fascism*. New German Critique, 1979, 16: 64–87. s. 65.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 65.

¹²⁰ BATAILLE, Georges. The Notion of Expenditure. In: STOECKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 117. Bataille zde neužívá termínu homogenity, ale poněkud nekonkrétnějšího výrazu *produktivní výdaje*. Vzhledem k předmětu článku a době jeho vzniku se jedná pouze o terminologický, nikoliv výrazně obsahový posun, kdy, jak později uvidíme, je každá heterogenita charakteristická svojí neproduktivitou a stejně tak je i výdajem.

nedostatečnosti podobných strukturalizujících snah, neboť heterogenní elementy není možné objektivizovat jakožto předměty našeho poznání, které jsou typické pro homogenní řád. Proto některé vymezuje s rozdílnou mírou obecnosti než jiné. Jedná se tedy jmenovitě o posvátno, veškerý neproduktivní výdaj (nízká materialita), afektivní projevy, násilí, exces, delirium, šílenství, intenzivní prožitky a veškeré společenské fenomény, které se ve vztahu ke každodennímu životu jeví jako absolutní *jinakost* a nesouměřitelnost.¹²¹ Všechny tyto prvky jsou společenskými elementy, které se vyznačují, stejně jako v případě svrchovanosti, existencí pro sebe. Ostatně svrchovanost jako taková je součástí heterogenity par excellence. Heterogenita je tak přísně autoreferenční povahy, s čímž se přirozeně pojí komplikace s její vykazatelností a možností systematizace. Nabízí se proto otázka: jaké místo ve společnosti zaujímají tyto elementy homogenity a heterogenity a v jakém vztahu jsou vůči sobě navzájem, když již víme, že snahou homogenity je heterogenitu vyloučit?

Tato otázka je naprosto klíčová, neboť právě v jejím zodpovězení leží hlavní specifická Bataillova přístup. Stejně tak je podstatná ve vztahu k metodologii, která se konkretizuje v případě analýzy fašismu. Vztah, ve kterém se nachází homogenita a heterogenita, jsme již do jisté míry mohli detekovat v textu výše. Vychází ze samotné povahy obou elementů, jež jsou vzájemně neslučitelné a neredukovatelné. Nicméně tomu není tak jako v případě Durkheima, který sociální výraz profánního a posvátného světa odlišil negativně (sakrační je to, co není profánní). Avšak stejně tak, díky jejich neslučitelnosti, nejsme schopni hovořit ani o kauzálním vztahu jedněch elementů vůči druhým. Tento vztah bychom mohli chápat, jako jsme to již jednou učinili v první kapitole, skrze metaforu labyrintu. Je totiž výrazem právě tohoto, neboť je střetem struktury (homogenity) a absolutní *jinakosti*¹²² (heterogenity), která se jakémukoliv pokusu o strukturalizaci vzpouzí. I přesto člověk ztracen v labyrintu nabývá dojmu, že struktura jeho cest vede nutně k cíli, kterým je v tomto případě vědění nebo poznání, tedy homogenita. Oproti labyrintu však Bataille v tomto případě netvrdí, že by homogenita vyrůstala na nestrukturovatelné heterogenitě. Snaží se naopak detekovat přítomnost a odlišnost obou elementů, které se navzájem nepodmiňují, a jsou tak vůči sobě specifickou diferencí. Na jednom místě v textu se objevuje pozoruhodná poznámka: „Vyloučení heterogenních elementů z homogenní sféry vědomí tak formálně připomíná prvky popsané

¹²¹ BATAILLE, Georges. *The psychological structure of fascism*. New German Critique, 1979, 16: 64–87. s. 70.

¹²² Vidíme, že podobně se vyjadřoval i Derrida, když hovořil o svrchovanosti jako absolutní jinakosti.

(psychoanalýzou) jako nevědomé, které cenzura vylučuje z vědomého já.¹²³ Nejen že je zde explicitně spojena homogenita s vědomím a heterogenita s nevědomím (heterogenita je širší nežli nevědomí a nelze ji redukovat pouze na ně), ale je zde i naznačena povaha difference, ve které se tyto sféry nacházejí. Explicitní je zde již zmiňovaný vliv Freudův, na něhož Bataille v textu několikrát odkazuje. Jestliže tedy heterogenitu můžeme chápat jako nevědomí, jaký status potom zaujímá vůči vědomí? „Freud opakovaně zdůrazňuje, že nevědomí, tato ‚jiná scéna‘, není ani oslabenou formou vědomí, ani něčím, co vědomí jednoduše aktuálně nereflektuje, nýbrž oblastí zcela odlišnou, řídicí se odlišnými pravidly, odlišnou logikou.“¹²⁴ Nejen že se toto pojmosloví jeví jako vhodné, ale dostatečně vyjadřuje povahu heterogenity. Jelikož nabývá hodnoty sama ze sebe, nelze v jejím případě mluvit o struktuře, jež je vlastní homogenitě. V ní prvky navzájem odkazují mimo sebe, zatímco heterogenita je zde pouze oním o sobě, které není vázáno na žádný jiný element. V tomto kontextu, s odkazem na povahu difference, hovoří Hollier o labyrintu jakožto opilém prostoru.¹²⁵ Metaforicky se tak na jednom místě setkáváme s oběma elementy, jejichž difference není tvořena vztahem podmiňování, ale „je sama heterogenní“.¹²⁶

Bataillova kritika vůči vědeckému přístupu k heterogenitě míří právě tímto směrem. Soudobé sociální vědy nebyly schopny postihnout povahu difference,¹²⁷ která by nenacházela svoje ospravedlnění v homogenitě. Jak jsme již viděli, Durkheim byl jedním z těch, kteří čelili této nemožnosti, a sféru posvátna tak negativně vymezil vůči profánnímu. Formálně se tedy stále jedná o jistou vazbu, byť negativní povahy. Z tohoto důvodu nebyl také marxismus schopen popsat společenskou realitu v jejím celku, neboť diferenci základny a nadstavby podřídil dialektickému vztahu. Podle Bataille je proto nezbytné, aby metodologická povaha analýzy kladoucí si za cíl popsat psychologickou strukturu fašismu nutně překonala tento vztah vzájemného odkazování prvků uvnitř uzavřeného systému. Již při popisu svrchovanosti jsme do jisté míry vycházeli z obdobného předpokladu, ve kterém se její existence vzpouzela systematizaci. I přesto byla svrchovanost do jisté míry uchopena jako

¹²³ BATAILLE, Georges. *The psychological structure of fascism*. New German Critique, 1979, 16: 64–87. s. 68.

¹²⁴ FULKA, Josef. *Zmeškané setkání: Denis Diderot a myšlení 20. století*. Praha: Herrmann a synové, 2004. s. 48–49.

¹²⁵ HOLLIER, Denis. *Against architecture: the writings of Georges Bataille*. Massachusetts: MIT Press, 1989. s. 58–59.

¹²⁶ FULKA, Josef. *Zmeškané setkání: Denis Diderot a myšlení 20. století*. Praha: Herrmann a synové, 2004. s. 50.

¹²⁷ BATAILLE, Georges. *The psychological structure of fascism*. New German Critique, 1979, 16: 64–87. s. 68.

něco, co tvoří plnost subjektivity vládce. Ve fašismu se setkáváme s něčím velice podobným: „fašističtí vůdci jsou nespornou součástí heterogenní existence.“¹²⁸ Tyto vůdce bychom tak mohli charakterizovat jako místa akumulace heterogenních elementů, ve kterých dochází k identifikaci jejich následovníků s nimi samými. Právě tato skutečnost, stejně jako užívání specifických symbolů a manifestace svrchovanosti v její afektivní hodnotě, způsobuje koncentraci kolem určitého bodu: „je holým faktem, že afektivní vření nás přivádí ke sjednocování.“¹²⁹ Existence heterogenní části společnosti však není omezena pouze na vůdce jako takového. Obdobně jako je posvátná oblast situována kolem pojmů ctnosti, vznešenosti nebo čistoty, a právě tak i okolo poskvrny, bídy či nečistoty, je tomu tak i v případě heterogenity. Oba zdánlivé protiklady se vyznačují afektivní hodnotou, jejímž jsou výrazem, a to nejen v posvátném světě, ale v případě heterogenity i na rovině sociální, neboť stejně jako vůdce, „lze za heterogenní označit nejnižší společenskou vrstvu, tedy tu, která všeobecně vzbuzuje odpor a jež není asimilovatelná lidským společenstvím“.¹³⁰ Jako heterogenní proto Bataille chápe nikoliv pouze vládce, jako tomu bylo v případě svrchovanosti, ale i sociální vrstvy, které jsou z homogenity vyloučeny.¹³¹ A protože se jedná o elementy, je takto možné označit i nejrůznější afektivní fenomény, jako jsou masové protesty, davy či prostě člověka právě revoltujícího. Máme proto na jedné straně psychologickou rovinu, která na individuální úrovni představuje excesivní žitý okamžik, a rovinu sociální, která je na straně druhé výrazem jakýmkoliv způsobem vyloučených vrstev.

Obě tyto roviny se právě fašismu podařilo, zatímco například komunismu nikoliv, sjednotit. A to nejen elementy heterogenní, ale i homogenní.¹³² Sjednocením ovšem nemáme na mysli přechod jedné ve druhé, ale jejich uvedení do společenské reality. Oproti komunismu, který svoji ideologii opírá o třídní boj, dokázal fašismus sjednotit davy

¹²⁸ BATAILLE, Georges. *The psychological structure of fascism*. New German Critique, 1979, 16: 64–87. s. 70.

¹²⁹ Tamtéž, s. 71.

¹³⁰ Tamtéž, s. 72.

¹³¹ Jako příklad tohoto bychom čtenáře rádi upozornili na článek Douglase Smitha, který ve spojitosti s Bataillem hovoří o fenoménu hadrářů (*Les chiffonniers*) a staví je po bok Marxova konceptu lumpenproletariátu. Marx v *Osmnáctém brumairu Napoleona Bonaparta* píše o politickém úspěchu Napoleona I., jenž zdroj politické moci našel ve sjednocení lumpenproletariátu a aristokratické třídy. V tomto ohledu se nabízí srovnání právě s Bataillem a jeho analýzou fašismu, jež vychází z obdobného sjednocení protikladných tříd. Stejně tak jako jistá spojitost mezi třídou vládnoucí a společensky nejnižší postavenou, neboť obě bychom mohli chápat jako heterogenní. PYE, Gillian (ed.). *Trash culture: Objects and obsolescence in cultural perspective*. Bern: Peter Lang, 2010, 11. s. 113–128.

¹³² BATAILLE, Georges. *The psychological structure of fascism*. New German Critique, 1979, 16: 64–87. s. 82.

prostřednictvím posvátna a vojenské síly. A jak jsme již řekli, je právě tak i posvátná oblast místem heterogenních elementů, tedy imperativů, které jsou příhodné také pro fašismus. Máme tím na mysli například duální formy čistoty a poskvrny nebo vznešenosti a bídy. Tyto formy podmiňují afektivní reakce a z nich vyplývá i jejich hodnota. Akumulace heterogenity v autoritě vůdce proto připomíná náboženskou hierarchii, v jejímž čele stojí. Bataille ovšem dodává, že náboženský charakter fašismu je pouze jednou z jeho rovin. V jistém ohledu dominantnější a i pro nás zásadnější rovinou, byť nijak výrazně odlišnou, je vojenská organizace. Její popis nám objasní i ono sjednocení homogenity a heterogenity, které se může jevit nejasné.

Vojenský řád předpokládá, a to nejen ve fašismu, přísně hierarchické uspořádání. Tento uzavřený celek, který armáda představuje, vyžaduje jistou výlučnost. Vyžaduje, aby se člověk hierarchii plně podrobil, avšak zároveň s tím byl skrze ni povznesen. Formální charakter a striktní řád je tak ze své podstaty namířen proti člověku a proti jeho zájmům, neboť ho připravuje o značnou část svobody. Nicméně armáda představuje i opačnou stránku, která je stejně tak charakteristikou pro heterogenity obecně. Právě jakési povznesení, které jsme zmínili, představuje tento protipól. Člověk vstupující do armády se vzdává vlastní svobody tím, že se podřizuje přísnému řádu, avšak skrze toto podřízení se stává *jiným*. Voják je proto negací vlastního bytí. Vstupem do armády nabývá slávy, ke které se v hierarchii upíná: „*Lidské bytosti* začleněné do armády jsou pouhými negovanými elementy, a to skrze jakýsi vztek (sadismus) projevující se v tónu každého rozkazu, vojenské přehlídce, uniformě a geometricky přesné kadenci pohybů. Velitel do té míry, do které je imperativem, je ztělesněním této násilné negace.“¹³³ V armádě, která nalézá svoje opodstatnění v osobě velitele, se kumulují heterogenní elementy, jež jsou ve formách útlaku negovány. A právě velitel je ten, v němž se tento afekt sjednocuje. Podobně jako vládce, ospravedlňující homogenní řád společnosti, je v armádním sboru osoba velitele, v němž samotný řád nachází svůj smysl, neboť není schopen tak činit o sobě. Je tak vytvořena vnitřní homogenita armády, která je nezávislá na homogenitě sociální a která nachází smysl ve svém představiteli. Avšak to, co skutečně stojí jako základ armády, jsou heterogenní elementy. Je to smrt, násilí, válka a nezformovaný afekt, který se prostřednictvím armádní organizovanosti mění v noblesu. Být sama tato organizovanost, jak jsme již řekli, nachází svůj smysl ve veliteli, tedy v heterogenní bytosti. A stejně tak je tento velitel jím právě proto,

¹³³ BATAILLE, Georges. *The psychological structure of fascism*. New German Critique, 1979, 16: 64–87. s. 77–78.

že ztělesňuje negující imperativ. V popisu armádního sboru se proto opět zrcadlí metafora, kterou jsme již užili, tedy metafora mytického labyrintu: „Armáda se pod imperativním impulsem – v počátku neforemných a zbídačených elementů – organizuje a vnitřně dosahuje *homogenní* formy a to z důvodu toho, že její negace je namířená proti těmto elementům charakteristickým svojí neuspořádaností: ve skutečnosti masa, která armádu tvoří, přechází z vyčerpané a zbídačené existence do čistě geometrického uspořádání, z amorfního stavu do agresivní rigidity. Tato popřená masa proto přestala být sama sebou, aby se stala afektivní („afektivní“ zde odkazuje na prosté psychologické chování, jako je *stání v pozoru* nebo *dvoudobé pochodování*) věci velitele a součástí jeho samého.“¹³⁴ Jednotlivý voják, člen armádního sboru, je vojákem do té míry, do jaké se v blízkosti velitele stává tímto *jiným*. Není tak pouhým výrazem homogenní části armádního sboru, ale právě heterogenity, ze které, skrze negaci, pramení jeho noblesa. Ve vztahu k ní je možné hovořit o kulturním vlivu, který určuje hodnotu jednotlivých povolání a stejně tak i onu hierarchii. Nicméně v případě armády, obdobně jako u svrchovanosti, se tímto vojákova psychologická struktura nevyčerpává. Její plné uskutečnění se děje v procesu. Již jsme zmínili stání v pozoru nebo plnění nejrůznějších zdánlivě absurdních rozkazů, v nichž je sdílena přítomná subjektivita velitele. Avšak plnost těchto projevů můžeme sledovat ve vojenských přehlídkách, kde se sociální homogenita střetává s homogenitou armádního sboru. Skrze manifestaci vojenského řádu voják pocítuje nejen výlučnost a vlastní nadřazenost, ale nabývá také subjektivity skrze velitele, který se v něm zrcadlí. Není proto nijak překvapivé, že právě v těchto slavnostech fašismus exceloval. Jejich bouřlivá, a přesto synchronizovaná organizovanost dosahovala pozoruhodných rozměrů. Z tohoto důvodu, jak uvádí Surya, jimi byl Bataille doslova fascinován.¹³⁵ Hlavní postava knihy *Nebeská modř*, Henri Troppmann, je pozorovatelem obdobné vojenské přehlídky a popis jeho svědectví je nanejvýš výstižný. Dovolíme si proto delší citaci: „Stál jsem před dětmi, které byly vyrovnány na úrovních pódia ve vojenské formaci. (...) Hráli [pochodové písně] s takovou zuřivostí a tak pronikavým rytmem, že jsem před nimi, neschopen se nadechnout, zůstal stát. (...) Všichni ti nacističtí chlapi (někteří z nich byli blondatí s tvářemi panenek) se ve své toporné strnulosti zdáli být posedlí jakýmsi kataklismatickým jásosem. Jejich vůdce – degenerovaný vychrtlý kluk s nabubřelým rybím obličejem – před nimi udržoval takt s dlouhou holí plukovního tambora. (...) Zahleděl jsem

¹³⁴ BATAILLE, Georges. *The psychological structure of fascism*. New German Critique, 1979, 16: 64–87. s. 78.

¹³⁵ BATAILLE, Georges. *The Practice of Joy before Death*. In: STOEKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 239.

se do dále... dětská armáda v bojovém uspořádání. Byli nehybní, nicméně v transu. Viděl jsem je, tak blízko mne, uchvácené touhou setkat se s vlastní smrtí, omámené nekončícími poli, kam jednoho dne vstoupí, smějící se ve sluneční záři, zanechávající mrtvé a umírající za sebou.¹³⁶

Úspěch fašistické ideologie se ovšem neopírá pouze o vojenskou moc. Bataille je přesvědčen o nedostatečnosti vojenské síly, která není schopna dlouhodoběji dominovat společnosti a převzít nad ní kontrolu. Armáda je v zásadě autonomním celkem protkaným vnitřními silami, které pramení z přílehlých homogenních a heterogenních elementů. Stejně tak je tomu v případě sociální reality dané společnosti, avšak její binarita se ve vztahu k tomuto jeví jako vnější. Jmenovitě tak můžeme hovořit o náboženstvích a jejich představitelích, kteří ospravedlňují, ve vztahu k sociální homogenitě, její smysl. To je také důvodem, proč „nikoliv armáda, ale náboženství je zdrojem společenské autority“.¹³⁷ Viděli jsme to již v první i druhé kapitole, kde bůh jakožto nejvyšší entita udržoval smysl sociální homogenity (řádu). Je tomu tak i v případě fašistického vůdce, který zosobňuje nikoliv již křesťanského boha, ale ideu vyvoleného národa¹³⁸ a čistotu jedné rasy. Obdobných imperativů bychom samozřejmě ve fašismu našli celou řadu. Důležitý je ovšem fakt koncentrace heterogenních elementů, které sice přináležejí vůdci, avšak žádná část společnosti z nich není zcela vyloučena (ať už se jedná o vojáky v armádním sboru, postavení dělnictva, nebo části populace odsouzené k vyhlazení).¹³⁹ Zdroj fašistické moci proto netkví pouze v militantních tendencích a násilném převzetí moci, ale právě ve sjednocení armádních (vnitřních) a náboženských (vnějších) společenských aspektů. Jejich provázání probíhá oběma směry a právě válka, která je důvodem vzniku armád, nabývá náboženského charakteru. Bataille v tomto ohledu zmiňuje příklad islámu, který v jeho očích představuje do značné míry obdobnou skutečnost.¹⁴⁰ Islám, alespoň ve své fundamentální podobě, předpokládá provázanost militantních a teologických sil, stejně jako tomu bylo ve fašismu. Pojem *Svaté války* poté představuje výslednou podobu tohoto sepletí. A stejného termínu

¹³⁶ BATAILLE, Georges. *The Blue of Noon*. London: Marion Boyars, 1986. s. 150–151.

¹³⁷ BATAILLE, Georges. *The psychological structure of fascism*. New German Critique, 1979, 16: 64–87. s. 79.

¹³⁸ Postavení národa je jedním z rozdílů, který podle Bataille odlišuje italský fašismus od německého: „Německý Národní socialismus – který, na rozdíl od Itálie (pod záštitou de Gentile), oficiálně nepřijal hegelianismus a teorii státu jakožto duše světa – nebyl zatížen teoretickými obtížemi vycházejícími z nutnosti oficiálně obhajovat princip autority: mytická idea rasy se vzápětí stala nezbytným cílem nové fašistické společnosti; současně s tím se jevila jako převtělená do osoby Führera a jeho následovníků.“ BATAILLE, Georges. *The psychological structure of fascism*. New German Critique, 1979, 16: 64–87. s. 83.

¹³⁹ Tamtéž, s. 82.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 81.

bychom mohli užít i ve vztahu k fašismu, který válku jakožto projev nestrukturalizovatelné heterogenity předpokládá.

Úspěch fašistického sjednocení proto přísluší nikoliv ekonomické základně, tedy výrobním silám a vztahům dané společnosti, ale právě psychologické struktuře. V ní se odráží svrchovaná subjektivita vůdce, kterému se podařilo sjednotit homogenní a heterogenní sociální elementy. A skrze tohoto vůdce, náboženskou autoritu, proudí i veškerá afektivita jeho podřízených, jež je přítomna, pokud možno, v každém okamžiku jejich žité zkušenosti. Fašismus nám proto odhalil i to, čeho se moderní člověk zřekl za účelem prohlubování vědění a vědomí.¹⁴¹ Tedy onu stránku, kterou veškeré toto vědění musí odvrhnout jako iracionální, na sociální rovině konkrétně její heterogenní části. Je dokladem toho, jaké nesmírné zdroje tento afektivní společenský život představuje.¹⁴² I přesto, že těchto zdrojů dokázal fašismus využít, je jeho ideologie stejně zotročující, neboť představuje totalitární zřízení.¹⁴³ Jeho náboženský i militantní charakter se soustředí do rukou vůdce-boha a jedině skrze něho a v jeho přítomnosti dosahuje podřízený jednotlivec alespoň na jistý okamžik pocitu svrchovanosti. Právě tento fakt nepoukazuje podle Bataille na nic jiného, než že veškeré formy, ať už je to fašismus nebo například křesťanství, v konečném důsledku vedou, byť odlišnou cestou a s odlišným výsledkem, k podřízení člověka jako takového.

Stejně jako v případě boha, vůči kterému Bataille, inspirován Nietzsche, ostře vystupuje, se i v tomto případě ukazuje jediným možným východiskem postava Acefala. Odpověď na fašistickou diktaturu je však o to naléhavější. Učení Nietzscheho se v rukou fašistů stalo nástrojem pro jejich vlastní legitimizaci. Účelová práce a zkreslení, kterého se dopouštěli, muselo nutně vést k jeho obhajobě ze strany intelektuálů. V druhém čísle časopisu *Acéphale* nazvaném příhodně *Nietzsche et les fascistes* se objevuje článek, který se dosti osobním, avšak věcným způsobem vymezuje vůči zneužití Nietzscheho odkazu.¹⁴⁴ Děje se tak na mnoha rovinách, které zahrnují dědictví v rukách Nietzscheho sestry a účelové zneužití archivu, přes zrod neopaganismu až po kritiku práce fašistických filozofů. Důležitá je však jiná skutečnost, kterou představuje Acefal sám.

¹⁴¹ BATAILLE, Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 44.

¹⁴² BATAILLE, Georges. *The psychological structure of fascism*. *New German Critique*, 1979, 16: 64–87. s. 87.

¹⁴³ SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. London: Verso, 2002. s. 180.

¹⁴⁴ BATAILLE, Georges. *Nietzsche and the Fascists*. In: STOECKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 182–196.

Z první kapitoly již víme, jakou povahu skrze popis jeho těla Acefal představuje. Stoupenci sdružení okolo stejnojmenného časopisu organizovali, v čele s Bataillem, další aktivity, které vedly k vytvoření společnosti označované jako *La société secrète*. Velmi striktní uzavřenost této skupiny připomínala do jisté míry náboženskou sektu. A právě tento charakter byl pro ni zásadní: „rozhodně byla [společností] náboženskou, dokonce krajně, s tím rozdílem, že tomu rozumíme v nietzscheánském a ostře antikřesťanském smyslu.“¹⁴⁵ Známý jsou případy rituálů a různých seancí, které v převážné většině inicioval právě Bataille. Podstatné ovšem je, že se v tomto případě pohybujeme na stejném poli, po kterém krácel i fašismus v jeho náboženské povaze. A stejně jako fašismus, je i nietzscheánství exkluzivní.¹⁴⁶ Nicméně míří zcela jiným směrem. Bataille, právě tak jako Nietzsche, přivádí do hry (lidského světa) síly, které vedou k násilí a nezřízenému běsnění. Ovšem s podstatným rozdílem: „Nietzsche (Bataille) a fašisté zcela jistě sdílejí skutečnost přitažlivé síly a násilí, ale není to ani stejná síla a ani stejné násilí. Fašisté zotročují, zatímco Nietzsche/Bataille osvobozuje. Fašisté se odcizují ve prospěch vůdce-boha a pouze jemu samému, v jeho jediný prospěch. Nietzsche/Bataille se řídí volnou hrou lidských vášní ve světě ohlašující svrchovanost jednotlivce.“¹⁴⁷ Zneužití Nietzscheho filozofie ve fašismu opomíjí právě tento zásadní fakt a účelově ho směřuje k opodstatnění páchaného násilí na skupinách obyvatel. Toto násilí se nehledě na to odehrává ve striktním podřízení, které je doprovázeno slávou vůdce a národa. Odmítá proto i onen nemožný moment, jenž člověka přivádí až k hranicím samotné smrti. Před tuto hranici neustále klade podřizující imperativy, skrze které udržuje i homogenní řád sociálních skupin. Nepochopení této skutečnosti poté ústí v pravý opak osvobození, a násilí toto podřízení provázející nabývá krajní povahy právě ve fašismu. Což neznamená nic jiného, než že stejně jako jiné formy podřízení je fašismus, ba dokonce ve své totalitě o to více, namířen proti člověku.¹⁴⁸ A to i přesto, že spolu s Acefalem sdílí obdobné společenské a individuální síly, tedy v tomto případě heterogenitu a svrchovanost. Přesto je Acefal tím, který vykonává dekapitaci boha a v případě fašistického vůdce by tomu nebylo jinak. Akt dekapitace by byl ovšem o to násilnější, neboť tento vůdce-bůh hlásá, po vzoru Nietzscheho, smrt boha. Připomeňme také, jaké povahy byla ona oběť, která v podobě hořícího srdce obracela tělesné vášně na duchovní a tím je podřizovala

¹⁴⁵ SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. London: Verso, 2002. s. 235.

¹⁴⁶ BATAILLE, Georges. *Nietzsche and the Fascists*. In: STOECKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 185.

¹⁴⁷ SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. London: Verso, 2002. s. 240.

¹⁴⁸ BATAILLE, Georges. *Propositions*. In: STOECKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 200.

principům, jež jsou vlastní hierarchické povaze náboženství. Skrze akt radikálního osvobození představuje Acefal osvobození heterogenních sil, které již nesvazuje žádná forma homogenity, a to i přesto, že se toto osvobození jeví člověku nemožné.

Přítomnost energie na zemském povrchu

Aniž bychom na to kladli explicitně zřetel, překonali jsme již v našem výkladu dvě roviny. V kapitole věnované svrchovanosti jsme se zabývali čistým stavem individuálních prožitků, které jsou neasimilovatelné a zcela jiné povahy, než je tomu v případě „neproblematického“ vědomí. Bylo tomu obdobně i v případě další kapitoly věnované fašismu. V té Bataille individuální rozměr svrchovanosti překračuje a soustřeďuje se na popis sociální roviny, která je konstitutivní pro psychologickou strukturu společnosti. Systematizaci nástrojů, jež byly užity k analýze fašismu a v předcházejícím článku *La Notion de Dépense*, můžeme chápat jako jistý základ, který později vyústil v teorii obecné ekonomie. Viděli jsme také, že elementy, o kterých jsme hovořili, jsou vlastní nejenom sociálnímu bytí člověka, ale právě tak i jeho překonání v postavě Acefala. Již v těchto pracích lze hovořit o jakémisi energetickém modelu, neboť jsou to právě elementy, které do jisté míry odpovídají pohybům energie a sil. Ovšem nutno podotknout, že s pojmem energie nebo jeho variací se u Bataille setkáváme již dříve.¹⁴⁹ Jako o systematizované teorii však můžeme hovořit právě až s vydáním *Prokleté části*. V ní předložená teorie obecné ekonomie, která bude předmětem této kapitoly, nám pomůže nejenom transponovat již vyložené teorie na úroveň světa, ale také se skrze ni vyjeví fenomén války, který, jak se domníváme, je právě energetická teorie schopna nejlépe vyjádřit.

Samotný pojem ekonomie, který Bataille pro označení své teorie používá, je poněkud zvláštní, jako by byl obrácen vzhůru nohama. Primát v tomto případě nehraje produkce, kumulace a cirkulace kapitálu, ale to, co označuje jako výdaj. Jedná se o veškerý výdaj, nebo jednodušeji spotřebu, která jakýmkoliv způsobem užívá toho, co nám bylo dáno, s čím můžeme nakládat, případně co jsme sami vytvořili. Nejedná se pouze o spotřebu v ekonomickém slova smyslu, ale o takový výdaj, „kdy lidská oběť, stavba kostela či podarování nějakým šperkem má stejný význam jako prodej obilí“.¹⁵⁰ Ostatně Bataille nezůstává ani u toho. Výdaj, o kterém mluví, je veškerou spotřebou, kterou jakýkoliv organismus na zemském povrchu uskutečňuje. K takto převrácené ekonomii proto doplňuje přívlastek obecná nebo všeobecná, protože jeho cílem je popsat mechanismy spotřeby, a to

¹⁴⁹ Viz například BATAILLE, Georges. *The Solar Anus*. In: STOEKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 5–9.

¹⁵⁰ BATAILLE, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha: Herrmann a synové, 1998. s. 11.

nikoliv pouze jako výlučně lidský fenomén. Byť samozřejmě, jak později uvidíme, je to právě člověk, v jehož případě jsme schopni hovořit o *prokletí*.

Proto, aby byl Bataille schopen v dostatečné míře uchopit prvek, který nazývá jako prokletá část, počíná svůj výklad na rovině nižších živých organismů. Nastiňuje tím také obecné zákonitosti, které budeme muset mít neustále na mysli v případě budoucích aplikací. Základní východisko obecné ekonomie, byť ne zcela dostatečně rozpracované, nacházíme v kosmologické perspektivě. V neustále se vyvíjejícím vesmíru se pohyb energických sil koncentruje do různých bodů, které jsou díky tomu místem života, neboť organismy v těchto místech energii přijímají a nějakým způsobem ji také vydávají.¹⁵¹ Pro zemi je tímto dárcem slunce, které je však dárcem ideálním (později uvidíme proč). Výslednice energie pocházející ze slunce se poté na zemském povrchu projevuje jako pohyb. Ten má nesčetné množství variací. Jejich výčet je takřka nevyčerpatelný, neboť každý souvisí s každým.¹⁵² Přesto Bataille již dříve hovořil o dvou základních pohybech, které život vykazuje – pohyb rotační a sexuální, rozumějme topořivý.¹⁵³ Provázanost těchto pohybů není o nic menší, než je tomu v případě jejich dílčích výrazů. S obdobným typem pohybu se můžeme setkat i v *Prokleté části*, kdy základní energetický výdaj organismů je právě dvojí povahy. První z nich je nezbytný k zachování života organismu (pohyb cyklický), a je tak spojen s takovým příjmem energie, který je dostatečný k tomu, aby jeho výdaj uchoval jednotlivinu při životě. Jedná se proto o výdaj spojený s konzumací potravy, zajištěním chodu orgánů či v případě buněk zachováním celistvosti jejich buněčné struktury. Oproti tomu druhý typ pohybu, který je s prvním v tak těsném svazku, že jejich odlišení je pouze teoretickým nástrojem, se vyznačuje přebytkem energie, jímž organismus disponuje. Jako přebytek se jeví proto, že se vyznačuje růstem a veškerým pohybem, který je k tomuto růstu užit. Jeho nejzásadnějším projevem je sexuální zralost a rozšiřování jednotliviny (ale stejně tak i druhu či vyšších celků) skrze reprodukci (topořivý pohyb).¹⁵⁴ Oba tyto pohyby, které Bataille přirovnává k roztočeným kolesům jedoucí lokomotivy,¹⁵⁵ dosahují jistých mezí. Obzvláště v případě

¹⁵¹ BATAILLE, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha: Herrmann a synové, 1998. s. 23–24.

¹⁵² Nedopustíme se přílišného zkreslení, když zde odcitujeme slavný zlomek Hérakleitův, který Bataille nepochybně znal, neboť se před Sokratikému filozofovi v několika svých esejích jmenovitě věnoval: „Všechno se směňuje za oheň a oheň za všechno, jako zboží za zlato a zlato za zboží.“ KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*. Praha: Herrmann a synové, 2006. s. 220.

¹⁵³ BATAILLE, Georges. *The Solar Anus*. In: STOEKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 5.

¹⁵⁴ BATAILLE, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha: Herrmann a synové, 1998. s. 31.

¹⁵⁵ BATAILLE, Georges. *The Solar Anus*. In: STOEKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 6.

druhého, rozšiřujícího se pohybu, vstupují do hry vnější podmínky, které tento růst limitují. Poznamenejme však, že tento předpoklad dokázal člověk do jisté míry využít tím, že například ze zvěře učinil chovné jednotky, čímž tento pohyb cíleně směřoval ke svému užitku (kastrace, vytyčený životní prostor, přísun krmiva apod.). Meze růstu, které určují vnější podmínky, jsou pro onen organismus samozřejmě určující. Tyto hranice ovšem nejsou pouze střetem jednotliviny s jejím přirozeným okolím. V první řadě jsou vyvolány růstem samotným, který například na rovině druhu sestává z nedostatku místa. V posledku je skutečně vnější hranicí až limit zemského povrchu, a proto je podstatný právě onen lokální nedostatek, který ve vztahu k organismu vzniká. Tento permanentní střet, k němuž dochází na úrovni prostoru, se vyznačuje jistým tlakem, který neustále působí do všech směrů. Veškerý nově vytvořený prostor je tak okamžitě zaplněn, není zde doslova prostor pro sebemenší skulinu: „život se jakoby v příliš těsných hranicích dusí a nesčetnými způsoby tíhne k nemožnému růstu.“¹⁵⁶

Tlak vyvolaný energetickým nadbytkem nás však přivádí před jistou svízel. Zatímco ony pohyby vedoucí k udržení života a růstu jednotliviny byly v zásadě neproblematické, neboť byly spolu s tím stabilní, v případě sílicího tlaku jsou důsledky opačné. Již samotné rozmnožování je místem na pomezí, neboť jeho skutečnost představuje růst, pro který, jak jsme již řekli, v zásadě není místo. Jeho ideální podoba by představovala nahrazení jedince, respektive mrtvého, vždy novou jednotkou. Jedině tak by bylo možné hovořit o stabilitě. Přítomnost nadbytku energie si přesto vyžaduje svoji spotřebu, byť pro ni není již místo. Tento výdaj má proto dva základní směry. Můžeme je chápat jako výdaj směřující dovnitř, to znamená ve vztahu k vlastnímu druhu, společenství nebo tělu, anebo směrem ven, tedy jako expanzi za hranice toho, co je tvoří. Oba důsledky vyvolané vnitřní tenzí života se vyznačují uvolňováním místa, které, jak jsme již řekli, je vždy již zaplněno. Nejedná se tedy o skutečný růst, ale o to, co Bataille nazývá jako plýtvání přepychem.¹⁵⁷ Skutečnost tohoto nadbytku, byť jeho podoby jsou nejrůznější, se vyznačuje energetickým výdajem, který uvolňuje tlak, jenž byl do té doby kumulován. Sám ve své spotřebě představuje, z hlediska využití energie, nákladný výdaj. Ostatně toto plýtvání se v žádném případě neřídí jakoukoliv vnitřní logikou utility. Právě proto je jeho důsledkem vzájemné požírání, soupeření a smrt. Jedná se o stejný princip, který jsme sledovali při popisu Acefalových genitálií, na jejichž místě stojí lidská lebka. Smrt, tedy přebytek energie uvolňující tento tlak, je zároveň

¹⁵⁶ BATAILLE, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha: Herrmann a synové, 1998. s. 35.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 38.

podmínkou života, pro nějž vytváří prostor. K tomuto plýtvání však nedochází pouze formou smrti, ta představuje pouze jeho hraniční a neúčinnější podobu. Rozdílnou formu a míru spotřeby tohoto přebytku jsme mohli pozorovat u všech již zmíněných témat, kterým jsme se věnovali. Ostatně proto Bataille hovoří o plýtvání, neboť vůči užitečnosti se tento výdaj jeví vždy jako zbytečný. Oproti užitku, který spočívá v zajištění základních funkcí a růstu jednotliviny, představuje zbavení se přebytku zcela jiný výdaj. Ve vztahu k neustále se rozšiřujícím tendencím jednotlivých živočišných druhů se proto smrt a vzájemné požírání jeví jako reduktivní a regulující pohyb.

Takto předložený neproduktivní výdaj bychom mohli chápat jako do jisté míry utilitární v rámci organického celku Země. A vskutku tomu tak je, neboť cyklicita zajištěná těmito pohyby vede k reprodukci života nejrůznějších organismů na zemském povrchu. Avšak člověk, kterého jsme odlišili od zvířete jistým typem transcendence (skrze předmět), představuje i v tomto ohledu výjimku. Jakožto příjemce energie, kterou sdílí s ostatními živočichy, je schopen energii přijímat nejefektivněji, a tedy její přímý účinek zadržet a kumulovat: „lidská aktivita však tím, že přetváří svět, zvyšuje masu živé hmoty o přídavná zařízení, složená z nesmírného množství hmoty neživé, která podstatně zvětšuje zdroje energie.“¹⁵⁸ Opět se tedy vracíme k růstu, kterého člověk dosahuje tím, že je schopen energetický pohyb účelně směřovat a tím jej využít. Prostřednictvím lidské práce a rozvojem nástrojů k ní užívaných je dosahováno neustálého zmnožování energie, která se větví a napíná do nejrůznějších směrů. Člověk tedy neustále přijímá, spotřebovává, ale spolu s tím i množí objem energie, který jako celek představuje. Tento objem vede znovu, jak jsme již viděli výše, k narůstajícímu tlaku, který však není možné upotřebit k růstu, tedy skrze práci vzhledem k budoucímu užití. Neproduktivní nadbytek je proto vždy přítomen ve své nutnosti a nároku na ni, čímž představuje zásadní nevyhnutelnost dalšího pohybu. A vzhledem k tomu, že nemůže být užit k růstu systému, ale zároveň je tímto nevyhnutelným výdajem, nabývá ničivé povahy vzhledem k nahromaděnému bohatství příslušícímu produktivní části. Jako výdaj proto nepředstavuje nic jiného než nutné plýtvání.

Tento nadbytek, který není možné užít jinak než jako čisté plýtvání, stojí, obrazně řečeno, rozkročen mezi tím, co je člověk schopen v nějaké formě uchopit, a tím, co již nikoliv. Z důvodu toho, že se jedná o veškerý neproduktivní výdaj, tedy takový, který nepředstavuje užitek, je jeho povaha velmi rozličná a stejně tak jsou různorodé důsledky ve

¹⁵⁸ BATAILLE, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha: Herrmann a synové, 1998. s. 41.

formě plýtvání. V jistém ohledu jsme schopni říci, že se jedná o totéž, co jsme popsali jako heterogenitu, čímž bychom ostatně nebyli příliš vzdáleni pravdě, nicméně by nám mohlo uniknout jisté specifikum, které představuje energetická konverze zdánlivě produktivních jevů. Máme jimi na mysli například umění, literaturu, slavnosti nebo hry. Veškeré tyto výdaje se vzhledem k růstu a praktickému užití jeví jako neproduktivní. Jsou proto konverzemi energie nabývajících těchto podob, jež předpokládají, na jisté banální rovině, nevyužití pohybu, času a bytostných sil člověka k ničemu jinému než tomuto výkonu. Až v dalších instancích, které jsou od tohoto plýtvání odtrženy, jsme schopni uvažovat o jeho užitečnosti, kdy jev nebo dílo vystupují jako předměty směny. Velmi výstižným způsobem tuto výchozí pozici neproduktivního aktu popsal Roger Caillois. Při analýze her a jejich aktérů dospívá k závěru, že hry, jakožto kolektivní forma plýtvání, představují právě tuto konverzi, neboť „svět hry je s reálným světem v příkrém protikladu, a že hra je tudíž aktivita, která se bytostně distancuje od reality“.¹⁵⁹ Výdaj představující toto plýtvání je proto skrze hru uveden v takovou podobu, v níž je schopný se jako neproduktivní uskutečnit. Nicméně později si ukážeme, že i tato energetická konverze vede k symbolické směně, čímž se stává hodnotou i cílem. Tím se stává dalším činitelem přispívajícím k růstu tlaku a rozpuku společenského pohybu.

Plýtvání jako takové je v rámci směnného obchodu (utilitární formy) patologizováno a z lidského světa vytlačováno. Ovšem nikoliv člověkem jako takovým, ale soudobou buržoazní společností, která veškerý neproduktivní výdaj odvrhla jako iracionální.¹⁶⁰ Zatímco aristokratická třída byla tohoto plýtvání bezesbytku schopna, byť od zbytku společnosti naprosto izolována, vzestup buržoazie se podle Bataille právě vůči tomuto striktně vymezil: „Racionalistické koncepce rozvinuté buržoazií, počínaje se sedmnáctým stoletím, byly odpovědí na ponižující koncepty omezených výdajů [aristokratické formy plýtvání]; tento racionalismus neznamenal nic jiného než přísně ekonomickou reprezentaci světa – ekonomickou ve vulgárním, tedy buržoazním smyslu slova.“¹⁶¹ Touto ekonomickou reprezentací světa má Bataille na mysli právě ony tendence, které vedly k odmítnutí jakékoliv formy plýtvání. Jedná se tedy o představy, v nichž veškerá forma lidského pohybu může být užita k růstu a rozvoji celku. A právě tato skutečnost nás vede k tragédii, které nejsme schopni zabránit. Neustále se zvyšující tlak nutně dosahuje

¹⁵⁹ CAILLOIS, Roger. *Hry a lidé: maska a závrať*. Praha: Studio Ypsilon, 1998. s. 63.

¹⁶⁰ BATAILLE, Georges. *The Notion of Expenditure*. In: STOECKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 124.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 125.

svých mezí, které ovšem nejsou hranicemi posledními. Naráží však na hranice lidského světa, jejichž případné překročení a bezuzdné plýtvání tím způsobené vede k pohybu, který člověk již nemá v žádné myslitelné míře pod kontrolou. Tím, že je tento pohyb nezastavitelný, nám „*obecná ekonomie* (...) definuje, a to dokonce velice zřetelně, výbušný charakter tohoto světa, v němž tlak v současné době dosahuje vrcholu. Na lidském životě tedy zcela zřejmě leží prokletí, protože nemá sílu ten závratný pohyb zastavit“.¹⁶² Bataille proto obrací svoji pozornost k tomu, co buržoazie odvrhla, tedy nezbytnost plýtvání, jehož formy se datují od prvního člověka. K ilustraci těchto pohybů mu slouží příklad aztécké civilizace, na jejímž pozadí následně „naturalizuje“ Maussovu teorii potlače.¹⁶³

Tento zdánlivý úskok má pro teorii obecné ekonomie podstatný smysl. Ta se stává dostatečně závažnou až ve chvíli, kdy se její principy zrcadlí na pozadí historických faktů. Jestliže primárním činitelem obecné ekonomie je výdaj, pak Bataillova pozornost se právě proto obrací k jeho formám, jež z hlediska dějin představoval. Již jsme viděli, že přítomnost tohoto svrchovaného plýtvání je pro člověka stejně důležitá jako svět práce a řádu. Homogenní složka společnosti, tvořící tento řád, v průběhu dějin nabývala nejrůznějších podob, které se neodvratnou přítomností nadbytku snažily více či méně úspěšně regulovat. Svrchovanost tohoto nadbytku však nikdy nebylo možné zcela potlačit, ostatně proto jej označujeme jako svrchovaný. To je také důvodem, proč se právě archaický člověk, konkrétně aztécká civilizace, jeví jako vhodný příklad tohoto plýtvání: „Archaický člověk se hlavně zabýval tím, co bylo svrchované, zázračné, mimo jakoukoli utilitu, avšak vědomí osvícené rozvojem poznání právě tyto věci odsunuje do pochybného a zavrženého šerosvitu.“¹⁶⁴ Bataille je přesvědčen, že krvavé oběti Aztéků doprovázené rituálním procesím a velkolepými slavnostmi jsou přesně oním okázalým plýtváním, které účastníka osvobozuje ze světa zotročující utility. Domnívá se také, že „spotřebě náleželo v jejich myslích stejné místo jako produkci v našich. Záleželo jim na *oběti* stejně jako nám na *práci*“.¹⁶⁵ Právě z této pozice je vedena kritika i vůči soudobé buržoazní společnosti, jež oběti v jakékoliv podobě jednoduše není schopna. Již samotné slovo „oběť“ s sebou nese konotace spojené s plýtváním, iracionalitou nebo marnotratností, tedy tím, co moderní člověk ze svého světa vyloučil. Pro Aztéky však byla něčím neodmyslitelným. Skrze oběti

¹⁶² BATAILLE, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha: Herrmann a synové, 1998. s. 47.

¹⁶³ BAUDRILLARD, Jean. *When Bataille attacked the metaphysical principle of economy*. CTheory, 1987, 11 (3): 57–62. s. 60.

¹⁶⁴ BATAILLE, Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 44.

¹⁶⁵ BATAILLE, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha: Herrmann a synové, 1998. s. 52.

dosahovali ztracené svrchovanosti, pro kterou ve služebném světě práce nebylo místa. Ostatně proto oběť vždy vystupuje destruktivně vůči homogennímu řádu ztělesňujícímu služebnost a užitečnost. A jak již víme, představuje tuto služebnost takřka veškerý předmětný svět, včetně lidských zdrojů a objektů zbavených jejich posvátného charakteru.

Lidská oběť je však pouhým vrcholem rozsáhlého plýtvání nejrůznějšími zdroji. Okázalé ničení luxusu představovalo u Aztéků běžnou sociální praxi. Bataille se domnívá, že jakožto sociální fakt představuje toto plýtvání ve svých důsledcích totéž, co Marcel Mauss označil jako potlač. Ve své knize *Esej o daru* popsal Mauss výsledky svého antropologického výzkumu v kmenech severozápadní Ameriky, Polynésie a Melanésie. Tyto výsledky však neponechává pouze v hranicích zkoumaných kmenů, ale detekuje jejich přítomnost v každé lidské společnosti. Tímto faktem je sociálně podmíněná nutnost přijímat a oplácet dar jakožto jistou formu uznání. Jedná se tak o systém zahrnující veškeré služby a protislužby, směnu, obchod, obdarování, ale také soutěže, slavnosti či nejrůznější formy her. Mauss tuto skutečnost označuje jako *system totálních závazků*, a to jednoduše proto, že člověk žijící ve společnosti musí vždy těmto závazkům dostát, případně se oddat sankcím z nich vzešlým.¹⁶⁶ Spolu s tím detekuje jev, jenž v tomto systému představuje formu plýtvání a jenž je znám jako potlač. „*Potlač* je stejně jako obchod prostředkem oběhu bohatství, vylučuje však smlouvání. Ve většině případů jde o slavnostní darování značného bohatství, které náčelník nabízí svému rivalovi proto, aby ho ponížil, aby ho k něčemu vyzval nebo zavázal. Obdarovaný musí zahladit ponížení a přijmout výzvu, musí přistoupit na uzavřený *závazek*; nemůže než později odpovědět novým *potlačem*, ještě okázalejším než ten první: musí vrátit i s úroky.“¹⁶⁷ Takto neustále se zvyšující mrhání zdroji je eskalováno až do té míry, kdy jeden z účastníků již není schopen obětovat další statky. Na jisté banální úrovni jsou tímto opěťovaným darem i formy sociálního jednání, tedy například pozdrav, v němž se oba subjekty navzájem uznají: „Vzpomeňme na pocit ponížení, když někdo pozdrav neopětuje, ať již proto, že se k druhému nechce znát, což obnáší strašlivou urážku pro vlastní sebevědomí, nebo proto, že jej skutečně nezná a že si jej zaměnil a nepoznal jej: ani to není pěkný pocit. Skutečně natolik esenciální je vzájemnost.“¹⁶⁸

¹⁶⁶ MAUSS, Marcel. *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999. s. 13.

¹⁶⁷ Mauss definoval potlač jakožto *totální závazek soutěživého typu*. Tamtéž, s. 14. Bataillova definice základní logiky potlače viz BATAILLE, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha: Herrmann a synové, 1998. s. 77.

¹⁶⁸ HEGEL, Georg W: F., et al. *Hegelova dialektika*. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 96.

Na tomto předpokladu spočívá i skutečnost potlače jako takového. Když jsme hovořili o konverzi energie, již představuje například hraní her, měli jsme na mysli právě tyto instituce, které činnosti plýtvání vždy doprovázejí. V tomto bodu tedy dochází k jistému střetu. Z hlediska obecné ekonomie představuje veškerý dar plýtvání, ale z hlediska darujícího a obdarovaného tomu tak v žádném případě není. Již z hlediska toho, že potlač představuje instituci, tedy sociálně přijímaný a sdílený způsob jednání, je zřejmé, že formy plýtvání mají společenský význam. Ten nacházejí v jakési kompenzaci, v tom, co je sociálně uznáno jako smysluplné a co jedinci zajišťuje určitý druh výhody. Aktem destrukce, ve vztahu k vlastnímu majetku, který pohyb plýtvání zvnějšňuje, nabývá darující symbolického a kulturního kapitálu.¹⁶⁹ „A právě účinek na jiného vytváří moc daru, která je nabyta skrze ztrátu.“¹⁷⁰ Darující proto nabývá moci nad svým soupeřem, který je nejen nucen oplácet, ale v případě porážky je také ponížen. Vítězný dárcce, ten, který dokázal zničit rozsáhlejší část vlastního majetku a tím manifestovat svoji *libovůli*, nabývá v rámci hierarchického společenského uspořádání výhodnějšího postavení. Ostatně viděli jsme to již v případě vůdce, který, jak Bataille píše, „musel *dávat a hrát*“, vystavovat přepych na odiv a okázale plýtvat.¹⁷¹ Z materiální podoby oběti, kterou při potlači člověk vznáší, se její hodnota stává jinou, tedy imateriální v podobě slávy a postavení. Toto nabytí je v rámci obecné ekonomie třeba chápat jako konverzi nadbytečné energie, která skrze toto jiné, to jest slávu a moc, dosahuje onoho nezbytného plýtvání.

Sociální fakt potlače, byť z hlediska obecné ekonomie představuje plýtvání a ve své institucionalizované podobě nabývá přesných forem, je doprovázen ještě další konsekvencí, která má pro nás zásadní význam. Skrze obětní akt vedený vůči všemu služebnému přicházejí ke slovu elementy, které jsou z této služebnosti vyloučeny, tedy prvky heterogenní. Tím, že je oběť v rámci potlače eskalována ke stále mohutnějšímu plýtvání a zbavování se majetku, dostává se v posledku až na hranici plýtvání samotného. Těchto hranic je dosaženo v krvavých obětech, jež z aztécké civilizace známe. Prostřednictvím rituální oběti se zpřítomňuje vědomí smrti jako takové, a to skrze akt usmrcení, tedy plýtvání ve své nejčistší podobě. Transgrese, která tuto skutečnost doprovází, představuje absolutní ztrátu veškerého smyslu, jehož služebnost předmětu (oběti) do té doby nabývala. Služebný nástroj, lidská síla nebo prostředek, je vší své služebnosti zbaven a zároveň nabývá jiné

¹⁶⁹ Tohoto termínu užíváme ve stejném smyslu slova jako P. Bourdieu.

¹⁷⁰ BATAILLE, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha: Herrmann a synové, 1998. s. 80.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 71.

hodnoty. Je uveden do říše posvátna, tedy místa, které je právě smrti vlastní. Obětí je proto překročen i tento poslední zákaz, jenž upravuje nemožnost smrti, včetně teologických idejí, které posvěcují také svět profánní. Pro přítomné účastníky představuje akt zničení poslední ze záchytných bodů vědění a smyslu, které se na oběť vážou. Veškerá úzkost a strach s tím spojené jsou taktéž překročeny a spolu s tím mizí i poslední zábrany. Účastníci se tímto dostávají do extatického stavu vytržení, kde již neplatí omezení služebného světa. Bataille se odvolává na jev, při kterém reprezentace této služebnosti a podřízenosti, ztělesněná v osobě krále, zaniká: „Když se na Sandwichových ostrovech dav dozví o smrti krále, páchá všechno to, co je za normálních okolností považováno za zločinné: podpaluje, loupí a zabíjí, zatímco od žen se očekává, že se budou veřejně prostituovat... Na ostrovech Fidži jsou tyto skutky ještě zřejmější: smrt náčelníka dává signál k loupení, poddané kmeny vpadávají do hlavního města a dopouštějí se všemožného rabování a drancování.“¹⁷² Účastníci ztrácí vlastní subjektivitu (ustavenou v čase) a pod tíhou této ztráty dosahují plnosti přítomného okamžiku.

Vnitřní logika potlače nám tento přítomný pohyb ve své destrukci již nastínila. Zatímco nutnost plýtvání je v rámci potlače institucionalizovanou formou s přesnými pravidly, je v případě těchto svrchovaných momentů, jež jsou výsledkem transgrese, nutnost plýtvání skutečnou *nutností*. Skrze moderovanou formu plýtvání (potlač) je tedy dosahováno takového plýtvání, ze kterého již člověk nemá absolutně žádný užitek, ničeho nenabývá, a to ani slávy, věhlasu či moci. Radikalita tohoto plýtvání se vyjevuje například v tom, co Bataille nazývá jako *vnitřní zkušenost*, tedy onen svrchovaný moment, jenž rozpouští veškeré styčné body lidské subjektivity a jeho vědění. A to nejenom při obětních rituálech, které jsme zde popsali, ale například i v opojení dvou milenců, které díky tomuto již není oběti příliš vzdálené: „Není již subjekt-objekt, nýbrž ‚zející trhlina‘ mezi nimi a subjekt a objekt v té trhlíně zanikly; je přechod, komunikace, ale ne mezi nimi dvěma, jeden i druhý přišly o rozdílnou existenci. Otázka subjektu, jeho vůle k vědění jsou zrušeny, subjekt neexistuje, jeho tázání nemá ani smysl, ani princip, který by jej ustavil.“¹⁷³ Jedná se přesto o pohyb, který však nemá cíle a jehož smyslem je pouze on sám, tedy jeho přítomný okamžik bezuzdného plýtvání. V jistém smyslu se jedná o ideální formu plýtvání, neboť se projevuje jako výdaj bez jakékoliv protějšší hodnoty. Představuje proto stejný ideál jako prvotní dar energie, protože slunce, jakožto jeho původce, pouze vydává a nic si nebere zpět.

¹⁷² BATAILLE, Georges. *Erotismus*. Praha: Herrmann a synové, 2001. s. 82.

¹⁷³ BATAILLE, Georges. *Vnitřní zkušenost. Metoda meditace*. Praha: Dauphin, 2003. s. 80.

Dostáváme se tedy na úroveň, kterou Bataille sice neoznačuje jako metafyzickou, ale je zřejmé, že důsledky z ní vyplývající jsou právě takové¹⁷⁴. Viděli jsme to na příkladu nutnosti plýtvat a ideálních podob plýtvání. To, co v lidském světě představuje akt plýtvání, je jím pouze z části, neboť při tom nedochází k absolutní ztrátě. A přesto je zde přítomnost vesmírného pohybu, tedy kontinuálního nekonečně se uskutečňujícího bytí, které diskontinuitní svět člověka ohrožuje. Nikoliv však proto, že by samo o sobě vůči tomuto člověku představovalo negaci, nýbrž svojí neustálou přítomností a emergencí, která se v darované nadbytečné energii projevuje. Oscilace těchto dvou rovin je proto neustále aktuální, avšak člověk tím, že se jako diskontinuitní ustavil, v posledku nemohl ani činit jinak, popřel tuto původní danost (kontinuitu). Je mu však i nadále neustále připomínána ve svrchovaných okamžicích přítomné nemožnosti. Pouze tyto momenty však představují skutečné plýtvání. Bataille proto skrze potlač tuto nemožnost ilustruje: „Exemplární účinek potlače spočívá v možnosti, kterou před člověkem otevírá: zachytit to, co mu uniká, spojit neomezený vesmírný pohyb s mezemi, jež jsou mu vlastní.“¹⁷⁵ Skrze toto spojení, které můžeme chápat jako dotyk kontinuity uskutečněný diskontinuitními bytostmi na samotné hranici této diskontinuity, je dosaženo neusměrnitelného pohybu v jeho bezcílnosti. Tyto hranice ovšem velmi úzce souvisí s vnitřním tlakem, který jakoby zadržují: „Jakmile život dosáhne hranice růstu, přestože není uzavřen v parním kotli, začne nicméně vřít: nevybuchne sice, ale to nesmírné bujení jej trvale udržuje na hranici výbuchu.“¹⁷⁶ Případný výbuch, respektive vření, však směřuje dovnitř, neboť představuje onu metafyzickou nutnost v pohybu plýtvání, kterou z tohoto pohledu můžeme chápat jako jistou formu entropie. Avšak jak jsme již viděli, člověk se právě proto, že představuje vůči bezcílnosti pohybu diskontinuitu, snaží mu za každou cenu zabránit. Aztékové tento tlak uvolňovali v podobě obětí a krvavých rituálů. V dějinách bychom ostatně našli nejrůznější příklady plýtvání, nicméně pohyby, které člověk neustále kumuloval, vedly k nejrozmanitějším formám, jež se musely nutně projevit jako tragédie. Jeho nejokázalejší a zároveň nejefektivnější výraz nacházíme ve fenoménu války. Právě proto, že se ve své formě jedná o čistě lidskou podobu plýtvání, skrze kterou se uskutečňuje nutnost pohybu, jenž byl do té chvíle uvězněn pod záštitou racionálního užití, se ve vztahu ke světu jeví válka jako nevyhnutelná. Bataille proto píše: „Představuji si lidský pohyb a vzrušení, jehož možnosti jsou neomezené: tento pohyb

¹⁷⁴ Ve vztahu ke konceptu potlače viz BAUDRILLARD, Jean. *When Bataille attacked the metaphysical principle of economy*. CTheory, 1987, 11 (3): 57–62. s. 57.

¹⁷⁵ BATAILLE, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha: Herrmann a synové, 1998. s. 80.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 35.

a vzrušení může být ukojen pouze válkou.¹⁷⁷ Ukojení pohybu ve vztahu ke světu je proto primárním požadavkem, který člověk ovšem odmítl řešit.¹⁷⁸ Namísto tohoto řešení přiřkl válce náboženský či jiný charakter, skrze něhož dosahoval, byť opět v lidském světě, dominance a moci nad jinými. Vzrůstajícímu tlaku nabídl pouze velmi krátkodobé uvolnění, které ostatně dále vedlo k dalšímu přetlaku, jenž se tak opět stával neúnosným.

Samotnou válku proto Bataille neohraničuje žádnou přesnou definicí, neboť na metafyzické rovině se jedná o nutný pohyb, a to v jeho bezcílnosti. Válka je „chápaná jako katastrofický výdej přebytečné energie“.¹⁷⁹ Jedná se o plýtvání a pouze toto plýtvání v jeho nejčistší podobě, jehož hodnotou je pouze ono samo. Na tuto autoreferenční povahu války naráží i ústřední postava již zmiňovaného románu *Nebeská modř*. V dialogu s jednou ze svých „osudových“ žen se Troppmann snaží vylicít autoreferenční povahu svrchovaných momentů v jejich bezcílnosti. Velmi výstižným způsobem také přenáší tento pohyb z individuální roviny na úroveň světa. Postava Lazare se ho táže: „Ale jak může válka zrcadlit cokoli v tvé hlavě? Válka by tě učinila šťastným?“ / „Proč ne?“ / „Takže se domníváš, že válka může vést k revoluci?“ / „Mluvím o válce, ne o tom, k čemu může vést.“¹⁸⁰ Proč je Troppmann v tomto případě šťastný, je zřejmé. Válka ho fascinuje, a to ze stejné pozice jako Bataille.¹⁸¹ Je to svědectví nesmírného rozpuku násilí, které se již nezastavuje před žádnými hranicemi. Jedná se proto o neomezenou transgresi, jež je ve stavu klidu v zajetí nejpřísnějších forem lidského podřízení (armádního sboru). V tomto paradoxním spojení se válka jeví jako „hra ‚extází‘ a ‚hrůz‘, ve které se člověk připojuje k nebeským hrám“.¹⁸² Nicméně válka je pouze konkrétní podobou nesmírného pohybu (nebeské hry), který člověk není schopen kontrolovat. Abychom byli přesní, jedná se o jeho nevědomost, již ve vztahu k tomuto nekontrolovanému pohybu moderní člověk představuje.¹⁸³ Není ovšem něčím, co bychom v dějinách již neznali. Již jsme zmínili aztéckou civilizaci a archaického člověka, který se touto svrchovanou nemožností zabýval primárně. Do jisté míry tato nevědomost zbavila soudobého člověka možnosti volby a způsobu, kterým by energii uvolňoval. A to nikoliv jako dalšího využitelného zdroje

¹⁷⁷ BATAILLE, Georges. *The Practice of Joy before Death*. In: STOEKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 239.

¹⁷⁸ BATAILLE, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha: Herrmann a synové, 1998. s. 48.

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 27.

¹⁸⁰ BATAILLE, Georges. *The Blue of Noon*. London: Marion Boyars, 1986. s. 43.

¹⁸¹ SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. London: Verso, 2002. s. 284.

¹⁸² BATAILLE, Georges. *Œuvres complètes: Volume VII*. Paris: Gallimard, 1976. s. 251.

¹⁸³ BATAILLE, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha: Herrmann a synové, 1998. s. 28.

užitečného pohybu, jak se domnívala buržoazie, ale volby „tragické“, která je uvolněním prokleté části. Do jisté míry je tato skutečnost absurdní, neboť zvědomění této nevědomosti představuje v jistém smyslu oddání se právě nevědomosti, protože jediné ona je panstvím svrchovaných okamžiků. To však představuje záležitost na jedné straně politickou a na straně druhé ono otevření se světu, jehož radikální podobu nacházíme v Acefalovi. Surya ovšem poznamenává ve vztahu k politizujícím tendencím, jež se v případě této otázky nabízejí, že „válka již déle nemůže být posuzována v politických termínech. Politika je to, co válku ospravedlňuje, a jejím výsledkem je opět politika... Ale nikoliv válka *o sobě*“.¹⁸⁴ Toto „o sobě“ vyvstává jako prokletá část, jež jako břemeno neustálého pohybu leží na bedrech lidského světa. Pouze v těchto hranicích se prokletí jeví jako tragické. A neustálou připomínkou této nevyhnutelnosti plane na obloze slunce, které jako ideální dárce představuje neustálou energii života, a právě proto i smrti.

¹⁸⁴ SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. London: Verso, 2002. s. 285.

Závěr aneb Slavnost světa

Nacházíme se v bodě, který představuje nejpodstatnější část našeho dosavadního výkladu. V něm jsme pojednali, vždy na jiném pozadí, tři zásadní roviny, kdy každá s vyšší mírou obecnosti ilustrovala náš záměr. Hovoříme o pouhé ilustraci, neboť cíli tohoto záměru jsme doposud nedostáli. Pokusy o systematizaci jakéhokoliv fenoménu se v případě Georgese Bataille setkávají vždy s jistou mírou neuspokojitelnosti. Dochází k ní pokaždé, když se výklad dostane na kritickou hranici, kterou není schopen překročit. Jeho předmětem se v tu chvíli stává svrchovaný okamžik, tedy skutečnost, ve které žádného předmětu není a stejně tak ani subjektivitu toho, kdo mohl vypovídat. Na tuto nemožnost narážel i sám Bataille, a to takřka neustále.¹⁸⁵ I přesto se ji pokoušel, vždy z jiné pozice, překročit, a pokud ne to, pak alespoň tyto hranice narušit. Vrchol tohoto snažení můžeme spatřovat v souboru knih známém jako *La Somme athéologique*, a to mimo jiné proto, že se jedná o díla psaná převážně v období války. Bataille se v nich ocitá v roli svědka, který se snaží podat dostatečně přesvědčivé a vyčerpávající stanovisko, jež by odráželo vnitřní svět člověka zbaveného veškerých zábran a tím i sebe samého. Mohli jsme to již do určité míry pozorovat v textu výše, zvláště v místech, na kterých jsme odkazovali ke konceptu vnitřní zkušenosti. Přes veškerou důslednost těchto textů jsme jim v rámci našeho výkladu nevěnovali příliš velký prostor. Již od počátku je totiž zřejmé, že chceme-li fenomén války v Bataillově díle uchopit komplexněji, jeví se pro tento účel individuální rovina jako nedostatečná. Respektive je možné tuto rovinu uchopit jinak, pro nás vhodnějším způsobem, a to skrze pojem svrchovanosti, jehož krajní podobu jsme našli v postavě Acefala.

Při popisu svrchovanosti před námi vyvstaly sociální důsledky tohoto konceptu, jež jsme poté rozvinuli za pomoci dvou předválečných textů (*Psychologická struktura fašismu* a *La Notion de Dépense*). V nich se Bataille věnuje struktuře sociální reality, jež v případě *Psychologické struktury fašismu* vyvstává na pozadí analýzy fašistické ideologie a jejich vůdců. Tento text je poté zásadní i z důvodů metodologických, neboť ty jsou zde explicitně pojednávány (podobně jako později v *Prokleté části*). V obou textech se nicméně setkáváme s binárním rozdělením, které přesahuje společenskovední pole působnosti a jež si klade za cíl opustit reduktivní povahu těchto věd. Soudobá sociologie není, a to čistě z logického důvodu, schopna uvažovat o jevech, které nejsou vykazatelné jako její předmět, neboť ten

¹⁸⁵ DERRIDA, Jacques. *Writing and Difference*. London and New York: Routledge, 2001. s. 262-263. K ilustraci této nemožnosti viz BATAILLE, Georges. *Madam Edwarda. Zemřelý*. Praha: Dauphin, 1998. s. 32.

vždy odkazuje k jevu jinému, přičemž jejich soubor tvoří homogenní složku společnosti. Nutno podotknout, že je to právě homogenita, v jejichž hranicích se soudobé sociální vědy pohybují. Oproti tomu se Bataille snaží ukázat, že ve společenské realitě jsou nutně přítomny prvky, které tato homogenita potlačila, respektive je odsunula na okraj, neboť je není schopna nijak účinněji redukovat a asimilovat. Tyto prvky označuje jako heterogenitu. Jedná se o svébytné elementy, jež jsou výlučně autoreferenční povahy, a tudíž je například sociologie nemohla uvést do pole svého zájmu. Ostatně tuto skutečnost jsme popsali poměrně podrobně v textu výše. Důležitá je ovšem jistá univerzálnost, se kterou všechny tyto koncepty operují. Ať už se jedná o tuto binaritu, koncept svrchovanosti či teorii obecné ekonomie, je zde jako tato univerzálnost přítomná tendence vyznačující se „narušením“. A to vždy ve vztahu k systematizovanému homogennímu řádu. Ten v případě svrchovanosti představoval dialekticky konstituované vědomí, v rovině sociální pak homogenní řád neustále ohrožovaný heterogenitou, a ve vztahu k energetickému ekvilibriu a utilitě lidského světa poté neproduktivní výdaj plýtvání. Můžeme tedy říci, že zde vyvstává jakási oscilace, která má na jedné straně podobu systému navzájem provázaných, na sebe odkazujících prvků, a na straně druhé excesu, jenž se vůči tomuto systému jeví jako absolutní *jinakost* a jehož hodnota tkví pouze v něm samém.

Zatímco v labyrintu homogenního systému (který je jazykové, instrumentální, utilitární či jiné povahy) vyvstává vše jako možné, a tudíž potenciálně přítomné, jedná se v případě excesivních momentů, ať už je nazýváme svrchovaností, heterogenitou nebo třeba prokletou částí, vždy o nemožnost, jež se stala v daný okamžik nevyhnutelnou. Ostatně proto je samotné slovo binarita, které pro odlišení těchto rovin používáme, problematické. O žádnou binaritu v pravém smyslu se nejedná, a to proto, že je zde na jedné straně uzavřený systém a na straně druhé mnohost těchto *jinakostí*. Michel Foucault na tuto skutečnost upozorňuje, když tvrdí, že se jedná o oblast oněch *jinakostí*, jež se před člověkem rozprostírají díky možnosti a výkonu oběti.¹⁸⁶ V ní je totiž nejen symbolicky, ale i prakticky a stejně tak i na rovině metafyziky přítomen řád, který je aktem obětování popřen, a proto se obětí stává. Děje se tak nikoliv skrze předmět této oběti, ale prostřednictvím jejího paradoxního charakteru, protože se jí stává to, co člověk do té doby usilovně budoval, tedy onen stabilní a produktivní řád. Rozprostírá se proto před ním prázdno, ve kterém však již není ani oběti, neboť je obětováno vše, včetně jí samé. Tato noc, do které člověk vstupuje, je prázdnotou oblastí (připomeňme svrchované NIC), jež je spolu s tím zároveň nekonečně

¹⁸⁶ FOUCAULT, Michel., et al. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 2016. s. 11.

plnou. To představuje i onu nemožnost a nesmírnost tohoto prostoru, o němž hovoří Foucault. Není zde totiž žádného cíle, a tudíž ani prostředků, kterými by bylo možné čehokoliv dosáhnout. Veškeré další formalizace, kterými zaštitíme zkušenost s tímto prostorem, jsou až výsledkem opětovné integrace jazykové povahy do posvátného světa. Tedy takové, které opět nabývají forem zákazu.

Konstitutivní roli zákazu, která je vlastní lidské subjektivitě a následně i lidským společnostem, jsme se již věnovali. Bataille ovšem hovoří také o zákazech, které mají univerzální platnost, tedy takových, jež se nacházejí ve všech společnostech bez výjimky.¹⁸⁷ Jedním z nich je i křesťanské přikázání „nezabiješ“, a to ve všech myslitelných podobách vztahujících se k usmrcení člověka, nejen vzhledem ke konotacím vyplývajících z křesťanství. Tento zákaz je proto třeba chápat ve větší šíři, než která je tomuto slovu vlastní. Na jisté elementární úrovni jsou tímto zákazem prodchnuty již prvotní podoby lidské skupiny, neboť ta by se skupinou nikdy nestala, nebýt alespoň nějakého zákazu vztahujícího se ke smrti. Explicitnější podobu poté nacházíme ve fenoménu pohřbívání a vztahu k mrtvým, ústícím ve všeobecný strach z mrtvol, hniloby a obzvláště pak jistých podob násilí. Zákaz vraždy je chápán jako specifický aspekt těchto restrikcí vztahujících se k formám násilí ve společnosti. Avšak právě proto, že se jedná o zákaz, a do určité míry i proto, že je to zákaz univerzální, vyvstává spolu s tím možnost jeho překročení (později uvidíme, že i povinnost). Bataille ostatně hovoří o transgresi jako o *dovršení* zákazu, a to proto, že samotný zákaz vytváří tuto možnost jej překročit. Ostatně při omezených transgresích, o nichž jsme se již zmínili, byla starost o dodržení pravidel o to větší, protože byla jakožto pravidla překročena.¹⁸⁸ Opak toho nacházíme v neomezené transgresi, která ve svém zbavení se veškerých zábran představuje vstup do prostoru, o němž se zmiňuje Foucault. Překročení zákazu ovšem nemusí být nutně patologické, neboť se tak může dít ve společensky přijatelném rámci. To jsme viděli na příkladu krvavých obětí u Aztéků. V jiném případě je to samozřejmě naopak a trest za nedodržení zákazu se přísně vymáhá. Zákaz vraždy těmito sankcím odpovídá o to přísněji. Ty historicky nabývaly nejrůznějších podob, ale stejně tak i výjimek, které tento zákon popíraly, a bylo tak možné jej překročit. Typickým příkladem je fenomén války, ve kterém je vražda všudypřítomná a oproti zákazu, jenž se vůči usmrcení jiného staví, zde vražda vystupuje jako nutnost. Bez této nutnosti by války nebylo, protože její závažnost leží právě v této transgresi. A hovoří-li Clausewitz o tom, že

¹⁸⁷ BATAILLE, Georges. *Erotismus*. Praha: Herrmann a synové, 2001. s. 53–60.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 81.

válka je aktem, ve kterém je možné neomezené násilí,¹⁸⁹ pak Bataille dodává, že toto možné je zároveň nutné.

Jako podmínka války proto vyvstává zákaz, který v tomto případě má povahu univerzálního zákazu vraždy. Bataille se v tomto kontextu pokouší najít společného jmenovatele, který by roli zákazu a války objasnil. Opět se proto obrací k prvnímu člověku a na dobových malbách detekuje přítomnost příbuzných jevů. Tento počátek nalézá v lovu zvíře, který se později vyvinul ve válku, jež „začala řídit transgresi zákazu, který se vedle zabíjení zvířat považovaných za rovnocenné lidem stavěl i proti zabíjení samotného člověka“.¹⁹⁰ Je proto zřejmé, že válka na této formální rovině nabývá podob omezené transgrese, v níž dochází k organizovanému dodržování pravidel při překračování jiných. V tomto případě je překročeno ono přikázání „nezabiješ“. Přesto se tato organizovanost vyznačuje souborem pravidel, kterých je relativně málo a jsou nestálá. Bataille proto podává definici, která je ve vztahu k válce klíčová (a jako jedna z mála také konkrétní). „V jistém smyslu se válka redukuje na kolektivní organizaci agresivních pudů. Stejně jako práce je kolektivně organizována; stejně jako práce si stanoví cíl, je v souladu s promyšleným záměrem těch, kdo ji vedou. Nemůžeme však proto říct, že si válka a násilí odporují. Ale válka je *organizované* násilí.“¹⁹¹ Transgrese je proto ve válce namířena ve vztahu k zákazu zabítí, čímž je učiněno jeho dovršení. Překračování zákazů se v tomto případě neděje na rovině individuální, ale kolektivní, což Bataille vede ke zvláštnímu konstatování. Válka ve své podobě, chápeme-li ji jako ono organizované násilí, připomíná společenské slavnosti,¹⁹² jejichž cílem, jak již víme, je plýtvání a luxus. Tuto skutečnost jsme mohli zaznamenat i v popisu armádního sboru, který existuje pouze proto, že existuje válka.¹⁹³ Okázalost, se kterou se armáda prezentuje, je důkazem tohoto slavnostního charakteru. Vlastní hodnotu nachází v osobě vůdce, kterému je podřízena. Armáda proto nabývá posvátného charakteru, který čerpá z této skutečnosti. Jejím smyslem je totiž představa „vyššího“ cíle a toho, co jsme nazvali jako konverze energie (sláva, luxus, čest). Veškeré tyto aspekty nalézají svého nositele právě v osobě vůdce. Jednání, které pak armáda vykonává, je tímto způsobem uvedeno do posvátné oblasti: „Smysl, který má ozbrojená akce ve vražedných zápasech, v masakrech a drancování, je blízký smyslu slavnosti, protože v nich nepřítel není považován

¹⁸⁹ VON CLAUSEWITZ, Carl. *O válce*. Praha: Academia, 2008. s. 25.

¹⁹⁰ BATAILLE, Georges. *Erotismus*. Praha: Herrmann a synové, 2001. s. 93.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 80.

¹⁹² Tamtéž, s. 94.

¹⁹³ BATAILLE, Georges. *The psychological structure of fascism*. New German Critique, 1979, 16: 64–87. s. 77.

za věc. (...) Válka završuje vývoj individua, směřujícího za individuum-věc, v oslavované individualitě válečníka. Oslavované individuum touto prvotní negací individuality vnáší božský řád do kategorie individua.¹⁹⁴ Voják se proto skrze válku, a dokonce ještě před tím, než jako taková skutečně začne, stává někým *jiným*, tedy tím, kdo sám sebe dává všanc. Starost o tuto *jinakost* nachází právě v armádním sboru svůj vrchol, neboť jsme viděli, že v jeho středu stojí heterogenní elementy, které se homogenní řád snaží „uvěznit“. A tímto uvězněním máme na mysli onu negaci, kterou individuum, chce-li se stát vojákem, musí nabýt. Válku bychom proto mohli chápat jako krajní výsledek procesu negace, neboť stejně jako zákazy upravující sexualitu představuje i ona popření zákazu s univerzální platností, čemuž odpovídá i závažnost posvátné oblasti s ní spjaté.

Posvátná oblast, kterou jsme si již definovali, je důvodem, proč hovoříme o válce jako o čistě lidském fenoménu. Zvířata totiž války jednoduše nejsou schopna, a to hned z několika příčin. Jako zásadní se pro nás jeví skutečnost, že nejsou místem vzniku sebevědomí. Jako taková ho pak nejsou schopna ani obětovat. Ve své podstatě není zvíře schopno žádné oběti, protože ta je ze své podstaty namířena vůči individualitě, se kterou otřásá. Člověk oproti tomu prochází něčím, co bychom mohli chápat jako dvojí negaci, neboť ta v prvotním pohybu vede ke vzniku řádu a v následné oběti pak k jeho popření. Důsledkem toho jsou pak svrchované momenty, které ovšem neleží ve vztahu ani k jednomu členu této dialektiky. Hovořili jsme o oběti jako o paradoxu, kterým bezpochyby je. Fenomén války je ovšem výrazem paradoxní oběti hned na několika rovinách.¹⁹⁵ Projevuje se jako destruktivní akt směřující vůči nepříteli, a stejně tak i vůči vlastnímu lidu a bohatství. V první řadě je tedy obětí v rovině individua, které v podobě vojáka dává svůj život všanc, aby dosáhlo vlastní *jinakosti*. Čeho ovšem skutečně dosahuje, je možnost jednat svrchovaně, neboť to, co se zpočátku jeví jako cíl (ona jinakost v podobě cti, věhlasu a moci), je ve vlastním výkonu bitevní vřavy svrchovanost se vši závažností, která je jí připsána. Voják se sice v počátku rozhodl riskovat vše kvůli určitému důvodu, ovšem to, co je přítomné a stojí skutečně za tímto důvodem, je právě ona svrchovanost, v níž nenachází již hranice vlastní individuality, a jako takový se ocitá před limitou diskontinuity: „Násilí jednoho se nabízí násilí druhého: na každé straně se jedná o vnitřní pohyb ochotný být mimo sebe (mimo individuální diskontinuitu).“¹⁹⁶ Bitevní vřava vojsk, kterou tvoří diskontinuitní jednotliviny,

¹⁹⁴ BATAILLE, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha: Herrmann a synové, 1998. s. 266.

¹⁹⁵ BATAILLE, Georges. *Œuvres complètes: Volume VII*. Paris: Gallimard, 1976. s. 255.

¹⁹⁶ BATAILLE, Georges. *Erotismus*. Praha: Herrmann a synové, 2001. s. 126.

jejichž konstitutivním prvkem je zákaz, se skrze oběť, tedy tím, že vystavila vlastní životy a spolu s nimi i tento řád-zákaz všanc, ocitla mimo diskontinuitu a společně se přiblížila kontinuitě bytí. Spočinula v prostoru, který jsme nazvali nocí či svrchovaným okamžikem přítomnosti. Až v tomto bodě se před námi konečně vyjevuje „fenomenalita“ války, o které hovoří Bataille. Je také zřejmé, že se nejedná o fenomén ve vlastním slova smyslu, neboť není možné uvažovat byt' jen o sebemenší míře intencionality. O válce, která ve svém vrcholu představuje tento svrchovaný prožitek, v němž se individuality rozpouštějí v intenzitě okamžiku, bychom spíše než jako o fenomenalitě mohli společně s Gaschém hovořit o *fantasmatu*.¹⁹⁷ Válka tak sice představuje organizované násilí, ale její nedílnou součástí a zároveň vrcholem, tedy tím, co válku činí katastrofickou, je právě ona nesmírná oblast, do které obě strany konfliktu vstupují a ve které již není žádného omezení ze stran zákazu. Válka tedy na formální rovině skutečně představuje omezenou transgresi, která má neustále na zřeteli určitý cíl vyjádřený skrze pravidla, jimiž se řídí. Clausewitz v tomto smyslu hovoří převážně o cílech politických: „Válka je tedy akt násilí s cílem donutit protivníka, aby se podřídil naší vůli.“¹⁹⁸ Bataille sice válku definoval obdobně, alespoň v rámci toho, že toto násilí nabývá organizované, tedy účelové povahy. Již dříve jsme ovšem hovořili o fascinaci válkou, kterou byl Bataille doslova unešený, a to nikoliv na této formální rovině. Tato fascinace spočívala ve svědectví, jehož předmětem je válka doprovázející nekontrolovatelné násilí, které vrhá člověka mimo sebe a jeho diskontinuitní hranice. Tedy to, co bychom mohli označit za transgresi neomezenou. A jak již víme, v jejím průběhu nelze nikdy hovořit o jakémkoliv cíli.

Tím se ostatně dostáváme k dalšímu paradoxu, který ve vztahu války a oběti vyvstává. Válka jako taková má v lidském světě vždy utilitární podobu. Je skrze ni něčeho dosaženo a stejně tak je i něco ztraceno. Z hlediska obecné ekonomie se jedná o expanzi a rozšiřování hranic, ve kterých je společnost svírána a nucena je prolomit. Válka proto nabývá konkrétního cíle a spolu s tím odůvodnění, jímž se stává dobývání.¹⁹⁹ A to i v případě, kdy se jedná o energii uvolněnou dovnitř společenského celku v podobě například občanské války. I v tomto případě je cílem dobytí něčeho (postavení, moci, revoluce apod.). Logika tohoto pohybu je vždy stejná. Individuální oběť představuje ve válce

¹⁹⁷ GASCHÉ, Rodolphe. *Georges Bataille: Phenomenology and Phantasmatology*. Stanford: Stanford University Press, 2012. s. 3-6. Viz také BATAILLE, Georges. *The Pineal eye*. In: STOEKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 80.

¹⁹⁸ VON CLAUSEWITZ, Carl. *O válce*. Praha: Academia, 2008. s. 23.

¹⁹⁹ BATAILLE, Georges. *Œuvres complètes: Volume VII*. Paris: Gallimard, 1976. s. 255.

pouhý prostředek k dosažení cíle, byť již známe jeho skutečnou hodnotu, která spočívá pouze v něm samém. Tato prostředeknost je proto pouze zdánlivá. Nicméně válka ve své formální rovině je skutečně redukována pouze na tento kalkul v podobě zisku a ztrát. Jedná se proto o rovinu politickou, a tedy nanejvýš lidskou. Oběť, které je na úrovni společnosti postoupena tato snaha dosáhnout určitého cíle, je právě z tohoto hlediska, jímž je ospravedlněna, paradoxní. V zásadě jakýkoliv cíl je již ze své definice utilitární a zaštiťuje jednání, které je směrem k němu vedeno. Zvláště pak v buržoazní společnosti podléhá zamýšleným výsledkům veškeré jednání, zatímco neproduktivní činnost je patologizována. A právě v tom se podle nás jedná o paradox, neboť člověk je vůči skutečnému cíli slepý. Ten totiž spočívá ve své neproduktivitě, plýtvání a nekontrolovatelnosti a Bataille pro něj na rovině světa nacházel výrazu *prokletá část*. Ostatně ani ta není cílem, neboť v jejím případě nejsme schopni o něčem, co by se cíli být jenom blížilo, hovořit. Jedná se pouze o nutnost, která je nevyhnutelností pohybu, jež člověk pozastavil. Spolu s tím ustanovil i onen smysl, bez kterého by se ocital opět v nekonečném pohybu přítomného času. V lidském světě si proto oběť „dává mnohá vysvětlení, ale stálost prostředků, rozdílnost výsledků. V jistém smyslu je obětování svobodným jednáním. Druh nápodoby. Člověk se dostává do rytmu vesmíru“.²⁰⁰ Opouští své diskontinuitní hranice, aby unášen tíhou kontinuity byl skutečným plýtváním, které si energetický nadbytek vynucuje. Veškeré oběti se snaží přiřknout smysl, aby unikl její bezcílnosti, v níž je „rozdílnost výsledků“ jediným styčným bodem, o který se může vědění opřít. Rozdílnost je zde totiž synonymem pro bezcílnost a nesmírnou různorodost, která se člověka po překročení hranic zmocňuje a jako taková ho tříští v jeho subjektivitě. Válka je proto tímto nesmírným pohybem, jenž je neustále hnán kupředu tíhou života tisícího se v okovech lidské diskontinuity, kterou překračuje.

Hovoří-li Bataille o druhu nápodoby, kterým by se daly popsat ony okamžiky svrchovaného jednání, pak tato nápodoba nabývá zvláštní podoby. Člověk napodobuje nevědomě, neboť její výsledek je samotná nevědomost vzhledem ke stabilitě lidského vědění. A stejně tak i její předmět, kterým je v tomto případě neustálé plynutí vesmíru, je nanejvýš nenapodobitelný. Jednalo by se totiž o zachycení plynutí, což stejně jako přítomný okamžik představuje nemožnost. Nápodoba proto začíná tam, kde končí člověk jako diskontinuitní bytost, neboť za jeho hranicemi se nachází samotná kontinuita bytí, v níž není jednotliviny. Tato kontinuita zde nepředstavuje nic jiného než onen vesmír a jeho rytmus. Ovšem i v tomto případě nacházíme prostřední člen, který je mediátorem této nápodoby, jíž

²⁰⁰ BATAILLE, Georges. *Œuvres complètes: Volume VII*. Paris: Gallimard, 1976. s. 256.

se člověk dopouští. Je jím slunce ve své neutuchající přítomnosti. V teorii obecné ekonomie jsme již viděli, že právě slunce je tím, co vyzařuje nadbytek energie, který jako ideální dar přijímá život na zemi. Jedině v rukou člověka se tento nadbytek stává zároveň jeho prokletím. A to pouze proto, že je tímto *člověkem*, tedy jakýmsi uzlem, který v kontinuitě bytí představuje jeho diskontinuitní bytnost. Ve vztahu k nápodobě vesmírného rytmu, který je přítomen v pozadí každé války, bychom proto našli slunce jako jakéhosi viníka tohoto pohybu. Bataille tuto skutečnost také několikrát ilustroval. Je to ostatně důvod, proč v jeho díle nabývá slunce podoby nezávislého pozorovatele a spolu s tím i příčiny toho, co pozoruje. Zjevné je to například ve slavné scéně z *Příběhu oka*, ve které je milenecký pár přítomen býčím zápasům odehrávajícím se v rozpáleném Španělsku: „Sluneční výheň nás nakonec vtáhla do neskutečna odpovídajícího našemu neklidu, bezmocné touze vybuchnout, být nazí.“²⁰¹ Nejen že jsou vystaveni slunečnímu svitu, ale spolu s tím jsou přítomni zápasu, který se před jejich zraky odehrává. Vzrušení, kterého dosahují, nabývá na vrcholu ve chvíli smrti toreadora Granera, jemuž býčí roh pronikl obličejem a oční jamkou trčel vzhůru směrem ke slunci. Ve chvíli toreadorovy smrti byl tento okamžik natolik silný, že na milenecký pár dolehla jeho tíha, která však nespočívala ve strachu ze smrti, ale naopak z touhy jejímu úplnému odevzdání se. To představuje onu nápodobu, již má Bataille na mysli. Totiž svrchovaný okamžik, který je unášen tíhou jeho intenzity, kterou neustálé plynutí přináší, a jehož hranice nejsou omezeny ustanovením se v časovém horizontu. Smrt již nemá žádnou hodnotu a její absolutní panství ztrácí na závažnosti.

Tuto nápodobu, která je podle nás klíčová, neboť ilustruje pozadí, na němž se odehrává to zásadní, co válka představuje, bychom mohli rozvést ještě v jiném kontextu. A sice opět citací z *Příběhu oka*, přičemž neopouštíme hranice býčích zápasu: „Jasně červená pláštěnka a meč blýskající se ve slunečních paprscích dovršují onu proměnu, tváří v tvář umírajícímu zvířeti zalitému potem a krví, a odhalují fascinující stránku celého představení.“²⁰² Bataille zde totiž opět užívá slova, které jsme již viděli v kontextu labyrintu. Stejně jako v jeho případě, je i zde dovršena přeměna, ve které je člověk nápodobně kontinuitě bytí, protože opouští vlastní hranice. Obdobně jako Minotaurus, stává se člověk tímto *jiným*. Obětoval veškeré vědění v jeho organizované povaze a oddal se bezcílnému nevědění, které z něho učinilo monstrum.²⁰³ Transformace však není jediná skutečnost,

²⁰¹ BATAILLE, Georges. *Příběh oka. Matka*. Praha: Nakladatelství Reflex, 1992. s. 40.

²⁰² Tamtéž, s. 39.

²⁰³ BATAILLE, Georges. *The Sacred Conspiracy*. In: STOECKL, Allan (ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. s. 181.

kteřou nám může metafora labyřintu odhalit. Již holý fakt, že se výše uvedená scéna odehrává při býčích zápasech, je pro nás důležitý. Fenomén koridy zaujímá v Bataillově díle a dost možná i životě důležité místo, jak ostatně vyplývá z jeho poznámek.²⁰⁴ Je zde totiž, podobně jako v labyřintu, přítomna přísná struktura v podobě pravidel, která zastírají a spolu s tím i vytvářejí prostor pro jejich dovršení. Michel Leiris proto napsal: „Obecně se dá říci, že pravidla býčích zápasů sledují jeden zásadní cíl: nejenže nutí člověka, aby se doopravdy vystavoval nebezpečí (k čemuž ho vyzbrojí nezbytnou technikou) a aby se svého protivníka nezbavoval libovolným způsobem, ale nedovolí přitom, aby se z boje stala jatka.“²⁰⁵ Nicméně to, čeho je dosaženo, má díky risku, jež toreador podstupuje, a následné (obětní) smrti býka, povahu extatického vzrušení omezené transgrese. Geometricky přesné pohyby a striktní pravidla,²⁰⁶ která jsou ovšem dodržována, mají jediný cíl: aby jejich překročení v podobě této transgrese bylo o to intenzivnější. Přítomen je proto řád ve své striktní podobě a následná smrt v simulovaném boji, která již s řádem nemá nic společného a která je zároveň jediným východiskem (ať už na straně toreadora nebo býka). Ovšem až překročení obou těchto rovin, respektive jejich reflexe, kterou vědomí provádí, vede ke svrchovanému zakoušení přítomné chvíle. A forma tohoto jednání pak nabývá podoby, která odpovídá energii, kterou tím člověk neužitečně vydává a uvolňuje.

Skutečnost toho, že život se těsní v příliš úzkých hranicích, jež je pak nutné vzhledem k přebytku přijímané energie prolomit, se ve válce projevuje o to zásadněji. Představuje totiž katastrofální výdej energie, která do té doby byla kumulována. Viděli jsme to již na příkladu armádního sboru, kde míra symbolizace (posvátnost) a homogenizace (řád a užitečnost) každého jednotlivého pohybu pouze zaštiťuje heterogenní prvky, které se projeví až ve výkonu překračujícím vojákovu služebnost. Stejně jako při býčích zápasech odpovídá vzrušení a extáze diváků přísnosti pravidel, ve kterých byl výkon toreadora prováděn, je tomu tak i v případě armády. Dalo by se proto říci, že existence armády, která je podmíněna válkou, nabývá z tohoto důvodu onu nesmírnou nesvobodu, které je každý voják v jejím řádu vystaven. Heterogenita a touha po svrchovanosti je v tomto jeho podřízení natolik svázána, že její výdej poté představuje sílu a množství energie tomu úměrné. Do jisté míry je tato skutečnost jedním z důsledků zákazu, který člověk proti sobě staví: „Hranice dodávají

²⁰⁴ SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. London: Verso, 2002. s. 43–44.

²⁰⁵ LEIRIS, Michel. *Věk dospělosti*. Praha: TORST, 1994. s. 17.

²⁰⁶ Ve vztahu k pravidlům býčích zápasů bychom čtenáře rádi upozornili na slavnou Hemingwayovu knihu *Smrt odpoledne*, v níž poutavým způsobem popisuje reálie soudobé corridy. Obzvláště na první polovinu knihy viz HEMINGWAY, Ernest. *Smrt odpoledne*. Praha: Odeon, 1960.

lidským vášním jakousi křečovitost. (...) Tento postoj má v sobě také značnou intenzitu a výbušnost, jež možná nemají trvalý ráz, ale vedou k rafinovanějším rozkoším a krutostem, které jsou umožněny právě vzájemným působením civilizace a zákazu.²⁰⁷ Válka proto představuje jednu z forem uvolnění napětí, které vzniká společensky vzrůstajícím tlakem. Následný výdaj energie je proto natolik katastrofální, neboť jeho síla odpovídá dosavadní akumulaci energie. Ostatně to je jeden z možných důvodů, proč války, které sužovaly Evropu v první polovině dvacátého století, nabývaly tak tragické povahy, jejíž vrchol se poté projevil v hrůzách holokaustu. Obě světové války bychom mohli považovat za vyústění buržoazní společnosti, která veškerý neproduktivní výdaj vyloučila ze svého žitého světa a pod záštitou racionalizace neustále zvyšovala tlak, který se v podobě energie těsnil v hranicích produktivity. Následný výbuch a jím doprovázené plýtvání poté odpovídaly i uvolňující se energii.

Člověk přitom má možnost volby. Oběť je do jisté míry svobodným aktem. A její provedení, tedy forma, odpovídá taktéž lidské volbě. Proto Bataille jako příklad uváděl aztéckou civilizaci, protože v ní oběť představovala nepostradatelnou součást společenské reality. Byť byla tato oběť explicitní (lidské a jinak krvavé oběti), její skutečná hodnota spočívala ve svrchovaných okamžicích, ke kterým vedla. Když byla ovšem moderní soudobá společnost postavena před volbu „mezi hrůzou války a zřeknutím se některých činností, skrze které společnost věří, že je nezbytné zajistit vlastní budoucnost, si společnost vybrala válku“.²⁰⁸ Zavrhlá veškeré plýtvání a svrchované okamžiky vykávala do temnoty dějinné etapy, kterou domněle překonala. Nutnost plýtvání a pohybu, ze kterého nepramení žádný užitek, ovšem neustále přetrvává. Je metafyzickou konstantou, již se člověk snaží neustále vzdorovat a která na něho později dopadá se vši její silou. Východiskem ovšem není návrat k oběti, kterou známe od Aztéků, nebo k jiné formě explicitního plýtvání. Energie nahromaděná neustálým růstem totiž generuje další formy pohybu, které jsme uvedli do chodu (průmyslový rozvoj, vznik služeb apod.) a jež nejsme schopni zastavit. Vědomí a společenská realita jsou dějinně podmíněny, a proto jsou výrazem konkrétních forem, což je také důvod, proč návrat k tradiční oběti nepředstavuje řešení. Bataille ovšem, spolu s Massonem, nachází řešení v postavě mytického Acefala. To je ostatně důvod, proč jsme mu věnovali tolik prostoru. Acefal je přímou reakcí na hrozbu války a fašistické ideologie, která v té době nabývala na závažnosti. V jeho absolutním odmítnutí podřídit se (zbavení se

²⁰⁷ BATAILLE, Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000. s. 39.

²⁰⁸ BATAILLE, Georges. *Œuvres complètes: Volume XI*. Paris: Gallimard, 1988. s. 181.

veškeré lidské zátěže) a přitakání životu v jeho neustálém pohybu vystupuje Acefal jako protiklad lidského fenoménu války. Ta totiž představuje, jak jsme již viděli, formu, kterou nabývá díky podřízení, jež eskaluje v jeho překročení, které je poté o to tragičtější. A přesto je v Acefalově případě válka, ztělesněná konfliktem, přítomna. I člověk je totiž ve své podstatě konfliktem a svoji hodnotu nalézá ve vlastní síle.²⁰⁹ Nicméně tento konflikt spočívá v síle osvobodit své bytí z okovů, do kterých se samo uvěznilo. Acefal je ztělesněním právě této nemožné síly. Je smrtí boha, jehož místo nebylo nahrazeno žádnou jinou formou smysluplnosti. Válka jako lidský fenomén a organizované násilí proto není možná, neboť Acefal nezná cíle, ke kterým válka vede, a odůvodnění, kterých nabývá. Jeho příklad ovšem nevede ke zbavení se břemene tragédie. Acefal představuje její nevyhnutelné naplnění, avšak vede nikoliv k jejímu podřízení se, nýbrž cestou směřující ke svobodě, která je neustálým bojem. Ten je veden v samotném srdci vesmíru, jenž představuje neustálý pohyb. Bataille tuto skutečnost, které Acefal přitakal v její plnosti, ilustruje na Hérakleitově zlomku: „Válka [polemos] je otcem všech věcí, vládcem všech věcí.“²¹⁰ Nevyhnutelnost boje proto představuje *jinakost*, vůči které se člověk vzpouzí tím, že se snaží vytvořit stabilní systém, který by vyloučil heterogenní prvky. Válka proto v lidském světě nabývá podobu excesu nebo dobovačného snažení, která jsou zastřena smyslem a která vystupují, alespoň v moderní společnosti, jako krajní řešení zajišťující opětovnou stabilitu. Nevyhnutelnost oběti a plýtvání, které přináší a které stojí v pozadí každé války, ovšem zůstávají mimo naše vědění. A to i přesto, že v moderních dějinách jsme schopni nalézt politická rozhodnutí, která se touto cestou, byť velmi nedostatečnou, vydávají. Bataille uvádí příklad Marshallova plánu, který přenesl střet dvou armád v ekonomickou soutěž, čímž odklonil energii vedoucí k přímému střetu. Konvertoval tuto energii do jiné podoby, konkrétně tedy ekonomické formy. Avšak jak již víme z příkladu her, znamená tato skutečnost pouze dočasné a „lidské“ řešení nadbytku energie, které dříve či později vede k dalšímu nárůstu tlaku uvnitř společenského řádu a jeho následnému vření.

Válka je proto vyústěním křeče, ve které se lidský život zmítá a kterou není schopen uvolnit jinak než nekontrolovatelným a katastrofickým výbuchem energie. Je proto

²⁰⁹ BATAILLE, Georges, et al., *The Sacred Conspiracy*. London: Atlas Press, 2017. str. 429.

²¹⁰ SAKAI, Takeshi. *Georges Bataille et les écritures de la guerre*. s. 5. In: Finck, M., Victoroff, T., at al. (ed.). *Littérature et expériences croisées de la guerre, apports comparatistes. Actes du XXXIXe Congrès de la SFLGC* [online]. Dostupné z: <https://sflgc.org/acte/takeshi-sakai-georges-bataille-et-les-ecritures-de-la-guerre/>. Kratochvíl ovšem tuto pasáž předkládá dosti jiným způsobem, který mění takřka celý její smysl. Nabízíme proto ke srovnání „Zápas je všech otec, všech král“, viz KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*. Praha: Herrmann a synové, 2006. s. 141.

vrcholem tohoto bujení, jež představuje moderní buržoazní společnost, ve které homogenní řád vytlačil veškeré heterogenní elementy představující neúčinnost. K otázce války v Bataillově díle je ovšem možné zaujmout hned několik různých přístupů. My jsme popsali dva, které ve vztahu ke strukturovanému výkladu, jenž byl naším cílem, jsou schopné tento fenomén obsáhnout. Prvním z nich je výklad směřující k popisu systému a *jinakostí*, které tento systém narušují, a to nikoliv vztahem k němu, ale ve své vlastní, skutečné *jinakosti*, již řád není schopen asimilovat. Tím jsme získali dostatečnou představu o tom, jakým směrem se Bataille ve vztahu k excesům vydává. Z tohoto důvodu jsme také prošli vícero rovin, ať už to byla individuální, společenská, nebo rovina světa. V jejich průniku poté vyvstává obraz války jako vrchol oběti a nesmírného pohybu energie, která do té doby byla nahromaděna a která si nárokuje svoji spotřebu, čímž se stává skutečným plýtváním náležící bezcílné kontinuitě bytí. Válka se z tohoto pohledu jeví jako tragický festival, který člověk slaví, byť jeho skutečný smysl, tedy *plýtvání o sobě*, mu uniká.²¹¹ A této nevědomosti odpovídá i druhý přístup, který je z Bataillova díla patrný. Tím je reakce na možnou hrozbu války, která ho sice na jedné straně fascinovala, ale na druhé straně představovala naprosté podřízení člověka a jeho následný masakr. Vzniká proto časopis *Acéphale* se stejnojmennou postavou, která jeho snahu ilustruje. Jeho popisem jsme tak nahlédli válku, která je tímto zotročením, a vytvořili dostatečně široké pole ilustrující možná východiska. To ostatně vedlo k tomu, že jsme byli schopni ukázat, jaké důsledky z tohoto podřízení plynou, a zachytit skutečnost sociálních institucí, které s válkou úzce souvisejí a tím nabývají posvátného charakteru. I přes naše snažení je nutné konstatovat, že válka v díle Georgese Bataille nepředstavuje podobu uceleného výkladu konkrétního fenoménu. Důvod jsme se snažili po celou dobu naší práce reflektovat. Je jím nemožnost skutečného popisu oněch *jinakostí*, jejichž vrcholem není válka jako fenomén, ale obrovská masa energie, pod jejíž tíživou intenzitou je obětováno mnoho lidských životů a která je v každé válce přítomna. Tedy válka bez jakéhokoliv společného jmenovatele, neboť toto plýtvání nezná lidské formy, kterých by muselo nutně nabývat. To je také důvod, proč je válka místem střetávání mezi lidskou podobou absolutního podřízení a kontinuálním pohybem bytí, jež vyžaduje neustálý pohyb bez jakéhokoliv cíle. Válka proto za hranicemi formálního, tedy lidského světa představuje neomezenou transgresi, v jejímž průběhu je veškerý smysl (v podobě boha, vůdce či ducha) zastřen a její účastník se skrze tuto nejvyšší oběť stává nápodobou absolutní *jinakosti* kontinuálního bytí.

²¹¹ SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. London: Verso, 2002. s. 285.

Literatura

- BATAILLE, Georges. *Erotismus*. Praha: Herrmann a synové, 2001.
- BATAILLE, Georges. *Œuvres complètes: Volume I*. Paris: Gallimard, 1970.
- BATAILLE, Georges. *Œuvres complètes: Volume III*. Paris: Gallimard, 1971.
- BATAILLE, Georges. *Œuvres complètes: Volume VII*. Paris: Gallimard, 1976.
- BATAILLE, Georges. *Œuvres complètes: Volume XI*. Paris: Gallimard, 1988.
- BATAILLE, Georges. *Hegel, la mort et le sacrifice*. Deucalion, 1955, 5 (2): 1–43
- BATAILLE, Georges. *Madam Edwarda. Zemřelý*. Praha: Dauphin, 1998.
- BATAILLE, Georges. *Nízký materialismus a gnóze*. Praha: Spolek Analogon, 2018, 85 (2): 84–88.
- BATAILLE, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha: Herrmann a synové, 1998.
- BATAILLE, Georges. *Příběh oka. Matka*. Praha: Nakladatelství Reflex, 1992.
- BATAILLE, Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann a synové, 2000.
- BATAILLE, Georges. *The Blue of Noon*. London: Marion Boyars, 1986
- BATAILLE, Georges. *The psychological structure of fascism*. New German Critique, 1979, 16: 64-87.
- BATAILLE, Georges, et al., *The Sacred Conspiracy*. London: Atlas Press, 2017.
- BATAILLE, Georges. *The unfinished system of nonknowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
- BATAILLE, Georges. *Vnitřní zkušenost. Metoda meditace*. Praha: Dauphin, 2003.
- BAUDRILLARD, Jean. *When Bataille attacked the metaphysical principle of economy*. CTheory, 1987, 11 (3): 57–62.
- CAILLOIS, Roger. *Hry a lidé: maska a závrať*. Praha: Studio Ypsilon, 1998.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. Praha: Herrmann a synové, 2016. s. 336.

- DERRIDA, Jacques. *Writing and Difference*. London and New York: Routledge, 2001.
- DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikoymenh, 2002.
- FULKA, Josef. *Zmeškané setkání: Denis Diderot a myšlení 20. století*. Praha: Herrmann a synové, 2004.
- FOUCAULT, Michel, et al. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 2016.
- GASCHÉ, Rodolphe. *Georges Bataille: Phenomenology and Phantasmatology*. Stanford: Stanford University Press, 2012.
- GEMERCHAK, Christopher M. *Sunday of the Negative, The: Reading Bataille Reading Hegel*. New York: SUNY Press, 2012.
- HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologie ducha*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960.
- HEGEL, Georg W: F., et al. *Hegelova dialektika*. Praha: OIKOYMENH, 2007.
- HEMINGWAY, Ernest. *Smrt odpoledne*. Praha: Odeon, 1960.
- HOLLIER, Denis. *Against architecture: the writings of Georges Bataille*. Massachusetts: MIT Press, 1989.
- HOLLIER, Denis (ed.). *The college of sociology: (1937-39)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- KENDALL, Stuart. *Georges Bataille*. London: Reaktion Books, 2007.
- KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*. Praha: Herrmann a synové, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Olomouc: Votobia, 1996.
- MAUSS, Marcel. *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999.
- LEIRIS, Michel. *Aurora*. Praha: Dauphin, 1997.
- LEIRIS, Michel. *Věk dospělosti*. Praha: TORST, 1994.
- MARX, Karel. *Předmluva ke kritice politické ekonomie* [online]. [cit. 22.5.2020]. Dostupné z: https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1859/Ke_kritice/predmluva.htm.

PYE, Gillian (ed.). *Trash culture: Objects and obsolescence in cultural perspective*. Bern: Peter Lang, 2010, 11.

RICHMAN, Michèle H. *Sacred revolutions: Durkheim and the College de Sociologie*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

SAKAI, Takeshi. *Georges Bataille et les écritures de la guerre*. In: Finck, M., Victoroff, T., at al. (ed.). *Littérature et expériences croisées de la guerre, apports comparatistes. Actes du XXXIXe Congrès de la SFLGC* [online]. Dostupné z: <https://sflgc.org/acte/takeshi-sakai-georges-bataille-et-les-ecritures-de-la-guerre/>.

STOEKL, Alan. *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

SURYA, Michel. *Georges Bataille: an intellectual biography*. London: Verso, 2002.

VON CLAUSEWITZ, Carl. *O válce*. Praha: Academia, 2008

WEISS, Allen S. *Impossible Sovereignty: Between "The Will to Power" and "The Will to Chance"*. October, 1986, 36: 129–146.