

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií

Pracoviště oboru Německá a francouzská filosofie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Bc. Adam Šimek

**Bataillova *L'expérience intérieure* jako událost krajnosti lidské
existence**

Pojem člověka jako klíč k filosofické interpretaci Bataillova svědectví

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

Praha 2019

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

V Praze dne 27. 6. 2019

Adam Šimek

Poděkování

Všem, bez nichž by tato práce nikdy nebyla vznikla. Je Vás příliš mnoho, abych Vás jmenoval, ale má vděčnost každému z Vás tím není o nic menší.

Abstrakt

Studie se věnuje problematice Bataillova nemožného svědectví o nemožném, jež představuje širší rámec zde představovaného projektu, jímž je pokus o založení filosofického čtení Bataillovy *Vnitřní zkušenosti* vypracováním klíčových momentů jeho antropologie. Bataillovo myšlení je zde představeno jako dynamika gesta svědectví, jež dosvědčuje diferenci smyslu, která se vtěluje v pohybu psaní do Bataillových textů *Atheologické sumy*. Tyto texty nezřídka odolávají snaze o jejich přímou filosofickou interpretaci, a proto tato práce diskutuje podmínky možnosti filosofického přístupu k Bataillovi, přičemž stanovuje omezení nezbytná pro adekvátní filosofickou interpretaci Bataillova myšlení tím, že ponechává jeho problematičnost v platnosti. Poté přichází na řadu užší rámec této studie, jímž je pokus o zjednání si porozumění klíčovými pasážemi *Vnitřní zkušenosti* prostřednictvím filosofické analýzy Bataillova pojetí člověka.

Abstract

The presented study takes up the problem of Bataille's impossible testimony of the impossible. This endeavor represents a wider contextual framework for a project of this thesis which proposes a way of laying down the foundation for a philosophical reading of Bataille's *L'expérience intérieure* by developing some key moments of his anthropology. Bataille's thought is introduced as the dynamics of a gesture of testimony (or a witnessing) which testifies to the *difference du sens* as it is being incorporated in the movement of writing (*écriture*) into the texts of *La Somme Athéologique*. Since these texts oftentimes resist a direct philosophical treatment, this essay discusses the possibilities of a philosophical approach to Bataille. Such discussion results in setting up the necessary limitations of an adequate philosophical attitude towards Bataille's thought while leaving its problematic quality in play. Then the narrower framework of this essay is put into work in an attempt to achieve an understanding of key parts of *The Inner Experience* through a philosophical analysis of Bataille's concept of *humanity*.

Obsah

Abstrakt	4
Sigla	6
Ajouter le premier mot aneb kam se situuje tato práce	7
Intermezzo: definice vnitřní zkušenosti a fragmentární pojem člověka	33
Kapitola první: dialektické východisko Bataillovy antropologie	38
Conditio humana	38
Bataillův hegelianismus	45
Kapitola druhá: svět práce	54
Svět transcendentních předmětů	54
Předmět-nástroj	57
Podřizující podřízení	62
Úzkost a individualita	66
Smrt a dialektická situace světa práce	68
Závěr	74
Bibliografie	78

Sigla

- E** G. Bataille, *Erotismus*, přel. M. Kohoutová a M. Pacvoň, Praha, Hermann a synové 2001
francouzský originál: *L'Érotisme*, Paris, Minuit 1957
- LC** G. Bataille, *Le Coupable, suivi de L'Alleluiah*, Paris, Gallimard 1961
- TR CZ** G. Bataille, *Prokletá část, Teorie náboženství*, přel. L. Šerý a A. Irmanovová, Praha, Hermann a synové 1998
- TR FR** francouzský originál: *La part maudite*, Paris, Minuit 1967; *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard 1973
- S** G. Bataille, *Svrchovanost*, přel. L. Šerý, Praha, Hermann a synové 2000
francouzský originál: *La Souveraineté*, Paris, Gallimard 1976
- EI CZ** G. Bataille, *Vnitřní zkušenost, Metoda meditace*, přel. J. Hrdlička, Praha, Dauphin 2004
- EI FR** francouzský originál: *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard 1954

Ajouter le premier mot aneb kam se situuje tato práce

« J'ai dit que, pour moi, écrire posait trois problèmes difficiles à résoudre : le premier, c'est de commencer une phrase, le deuxième de la continuer, le troisième de la terminer. »

Claude Simon

I.

Práce, jež se Vám dostává do rukou, nachází svůj počátek ve snaze o porozumění jedné pozoruhodné knize, v českém prostředí nepříliš čteného autora. Tato fascinující, „zázračná“, kniha jménem *L'Expérience intérieure*, o které bychom mohli bezesporu říci, že bylo nemožné ji napsat, a přesto je zde, odolávala tak dlouho mým pokusům o uspokojivou komplexní interpretaci všech jejích působivých výroků, její komplikované struktury, její vnitřní problematičnosti, barvitosti figur, bohatosti motivů a *topoi*, provázanosti jejích pojmů, proměnlivosti jejího slovníku, a dalších nepřeborných nuancí, že dala nakonec vzniknout interpretaci, která procházejíc nezanedbatelnou částí díla onoho autora, jakož i dalších myslitelů s problematikou spojených, musím to s nelibostí přiznat, nemůže být bez nepřijatelných zjednodušení a opominutí představena v jediné diplomní práci. Proto je zde představovaná studie prvním stavebním kamenem širšího projektu, jímž je pokus o vystižení myšlení Georgese Bataille v jeho náležitě plastičnosti, a to v představení Bataille jakožto myslitele, jenž se stává v aktu psaní svých textů *svědkem* zkušenosti, jež se mu přihází jakožto nečekaná, ba nemožná, událost vpádu toho, o čem nelze psát. Problematika nemožného psaní o nemožném, jak ji ve specifické podobě nacházíme u Bataille, totiž *svědectví* o nemožnosti psát o tom, co se nám dává jakožto neuchopitelné, tedy *stávání se svědkem své vlastní zkušenosti, již lze sice sdílet, ale nikoli sdělit*, o níž lze svědčit pouze silou příkladu svého vlastního transformativního prožitku a exemplifikační způsobu, jímž bylo zkušenosti dosaženo, je, troufám si říci, jedním z oněch význačných problematických dědictví myšlení minulého století, o němž bychom mohli s Jean-Lucem Nancym říci, že je právě tím, odkud jest nám dnes myslet.¹ Je zřejmé, že tento problém přesahuje nejen diplomní práci, ale právě tak i Bataille samotného, a text, jenž by mu učinil zadost, je enormní záležitostí. I projekt, který se omezuje jen na stopování tohoto

¹ NANCY, Jean-Luc. 1990. *La communauté désœuvrée*. Nouv. éd. rev. et augm. Paris: Bourgois. Collection "Détroits".

problému u Bataille, se nevyhnutelně rozbíhá napříč jeho myšlením mnoha nejrůznějšími směry. Protože jsem takový projekt zformuloval, mohu říci, že nicméně nemůže popřít své východisko v oné fascinaci knihou, která exemplárně tento problém jakožto problém vůbec klade svojí vlastní existencí. Mým vstupem do této problematiky je onen věčný návrat k *Vnitřní zkušenosti* – coby ke knize i myslitelskému projektu – jež se stala nexem mých průchodů Bataillovým myšlením: ať jsem se zabýval Bataillem z jakékoliv strany, vždy mé myšlenky konvergovaly u *Vnitřní zkušenosti*. Nezůstalo však pouze u neustávajícího komentáře této knihy. Do hledáčku se dostala jak *Atheologická suma*, tak další Bataillovy texty, a z těchto procházek vzniklo to, co nyní předkládám jako diplomní práci, jež udržuje vše dosud zmíněné na svém horizontu: vše zde sepsané směřuje k navrhovanému záměru, vše bylo formulováno se zřetelem k tomu, co má přijít jakožto to, co dává celému projektu jeho smysl. Tím však nechci říci, že by tato práce neměla být pokládána za soběstačnou. To, co následuje, je prvním stavebním kamenem pokusu o filosofické čtení Bataille, jež předchází samotnou interpretaci textu *Vnitřní zkušenosti*, aby bylo možné informovaně přistoupit k věci samé. O čem je tedy tato práce?

Abychom odpověděli, položme si nejprve otázku, čím je *L'expérience intérieure* jako kniha zajímavá, čím je jako text problematická a kam bychom měli situovat myšlení, jež před nás staví. K prvnímu bodu je poměrně snadné se vyjádřit, chápeme-li jež z historické perspektivy: v zimě roku 1941² začíná pro širší francouzské intelektuální okruhy dosud spíše neznámý autor jménem Georges Bataille³ pracovat na erotickém textu *Madame Edwarda*⁴, při němž zároveň rediguje jeden z textů, který bude o dva roky později začleněn pod názvem *Supplice* jako jedna ze čtyř, respektive pěti částí knihy vydané s poněkud kryptickým titulem *L'expérience intérieure, Vnitřní zkušenost*.⁵

Vnitřní zkušenost vychází podruhé v roce 1947, roku 1953 je doplněna o *Poskriptum a Metodu meditace*, a to vše je v roce 1954 vydáno jako první díl ze zamýšlené série textů, jimž dal Bataille jméno *Atheologická suma*. Mezi tyto texty náleží především „svatá“ trojice bataillovských studií: naše *L'expérience intérieure*, dále *Le Coupable* a v neposlední řadě *Sur Nietzsche* (a měli bychom sem přinejmenším řadit i texty vycházející dnes společně s již

² Srv. ediční poznámky k českému vydání *Vnitřní zkušenosti*: EI CZ, s. 263.

³ Tato práce není historickým pojednáním o Bataillovi jako autorovi. V tomto směru můžeme doporučit slavnou M. Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard 2012.

⁴ G. Bataille, *Madame Edwarda, Zemřelý*, přel. M. Drozd, Praha, Dauphin 1998 (francouzský originál: *Madame Edwarda, Le mort, Histoire de l'oeil*, Paris, Flammarion 2002)

⁵ Srv. OC V 421

zmíněnými texty, totiž *L'Alleluiah ou catéchisme de Dianus* a *Le Petit*; budeme-li chtít, můžeme k nim nepochybně přiřadit i *Madame Edwardu* a *Mémorandum*, jako doplňující text bychom měli zmínit i *Théorie de la religion*, která, třebaže vyšla až dlouho po Bataillově smrti, byla sepsána v roce 1948, tedy rok po *Le Coupable*, a měla být podle některých dochovaných Bataillových slov zařazena jako V. díl *Sumy*). *Vnitřní zkušenost* je tedy prvním (byť chronologicky vzato, jak uvidíme, je záležitost složitější), zakládajícím textem tohoto velkého projektu, který Bataille sice nikdy plně neuskutečnil, avšak nikdy o něm nepřestal uvažovat. To vše je ovšem záležitostí intelektuální historie a archivu. Uvádíme to zde pro úplnost, ale také proto, abychom si uvědomili, že v té době nejspíše nejčtenější Bataillova kniha (a měl toho tehdy již na svědomí nemálo, zmiňme alespoň za všechna Bataillova společenství a časopisy *Acéphale* a *Documents*, z jejichž řad se později rekrutovali zakladatelé dnes slavné *Critique*, již Bataille dlouhou dobu řídil), rozhodně není jeho posledním slovem a že mnohému z toho, co je v této knize pouze nastíněno, se dostane dalšího rozpracování v poválečných letech.

Navzdory tomu, co bylo nyní řečeno, je třeba říci, že hned první vydání *Vnitřní zkušenosti* vyvolalo několikeré reakce, z nichž musíme uvést alespoň – jako téměř cliché bataillovských studií – Satrovu kritiku otištěnou v *Situations I⁶*, jejíž nabroušené ostří zajistilo Bataillovi ohlas, který možná v jeho očích nebyl zcela žádoucí, nicméně nepochybně uvedl Bataille do širšího povědomí tehdejší intelektuální Paříže. A později, po vydání prvního dílu *Sumy*, bylo vše již připraveno k tomu, aby se toto Bataillovo *opus magnum* stalo tím, co bude přitahovat v následujících desetiletích nemálo pozornosti. A to právě v té míře, v níž *Vnitřní zkušenost* (a později celek *Sumy*) bude vyvolávat kontroverze, v níž bude jen obtížně zařaditelná na tu či onu stranu v dobových diskuzích, v níž bude výzvou marxismu, existencialismu, dialektice, fenomenologii, antropologii, avantgardě, literatuře, náboženství, ateismu i mystice, tedy v té míře, v níž bude předmětem nejednoho nedorozumění, odmítnutí, kritiky i obdivu od nejrůznějších tvůrčích duchů. Je nicméně třeba poznamenat, že Bataillovým osudem bylo ocitnout se ve středu zájmu komplexního a důkladného promýšlení a přijetí u filosofů teprve na sklonku jeho života a po jeho smrti: v 60. letech přichází renesance zájmu o jeho dílo, a to především z pera autorů okolo časopisu *Tel Quel* (nepočítáme-li Bataillovy přátele, jimiž byli například Blanchot, Klossowski či Caillois), kde představili své interpretace – mimo jiných – Derrida, Foucault a Sollers. I toto je však záležitostí historie filosofie; a jakkoli by mohlo být pro někoho lákavé se věnovat dobovému pozadí Bataillova díla, rekonstruovat jeho kořeny, sledovat cesty recipování jeho myšlení napříč francouzskou filosofií, věnovat se jeho vlivu na

⁶ J.-P. Sartre, „Un nouveau mystique“, in J.-P. Sartre, *Situations, I*, s. 133

pozdější autory, nemáme to zde v úmyslu. Zprvce se nám zdá, že je to již poměrně dobře zmapované území, za další je třeba říci, že jakkoliv nám historické zdůvodnění významu *Vnitřní zkušenosti* vzhledem k Bataillovu dílu i k ostatním myslitelům může poskytovat dostatečné objektivní zdůvodnění toho, proč *Vnitřní zkušenost* situujeme do středu našeho projektu, nemůže však v našich očích přiměřeně vysvětlit fascinaci, již v některých čtenářích tato kniha vyvolává. Musíme tedy onu knihu otevřít, musíme se pokusit ji číst.

II.

Čím je *Vnitřní zkušenost* jakožto text zajímavá sama o sobě? Když *Vnitřní zkušenost* otevřeme a byť i jen zběžně ji prolistujeme, na první pohled nás upoutá *fragmentárnost* jejího textu. Kniha je podle obsahu formálně vzato složena z *Předmluvy* a pěti částí: 1) *Ebauche d'une introduction à l'expérience intérieure* neboli *Náčrt úvodu do vnitřní zkušenosti*, 2) *Supplique* neboli *Trýzeň*, 3) *Antécédents du supplique (ou la comédie)* neboli *To, co předchází trýzni (aneb komedie)*, 4) *Post-scriptum au supplique (ou la nouvelle théologie mystique)* neboli *Postskriptum k trýzni (aneb nová mystická teologie)* a 5) hlavní korpus textu jménem *Vnitřní zkušenost* završuje báseň *Manibus date lilia plenis*. V českém překladu ještě následuje *Metoda meditace* a *Postskriptum 1953*. Avšak jednotlivé části jsou složeny z textů sepsaných v časech od sebe vzdálených téměř dvě dekády. To není vše. Nejenže se jednotlivé texty, z nichž se skládají ony vyšší části, od sebe liší svým původem, ale samy o sobě nejsou obyčejnými panely v jedolitém systematickém a lineárním výkladu. Ba naopak, *Vnitřní zkušenost* se zcela jistě nepohybuje lineárně, a to ani ve smyslu časové přímky, ani co do své struktury. Především zde najdeme obrovské množství různých žánrů: nacházíme zde poezii, deníkové záznamy, vzpomínky, popisy extatických prožitků, nejrůznější odbočky směřující k intelektuálním diskuzím (například s autory jako Nietzsche, Proust či Blanchot – *personaliter*), nacházíme zde patetické pasáže psané v *ich* formě, modlitby, výzvy, kategoricky kladené nároky, polemiky, filipiky, obdivné texty (zejména o Nietzscheovi) nebo naopak pasáže velmi střízlivé, ba přímo definiční, explicitně výkladové, právě tak jako obrazné či humorné budování konceptuálních figur, jimiž se nepochybně stává u Bataille Hegel, v *Metodě meditace* pak nacházíme text, který připomíná svoji axiomatickou strukturou žánr starých mystiků – *exercices*, meditativní cvičení. Mystika je střídána filosofií, filosofie je střídána poezií, poezie je střídána popisy okolností zkušenosti, o níž zde běží, to vše prolno v úžasné spleti působivých výroků, silných tezí a svérázného stylu.

Čím je tato fragmentárnost dána, jak a proč vzniká? Naneštěstí na tuto otázku nelze precizně a adekvátně odpovědět bez uskutečnění záměru našeho projektu, neboť se zde klade

otázka podstaty Bataillova *psaní*. Avšak přece jen můžeme říci následující: přestaňme knihou listovat a začněme ji od začátku pročitat. Hned první věta knihy nás musí připravit na to, co přijde: „Jak rád bych řekl o své knize totéž, co řekl Nietzsche o Radostné vědě: Téměř v každé její větě jde něžně ruku v ruce hluboký smysl s rozpustilostí!“⁷ Pokročíme dále v *Předmluvě* a čtème následující věty: „Jediné části této knihy, které musely být napsány – odpovídají postupně mému životu – jsou druhá, *Trýzeň*, a poslední. Ostatní jsem napsal z chvályhodné snahy vytvořit knihu.“⁸ A v závěru *Předmluvy* čtème zvláštní výpověď: „Ve třech čtvrtinách jsem práci opustil na místě, kde měla být záhada rozřešena. Napsal jsem *Trýzeň*, část, ve které člověk dosahuje krajnosti možného.“⁹ Podržíme zatím tyto věty v patrnosti a pokročíme k prvním kapitolce *Náčrtu*, kde se nám dostává dosti strukturovaného výkladu, s definicemi pojmů, s jasným sledem návaznosti sdělovaného. Avšak otočíme-li pouhé dva listy, ihned stojíme před následujícím tvrzením: „Odpor k myšlence projektu, který má v této knize podstatnou roli – mám v sobě tak nutně, že se nemohu držet podrobného plánu předmluvy, který jsem sepsal. Poté, kdy jsem na nějakou dobu plán opustil a začal pracovat na postskriptu (se kterým jsem předem nepočítal), musím jej změnit. Projektu se držím v nepodstatných věcech, v tom, na čem mi záleží, se mi rychle ukazuje, čím je: jako projekt je mým protikladem.“¹⁰ Nuže, co se tu vlastně událo? Vskutku, hluboký smysl se zde pojí s rozpustilostí příležitostného psaní! Jsou zde části „odpovídající mému životu“, které „musely být napsány“, avšak je zřejmé, že touto nutností nebyla ona „chvályhodná snaha“ sepsat systematickou knihu podle naplánovaného projektu. Ba co více, jednotlivé texty nebyly vždy psány jedním dechem, Bataille na nich začínal a přestával pracovat, a tak nepřekvapí, že začátek knihy se ihned dožaduje nepředvídaného postskriptu, práce je přerušována svojí nemožností rozřešit záhadu, k níž dospěla, a obrací se k sepisování *Trýzně*, jež bude obratem doplněna o své antecedenty v podobně předválečných kratších textů – jedním slovem: *knihy se fragmentarizuje, a to v samotném aktu jejího sepisování*.

Sotva co bylo nastoupeno, vzalo uskutečňování jejího projektu za své – a přesto zde máme knihu čítající přes dvě stě stran. Dvě stě stran fragmentárního, dvě stě stran psaní o „vnitřní zkušenosti“, které „musí nějakým způsobem odpovídat jejímu pohybu, nemůže být suchým slovním překladem, který lze provést bod po bodu.“¹¹ Bataille tedy píše a nepřestává

⁷ EI CZ, s. 9

⁸ EI CZ, s. 9

⁹ EI CZ, s. 12

¹⁰ EI CZ, s. 18

¹¹ EI CZ, s. 18

psát, nepřestává se vyjadřovat, ale toto vyjádření musí odpovídat jedinečným příležitostem naskýtajícím se jeho myšlení v průběhu psaní, právě tak jako všem zvratům, které jej odchyľují od „projektu“. Bataillovo psaní tak nachází v tom, o čem píše, princip své vlastní dekonstrukce, avšak současně s tím nachází i osvobození od svazujícího projektu a nechává se unášet pohybem, jenž je vlastní promluvě o vnitřní zkušenosti, pohybem, jenž „měl z celku [projektu] vystoupit“¹² jako jeho smysl. Bataillova *Vnitřní zkušenost*, to je kniha v pohybu, kniha plná posunů, revizí, repeticí a transformací, kniha vztahující se jak sama k sobě, tak ke svému vnějšku, kniha sama sebe neustále reformující (komentář k vlastnímu již napsanému textu je v *Sumě* všudypřítomný). A přesto je knihou, která – jsouc nakonec *pouhou* knihou, totiž sepsanou promluvou – je nám adresována ve své pevné vazbě jakožto *text*.

Lze se za takových okolností divit tomu, že tento pohyb způsobuje, že jednotlivé pojmy ztrácí své pevné kontury, že, jak říká Derrida ve své studii o Bataillovi¹³, „zde není jádro smyslu, konceptuální atom, že pojem se vytváří v předivě diferencí“¹⁴? Skutečně, jako kdyby se elementární částice jednotlivých pojmů neustále rekonfigurovaly v od sebe sotva odlišitelných variacích („Ať už píšu cokoli, narážím na to, že přesnost smyslu bych měl pojít s nekonečným – bláznivým – bohatstvím možností.“¹⁵), jako by neustále oscillovaly společně s příležitostí, při níž byly využity jako konstituenty toho, co bylo sepsáno. Tím se však dostáváme do vod, v nichž v této omezené práci nemůžeme bezpečně navigovat. Uvedme proto alespoň s využitím Derridovy studie, že tato přerušení a přemístění – tyto „diskurzivní difference“, jak říká Derrida – odpovídají oné „formální nutnosti Bataillova textu, jeho vlastní fragmentaci“¹⁶, jež netoleruje „rozlišení mezi formou a obsahem.“¹⁷ Jako příklad dokládající tuto nutnost ovládající Bataillovo psaní budiž uvedena jeden z elementů dynamiky pohybu psaní, již je princip *revokace*. Ve *Vnitřní zkušenosti* – a o poznání více v *Le Coupable* – se Bataille v nekonečných repetitcích jednou již napsaných motivů vrací k revizi toho, co předcházelo, jako by pojmy a výpovědi na jednu stranu nebyly nikdy zcela výstižné¹⁸, avšak zároveň, na stranu druhou, jako by tytéž pojmy byly vždy až příliš obtížené uchopitelným

¹² EI CZ, s. 18

¹³ J. Derrida, „De l'économie restreint à l'économie générale: un hegelianisme sans réserve“, in J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967. (Dále citováno pod zkratkou DER FR, překlady češtiny pocházejí od autora této práce) Tato Derridova studie je pro tuto práci určující. Bezmála můžeme říci, že se necháváme vést jejím výkladem až bodu, kdy Derrida postuluje dvojí psaní. Ještě se o tom zmíníme.

¹⁴ DER FR, s. 392

¹⁵ EI CZ, s.

¹⁶ DER FR, s. 392

¹⁷ DER FR, s. 393

¹⁸ DER FR, s. 403

významem, až příliš uspokojivé, uklidňující¹⁹, jako by jsouce takové dokonce překážely tomu, co má být sdělováno, a jako by tedy bylo třeba je vzít nazpět, zpochybnit je v jejich schopnosti vyjadřovat to, oč běží. Každá definice, každý pojem, který by říkal až příliš, na který by bylo možné se spolehnout jako na zisk již poznáního, který by, jak říká Derrida, riskoval, že by „dával smysl“²⁰ sám o sobě, který by se mohl stát prostým označujícím mimo pohyb, jež unáší psaní, musí být *odvolán*, jeho platnost musí být zpochybněna. Jednota formy a obsahu tedy u Bataille není idylou jeho myšlení, neboť zde nemáme co do činění s rezervoárem evidentního smyslu, nýbrž je znakem jeho *problematickosti*, jež stojí mezi tím, co je myšleno, a jeho artikulací.

III.

Možná namítnete, že taková kniha je nevyhnutelně paskvilem myšlení, nesrozumitelným a nečitelným chaosem, blábolem šíleného myslitele. Neboť, je-li skutečně pravdou vše, co jsme řekli o fragmentárnosti Bataillova psaní, nerozpadá se ona kniha na nečitelný, nahodilý a vnitřně nesouvislý soubor textů? Nepřestává být společně s proměnlivou konzistencí svých pojmů také koherentní? A právě v tom je *Vnitřní zkušenost* knihou nanejvýše pozoruhodnou: navzdory fragmentárnosti je zde cosi, o němž je řeč, jež čtenář může tušit za proudem diskurzu, jenž se rozpadá na diskrétní segmenty, transformuje a přerušuje, je zde ono *totéž*, k němuž napříč všemi revokacemi a variacemi vše směřuje, okolo čeho se celá záležitost ve svých zvratech a proměnách organizuje. Nacházíme zde tedy *koherenci*, avšak nemáme zde co do činění s koherencí filosofické řeči²¹, nýbrž s koherencí *problému* a *gesta*, jímž je problém jakožto problém kladen, jímž je jakožto problém stavěn před čtenáře, budován ve své komplexnosti, a především vepisován, vtělován do knihy samotné v pohybu rozpustilého psaní. Psaní, které před nás staví *knihu-text jakožto problém* – z nejvážnější nutnosti, již je snaha o to, aby kniha odpovídala pohybu, jenž ji unáší. Toto gesto, jež vede psaní v jeho bláznivém tanci, je tím, co sjednocuje všechny ony zdánlivě nekompatibilní žánry, je tím, co uvádí do souvislosti všechny anachronické poznámky a komentáře k dřívějšímu, je tím, co udržuje konzistenci

¹⁹ Srv. například pasáž v EI CZ, s. 79: „Co si dnes musím *ošklivit*: chtěnou nevědomost, metodickou nevědomost, s jejíž pomocí jsem hledal extázi. Ne že by nevědomost neotvírala srdce k vytržení. Ale já jsem prošel krutou zkouškou *nemožného*. Každý hluboký život je zatížen *nemožným*. Záměr a projekt rozvracejí. Přesto *jsem věděl*, že nic nevím, a to bylo mé tajemství ... Od té chvíle začala všední existence, založená na vědění.

²⁰ DER FR, s. 386

²¹ V tomto bodě sledujeme Foucaultovu interpretaci: M. Foucault, „Předmluva k transgresi“, in: M. Foucault, *Myšlení vnějšku*, přel. M. Petříček, Praha, Hermann a synové 1996, str. 7-34.

pojmu napříč jejich multiplikacemi. Gesto je tím, co v sobě udržuje *smysl* celého komplexu *Vnitřní zkušenosti*, co vede texty pohybující se vzájemně odlišnými rychlostmi a divergentními směry k jedinému apexu, k jejich nesamozřejmé, avšak hmatatelně přítomné vzájemné provázanosti. Koherenci knihy je tedy koherence gesta, které před námi rozehrává v pohybu psaní *problém samotný*, jehož singulárními znaky jsou ony variabilní pojmy a všechny ostatní diskurzivní diference vepsané do textu v záhybech jeho fragmentace. Kniha je materializací problému, a to před zraky druhých, jimž se dostává do rukou jakožto kniha-text.

Jaký je tedy smysl onoho gesta, jež má podle našeho výkladu doložit a vykázat koherenci *Vnitřní zkušenosti*? Či přesněji, jaký je onen smysl, k němuž se gesto váže, to, k čemu gesto odkazuje? Zde musíme být opatrní a naneštěstí se opět dostáváme mimo možnosti této práce. Nemůžeme zde náležitě vyložit otázku psaní a svědectví před detailním rozpracováním jejích elementů, proto je následující výklad předkládán pouze jako teze vyložená v hrubých a obecných obrysech: chceme tvrdit, že smysl gesta není pouze oním ustavením a reprezentací intelektuálního problému vepsaného do *Vnitřní zkušenosti* jakožto knihy-textu, ale je *vtělenou dynamikou problematičnosti samotného Bataillova myšlení, ba dokonce života, zcela jistě jeho zkušenosti, o níž nepřestává psát*. Vskutku, jen málokterá kniha v dějinách v sobě natolik eminentně ztělesňuje napětí mezi tím, co v ní je řečeno, a tím, co v ní má být myšleno (a tím, co se nám v ní nabízí k tomu, aby bylo myšleno) – jako *Vnitřní zkušenost*. Je to totiž kniha sama, která, kladouc sebe sama jako problém, dokládá problematičnost problému, o němž je v ní řeč – avšak zcela negativně, totiž jako to, o čem mluvit nelze. V první řadě je třeba mít na paměti *princip absolutní difference* mezi tím, co je o oné eponymní zkušenosti řečeno a čím je ve své povaze. Toho, co o ní můžeme říci pozitivně, je v tomto předběžném náčrtu minimálně: zkušenost, o níž Bataille píše, je radikální alteritou diskurzu. Můžeme samozřejmě snadno ukázat, že *Vnitřní zkušenost* coby text je záznamem (a výzvou k či iniciací do) dosahování zkušenosti, jež nese tento název. Avšak celý popis tohoto dosahování má nakonec za cíl vytvořit jediný efekt: ukázat nemožnost přímo a explicitně říci to, o čem běží. Je třeba si uvědomit, že nejenže samotný název knihy je ironický – neboť tomu, komu se dostalo oné zkušenosti, se již nedostává žádná rezerva interiority, v níž by mohl jakožto on sám setrvat²², právě tak jako je obtížně mluvit o zkušenosti, jež by měla nějaký objekt, neboť je zkušeností „NÍČEHO“ – ale nadto je třeba zdůraznit, že každá řeč, každá uchopitelná artikulace je zcela mimoběžná se zkušeností samou. Zkušenost, o níž Bataille mluví, je vzhledem ke všemu již známému událostí

²² Ch. M. Gemerchak, *Sunday of the Negative: Reading Bataille, Reading Hegel*, Albany, SUNY Press 2003, s. 8 (I tato studie je pro tuto práci nezbytná, v dalším je citována pod zkratkou GEM)

vpádu vnějšku, jenž nemůže být nijak uchopen (ve smyslu *begreifen*) v termínech uchopitelného smyslu. Nakonec tedy musí onomu pohybu, jemuž se snaží Bataillovo psaní odpovídat, podlehnout nejen konzistence textu, pojmů a stylu – kniha-text –, ale také samotné téma *qua* tematizace, jako celek, jenž by mohl být uchopen například prostřednictvím jejího názvu (kniha jako vlastní pozitivní smysl), a nakonec také celá její promluva jako již nadbytečný balast, jenž uvolňuje prostor neomezené vládě zkušenosti, jejíž jedinou vystižitelnou dynamikou je oscilace toho, co Derrida nazývá *différence du sens*, diferencí smyslu, jež je „jedinečným intervalem, který odděluje smysl od jistého ne-smyslu.“²³ A jestliže přesto všechno „není nevystižitelná“ a „nezrazujeme ji, když o ní mluvíme“²⁴, je to proto, že psaní (diskurz) a zkušenost jsou natolik mimoběžné, že jejich heteronomie je spíše absolutní diferencí, takže zkušenost ve své neomezitelné exterioritě nemůže být ve své inherentní povaze nijak zasažena zradou, jíž se na ní dopouští artikulace. Jinými slovy řečeno, smyslem Bataillova gesta je *dosvědčování* difference mezi tím, co se smyslem stát může, a tím, co každý omezený uchopitelný smysl přesahuje a rozbíjí, smyslem Bataillova gesta je stávat se „*prorokem* toho, co se ztrácí v absenci“²⁵ smyslu, v tichu noci, jejíž neproniknutelnou temnotu nemůže vystihnout žádná řeč. Kniha-text a to, co před nás explicitně v sobě staví jakožto svůj problém, jsou pouze materializací samotného problematického pohybu Bataillova myšlení zkušenosti, jež jej unáší, kdykoliv se o ní snaží psát: kniha-text ve své fragmentárnosti je pouhou manifestací svého problému v pohybu autodekonstrukce, v pohybu onoho „negativního projektu zničení moci slov“²⁶, jímž je samotný akt jejího psaní, který se v afirmaci své vlastní nemožnosti stává *knihou-problémem*, knihou, která sděluje svůj problém nejen na úrovni toho, co je v ní řečeno, ale samotnou svojí strukturací a nakonec svojí vlastní existencí, faktem, že jest zde. Jestliže jsme řekli, že jen málokterá kniha natolik eminentně v sobě udržuje napětí mezi tím, co je v ní řečeno, a tím, co je v ní myšleno, měli bychom také říci: jde o napětí toho, co je v ní řečeno, a toho, co v ní není žádným způsobem *možné říci*. Je tedy nemožné pozitivně *uchopit* smysl toho, čemu Bataillovo gesto odpovídá, neboť smyslem tohoto gesta jako gesta je být pohybem *difference smyslu*, ukazovat v tom, co je možné sepsat, na to, co již takové není, co je nemožné, co je ne-smyslem, vnějškem, jenž je živlem toho, co zrazujeme již samotným aktem pojmenování – a především ukazovat tuto diferencii samou (paradoxně) v psaní, jež napětí této difference samo rozehrává. Akt Bataillova psaní, to je absurdní, a přesto

²³ DER FR, s. 374

²⁴ EI FR, s. 15-16; EI CZ, s. 15

²⁵ LC, s. 178

²⁶ EI CZ, s. 37

nevyhnutelný pokus o uvedení své vlastní problematičnosti před zraky druhých. O zkušenosti samotné lze mluvit pouze negativně, mezi diskurzem a zkušeností stojí absolutní diference, jejímž svědkem se stává Bataille prostřednictvím svého psaní.

V mnohadimenzionálním prostoru mezi čtenářem, knihou a jejím textem, zkušeností samou, Bataillem, jenž o ní píše, a Bataillem, jenž ji prožívá, panuje absolutní diference smyslu, jež znemožňuje prostou mediaci mezi jednotlivými instancemi, jež je nicméně sjednocuje jako jejich vzájemná hranice. To jediné pozitivní, jež se na této hranici dává, je Bataillovo rozhodnutí *psát*, jež celou hru rozehrává, rozhodnutí dávající vznik myslitelskému gestu, které před nás staví *dílo* a které – alespoň co se textů *Atheologické sumy* týče – nás vystavuje pouze dvojímu: *problému* jako takovému a, jak vzápětí uvidíme, *exemplu*, jímž je písíci Bataille, který tomuto problému zasvětil svůj život, svoji zkušenost a své knihy, jimiž nás oslovuje a nepřestává fascinovat. Nemůžeme tedy zachytit pohyb zkušenosti samé, ale můžeme se pokusit vystihnout Bataillovo gesto, které je neodmyslitelně spjato s problematičností dosahování této zkušenosti. Nemůžeme tedy v řeči artikulovat onen ne-smysl, na nějž gesto odpovídá, ale *smysl onoho gesta samotného*, tedy způsob, jímž se gesto před našima očima rýsuje v pohybu psaní jakožto ona diference smyslu, nám přístupný je. Řekněme to ještě jednou co nejjasněji: to, čím *L'Expérience intérieure* fascinuje, je *problematicčnost problému, který sama ztělesňuje a komunikuje*, problematicčnost, jejíž znaky k nám vysílá kniha-text materializovaná před našimi zraky pohybem Bataillova psaní, jež načrtávajíc v prostoru mezi čtenářem a knihou problém diskurzivní diference prokazuje, že tato diference je pouhým vrcholkem ledovce, jehož základnou je samo gesto, které knihou a psaním vládne, které se v ní samo ztělesňuje v tom, čím je: totiž pokusem o dosvědčení absolutní diference smyslu, jež každý text, každou knihu uvádí v sázku a v pochybnost jako to, co má být překonáno, má-li být dosaženo toho, oč běží.

IV.

Po tomto nepopíratelně až příliš schematickým nástinu otázky psaní u Bataille, je snad nyní zřejmé, v jakém směru se ubírá onen širší projekt zmiňovaný v prvním odstavci této předmluvy: chceme se pokusit dospět, nakolik je to možné, k plastické interpretaci Bataillova gesta, a to pomocí pojmu *svědectví*, jenž zde dosud sepsané shrnuje. Tím budiž zběžně situována *Vnitřní zkušenost* (z hlediska historie filosofie; dále jako – co se jejího textu týče – problematická, ba výstřední kniha, a nakonec jako kniha, kladoucí svou vlastní existencí problém, který odráží problematicčnost stojící v samotném srdci Bataillova myšlení) vzhledem k onomu širšímu projektu zmiňovanému v prvním odstavci této předmluvy. Mohlo by se tudíž zdát, že máme splněno, že jsme našli klíč ke koherenci Bataillových textů a *eo ipso* jeho myšlení a že můžeme

konečně po dlouhém výkladu toho, o čem tato diplomní práce není, přistoupit k prezentaci tématu, kterému se věnovat může. Bohužel musíme ještě požádat o trochu trpělivosti, neboť samotným situováním *Vnitřní zkušenosti* do gesta svědectví naše nesnáze zdaleka neskončily. Završme nyní naše úvodní úvahy vyvozením několika důsledků.

Vezmeme-li absolutní diferenci smyslu vážně, musíme říci, odpusťte opakovanou frázi, že jen málokterá kniha v dějinách natolik odporuje hermeneutickým postupům jako *Vnitřní zkušenost*. Snad zamýšleným, snad vedlejším efektem fragmentace je nepochybně rezistence textu vůči běžným interpretačním postupům. Na úvod jsme *Vnitřní zkušenost* nazvali knihou fascinující, ale navíc i *zázračnou*. Nyní bychom chtěli tomuto rétorickému obratu dát užší smysl: je *zázračná*, protože nezřídka odporuje zákonitostem koherentního diskurzu – *a přesto je zde*, čitelná, i srozumitelná, nepochybně fascinující, a je *zázračná* v té míře, v níž rezistence, kterou klade četbě, je přímo úměrná fascinaci, již dokáže vyvolat. Zaprvé jsme již ukázali, že koherence oné změní textů, žánrů a pojmů tvořících tělo této knihy, je na pováženou. Jako by se při prvním čtení kniha hodlala na každém kroku, s každým odstavcem či větou, rozpadnout na nečitelný – či spíše čitelný, ale nesrozumitelný – chaos sebe sama, ale přesto je zde, čitelná a do jisté míry srozumitelná. Prošli jsme touto četbou a poštěstilo se nám předběžně zachytit něco z onoho pohybu psaní a gesta, jež ho ovládá – dosud jsme se s hermeneutickým postupem nerozešli, vše probíhá dle očekávání. Učiňme tedy další krok, zkusme knihu přečíst znovu, zkusme stabilizovat jeden jediný průchod jejími fragmenty tak, aby vytvořily vzorek mimiky onoho gesta svědectví, které máme nyní neustále na zřeteli. A hle, zjišťujeme, že jakmile se pokusíme stopovat ony bludné pojmy v jejich souvislosti napříč Bataillovými texty, jejich koherence opět ustupuje do pozadí, uniká nám, rozpouští se v nekonečném autoreferenčním řetězci odkazů, pojmů, figur a motivů, které opět podléhají oněm revizím, revokacím, variacím a všem dalším způsobům fragmentace textu, jež nakonec musí nevyhnutelně přetrhnout celý sledovaný řetězec. Každý podniknutý krok na cestě stopování smyslu jednotlivých pojmů nás potenciálně vede do nekonečna, anebo nás zanechává před unikáním smyslu jako takového.²⁷ Vskutku, tváří v tvář takovému textu, který pro hustotu a propletení svých textuálních větví znemožňuje vidět onen les koherence, se nevyhnutelně stáváme za textem navždy dobíhajícím Achillem – totiž dokud nevezmeme vážně diferenci smyslu a neafirmujeme problém jako

²⁷ Derrida interpretuje typicky Bataillovskou pasáž z *Méthode de méditation*, kde je v jediném odstavci „vnitřní zkušenost“ ztotožněna s „krajností možného“, „meditací“, „svrchovanou operací“ a nakonec s „komickou operací“, aby nakonec bylo řečeno, že na slovech nezáleží, trefně říká: „Que s'est-il passé? On n'a en somme rien dit. On ne s'est arrêté à aucun mot; la chaîne ne repose sur rien; aucun de concepts ne satisfait à la demand, tous se déterminent les uns les autres et en même temps se détruisent ou se neutralisent.“ (DER FR, s. 403)

takový, čímž se však ocitáme mimo text v zázračném prostoru, který není nikde, a přesto je hmatatelně zde, v prostoru nediskurzivního dosahování zkušenosti. Kniha je tedy nejen zázračná v tom, že je čitelná, ačkoliv vše nasvědčuje tomu, že by taková být neměla, ale je také zázračná tím, jak se nám zas a znovu vymyká, jak dává najevo své jednotlivosti, když chceme nalézt jejich celkovou souvislost, a naopak. Za druhé je tedy zázračná, neboť *je současně uchopitelná a zároveň zcela unikající*. Za třetí je *Vnitřní zkušenost* zázračná, protože je nepředvídatelná a neočekávaná. Mohli bychom o ní snadno říci totéž, co Bataille říká o jiné své knize, o *Prokleté části*, jež je knihou, na kterou „nikdo nečeká, která neodpovídá na žádnou vyslovenou otázku, kterou by autor nikdy nenapsal, kdyby se věrně držel již stanovené látky, to je tedy ta výstřednost, kterou nyní nabízím čtenáři.“²⁸ *Vnitřní zkušenost* (zrovna tak jako ona eponymní zkušenost sama) neodpovídá žádné vnější nutnosti, nebylo třeba ji napsat, aby byla zacelena mezera v intelektuální diskuzi, veřejnost si takovou knihu nežádala, nikdo se jí nedožadoval, nikdo po ní nevolal, a proto ji také nikdo s napětím neočekával jako odpověď na palčivé otázky doby a problémy stávajícího poznání. Je zázračná, neboť uvádí na scénu něco nového, něco fascinujícího (čímž však nechceme říct, že by Bataille byl zcela mimo tradici a nečasovým zjevem ve své době, jak uvidíme, skutečností je opak). Nebylo třeba ji napsat, a přesto je zde, sama její existence je jejím dostatečným důvodem, pouze Bataillovo rozhodnutí ji napsat je jejím ospravedlněním, *nemusela být napsána, a přesto je zde*. S tím konečně souvisí poslední zázračný element, totiž fakt, že by zde vůbec nebyla, pokud by Bataille necítil potřebu psát, pokud by se nerozhodl stávat se svědkem své zkušenosti a dobývat ji pro druhé, neboť vezmeme-li do důsledků absolutní mimoběžnost zkušenosti vůči diskurzu, musíme říci, že zkušenost sama se svého traktování nijak nedovolává, je k němu zcela lhostejná. Musíme říci, že kdyby Bataille nedržel v pohybu dosahování zkušenosti vlákno smyslu spojujícího jej s druhými, kdyby za sebou nezanechal diskurzivní Ariadninu nit, jež umožňuje, aby se k nám Bataille mohl v psaní obracet (a kdyby se tímto rozhodnutím zkušenosti jako takové nezpronevěřil), nebylo by zde nic, s čím bychom se mohli vyrovnávat jakožto s explicitně artikulovaným myšlením difference smyslu.²⁹ Zázračnost – to je antiteze vnitřní nutnosti sepsaného myšlení, jež by se mohla stát vodítkem hermeneutického interpretačního postupu, je tím, co problematizuje každou četbu, a tudíž dalším projevem problematičnosti problému difference smyslu.

²⁸ G. Bataille, *Prokletá část, Teorie náboženství*, přel. L. Šerý a A. Irmanovová, Praha, Hermann a synové 1998, s. 13

²⁹ K tomuto musíme odkázat na dlouhou a pro otázku Bataillova psaní a jeho poměru ke svědectví rozhodující pasáž o diskurzu a dobývání zkušenosti pro druhého z *Vnitřní zkušenosti*: EI CZ, s. 81.

Jakmile se pokusíme *Vnitřní zkušenost* číst, ihned se projevuje její zázračná povaha, její nesamozřejmá unikající koherence, která ovšem právě jakožto unikající doprovází četbu na každém jejím kroku: totiž tak, že ihned vyvlastňuje všechny její potenciální opory, nechává ji sklouznout do pohybu, který se řídí principem neurčitosti alterujících jednotlivostí a jejich koherence, a prezentuje tak „vnitřní zkušenost“ jako záhadu ve stylu Augustinova dilematu s časem: co je tedy onou zkušeností? Vím to, když se mne na ní někdo táže; mám-li to však někomu vysvětlit, nevím. A zde je třeba říci, že živlem zkušenosti je, jak ještě uvidíme, nevědění (non-savoir), že Bataille ani *vědět* nemůže a že každé vysvětlení ji zrazuje. Každý pokus o interpretaci *Vnitřní zkušenosti* je tak nevyhnutelně postaven před otázku, kterou kniha sama klade, manifestující gesto svého psaní jakožto ztělesnění problematičnosti problému difference smyslu: jak k této, co do možností její četby doslova nemožné knize, přistoupit, abychom onu koherenci, o níž běží v průběhu četby a následné interpretace *neztratili*, jakým způsobem lze být Bataillovu gestu práv, aniž bychom jej zcela vynechali, jaký je náležitý přístup k Bataillovu myšlení, tedy jaké gesto máme učinit my, čtenáři, interpreti, filosofové, stojíme-li tváří v tvář textu, který se nabízí k četbě, a přesto ji činí natolik obtížnou, že si musíme klást nejen otázku, jak máme Bataillovi *odpovědět*, ale zda mu máme vůbec v diskurzu odpovídat. Sama kniha se stává manifestací nároku a výzvy, aby čtenář sám v sobě rafinoval svůj přístup k její četbě, aby své stanovisko problematizoval; efektem této rezistence, jak již bylo řečeno, má pak být rozehrání problému difference smyslu na straně čtenáře.

V.

Jaké jsou tedy možné přístupy k Bataillovi a existuje nějaký privilegovaný přístup? Jaký konkrétní nárok se tu vlastně klade a k čemu jsme vyzýváni? Blížíme se vlastnímu tématu této práce, ale ještě jednou musíme poprosit o vytrvalost při čtení nepřilíš podložených tezí. Řekněme nyní následující: máme za to, že Bataillovo myšlení je podstatně *otevřené*, nepředepisuje žádný privilegovaný přístup, neboť není *systemem*, není učením, jež bychom měli následovat v jeho liteře, ale exemplifikací, předvedením či ukázkou způsobu, jimiž Bataille sám ke zkušenosti došel. Můžeme například uvést závěr *Théorie de la religion*, kde Bataille obraceje se ke čtenáři píše: „Nechtěl jsem vyjádřit své myšlení, ale pomoci ti vyprostit z nejasnosti to, co ty sám myslíš...“³⁰. Na mnoha jiných místech *Atheologické sumy* také čteme výroky jako například: „Tak jednoduše, jak jen mohu, mluvím o cestách, jimiž jsem dosáhl

³⁰ TR FR, s. 145; TR CZ, s. 307. Na adresu českého překladu musím říci, že jsme se rozhodli v této práci uvádět téměř všude námi pozměněný český překlad, anebo přímo překládat z originálu. Ne, že by český překlad byl špatný, ale ztrácení se v něm pro nás rozhodující filosofické pojmy.

extáze, v touze, že ostatní ji najdou stejným způsobem“³¹ nebo „Metoda nemůže být komunikována v psaném. Psané udává stopu projitých cest: jiné cesty zůstávají možné: jedinou obecnou pravdou je nevyhnutelný nárůst napětí.“³² Stručně řečeno, Bataille se nám snaží jít příkladem. Toto stávání se příkladem je dalším momentem gesta svědectví: inherentní otevřeností myšlení tomu, co přichází po Bataillově gestu, tomu, co se nám, následujeme-li Bataille, nabízí jakožto místo, odkud jest nám dnes myslet.³³ Neexistuje tedy jeden jediný způsob odpovídání Bataillovu gestu, existuje jich tolik, kolik jich klade problém difference smyslu jako takový. Možných odpovědí je tedy celá řada, jejich množina odpovídá pouze a jediné distribuci určené problematičností problému difference smyslu. Tím však není míněno, že by všechny přístupy byly rovnocenné, že by neexistovaly způsoby četby, které se s Bataillem mívají. Je nezbytné nyní uvést několik poznámek k Bataillově svědectví jakožto stávání se příkladem a, abychom tak mohli učinit, je třeba předběžně konkretizovat povahu nároku, který před nás Bataillovo myslitelské gesto staví.

Třebaže jsme řekli, že existuje celá řada možných přístupů k Bataillovi, musíme rozsah tohoto tvrzení přece jen omezit: množina adekvátních přístupů k Bataillovi je obsáhlá, pouze máme-li na mysli to, co je možné při Bataillovi dnes rozvíjet, co je možné z jeho myšlení vzít jako svůj intelektuálně uchopitelný problém, co se nám z něj dnes nabízí jako paleta příležitostí psát, diskutovat, myslet, a tak dále.³⁴ Zatímco Bataille se k nám obrací pouze s jedinou minimalistickou, a přesto všeobjímající výzvou spojenou se specifickým nárokem: *dosahovat vnitřní zkušenosti*. Co tato výzva a s ní spojený nárok v sobě obsahují? V níže uvedených citacích z *Vnitřní zkušenosti* uvidíme, že Bataille neklade žádný pozitivní nárok, totiž nárok, který by měl nějaký jednou provždy daný obsah, který by byl preskriptivní. Ba naopak: jediným společným jmenovatelem napříč všemi variacemi tohoto nároku je výzva, abychom „dosahovali krajnosti možného“, abychom projasnili své vlastní myšlení ohledně toho, co je lidsky „možné“, kde jsou naše meze, jaká je povaha našeho života. Skutečně, ocitujme znovu

³¹ LC, s. 47: „Aussi simplement que je puis, je parlerai des voies par lesquelles je trouvais l'extase, dans le désir que d'autres la trouvent de la même façon“

³² LC, s. 48: „Une méthode ne peut se communiquer par écrit. L'écrit donne la trace de chemins suivis : d'autres chemins demeurent possibles : la seule vérité générale est la montée, la tension inévitables.“

³³ Ostatně zde leží celá otázka Bataillových erotických textů a jejich vztahu k dnešnímu člověku, právě tak jako dnes již značně zastaralý filosofický slovník. Opět se jedná o otázky, která náleží do detailních výkladů otázek spojených se psaním, a tedy o otázky přesahující rámec této práce.

³⁴ Bohužel dnes autor této práce nemá k dispozici knihovnu v Toulouse, v jejímž sklepe se nachází celý regál knih, od akademických kvalifikačních prací, jako je tato, přes literární analýzu Bataillových děl, k textům, které s Bataillem polemizovaly na půdě feminismu, a dále k pozoruhodným, byť nečitelným, textům, kde se jejich autoři vyrovnávali s Bataillem na půdě mystiky, její prožitků zkušenosti, kterou spojovaly s tím, co Bataille popisuje.

Théorie de la Religion, která je adresována „tomu, jemuž lidský život je zkušeností, kterou jest vést co nejdále je to možné“³⁵. Tot' vše. Bataillův nárok v jeho čisté formě není ničím jiným než výzvou, která se dovolává našeho života, který je podle Bataille třeba probudit v otázkách jeho vlastních možností, který je třeba vést k dosahování vnitřní zkušenosti, jejímž živlem je ona odvrácená strana difference smyslu, totiž *non-sens*, to, co „nemůže být žádným způsobem uchopeno (*begreift*), čeho se nemůžeme dotknout, aniž bychom byli rozpuštěni.“³⁶ To, co je tedy nárokováno, není nic jiného než prověření vlastního myšlení vzhledem k problému difference smyslu, projasnění tohoto myšlení co do způsobů dosahování krajnosti možného a prověření vlastní existence ve jménu nalezení její skutečné meze, její pravé povahy – nyní nejen v myšlení, ale v oné zázračné „vnitřní zkušenosti“. Jinými slovy řečeno, vše, k čemu jsme vyzýváni a k čemu jsme voláni, je afirmace problému difference smyslu jako takového a nastoupení cesty onoho problematického pohybu směrem k hranicím možného, cesty, jejíž „jedinou obecnou pravdou“ je intenzifikace tohoto pohybu samého. Tato cesta se nezavršuje v ničem pozitivním, jedná se o minimalistický a vyprázdněný nárok, jehož jediným obsahem je jeho sebeafirmace jakožto výzvy k nastoupení oné cesty. To, co je nakonec Bataillem přímo sdělováno, není nic jiného než *jeho* postup, metoda (která má také, podobně jako nárok, svoji čistou formu, jíž je „zpochybňování ve jménu zpochybňování“³⁷) dosahování vnitřní zkušenosti, její podstatné momenty, a poté už jen okolnosti, podmínky, příležitosti, překážky, scestí, zvraty a pády tohoto dosahování – nikdy přímo zkušenost jako taková a nikdy konkrétní definitivní podoba lidské existence jakožto preskriptivní obsah nároku. Neboť se domníváme, že vezmeme-li – a přiznáváme, že toto tvrzení se může vzhledem k mnoha Bataillovým výrokům jevit příliš silně – vážně exemplární charakter Bataillova gesta a vezmeme-li vážně jeho filosofii dějin (jak ji Bataille představuje zejména v *La Souveraineté* či v *La Part Maudite*), pak musíme říci, že problém difference smyslu sice zůstává pro lidskou bytost stále týž, avšak jeho problematičnost je vždy specificky konfigurována singulárními okolnostmi, jež provázejí dosahování krajnosti možného. Ježto samo toto možné je podmíněno jak ontologicky, tak historicky, je na nás kladen zcela obecný nárok: totiž nalézt ono místo, z něhož jest *nam* myslet, k němuž se Bataille ve svých podmínkách pokusil dojít a vzhledem k němuž uvedl na scénu gesto svého myšlení. Máme, jinými slovy, nalézt naší specifickou diferencí mezi tím, co je našimi možnostmi, a tím, co se vzhledem k nim klade jakožto nemožné. Tím jsme zároveň

³⁵ TR FR, s. 145; TR CZ, s. 307

³⁶ LC, s. 221: „l'impossible ... ce qui ne peut être saisi (*begreift*) d'aucune façon, que nous ne pouvons toucher sans nous dissoudre“

³⁷ EI CZ, s. 25

objevili jednu z omezujících podmínek oněch přístupů, jež by Bataille považoval za adekvátní ke svým knihám: číst Bataille neznamená chytit se libovolného fragmentu Bataillova gesta a s tvrzením, že zohledňujeme problém difference smyslu, psát a promýšlet to své, jež je vposled nezávislé na smyslu jeho gesta – na kladení onoho nároku. Exemplárnost Bataillova myšlení není sice autoritativní, není vnučováním jediného vyústění celé záležitosti v jediném závěru; je v pravém slova smyslu příkladná, dává sebe sama příkladem – avšak pouze a jedině vzhledem k nároku, který přijala za vlastní a který staví před druhé jako nárok vydat se na cestu problematizace, který se má týkat i jich.

Tolik první poznámka. Dovolte, abychom naposledy uvedli, nakolik si je autor vědom absence textuálních a argumentačních dokladů těchto tezí; uvádíme je zde pouze proto, abychom mohli přesně situovat téma této práce. Nuže, podržme zatím první poznámku v paměti a přejděme k druhé. V jistém ohledu je nutné říci, že u Bataille přece jen nacházíme privilegovaný přístup k jeho zkušenosti: totiž spolčení se s Bataillem v nediskurzivní zkušenosti jako takové. Museli bychom se tedy stát *komplicem* v subversivní hře fragmentace každého koherentního diskurzu, etablovat se s Bataillem ve zločinu proti samozřejmosti a proti povrchní evidenci jednotlivých fragmentů vytržených mimo jejich šílené vzájemné překládání v prostoru difference smyslu a museli bychom nakonec zmlknout, přestat číst i psát, přestat lpět na signifikantním diskurzu, přerušit jeho tok a přestat artikulovat, přestat stabilizovat bezpečně uchopitelný smysl a nechat se – snad v šíleném smíchu extáze – unést pohybem „toho, co jest“, pohybem dosahování, které, je-li úspěšné, náhle sklouzává (*glisse*) do noci za diskurzem, do absence smyslu na odvrácené straně toho, co mohlo být řečeno. Ve světle této noci, můžeme-li to tak říci, se gesto svědectví ukazuje být nejen snahou v řeči dosvědčovat to, co je v ní nevyřknutelné, ale také zásadním ústupkem vzhledem ke zkušenosti samé, neboť to, co je zkušeností jako takovou, to podstatné, o něž běží, je nepřiznatelné. Svědčit neznamená svědčit falešně, nechtít dát najevo to, oč běží a co se událo, ale mluvit s plným vědomím toho, že taková řeč nevyhnutelně selhává. Proto se Bataille dovolává spiklenectví (*complicité*) a společenství (*communauté*) velmi podivných čtenářů: „To, co píšu, je výzvou! Tou nejšílenější, především určenou hluchým. Adresuji svým bližním (alespoň některým z nich) modlitbu...“³⁸. Nejšílenější modlitba a výzva adresovaná hluchým, krásná to Bataillova formulace, je samou esencí svědectví – svědectví, které pozitivně *neříká NIC*, nýbrž dosvědčuje, ztělesňuje svojí

³⁸ EI FR, s. 35; EI CZ, s. 67: „Ce que j'écris : un appel ! le plus fou, le mieux destiné aux sourds. J'adresse à mes semblables une prière (à quelquesunes d'entre eux, du moins) ...“

vůli „nelpět na výpovědi“³⁹ v jemné ironii absurdního aktu Bataillova psaní, jímž se k nám obrací a přitom nevyhnutelně, navzdory své upřímné snaze cosi sdělit, zatajuje to podstatné, to, co lze pouze sdílet, co si lze dát na srozuměnou pouze nepřímo, co předpokládá oboustranné spiklenectví v tomtéž pohybu afirmace difference smyslu jakožto problému, který nemá být rozřešen řečí, nýbrž životem samým, který směřuje ke své krajnosti. To je také smyslem Bataillova gesta, totiž být gestem *religiózním*, přičemž musíme mít na paměti etymologii tohoto slova: latinské *re-ligere*, znovu spojit. Bataillovo svědectví je gestem, které se dovolává druhých, aby je znovu přivedlo do nesamozřejmého společenství okolo sdílené zkušenosti, s níž společně objevují – otvírajíce se příchodu ne-smyslu, toho, co je – z hlediska udržitelného smyslu *nemožné*.

Religiózní gesto vycházející vstříc Bataillovu gestu svědectví, jež je mlčenlivou pozvánkou do zkušenosti samé, je Bataillem samým uváděno jako náležitá odpověď jeho myšlení ze strany čtenáře: je tím přístupem, jehož se nepochybně nejméně dotýká onen augustinovský princip neurčitosti, neboť sám text je pro něj pouze již odhozenou pomůckou, je již plně na straně z hlediska smyslu nemožné zkušenosti, a proto mlčí, *nepíše, ale zakouší*. Neměli bychom tedy v této práci zaujmout toto adekvátní východisko, odpovědět Bataillovu religióznímu svědectví o nemožném právě religiózně, přestat mluvit, psát, zanechat práce a v umlkání diskurzu se spiknout s Bataillem proti bezprostřední evidenci smyslu, dát v ironickém gestu svědectví najevo afirmaci napětí difference smyslu, říci sbohem všem snahám o explicitní artikulaci a se smíchem, ba s výsměchem intelektuální snaze se chopit toho, o co se jedná, se nechat unést sdílenou extází z dosažené krajnosti naší existence za hranice sféry smyslu do noci radikální jinakosti vnějšku? *Religiózní gesto – a nikoli filosofické?* Vskutku skvělé, jak rychle bychom byli hotovi s *filosofickou* diplomní prací, která by byla *religiózní* odpovědí! Musíme se tudíž ptát: jak se tedy máme ve jménu diplomní práce postavit k nutnosti přestat mluvit, jakmile se jen dotkneme toho, o čem běží? Není Bataillovo myšlení koncem filosofického myšlení jako takového? V jistém slova smyslu ano, právě v tom smyslu, který riskuje, že bude „dávát smysl“, který ztělesňuje filosofický starý *bon sens*, vkusné myšlení, *dobrý smysl* a jemu odpovídající již známá, úhledná řeč, který reprezentuje filosofii v úzkém, zúženém slova smyslu, filosofii, kterou její vlastní objev problému difference smyslu vnitřní zkušenosti destinguje „k hluboké němotě filosofické řeči, kterou novota jejího oboru vypudila z jejího

³⁹ EI CZ, s. 27

přirozeného živlu, z její původní dialektiky⁴⁰. Avšak – abychom pokračovali v citaci Foucaultových slov o Bataillovi – nic není ztraceno, neboť „to není konec filosofie, nýbrž běží tu o filosofii, která se není s to chopit slova a v něm uchopit sebe jinak, než na samém okraji svých hranic“⁴¹. Filosofie se musí uchopit na samém okraji svých hranic. To je cílem onoho širokého, nejširšího projektu, který společně s Foucaultem a Nancym – a Bataillem – situujeme do místa, z něhož je nám dnes myslet, z něhož chceme myslet. Jak se však k takové záležitosti může postavit diplomní filosofická práce, kterou nastoupený projekt přesahuje natolik, že byt' jen vyřešit ony tři problémy Clauda Simona z motta této předmluvy se zdá být nad síly bezmocného studenta filosofie? Nemáme zde megalomanské ambice, ale pouze ambici pokusit se o Bataillovi filosoficky promluvit, trváme na filosofickém pokusu o průchod Bataillovým dílem. Kde ovšem vzít jeho východisko, když celá potíž s filosofií spočívá v tom, že religiózní gesto opouští její svrchovanou doménu?

VI.

Řekli jsme, že Bataillovo gesto svědectví klade otázku přístupu, který k němu máme jako čtenáři zaujmout. Také jsme řekli, že množina těchto přístupů je dána problematikou problému difference smyslu a že čítá tolik prvků, kolik stop tohoto problému je myšlení v sobě schopné nalézt. Tím však nemá být řečeno, jak jsme viděli, že všechny způsoby vyrovnávání se s Bataillem a jeho způsobem kladení problému jsou ekvivalentní, že neexistují špatné přístupy, které se s Bataillem více či méně míjejí. V první řadě by mělo být zřejmé, že všechny přístupy, které v sobě podstatným způsobem nezohledňují Bataillov ústřední problém, je nutné označit za vzhledem k Bataillovi irrelevantní, jedná se o „tupé“ čtení ignorující profétický rozměr jeho myšlení, jeho výzvu, jedná se o pouhé nahodilé využívání jeho parciálních úvah nebo, v lepším případě, o intelektuální textuální dobrodružství a nikoli četbu sledující pohyb oné „metody meditace“, soustavného postupu dosahování zkušenosti. Není jedním z těchto tupých přístupů nakonec filosofie sama? Skutečně, u Bataille nacházíme definici filosofie, která z ní činí myšlení jakožto zúženou perspektivu, a také u něj nacházíme její poněkud ambivalentní zhodnocení. V jednom rozhovoru se Bataille nechal slyšet: „je zřejmé, že jsem filosofem – přinejmenším až do určitého bodu“⁴² – a musíme ještě opakovat, do kterého bodu Bataille může zůstat filosofem? Je třeba vzít vážně Bataillovo varování z *Erotismu*: „... má první slova

⁴⁰ M. Foucault, „Předmluva k transgresi“, in: M. Foucault, *Myšlení vnějšku*, přel. M. Petříček, Praha, Hermann a synové 1996, s. 20

⁴¹ Ibid., s. 20

⁴² „Archive, Georges Bataille, émission Qui êtes-vous ?“, RTF, vysíláno 15/07/1951.

mohou na čtenáře, kteří nebyli varováni, působit dojmem, že se tu jedná o intelektuální dobrodružství a nikoli o nepřetržitý postup, který sice, je-li třeba, staví ducha *stranou*, ale který ho vede při hledání všeho, co se mu může otevřít, *cestou* filosofie a vědy⁴³, přičemž „ani filosofie, ani věda nedokáže nazřít problém, před který nás postavilo náboženské snažení.“⁴⁴ Filosofie, právě tak jako věda, jsou integrálními momenty problematiky diference smyslu, jsou příležitostmi k tomu učinit pokroky v pohybu dosahování, ale zároveň jsou vzhledem ke zkušenosti omezené, nejsou schopny jít s tímto pohybem až do jejího vyústění, do bodu, v němž již ani Bataille nemůže zůstat filosofem a vědcem, v němž Bataille sám musí přestat mluvit, neboť se zde přihází událost zkušenosti samé. Právě v tom spočívá obtížnost filosofie: *filosofie nemůže než mluvit*; ježto je snahou poznávat, pokusem se dobrat uchopitelného, jasného a v řeči artikulovaného smyslu, snahou uzavřít do výstižných a především stabilních pojmů to, co se každému pojmu vymyká, je snahou přinášet pozitivní a uspokojivé odpovědi ve srozumitelné řeči na hádanku, která v diskurzu nemůže a nesmí být rozřešena. Filosofie musí přinášet co nejúplnější, vyčerpávající *popis* toho, oč běží, vystihnout koherenci Bataillova psaní – smysl gesta svědectví – v promluvě, která nevyhnutelně svým vlastním začátkem – položením prvního slova – předjímá to, na co Bataille nikdy nesmí přistoupit, totiž připojení posledního slova, slova završujícího celý výklad prokazující tak jeho diskurzivní koherenci. Filosof je oním obtížným člověkem, který se tváří v tvář problému diference smyslu vědomě rozhoduje ve prospěch smyslu a uhýbá před možností nechat se unést pohybem převracajícím diskurz v jeho absenci, odmítá překročit mez možného na její odvrácenou stranu a pohyb dosahování tak zastavuje. Filosof promlouvá ve jménu smyslu, zastavuje oscilaci diference smyslu ve jménu sebe sama jakožto bytosti omezující to, co jest, pouze na to, co je *možné uchopit*; filosofie, to je akt sebezáchovy filosofa jakožto filosofa – zatímco Bataille chce jakožto filosof zaniknout, totiž překročit meze úplného systému tím, že sleduje s veškerou vážností operaci systematické filosofie, aby nakonec vyvstalo vše, co do systému nikdy nemohlo být začleněno, co zůstává vzhledem k jeho dovršené totalitě systému jejím vnějškem. Naneštěstí zde nemáme prostor věnovat se dvěma konceptuálním figurám, které u Bataille vymezují dvojznačnost jeho vztahu k filosofii: Hegelovi, kterého „Bataille bral vážně“ se všemi důsledky jeho myšlení, a Nietzschemu, kterého lze, pokud jde o Bataille, pokládat za Hegelova antipoda. Můžeme však bez dalšího nahlédnout, že Bataillovo myšlení je „myšlením, které se vzdaluje myšlení jiných.

⁴³ E, s. 42

⁴⁴ E, s. 42

Zejména myšlení filosofů⁴⁵, je „přístupem, jenž se vzdaluje“⁴⁶. Bataille se nás jakožto filosofů straní, a přesto se cítí být s námi (do určitého bodu) spřízněný. Jaké východisko nám tedy v této situaci zbývá? Shrňme naposledy naše poznámky a negativní omezení a dovedme je do závěru.

VII.

V první řadě víme, co musíme vzít v potaz, abychom se vyhnuli nebezpečí tupého čtení. Musíme vzít vážně diferencii smyslu, zachovávající její smysl v nároku, neboť víme, kam vede slepota vůči problematičnosti Bataillových textů: „Zavírat oči nad touto rigorózní precipitací, nad tímto nelítostným obětováním filosofických pojmů, pokračovat ve čtení Bataillova textu, v jeho zkoumání a posuzování zevnitř „signifikativního diskurzu“, to sice možná znamená v něm něco s porozuměním zaslechnout, avšak zajisté to znamená ho nečíst. To, co lze vždycky provádět tu s velkou obratností – a chyběla nám snad? – jindy s mnohými prostředky a filosofickými jistotami. Nečíst, to zde znamená ignorovat formální nutnost Bataillova textu, nutnost jeho vlastní fragmentace, jeho vztahu k vyprávěním, jejichž dobrodružství se jednoduše nepřekrývá s filosofickými aforismy nebo s filosofickými diskurzivy, jež zahlazují své označující ve prospěch jejich označovaného obsahu.“⁴⁷ Nebudeme-li brát na zřetel problematičnost knihy-textu a jejího fragmentujícího psaní, nikdy nedojdeme ke gestu, jež jím vládne. Z toho plyne přinejmenším dvojí: zaprvé četba Bataille „nemůže izolovat pojmy jako by byly svým vlastním kontextem, jako bychom mohli okamžitě pochopit z jejich obsahu to, *co chtějí říci* slova jako „zkušenost“, „vnitřní“, „mystika“, „práce“, „materiální“, „svrchovaný“, a tak dále. Chyba zde spočívá v tom, že bereme za bezprostřední danost četby slepotu k tradiční kultuře, jež se zde dává jako přirozený prvek diskurzu.“⁴⁸ Vracíme se k augustinovskému dilematu a s ním spojenému principu neurčitosti. Skutečně, diskurzivní elementy, ony unikající jednotlivosti se nikdy nedávají ve své bezprostřednosti, ale neustále tančí v reji vzájemného odkazování

⁴⁵ LC, s. 12: „ma pensée s'éloigne de celle des autres. Surtout de celle des philosophes.“

⁴⁶ LC, s. 12: „une attitude qui s'éloigne“

⁴⁷ DER FR, s. 392: „S'aveugler ici à cette précipitation rigoureuse, à ce sacrifice impitoyable des concepts philosophiques, continuer à lire le texte de Bataille, à l'interroger, à le juger à l'intérieur du « discours significatif » c'est peut-être y entendre quelque chose, c'est assurément ne pas le lire. Ce qu'on peut toujours faire – et y a-t-on manqué ? – avec beaucoup d'agilité, de ressources, parfois, et de sécurités philosophiques. N'est pas lire, c'est ici ignorer la nécessité formelle du texte de Bataille, de sa fragmentation propre, de son rapport aux récits dont l'aventure ne se juxtapose pas simplement à des aphorismes ou à un discours « philosophiques » effaçant leurs signifiants devant leur contenu signifié.“

⁴⁸ DER FR, s. 401: „ne devra pas isoler les notions comme si elles étaient leur propre contexte, comme si on pouvait entendre immédiatement dans leur contenu ce que *veulent dire* des mots comme « expérience », « intérieur », « mystique », « travail », « matériel », « souverain », etc. La faute consisterait ici à tenir pour immédiateté de lecture l'aveuglement à une culture traditionnelle qui se donnerait comme l'élément naturel du discours.“

odkazujícího k nesamozřejmé koherenci Bataillova psaní. Avšak, zadruhé (a komplementárně s prvním bodem), nesmíme ani podlehnout příslibu, že tušená koherence se může stát systémem organizace jednotlivých prvků, neboť „nesmíme podřídít pozorný zřetel ke kontextu a diference ve významu *système smyslu*, umožňujícího či příslibujícího absolutní formální mistrovství. To by znamenalo vymazat exces ne-smyslu a znovu upadnout do uzavřenosti vědění: tedy ještě jednou nečíst Bataille.“⁴⁹ Bataillovo psaní – tento „komentář vlastní absence smyslu“⁵⁰ – odolává každé interpretaci, jež v něm hledá stabilitu signifikativního diskurzu. Dále jsme uvedli, že kniha-text se stává v afirmaci diference smyslu ze strany čtenáře knihou-problémem, která ztělesňuje nárok, jehož jediným pozitivním obsahem je právě jeho problematičnost, dále jeho profétický charakter a nakonec jeho exemplární charakter. Mohlo by se zdát, že přitakáním problému jako problému, se již stáváme Bataillovi věrní. Avšak není tomu tak, všude se střetáváme s absolutní diferencí: literární prostor, topologie tohoto prostoru, nemůže být přehlédnuta pohledem, který by se nesetkal s diferencí smyslu, se záračným přemíst'ováním, které zas a znovu odsunuje definitivně uchopitelný smysl těsně pod aktuální horizont četby Bataille: je třeba to říci – to, oč běží, je nezachytitelné, neboť je nepřiznatelné, hermeneutický postup je zpochybněn, všude naráží na aporii svých vlastních mezí: „I kdyby mě někdo četl, měl dobrou vůli, věnoval mi tu nejvyšší pozornost a sledoval mě s nejvyšším odhodláním ...“⁵¹, nikdy nedojde ke zkušenosti jako takové – snad s výjimkou převrácení celé hry porušením zákonitosti zachovy koherentního pokračování diskurzu, jež představuje onen skok do nemožného, jímž je religi'ózní gesto. Mezi intelektem a jeho dobrodružstvími a zkušeností samou je nepřekonatelná mimoběžnost, o níž může vypovídat jedině hra svědectví, která zachovává všechny póly tohoto napětí, všechny podmínky a okolnosti, všechny zvraty a události pohybu dosahování: jak jeho zradu, tak věnost tomu, oč běží.

Ale může i filosofie ve své explikativní řeči zachovat obojí stejným způsobem, jako to dokáže skloubit Bataille v aktu nemožného svědectví o nemožném? Můžeme, jinými slovy, dostát Bataillovi tím, že zopakujeme jeho gesto? Christopher Gemerchak začíná svou vynikající předmluvu ke své o nic méně vynikající knize o Bataillovi a Hegelovi situováním svého projektu právě do tohoto místa: „Text, jenž se vám dostává do rukou, představuje svého druhu zradu, jež je o to ošemetnější tím, že ten, kdo byl zrazen, anticipoval, že bude předán autoritě,

⁴⁹ DER FR, s. 401: „on ne doit pas soumettre l'attention contextuelle et les différences de signification à un *système du sens*, permettant ou promettant une maîtrise formelle absolue. Ce serait effacer l'excès du non-sens et retomber dans la clôture du savoir : une fois de plus, ne pas lire Bataille.“

⁵⁰ DER FR, s. 384

⁵¹ EI CZ, s.

kteřou neuznával, a že bude podřizen zákonům a jazyku, které nepovažoval za své. Ježto komentátor nutně postrádá zkušenost, jíž se Bataille snaží komunikovat, z důvodu odstupů a zdrženlivosti, kterou si žádá teoretická interpretace, nestaneme se jeho komentátory pouze tím, že bychom mu byli věrní, že bychom reprodukovali jeho jazyk, jakoby byl naším. Avšak nemůžeme-li zopakovat jeho jazyk, uděláme dobře, když se pokusíme zopakovat jeho gesto – gesto religi6zní, abychom byli přesn6 – neboť Bataille, jako žijící Zarathustra, se naléhavě pokoušel komunikovat náboženské cítěn6, jež bylo ztraceno.“⁵² Ano, řekli jsme, že Bataillovi nemůžeme dostát tím, že dosáhneme formáln6ho mistrovství dokonalé věrnosti jeho slovníku. Také je pravdou, že ani formáln6 mistrovství spočívající ve zvládnutí Bataillova díla co do jeho pravidel nás nijak nepřibližuje tomu, oč běží, třebaže objevení způsobu, jímž se rozehrává gesto Bataillova psaní, již předpokládá afirmaci difference smyslu jakožto našeho vlastního problému. Gemerchak, jsa si těchto omezení vědom, tudíž vede svoji četbu přitakávaje Bataillově rezistenci vůči filosofické četbě, je si vědom své nevyhnutelné zrady, uznává mimoběžnost svého projektu a toho, oč Bataillovi jde, lpí na diskurzu, stává se vědomě historikem myšlení, nikoli jeho aktérem, ukládá si „odstup a zdrženlivost“ nezbytné pro teoretické pojednání o Bataillovi. Ale přesto Gemerchak *navrhuje řešení*, zmírňuje svoji proradnost, neboť chce opakovat Bataillovo gesto, chce – jak je to paradoxní! – zůstat Bataillovi filosoficky věrný za hranicemi možností filosofie. Gemerchak, tato dobrá duše mající dobrou vůli, která jsouc rukojmím situace, do níž nás uvádí Bataillovo myšlení, se pokouší v záchvatu špatného svědomí zmírnit zradu, které se vědomě dopustila, když se rozhodla do této situace vstoupit a psát o Bataillovi filosofické pojednání, a v jakémisi přemetu identifikace s tím, jehož vězni se coby filosofové stáváme, podléhá Stockholmskému syndromu myšlení a chce činit totéž, co Bataille – s prostředky, jež k tomu nejsou vhodné, které naopak jdou proti „smyslu“ difference smyslu. Neboť stávat se filosofickým svědkem Bataillova svědectví zopakováním tohoto gesta filosofickými prostředky, je dvojnásobnou zradou a humornou záměnou: nejenže Gemerchak

⁵² GEM, s. 1: „The text you are about to read constitutes a betrayal of sorts, one made all the more awkward because the betrayed had anticipated being handed over to an authority he did not recognize, being subjected to rules and a language he did not call his own. While necessarily missing the experience he is trying to communicate, due to the detachment and restraint that theoretical interpretation demands, neither is a commentator on Georges Bataille being just by being faithful, by reproducing his language as if it were one’s own. Nevertheless, if we cannot repeat his language, we may do well to repeat his gesture – a religious one, in fact – for, like a living Zarathustra, he urgently tried to communicate a religious feeling that has been lost.“

podle svého doznání postrádá onu anti-filosofickou zkušenost, ale nadto postrádá i prostředky, jak uvést na scénu ono gesto svědectví s jeho konstitutivní dvojznačností.⁵³

Řeknete, že jsem nás vyhocením otázky adekvátní odpovědi Bataillovu gestu svědectví *ad absurdum* nakonec dovedl k absurditě nemožného myšlení, ke skeptickému nihilismu, neboť takto položené dilema zní: nic z toho, oč běží, není filosoficky uchopitelné, a i kdyby něco bylo uchopitelné, nebylo by možné o tom filosoficky promluvit, a i kdyby bylo možné o tom promluvit, pouze bychom se dopouštěli zrady, a kruh by se uzavřel. Ale je možné, že nemožnost pozitivního východiska nám otevírá východisko jiné, přístup, který bude rovněž afirmativní, pokud jde o problém difference smyslu (bude jej, podobně jako Gemerchak, stavět na počátek svých úvah), který si bude rovněž vědom nemístnosti své transgrese do oblasti, v níž nevládne intelekt, ale zázračná difference, přístup, který se ovšem již nebude obtěžovat s dobrou vůlí, nebude chtít svoji situaci řešit kompromisem s Bataillem, který jak filosofa, tak Bataille, kompromituje humorným způsobem, přístup, který zkrátka bude plně vědomým zločinem filosofické zrady. Chceme tedy zůstat filosofy, chceme lpět na výpovědích, chceme nacházet odpovědi, chceme artikulovat onen problém konstrukcí výstižných stabilních pojmů, chceme se držet textů a jejich struktury, ostatně, chceme-li psát, nic jiného nám ani nezbývá – to vše informovaně, s plným vědomím problematičnosti takového záměru.

Nemáme však již dobrou vůli, nechceme spasit ani sebe jakožto čtenáře, ani Bataille, ani jeho zkušenost, ani jeho knihy, ani jeho gesto tím, že bychom je uspokojivě vepsali do diskurzu, který by jej zdvojoval ve filosofické repetici. Nechceme opakovat Bataillovo gesto filosofickými prostředky, chceme ovšem toto gesto vystihnout, nakolik je to ve filosofii možné. Bereme tedy vážně výroky o tom, že „je-li tu krajnost, nejsou již prostředky, které slouží

⁵³ Poznamenejme, že i Derrida, jehož nedostižně bohatou studii v této práci následujeme ve všem podstatném, nakonec uhýbá před Bataillovým nárokem a redukuje celou záležitost na intelektuální dobrodružství stopování způsobů vepisování absolutní difference smyslu do diskurzivních diferencí s pomocí rozlišení dvojího psaní: 1) psaní, které odmítá poskytovat příležitost k tupému čtení, které zakazuje přímé promítnutí stop zkušenosti do diskurzu, v němž by jej mohla objevit „vůle se udržet na stopě, rozpoznat se v ní, a rekonstituovat v ní svoji prezenci.“ (DER FR 389) 2) psaní, které je ve vlastním slova smyslu svrchované, tedy nepodřízené imperativům pozitivního smyslu, psaní, které „vytváří stopu jakožto stopu“ (ibid.), tedy psaní, které produkuje své vlastní unikání, které se dává pouze ve svém unikání, stopu, kterou musí být možné za všech okolností vždy jakožto stopu opět zahladit, smazat, revokovat. Avšak nemá Bataillovo sepsané myšlení vždy onu „nehybnost kamene“ (LC 160), není snad psaní právě onou „hrou hranou s nepolapitelnou skutečností“ (LC 75), pohybem v němž, „to, co je pochopitelné, se nakonec mění ve svůj opak“ (LC 103), vtělováním problému do diskurzu, jež „z důvod své koherence“, „propůjčuje objektivitu, tomu, *co je popsáno*“, aby z potřeby sdělovat nakonec dokázalo pouze „přemístit problém“ (ibid.) samotný, totiž zcela vědomě selhat ve sdělování, neboť je vždy řečeno příliš málo, nebo příliš mnoho? Není konečně třeba vzít vážně absolutní diferencii smyslu a myslet svědectví v jeho dvojité nemožnosti – bez kompromitujících kompromisů, bez intelektuálního zjednodušení opravdu hlubokého paradoxu Bataillova gesta svědectví?

k jejímu dosažení⁵⁴, afirmujeme, že neexistuje žádné svrchované psaní, že metoda sama není plně sdělitelná v diskurzu, že existuje mnoho cest dosahování zkušenosti, že každé dosahování je singulárně podmíněné svými okolnostmi a příležitostmi a že na své cestě i Bataille byl alespoň částečně filosofem, byť filosofem, jenž se od sebe jakožto filosofa vposled odvrací. Chceme se tedy pokusit ujít s Bataillem ten kus jeho exemplárního průchodu oněmi singulárními cestami jeho dosahování zkušenosti, který je možné uchopit ve filosofii. Chceme jít ve filosofii s Bataillem tak daleko, nakolik nám to jeho texty dovolují. Nečiníme to však již ve jménu Bataille a jeho zkušenosti, ani z důvodů našeho špatného svědomí, nýbrž ve jménu filosofie samotné, ve jménu toho, co je filosoficky možné si z Bataille vzít pro filosofické účely (s uznáním jejich eventuální omezenosti), ve jménu prověření toho, kde leží ony foucaultovské hranice filosofické řeči, pokud jde o Bataillovu *Atheologickou sumu*. Taková je redukce nezměrného fenoménu jménem Bataille v této diplomní práci. Nedostojíme však ve výsledku lépe oné nedosažitelné radikální jinakosti zkušenosti vnějšku bez pozitivního obsahu dodržením přísně *filosofického* přístupu, nestvrdíme takto důsledněji její absolutně diferentní povahu, než kdybychom o ní promluvili s dobrou vůlí? Není filosoficky vzato umění promluvy alespoň natolik hodnotné, jako umění mlčet? Zdá se, že podobně jako Kierkegaardův Johannes Climacus, který „z lásky k lidstvu, ze zoufalství z jeho vlastní ošemetné situace – proto, že ničeho nedosáhl, a proto, že nebyl schopen nic učinit jednoduší, než nakolik to již bylo zjednodušeno jinými – a z upřímného zájmu o ty, kdo činí všechno jednoduchým, pochopil svůj úkol takto: všude vytvářet nesnadnosti“⁵⁵, jsme museli učinit naši záležitost značně složitou – to vše v zájmu propracovaného přístupu k Bataillovi. Chopili jsme se tohoto úkolu v této předmluvě, která svojí délkou přesahuje rozměr několika kapitol; bylo to nevyhnutelné. Necht' je čtenář této práce ujištěn, že nadále nás již čeká pouze konkrétní výklad, který nebude muset na každém svém kroku vyhlášovat svoji předběžnost a neúplnost, který, jak věříme, nebude zjednodušující, třebaže bude záležitost před našima očima zjednodušovat – totiž vyjasňovat.

Půjde tedy o filosofické loupežné tažení napříč Bataillovými texty, do jejichž průsečíku umístíme knihu *Vnitřní zkušenost* a budeme sledovat indicie, které nám její fragmentární text poskytuje, odkazuje nás na další Bataillovy texty, abychom připravili půdu pro filosofickou interpretaci *Vnitřní zkušenosti* – tentokrát v úplnosti, v precizním rozpracování všech náležitostí

⁵⁴ EI CZ, s. 68

⁵⁵ Kierkegaard, S. A., *Concluding scientific postscript to philosophical fragments*, Ed. Et. Transl. H. V. Hong, E. H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992.: „out of love of humankind, out of despair over my awkward predicament of having achieved nothing and of being unable to make anything easier than it had already been made, out of genuine interest in those who make everything easy, I comprehended that it was my task: to make difficulties everywhere.”

nejen výše naznačených motivů. V této práci však najdete přece jen méně, než úplné provedení tohoto širokého projektu, najdete zde pouze jeho přípravnou část. Kterou část? Zbývá nám zvolit vhodný vstup do Bataillova myšlení.

Nuže, *tématem této práce je přípravná analýza Bataillovy antropologie, jeho konceptualizace člověka a lidského*, abychom tímto způsobem získali první pevné prisma, s nímž budeme moci začít prohlížet s větším rozlišením textury *Vnitřní zkušenosti*. Antropologie nám pomůže získat první organizační princip našeho projektu, bude představovat jakýsi magnet, který nám umožní nakonec přitáhnout z Bataillova myšlení ty fragmenty, které lze filosoficky uchopit. Antropologie, kterou v této práci analyzujeme, nám má posloužit jako zachycení výstupů konceptuálních vláken, která nás povedou jako Ariadniny nitě do středu labyrintu a nakonec, jak doufám, i z něho ven.

VIII.

Proč právě antropologie? Nepochybně existuje mnoho možností, jak si zjednat filosofický vstup do Bataillova myšlení. Motivace k volbě antropologie byla v zásadě dvojitá. Zaprvé jí byla *motivace textuální*: jak vzápětí uvidíme u citací klíčových definičních pasáží z *Vnitřní zkušenosti*, pojem člověk je v nich všudypřítomný. Dále musíme říci, že podstatná část Bataillových textů, zejména textů poválečných, zcela jednoznačně spadá pod doménu *filosofické antropologie*. Neboť v poválečných letech Bataille poněkud pozměnil způsob, jímž se pokoušel své čtenáře oslovit: v textech, jako jsou například *Erotismus*, *La littérature et le mal*, *Lascaux*, *ou La naissance de l'art* nebo *Svrchovanost* je meditativní exemplární dosahování zkušenosti a horečnatý kvant textů *Atheologické sumy* vystřídán systematickým bádáním, které se snaží doložit záležitost *Vnitřní zkušenosti* stopováním empirických dokladů onoho *téhož*, o němž Bataille nikdy nepřestává svědčit. Ať už půjde o etnologické, sociologické, historické, ekonomické, umělecké či literární (a jiné) příležitosti doložit to, oč Bataillovi běží, vždy zde bude přítomen silně zatížený pojem člověka a lidského.

Druhou motivací je motivace, jejíž objasnění se musí vrátit k otázce po možnosti sdělování vnitřní zkušenosti – tedy tentokrát po podmínkách možnosti jejího *sdílení*. Jestliže totiž platí, že vnitřní zkušenost není sdělitelná, ale přesto je postižitelná a můžeme ji mlčky vzájemně sdílet, jestliže platí, že Bataille nás může pouze vyzývat k dosahování krajnosti možného, ale nemůže nám přímo říci, co nás čeká, může to pouze dosvědčovat příkladem? Jak je možné, že Bataillovy texty jsou srozumitelné, jak je možné, že nás Bataillovo gesto vůbec může zastihnout, že zaslechneme výzvu, k níž bychom mohli zůstat zcela hluchí a která by nás

mohla nechat chladnými, že tušíme onu zázračnou koherenci za Bataillovým diskurzem? Jak je možné, že vůbec můžeme Bataille začít číst a nenarazit hned při prvním slově? Jak je možné, že se k nám může vůbec obracet s nesdělitelným? Nuže, budeme-li se držet logiky obsažené v Bataillových textech, odpověď je nasnadě: je to právě proto, že jsme lidé, lidské bytosti, bytosti, v nichž se pojí smysl s ne-smyslem, bytosti, v nichž vládne jak diskurz, tak v nich zároveň zůstává „skrytá, němá a neuchopitelná část“⁵⁶, jež je doménou vnitřní zkušenosti; je to proto, že Bataillův problém může být – a podle Bataille také má být a je – naším problémem, proto, že každá lidská existence hodná toho označení může potenciálně dosáhnout vnitřní zkušenosti, jakkoli je v ní uspaná mocí slov a zotročující práce, jakkoliv na ni člověk sám zapomíná, je zde v potenci. Bataillova *antropologie je univerzálním ontologickým dostatečným důvodem možnosti svědectví*, neboť konceptualizuje bytost, které se může dostat vnitřní zkušenosti. Předpokladem toho, co jsme nazvali *complicité* a *communauté*, je u Bataille metafyzická nebo lépe řečeno spekulativní představa *kontinuity* všech lidských bytostí, nakolik v sobě mohou objevit to, co je jim všem společné, totiž vnitřní zkušenost.

Antropologie se tedy nabízí jako vhodný začátek filosofické studie o Bataillovi, provází nás jeho texty, doplňuje organicky jeho myšlení jako jeho nezbytný předpoklad. Tím zakončujeme tuto předmluvu a přistupujeme – po slíbených citacích z *Vnitřní zkušenosti* – k samotnému výkladu tématu této práce. Člověk čeká.

⁵⁶ EI CZ, s. 28

Intermezzo: definice vnitřní zkušenosti a fragmentární pojem člověka

Uvedme nyní pro ilustraci výše řečeného klíčové definice vnitřní zkušenosti z *Vnitřní zkušenosti* a také několik citací, které se týkají člověka. Přeskočíme-li *Předmluvu* a otevřeme-li *Vnitřní zkušenost*⁵⁷ na první straně *Náčrtu úvodu k vnitřní zkušenosti*, dostane se nám ihned uvítací salvy, kterou si zde dovolím ocitovat celou, neboť žádná její parafráze v mém podání by nečinila Bataillovu stylu zadost:

„*Vnitřní zkušenosti* rozumím to, co se obvykle nazývá *mystickou zkušeností*: stavy extáze, vytržení nebo alespoň stavy reflektované emoce. Nemám na mysli ani tak *konfesní* zkušenost, která byla až dosud určující, jako zkušenost obnaženou, uvolněnou i z původních pout s jakýmkoli vyznáním. Proto se mi nelíbí slovo *mystická*.

Také nemám rád úzké definice. Vnitřní zkušenost odpovídá nutnosti, ve které se nacházíme – a se mnou lidská existence – vše uvádět v pochybnost (podrobovat otázce) bez přípustného spočinutí. Tato nutnost platila navzdory náboženským vírám, a když nemám tyto víry, její důsledky jsou tím úplnější. Dogmatické předpoklady daly zkušenosti nenáležitě hranice: ten, kdo již ví, nemůže překročit známý horizont.

Chtěl jsem, aby zkušenost vedla tam, kam sama směřuje, ne ji vést k nějakému cíli danému předem. A hned říkám, že nevede do žádného útočiště (ale do místa zbloudění, ne-smyslu). Chtěl jsem, aby jejím principem bylo nevědění – v tom jsem se zostřenou přísností sledoval metodu, v níž vynikali křesťané (vydávali se po této cestě, kam až jim to dogma dovolovalo). Avšak tato zkušenost zrozená z nevědění v něm s konečnou platností zůstává. Není nepostižitelná, nezrazujeme ji, když o ní mluvíme, ale v otázkách věděni bere i duchu odpovědi, které mu ještě zbývaly. Zkušenost nic nezjevuje a nemůže zakládat víru, ani z ní vycházet.

Zkušenost je podrobením otázce (zkoušce), v horečce a úzkosti, toho, co člověk ví o skutečnosti bytí. Ať došel v této horečce k jakémukoli pochopení, nemůže říci: „Viděl jsem tohle; to, co jsem viděl je takové,“ nemůže říci „viděl jsem Boha, absolutno, hlubinu světů,“ může říci jen „to, co jsem viděl, uniká pochopení.“ Bůh, absolutno, hlubina světů nejsou ničím, pokud nejsou kategoriemi chápání.“⁵⁸

⁵⁷ Pokud není uvedeno jinak, citujme z českého překladu. Tam, kde najdete přímo citovaný francouzský originál, autor této práce přistoupil k větším či menším odchýlením od českého překladu. G. Bataille, *Vnitřní zkušenost, Metoda meditace*, přel. J. Hrdlička, Praha, Dauphin 2004 (francouzský originál: *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard 1954)

⁵⁸ EI FR, s. 15-16; EI CZ, s. 15-16:

„J'entends par *expérience intérieure* ce que d'habitude on nomme *expérience mystique* : les états d'extase, de ravissement, au moins d'émotion méditée. Mais je songe moins à l'expérience *confessionnelle*, à laquelle on a dû se tenir jusqu'ici, qu'à une expérience nue, libre d'attaches, même d'origine, à quelque confession que ce soit.

Je n'aime non plus les définitions étroites. L'expérience intérieure répond à la nécessité où je suis – l'existence humaine avec moi – de mettre tout en cause (en question) sans repos admissible. Cette nécessité jouait malgré les croyances religieuses, mais elle a des conséquences d'autant plus entières

A protože první salvu často následuje i baráž, dovolím si ocitovat ještě jeden delší úsek:

„Principem vnitřní zkušenosti nemůže být ani dogma (morální postoj), ani věda (vědění nemůže být ani jejím cílem, ani počátkem), ani zkoumání obohacujících stavů (estetický, experimentální postoj), vnitřní zkušenost nemůže mít jinou starost a jiný cíl než sebe sama. Tím, že jsem se otevřel vnitřní zkušenosti, jsem také stanovil její hodnotu a autoritu. Od té chvíle pro mě neexistuje žádná jiná hodnota ani autorita. Hodnota a autorita předpokládají přísnost a existenci společenství.

Zkušeností nazývám cestu na hranici možností člověka. Nikdo ji nemusí podnikat, jakmile se však na ni vydá, přepokládá to popření autorit a existujících hodnot, které omezují možné. Protože zkušenost je ve své pozitivní existenci popřením jiných hodnot, jiných autorit, sama se pozitivně stává hodnotou *a autoritou*.“⁵⁹

A jako výstřel před ztečí ocituji poznámku pod čarou, kterou k právě citované pasáži Bataille dodává:

„Paradox v autoritě zkušenosti: jsou založena na zpochybnění je zpochybněním autority; jsou pozitivním zpochybněním se autorita člověka definuje jako zpochybnění jeho samého.“⁶⁰

qu'on n'a pas ces croyances. Les présuppositions dogmatiques ont donné des limites indues à l'expérience : celui qui sait déjà ne peut aller au-delà d'un horizon connu.

J'ai voulu que l'expérience conduise où elle menait, non la mener à quelque fin donné d'avance. Et je dis aussitôt qu'elle ne mène à aucun havre (mais en un lieu d'égarment, de non-sens). J'ai voulu que le non-savoir en soit le principe – en quoi j'ai suivi avec une rigueur plus âpre une méthode où les chrétiens excellèrent (ils s'engagèrent aussi loin dans cette voie que le dogme le permit). Mais cette expérience née du non-savoir y demeure décidément. Elle n'est pas ineffable, on ne la trahit pas si l'on en parle, mais aux questions du savoir, elle dérobe même à l'esprit les réponses qu'il avait encore. L'expérience ne révèle rien et ne peut fonder la croyance ni en partir.

L'expérience est la mise en question (à l'épreuve), dans la fièvre et l'angoisse, de ce qu'un homme sait du fait d'être. Que dans cette fièvre il ait quelque appréhension que ce soit, il ne peut dire: « j'ai vu ceci, ce que j'ai vu est tel » ; il ne peut dire : « j'ai vu Dieu, l'absolu ou le fond des mondes », il ne peut que dire « ce que j'ai vu échappe à l'entendement », et Dieu, l'absolu, le fond des modes, ne sont rien s'ils ne sont des catégories de l'entendement“

⁵⁹EI FR, s. 18-19; EI CZ, s. 18-19 „L'expérience intérieure ne pouvant avoir de principe ni dans un dogme (attitude morale), ni dans la science (le savoir n'en peut être ni la fin ni l'origine), ni dans une recherche d'états enrichissants (attitude esthétique, expérimentale), ne peut avoir d'autre souci ni d'autre fin qu'elle-même. M'ouvrant à l'expérience intérieure, j'en ai posé par là la valeur, l'autorité. Je ne puis désormais avoir d'autre valeur ni d'autre autorité. Valeur, autorité, impliquent la rigueur d'une méthode, l'existence d'une communauté. J'appelle expérience un voyage au bout du possible de l'homme. Chacun peut ne pas faire ce voyage, mais, s'il le fait, cela suppose niées les autorités, les valeurs existantes, qui limitent le possible. Du fait qu'elle est négation d'autres valeurs, d'autres autorités, l'expérience ayant l'existence positive devient elle-même positivement la valeur *et l'autorité*.“

⁶⁰EI FR, s. 19, EI CZ, s. 257: „Le paradoxe dans l'autorité de l'expérience : fondée sur la mise en question, elle est mise en question de l'autorité; mise en question positive, autorité de l'homme se définissant comme mise en question de lui-même“

Shrňme stručně, co bylo řečeno: vnitřní zkušenost, tato zkušenost příbuzná stavům mystického vytržení, „odpovídá nutnosti“, v níž Bataille nalézá sebe a se sebou i lidskou existenci jako něco, co má být zpochybněno či prověřeno (*mettre en cause, en question*). Toto prověřování má podobu cesty „na hranice možného“ a ukazuje být zpochybněním toho, „co člověk ví o skutečnosti bytí“. Protože tato cesta nemá – a ani nesmí mít – předem daný cíl, stává se jejím principem „nevědění“, které zbavuje ducha odpovědí, jimiž v této záležitosti dosud disponoval, právě tak, jako se odmítá držet tradičních, zejména konfesních či dogmatických odpovědí. Člověk se tak ocitá v „horečce a úzkosti“, neboť „zkušenost zrozená z nevědění“ není zjevením, morálkou, vědou či estetikou (experimentálním dosahováním zkušenosti), ale metodickou meditací dosahující zkušenosti, jež „nevede do žádného útočiště“, nýbrž do „místa zbloudění“ a „ne-smyslu“, který nemůže být vyjádřen v kategoriích chápání (*entendement*). Meditující, který „se otevřel vnitřní zkušenosti“, objevuje autoritu a hodnotu této zkušenosti, jejíž jedinou pozitivní charakteristikou je být afirmací sebe sama oproti všem autoritám, které „omezují možné“. Ten, kdo podniká cestu na hranice možného destrukcí každé limitace zkušenosti, tak zároveň podniká cestu ke krajnosti své vlastní existence a objevuje fundamentální paradox v jádře zkušenosti: společně s přitakáním programu jejího dosahování musí zároveň zpochybnit – jsa člověkem – sebe sama jakožto autoritu. Cesta dosahování se tak stává pohybem procházejícím intervalem mezi člověkem jako hodnotou o sobě (omezenou autoritou) a svrchovanou autoritou dosahované zkušenosti, zkušenosti krajnosti lidské existence, kde člověk již není pouze tím, co se nabízí chápání, rozumu – zkrátka tím, co se člověku zdá být známé a blízké. Lidská existence je tedy tím, co má být prověřeno, člověk tím, co má být zpochybněno, a to vše „předpokládá přisnost metody a existenci společenství“.

Po bitvě je třeba ještě posbírat deformovaná těla, a proto dovolte, abych ještě ocitoval několik typicky bataillovských výroků o člověku z *Vnitřní zkušenosti*, jež byly těžce zasaženy palbou diskurzivní diference, výroky, v nichž pojem člověka připomíná příslovečné Daidalovy sochy: „To nejzvláštnější: nechtít již být vším je pro člověka tou nejvyšší ctižádostí, znamená to chtít být člověkem (nebo, chcete-li, překonat člověka – být tím, čím by byl bez potřeby posilňovat po dokonalosti jsa jejím protikladem.“⁶¹ Pokračujme dále: Bataille se nechává slyšet, že „jako odsouzený stát se člověkem (nebo něčím víc) musím nyní zemřít (pro sebe), sám sebe porodit“⁶², že „nemůžeme být donekonečna tím, čím jsme: slovy, která se vzájemně ruší a současně pracují jako neotřesitelné konstrukce, zatímco my si myslíme, že jsme základem

⁶¹ EI CZ, s. 40

⁶² EI CZ, s. 48

světa.⁶³ že „být pouze člověkem, nevykročit z toho stavu, to je udušení, tíživá nevědomost, nesnesitelné“⁶⁴ a že ten, „kdo „neumírá“ na to, že je jen člověkem, bude vždy jen člověkem“⁶⁵, a proto „každá lidská bytost, která nemíří ke krajnosti, je *sluhou* nebo *nepřítelem* člověka.“⁶⁶

Co se to zde událo, že byl pojem člověka natolik rozmetán? Co jsme se zde o člověku dozvěděli? Nic, zhola nic, snad kromě toho, že je zde kladen nárok: člověk není bez dalšího sebou samým – anebo je spíše sebou samým až příliš snadno, příliš samozřejmě? Je zároveň tím, čím je, a tím, čeho je třeba dosáhnout – ale jak máme rozumět tomu, že člověk se stává sám sebou tím, že přestává být sebou, že nejdříve umírá na to, že je jen sebou, aby se nakonec stal sám sebou, tím že zemře na to, že je sám sebou? Vskutku skvělé! Máme zemřít, zaniknout, ale tak, že se máme porodit. Buďme vzdělaní a řekněme, že máme možná zaniknout v Nietzscheho slova smyslu, totiž překonat se. Neřekne nám ovšem Zarathustra své slovo, když – směřující mimo člověka (totiž k jinému-než-člověku) – směřujeme právě zpět ke člověku, k jeho nejvyšší ctižádosti být člověkem? A jak se to má se slovy, jestliže mají být neotřesitelnou konstrukcí naší existence, a přesto se neustále „navzájem rušit“, zatímco my pošilháváme po dokonalosti a úplnosti našeho základu, našeho bytí-vším? My, lidské bytosti, musíme dbát na to, abychom se nestali svým vlastním nepřítelem, a zároveň se v tomto překonávání naskýtá nebezpečí, že bychom se mohli stát svými vlastními otroky, podlehnout sobě samým: čím je tedy toto „my“, toto „sobě“, tato ipseita lidské bytosti, jež má směřovat ke „své“ krajnosti? Není nepřítelem člověka právě ta samá lidská bytost, jíž člověk je, takže se člověk stává otrokem lidského, *příliš lidského*? Tušíme koherenci, snažíme se porozumět, interpretujeme, dohadujeme se, přidáváme pokusné reference, cítíme přítomnost potulující se diskurzivní difference ovládající tuto bataillovskou sérii. Ale chceme-li přímo vyslovit to, oč zde běží, uniká nám stabilní význam slova člověk v tautologické repetici tohoto slova napříč variacemi téhož motivu, vzdaluje se nám zase o krok dále za horizont uchopitelného.

Neměli bychom raději zradit, zpomalit krok, ba jej přímo zastavit, a přestat dobíhat za želvou smyslu této série, když víme, že mezi jí a námi zeje nepřekonatelná propast, v níž hraje svoji šílenou hru zlovolný démon difference smyslu? Začneme tudíž odjinud, začneme nikoli u centra záležitosti, ale u jejího okraje. Je třeba si položit otázku, čím je lidská bytost, čím je specifická lidská existence, co pro Bataille znamená lidské, kdo je pro něj člověk. Neboť, je-li

⁶³ EI CZ, s. 48

⁶⁴ EI CZ, s. 49

⁶⁵ EI CZ, s. 49

⁶⁶ EI CZ, s. 55

člověk samotným problematickým napětím nároku, jenž je na něj kladen, a je-li zároveň i aktérem meditace, jejímž předmětem je jeho vlastní bytí, pak je třeba se tázat, kdo je tím, jenž je omezován, zpochybňován, prověřován, kdo přichází o odpovědi a útočiště, kdo vlastně vůbec rozpoznává autoritu, jež činí z meditace onu nutnost, kterou Bataille v sobě nachází, Bataille, který umírá na to, že je sebou samým a ve svém zániku se stává sebou samým. Je třeba se ptát, proč je člověk tím, z čeho a proti čemu Bataille myslí, proč je překážkou, již je třeba v myšlení a ve zkušenosti překonat, ale také zároveň tím, co je třeba dovést v hluboké afirmaci k naplnění jeho plného potenciálu, proč je tím, čeho je třeba se současně zříci, co je nutné zpochybnit a neúprosným pohledem prověřit, i tím, co je třeba vést co nejdále, co je třeba prozkoumat a projasnit, aby se člověk nakonec sám plně získal. Je třeba zjistit, kdo to vlastně mluví, kdo konstruuje svůj vlastní základ, a přitom odmítá ony pevné konstrukce, jež se neustále navzájem ruší. Zkrátka musíme z té části Bataillova díla, která nám *pojmem člověka nabízí k pojmovému uchopení*, vypracovat adekvátní pojetí *conditio humana*, abychom mohli sestavit zpět fragmenty pojmu, který tolik potřebujeme. Je třeba začít *filosofovat* a válka teprve začíná.

Kapitola první: dialektické východisko Bataillovy antropologie

Conditio humana

Každému čtenáři Bataillových textů je ihned zřejmé, nakolik *Bataille vede své myšlení s neustálým zřetelem ke člověku*. Nicméně se nesmíme domnívat, že by bylo Bataillovým záměrem se člověku věnovat na základě myšlení, které by kladlo člověka jako hodnotu o sobě, člověka z něho samého pouze pro něho samého. Bataillovou perspektivou, která rozehrává celé napětí jeho profétického nároku stávat se lidským ve vlastním slova smyslu, je snaha *myslet člověka z toho, co jej přesahuje, z toho, co je jeho neodmyslitelným – a tedy pro to, co znamená být člověkem, konstitutivním – vnějškem*. Bataille myslí člověka z jeho exteriority: ne, že by lidské hledisko bylo pro Bataille irelevantní, naopak bude nesmírně důležité se dohodnout o podstatě tohoto lidského, příliš lidského hlediska, avšak Bataille odmítá uznat a přijmout sebehodnocení lidské existence takřkajíc *on its own terms*. Jinými slovy řečeno, Bataille odmítá přistoupit ke člověku na půdě jeho vlastního sebevýkladu, který, jak v dalším ukážeme, je zkrácenou, omezenou perspektivou, kterou je třeba překonat, aby člověk plně poznal sebe sama.

Jak tomu máme rozumět? Je třeba se pustit do výchozí Bataillovy spekulativní úvahy, musíme načrtnout první kapitolu Bataillova dialektického myšlení, *Genesis* jeho antropologie: musíme si zjednat vizi reprezentující „inkurzi intelektu“ za hranice jeho „privilegované domény“, jímž je „pevné prostředí“ smysluplného, „o němž věříme, že v něm můžeme spočinout.“⁶⁷ Musíme si představit „zemi uprostřed mlčícího vesmíru“⁶⁸, který nemá „smysl, který člověk připisuje věcem“⁶⁹, musíme si reprezentovat představu „vesmíru bez člověka“⁷⁰, bez vědomí, které takový vesmír artikuluje co do jeho smyslu, musíme se pokusit zahlédnout „předmět této vize“, jímž je „sklouzávání (*glissement*) vycházející od věcí, které nemají pojem (*sens*) o tom, zda jsou samy o sobě, ke světu, který je plný implikovaného smyslu (*sens*), který člověk přikládá každé věci.“⁷¹ Tato z lidského hlediska zneklidňující, ba nesnesitelná vize, v jejíchž hlubinách se ukazuje pouze absence pozitivního bytí, jehož živlem je čistá negativita nesmírnosti neomezitelného a nezredukovatelného základu, základu nehodného toho jména, neboť na něm nelze nic vystavět, jehož živlem je ona neproduktivní negativita světa, jež nemůže

⁶⁷ TR FR, s. 36; TR CZ, 241

⁶⁸ TR FR, s. 28; TR CZ, 236

⁶⁹ TR FR, s. 28; TR CZ, 236

⁷⁰ TR FR, s. 28; TR CZ, 236

⁷¹ TR FR, s. 29; TR CZ, 236: „nous ne pouvons que susciter une vision où nous ne voyons *rien*, puisque l'objet de cette vision est un glissement allant des choses qui n'ont pas de sens si elles sont seules, au monde plein de sens impliqué par l'homme donnant à chaque chose le sien.“

být zdrojem žádné pozitivní individuace, ona absence, již nacházíme v hlubinách bezedné propasti bytí „toho, co jest“ (*ce qui est*), jež k sobě nepřipojuje žádné predikáty, bytí, jež je zcela imanentní se sebou samým, jež není uchopitelné na způsob substance či esence, z něhož se bez artikulujícího pohledu člověka nepozvedá žádná transcendence, která by v sobě překračovala a udržovala stabilní trvání individuálních věcí mimo čistou aktualitu nikdy neustávajícího přelévání vzniku a zániku veškerých individuálních mezí – tedy tato vize je vizí *šilného dění imanentního světa*, tohoto vzhledem k člověku zcela lhostejného chaosu – *bytím pro nic a pro nikoho*. Neboť „bez lidské přítomnosti by se noc, v níž se vše nachází – nebo spíše ztrácí – podobala existenci pro nic, nesmyslu rovnocennému absenci bytí.“⁷²

Obrazy této vize, jejímž předmětem je ona představa neproniknutelné noci nesmyslného světa bez vědomí, představa, po níž rozum a myšlení sklouzávají do živlu, v němž již pro ně není místa, tato představa, jež je podle Bataille „bohatší než bytí“⁷³, jsou do značné míry ztotožnitelné s dalšími Bataillovými pojmy *života a přírody*. *Příroda*, která je u Bataille do značné míry zaměnitelná se šilným děním světa, je šilným pohybem akumulace a uvolňování, ba plýtvání energie v bytostech, které se proti této přírodě dočasně staví jakožto vymezená, trvající individua: příroda, to je pohyb střídání života a smrti bytostí, které jsou tomuto excesivnímu, globálnímu, pohybu nezměrného vesmíru vydány na milost a nemilost.⁷⁴ Tento přírodní, čistě biologický život nesmíme chápat jako *život* esenciální, jenž by byl protikladem smrti, ale naopak jako pohyb střídání zrození a zániku individuálních bytostí, jež jsou vzhledem k nesmírnosti slepé přírody pouhými přechodnými poryvy individuace ve vichřici imanence, tohoto imanentního pohybu přírody, slavicího šilnou slavnost „s nevyčerpatelným množstvím bytostí“⁷⁵; jedná se tedy o přírodu ve stylu schopenhauerovské vůle, jež je slepým pnutím rozmnožování, rozpínání života všemi směry a s ním spojeného živočišného boje o přežití a nakonec jeho nevyhnutelného pádu zpět do deindividuace ve smrti, v katastrofě individuálního,

⁷² EI CZ, s. 107

⁷³ LC, s. 130

⁷⁴ Srv. E, s. 50: „V přírodě existuje pohyb přetrvávající i u člověka, který vždy *překračuje* hranice a lze ho omezit pouze částečně. Tento pohyb si většinou nedokážeme uvědomit. Přímou ze své definice je tím, co nebude nikdy ničím uvědoměno. Citelně však žijeme v jeho moci: vesmír, který nás v sobě nese, neodpovídá žádnému rozumem vymezenému účelu“

⁷⁵ E, s. 76; E, s. 123: „Smrt je nevyhnutelným důsledkem nadbytku, jedině stagnace zaručuje zachování diskontinuity bytostí (jejich izolace). Diskontinuita je výzvou pro pohyb, který neodvratně boří bariéry oddělující od sebe navzájem distinktní individua. Život – pohyb života – možná v jisté chvíli vyžaduje tyto bariéry, bez nichž by nebyla možná žádná složitá, účinná organizace. Ale život je pohyb a nic, co je v pohybu, není před pohybem uchráněno.“

jež je však z hlediska života jako takového, z hlediska nesmírnosti imanence „toho, co jest“, z hlediska přírody, irelevantní.

Máme tedy obraz světa bez člověka, světa slepého pohybu přírody a života bez podstaty, jejichž jediným určením je, že jsou imanentní hrou šíleného dění nesmírného světa. A nyní cosi nastane, cosi zcela nepravděpodobného a nahodilého, cosi neospravedlnitelného, cosi nepředvídatelného, cosi záhadného: v přírodě se vynoří bytost, která z této přírody vystupuje jakožto vědomí sebe sama, sebe-vědomí (*conscience de soi*), jakožto duch, který již není pouhým bezprostředním vědomím animálním – vědomím, jež je v přírodě ponořeno, ba utopeno „jako voda ve vodě“⁷⁶ – ale explicitním artikulovaným vztahem, jenž se staví jakožto *sebevztah vůči a proti* přírodě, jenž z jejího *bytí pro nic*, činí *bytí pro sebe*. Člověk, to je událost emergence sebevědomí v šíleném dění světa, diferenciaci přírody v sobě samé, problematizace nesmyslné přírody sebou samou v bytosti, která se z ní vynořuje jako hlas imperativu, který požaduje, aby se toto šílené dění světa stalo smysluplným bytím pro ni. Člověk, sebevědomí, si staví přírodu *proti* sobě, a to právě v té míře, v níž se on staví *proti ní jakožto nesmyslu*. Výchozí situaci dialektiky lidského u Bataille je tedy fundamentální událost diferenciaci člověka od přírody: „Lidské určení je, přísně vzato, redukovatelné na popírání přírody sebou samou (zproblematizováním bytí jím samým)“⁷⁷

Člověk je událostí vydělení části vesmíru ustavením individuální transcendence – jediná, osamocená část vesmíru se z něho vyděluje jakožto explicitní sebevztah, který si bude před sebe klást přírodu na způsob objektu, ustaví mezi sebou a jí subjekt-objektový vztah. Musíme ale být obezřetní: jestliže je pravdou, že coby člověku se „ve mně samém příroda staví pro přírodu“, že coby člověk „problematizují přírodu pouze za té podmínky, že *jí sám jsem*“⁷⁸, pak nemůžeme mluvit o zcela diskrétním, nezávislém postavení člověka vůči přírodě; člověk vydělující se z přírody jakožto požadavek smyslu stále zůstává součástí této přírody⁷⁹, je tedy stále vydán její moci, vydán nesmyslné hře života. Člověk, tato bytost smyslu, se tak ukazuje

⁷⁶ TR FR, s. 25

⁷⁷ LC, s. 157: „La condition humaine est, à la rigueur, réductible à la contestation de la nature par elle-même (à la mise en question de l'être par lui-même).“

⁷⁸ LC, s. 160: „En moi-même la nature s'oppose à la nature. Je ne mets la nature en question qu'à la condition d'être *elle*.“

⁷⁹ E, s. 50: „Člověk si sice svou aktivitou vybudoval racionální svět, stále v něm však přetrvává násilný základ. Sama příroda je násilná, a ať se staneme jakkoli rozumnými, může nás znovu ovládnout násilí. Toto násilí už není přirozené, je to násilí rozumné bytosti, která se snažila poslouchat, která však v sobě samé podléhá hnutí, jež nemůže redukovat na rozum.“

být ztělesněnou a uvědomělou diferencí smyslu a ne-smyslu, je určena jak svým výjimečným postavením, tak svojí biologickou vydaností šílenému dění světa.

Došlo tedy k emergenci sebevědomí a máme co do činění s člověkem, který se cítí být odlišný od přírody, z níž povstal. Člověk, sebevědomí, se na světě objevuje jakožto imperativ, aby v nesmyslném a nesmírném vesmíru, v němž nalézáme pouze neproniknutelnou noc nerozlišitelnou od absence bytí, byl smysl, aby zde byla pozitivita bytí, aby zde bylo trvání identického a uchopitelného. Co následuje? Přísně vzato celé dějiny, celá lidská historie a celé drama lidské existence. Jaká je ovšem podle Bataille dynamika tohoto dramatu? Nuže, člověk, jsa sebevědomím, intencí k sobě samému, se postavil vůči přírodě, ustavil mezi ní a sebou samým distanci, avšak zároveň zůstává přírodě plně vydán, zůstává v ní zapleten. Jeho prvním zájmem je tedy diferencí mezi ním a přírodou *prohloubit*, posílit sebevztah a oslabit svoji závislost na přírodě, oslabit její moc nad ním, vzepřít se onomu základu, na němž není možné nic založit, vzepřít se šílenému dění světa a vyprostit se z přírody, nahradit absenci bytí esenciálním bytím, pozitivním smyslem přehozeným jako síť uchopitelného přes to, co jest. Člověk, sebevědomí, se v nesmyslném světě objevuje jakožto „imperativ, aby zde byl smysl“⁸⁰, a takto se střetává s přírodou jakožto „vůle k autonomii“⁸¹ (*volonté d'autonomie*), jakožto „snaha o autonomii“⁸² (*effort d'autonomie*), o to být sám sobě základem, být původcem své vlastní individuální existence vystavené šílenému dění světa, být soběstačným, být pánem *svého* vesmíru, nebo, jak říká v *Sumě* všudypřítomná Bataillova formulace, „být vším“ (*être tout*). Proto jakmile člověk sám sebe „uchopuje jakožto pohyb k autonomii“, ihned „si uvědomuje své zapletení, hlubokou závislost, v níž jej drží zapletená příroda“⁸³; a proto je také „lidská existence tím, co se pokouší vyprostit ze zapletení“⁸⁴, je vzpourou proti svému vlastnímu původu v přírodě. Musíme ještě dodávat, že diference smyslu je u Bataille podmíněna diferencí antropologickou, a *vice versa*? Člověk je bytostí, jejímž určením je být napětím diference smyslu.

Jakým způsobem člověk uskutečňuje svoji vůli k autonomii, jakým způsobem se přírodě vzpírá? To je na dlouhé povídání, jež je ostatně jedním z hlavních témat této práce, avšak úvodem musíme předeslat alespoň následující. Zprv: řekli jsme, že příroda se prostřednictvím člověka sama problematizuje, neboť pouští ze svého mateřského lůna bytost, jež se proti ní

⁸⁰ DER FR, s. 377: „qu'il y ait du sens“

⁸¹ EI CZ, s. 110

⁸² LC, s. 196

⁸³ LC, s. 195

⁸⁴ LC, s. 196

obrací, jež se jí odcizuje jakožto bytost požadující, aby svět byl smysluplný. Také jsme řekli, že příroda není ničím jiným, než šíleným děním imanence a jako takové nemá žádný účel. Je tudíž zřejmé, že prvním aktem v pohybu autonomizace je snaha si podřídit přírodu, Bataillovými slovy řečeno, ji „zapojit do jednání“ (*mettre en action*), podřídit ji *svým* účelům, smyslu, který člověk navzdory přírodě artikuluje. Důležité je, že, jak uvidíme, v pohybu autonomizace je sice zajištěna „nadvláda (*domination*) lidí nad přírodou“, ježto je „příroda zapojena do jednání těmi, kteří si ji podřizují, nechávají ji sloužit své autonomii“⁸⁵, avšak pouze za cenu toho, že příroda se lidem zcela uzavře do své imanence, že se jim odcizí natolik, že ji budou chápat jako svůj radikální protiklad, že – a to je zásadní – v tomto pohybu autonomizace podřizováním si přírody jejím zapojením do lidské činnosti se člověk sám zotročí, že se dostane do situace podřizujícího podřízení, kdy nebude sloužit svým vlastním účelům, ale účelům věcí, jednou z nichž se sám stane. To ale předbíláme. Člověk tedy zaprvé tím, že zapojuje přírodu do svého jednání, nahrazuje a-teleologický charakter imanence, její bytí pro nic a pro nikoho, esenciálním bytím smyslu, či spíše účelu, který člověk přírodě ukládá. Za druhé (a v návaznosti na první bod) je vedle ovládnutí přírody v pohybu autonomizace také získán *esenciální život*, život po výtce *lidský*, život, jenž již nemá náležet přírodě, ale být *lidským* vlastnictvím, a to natolik, že příroda bude z *lidského hlediska* ztotožněna se smrtí, s tím, co neúprosně strhává výsledky lidské činnosti, co ničí onu dočasnou výjimku, již je od světa (zdánlivě) oddělený subjekt usilující o autonomii. Přímý pohled na „to, co jest“ bude v lidech nakonec vyvolávat hrůzu, bude tím lidsky vzato nejhorším, zatímco život esenciální substituovaný za nezredukovatelný život přírodní bude tím, co bude člověk ze všech sil bránit před démonickými silami chaosu nesmyslného světa – lidská existence bude nakonec, jak říká Derrida, „ekonomií ... omezenou na sebezáchovu, na oběh a reprodukci sebe (*soi*) jakožto smyslu.“⁸⁶ A touto reprodukcí smyslu nebude nic jiného než *práce*: práce jakožto *odklad smrti*, jakožto vydobývání esenciálního bytí a života z proudu šíleného dění světa.

Bataillova antropologie vychází z této výchozí úvahy, jež situuje *lidské určení* do fundamentální události diferenciacce člověka od přírody, do události emergence sebe-vědomí, jež je imperativem, aby se nesmyslná imanence stala uchopitelným smysluplným *lidským světem*, v němž je život substituován esenciálním životem a v němž je neproniknutelná noc absence bytí rozpouštěna duchem, který z ní doslova *pracně* vydobývá pozitivní esenciální bytí,

⁸⁵ LC, s. 196: „la domination de la nature par les hommes : la nature est mise en action par ceux qui l’assujettissent, la font servir à leur autonomie“

⁸⁶ DER FR, s. 376: „cette économie de la vie restreint à la conservation, à la circulation et à la reproduction de soi, comme du sens“

jež si toto bytí podřizuje na způsob svého smyslu. Bataillovským *conditio humana* je tedy být bytostí smyslu ztracenou uprostřed nesmyslného vesmíru na způsob sebevědomí, které je imperativem, aby zde byl smysl, imperativem, který rozehrává celou dialektiku pohybu autonomizace – pohybu, který určuje, troufáme si říci, celou otázku člověka v Bataillově myšlení.

Bataille nepřestává fascinovat událost otevření problému antropologické difference jakožto difference smyslu. Nepřestává jej fascinovat skutečnost, že se zde objevilo něco takového jako nepravděpodobná, ba nemožná, *lidská možnost*, totiž možnost bytosti, jež se vzpírá šílenému dění světa. Bataillova antropologie je tudíž myšlením, jež se z této výchozí dialektické situace pokouší myslet *podmínky, okolnosti a důsledky* události, v níž je *ustavena možnost člověka jakožto bytosti smyslu* (a *eo ipso* bytostí, jejímž nejvlastnějším určením je být bytostí napjatou mezi smyslem a ne-smyslem). Veškeré Bataillovo myšlení krouží kolem této fundamentální události: Bataille bude zas a znovu hledat konstitutivní momenty této *lidské* možnosti, okolnosti jejího prosazení, právě tak jako důsledky způsobu, jímž byla tato možnost uskutečněna; avšak ještě důležitější pro Bataille bude to, co je v této možnosti implikováno, co z její potence nebylo dosud uskutečněno, jak se pohyb autonomizace projevuje v lidských dějinách, a v neposlední řadě jej bude zajímat, jaké možnosti jednou otevřená *lidská možnost* dnešnímu člověku ještě nabízí, jak máme chápat člověka v jeho současné dějinné podobě vzhledem k jeho konstitutivnímu napětí.

Bataille tudíž ve svých antropologických textech promýšlí *lidskou situaci (la situation humaine)*⁸⁷, do níž člověka přímo uvádí jeho *conditio humana (la condition humaine)*, jeho sebevědomá povaha a jeho vůle k autonomii, Bataille se bude člověka neustále dotazovat, na čem zakládá svoji *lidskou kvalitu (la qualité humaine)*, svoji specificky *lidskou* povahu, bude jej neustále zpovídat z toho, na čem zakládá své soudy o tom, v čem spočívá jeho kvalitativní rozdílnost od přírody, tedy z toho, v čem člověk spatřuje svoji výjimečnost. Neustále bude prověřovat pevnost hranic *lidského světa*, světa esenciálního života a pozitivního bytí udržovaného v práci, v němž dominuje ono *lidské, příliš lidské hledisko (la perspective*

⁸⁷ Všechna spojení, k nimž v tomto odstavci doplňujeme francouzské ekvivalenty, jsou pojmy, jimž Bataille na různých místech svého díla dává dostatečně silný definiční obsah, abychom si je mohli vypůjčit k označení význačných aspektů Bataillovy dialektické antropologie, ačkoliv zajisté nikoho nepřekvapí, že i tyto pojmy jsou na různých místech spojeny s rozličnými kontexty, že jejich kontury nejsou zdaleka tak jasně vymezené, abychom je mohli bez dalšího uvést jako ostře vyleštěné diamanty Bataillovy filosofie. Nicméně věříme, že schematizace, kterou představujeme v tomto odstavci, čtenáři pomůže, aby se lépe orientoval v citacích, jež budeme v dalším používat, že nám pomůže lépe artikulovat nuance Bataillova myšlení.

humaine), jež je perspektivou redukující vše k oné reprodukci sebe sama jakožto smyslu, jež je redukcí všeho *ke smyslu a vyloučením ne-smyslu ze sebe sama*. A v neposlední řadě bude Bataille hledat možnosti *lidského postoje (l'attitude humaine)*, či spíše různých *postojů*, jež může člověk k sobě samému ve své konkrétní lidské situaci dané jeho lidským určením *zaujmout*, jak se sám ke své existenci může postavit. A v zásadě před sebou budeme mít jednoduchou alternativu: buď zůstat pouze odmítavým vědomím, jež má strach ze své vlastní povahy, vědomím, jež se bude bojácně odvracet od toho, co v něm zůstává neredukovatelné na smysl, od sebe sama jakožto bytosti, již je vlastní diference smyslu i co do její odvrácené, *nelidské*, stránky – tedy buď se etablujeme v příliš lidském hledisku a zůstaneme sluhou omezeného (Bataille říká *služebného*) člověka, anebo se rozhodneme afirmovat své vlastní nerozhodnuté překerní postavení jakožto bytosti, v nichž se smysl kloubí s ne-nesmyslem, rozhodneme se přitakat svému vlastnímu určení a dovedeme *lidskou možnost (la possibilité humaine)* až do její krajnosti, až na okraj toho, co je lidsky možné, do bodu, v němž dosáhneme plnosti své autonomie (byť nakonec možná půjde jen o to svrchovaně ztrácet pevnou půdu po nohama), v němž se dostane existenci „toho, co je jí třeba“, totiž toho, aby šla „ke krajnosti“ a přijala své „skutečné meze a jedině tyto meze.“⁸⁸

Tolik v prvním přiblížení záležitost Bataillovy antropologie. Již tušíme, kde se nachází a jakým směrem se ubírá *filosofický* – totiž univerzálně ontologický – předpoklad Bataillova profetického nároku na člověka, začínáme tušit, kdo je tím, jenž je prověřován, zpochybňován, překonáván, a tak dále. A aniž bychom předjímalí pointu analýzy Bataillovy antropologie, nikoho nepřekvapí, že posledním zvratem Bataillova antropologického myšlení bude odmítnutí „toho, po čem člověk žízní“⁸⁹, že Bataillovo myšlení dosahující krajnosti lidského musí nakonec být „roztrhaným antropomorfismem“⁹⁰, odmítnutím oné vůle „být vším“, odmítnutím všech výmluv a vytáček, jejichž prostřednictvím člověk zachovává svoji iluzorní autonomii podřizující se svému strachu ze sebe sama, ze své povahy, všech úskoků, jejichž prostřednictvím člověk zastavuje oscilaci své vlastní konstitutivní diference – tedy všech způsobů, jimiž se člověk stává svým vlastním nepřítelem. Tušíme to, ale nic více: neboť nám chybí detaily, detaily, bez nichž to, co máme na mysli, nemůže nikdy být více než pouhým tvrzením. Než však přistoupíme k detailním analýzám konstituce lidského světa, musíme udělat dvě poslední metodologické poznámky.

⁸⁸ LC, s. 171

⁸⁹ LC, s. 43

⁹⁰ LC, s. 43

Bataillův hegelianismus

Naším tématem se stal člověk co do svého *conditio humana*, jež je určeno událostí diferenciaci ducha z přírody, lidského sebe-vědomí, které svým imperativem „aby zde byl smysl“ rozehrává dialektické napětí mezi smyslem a nesmyslem, jímž samo je, napětím, jež dostává formu pohybu autonomizace člověka vůči přírodě. Bataillovo antropologické myšlení se organizuje okolo tohoto motivu: klíčem k Bataillově antropologii je tedy porozumět antropologické diferencii jakožto diferencii smyslu a *vice versa*. Řekli jsme také, že tento problém otevírá dějiny jako takové a že Bataille neustále vede své myšlení se zřetelem k historickým či vědeckým faktům, právě tak, jako k situaci vytvořené vizí náležející do metafyziky, kterou jsme právě schematicky načrtli. Tyto dva aspekty Bataillovy antropologie, její empirický aspekt a její spekulativní základ, spolu jdou Bataillovým dílem nerozlučně ruku v ruce, a to zejména v Bataillově filosofii dějin, a snad bychom ani nebyli oprávněni k jejich rozlišování, nebýt jedné věty z *Erotismu*. Vezměme to popořadě.

Nemůže být pochyb o tom, že Bataille myslí dějinně. Počínaje knihou *La structure psychologique du fascisme*⁹¹, v níž je v dosti otevřeném sporu s marxismem promyšlena příčina úspěchu fašistického hnutí z univerzálních psychologických struktur člověka (přičemž ústřední pojem *heteronomie* předjímá pojem *svrchovanosti*, který je pro Bataille naprosto rozhodující); přes texty jako jsou *Erotismus* či *Lascaux, ou la Naissance de l'Art*, v nichž se Bataille vrací k archaickému (k prvnímu) člověku, k jeho umění, k jeho normám a náboženským představám, aby mimo jiné předvedl, s jakou jasností bylo ono napětí, jež nazýváme diferencí smyslu ve vztahu k lidské vůli k autonomii, přítomno v lidském vědomí již na počátku dějin; dále k textu, jímž je *Svrchovanost*, textu, v němž je již obsažena téměř celá komplexnost Bataillova myšlení, jež je zde předvedena na problému lidské *svrchovanosti* (totiž takového existování, v němž již člověk odmítá být redukován na imperativy sebezáchovy *světa práce*, dosahuje vnitřní zkušenosti popřením své služebnosti a stává se zároveň více a zároveň méně než člověkem), jehož vyjasnění si žádá historický exkurz sahající od archaického člověka, přes analýzu středověké aristokracie, k obsáhle diskuzi se Stalinem, dále ke kritice kapitalismu, až ke krátké, zato působivé, úvaze nad Osvětím a budoucností lidstva v době, kdy svrchované hodnoty jsou předmětem naprosté lhostejnosti či dokonce odmítavého resentimentu. A v neposlední řadě musíme *Prokletou část*, v níž se lidským problémem *par excellence* stává otázka, jak vyplývat

⁹¹ G. Bataille, *La structure psychologique du fascisme*, Paris, Lignes 2009

nadbytek v práci (v pohybu nekonečné akumulace) naakumulované energie, aniž by se lidstvo v pohybu neúčelného vydání této „prokleté části“ zpět do imanence samo nezničilo globální válkou, jež by byla důsledkem nekontrolovatelného vzplanutí zcela potlačeného vědomí své vlastní povahy (totiž zcela služebného vědomí), jež nicméně nevyhnutelně musí zničit přebytek. I tato kniha – a zejména tato kniha – je historickou studií, která v analýzách fenoménu „potlač“, hromadných lidských obětí u Aztéků, expanzivního charakteru Islámu a pacifického Lámaismu, v kritice reformace, kapitalismu i sovětského komunismu, a ve zvláštním ocenění Marshallova plánu jakožto východiska z nebezpečí kolektivní sebevraždy lidstva, tedy tato historická studie před nás staví zcela jasně problém člověka v jeho empirických, faktických rysech. Není o tom pochyb, Bataille píše z dějin pro současnost a o současnosti z dějin, a proto také jeho dílo je nejen literaturou, dále oněmi mystickými texty a tak dále, ale především ohromným intelektuálním výkonem, který v ničem nezádá s jinými francouzskými autory jeho doby, který s velkým citem drží svůj ukazováček na tepu doby.

V čem je tedy problém? Především v tom, že jakkoli se Bataille věnuje člověku a lidství napříč jeho dějinnými proměnami, neustále v těchto návratech rezonuje ono *conditio humana*, které stojí na pozadí všech těchto Bataillových témat. Jenže co může říci empirie toho, co následuje po fundamentální události ustavení lidské možnosti, přímo o povaze tohoto ustavení jako takového? Není třeba vzít vážně onu větu z *Erotismu*, která říká, že „přechod od zvířete ke člověku, o němž toho mnoho nevíme“ sice „představuje zásadní určení“, přičemž však také musíme říci, že „všechny *události* tohoto přechodu jsou nám skryty; bezpochyby definitivně“⁹²? Všechny *události*, všechny empirické okolnosti oné primordiální události, jsou nám skryty, snad ani nemohly být něčím, co by bylo možné tradovat, co by se mohlo stát pamětí, byly ztraceny kdesi v prostoru mezi sebevědomím, které se stávalo sebou samým, a jeho absencí. A zde přichází ke slovu ona Bataillova vize, spekulativní obraz přírody bez člověka, jeho filosofické – jeho metafyzické – myšlení, které – a nemůžeme to dále odkládat – je úzce svázáno s Hegelem, a to především s dialektikou pána a raba. Musíme tudíž ztratit slovo na adresu Bataillova hegelianismu a nepůjde o nic jednoduchého, vždyť i Derrida ve své bataillovské studii, která ostatně nese podtitul „Hegelianismus bez rezervy“, říká: „jen vzácně byl vztah k Hegelovi tak málo definovatelný“⁹³. A proto se ptejme: jak máme tento vztah definovat?

⁹² E, s. 38

⁹³ DER FR, s. 371: „rarement rapport à Hegel fut aussi peut définissable“

Nejprve poznamenejme, že Hegel možná není první velkou inspirací, kterou čtenář u Bataille rozpozná, když se s ním začne seznamovat. Tou nejočividnější a Bataillem opakovaně vyzvedanou je nepochybně Nietzsche, právě tak jako v Bataillovi najdeme více či méně zřejmé elementy marxismu, psychoanalýzu (již Bataille podstoupil), dále musíme vzít v potaz jeho literární inspirace (Blake, Rimbaud), jeho přátele, které jsme jmenovali v předmluvě, a další.⁹⁴ Naopak mezi negativní inspirace nepochybně můžeme zařadit jeho střet se surrealismem nebo jeho mladistvé setkání s Bergsonem. Vraťme se však k věci. Gernerchak v již zmiňované knize o Bataillově vztahu k Hegelovi píše: „Je-li Nietzsche manifestním obsahem, pak je Hegel podpovrchovou strukturou a skrytým jádrem, které, pokud nebude odhaleno, zanechá naše porozumění Bataillovi v temnotě.“⁹⁵ A pokud se podíváme přímo do textu *Vnitřní zkušenosti*, musíme s touto analýzou souhlasit: „Nietzsche neznal o mnoho víc než běžný populární výklad Hegela. *Genealogie morálky* je význačným důkazem neznalosti, přetrvávala v ní a pevně přetrvává dialektika pána a raba, jejíž jasnozřivost je podivuhodná (je rozhodujícím momentem v dějinách sebevědomí, a pokud máme od sebe rozlišovat jednotlivé momenty, které se nás dotýkají, je třeba říci – že nikdo neví o sobě nic, pokud neuchopil tento pohyb, který postupně určuje a omezuje možnosti člověka). Pasáž o pánovi a rabovi z *Fenomenologie ducha* (IV, A) přeložil a okomentoval A. Kojève v *Mesures* z 15. ledna 1939 pod názvem *Autonomie et dépendance de la conscience de soi*. (Přetištěno v A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, s. 11-34.)“⁹⁶ Možná se nyní chytáte za hlavu: *Genealogie* jako *Fenomenologie*? Nietzsche dialektický myslitel, který neví, do jaké míry je jeho myšlení nepřiznanou dialektikou pána a raba? A jestliže tedy Nietzsche neví o Hegelově jasnozřivosti, ví alespoň o onom pohybu, který „určuje a omezuje možnosti člověka? Pokud ne, můžeme ještě brát *Genealogii* vážně? Ať je tomu jakkoli, kým je zde vlastně Hegel? Učitelem? Inspirací? A kdo tu koho vlastně inspiruje, kdo je tím, od koho se zde Bataille učí? Nietzsche, Hegel nebo Kojève se svojí *Livre*? Také si nemůžeme nevšimnout názvu Kojèveova textu, v němž

⁹⁴ Srv. GEM, s. 12 pro širší přehled Bataillových inspiračních zdrojů.

⁹⁵ GEM, s. 13: „If Nietzsche is the manifest content, Hegel is the underlying structure and latent core which, if not exposed, will leave our comprehension of Bataille in the dark.“

⁹⁶ EI CZ, s. 258, EI FR, s. 128: „Nietzsche ne connut guère de Hegel qu’une vulgarisation de règle. *La Généalogie de la morale* est la preuve singulière de l’ignorance où demeura et demeure tenue la dialectique du maître et de l’esclave, dont la lucidité est confondante (c’est le moment décisif dans l’histoire de la conscience de soi et, il faut le dire, dans la mesure où nous avons à distinguer chaque chose qui nous touche l’une de l’autre – nul ne sait rien de soi s’il n’a saisi ce mouvement qui détermine et limite les possibilités successives de l’homme). Le passage sur le maître et l’esclave de la *Phénoménologie de l’Esprit* (IV, A) est traduit et commenté par A. Kojève dans le numéro de *Mesures* du 15 janvier 1939 sous le titre : *Autonomie et dépendance de la conscience de soi*. (Reproduit dans : Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, p. 11-34.)

nacházíme klíčové pojmy Bataillovy antropologie. Vskutku je třeba říci, že Bataille „ve svém nekonečném vyjadřování se s Hegelem“, „měl bezpochyby pouze nepřímý a omezený přístup k samotným textům“⁹⁷ Jeho přístup k textům byl zprostředkovaný, a tímto zprostředkovatelem byl Kojève, jehož kurzy na *École des Hautes Études* (1933-39)⁹⁸ Bataille navštěvoval a s nímž i později za války udržoval korespondenci.⁹⁹ Nuže, snad zde nemusíme představovat všechny sporné body svérázné Kojèveovy interpretace Hegela, ani se k tomu necítíme být povolání.¹⁰⁰ Ostatně zodpovězením otázky, odkud Bataille bere svůj výklad Hegela a zda je tento výklad dnešním nárokům na interpretaci Hegela adekvátní, ještě nevyčerpáváme ambivalentnost jeho vztahu k Hegelovi. V Bataillových textech se totiž Hegel nevyskytuje jako samozřejmá autorita, ba právě naopak: jednak je Hegel karikován v mnoha konceptuálních figurách, které mu zrovna nelichotí – Hegel „humorného shrnutí“, který tváří v tvář „úplnému rozervání“ ve zkušenosti se obával, že se zblázní, a tak raději završil svůj systém; Hegel, který završil systém, natáhl si bačkory a už jen hrál karty; a další.¹⁰¹ Jednak je Hegel spíše protivníkem, či protikladem toho, co se Bataille snaží sdělit, je tím, kdo nedošel dostatečně daleko, kdo odmítl jít do krajnosti, přestože možná došel ze vše filosofů – snad vyjma Nietzscheho – nejdále. Kým je tedy Bataillovi Hegel? Je jeho antipodem nebo jeho učitelem? Snad obojím, anebo možná ani jedním z nich, možná je jejich vztah ještě složitější. Zřejmě můžeme o vztahu Bataille-Hegel do jisté míry říci totéž, co říká Gemerchak o vztahu Kojève-Hegel: „Jeho dílo rozhodně není komentářem Hegela, ani tento text nemá být čten jako srovnávací studie. Je spíše analýzou myslitele, který ve snaze vyjádřit své myšlení čerpal z bohatých zásob hegelovského dědictví a zápasil s tím, aby jej marnotratně promrhal.“¹⁰² Nedá se nic dělat, musíme uznat, že Bataille tedy byl v jistém ohledu poctivým a důsledným čtenářem Hegela, nakolik k tomu měl prostředky: jak říká Derrida, „Bataille bral Hegela vážně“¹⁰³, „až samého konce, bez námítky ve filosofické podobě“¹⁰⁴, a to do té míry, že dopustíme-li se tupého čtení, opět se s Bataillem mineme: „Brány jeden po druhém, znehybněné mimo jejich syntax, jsou všechny Bataillovy

⁹⁷ DER FR, s. 372: „dans son explication interminable avec Hegel“ „n’a eu sans doute qu’un accès resserré et indirect aux textes eux-mêmes.“

⁹⁸ Srv. GEM, s. 12

⁹⁹ Z níž dnes máme k dispozici slavný „Lettre à X.“ otištěný v *Le Coupable*; LC, s. 187

¹⁰⁰ Odkazujeme v tomto na Gemerchaka a Derrida také uvádí odkazy týkající historie Bataillova čtení Hegela, srv. DER FR, s. 372

¹⁰¹ Srv. DER FR, s. 372

¹⁰² GEM, s. 13: „His work is by no means a commentary on Hegel, nor is this text to be read as a comparative study. Rather, it is an analysis of a thinker who, in the attempt to express his thought, drew upon the vast resources of a Hegelian inheritance and struggled to prodigally dissipate them.“

¹⁰³ DER FR, s. 371: „Bataille a pris Hegel au sérieux“

¹⁰⁴ DER FR, s. 371: „jusqu’en son term, sans objection de forme philosophique“

pojmy hegelovské. Je třeba to uznat, ale nezůstat přitom. Neboť kdybychom znovu neuchopili efekt chvění, jemuž Bataille pojmy podrobuje, onu novou konfiguraci, do níž je přemísťuje a znovu vepisuje, letmo se jich přesto však dotýkáje, v jeho přísnosti, pak bychom učinili závěr případ od případu, že Bataille je hegelíán, nebo že je anti-hegelíán, nebo že Hegela zpatlal. Pokaždé bychom se mýlili a chyběl by nám formální zákon, který – nevyhnutelně Bataillem vyslovený v nefilosofickém modu – podvázal vztah všech jeho pojmů k pojmům Hegelovým.¹⁰⁵

Na první pohled jsou tedy Bataillovy pojmy, bereme-li je jeden po druhém, pojmy hegelovské. Je-li tomu tak, jak se to má s onou jasnozřivou dialektikou lidství, jíž je Bataillovi pán a rab, dialektikou, o níž jsme řekli, že je úzce spojena se samotným východiskem Bataillovy antropologie? Jedná se u Hegela a Bataille o tutéž dialektiku? Je Bataillova dialektika sice výstředním, ale v posled klasickým kalkem téže myšlenky do nových tvarů? Skutečně se zdá, že u Bataille objevujeme pojmovou dvojici, která evokuje dialektiku pán a raba s takovou intenzitou, že se dokonce může zdát, že bylo zbytečné se zbavit původních Hegelových označení pro její jednotlivé momenty, že se zdá, že Bataille dokázal podržet pouze její obecné rysy, pouze její rozostřenou kopii. Zdá se, že *svrchovanost* (jejímž originálem by bylo Hegelovo *panství*, *Herrschaft*, *Maîtrise*), je v takovém vztahu ke svému protějšku, jímž je *služebnost* (jejímž originálem by bylo *rabství*, *servilité* – přičemž tento přímý předklad *Knechtschaft* je současně tím, co u Bataille překládáme do češtiny právě jako „služebnost“), že by bylo možné přeskočit Bataille, opustit jeho verze Hegelovy dialektiky a jít přímo k Hegelovi samému, k *Aufhebung*, k *Arbeit*, k *Daransetzen*, k *Negativität*, a tak dále. A přesto nás Derrida upozorňuje, a sami jsme si touto úvahou ostatně již prošli, že přesně takové čtení Bataille nikam nevede, že nás, pokud jde o Bataillovo myšlení, nechává beznadějně mimo. Neboť tytéž Hegelovy pojmy právě tak podléhají onomu „chvění“, jemuž je Bataille podrobuje v průběhu jejich začleňování do *svého* diskurzu, v němž se jim – jsouce přeměněny svými interakcemi v předivu syntaktických posunů pohybem vepisující tyto pojmy do textu jakožto diskurzivní difference – dostává vzhledem k Hegelovi nepředvídaných a do značné míry nesledovatelných přesunů, totiž do té míry, že Derrida nakonec chce interpretovat pojem *svrchovanosti* jako zcela

¹⁰⁵ DER FR, s. 373: „Pris un à un et immobilisés hors de leur syntaxe, tous les concepts de Bataille sont hegelien. Il faut le reconnaître mais ne pas s'y arrêter. Car faute de ressaisir en son rigoureux effet le tremblement auquel il les soumet, la nouvelle configuration dans laquelle il les déplace et le réinscrit, y touchant à peine pourtant, on conclurait selon le cas, qu Bataille est hegelien, ou qu'il est anti-hegelien, ou qu'il a barbouillé Hegel. On se tromperait chaque fois. Et l'on manquerait cette loi formelle qui, nécessairement énoncée sur un mode non philosophique par Bataille, a contraint le rapport de tous ses concepts à ceux de Hegel“

se vymykající Hegelově dialektice: „Uchránil ji před horizontem smyslu a poznání. Do té míry, že navzdory jejích podobných rysů s panstvím, není už figurou v zřetězení fenomenologie. Podobajíc se panství do písmene, rys po rysu, je jeho absolutní alterací.“¹⁰⁶

Opět se v této práci, sledující Bataillovy vrtochy, ocitáme v prapodivné situaci: na jedné straně musíme uznat tvrzení, že Bataillovo myšlení (alespoň co se jeho antropologie týče) se odehrává s neustálým zřetelem k Hegelovi, že jeho dialektika pána a raba (třebaže v její Kojèveovské reinterpraci) je pro Bataille filosofickým zlatým grálem, onou jasnozřivostí, bez níž o sobě jakožto o lidech nemůžeme nic poznat, že Bataillovo myšlení se odehrává v onom „nekonečném vyjadřování se“ s Hegelem; právě tak jako musíme uznat tvrzení, že Bataille hegelianem není, že jeho pojmy nejsou přímým kalkem jeho pojmů, že není ani možné definitivně rozhodnout, zda je Hegel Bataillovým oponentem nebo učitelem. Neboť je zde onen „formální zákon“ určující způsob vepisování Hegelových pojmů do Bataillova diskurzu, zákon, který „nevyhnutelně Bataillem vyslovený v nefilosofickém modu“ podvázal vztah všech jeho pojmů k pojmům Hegelovým.“¹⁰⁷ Není tímto zákonem, jenž svazuje Bataillovu filosofickou promluvu s promluvou Hegelovou, sám pohyb Bataillova psaní, jež je vedeno gestem ztělesňujícím v sobě onen přístup, jenž se – paradoxně – vzdaluje od filosofie, gestem, které svědčí o absolutní diferenci smyslu? Nepředepisuje nakonec tento zákon, jenž ovládá vše to, co Bataille může o zkušenosti sdělit *filosoficky*, také nutnost omezit dosah Hegelových pojmů, nutnost zanechat filosofii v její omezené operaci poznání uchovávacího rezervu smyslu v evidenci poslední završující odpovědi v žvilu smysluplného, evidenci, která na Bataille ztěžka naléhá, kterou nemůže zpochybnit, kterou nemůže ignorovat, evidenci, která je však zároveň nesnesitelná, pokud jde o dosahování zkušenosti, jež se hegelovské systematické evidenci zcela vymyká? Není tedy Hegel Bataillovým protivníkem právě v té míře, v níž zůstal archetypálním filosofem? To, co muselo v Bataillových očích oddělovat jeho samého od Hegela, bylo nepochybně ono gesto, onen postoj, který Bataille činí tvář v tvář zkušenosti, která každou evidenci rozbíjí, zkušenosti, před níž Hegel měl ucouvnout zpět do filosofie, zatímco Bataille ji pronásleduje až za hranice možného. Je to opět Bataillovo gesto, které jej vede k důslednému, ale zcela alterujícímu užívání Hegelových pojmů nefilosofickým způsobem, je to právě toto

¹⁰⁶ DR FR, s. 376: „Il la soustrait à l'horizon du sens et du savoir. A tel point que malgré ses traits de ressemblance avec la maîtrise, elle n'est plus une figure dans l'enchaînement de la phénoménologie. Ressemblant à une figure, trait pour trait, elle en est l'altération absolu.“

¹⁰⁷ DER FR, s. 373

gesto, které z Bataille činí toho nejpoctivějšího hegelianského zloděje či milujícího marnotratného syna.

Co z toho všeho musíme vyvodit pro metodologii této práce? Zaprvé jsme těmito analýzami chtěli předejít této námitce: je-li Hegel (či jeho Kojèveova verze) tím, kdo je na horizontu Bataillovy spekulativní antropologie, neměli bychom tedy nejdříve dosáhnout mistrovství Hegelova dialektického myšlení (či Kojèveova myšlení), předtím, než budeme číst Bataille, abychom mohli přesně identifikovat a popsat všechny ony záměny, přesuny a dezinterpretace, abychom mohli přesně posoudit filosofický přínos Bataillův, zhodnotili jeho inspirační zdroje, a tak dále. Ale my chceme číst Bataille filosoficky pro jeho myšlení samé, nakolik nám to on sám dovoluje. Chceme se postavit proti absurdní představě, že každý pokus o filosofickou stabilizaci Bataillovy antropologie nás okamžitě odesílá za Hegelem (nebo Kojěvem), takže bychom – alespoň pokud jde o možnosti filosofické intereptace – nakonec Bataille ani nemuseli číst. Neboť v čem je nám platné formální mistrovství Hegelova myšlení, když formální mistrovství Bataillových hegelovských pojmů ihned ukazuje, že žádné formální mistrovství diskurzu není tím, oč Bataillovi běží? Musíme si plně uvědomit moc dosvědčované difference smyslu: neboť třebaže je jistě relevantní se ptát Bataille na jeho filosofické učitele, nesmíme zapomínat, že se zde jedná o cosi jiného; ať už byl Bataille nietzscheovcem, hegelovcem nebo dokonce kojèveovcem, ať už bychom dokázali rozhodnout, zda v původu Bataillových pojmů stojí ta či ona inspirace, ať bychom dokázali ukázat, zda původním zdrojem Bataillova rozhodnutí situovat do jádra problému dosahování vnitřní zkušenosti dialektický pojem člověka byla jeho vlastní intuice nebo naopak zprostředkovaná intelektuální výbava, jedno zůstává jisté a vším tím nedotčeno. Veškerému Bataillovu myšlení, ať již filosofickému nebo jinému, předchází Bataillova *zkušenost* a jeho rozhodnutí o ní psát. Vše ostatní je, jak se říká, historie.

Bylo ale nezbytné otázku Bataillova hegelianismu položit, a to nejen v zájmu formálních požadavků diplomní práce o Bataillovi, ale především proto, že tato práce uchopuje Bataillův pojem člověka právě z jeho spekulativního aspektu. Kdybychom zanedbali, kolik v sobě Bataillův vztah k Hegelovi skrývá problematičnosti (jež je dalším znaků integrálního pohybu Bataillova myšlení), dostali bychom se na rovinu tupého čtení, což jsme si zakázali. A proto, přestože si nejsme zdaleka tak jako Derrida jisti sami sebou, když o dialektice pána a raba říkáme, že „známe přísné a subtilní stezky, jimiž prochází dialektika pána a raba“¹⁰⁸, plně zde

¹⁰⁸ DER FR, s. 374: „on connaît les rigoureux et subtils défilés par lesquels passe la dialectique du maître et de l’esclave“

bereme na zřetel Bataillův hegelianismus. Bataillově antropologii zde rozumíme jako *fenomenologii lidského*, jako dialektickému pohybu antropologické diference, která v sobě zahrnuje diferenci smyslu, jejíž dynamiku rozehrává fundamentální událost diferenciaci člověka od přírody na způsob vůle k autonomii. Jinými slovy řečeno, problém diference smyslu se na světě objevuje s člověkem, který do světa přináší imperativ smyslu, a tudíž v sobě zároveň ztělesňuje, jako své nejvlastnější určení, diferenci mezi smysl a ne-smyslem, takže vše to, co následuje v dialektickém dobrodružství autonomizace člověka, je podmíněno způsobem konstituce *lidské možnosti*. Proto spekulativní pojem člověka, který zde budeme nyní budovat, v sobě zahrnuje oba momenty dialektiky pána a raba, neboť v sobě obsahuje onen „pohyb“, „který postupně určuje a omezuje možnosti člověka“¹⁰⁹ a který prochází po celé linii určující komplexnost *lidské možnosti*, jak v jejím genetickém, tak strukturálním aspektu.

Osnovu Bataillovy antropologie tvoří tři konstituenty pojmu člověka, tři nutné momenty fenomenologie lidského, tři podmínky otevření *lidské možnosti*, bez nichž by člověk nebyl člověkem: *práce, zákaz a řeč* neboli *diskurz*. Nepůjde nám však pouze o zbudování statického pojmu člověka, ale v průběhu promýšlení těchto tří konstitutivních dimenzí lidského se postupně bude zjemňovat naše porozumění fundamentální *lidské situaci*, pochopíme, proč je *lidské hledisko* omezené, jaké možné *lidské postoje* můžeme k této situaci zaujmout, čím je ve skutečnosti ona *lidská kvalita*, takže budeme moci lépe vystihnout ono *conditio humana*, k němuž se vztahuje Bataillův *nárok*, jímž je jít do krajnosti možností lidské existence, to znamená projít intervalem mezi člověkem, jímž bezprostředně je, a člověkem, jímž se může stát, jímž má být. Práce, zákaz a diskurz tvoří osnovu Bataillovy antropologie, která je však završena v úvaze na téma *svrchovanosti* jakožto modalitě sebevědomí, v níž je člověk plně sám sebou, neboť se neodvrací od své vlastní překérní povahy. Po provedení těchto kroků budeme, jak doufáme, moci opět nalézt cestu zpět k *Vnitřní zkušenosti*, tentokrát s filosofickou analýzou jejích antropologických předpokladů, filosoficky informování o tom, kým je ona bytost, jež je prověřována, zpochybňována a dováděna ke svým hranicím. *V této diplomní práci čtenář najde podrobnou analýzu prvního konstituentu*, první figury člověka vystavěné okolo pojmu *práce*, neboť bez analýzy práce nejsou zbylé momenty Bataillovy antropologie srozumitelné.¹¹⁰

Protože jsme přitakali Bataillovu hegelianství, začneme rozvíjet naše analýzy od knihy jménem *Théorie de la religion, Teorie náboženství*, o níž Bataille říká: „Toto dílo je explikací

¹⁰⁹ EI CZ, s. 258; EI FR, s. 128

¹¹⁰ Podrobná analýza zbylých konstituentů přesahuje možnosti této práce a necháváme si jí pro jiné příležitosti. Jejich schematický nástin nabízíme v Závěru této práce.

Hegelovy *Fenomenologie ducha*. Myšlenky, jež jsem zde rozvíjel, jsou v ní v podstatě obsaženy.¹¹¹ Začneme touto malou Bataillovou *Fenomenologií ducha*, která ostatně, jak už nás nyní nepřekvapí, začíná symptomaticky citací Kojèveovy interpretace Hegelových pojmů Touhy a Jednání, jež jsou představeny jako podmínky konstituce lidského, toho, co Kojève nazýval „la réalité humaine“¹¹². Tato „teorie náboženství“, kterou Bataille představuje jako integrální cihlu neoddělitelnou od celku, jíž se stává stavba lidského sebevědomí, stavba, která je v této knize – na rozdíl od Hegela, říká Bataille – principiálně otevřená, je filosofickým aktem vědomí, které je „výkonem myšlení“¹¹³, jehož jediným východiskem je „negace individuálních hledisek“¹¹⁴, neboť chce „osvětlit mez bezprostředních možností“¹¹⁵, aniž by pro sebe chtěla „hledat definitivní stav, který nebude nikdy dán,“¹¹⁶ Je to tato nezavršitelná Bataillova *Fenomenologie*, v níž nacházíme jednu z klíčových formulací základního dilematu Bataillovy antropologie: „K myšlence filosofie se váže prvotní problém: jak vyjít z lidské situace? Jako sklouznou od reflexe podřízené nutnému jednání, odsouzené k užitečnému rozlišování, k vědomí sebe sama jakožto bytosti bez podstaty – avšak vědomé?“¹¹⁷ Samotným otevřením této knihy se tak dostáváme přímo do centra Bataillova boje o lidskou možnost. My však začneme pozvolna, začneme u prvních krůčků vědomí k plnému sebevědomí, začneme u předmětů a práce, která je obstarává, začneme výstavbou sebevědomí, které je podřízené svému vlastnímu „nutnému jednání“. Musíme nyní začít společně s vědomím *pracovat* a stát se sebevědomím.

¹¹¹ TR FR, s. 155: „Cet ouvrage est une explication de la *Phénomologie de l'Esprit* de Hegel. Les idées que j'ai développées ici y sont en substance.“

¹¹² TR FR, s. 9-10

¹¹³ TR FR, s. 20: „l'exercice de la pensée“

¹¹⁴ TR FR, s. 20: „la négation des perspectives individuelles“

¹¹⁵ TR FR, s. 19: „porter l'élucidation à la limite des possibilités immédiates“

¹¹⁶ TR FR, s. 18: „chercher un état définitif qui ne sera jamais donné.“

¹¹⁷ TR FR, s. 20: „A l'idée même de la philosophie se lie un problème premier : comment sortir de la situation humaine ? Comment glisser d'une réflexion subordonnée à l'action nécessaire, condamné à la distinction utile, à la conscience de soi comme de l'être sans essence – mais conscient ?

Kapitola druhá: svět práce

Svět transcendentních předmětů

Vraťme se opět do bodu následujícího bezprostředně událost diferenciací sebevědomí od přírody, do situace, v němž se toto minimum distance vůči přírodě vztahuje k sobě samému jakožto k imperativu smyslu a nastupuje cestu své autonomizace. Máme tedy co do činění s přechodem od animálního vědomí k lidskému sebevědomí, jež je však zprvu zcela zapleteno v imanenci, z níž se nyní snaží vyprostít. To, co následuje, jsou zároveň konstitutivní i genetické momenty pohybu autonomizace vědomí stávajícího se *sebe*-vědomím, a dále po výtce *lidským* sebevědomím, *lidským hlediskem*.

Začněme společně s Bataillem u zvířete, které Bataillovi dává příležitost k myšlení onoho světa, jemuž se nedostává artikulace smyslu, onoho „vesmíru, v němž by pohled zvířete byl tím jediným, jenž se otvírá věcem“¹¹⁸. Zvíře je vědomím, které žije bezprostředně pohlceno světem, které se nachází napůl cesty mezi úplnou absencí smyslu a lidským vědomím, sebevědomím, jež si je explicitně vědomo své vlastní individuality, které tuto diferencii stvrzuje jakožto žádoucí distanci oproti nesmírnosti nesmyslné imanence, jež si uvědomuje podmínky své vlastní individuace, je si vědomo své vlastní situace a snaží se cíleně dosáhnout své autonomie. Zvíře je naproti tomu ve světě zcela zanořeno, nachází se s v něm jako „voda ve vodě“¹¹⁹ a chybí mu onen zřetel k sobě samému jakožto imperativu smyslu, takže u něj nemůžeme počítat s vůlí k autonomii – žije ve stavu indiference.

Tím, čím se člověk liší od zvířete, je především právě tato vůle k autonomii a celá její vnitřní logika. V první řadě je třeba zopakovat, že člověk dosahuje autonomie oproti přírodě jejím *podřízením* (*subordination*), když jí jako celku i jejím částem předepisuje *mysl* (a účel), který sama o sobě nemá. Ona nadvláda člověka nad přírodou je tak dosažena ustavením asymetrie mezi tím, kdo si přírodu podřizuje, a touto přírodou, asymetrie, která musí být stvrzována jako snaha uvést nerovnost mezi momenty antropologické diference, jako snaha o získání autonomie posílením svého vlastního – tj. lidského, smysluplného – momentu. Tato asymetrie má tudíž následující formu, jež spojuje jak její pozitivní (ustavující), tak její negativní (vyklučující) aspekt: jsme tím, čím jsme, prostřednictvím toho, čím nejsme – tedy v této výchozí situaci *nejsme bezprostředně přírodou* a *jsme touto diferencí*. Proto podle Bataille existuje kvalitativní rozdíl mezi animalitou a lidstvím, neboť dynamikou lidství je dialektika pána a

¹¹⁸ TR FR, s. 28: „l’univers où le regard de l’animal serait seul à s’ouvrir devant les choses“

¹¹⁹ TR FR, s. 25: „de l’eau à l’intérieur de l’eau“

raba, jež se nemůže týkat zvířete: „V animálním životě není nic, co by ustavovalo vztah pána k tomu, komu poroučí, nic, co by mohlo etablovat na jedné straně autonomii a na druhé straně závislost.“¹²⁰, není v něm žádný „vztah *podřízení* jako u vztahu objektu, věci, ke člověku, který odmítá být sám pokládán za věc“¹²¹, a přestože je u zvířete bezpochyby bazální diference vydělující jej jakožto bytost v imanenci, nenajdeme u něj „afirmaci této diference.“¹²² Zdá se, že klíčem k lidské autonomii je právě vztah podřízenosti věcí vůči člověku, vztah asymetrické kontrapozice vědomí a předmětů. Vydejme se tedy na cestu autonomizace prvním krokem, jímž je ustavení transcendentního předmětu (*objet*), obraťme se Bataillem k „počátku, kdy se z prvotní zkušenosti, která se zprvu nijak nelišila od zkušenosti zvířete, vydělil *předmět*.“¹²³

Čím je předmět? Abychom odpověděli, je třeba nejdříve říci, co každý předmět předpokládá a zároveň s sebou přináší, totiž *zavedení individuálního rozdílu a eo ipso identity* do chaosu šíleného dění, neboť „rozlišení požaduje *kladení* objektu jako takového. Není zde *uchopitelná* diference, dokud nebyl kladen předmět“¹²⁴ a není zde tedy ani žádná možnost ustavení vztahu podřízenosti mezi dvěma individualitami. Uvedení individuálního rozdílu do světa je ekvivalentem ustavení *transcendence* v imanenci (oproti imanenci), vyzvednutím toho, co v sobě transcenduje jakožto se sebou totožné to, co není ničím jiným než neustálým alternováním čisté aktuality. Transcendence – schopnost přemostovat tok šíleného dění proudící pod touto transcendencí – je první podmínkou sebevědomé individuace, a tudíž i prvním z určení náležejících k Bataillovu *conditio humana*: „Právě v té míře, v níž jsme *lidmi*, objekt trvá v čase, v němž je jeho trvání uchopitelné.“¹²⁵

Dovolte, abychom na tomto místě ocitovali dvě pasáže, které nás dovedou k prvnímu problematickému místu fenomenologie lidského:

„Mohl bych říci, že animální svět je světem imanence a bezprostřednosti: tento svět, který je nám uzavřen, je takový v té míře, v níž v něm nemůžeme rozpoznat schopnost se transcendovat. ... Transcendence věcí ve vztahu k vědomí (nebo vědomí ve vztahu k věcem) se projevuje pouze v rámci lidského. Transcendence není totiž ničím, pokud je zárodečná,

¹²⁰ TR FR, s. 25: „Il n'est rien dans la vie animale qui introduise le rapport du maître à celui qu'il commande, rien qui puisse établir d'un côté l'autonomie et de l'autre la dépendance.“

¹²¹ TR FR, s. 24: „un rapport de *subordination* comme celui qui lie un objet, une chose, à l'homme, qui refuse, lui, d'être envisagé comme une chose.“

¹²² TR FR, s. 24: „l'affirmation de cette différence.“

¹²³ S, s. 30

¹²⁴ TR FR, s. 24: „la distinction demande une *position* de l'objet comme tel. Il n'existe pas de différence *saisissable* si l'objet n'a pas été posé.“

¹²⁵ TR FR, s. 25: „C'est dans la mesure où nous sommes *humains* que l'objet existe dans le temps où sa durée est saisissable.“

pokud není ustavena jako pevná tělesa, to znamená jako cosi nehybného v určitých daných podmínkách. Nejsme totiž schopni založit svou existenci na nestabilním srážení, takže nám nezbyvá než nahlížet animalitu zvenčí, ve světle absence transcendence.“¹²⁶

„Mezi požíraným zvířetem a tím, které ho požívá, není žádný vztah *podřízenosti* (subordination), jako je ve vztahu, který váže předmět, věc, k člověku, jenž odmítá být sám chápán jako věc. V trvání času zvíře nezná žádnou danost. Předmět existuje v čase, v němž je jeho trvání uchopitelné, pouze z *lidského hlediska*. Zvíře požírané jiným zvířetem je naopak dáno mimo trvání, je konzumováno, ničeno, což však není nic než mizení ve světě, v němž se nic neklade vně aktuálního času. V animálním životě není nic, co by do něj mohlo vnést vztah pána k tomu, jemuž pán rozkazuje. Není tu nic, co by na jedné straně mohlo ustavit autonomii a na druhé závislost.“¹²⁷

Vědomí, jemuž se dosud nedostává žádné opory pro jeho snahu o autonomii a jež není schopno „založit svou existenci na nestabilním srážení“ šíleného dění imanence, toto sebevědomí v larválním stavu, se tedy pokouší odlišit od animality prvním krokem v pohybu autonomizace: *kladením transcendentních předmětů*, jehož předpokladem je stabilní, uchopitelná a neměnná identita předmětu se sebou samým napříč uplýváním vždy jen aktuálního přecházení dění, neboli, jedním slovem, *trvání*. Trvání tedy charakterizuje schopnost transcendence a je tedy předpokladem sebevědomé individuace. Má-li se totiž v imanenci etablovat identita, jež bude moci být pro sebevědomí tím, co je jím podřizováno, musí tato identita v sobě samé transcendovat imanenci na způsob *zastavení, přerušeni* jejího šíleného indiferentního dění: předmět má tudíž „smysl, který přerušuje nerozlišenou kontinuitu a který se staví do protikladu k imanenci nebo plynutí všeho, co je a co on sám transcenduje.“¹²⁸ Smyslem zavedení předmětu je tedy jeho rezistence vůči dění, jeho trvání, takže předmět je „přeryvem v nerozlišené kontinuitě“¹²⁹ a „zavádí do světa exterioritu“¹³⁰. Proud imanence se napříště odehrává pod úrovní interiority předmětu, jež tomuto proudu napříč časem odolává.

Nicméně tím jsme popsali pouze první rys transcendence předmětu, totiž jeho rezistenci vůči dění, *trvání*. Uvažme nyní akt kladení předmětu z hlediska toho, co slibuje vědomí, jež jej do světa klade jako jakýsi Archimédův pevný a nehybný bod, aby tak získalo svoji první oporu v pohybu autonomizace. Je třeba říci, že vědomí samo věcí není: je zárodečnou subjektivitou,

¹²⁶ TR CZ, s. 238

¹²⁷ TR CZ, s. 234

¹²⁸ TR CZ, s. 243

¹²⁹ TR CZ, s. 241

¹³⁰ TR CZ, s. 241

larválním sebevztahem, a především imperativem smyslu. Vědomí stávající se sebevědomím je tedy sice minimální distancí vůči přírodě, je hlavou vynořenou z moře imanence, ale zároveň je podmíněno přírodou, zůstává svým tělem, svojí povahou na straně přírody, z níž povstává. A právě proto, že je zprvu pouze minimem schopnosti transcendence dosud ponořeným v imanenci, musí vědomí zprvu předmět klást jako něco, co je jemu samému cizí: předmět se tak stává nejen transcendencí vůči dění, ale také „zárodečnou formou ne-já“, která „zavádí exterioritu do světa, v němž subjekt *participuje* na živlech, které rozlišuje, v němž *participuje* na světě a trvá v něm jako voda ve vodě.“¹³¹ První pokus o ustavení autonomie tudíž distancuje nejen vědomí od přírody, ale také vědomí od předmětu, jež vědomí v nesmyslném světě ustavilo. Nakonec musíme říci, že předměty, jimiž vědomí mělo disponovat jakožto kůly odolávajícími toku Hérakleitovy řeky, tomuto vědomí unikají, uzavírají se do své interiority, právě v té míře, v níž jsou vzhledem k imanenci exteriorní. Transcendence se tak pro vědomí v imanenci stává možnou pouze jakožto „zárodečná forma ne-já“ předmětu, který „je dokonale cizí subjektu, mému já, ještě ztracenému v imanenci. Je vlastnictvím a věcí subjektu, ale není jím proto méně neproniknutelný.“¹³² Předmět, či *spíše předmětnost jakožto otevření možnosti transcendence vůbec*, je první negací imanence následující fundamentální událost diferenciací a ustavuje svět transcendentních předmětů, jež jsou sice závislé na artikulujícím vědomí, jež je ustavilo, ale právě tak jsou vzhledem k tomuto vědomí transcendentní.

Předmět-nástroj

Otevřeli jsme možnost transcendence ve světě prostřednictvím zavedení individuálního rozdílu jakožto podmínky individuace předmětů. V tomto pohybu však vědomí nezískává pro sebe více, než možnost se obracet k imanenci tak, že z ní vyděluje její trvající segmenty. Tyto segmenty, tyto předměty však nijak nepodporují autonomii vědomí, neboť právě v té míře, v níž transcendují imanenci, transcendují i vědomí, které zůstává zapleteno v přírodě. Třebaže předmět zůstává *předmětem pro vědomí*, interiorita předmětu způsobuje, že se jakožto „zárodečná forma ne-já“ larválnímu subjektu vymyká. Úspěšné založení transcendence ve světě si nakonec žádá úplnou transcendenci předmětu vzhledem k vědomí, sebe-vztahu v přísném slova smyslu tedy nebylo dosaženo a tento pokus ve jménu ustavení autonomie v imanenci jej nakonec zanechává *vně* předmětu.

Jaký další krok podniká vědomí ve své snaze o autonomii? Je to nasnadě, musí se pokusit si předmětnost *přisvojit*, musí se pokusit zvrátit převahu předmětů vzhledem k vědomí,

¹³¹ TR CZ, s. 241

¹³² TR CZ, s. 243

jež je klade, předměty musí být podřízeny vědomí, nikoli vědomí transcendováno v předmětech. Nuže, je třeba říci, že člověk se nesetkává ve světě pouze s plátnem transcendence přehozeným přes imanenci a s objektivitou, jež se mu vymyká, ale spíše s přírodou, jež je mu již podřízena, jíž muže ukládat svůj smysl a jí cizí účely, v níž si přírodu podřizuje na způsob toho, co je jemu užitečné. Je tedy třeba od předmětu jakožto podmínky individuace vůbec přejít k předmětu-nástroji, k předmětu pro člověka, jenž pracuje, musíme se znovu pokusit podřít si předmět, který nám tak nevděčně vyklouzl z rukou, znovu zaujmout vztah k předmětu, ale tentokrát nám má předmět opravdu sloužit, musí se stát *nástrojem (l'outil)*.

Vezměme to však popořadě. Jaké možnosti se zde vědomí nabízejí v situaci dvojí transcendence předmětů? Zaprvé musíme říci, že nemá-li se zhroutit celá stavba sebevědomí zpět do imanence, nesmíme zrušit transcendentní charakter předmětů. Možnost transcendence vně subjektu musí být zachována, neboť vědomí musí stvrzovat své asymetrické postavení, svůj patos distance vůči přírodě, přičemž vědomí v sobě samém zatím nenachází nic více, než právě toto minimum odstupu, jímž je imperativ smyslu. Na druhou stranu je třeba uznat, že v této situaci vědomí nepochybně asymetrii mezi sebou a přírodou nachází, a to právě prostřednictvím předmětů, avšak jde o vztah podřízení, jemuž vládne indiferentní objektivita, na jejíž straně se autonomie nachází: je to předmět, který transcenduje vědomí a nikoli naopak. První překážkou konstituce sebevědomí je tedy v situaci vědomí stojícího před předměty skutečnost, že ono samo dosud není plně vyzdviženo z imanence. Takže vědomí bude muset vyzvednout samo sebe z imanence, *aby si podrobilo předmětnost*, aby to, co je možné z imanence izolovat jakožto trvající, bylo podrobeno jeho vůli, aby mohlo stabilitě světa (již samo ustavilo) předepisovat své záměry. Vědomí se tudíž musí osvobodit od imanence, a to tak, že zachová transcendenci předmětů vůči přírodě, a zároveň bude muset provést cosi se sebou samým, aby invertovalo asymetrii mezi ním a předměty. V druhém kroku, jímž je ustavení *předmětu-nástroje*, tedy musí být dodržena druhá konstitutivní podmínka autonomie vědomí: ve vztahu vědomí k předmětu musí vědomí odmítat možnost, že by se samo stalo předmětem (člověk podřizující si předměty „odmítá být chápán jako věc“¹³³), jinak by se ocitlo na stejné úrovni jako předmět, neboť takto by akt ustavující transcendenci selhal a opět by se rozpustil ve všeobecné indiferenci imanentního – anebo by se hodnota vztahu znovu převrátila a vědomí by se stalo podřízeným předmětu, který si podřizuje.

¹³³ TR CZ, s. 234

Musí tedy dojít k trojitě afirmaci asymetrické diference: mezi vědomím a přírodou; mezi přírodou a předmětem; a mezi vědomím a předmětem. Pojdme zpět k textu *Théorie de la religion*, kde nacházíme obě stanoviska typicky Bataillovským způsobem rozlišena a přitom ztotožněna. Je tomu tak proto, že jde o dialektický genetický popis strukturálních momentů fenomenologie lidského. Píšeme-li předmět-nástroj, chceme tím dát najevo, že nástroj představuje konkretizaci lidského vztahu k předmětnosti.

Předměty jsou člověku dány na způsob *utilitární či instrumentální možnosti – užitečnosti (l' utilité)*, a to v té míře, v níž je vyrábí a užívá: „postavení předmětu, který není dán v animalitě,“ píše Bataille, „je ustaveno lidským používáním nástrojů.“¹³⁴ Ptejme se tedy, co charakterizuje takový předmět-nástroj? Začneme citací:

„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.“¹³⁵

Již jsme dostatečně zdůraznili, že podstatou předmětů je trvání, totiž jejich schopnost rezistence, jejich schopnost v sobě přemostovat čistou aktualitu dění – zkrátka *trvat, transcendovat*. Předmět je tedy věcnou souvislostí alespoň dvou okamžikům, z nichž nepochybně významnější je ten, jenž teprve přijde a v němž předmět prokáže (a v němž teprve *může* v přísném slova smyslu prokázat) svoji transcendenci vůči dění. Předmět tedy vždy „předpokládá pozdější čas“. Kdybychom nebrali v potaz účelovost, představovalo by trvání pouze rezistenci světa segmentovaného na předměty, světa, jenž nicméně zůstává k vědomí lhostejný, zrovna tak jako slepá imanence. Účelovost je tedy modifikací trvání lhostejných předmětů vědomím, totiž akt jejich podřízení na způsob přivlastnění jejich trvání k vlastním účelům: při přeměně předmětu v nástroj je souvislost trvání modifikována perspektivou *užitečnosti* předmětu. Nástroj je charakterizován třemi momenty: *účelem, poznáním a výrobou*.

Prvním momentem konstituce předmětu-nástroje je prostá skutečnost, že nástroj *slouží nějakému účelu, jemuž je podřízen*: „Nástroj nemá hodnotu sám o sobě“, „ale pouze ve vztahu k zamýšlenému výsledku“¹³⁶, jehož má být jeho prostřednictvím dosaženo. Objevení nástroje vědomím jakožto nástroje, jeho uplatnění a jeho využití k nějakému výsledku, nejsou současné,

¹³⁴ TR CZ, s. 241

¹³⁵ TR CZ, s. 256

¹³⁶ TR CZ, s. 242

předmět-nástroj musí trvat, a to v *odkladu*, který předchází uskutečnění *účelu*, pro nějž byl jakožto předmět modifikován. Nástroj je tedy ustaven modifikací trvání transcendentního předmětu tím, že mu vědomí předepisuje *telos*, jehož prostřednictvím vědomí přebírá trvání předmětu do svých rukou, podřizuje si předmět.

Jakým způsobem však může vědomí převzít do vlastních rukou trvání předmětu, který je mu bytostně vnější, totiž uzavírá se ve své interioritě, ve své nedosažitelné transcendenci? To je druhý moment konstituce nástroje: *poznání*. Ocitujme další pasáž:

„Úplné poznání – dokonané a jasné a distinktní – které má subjekt o předmětu, je cele vnější, je odvozeno z výroby: vím, jaký je předmět, který jsem vyrobil, mohu vyrobit ještě jeden; nemohl bych však vytvořit další bytost, stejnou jako já, jako hodinář vyrábí hodiny (nebo pračlověk ostří z pazourku), a ve skutečnosti ani nevím, co to je, ona bytost, kterou jsem. Dokonce ani nevím, co je tento svět a nemohl bych žádným myslitelným způsobem vyrobit nějaký jiný. Možná je toto vnější poznání povrchní, ale má jako jediné schopnost zmenšit vzdálenost člověka od předmětů, které určuje. Ačkoli jsou pro nás tyto předměty stále uzavřené, díky poznání se pro nás stávají nejbližší a nejběžnější.“¹³⁷

Nuže, právě proto, že předmět musí být nyní ustaven jako nástroj čekající v odkladu na své využití, musí si vědomí také zajistit „úplné – dokonané, jasné a distinktní“¹³⁸ poznání o světě předmětů, v nichž má být předmět-nástroj účinný, užitečný. Toto poznání nijak nezasahuje interioritu předmětů jako takovou, toto poznání zůstává „cele vnější“ a „povrchní“: týká se však podmíněnosti předmětu co do jejich možností se stávat užitečnými, být využitelné. Vědomí si tak musí reprezentovat *věcnou souvislost světa předmětů* jako takového – musí jej přehlédnout ve světle *účelovosti*, ve světle svého vlastního záměru. Tento záměr je samozřejmě omezen podmíněností předmětů, jejich možnostmi se stávat účelem k tomu či onomu, avšak skutečnost, že celou hru účelovosti přináší do světa vědomí, musíme říci, že tato obeznámenost se světem samým co do možnosti jeho využitelnosti je zároveň způsobem, jímž se vědomí se světem předmětů opět sblíží, a to právě v té míře, v níž si jej přivlastňuje, osvojuje pro vlastní účely: „ačkoliv jsou pro nás tyto předměty stále uzavřené, díky poznání se pro nás stávají nejbližší a nejběžnější.“ Napříště tedy máme co do činění se světem poznaným, známým. Avšak ještě jsme nesplnili onu podmínku, že samo vědomí musí být vyzvednuto z imanence, že musí v sobě objevit schopnost transcendence, která není pouhou distancí vůči přírodě.

¹³⁷ TR CZ, s. 243

¹³⁸ TR CZ, s. 243

Nejprve v návaznosti na výše uvedenou pasáž poznamenejme, že totéž poznání, které nám přibližuje předměty, zároveň vědomí nastavuje jakési zrcadlo: neboť společně s uvědoměním toho, že předměty jsou jakožto trvajících individuálních věcí v imanenci podmíněny co do svých možností se stát užitečnými, se opět ukazuje příbuznost vědomí s neuchopitelnou přírodou, s nesmyslnou nesmírností imanence, neboť ne vše se může stát nástrojem a ne vše lze stvořit, vyrobit, tj. podřídít vědomému účelu. Zopakujme již citovanou větu: „vím, jaký je předmět, který jsem vyrobil, mohu vyrobit ještě jeden; nemohl bych však vytvořit další bytost, stejnou jako já, jako hodinář vyrábí hodiny (nebo pračlověk ostří z pazourku), a ve skutečnosti ani nevím, co to je, ona bytost, kterou jsem. Dokonce ani nevím, co je tento svět a nemohl bych žádným myslitelným způsobem vyrobit nějaký jiný.“ Účelovost se nakonec prokazuje být lidskou, pouze lidskou, omezenou perspektivou, která se jejím prostřednictvím nemůže vztahovat k sobě samé, právě tak jako sama imanence k ní zůstává i nadále lhostejná.

Teprve se třetím charakterem nástroje, jímž je *výroba*, se pozvedá na vyšší stupeň autonomie vědomí samo. Je zřejmé, že vědomí v dosud provedených výkladech nezohledňovalo ani tak sebe sama, jako předměty, jež modifikovalo. Jestliže se předměty aktem přivlastňování stávaly bližšími a známějšími, nebylo to proto, že by vědomí bylo známější samo sobě. Tvrdíme, že teprve se třetím charakterem vědomí objevuje trvání v sobě samém. Třetí charakteristiku nástroje vystihuje prostá výpověď: *musí být vyroben*: „Čas strávený vyráběním předmětu přímo zakládá jeho užitečnost, jeho podřízenost tomu, kdo jej vzhledem k nějakému účelu používá, stejně jako jeho podřízení tomuto účelu; současně zakládá jasné rozlišení cíle a prostředku, které ustavuje na rovině definované jeho výskytem.“¹³⁹ Nejenže tedy nástroj jako předmět mezi předměty předpokládá odklad vzhledem k jeho užití, ale jeho výroba je podmíněna časem, jenž je potřeba k jeho zhotovení, odkladem, který vědomí musí zohlednit v sobě samém, právě tak jako musí zohlednit účel v souvislosti podmíněnosti užitečného. Je to tedy čas vědomí, které vstupuje do světa *užitečnou činností (l'action utilitaire)*. Teprve v procesu této činnosti se věci skutečně stávají podřízenými vědomí, v *práci*, kterou vědomí vynakládá v průběhu přivlastňování. Práce, právě tak jako účelovost – jež je ostatně jejím méně konkretizovaným dialektickým momentem – předpokládá časový interval mezi záměrem, výrobou a realizací, v němž je aktualita suspendována a podřízena budoucnosti, v níž teprve nástroj obdrží svoji hodnotu. Tento časový interval však nyní vstupuje do vědomí samého, které ve výrobě objevuje *trvání v sobě samém, trpělivost*, kterou vědomí musí snášet v sobě samém v očekávání pozdějšího výsledku *během práce* na předmětu, jenž se stává nástrojem. Vědomí

¹³⁹ T TR CZ, s. 242

tedy objevuje trvání v sobě samém – transcenduje s explicitním vědomím – jak předměty, tak imanenci. A poprvé se stává více, než distancí vůči přírodě, neboť stvrzuje svoji diferenci překračujíc čistou aktualitu dění v sobě samém.

Podřizující podřízení

Dospěli jsme k rozhodujícímu momentu Bataillovy fenomenologie lidského, jak se ji snažíme sledovat s textem *Teorie náboženství*. Vyšli jsme z logiky subordinace, jež si žádala afirmaci trojí asymetrie, a v závěru výkladu způsobu, jímž se vědomí pokusilo dostat těmto podmínkám, jsme dospěli k závěru, že vědomí nachází schopnost transcendence v sobě samém, neboť objevuje trvání v sobě samém. Jaké jsou důsledky tohoto pokusu o autonomizaci a jakou autonomii zde vědomí získalo?

Pro jasnost se pokusím ještě jednou zformulovat způsob, jímž se vědomí, jež je pouhým minimem transcendence v příboji nekonečně se přelívajících vln imanentního dění, pokouší etablovat svoji autonomii. Vědomí pokoušející se zastavit šílený pohyb imanence ustavuje ve světě předměty, které se mu však ihned vymykají, neboť jej společně se imanencí, od níž se vědomí dosud výrazně neliší, transcendentují. Vědomí propůjčuje autonomii předmětu, aby stabilizovalo svět pro sebe sama, ale předměty se stávají transcendentí vůči vědomí, a jeho snaha se setkává s neúspěchem. Vědomí tudíž musí ještě v druhém sledu přeměnit předmět takovým způsobem, *aby mu byl podřizen*, tj. musí jej přeměnit v *nástroj*, za účelem ustavení své vlády nad předmětem. A právě dialektika přeměny předmětu v nástroj nakonec zasahuje samo vědomí, jež se tak samo proměňuje: musí zohlednit své *vlastní trvání v čase*, musí zohlednit sebe sama jakožto *trvající individuum vztahující se k věcem v čase*. Trvající individuum v čase, a přitom jsme kladli důraz na to, že to samé poznání, které nás opětovně sbližuje s předměty, nám dává najevo, nakolik jsme stále zapleteni v imanenci. Vědomí se tedy bude cítit více doma v řádu věcných souvislostí podmiňujících možnosti uskutečnění *jeho účelů*, protože se v něm bude setkávat samo se sebou, se *svým účely*, se *svými* možnostmi: bude si napříště rozumět od předmětů prostřednictvím *práce, která mu ukazuje (a předpokládá) trvání v něm samém*. Nebylo však trvání základní charakteristikou transcendentních věcí, oněch segmentů positivity uprostřed světa? Jestliže tedy vědomí nyní *trvá*, nestává se pak samo alespoň částečně předmětem? Je tomu tak, vědomí objevuje společně se svým trváním svoji bytostnou možnost se pojímat jako *věc mezi věcmi*, rozumět samo sobě od předmětů a jejich souvislostí, rozumět samo sobě jakožto identickému trvání na způsob předmětů.

Co je otevřením této možnosti získáno pro pohyb autonomizace? Zcela paradoxní osvobození vědomí jeho podřízením. Na jednu stranu jsme zde konečně dospěli do situace, v níž můžeme přestat mluvit o larválním vědomí a uznat lidské vědomí jakožto plně rozevřený *sebe-vztah*. Vědomí se konečně stává sebevědomím, neboť právě v té míře, v níž získává předmětný charakter, v níž se se sebou může setkávat na způsob věci mezi věcmi, se může plně individualizovat, neboť „zřetelně a jasně poznáváme sami sebe teprve od chvíle, kdy jsme se začali vnímat zvnějšku jako jiní. A to ještě pod podmínkou, že toto jiné jsme nejprve rozlišili v rovině, v níž se nám zřetelně vyjevily vyrobené věci“¹⁴⁰ Na stranu druhou však dochází k záměně ve vztahu subordinace: vědomí sice napříště bude sebe-vedomím, bude moci k sobě zaujmout sebe-vztah, ale tento vztah nebude mít povahu *vztahu vědomí k vědomí*, nýbrž *vedomí k vědomí jakožto věci*. Neboť řád věcí vstoupil přímo do vědomí: nakolik vědomí stanovujíc účely vstupuje do světa věcí, natolik vstupuje svět věcí se svými pravidly do vědomí – „individuum nejenže bylo začleněno do řádu věcí, nýbrž řád věcí vstoupil přímo do něj a uvnitř něj všechno uspořádal podle svých pravidel“¹⁴¹. Řád věcí, jenž umožňuje ustavení sebe-vedomí v pravém slova smyslu, se zároveň stal podmínkou sebevědomé individuace lidského vědomí. Úměrně tomu, nakolik se vědomí etabluje jakožto transcendence, tedy úměrně tomu, nakolik se vyvazuje ze své bezprostřední závislosti na přírodě, natolik je vědomí zataženo do světa souvislostí řádu věcí. Neřekli jsme však, že vědomí nesmí v pohybu své autonomizace připustit, aby se stalo věcí, že člověk „odmítá být chápán jako věc“? Je tomu tak, vědomí zcela nepochybně nechtělo být věcí, samo o sobě věcí ani není, avšak v pohybu podrobování si transcendentních předmětů bezděčně podlešlo své vlastní logice a objektivovalo se: vědomí si podřizuje předmětnost právě v té míře, v níž se jí podřizuje – předmětnost se insinuuje do vědomí podvodem, jenž je obsažen v samotné logice způsobu jeho autonomizace; taková je moc individualit bez vědomí, jež jsou závislé na těch, které vědomé jsou, jim předepisují zákony, jejichž následování jim dosud nebylo vlastní. Jakmile se tedy vědomí vydalo na cestu za svojí autonomií, už ji ztratilo, či přesněji řečeno, vědomí získává svojí autonomii právě v té míře, v níž ji ihned ztrácí, v níž zaměnilo autonomii sebe-vedomí, jakožto vztahu vědomí k vědomí, za autonomii *sebe-vedomí*, jakožto předmětu.

Jaké jsou důsledky tohoto paradoxního momentu *podřizujícího podřízení*? V první řadě je třeba uznat jeho přínos: vědomí dosáhlo vítězství nad přírodou, neboť dostalo požadavku asymetrie mezi ním a přírodou tím, že se ocitlo na straně transcendence, a získalo tak pro sebe

¹⁴⁰ TR CZ, s. 244

¹⁴¹ S, s. 33

možnost sebe-vědomé individualizace. Avšak za jakou cenu? Jeho individualizace je zcela podmíněna jeho objektivací: vědomí samo sebe přeměnilo prostřednictvím etablování vnější autonomie *ve* světě v *sebe*-vědomí, ale právě, pouze a jedině za podmínky, že se k sobě bude vztahovat jakožto k jedné z vymezených, určitelných, trvajících věcí *uprostřed* světa věcí, že bude sebou samým pouze na způsob *věci mezi věcmi*. Tato radikalizace distance přírody a vědomí nakonec vede k definitivní ztrátě kontaktu se svým vlastním původem v přírodě, jež bude napříště vědomí zcela nepřístupná, uzavřená, v přísném slova smyslu imanentní; neboť objevit sebe sama jakožto předmět znamená odcizit se imanenci. Uvedme citaci, k níž celý tento výklad směřoval:

„Z obecného hlediska je svět věcí vnímán jako úpadek. Nese s sebou odcizení toho, kdo jej vytvořil. Jde o základní princip: podříditi neznamená jen přetvořit podřízený prvek, ale přetvořit sám sebe. Nástroj mění přírodu a člověka současně: podřizuje přírodu člověku, který jej vyrábí a používá, ale spojuje také člověka s podřízenou přírodou. Příroda se stala vlastnictvím člověka, ale ponechala si vůči němu svou imanenci. Je svá za podmínky, že mu zůstane uzavřená. Člověk si podmaňuje svět do té míry, v níž zapomíná, že i on je světem. Popírá svět, ale je to on sám, kdo je popřen. Vše, co je v mé moci ohlašuje, že jsem zredukoval to, co mi bylo podobné, tak, že již neexistuje pro svůj vlastní účel, ale pro účel, jenž je mu cizí.“¹⁴²

Jestliže tedy sebevědomí nyní připadá, že jsou mu nejbližší předměty, které samo ustavuje, a nikoli příroda, z níž se pozvedá jakožto sebevědomí, je to proto, že se zcela přírodě odcizilo, neboť nyní má co do činění pouze s *podmaněnou přírodou*, přírodou, jež byla podřízena účelovosti a je vyvlastněna transcendencí, která ji v sobě překračuje, zatímco sebevědomí samo se etablovalo ve svém triumfu, stvrdilo svoji diferenci vůči přírodě natolik silně, že popírajíc přírodu popřelo její přítomnost v sobě samém, že se uzavřelo do své předmětné interiority, přírodu jako takovou zanechalo v její imanenci a nyní musí být poslušno imperativů, jež mu předepisuje jeho vlastní předmětnost, jeho individualita jakožto vědomí-předmět, jedním

¹⁴² TR FR, s. 55; TR CZ, s. 252: „D’une façon générale, le monde des choses est senti comme une déchéance. Il entraîne l’aliénation de celui qui l’a créé. C’est un principe fondamental : subordonner n’est pas seulement modifier l’élément subordonné mais être modifié soi-même. L’outil change en même temps la nature et l’homme : il asservit la nature à l’homme qui le fabrique et l’utilise, mais il lie l’homme à la nature asservie. La nature devient la propriété de l’homme mais elle cesse de lui être immanente. Elle est sienne à la condition de lui être fermée. S’il met le monde en son pouvoir, c’est dans la mesure où il oublie qu’il est lui-même le monde : il nie le monde mais c’est lui-même qui est nié. Tout ce qui est en mon pouvoir annonce que j’ai réduit ce qui m’est semblable à ne plus exister pour sa propre fin mais pour une fin qui lui est étrangère.“

z nichž ostatně nyní je. Člověk se tedy v té míře, v níž je „imanentní nesmírností, v níž je bytím, v níž je ze světa (*du monde*)“, stává „sobě samému cizí.“¹⁴³

Druhým důsledkem tohoto „základního úpadku“ spočívajícího „v tom, že se člověk stává věcí“¹⁴⁴ je nový způsob zpochybnění lidské autonomie, neboť nyní již nepůjde v pohybu autonomizace pouze ustavit podmínky individuace jako takové, ale o *zajištění podmínek pro pokračování trvání sebe sama jakožto věci mezi věcmi*. Napříště je v sázce *osobní transcendence vědomí*, neboť sebevědomí je *sebou* jakožto předmět, neboť svěřilo svoji autonomii do rukou předmětnosti. Sebevědomí musí napříště prokazovat svoji schopnost transcendovat šílené dění světa, své vlastní *trvání* jakožto individuálního sebevědomí, právě v té míře, v níž trvání musí být získáno v odkladu smrti na později, v níž se ukazuje být nejisté, v níž svoji přítomnost musí ověřovat v budoucnosti. A ona vyloučená imanence bude nyní dýchat člověku za krk o to naléhavěji, že je popřeným horizontem jeho vlastní povahy, že šílené dění světa neustále promlouvá do spořádaného řádu věcí jako to, co v sobě svět věcí musí transcendovat, to, vůči čemu musí každé individuum zas a znovu prokazovat svoji rezistenci. A člověk se bude k smrti trást strachem z vpádu navracející se imanence, bude *úzkostí*, jež bude definovat ono *lidské hledisko*, právě tak jako *svět práce*, a *lidskou situaci*, k nimž neustále v tomto výkladu směřujeme.

Inscenace scény Pyrrhova vítězství vědomí nad imanencí, onoho Trojského koně transcendentních předmětů, završující se v pádu vědomí do souvislostí světa věcí a v pádu do sebe sama jakožto do objektivovaného *sebe*-vědomí, nám nyní otevírá další analýzy Bataillovy antropologie. Fenomenologie lidství dospěla k sebevědomí, jež bylo získáno v situaci podřizujícího podřízení, napříště je třeba mluvit o *člověku*. Avšak sága pohybu autonomizace se ani zdaleka neblíží svému závěru, neboť sebevědomí je vědomím, jež má explicitní porozumění pro svoji situaci, a o to více si bude uvědomovat svojí vydanost imanentnímu dění, již bude napříště chápat jako to lidsky nejhorší, bude si uvědomovat svoji nezaloženost tváří v tvář tomu, co je nezredukovatelné na svět věcí. A jak uvidíme později v analýzách posvátného a profánního světa, transgrese (zákazu) a svrchovanosti, bude si také s nelibostí uvědomovat pochybnou hodnotu autonomie získané prostřednictvím podřizujícího podřízení, bude si uvědomovat své *služebné* postavení, své rabství – neboť „svět praktického užití“, který je

¹⁴³ TR FR, s. 56: „l’immensité immanente, où il est l’être, où il est *du monde* », se stává « un étranger pour lui-même. »

¹⁴⁴ S, s. 36

světem „v němž se i člověk stává věcí“¹⁴⁵, tento „svět věcí neboli praktického užití, je světem, v němž je člověk v podřízeném postavení, nebo prostě světem, v němž člověk vždy něčemu slouží, ať je či není něčím služebníkem. Člověk je v něm odcizený, stává se věcí, alespoň dočasně, a to právě v té míře, v níž slouží.“¹⁴⁶

Úzkost a individualita

Musíme nyní vyjasnit dilema nového stanoviska ve fenomenologii lidství, dilema sebevědomí v situaci podřízeného podřízení. Naším prvním výkladem musí být vyjasnění zranitelnosti sebevědomí vzhledem k imanenci, nad kterou v jistém ohledu zvítězilo, z níž se mu podařilo vystoupit – a přesto jej neustále zkouší, přesto mu nedá spát.

Vyjděme ještě jednou od způsobu, jímž se vědomí stává sebevědomím. Řekli jsme, že vědomí se individualizovalo jakožto věc mezi věcmi a rozumí si nyní z trvání a v souvislostech řádu věcí. Jestliže je však nyní věcí, obdrhuje také charakteristiky věci: je trvajícím identitou napříč časem, právě tak jako vratkým rozpětím mostu časového intervalu trvání nad propastí, v níž proudí tok šíleného dění světa, jež každým okamžikem hrozí, že strhne konstrukci individualizovaného vědomí a jeho světa, konstrukci, která se drží nad hladinou jedině díky svému založení v předmětnosti. Po svém odcizení se imanence jeví být více než kdy předtím záplavou, jež hrozí člověka opět pohltit, je tím, odkud přichází násilí, jež zapřičiňuje nevyhnutelný pád stavby sebevědomí zpět do imanence, je vidinou katastrofy individuality. Vědomí pociťuje hrůzu spojenou s ním samým, hrůzu z vydanosti světu, v němž je individualita pouze dočasná, pomíjivá a vratká: „Hrůza je hranicí individua; ohlašuje redukci člověka na věc. Ohlašuje svět praktického užití. Smyslem světa praktického užití je navždy oddálit hrůzu, kterou od něj nelze žádným způsobem oddělit.“¹⁴⁷ S hrůzou zjišťuje, že musí sloužit věcem, aby sloužilo sobě jakožto věci, že se musí neustále *zakládat jakožto individuum a že toto zakládání se odehrává v úzkosti, neboť je vposled nezaložitelné*, že jakožto sebevědomí je pouze jednou z věcí uprostřed věcí vytržených z nezvladatelné nesmírnosti světa, oproti níž jsou všechny individuality pouze pomíjivými výkřiky vyděšeného vědomí vyslanými do nekonečné noci absence smyslu.

Pokusím se záležitost vyjádřit ještě jednou a méně obrazně: vědomí se se sebou setkává pouze na způsob věci a věc je konstituována jako rezistence vůči uplývání imanentního dění světa. Věc musí být ustavena jako trvajícím identita v čase, ale právě proto je její souvislost vždy

¹⁴⁵ S, s. 30

¹⁴⁶ S, s. 31

¹⁴⁷ S, s. 42

chápána oproti tomu, čím *nemá být*, tedy proti nerozlišenému uplývání dění. Každá věc je poté vzhledem k neohraničené, neomezené nesmírnosti (l'immensité) imanence redukcí a omezením, interioritou stojící v diferenci vůči dění, jež individuum v sobě samém popírá. Každé separované individuum je vzhledem k imanenci *konečné a omezené*, právě protože je vymezenou identitou, individuální rozdílem. Stává-li se vědomí sebevědomím v té míře, v níž se samo stává věcí existující na způsob věci mezi věcmi, pak tedy objevuje i svoji vlastní konečnost právě v té míře, v níž se individualizuje. Proto *již v samotné diferenciaci předmětů v imanenci vůči této imanenci se ohlašuje situace každé sebe-vedomé individuality*: „Separované individuum je stejné povahy jako věc; nebo lépe: úzkost z osobního trvání, která zakládá individualitu, souvisí se začleněním existence do světa věcí“, proto jsou „práce a smrt z toho, že umřeme, solidární.“¹⁴⁸ Zároveň s tím, jak vědomí získává svůj vlastní obsah a sebe samo do správy jakožto věc, *stává se redukcí nesmírnosti imanence a objevuje sebe samo jako její negaci. Sebevědomí nabyvá své positivity právě v té míře, v níž je neustálou negací nekonečného toku aktuality imanence*, tedy v té míře, v níž *musí usilovat o to, aby za okamžik ještě bylo sebou samým*.

Jakmile se vědomí stává sebevědomím, ihned na něj naléhá uvědomění jeho vlastní vydanosti světu a zjišťuje, že každá transcendence je pouze přechodnou stabilitou, jež je jím vždy ohrožena. Sebevědomí tak každým okamžikem pociťuje náladu či emoci *úzkosti z osobního trvání*, z toho, že by v příštím okamžiku mohlo nebýt. Před sebevědomím tak vyvstává plně jeho nezaloženost v situaci podřízeného podřízení: „Umíráme jako lidé právě proto, že jsme podřízené bytosti, že přijímáme podřízenost věci. Neboť umírat jako lidé, v úzkosti, znamená mít o smrti představu, která umožňuje zdvojení sebe sama do přítomnosti a budoucnosti.“¹⁴⁹ Člověk žije v *odkladu ztráty individuality, je aktivitou tohoto odkladu neboli prací*, snahou o založení přítomnosti v budoucnosti a budoucnosti v přítomnosti, jimž nyní rozumí ve stínu svého *strachu ze smrti* – ze strachu z pádu zpět do imanence, z pohlcení jejími divokými a neustále se nebezpečně zdvihajícími vlnami –, zjišťuje, že *musí pracovat*, aby odložil zánik sebe sama coby individuální bytosti, aby získal pro sebe pozitivitu trvání svého života, udržel jeho konstrukci nad hladinou nesmírného moře imanence. Bez této aktivity, již sebevědomí připravuje své vlastní pokračování v příštím okamžiku a ustavuje kontinuitu svého individuálního života, by člověk jednoduše nechal svoji individuální existenci za sebou a byl unesen proudem šíleného dění světa.

¹⁴⁸ TR CZ, s. 260

¹⁴⁹ TR CZ, s. 37

Člověk je tedy individuem „potud, pokud jej jeho rozumění svazuje s výsledky jeho práce“ a „úzkostí by netrpěl, kdyby nebyl individuem (věcí). Svou úzkost žíví právě proto, že je individuem. Učí se úzkosti proto, aby splnil požadavky věci“ – dodejme sebe jakožto věci – a to „do té míry, v níž svět věcí klade své trvání jako základní podmínku své platnosti a přirozenosti“, a tedy i podmiňuje člověka jako konečnou bytost, která „má strach ze smrti od chvíle, kdy vstoupí do soustavy úmyslů, která je řádem věci.“¹⁵⁰

Smrt a dialektická situace světa práce

Řekli jsme, že člověk žije v odkladu ztráty individuality, že tohoto odkladu dosahuje v práci, jež je snahou o negaci toho, co strhává každou individuaci zpět do nerozlišenosti imanence. Práce je aktivitou, která zajišťuje pozitivní individualizované trvání. Řekli jsme také, že práce je snahou o založení přítomnosti v budoucnosti a budoucnosti v přítomnosti, a to v náladě úzkosti z konečnosti své individuality. Práce je tedy aktivitou uchovávací život v jeho individualizované, vydělené formě – život *esenciální*, jak jsme jej výše nazvali. Nyní musíme charakterizovat dialektiku *světa práce*, k níž nám bude klíčem analýza modality temporality světa praktického užití.

Vyhlídka na budoucí přerušení trvání vlastní individuality otevírá *lidskou temporalitu* v přísném slova smyslu, neboť nyní máme co do činění se *strukturovaným časem*, časem diferencovaným v přítomnost, minulost a budoucnost, které vědomí vztahuje ke svému individuálnímu trvání. Mohli bychom říci, že v té míře, v níž sebevědomí srostlo se svojí vlastní individualitou v objektivaci, se prostřednictvím anticipace smrti, která „otevírá negaci individuálního trvání“¹⁵¹ a „ničí to, co bylo budoucností“¹⁵², otevírá také *osobní čas* každého sebevědomí. Jak máme přesně charakterizovat lidskou temporalitu?

Zaprvé je zřejmé, že tím co definuje sebevědomí ve vztahu k jeho vydanosti šílenému dění, je nutnost neustále v každém okamžiku překračovat tok aktuálního dění, stávat se odkladem, který bude v příštím okamžiku stále ještě sám sebou: principem temporality objektivovaného sebevědomí je *projektovaná identita* se sebou samým neboli *trvání, jež má být, anticipovaná budoucnost*: „Strach ze smrti se od té chvíle pojí se sebeprojekcí do budoucnosti, která je důsledkem postavení člověka jako věci, a proto se současně stává podmínkou vědomé individualizace.“¹⁵³ Pokud jde o sebevědomé trvání, je člověk vždy

¹⁵⁰ TR CZ, s. 261

¹⁵¹ E, s. 34

¹⁵² S, s. 33

¹⁵³ S, s. 36

nejistým čekáním na sebe sama, neboť mezi výkonem ustavení jeho pozitivního, esenciálního bytí a jeho potvrzením v budoucnosti (aktivita práce) se rozevírá interval času, jehož vyústění je *nejisté*, neboť právě v tomto intervalu opět přichází ke slovu čistá aktualita se svojí prověřující výzvou tázající se, zda se objekt pod nápořem indiferentního dění nezhroutí, zda se udrží v sobě samém jakožto vymezená identita. „V úzkosti vyplouvá na povrch bytost, která se na základě práce stává vědomě individuální. Člověk je víceméně plný úzkosti, protože je neustále plný čekání: toto čekání musíme nazvat čekáním na sebe sama. Musí totiž sám sebe zachytit v budoucím čase skrze vyčíslené výsledky svého úsilí.“¹⁵⁴ Neboť jestliže se člověk „neustále pokouší dosáhnout sebe sama“, je tomu tak pouze ve stínu toho, že „je zde vždy přítomna smrt, která mu v sebedosažení brání“¹⁵⁵. Člověk je tedy čekáním na sebe sama jako na to, co má pokračovat, ale pokračovat také nemusí a jednou nebude. Neboť člověk je úzkostí v té míře, v níž žije v odkladu smrti na později, v překračování imanence, jež jednoho dne stavbu sebevědomí nepochybně nakonec strhne. Člověk si poskytuje sobě samému úvěr, který nemá lhůtu splatnosti, protože může být každým okamžikem vymáhán, jednoho dne jistojistě bude muset být splacen a člověk nakonec zaplatí tu nejvyšší cenu.

Prvním rysem lidské temporality je tudíž *primát budoucnosti*. Druhým je pak *předvídatelnost* neboli *očekávání*, „které nás spojuje s činem a jehož smysl je dán v rozumovém *očekávání* výsledku.“¹⁵⁶ Předvídatelnost je tou modalitou lidské temporality, která umožňuje, že „očekáváme – možná v úzkosti – to, co je rozumné očekávat, totiž trvání nudného stavu věcí“¹⁵⁷, očekáváme neproblematický průběh pracovního procesu, opakování stále téhož, pokračování řádu věcí v jeho uspořádané podobě, očekáváme platnost „konstant“ a „pravidelných souvislostí v čase“ světa práce. Právě tento druhý charakter definuje člověka v tom, jak jej – abychom užili Heideggerova obratu – nacházíme v jeho existenci zprvu a většinou. Je to člověk, který výslovně (ačkoliv pracuje, tedy odkládá, vylučuje smrt) nemyslí na svoji konečnost, který žije v neproblematickém navazování souvislosti svého esenciálního života, aniž by explicitně zohledňoval kontingenci přicházející ze strany jeho vlastního imanentního bytí. Člověk žije v přístřeší světa, v němž je jeho domovem užitečná práce – a správcem tohoto domova je mohutnost, jíž musíme nazvat *rozumem*¹⁵⁸, který svět uspořádává co do jeho užitečnosti, co do nejlepších způsobů dosahování výsledků, činí jej předvídatelným

¹⁵⁴ S, s. 36

¹⁵⁵ S, s. 36

¹⁵⁶ S, s. 29

¹⁵⁷ S, s. 28

¹⁵⁸ Zde se jedná pouze o předběžný výklad pojmu *rozumu*, neboť jeho úplná analýza předpokládá analýzu diskurzu a dalších motivů, které přesahují možnosti této práce.

a, což je neméně důležité, vylučuje z *toho, co je*, vše *nerozumné*, vše *nesmyslné*, vše, co se nemůže stát reprodukcí sebe sama jakožto smyslu, jakožto pozitivního a trvajícího esenciálního bytí, na něž se člověk může spolehnout. Prostřednictvím rozumu, jehož schopností je uchopovat svět z hlediska *nezbytnosti* či *nutnosti* – nutnost bychom zde mohli definovat jako kvalitu, *kteřou sebevědomí připojuje ke světu věcí, aby z něj vyloučilo stopy kontingence* – si nakonec člověk zajišťuje ono *lidského hledisko*, jež je hlediskem, které vše redukuje ke *svému smyslu jakožto bytosti sebevědomé, bytosti žijící v předmětnosti, avšak bytosti v posled nezaložitelné*. Lidské hledisko je hlediskem redukce toho, co jest, k uchopitelnému, bezpečnému a uspokojivému smyslu: je imperativem, *aby zde byla nezpochybnitelná jistota*: „propůjčujeme sobě samým charakter nutnosti. Propůjčujeme jej světu, zemi a člověku.“¹⁵⁹ Propůjčením nutnosti tomu, co jest, tak rozum zároveň selektuje v situaci podřízeného podřízení to, co je člověku *známé* (od čeho si rozumí), co je uklidňující (hladký průběh navazování individuálního trvání) a co je *lidsky vzato možné*, co je přípustné, co je uchopitelné, co je *podstatné* – a vylučuje vše ostatní za hranice možného, přijatelného, *lidského*. Resultátem tohoto vyloučení je *esenciální život*, který je „negací smrti“, „jejím odsouzením a vyloučením.“¹⁶⁰

Vše tedy napříště probíhá dle očekávání, vše je na svém místě, vše navazuje, kalkulující rozum ovládá náš lidský svět, onen asimilovaný, zpacifikovaný svět, jehož objektivním protějškem je *podřízená příroda, esenciální bytí*, náš život získává svoji pozitivitu v hladce probíhajícím pracovním procesu, stává se životem *esenciálním* – dokud nenastane cosi *nemožného a nepředvídaného*, cosi nesnesitelného a z lidského hlediska *nejhoršího*, dokud se nám nepřipomene imanence, dokud nestojíme neoddiskutovatelně opět tváří v tvář tomu, co jsme nikdy nemohli zapojit do stavby naší pozitivní existence, dokud naše očekávání téhož násilně nepřeruší událost vpádu *nemožného*, jímž je *smrt*.

Smrt má vzhledem ke „šťastné plodnosti praktického světa“¹⁶¹ charakter negativního zázraku, neboť je z lidského hlediska vskutku „*nemožná, a přesto je zde*“¹⁶², je zázračným přerušením řetězce užitečnosti, způsobuje, že „*očekávání*, které nás spojuje s činem a jehož smysl je dán v rozumovém *očekávání* výsledku, náhle a nečekaně ústí v NIC“¹⁶³, odhaluje „cosi nečekaného, nepravděpodobného, cosi, co jsme pokládali za nemožné“¹⁶⁴ a vrhají sebevědomí

¹⁵⁹ LC, s. 115

¹⁶⁰ E, s. 69

¹⁶¹ S, s. 35

¹⁶² S, s. 22

¹⁶³ S, s. 29

¹⁶⁴ S, s. 28

„mimo očekávání, mimo onu obvyklou lidskou ubohost, mimo očekávání, které zotročuje, které podřizuje přítomný okamžik nějakému výsledku“¹⁶⁵ nás vydává „napospas tomu nejhoršímu“¹⁶⁶, „událostem, z nichž je nám v skrytu duše nanic.“¹⁶⁷ Dovolte, abych ocitoval opět několik skvělých Bataillových pasáží, které shrnují vše, co jsme zde načrtli:

„Smrt se na základě chaosu, který se po jejím příchodu prosazuje na úkor koncepce, chápané individuem jako součást logického uspořádání věcí, stává aspektem přirozené danosti jako celku, a to v té míře, v níž nemůže být asimilována a začleněna do logického a jasného světa. Smrt ztělesněna mrtvým se před našimi zraky stává součástí jakési lepkavé hrůzy, podobá se nejděsivějším obludám, nejnechutnějším výkladům, nejodpornějším pavoukům. Je to příroda, ale nikoliv pouze ta příroda, kterou jsme nemohli pokořit, s níž jsme se dokonce ani nemohli utkat a proti níž stejně nemáme naději bojovat. Cosi strašlivého a bezbarvého ulpívá na rozkládajícím se těle, na *nepřítomnosti* toho, který s námi hovořil a jehož mlčení nás pobuřuje. Tento návrat přirozené danosti v podobě konečného selhání stojí v protikladu k hojnosti světa účinnosti. Toto selhání nás trvale ubíjí: vydává nás napospas událostem, z nichž je nám v skrytu duše nanic. Pokoušíme se nějak té prvotní hrůze uniknout, skrze ni je však v temnotě a mlčení *smrti* udržován onen nepředvídatelný a nezachytitelný pohyb všeho, co jsme nemohli redukovat na uklidňující řád a čemu, jak dobře víme, stejně později podlehneme.“¹⁶⁸

„Co jiného byla smrt, která zbavila bytí mého bližního, než negativní neočekávaná forma zázraku, který bere dech? *Je nemožná, a přesto je zde*: jak lépe vykřičet pocit, který v lidech vzbuzuje smrt? ... nemohli bychom tomu uvěřit vůbec, nedokázali bychom si to ani představit, *kdyby smrt nebyla právě zde*.“¹⁶⁹

„Když druhý zemře, zatímco jsme my pozůstali očekávali, že život toho, kdo tu teď vedle nás nehybně spočívá, bude pokračovat, změní se naše očekávání náhle v *nic*. Mrtvola není *ničím*, ale tento předmět, tato mrtvola je ihned jakožto *nic* označena. Pro nás pozůstalé tato mrtvola, jejíž budoucí hnutí nás ohrožuje, vůbec neodpovídá očekávání, jaké jsme měli za života tohoto nehybného člověka, nýbrž strachu: takže tento předmět je méně než *nic*, horší než *nic*.“¹⁷⁰

„Smrt, k níž dochází uprostřed věcí, patřičně uspořádaných ve své logičnosti, tedy narušuje tento řád a jakýmsi negativním zázrakem této logičnosti uniká. Smrt potom takové

¹⁶⁵ S, s. 23

¹⁶⁶ S, s. 35

¹⁶⁷ S, s. 34

¹⁶⁸ S, s. 34

¹⁶⁹ S, s. 23

¹⁷⁰ E, s. 70

individuum – které sebe sama ztotožňovalo s věcí a bylo tak chápáno i ostatními – ničí a redukuje na NIC.¹⁷¹

Jak máme zhodnotit svět práce co do autonomie, kterou v něm sebevědomí dosahuje? Je to svět, v němž člověk „definuje sebe sama, svojí autonomii a své sebevědomí měrou svého vědomého usilování: svým neochvějným dobýváním neurčitosti a vydobýváním odstupu od neurčitosti prostřednictvím zdokonalování práce, jazyka a myšlení.“¹⁷² Je to také svět, v němž se ustavilo sebevědomí a etablovalo se jako *esenciální život*, jehož základem je *esenciální bytí*, tedy život individuální, život, jehož protikladem je smrt, právě v té míře, v níž se lidský život stává závislý na trvání předmětů, od nichž si sebevědomí rozumí, jedním, z nichž ostatně je, poté co se zřeklo své imanentní stránky. Je to také svět, který prostřednictvím své rozumné aktivity, již je práce jakožto odklad existence na později, ustavil své meze natolik pevně, že imanence, je zde zcela zapomenuta – snad kromě úzkosti, která ohlašuje, že karanténa lidského světa je pouze dočasná, že smrt, již musíme z lidského hlediska ztotožnit s onou přírodou, „s níž jsme se ani nemohli utkat“, proti „níže stejně nemáme naději bojovat“, má nakonec poslední slova – či spíše ono nekonečné ticho v noci absence smyslu. Řekli jsme, že individuální smrt není vzhledem k přírodě ničím, přísně vzato ji nelze ani myslet, neboť zde není nic, co by se definitivně ztrácelo, je zde pouze nekonečný neohraničený tok energie života. Jestliže je však esenciální život redukcí tohoto nesmírného pohybu všeho, co jest, pak se mu nemůže nikdy zcela vymknout: vše podstatné je pouze redukcí a jako takové v sobě musí udržovat jakožto svůj popřený (nezakládající základ) to, čeho je redukcí. Proto, ačkoliv jsme řekli, že schopnost transcendence je schopností rezistence vůči deindividuujícímu pohybu světa, musíme říci, že smrt nás zasahuje, aniž bychom se mohli jakýmkoli způsobem její invazi postavit.

Proto musíme označit situaci světa práce za opravdu *dialektickou*: *svět práce je tím, čím není*, je téměř úplným vyloučením toho, co je jako jeho negativní, odvrácená strana, zcela určuje – a právě tento rozpor svět práce určuje. Neboť „budoucí čas konstituuje natolik dobře tento skutečný svět (le monde réel), že smrt v něm již nemá místo. Ale právě proto, je v něm vším. Je tedy slabinou (rozporem) světa věcí ..., že ponechal smrt charakter ireality.“¹⁷³ Svět práce je tedy příbytkem lidské autonomie, avšak člověk v něm sám sobě otročí – a navzdory

¹⁷¹ S, s. 33

¹⁷² GEM, s. 2: „defines itself, its autonomy and self-consciousness, by the measure of its conscious pursuits: its unwavering conquest of and distancing from indeterminacy through a refinement of labor, language and thought.“

¹⁷³ TR FR, s. 62: „le temps à venir constitue si bien ce monde réel que la mort n'y a plus de place. Mais c'est pour cela justement qu'elle y est tout. C'est en effet la faiblesse (la contradiction) du monde des choses ... de laisser à la mort un caractère d'irréalité.“

této své úporné dřině i tuto svojí podřízenou autonomii ztrácí. A také musíme říci, že čím úspěšnější je vyloučení neasimilovatelného světa mimo lidské vědomí, tím katastrofálněji působí jeho opětovný vpád – jeho návrat z „ireality“, jíž mu vyhradilo lidské vědomí – do řádu věcí. Neboť smrt s sebou přináší onen záblesk nemožného, jež nás nechává zahlédnout život, jenž není věcí, bytí, jež není trváním, svět, který není lidský.

Tím jsme získali základní figuru *lidství* u Bataille, kolem níž jsou, trůfáme si tvrdit, uspořádány všechny další Bataillovy antropologické úvahy.

Závěr

Vstoupili jsme do této studie úvahou nad knihou *Vnitřní zkušenost*, které nám svojí zázračnou povahou otevřela komplexnost fenoménu jménem Georges Bataille. Předvedli jsme ji v jejím historickém kontextu, ale především jsme ji situovali do středu diskuzí o možnosti filosofické (a nejen filosofické) řeči o radikální jinakosti nesdělitelného. Ukázali jsme, že tato zvláštní kniha před nás klade rozhodující otázku, jak je možné *psát* či *svědčit* o zkušenosti, jež se vymyká každému diskurzu. Ukázalo se, že kniha sama ztělesňuje problematický pohyb této difference mezi smyslem a nesmyslem, již jsme společně s Derridou nazvali diferencí smyslu. Odtud jsme si museli položit otázku, v čem spočívá koherence Bataillových textů a myšlení a jak ji můžeme uchopit. Ukázali jsme, že Bataillovo myšlení představuje pro *filosofickou* interpretaci obtížně překonatelný problém, neboť koherenci jeho myšlení vystihuje gesto, s nímž se k nám obrací vyzívaje nás k opuštění filosofie jakožto neadekvátního způsobu odpovědi na nárok, který před nás Bataille klade. V úvaze nad tímto problémem jsme dospěli k závěru, že filosofie nemůže opakovat gesto Bataillova myšlení filosofickými prostředky, aniž by se dostala na cestu, jež se s Bataillem zcela míjí. Proto jsme museli uznat limitace filosofického přístupu k Bataillovi, museli jsme afirmovat diferencí mezi námi jakožto filosofy a Bataillem jakožto svědkem nefilosofické zkušenosti. A protože jsme se chtěli psát filosofickou studii, museli jsme také afirmovat zradu, kterou činíme na smyslu Bataillova gesta, když jej chceme sledovat pouze v tom, co je možné z jeho myšlení uchopit filosoficky, a to nikoli ve jménu dosahování vnitřní zkušenosti, nýbrž ve jménu filosofie samé. Naším programem se tak stal projekt filosofický, do jehož středu jsme položili text *Vnitřní zkušenosti*, k jejíž četbě jsme se rozhodli přistoupit sledujícíe Ariadninu nit, již se stala Bataillova antropologie a pojem člověka. K tomu jsme se cítili být oprávněni skutečností, že Bataillovo myšlení je vedeno s neustálým zřetelem ke člověku, že pojem člověka nacházíme v klíčových momentech *Vnitřní zkušenosti*, právě tak jako z důvodu vlastní logiky Bataillova gesta, které předpokládá člověka jakožto univerzální ontologický předpoklad možnosti svého svědectví o nesdělitelném.

Pokud jde o antropologii, položili jsme do centra našeho zájmu Bataillovu dialektiku a způsob, jímž je definováno Bataillovo specifické *conditio humana*. V diskuzi nad Bataillovým hegelovstvím jsme dospěli k rozhodnutí sledovat spekulativní pohyb *fenomenologie lidského*, jejíž první figuru – člověka jako sebevědomí, jež pracuje – jsme v této studii vypracovali. Sledovali jsme způsob autonomizace vědomí, jež se emancipuje od přírody jakožto nesmyslného šíleného dění světa. Viděli jsme, jakým způsobem vědomí do světa vnáší

transcendenci na způsob předmětů a nástrojů, viděli jsme také, jak se ustavuje lidské sebevědomí, jež nakonec redukuje přírodu na *podstatný život* a to, co jest, na *podstatné bytí*. Nakonec jsme analyzovali povahu autonomie tohoto vědomí a dospěli jsme k charakterizaci člověka v jeho „zprvu a většinou“ jakožto bytosti existující v dialektické situaci světa práce, situaci, jež je cele definována smrtí, již vylučuje – a právě tímto vyloučením. Svět práce se tedy stal figurou lidské servility vůči svému vlastnímu strachu ze smrti.

Tím jsme završili první část širšího projektu tematizace Bataillova myšlení prostřednictvím jeho antropologie. Sága fenomenologie lidského však nekončí ustavením sebevědomí a jeho podřizujícím podřízením. Řekli jsme, že zde máme ještě dva konstituenty lidského (zákaz a diskurz), právě tak jako zbývá dovést antropologii k jejímu profétickému vyústění v nároku kladeného na člověka, aby se stával svrchovaným. Tento projekt již přesahuje možnosti této diplomní práce, avšak chceme alespoň schematicky naznačit způsob, jímž se chceme z Bataillovy antropologie vrátit zpět k interpretaci textů *Atheologické sumy* a motivů psaní a svědectví.

V první řadě je třeba říci, že člověka neurčuje pouze úzkost, ale také touha po ztracené intimitě, po bezprostředním bytí. V navazující studii bude nezbytné provést analýzu rozdílu mezi profánním a posvátným světem, kde profánní svět odpovídá světu práce, zatímco svět posvátný je znovuobjevenou přírodou jako takovou: posvátné je vše, co člověk vyloučil za hranice svého světa jakožto to, co je na něj nezredukovatelné.

Dále je třeba opět navrátit diferenci smyslu do subjektu: s figurou světa práce zůstává diference smyslu mimo explicitní lidské vědomí, je jeho pouhým zapomenutým horizontem. Diferenci smyslu chápe jako diferenci mezi sebou jakožto imperativem smyslu a tím, co na smysl není možné převést. Zatímco je zřejmé, že člověk je bytostí *ztělesňující* v sobě napětí mezi smyslem a nesmyslem. Za tímto účelem je třeba provést analýzu zákazů, které doplňují svět práce jakožto garanti hladkého pracovního procesu, a erotismu, který je definován jako přitakání přírodnímu životu až k individuální smrti. Neoddělitelnou komponentou těchto analýz je předvedení pohybu intenzifikace – vzájemného umocňování úzkosti jakožto strachu ze ztráty individuality, a touhy, jež touží překročit meze, jež si člověk sám uděluje – dále pohybu transgrese, jež porušuje tajemství způsobu, jímž člověk získává pozitivitu svého života. Záměrem analýzy erotismu bude především předvést člověka jakožto bytost meze (*limite*), jež je pohybem bytí v nás samých. Výsledkem této analýzy musí být hlubší pochopení Bataillovy dialektiky, jež připraví několik důležitých pojmů pro interpretaci *Vnitřní zkušenosti*, neboť s pojmem meze se otevírá přesnější uchopení *lidské situace* a *lidského postoje*, který k ní člověk

může zaujmout. Erotismus vrací vědomí k jeho vlastnímu původu, k jeho vlastní diferenci, neboť v erotismu člověk *afirmuje* tuto diferenci až k smrti.

Také je třeba završit lidský svět v analýze diskurzu a rozumu, který je jednak tím, co distribuuje svět práce v jeho stabilní podobě, právě jako tím, co určuje směr jeho uskutečňování. Je třeba si uvědomit dvojí význam slova *sens*, které znamená jednak smysl, jednak směr. Dále je diskurz tím, co poskytuje *odpovědi*, tím, co udržuje tajemství omezené existence, je tím, co vytváří iluzi završeného, úplného světa prostřednictvím své auto-referenční povahy. Vše je pojmenováno, vše je známe, vše dospívá ke svému předurčenému konci v posledním slově, jímž je například Bůh, jemuž se člověk opět podřizuje. Především je však diskurz tím, co poskytuje opory pro reprodukci smyslu jakožto smyslu.

Za třetí je nezbytné dovést antropologii k jejímu profétickému smyslu: smyslem nároku je dovést *lidskou možnost* až do krajnosti toho, čím může být, což předpokládá „kontra-operaci“ (*contre-opération*) proti způsobu ustavení lidského sebevědomí ve služebnosti. Tato operace nezahrnuje „nic, co se staví proti pohybu vědomí: završuje jej“¹⁷⁴ a „pokud se osobně pozvedneme k nejvyšším stupňům jasného vědomí, nejde již uvnitř nás o nic služebného, nýbrž o *svrchovanost*, jejíž přítomnost na tomto světě od prstů u nohou po temeno hlavy, od animality po vědu a od archaického nástroje k nesmyslu poesie je přítomností univerzální lidskosti. Svrchovanost označuje posun od svévolného a vnitřně rozervaného násilí, které oživuje totalitu a projevuje se v slzách, v extázi a v záchvatech smíchu a odhaluje nemožné ve smíchu v extázi nebo slzách. Ale nemožné takto zjevené není již váhavým postavením, je to svrchované sebevědomí, které se právě od sebe již nikdy neodvrátí.“¹⁷⁵

Právě sem je třeba situovat vnitřní zkušenost jakožto projekt: je systematickým dosahováním této univerzální lidskosti, dosažením krajní podoby *lidské možnosti*, v níž se člověk stává sebou samým, tím že svrchovaně ztrácí půdu pod nohama, že odmítá jakoukoli *lidskou, příliš lidskou* odpověď na problém existence; je prověřením všech omezení, všech výmluv, všech opor, všech odpovědí, jimiž si člověk může ulehčit hádanku své existence. Vnitřní zkušenost pak čerpá ze svých antropologických východisek a provádí jejich metodickou

¹⁷⁴ TR FR, s. 132: „n’a rien qui s’oppose au mouvement de la conscience : elle l’accompli“

¹⁷⁵ TR FR, s. 143, TR CZ 306: „si nous nous élevons personnellement aux plus hauts degrés de la conscience claire, ce n’est plus en nous la chose asservie, mais le *souverain* dont la présence dans le monde, des pieds à la tête, de l’animalité à la science et de l’outil archaïque au non-sens de la poésie, est celle de l’universelle humanité. Souveraineté désigne le mouvement de violence libre et intérieurement déchirant qui anime la totalité, se résout en larmes, en extase et en éclats de rire et révèle l’impossibilité dans le rire, l’extase ou les larmes. Mais l’impossibilité ainsi révélée n’est plus une position glissante, c’est la souveraine conscience de soi qui, précisément, ne se détourne plus de soi.“

radikalizaci, takže můžeme říci, že dosahování zkušenosti si žádá překročení všech ireálných i reálných mezí, že si žádá absolutní obětování smyslu, žádá si zkrátka úplné přehodnocení všech lidských hodnot vzhledem k nesrovnatelné autoritě absolutní jinakosti *vnitřní zkušenosti*. Teprve na základě těchto úvah je pak možné přistoupit k *Vnitřní zkušenosti* a plně nahlédnout problematiku *nemožného svědectví o nemožném* jakožto odpovídání *události vpádu zkušenosti*, v jejímž prožívání ani sám Bataille nakonec nemůže než přestat mluvit.

Bibliografie

- A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard 1971
- G. Bataille, *Erotismus*, přel. M. Kohoutová a M. Pacvoň, Praha, Hermann a synové 2001 (francouzský originál: *L'Érotisme*, Paris, Minuit 1957)
- G. Bataille, *La structure psychologique du fascisme*, Paris, Lignes 2009
- G. Bataille, *Lascaux ou la Naissance de l'Art*, Paris, Skira 1955
- G. Bataille, *Le Coupable, suivi de L'Alleluiah*, Paris, Gallimard 1961
- G. Bataille, *Literature and Evil*, přel. A. Hamilton, London, Penguin Books 2012 (francouzský originál: *La Littérature et le Mal*, Paris, Gallimard 1957)
- G. Bataille, *Madam Edwarda, Zemřelý*, přel. M. Drozd, Praha, Dauphin 1998 (francouzský originál: *Madame Edwarda, Le mort, Histoire de l'oeil*, Paris, Flammarion 2002)
- G. Bataille, *Prokletá část, Teorie náboženství*, přel. L. Šerý a A. Irmanovová, Praha, Hermann a synové 1998 (francouzský originál: *La part maudite*, Paris, Minuit 1967; *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard 1973)
- G. Bataille, *Příběh oka, Matka*, přel. L. Šerý, Praha, Reflex 1992 (francouzský originál: *Madame Edwarda, Le mort, Histoire de l'oeil*, Paris, Flammarion 2002)
- G. Bataille, *Svrchovanost*, přel. L. Šerý, Praha, Hermann a synové 2000 (francouzský originál: *La Souveraineté*, Paris, Gallimard 1976)
- G. Bataille, *Vnitřní zkušenost, Metoda meditace*, přel. J. Hrdlička, Praha, Dauphin 2004 (francouzský originál: *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard 1954)
- Ch. M. Gemberchak, *Sunday of the Negative: Reading Bataille, Reading Hegel*, Albany, Suny Press 2003
- J. Derrida, *Writing and Difference*, London, Routledge 2001 (francouzský originál: *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil 1967)
- J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois 2004
- Kierkegaard, S. A., *Concluding scientific postscript to philosophical fragments*, Ed. Et. Transl. H. V. Hong, E. H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992
- M. Foucault, „Předmluva k transgresi“, in: M. Foucault, *Myšlení vnějšku*, přel. M. Petříček, Praha, Hermann a synové 1996, str. 7-34.
- M. Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard 2012

P. Klossowski, *La ressemblance*, Marseille, Dimanche 1984

T. Koblížek, R. Roreitner (eds.), *Hegel ve Francii*, Praha, Oikoymenh 2018

Tel Quel revue, roč. 1960-1963