

Milanko Govedarica

EROTSKA SLOBODA U FILOZOFIJI ŽORŽA BATAJA

APSTRAKT: Ovaj rad se bavi jednim od ključnih pitanja u kompleksnom delu Žorža Bataja. Preispituju se smisao i mogućnost erotske slobode, kako u imanentnom pojmovnom okviru, tako i u kontekstu šireg filozofskog razumevanja. Kroz imanentnu analizu, pokazuje se da Batajev erotizam implicira težnju za sjedinjavanjem i kontinuitetom, a takođe i suverenost, prekoračenje granica, trošenje i nasilje. Nasuprot njemu, autor izlaže neke relevantne ideje P. Briknera, A. Finkilkrauta, E. Finka i H. Markuzea. Preko ovog suprotstavljanja, pokazuje se da je pitanje o mogućnosti erotske slobode hermeneutički otvoreno, jer postoji ravnoteža između argumenata pro et contra.

KLJUČNE REČI: erotizam, sloboda, suverenost, prekoračenje granica, kontinuitet, potpunost, sjedinjavanje, trošenje, nasilje.

1. Uvod: problem potpunog čoveka

U svom spisu *O Niče*, francuski mislilac i erotolog Žorž Bataj ističe – „glavni problem pretresan u ovoj haotičnoj knjizi (koja je morala da bude takva) jeste problem koji je Niče proživio, čijem je razrešenju težilo njegovo delo: problem potpunog čoveka“.¹ Pri tome, ovaj autor ne zaboravlja da podseti „da je prvo stremljenje ka potpunom čoveku ravno ludilu“,² ali bez obzira na to, Ničeov dioniski duh ostaje njegova prevashodna inspiracija u promišljanju potpunosti, kontinuiteta i erotizma.³

Celokupno Batajevo misaono nastojanje usmereno je ka spajanju odvojenih sfera ljudskog postojanja. On bi da premosti jazove između: svetog i profanog, erotizma i misticizma, dobra i zla, zabrane i prestupa, bića i ništavila i dr. U tom

1 Ž. Bataj, *O Niče*, KZNS, Novi Sad, 1988, str. 31.

2 Ibid., str. 35.

3 Unutar marksističkog pojmovnog okvira, recimo kod Lefevra, problem „totalnog čoveka“ javlja se u vidu pitanja o mogućnosti individualnog prisvajanja bogatstva roda, tj. u obliku traganja za razrešenjem nesklada između univerzalnosti čovečanstva (roda) i parcijalnosti čoveka (jedinke). Premda je Bataj u jednom periodu svog stvaralaštva bio marksista, on ovaj problem ne artikuliše marksistički, nego ničeanski.

kontekstu, prema njegovim rečima, „potpun čovek je, u suštini, samo jedno biće u kome se transcendencija ukida, od koga više ništa nije odvojeno: pomalo lakrdijaš, pomalo bog, pomalo ludak ... to je sušta prozračnost“.⁴ Tumačeći Bataja, K. Din ističe – čovekova potpunost „je paradoksalno više povezana sa iskustvom prekoračivanja granica, nego sa zadržavanjem unutar međa koje bi razgraničile njegovo biće“.⁵

Istorijski posmatrano, problem potpunosti se javlja u okolnostima uske specijalizacije u radnom procesu. Međutim, za razliku od Marksa, Bataj smatra da ograničavajući karakter proizvodne aktivnosti nije isključivi rezultat podele rada, već da je to usud same proizvodne delatnosti, kao takve. Prema njegovim rečima, „svako delanje specijalizuje, utoliko što delanje jedino postoji kao ograničeno“.⁶ U tom smislu, ovaj mislilac je bliži Hegelu nego Marksu, jer smatra da nije moguća univerzalna predmetna delatnost, i da je potpunost moguća samo kao unutrašnje iskustvo, tj. imanencija.⁷

Za Bataja, srž ovog problema nije u svaštarenju, odnosno, u realizaciji zahteva da se bude sve. Na tragu Ničeove misli, francuski mislilac potpunom čoveku pripisuje *amor fati*, smatrajući da takav čovek ne želi da bude nešto drugo od onoga što mu sudbina dodeli i odredi. Po ovom razumevanju, zahtev za potpunim čovekom nije zahtev za zadovoljnim čovekom. Naprotiv, ovaj zahtev podrazumeva patnju i tragiku, čak njihovo prekomerje. Ono što zaista predstavlja bit ove ideje jeste zahtev da se ide do kraja mogućeg, do one tačke na kojoj se moguće spaja sa nemogućim. Stoga, za Bataja, suština potpunosti nije u svestranosti, nego u neograničenosti.⁸

To znači da ovaj autor kritikuje specijalizaciju delatnosti, koja delatnika svodi na jednu funkciju, ne zbog toga što ona sprečava svestranu samorealizaciju čoveka, već zato što ga ograničava. Prema njegovom shvatanju, potpunost podrazumeva kontinuitet, koji je „dat u prevazilaženju granica“,⁹ jer prevazilaženje omogućuje „blistavo rasplinuće u totalitetu“.¹⁰ Ovo rasplinuće pruža doživljaj imanencije, tj. osećaj sjedinjenosti života i smrti, bića i ništavila.

4 Ibid., str. 34.

5 C.L. Dean, *The Self and Its Pleasures: Bataille, Lacan and the History of the Decentered Subject*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1994, pp. 244-45.

6 Ž. Bataj, *O Ničeju*, str. 32.

7 Kasnije ćemo videti da se Bataj bitno razilazi i sa Hegelom, u mnogim aspektima, a pogotovo u pogledu vrednovanja diskurzivnog mišljenja i znanja.

8 U tom pogledu, Bataj sledi Ničeovu ideju prevazilaženja čoveka, tj. natčoveka. Prema Ničeovim rečima, „čovjek je nešto što mora biti prevladano: i stoga treba da ljubiš svoje kreposti – jer ćeš uz njih propasti“. (*Tako je govorio Zaratustra*, Mladost, Zagreb, 1980, str. 3.)

9 Ž. Bataj, *Erotizam*, BIGZ, Beograd, 1980, str. 135.

10 Ž. Bataj, *O Ničeju*, str. 36.

Drugim rečima, doživljaj imanencije jeste doživljaj brisanja granica između subjekta i objekta, samosvesnog postojanja i samozaborava. Po Batajevom razumevanju, iskustvo imanencije prevazilazi subjekt-objekt strukturu doživljaja, a njegovi pojavni vidovi su: smeh, erotizam, teopatska stanja i sl. Pitanje mogućnosti imanencije jeste pitanje mogućnosti potpunosti. Bezgraničje imanencije jeste suština potpunog čoveka. Pri tome, uviđajući da imanencija povlači sa sobom transgresiju moći kao vladavine, Bataj ističe – „dospevajući do imanencije, naš život najzad izlazi iz faze gospodara“.¹¹

Shvatajući imanenciju kao stanje slobode, francuski autor svodi problem potpunog čoveka na problem čovekove slobode. Prema njegovim rečima, „sloboda je suština totalnosti“.¹² Upravo je to ugao iz koga se Bataj pita o mogućnosti čovekove slobode, generalno, i erotске slobode, posebno, što opet ukazuje na ničeansku perspektivu njegovog mišljenja. Iz ove perspektive, sloboda će se ukazati kao suvereno prekoračivanje granica.

2. Ideja suverenosti

2.1 Sloboda, aktivnost i pasivnost

Za najveći deo filozofske tradicije karakteristično je dovođenje u vezu slobode i aktivnosti. Tako je Spinoza, na primer, mislio da je čovekov duh utoliko slobodniji, ukoliko više deluje, a manje trpi. To znači da je kod ovog velikog filozofa sloboda shvaćena kao svojstvo aktivnosti, a ropstvo kao svojstvo pasivnosti. Ovakvo shvatanje implicira mogućnost osvajanja slobode, čovekovim trudom i samodelatnošću. Prema njemu, sloboda je stvar napornog rada i zasluge, odnosno, njen nivo zavisi od stepena borbenosti delatnika.

Nasuprot takvom shvatanju, Bataj misli da sloboda ne može biti rezultat borbe. „Svako od nas s gorčinom sazna da boriti se za svoju slobodu pre svega znači otuđiti je“,¹³ kaže on. Razloge za svoju tezu, francuski mislilac pronalazi u represivnom karakteru svrsishodne aktivnosti. Izbor bilo kog cilja predstavlja istovremeno žrtvovanje drugačijih mogućnosti, tj. njihovo podređivanje izabranom cilju. Po ovom shvatanju, svaka odluka sužava horizont ljudskih mogućnosti i zahteva robovanje jednoj jedinoj. Svrsishodnost zahteva disciplinu i na taj način vodi mašinizaciji ili postvarenju čoveka. Stoga, smatra Bataj, ako slobodu učinimo svojim ciljem, u samoj realizaciji ovog cilja gubimo slobodu. U tome se sastoji paradoks borbe za slobodu.

11 Ibid., str. 156.

12 Ibid., str. 32.

13 Ibid., str. 32.

Francuski mislilac se ne upušta u analizu različitih tipova delatnosti, što bi bilo neophodno za jedno strožije prosuđivanje odnosa između aktivnosti i emancipacije. Sigurno je da se njegova osuda aktivizma ne odnosi na ekspresivnu delatnost, jer on visoko ceni poeziju, smatrajući da pesnička artikulacija vodi ka slobodi, ka „jedinstvu, međusobnom prožimanju posebnih predmeta“.¹⁴ Predmet njegove kritike je instrumentalna delatnost, koja podrazumeva svrsishodnost, svesno postavljeni cilj i cilju usmereno ponašanje. Bataj ukazuje na granice subjektocentrizma i subjektokratske delatnosti, i u tom pogledu je veoma instruktivan.

Preciziranjem Batajeve misli, možemo reći da sloboda nije nespojiva sa delatnošću uopšte, već samo sa onom njenom vrstom koja podrazumeva vladanje. Sloboda ne može da bude rezultat borbe, zato što borbena delatnost podrazumeva težnju da se ostvari nadmoćnost, da se savlada ono što se opire. Ovladavanje objektom, subjektu ne donosi slobodu, ali to ne znači da nije moguć nevladalački oblik delatnosti, koji se odlikuje slobodom. Predmetna delatnost je svrsishodna, pa kao takva zahteva savlađivanje objekta, iziskujući istovremeno i samosavlađivanje subjekta. U ovom smislu, subjekt predmetne delatnosti trpi svoju aktivnost, jer mu ona oduzima slobodu. S druge strane, igra slučajnosti je oblik delatnosti u kome – u strogom smislu – ne postoje ni subjekt ni vladanje. U odnosu na predmetnu delatnost, ona je pasivnija, jer je besciljna. Ipak, po razumevanju francuskog autora, ovako shvaćena igra je slobodnija od predmetne delatnosti.

Aktivitet predmetne delatnosti sadržan je u težnji za realizacijom, dok je pasivitet igre sadržan u njoj svojstvenoj de-realizaciji. Predmetna delatnost se zasniva na subjektocentriranosti, dok se igra zasniva na raspršivanju subjekta, na njegovom decentriranju. Predmetna delatnost je u bitnom smislu produkcija, dok je igra u bitnom smislu konzumacija. Načelo predmetne delatnosti je učinak, tj. dobit. Načelo igre je gubitak, beskoristan trošak. Po Batajevom mišljenju, od ove dve vrste delatnosti, igra je pasivnija i slobodnija, dok je predmetna delatnost (rad) aktivnija i represivnija.

Zapravo, čini nam se da je najispravnije reći da se aktivnost i pasivnost prepliću, jer svaka aktivnost predstavlja i neku vrstu trpljenja, kao što i svaka pasivnost podrazumeva makar minimalni stepen delanja. Međutim, iako se ta dva stanja ne mogu oštro razdvojiti, ipak je – unutar ovog interpretativnog modela – nesporno da je igra pasivnija od predmetne delatnosti, kao i to da upravo njoj Bataj pripisuje atribut slobode. Nasuprot filozofskoj tradiciji, za njega je sloboda više na strani pasivnosti, nego na strani aktivnosti. Domen slobode je domen trošenja, a ne domen proizvođenja. I više od toga, francuski erotolog smatra da je smisao celokupnog postojanja upravo u trošenju – „ljudi obezbeđuju svoj opstanak ili izbegavaju

patnju, ne zato što te funkcije same po sebi obećavaju neki zadovoljavajući rezultat, već da bi dospeli do nepotčinjene funkcije slobodnog trošenja¹⁵.

Sloboda je na strani pasivnosti, zato što pasivnost – u većoj meri nego aktivnost – omogućuje brisanje granica između subjekta i objekta. U ovom smislu, Bataj je pod velikim uticajem mistike, kako evropske, tako i orijentalne.¹⁶ Između ostalog, on slobodu pronalazi u doživljaju teopatije, shvatajući je kao oblik iskustva imanencije, u kome se briše razlika između čoveka i boga. Teopatija potvrđuje da pasivnost može ono što aktivnost ne može. Prema rečima francuskog autora, „u teopatskom stanju nema želje, biće ostaje pasivno, prima ono što mu se događa, u izvesnom smislu, bez pokreta. U nepomičnoj blaženosti tog stanja, u potpunoj providnosti svih stvari i sveta, nema više ni nade ni zebnje ... Ni u jednoj tački nema više razlike: nemoguće je da se zauzme odstojanje, subjekt izgubljen u nerazgraničenom i bezgraničnom prisustvu sveta i samog sebe prestaje da pripada vidljivom hodu vremena. On je predan trenutku koji postaje večan. On je, reklo bi se, konačno oslobođen privrženosti budućnosti ili prošlosti, i samo je u trenutku, a trenutak je, sam za sebe, večnost“.¹⁷

Dovođenje u vezu pasivnosti i slobode srodno je religijskoj koncepciji blagodati. U ovom smislu, Bataj ima izvesne sličnosti sa Jaspersom, koji je smatrao da kada smo istinski slobodni, onda znamo da to nismo zahvaljujući sebi, već da nam je sloboda poklonjena od transcendentnog bića.¹⁸ Oba mislioca smatraju da sloboda nije stvar zasluge. Međutim, dok Jaspers misli da je čovekova sloboda stvar volje transcendentnog bića (boga), dotle francuski autor zastupa tezu da je sloboda stvar sreće kao kocke (*alea*). Sem toga, Bataj istoriju religije dovodi u vezu sa istorijom rada, a u tom kontekstu se ispostavlja da je sfera sakralnog (svetkovine) samo druga strana sfere profanog/rada. Prema njegovim rečima, „posmatrano sa ekonomskog stanovišta, prekomerno rasipanje za vreme svetkovine predstavlja, u stvari, trošenje sredstava sakupljenih za vreme rada“.¹⁹

Ove Batajeve reči još jednom potvrđuju međuzavisnost aktivnosti i pasivnosti, produkcije i konzumacije. U misaonom modelu francuskog autora, sloboda je pripisana pasivnosti, ali sama pasivnost nije shvaćena kao nezavisna od aktivnosti.

15 Ž. Bataj, „Pojam trošenja“, *Kultura*, Beograd, 73-75/1986, str. 91.

16 Tumačeći mistički eros, L. Kolakovski ističe – „sjedinenje nije nešto što se očekuje, još manje nešto što je zaslužno; ono je naročit dar blagodati, i čovek mu može doprineti jedino radeći sve što je moguće da potisne svoju sopstvenu volju, da ograniči dušu na stanje savršene pasivnosti, kroz koju Bog može da dejstvuje“ (L. Kolakovski, *Religija*, BIGZ, Beograd, 1987, str. 136-7.)

17 Ž. Bataj, *Erotizam*, str. 278.

18 Mogućnost Jaspersovog uticaja na Bataja pominje Ž.P. Sartr. Vidi: Ž.P. Sartr, „Jedan novi mistik“, *Treći program*, Beograd, 72/1987, str. 290.

19 Ž. Bataj, *Erotizam*, str. 77.

Stoga, može se na imanentno batajevski način reći da sloboda predstavlja transgresiju granice između aktivnosti i pasivnosti.

2.2 *Suverenost, znanje i sreća*

Reč kojom Bataj, najčešće, imenuje slobodu – jeste suverenost. Suština suverenosti sastoji se u nepotčinjenosti. Po ovom razumevanju, svrshodna delatnost nije slobodna, zato što podrazumeva potčinjavanje određenoj svrsi. Sloboda je shvaćena kao nešto što se nalazi s onu stranu svrshodnosti. Prema rečima francuskog istraživača erotizma, „treba razlikovati svet motiva, u kome je svaka stvar smisljena (racionalna) i svet besmisla (slobodan od svakog smisla)“.²⁰ Sloboda više pripada svetu besmisla, nego svetu motivisane delatnosti. Suverenost predstavlja vrhunac ljudskog postojanja, a „vrh izmiče onom ko ga traži (ko mu teži kao diskurzivno formulisanom cilju)“,²¹ kaže Bataj.

Prema njegovom shvatanju, čovečanstvo još nije doraslo suverenom prestupanju smisla. U ovom kontekstu, on ukazuje da je „*svesno čovečanstvo ostalo maloletno*: ono sebi priznaje pravo da stiče, da čuva ili da troši racionalno, ali načelno isključuje *neproizvodno trošenje*“.²² Suverenost podrazumeva iracionalno ponašanje, jer se zasniva na želji, a ne na potrebi. Želja je, naime, skroz-naskroz iracionalna, za razliku od potrebe, koja uključuje racionalnost.²³ Stoga se suverenost, u načelu, ne zasniva na znanju.

Na ovoj osnovi, Bataj kritikuje diskurzivnu misao, ističući da diskurzivna racionalnost „otrže čoveka samom sebi, svodi ga na samo jednu kariku lanca koji on predstavlja“.²⁴ Suverenost se sastoji u prekoračenju granica, a razum se suprotstavlja „želji da se prekorače granice – koje nisu isključivo granice bića, već granice samog razuma“.²⁵ U tome se ogleda konzervativnost racionalnosti, koja ne može a da ne teži (sopstvenoj) sigurnosti. Stoga, ovaj autor kritikuje logocentrizam, afirmišući druge dimenzije (čovekovog) bića, koje nisu u suprotnosti sa suverenosti. U tom smislu, Habermas ističe da je kod Bataja suverenost „koncipirana kao ono drugo od uma“.²⁶

20 Ž. Bataj, *O Ničeju*, str. 38.

21 Ibid., str. 153.

22 Ž. Bataj, „Pojam trošenja“, *Kultura*, 73-75/1986, str. 77.

23 U ovom pogledu, Bataj je sličan Lakanu, koji potencira „paradoksalni, devijantni, lutalački, isredišteni i čak skandalozni karakter želje, čime se ona razlikuje od potrebe“ (Ž. Lakan, *Spisi*, Prosveta, Beograd, 1983, str. 261).

24 Ž. Bataj, *O Ničeju*, str. 141.

25 Ibid., str. 152.

26 J. Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb, 1988, str. 218.

Međutim, ni francuski mislilac ne odustaje u potpunosti od racionalnosti, već traži „razuman izlaz“²⁷ iz antinomija ljudskog postojanja. Tako on ističe da „delanje mora biti *racionalno ograničeno* načelom slobode“.²⁸ Ono što ovaj mislilac u potpunosti odbacuje jeste koncepcija racionalnosti kao pozitivnog znanja. S druge strane, Bataj je pristalica njenog negativnog poimanja, tj. razumevanja racionalnosti kao upitnosti, jer smatra da „ako ostavim pitanje otvoreno u meni poput rane, ja uspevam da sačuvam sreću (šansu), moguć pristup vrhu“.²⁹ U ovom pogledu, Bataj je takođe sličan Jaspersu, pošto je za obojicu karakteristično to da ne teže znanju, nego neznanju.

Bataj odbacuje racionalnost kao znanje, zato što ono implicira moć, odnosno, vladanje. Znanje ne može, a da ne bude posedovanje objekta subjektom. Ono je nužno moć, što znači da je moć njegova unutrašnja granica. Prestajući da bude moć, znanje prestaje da bude znanje. Znanje sve može, osim da prestane da vlada – ono ne može da odustane od samog sebe. U ovom pogledu, samosvest nije ništa bolja od svesti: ona dominaciju nad spoljašnjim svetom zamenjuje dominacijom nad samim sobom. Na taj način, i svest i samosvest su potčinjeni snazi dominacije, pa i jednoj i drugoj izmiče sloboda. Sloboda se rađa tamo gde se znanje gubi – samo neznanje može da prekine lanac dominacije. Francuski autor ističe da je um „svodljiv na potrebu da se eliminiše sreća“.³⁰ Međutim, po njegovom shvatanju, ova potreba se ne može u potpunosti zadovoljiti, zato što suverenost sreće uvek ima poslednju reč.³¹ Um podrazumeva sigurnost i izvesnost, dok sreća podrazumeva neizvesnost i kocku. Sloboda ne počiva na umu, već na sreći – „sloboda proističe iz alee“,³² ukazuje Bataj. Drugim rečima, sloboda ne izvire iz znanja, nego iz sreće (šanse) – ona je bliža strepnji, nego samokontroli. Sloboda zahteva rizik stavljanja na kocku, smatra francuski erotolog. Prema njegovim rečima, „bačene kocke su razdvojene. Ništa ih ne okuplja u neku *celinu*. Celina je nužnost. Kocke su slobodne“.³³ Celina je um, kocka je sreća.

„Razlika između spekulisanja i stavljanja na kocku odvaja različite ljudske postupke“,³⁴ ističe Bataj. Predmetna delatnost se zasniva na spekulisanju i kalkulisanju, na predviđanju učinaka, dok se igra zasniva na stavljanju na kocku. Kalkulacija dobiti podrazumeva primat prošlosti, dok samo rizik kockanja dovodi do otvaranja prema budućnosti. Sloboda je prevazilaženje granica, što omogućuje

27 Ž. Bataj, *Erotizam*, str. 345.

28 Ž. Bataj, *O Ničeju*, str. 38.

29 Ibid., str. 71.

30 Ibid., str. 120.

31 Vidi: Ž. Bataj, *Erotizam*, str. 280.

32 Ž. Bataj, *O Ničeju*, str. 122.

33 Ibid., str. 141.

34 Ibid., str. 154.

kocka, a ne kalkulacija. Stoga, svi oblici slobode zahtevaju stavljanje na kocku. Na primer, ljubav izmiče svim našim kalkulacijama, i moguća je samo kao susret, koji zavisi od sreće i naše spremnosti da sopstveno biće stavimo na kocku.

Dakle, francuski autor pod srećom ne podrazumeva blaženo stanje duše, nego šansu, tj. kocku. U ovom smislu, sreća može biti dobra ili loša, ona obuhvata kako blaženstvo, tako i patnju. Sreća je kocka koja pada i događaj koji nam zapada. Ona ne zavisi od zasluge, nego od slučaja. Ona se često javlja u liku nesreće – „ako se *vrh* doseže kroz nesreću – pasivno – to znači da je on po svojoj suštini stvar sreće koja se događa (za-pada) nezavisno od volje, nezavisno od zasluge“,³⁵ kaže Bataj. Po njegovom razumevanju, *vrh* je suverenost – sloboda – koja se nalazi s onu stranu dobra i zla. Sloboda zavisi od milosti i nemilosti sreće. Nikakav rast znanja, pa ni hegelovsko „napredovanje u svesti o slobodi“, neće nas učiniti slobodnijim. Sloboda se ne može osvajati, ona ne može biti stvar inženjeringa. Sloboda će uvek zavisiti od hirovitosti sreće, koja je besmislena. Stoga, sloboda izmiče racionalnom mišljenju, dokle god ono insistira na smislu.³⁶

2.3 Prekoračenje granica (prestup) i nasilje

Bit slobode tiče se prekoračenja granica. U odnosu na društvene institucije, ovo prekoračenje predstavlja prestup, tj. kršenje zabrana. Bataj ističe da konkretna sloboda predstavlja „uznemirujuće kršenje nekog tabua“. ³⁷ Otuda sloboda ima i obeležja zla, destruktivnosti. Međutim, u Batajevom prevrednovanju vrednosti zlo se ukazuje kao vrhunac bića, a dobro kao njegov pad. Naime, po ovom razumevanju, zlo je izraz obilja snage, u vidu njenog rasipanja, dok je dobro izraz brige za očuvanje bića, koje oskudeva u snazi.

Zlo je u funkciji slobode, zato što predstavlja trošenje moći, dok dobro sprečava čovekovu slobodu, zato što je njegova suština u očuvanju moći. Sistem društvenih zabrana nametnut je potrebom za ovladavanjem prirodom i u funkciji je očuvanja moći. U ovom smislu, francuski autor ističe da su „granice sveta rada poduprte zabranama u borbi protiv prirode“. ³⁸ Međutim, sfera kršenja zabrana ne predstavlja jednostavno vraćanje prirodi, već sasvim novu realnost – svet sakralnog. Kršenje zabrana je prestup, koji podrazumeva dvostruku negaciju, jer on ne dovodi do povratka animalnosti, već do prevazilaženja kako neposredne animalno-

35 Ibid., str. 150.

36 Govoreći o Batajevom odustajanju od smisla, Ž. Derida ističe da „ovde stižemo do granica i do najvećih smelosti diskursa u zapadnoj misli“. (Ž. Derida, „Opšte pisanje i opšta ekonomija“, *Treći program*, Beograd, 72/1987, str. 305.)

37 Ž. Bataj, *O Ničeju*, str. 30.

38 Ž. Bataj, *Erotizam*, str. 129.

sti, tako i rada kao procesa posredovanja. Stoga, u ovom kontekstu i destruktivnost ima drugačiji smisao.

Prekoračenje granica podrazumeva nasilje, što znači da je nasilje u funkciji slobode. Po Batajevom shvatanju, sfera erotizma je sfera slobode, a nasilje je „duša erotizma“.³⁹ Očigledno je da francuski erotolog shvata nasilje na specifičan način, inače bi njegovo povezivanje slobode i nasilja bilo neubedljivo. Naime, kada govori o nasilju, on ne misli na animalnu agresivnost, niti na organizovani teror, već na (unutrašnje) razdiranje. U animalnoj agresivnosti i organizovanom teroru moguće je razlikovati agresora i žrtvu, dok smo u razdiranju mi sami „istovremeno, slepi vinovnici i žrtve“.⁴⁰ Za razliku od drugih oblika nasilja, razdiranje podrazumeva ambivalenciju, tj. ono „traži od onoga ko ga doživljava da u istoj meri oseća zebnju na kojoj se temelji zabrana i želju koja vodi njenom gaženju“,⁴¹ smatra ovaj mislilac.

Razdiranje je osnov erotskog opštenja među ljudima, koje podrazumeva prekoračenje granica individualnosti. Bataj ukazuje da samo zajednička rana spaja ljude, smatrajući da je upravo u tom smislu nasilje suština erotizma. S druge strane, organizovani teror je antierotičan, jer u njemu nema zajedničke rane, pošto ne postoji unutrašnje razdiranje kod agresora. Organizovani teror pripada sferi dominacije, jer je izraz kontrolisane moći i svrsishodnosti, a ne ambivalencije. Stoga, samo razdiranje sjedinjuje ljude, dok ih organizovani teror razjedinjuje. Ovo takođe znači da je organizovani teror izvan suverenog prekoračenja granica.

Batajevsko nasilje je moć drugačijeg tipa od vladavine. Čovek nikada ne može povratiti animalnu žestinu nagona, ali može prestupiti granice moći, karakteristične za sferu rada. Prema rečima francuskog autora, „rad zahteva vladanje zasnovano na stalnom proračunavanju uloženog napora, što je u vezi sa proizvodnim učinkom. On zahteva razumno vladanje bez burnih poriva koji uzimaju maha u svetkovinama i, uopšte uzev, u igri“.⁴² Suprotno ovoj vrsti moći, nasilje podrazumeva gubitak kontrole i trošenje, a ne sticanje dobara. U tom smislu, rad je moć vladanja koja se stalno uvećava, dok je nasilje moć trošenja, koja se periodično oslobađa.

Bez obzira na njegov periodičan karakter, prestup je vrhunac bića. Po Bataju, „posmatran u celini, ljudski život u toj meri teži rasipanju da nas zbog toga obuzima zebnja, zebnja skoro nepodnošljiva“.⁴³ Ovu misao, francuski mislilac izražava i sledećim rečima: „koliko god mogu (što zavisi od njihove snage), ljudi traže naj-

39 Ibid., str. 218.

40 Ibid., str. 273.

41 Ibid., str. 43.

42 Ibid., str. 46.

43 Ibid., str. 67.

veće gubitke i najveće opasnosti⁴⁴. Prema tumačenju K. Din, „momenat u kome vlastito ja iskušava sebe kao gubitak (kao osakaćeno, kažnjeno, kastrirano) takođe je momenat u kome se ono konstituiše kao vlastito ja“⁴⁵. Težnja ka rasipanju i gubitku suprotna je težnji ka vladanju, u odnosu na koju se pokazuje kao nemoć. Gledano iz ugla moći kao vladanja, nasilje se pokazuje kao neefikasnost, tj. kao gubitak autonomije ili samokontrole. U izvesnom smislu, to je pobjeda slepe stihije nad ljudskom vladalačkom moći. Međutim, prestup je posredovan zabranom, a ona čoveku „otvara vrata do kojih animalnost ne može doći, vrata prestupanja pravila“⁴⁶, ističe autor *Erotizma*.

Na taj način, nasilje izmiče kontroli i otvara čoveka prema nečemu novom. Ovo otvaranje – koje predstavlja bit slobode – nije stvar jasne svesti, nego nasilja, a „nasilje je smutnja“⁴⁷, ističe Bataj. Prema njegovom razumevanju, nasilje je na strani slobode, zato što je na strani želje, a ne potrebe. U tom smislu, on ukazuje: „ima u prelazu sa normalnog držanja na želju temeljna opčinjenost smrću“⁴⁸. Sfera želje je sfera besmislenog troška, odnosno, žrtvovanja. „U etimološkom smislu, žrtvovanje (*le sacrifice*) zapravo znači proizvođenje sakralnih stvari“⁴⁹, objašnjava francuski autor. Žrtvovanje podrazumeva nasilje, koje prekoračuje granice kako animalnosti, tako i sfere rada.

Upravo u tome, Bataj vidi oslobodilačku funkciju nasilja. Po njegovom shvaćanju, nasilje je jedini način prekoračivanja granica dominacije, ali nasilje koje podrazumeva unutrašnje razdiranje. U ovom smislu, poezija takođe predstavlja nasilje, jer je čin žrtvovanja, u kome se reči prinose kao žrtva. Pošto se razumnost obično izjednačava sa svrsishodnom racionalnošću, a ona ne podrazumeva razdiranje, francuski mislilac zastupa tezu da nasilje kvalitativno nadmašuje razum.

2.4 Sloboda kao realnost nemogućeg

Prema rečima poznatog erotologa, „u svetu postoji i moguće i nemoguće“⁵⁰. Oni nisu strogo odvojeni, nego se prepliću: nemogućeg ne bi bilo bez mogućeg, a

44 Ibid., str. 97.

45 C.J. Dean, *The Self and Its Pleasures: Bataille, Lacan and the History of the Decentered Subject*, p. 245.

46 Ž. Bataj, *Erotizam*, str. 247. Po vlastitom Batajevom razumevanju, prestup o kome je reč ima hegelijansku, dijalektičku formu „Aufhebung“-a. Međutim, ovo njegovo samorazumevanje dovodi u pitanje Ž. Derida, u pominjanom tekstu pod naslovom „Opšte pisanje i opšta ekonomija“.

47 Ibid., str. 218.

48 Ibid., str. 23.

49 Ž. Bataj, „Pojam trošenja“, *Kultura*, 73-75/1986, str. 79.

50 Ž. Bataj, *O Ničeu*, str. 179.

moguće se dodiruje sa nemogućim. Osnovni predmet Batajeve misli jeste nemoguće, pri čemu on smatra da se do tog cilja može doći samo ako se ide do kraja mogućeg.

Moguće je život, a nemoguće je smrt. Ukazujući da je suština smrti „ono što se ne dešava“,⁵¹ Bataj smatra da je u tom smislu ona nemoguća. Međutim, smrt je s druge strane realna, jer kroz umiranje „ono što se ne dešava“ zadobija formu „onoga što se dešava“.⁵² Analogno smrti, i sloboda je nemoguća i realna: ona je nemoguća zato što postoje granice koje se nikada ne mogu potpuno ukloniti, ali je i realna, zato što postoji privremeno prekoračivanje tih granica. Stoga je u batajevskom duhu dopušteno istovremeno tvrditi da je sloboda nemoguća i pripisati joj atribut realnosti. Sloboda postoji na način nemogućeg.

Prethodno je pominjana razlika između moći kao vladanja i moći kao trošenja. Iz ugla znanja kao moći vladanja, ova druga vrsta moći se pojavljuje kao nemoć. Pošto je ovo pisanje akt znanja, u njegovom nastavku će suprotan tip moći takođe biti imenovan kao nemoć. U tom kontekstu, moguće je sfera moći, a nemoguće je sfera nemoći. Odnosno, moguće postoji na način moći, a nemoguće na način nemoći.

Po ovom razumevanju, moć može sve što je moguće, ali ne može ono što je nemoguće. Sloboda pripada sferi nemogućeg, što znači da moć ne može da bude slobodna. Drugim rečima, sloboda izmiče moći. Kao sinonim najviših ljudskih vrednosti, ona se ne može dostići nikakvim voljnim naporom. Prema Ničeovim rečima, „upravo je heroju najteže od svijui stvari ono *lijepo*. Nedohvatljivo je ono lijepo svakoj strasnoj volji“,⁵³ odnosno, „stajati s olabavljenim mišićima i s razuzdanom voljom: to je za vas, uzvišeni, najteže!“⁵⁴

Međutim, ono što ne može moć, može nemoć. Nemoć ne može ono što je moguće, ali može ono što je nemoguće. Nemoć može da bude slobodna, da voli i da se igra, što moć ne može. Svako prekoračenje granica dovodi do gubitka moći, kao što i svaka nemoć tera na prekoračenje granica. U ovom smislu, sloboda je vezana za nemoć, a ne za moć. Naravno, nemoć podrazumeva bolest i propadanje, ali iako ništa ne stvara, bolest puno toga oslobađa. Nemoć povlači sa sobom propast, ali upravo to je i čini realnošću nemogućeg.

Sloboda postoji kao pokušaj nemogućeg. Čovek ne može definitivno da se oslobodi stega koje ga pritiskaju, ali može da prekoračuje granice mogućeg. Ovo prekoračivanje, na kraju, uvek doživljava neuspeh, i zato svaki prestup potvrđuje opravdanost zabrane. Međutim, za slobodu je dovoljno to što se prekoračenje zbiva,

51 G. Bataille, „Le pur bonheur“, *Gamma*, Paris, 1974, 27.

52 Ibid., 27.

53 F. Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 108.

54 Ibid., str. 109.

makar i po cenu neuspeha. Propast koja prati ovakve pokušaje, i jeste dokaz slobode. Stoga, Bataj ističe – „umreti i prekoračiti granice isto je“.⁵⁵

Ovakvo gledište može se učiniti pesimističkim. No, gledano iz drugog ugla, ono je izraz najvećeg optimizma. Optimizam Batajevog shvatanja sadržan je u isticanju lepote nemoći i umiranja. Smrt je sagledana sa njene lepše strane, kao čin spajanja sa univerzumom. Uostalom, svi najlepši trenuci našeg života – među njima i „mala smrt“ – zasnivaju se na privremenoj smrti naše individualnosti. Zato Batajev govor o smrti ne deluje zastrašujuće, već budi nadu da je sloboda ipak ostvariva, u jednom svetu prevrednovanih vrednosti.

3. Smisao erotske slobode

3.1 Suština erotizma

Analogno izvornoj helenskoj neodređenosti Erosa kao mitske figure, filozofsko razumevanje erotizma se oduvek odlikovalo višesmislenošću i nemogućnošću preciznog pojmovnog određenja. „Erotizam je, u svakom slučaju, nešto o čemu je teško govoriti“,⁵⁶ ističe Bataj, smatrajući da nas tajnovitost erotskog iskustva poziva na ćutanje. Međutim, upravo je u njegovim tekstovima ovaj zagonetni fenomen našeg postojanja došao do reči, i to na način koji predstavlja jedan od najdubljih uvida u suštinu erotizma, od strane čoveka zapadne civilizacije. Ono što, u širokoj istorijsko-teorijskoj lepezi, odlikuje pristup francuskog erotologa jeste filozofsko-antropološka perspektiva: poput E. Finka, on nasuprot biološkom i teološkom shvatanju erosa smatra da je erotizam specifično ljudski fenomen, pošto „ni životinja, ni bog ne ljube“.⁵⁷ Suština ovog pristupa je u razumevanju erotizma na osnovama specifično ljudske otvorenosti prema biću i svetu, što podrazumeva neodvojivost kosmičkih aspekata erosa od njegovih ljudskih korelata.

Tradicionalno razlikovanje zemaljskog i nebeskog erosa svedoči o višeznačnosti erotizma. Istorija razumevanja ovog pojma odlikuje se stalnim pomeranjima značenja, što između ostalog proizilazi i iz nedovoljno definisanog mitološkog statusa Erosa, koji nije bio određen nekim čvrstim mitom, pa se može tumačiti kao božanstvo i kao demon, kao ljudski i/ili kao kosmički fenomen. Bataj i Fink ovu stalnu dvosmislenost razrešavaju u okviru tzv. nove antropologije, koja, nasuprot tradicionalnoj, čoveka ne shvata kao biće između drugih bića, između životinje i boga – shodno čemu je i eros bio „podeljen na jedan čulni, životinjski deo, i na

55 Ž. Bataj, *Erotizam*, str. 160.

56 Ibid., str. 281.

57 E. Fink, *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, Nolit, Beograd, 1984, str. 276.

jedan natčulni, duhovno-božanski deo⁵⁸ – već kao postojanje u otvorenosti prema kosmosu, pri čemu se božansko i demonsko, zemaljsko i nebesko, pojavljuju kao elementi sveta, shvaćenog kao egzistencijalni prostor čoveka.

Prema Bataju, „erotizam se razlikuje od životinjske seksualnosti po tome što je čovekova seksualnost ograničena zabranama i što je oblast erotizma ona gde se te zabrane prestupaju“.⁵⁹ Ovo znači da ne postoji neposredna ili prirodna erotičnost, već je ona po svojoj suštini neprirodna, odnosno, istorijski isposredovana zabranama, koje su uslovljene interesima rada: negacija spoljašnje diktira i transformaciju unutrašnje prirode. Utoliko francuski autor deli gledište pripadnika tzv. kritičke teorije društva, koji su se suprotstavili shvatanju V. Rajha o navodnom postojanju prirodne samoregulacije čovekovog seksualnog nagona, smatrajući da su sve ljudske potrebe istorijski modifikovane i da je u ljudskom društvu seksualni nagon modifikovan investiranjem nagonske energije u radni proces.⁶⁰ S druge strane, istorija rada je neodvojiva i od istorije religije, u čemu se ogleda antropološka suština teologije: Bataj smatra da je religija u tesnoj vezi sa erotizmom, ali ne na taj način što bi eros bio božanski fenomen, već obrnuto, time što je ideja božanskog jedan od simbola erotičnosti ljudskog bića. Drugim rečima, po ovom razumevanju, sfera sakralnog je uslovljena sferom profanog, u tom smislu što religija predstavlja jedan vid prestupa, kršenja zabrana koje ustanovljuje svet rada.

Za razliku od animalne seksualnosti, „erotizam je vid čovekovog unutrašnjeg života“,⁶¹ ističe francuski mislilac. Erotizam je derealizovana seksualnost, pa se smisao erotske želje ne može razumeti na osnovu Rajhovog biologističkog modela redukcije napetosti – odnosno, orgazmičkog principa kao suštine zadovoljenja seksualnog nagona – već samo ako se imaju u vidu imaginarna i simbolička dimenzija erosa. Naime, dinamika unutrašnjeg iskustva erotizma, kao i religije, zasniva se na ambivalentnoj igri zabrane i prestupa, pa erotski doživljaj nikada nije samo ono što fizički jeste, već uvek ima i određeno simboličko značenje zebnje i prkosa, što ga više smešta u prostor imaginarnog, nego realnog ispunjenja. Stoga, erotski užitak nije istoznačan sa zadovoljavanjem seksualne potrebe – on izvrđava principu homeostaze i u bitnom smislu podrazumeva nezadovoljenost nagona.

58 Ibid., str. 276.

59 Ž. Bataj, *Erotizam*, str. 286.

60 U tom smislu, M. Horkhajmer i T. Adorno ističu: „priroda, zapravo, ne poznaje užitak – ona ne ide dalje od zadovoljenja potrebe. Svaki je užitak društven, i onaj u sublimiranim i onaj u nesublimiranim afektima“. (M. Horkhajmer/T. Adorno, *Dijalektika prosvetiteljstva*, Logos, Sarajevo, 1974, str. 117.) Na istoj liniji, H. Markuze ukazuje – „sve ljudske potrebe s onu stranu animalnosti, uključujući i seksualnost, historijski su određene, historijski promenljive“. (H. Markuze, *Kraj utopije. Esej o oslobođenju*, Stvarnost, Zagreb, 1978, str. 12.)

61 Ž. Bataj, *Erotizam*, str. 33.

Nasuprot binarnoj podeli erosa na telesni i duhovni, Bataj razlikuje njegova tri vida: erotizam tela, erotizam srca i sakralni erotizam. Pošto im je zajednička karakteristika prestupništvo, svaki od njih se odlikuje svojevrsnim nasiljem: prvi je neodvojiv od posrtanja i nasrtanja na telo partnera, drugi je skopčan sa patnjom, jer jedino ona „otkriva značenje voljenog bića“,⁶² dok se sakralni erotizam zasniva na operaciji žrtvovanja, čime se zapravo i proizvode sakralne vrednosti. Kako je nasilje suština erotizma, erotsko ponašanje je u bliskom odnosu prema smrti – štaviše, francuski autor smatra da je „poriv ljubavi doveden do krajnosti, poriv smrti“.⁶³ Naime, svojevrsno destruisanje jastva jeste uslov erotizmu imanentnog prekoračenja granica individuacije, dok je suština smrti u definitivnom poništavanju individualiteta. Ipak, po Batajevom razumevanju, erotizam predstavlja afirmaciju života čak i u smrti, u čemu se ogleda kvalitativna razlika između ovih dvaju fenomena. Erotsko iskustvo se odlikuje svojevrsnim vaskrsavanjem života, umiranjem i ponovnim rađanjem, što znači da ono rezultira trijumfom kontinuiteta sveobuhvatnog bića, nad diskontinuitetom individualnosti i smrti.

Prema Batajevim rečima, „krajnji smisao erotizma je spajanje, ukidanje granica“.⁶⁴ To znači da francuski mislilac suštinu erotizma vidi u prekoračivanju granica individualnog diskontinuiteta, u težnji za dostizanjem jedinstva, tj. kontinuiteta bića. U ovom pogledu, on je sličan Finku, koji takođe smatra da je smisao erosa u „proboju iz upojedinačenosti ... iz posebnog zatvora individuacije“.⁶⁵ Naravno, ovo prekoračivanje granica individuacije je uvek privremenog karaktera i po svojoj suštini predstavlja ekstatične trenutke jedinstva, kako sa vlastitim rodnom, tako i sa kosmosom u celini. Erotizam kao sfera prestupa predstavlja iznimne trenutke ljudske svakodnevnice, trenutke svetkovanja, u kojima se čovek otvara prema misteriji bića i svejedinstvu sveta, potvrđujući svoju suštinsku univerzalnost. Nasuprot božanskoj samodovoljnosti i životinjskoj specijalizovanosti i vezanosti za prirodno okruženje, ljudsko biće to postiže zahvaljujući svom radu, zabranama i – iznad svega – zahvaljujući njihovom kršenju.

3.2 Postmoderna situacija erosa

Pored mnogih drugih, francuski postmodernistički koautori P. Brikner i A. Finkilkraut su, u svojim analizama savremenog erotizma, inspirisani Batajevim delom, čineći i korak dalje od svog slavnog prethodnika. Njihova knjiga pod naslovom *Novi ljubavni nered* predstavlja reprezentativno ostvarenje za postmoderne

62 Ibid., str. 24.

63 Ibid., str. 47.

64 Ibid., str. 147.

65 E. Fink, *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, str. 283.

tokove mišljenja, u kojoj je izloženo jedno od karakterističnih postmodernističkih shvatanja erosa. Za razliku od Bataja, oni se ne bave erotizmom uopšte, već razmatranjem njegovih savremenih formi, pri čemu im je osnovna namera eliminisanje preskriptivnog govora o seksualnosti. Rukovodeći se postmodernističkom idejom o nesvodivosti razlika, ovi koautori se ograničavaju na deskripciju postojećeg polimorfnog stanja. U tom kontekstu, Brikner i Finkilkraut vrše svojevrstu desakralizaciju erotizma, nastojeći da erotski fenomen sagledaju imanentno, nezavisno od svih metafizičkih i religioznih konotacija, političkih poruka, kao i – s druge strane – bioloških zakonomernosti. Sličnosti i razlike u odnosu na Bataja dolaze do izražaja već u takvom njihovom teorijskom pristupu.

Kako francuski koautori karakterišu savremeno stanje erosa? Prema njihovom tumačenju, asketsku etiku iz XIX veka zamenio je imperativ seksualnog napretka i seksualnog uživanja u našem vremenu. Stoga, moral više nije kočnica seksualnosti, već stvari stoje obrnuto: etika podstiče njen procvat, ali samo zato što *nad-ja* vrši kodiranje libida, stvarajući „normalnu“, tj. normiranu seksualnost. Putem kodirane seksualnosti ostvaruje se saglasje između društvene i nagonke strukture, a otpadnički vidovi erotizma bivaju marginalizovani, ali i podvrgnuti zakonima tržišta. Po ovoj interpretaciji, erotizam koji institucionalno dominira jeste muška seksualnost, sa njoj svojstvenom vladavinom genitalnosti i imperativom orgazma. Brikner i Finkilkraut ističu da je misao V. Rajha teorijski izraz „muškog imperijalizma u seksualnim odnosima“.⁶⁶ Ovaj imperijalizam se odlikuje instrumentalizacijom ljudskog tela, u ekonomske i političke svrhe: lociranjem uživanja na polne organe, ostali delovi tela se oslobađaju za rad (ekonomska funkcija), a favorizovanjem orgazma omogućuje se efikasno nadziranje i pripitomljavanje „divljih“ strasti, svođenjem velikih erotskih napetosti na umerena zadovoljstva (politička funkcija). Vladavina muške seksualnosti označava oseku ili osiromašenje erotizma, tim pre što ejakulacija „više održava nego što prekoračuje naše granice“,⁶⁷ smatraju francuski koautori.

Postojanje manjinskih erotika, pak, svedoči o tome da ono što se isključuje ne prestaje da postoji. Naime, Brikner i Finkilkraut uporedo sa njegovom vladavinom konstatuju i krizu genito-orgazmo-centrizma, koja se manifestuje kroz tzv. novi ljubavni nered, kroz raspadanje važećih standarda uživanja, čime se omogućuje nehijerarhizovano sapostojanje svih vidova erotizma. Na taj način postaje očevidno da je moguće potvrditi se nasuprot normiranom užitku, a ne nametati se kao nova norma, što nagoveštava stanje u kome više ne bi bilo seksualnog isključivanja, odnosno, u kome „ni jedna seksualnost više ne bi bila policija neke druge“,⁶⁸ ukazuju francuski postmodernisti. Suprotno Rajhovom konceptu seksualne revolucije,

66 P. Brikner/A. Finkilkraut, *Novi ljubavni nered*, Filozofska postmoderna, Beograd, 1989, str. 72.

67 Ibid., str. 31.

68 Ibid., str. 172.

kao eliminacije seksualnih izopačenosti, teoretičari novog ljubavnog nereda ističu da je orgazam samo jedno od mnogih erotskih zadovoljstava i da je ljubavno telo „mnogobožačko“. Stoga, oni nasuprot orgastičkoj centriranosti daju za pravo decentriranom uživanju bez jedinstvenog načela, smatrajući da poenta naviranja manjinskih erotika nije samo u odbacivanju totalitarnog modela valjanog zadovoljstva, nego i u imanentnom kriterijumu intenziviranja i obogaćivanja erotske naslade.

U sklopu novog ljubavnog nereda, posebno mesto pripada ženskoj seksualnosti. Ženski diskurs čini normu izlišnom, „daje nogu jedinstvu, protivi se suvislosti, brižljivo izbegava da podupre nova merila valjane seksualnosti“,⁶⁹ ističu francuski koautori. Naspram muškog, žensko uživanje je mnogo erotičnije; ono je besciljno i nelokalizovano, odlikuje se rasprskavanjem u mnoštvo samostalnih naslada, a svojom ekstatičnošću izmiče jedinstvenom orgazmu i tiraniji genitalnog. Dok muškom zadovoljstvu mora da prethodi štednja i da sledi umor i opadanje energije, ženska seksualnost je kadra za prekoračenje granica, pošto je suština ženskog uživanja u batajevski shvaćenom trošenju – ovaj tip erotizma „raste samo od najluđih izdataka“,⁷⁰ smatraju Brikner i Finkilkraut. Međutim, iako o ženskom erotizmu govore u superlativima, odbacujući svaki vid propisivanja seksualnosti, oni se protive i nastojanjima da se na feminističkim osnovama zasnuje neki novi program erotizacije – kao što je slučaj, na primer, sa Markuzeovim programom erotsko-estetskog izgrađivanja socijalizma.⁷¹

U čemu se sastoje sličnosti i razlike između Bataja i teoretičara novog ljubavnog nereda? Osnovna sličnost je u zajedničkom shvatanju da se erotska naslada i sloboda ne mogu osvajati vlašću, zato što suština erotizma nije u vladavini, već u razvlašćivanju i nevlasti – po njihovom razumevanju, uživa se u ustupanju, a ne u gospodarenju, u lutanju, a ne u izvesnosti. Reč je o suštinskoj nemogućnosti vladavine subjekta u sferi erotizma, o odsustvu njegove nadmoći, zato što mu voljeno biće neprestano izmiče. Čak i ljubavna izjava, ta nagodba o uzajamnosti, na jedan paradoksalan način opoziva ono ljubavno uživanje koje pokušava da osigura. Međutim, kada Brikner i Finkilkraut kažu da „ako ljubav i treba oslobađati, treba je oslobađati ljudskosti ljubavnika“,⁷² onda oni izvode jedan radikalni antihumanistički zaključak, koji po nekim svojim dalekosežnim implikacijama odudara od Batajevog stanovišta.

69 Ibid., str. 72.

70 Ibid., str. 127.

71 Naime, u Merilima vremena, H. Markuze govori o „feminističkom socijalizmu“, kao društvu koje se zasniva na tzv. ženskim kvalitetima – „prijemčivost, osetljivost, nenasilje, nežnost, itd.“ – smatrajući da je zahvaljujući njima moguća „određena negacija agresivnih i represivnih potreba i vrednosti kapitalizma kao kulture kojom dominira muškarac“. (H. Markuze, *Merila vremena*, Grafos, Beograd, 1978, str. 15.)

72 P. Brikner/A. Finkilkraut, *Novi ljubavni nered*, str. 185.

Bataj o erotizmu govori na osnovu ljudske situacije u svetu, očigledno ne smatrajući da je ideja čoveka teorijski „prazna“. Stoga, ovaj mislilac ne vrši suštinsko diferenciranje muške i ženske seksualnosti, što je svojstveno Brikneru i Finkilkrautu, koji time na izvestan način raslojavaju i „razvodnjavaju“ pojam čoveka. Francuski koautori teže imanentnom i izolovanom sagledavanju erosa, dok Bataj traga „za koherentnom celinom“,⁷³ tj. pokušava da rasvetli erotizam u njegovim bitnim korelacijama sa ostalim fenomenima ljudskog postojanja. Sem toga, suprotno svom prethodniku, teoretičari novog ljubavnog nereda smatraju da smisao erotizma nije u doživljaju jedinstva, već u rasprskavanju, u afirmisanju raznolikosti. Konačno, uprkos svojim pluralističkim ambicijama, Brikner i Finkilkraut su – u odnosu na Bataja – redukovali sferu erotskog: oni su eliminisali sakralni erotizam, pošto su potpuno odvojili oblast erosa od mistike i religije.

3.3 Erotizam kao paradigma slobode

Filozofska misao je često poimala slobodu u protivstavu prema erosu i erotskom uživanju. Smatralo se da je erotska sloboda *contradictio in adjecto*, u tom smislu da ako volimo, onda nismo slobodni, a ako smo slobodni, onda nismo zaljubljeni. Sama mogućnost slobode razumevana je – između ostalog – kao savladavanje erotskih impulsa, kao gospodarenje nad erotskim strastima, dok je obuzetost erosom tumačena kao indeks neslobode. Ovakvo shvatanje nije svojstveno samo tradicionalnoj filozofiji, nego i nekim savremenim filozofima. Na primer, više puta pominjani E. Fink, nesumnjivo jedan od najdubljih savremenih mislilaca erotizma, izričito razdvaja slobodu kao „samoraspolaganje čoveka samim sobom“ od erosa kao sile koja zaljubljene dovodi u stanje manije, pa „nisu u stanju da sobom raspolazu u trezvenoj budnosti“.⁷⁴ Bataj u mnogo čemu deli Finkova gledišta, ali se po ovom pitanju razilazi sa njim, ne zbog toga što suštinski drugačije razumeva eros, već zato što različito shvata suštinu slobode.

Nasuprot većem delu filozofske tradicije, Bataj erotizam shvata kao paradigmu ljudske slobode, dakle, upravo kao model istinske suverenosti. Mislilac koji mu na izvestan način, a sa drugačijim konotacijama, pravi društvo u ovoj tezi jeste H. Markuze. Naime, i jedan i drugi erotizaciju shvataju ne kao indeks neslobode, već kao pokazatelj ljudske slobode, tj. kao suštinu emancipacije čoveka. U ovom smislu, obojica smatraju da se put emancipacije/erotizacije sastoji u transgresiji vladavine ili logosa dominacije, u prevazilaženju (samo)eksploatacije čoveka i prirode u tehnološko-političkom procesu radu. Ipak, razlika između ove dvojice mislilaca je velika, i uočljiva je u gotovo svim aspektima njihovih konkretnijih misaonih izvo-

73 Ž. Bataj, *Erotizam*, str. 10.

74 E. Fink, *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, str. 280.

denja. Suština ove razlike sažeto se može formulirati kroz ocenu da Markuze pojam erosa saobražava svojoj ideji oslobođenja, dok Bataj ideju suverenosti saobražava svom razumevanju erotizma. Drugim rečima, prvi preinačuje značenje erosa, a drugi preinačuje značenje slobode: za Markuzea je sloboda paradigma erosa, a za Bataja je erotizam paradigma slobode.

Na jedan paradoksalan način, sve ono što je tradicionalno shvatano kao erotska nesloboda, Bataj razumeva kao (erotsku) slobodu. Neproduktivnost, uludo trošenje energije, neracionalnost, greh i nasilje – sva ova svojstva erotskog iskustva bivaju preinačena od poroka u vrlinu, od ropstva u slobodu čovekovu od potčinjenosti lancu (auto)dominacije, a za suvereno kršenje zabrana. S druge strane, Markuze ukazuje da „ego kojem je oteto njegovo samostalno oblikovanje poriva biva utoliko više subjekt destrukcije i utoliko manje subjekt erosa“.⁷⁵ Nasuprot dosadašnjim istorijskim iskustvima, on smatra da je eros nespojiv sa nasiljem i da erotsko ponašanje podrazumeva autonomiju subjekta. Pri tome, ovaj mislilac vrši aksiološko preinačavanje pojma erosa – po njegovom razumevanju, erotsko je samo ono što počiva na slobodi, što je nošeno emancipatorskim vrednostima, a sve ono bezvredno u sferi erotskog, zapravo, predstavlja izmanipulisanu seksualnost, tj. redukovani i atrofirani vid erotskog iskustva. Stoga, dosta neuobičajeno, Markuze kao predmet erotske požude vidi spoljašnju prirodu, s obzirom da je pacifikacija čoveka i prirode jedan od proklamovanih emancipatorskih ciljeva u njegovoj filozofiji.

Bataj smatra da je erotska sloboda s onu stranu racionalnosti, dok Markuze dovodi u tesnu vezu eros i um, ističući da „nagonsko oslobođenje uključuje intelektualno“.⁷⁶ U tom kontekstu, ovaj znameniti pripadnik kritičke teorije društva govori o tzv. represivnoj desublimaciji, ukazujući da je njena odlika upravo „žestoko i često metodično i svesno odvajanje nagonske od intelektualne sfere, užitka od misli“,⁷⁷ što deformiše autentičan smisao erosa – njegovu upućenost na um, kao vlastiti korelat. Dakle, dok je za Markuzea sprega između erosa i racionalnosti kako uslov slobode, tako i unutrašnji konstitutivni uslov erotičnosti, dotle je za Bataja upravo razrgavanje ove sprege suština erotizma i slobode.

Međutim, teorija represivne desublimacije može biti iskorišćena i za pobijanje nekih Markuzeovih shvatanja, a u funkciji potkrepljivanja ključnih Batajevih ideja. Naime, njena suština je u gledištu o odsustvu spoljašnjih, institucionalnih, ograničenja (seksualnog) nagona, što u savremenom svetu ima za posledicu smanjenje, a ne porast erotske slobode. Pošto Bataj erotizam shvata kao prestup, iz perspektive njegovog mišljenja fenomen represivne desublimacije može se veoma uspešno objasniti. Po njegovom shvatanju, erotizam se zasniva na heteronomnim zabranama, jer upravo one omogućuju suverenost, na način njihovog prestupanja, tj. kršenja,

75 H. Markuze, „Nauk o porivima i sloboda“, *Ideje*, Beograd, 4/1971, str. 74.

76 H. Markuze, *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb, 1985, str. 13.

77 Ibid., str. 13.

dok njihovo odsustvo osiromašuje erotsko iskustvo i samim tim umanjuje čovekovu slobodu. Ako zabrane shvatimo kao zakon, onda reči K. Din jezgrovito izražavaju gledište francuskog erotologa – „zakon ne kažnjava prekoračenje, već konstituše seksualnost kao zabranjeno prekoračenje“. ⁷⁸ S druge strane, pošto Markuze zagovara ideju o erotskoj autonomiji subjekta, iz ugla njegove misli ne može se na konsekventan način objasniti činjenica da odsustvo heteronomnih institucija uzrokuje (erotsku) neslobodu.

Konačno, ono što čini različitom i spornom ideju erotske slobode u Batajevoj i Markuzeovoj misli tiče se razumevanja odnosa između erosa i rada. Francuski mislilac smatra da „erotsko ponašanje stoji nasuprot običnom, kao što trošenje stoji nasuprot sticanju“, ⁷⁹ tj. on sferu erotske slobode smešta s onu stranu sfere rada, ukazujući da između njih postoji samo indirektna veza, posredstvom institucije zabranjivanja. Markuze, pak, misli da je moguća konvergencija između rada i igre, sfere produkcije i sfere erotskog uživanja, pa erotičnost ne shvata po modelu trošenja, već (erotsku) slobodu traži „u radu, a ne samo s onu stranu rada“. ⁸⁰ Drugim rečima, nasuprot Bataju, predstavnik kritičke teorije društva smatra da su mogući erotizovani radni odnosi i da suština oslobođene erotske energije nije u neproduktivnom trošenju, već u istinskoj kreativnosti, kadroj da prevaziđe tehnološku blokiranost libida. Pitanje je samo da li se u Markuzeovoj viziji oslobođenja doista radi o erosu, i da li se u Batajevom viđenju erotizma zaista radi o slobodi?

U svakom slučaju, Bataj slobodu shvata kao ono što erotizam jeste, a Markuze erotizaciju shvata kao ono što sloboda treba da bude. Jedan je, očigledno, bolji poznavalac erosa, a drugi bolji poznavalac emancipacije. Stoga, pitanje o mogućnosti susretanja erotizma i slobode i nakon njih ostaje otvoreno.

4. Umesto zaključka

Kao što je već rečeno, Batajevu misao odlikuje otvorenost i izbegavanje definitivnih i nedvosmislenih odgovora na bitna pitanja ljudskog postojanja. Ona je toliko razgranata da su skoro nemoguća bilo kakva tematska odvajanja – u njoj se prepliću filozofija i poezija, unutrašnje iskustvo i nauka. Njegovi pojmovi su „meki“, poigravaju se i neosetno prelaze jedan u drugi, rasplinjavajući se pre nego što uspemo da ih razgraničimo. Francuski erotolog primenjuje „haotični metod“, ⁸¹ namerno je neprecizan i ne sređuje svoje misli, težeći nesistematčnosti, tj. izvrđava-

78 C.J. Dean, *The Self and Its Pleasures: Bataille, Lacan and the History of the Decentered Subject*, p. 244.

79 Ž. Bataj, *Erotizam*, str. 193.

80 H. Markuze, *Kraj utopije. Esej o oslobođenju*, str. 10.

81 Ž. Bataj, *O Ničeu*, str. 121.

jući svakom sistemu i destruišući svako pozitivno znanje. Stoga je njegovu misao ne samo teško kritikovati, već i uopšte shvatiti – ona neprestano samoj sebi protivreći, raspršujući na taj način svako pouzdano znanje. Ipak, i Batajev tekst ima izvesna težišta, pa je rasprava o njegovim shvatanjima moguća, ako se u razmatranje uzmu njegove težišne ideje, a zanemare pojedinosti ove meke misli.

Bez obzira na njenu nedisciplinovanost, čini nam se da nisu sasvim opravdani Sartrovi i Habermasovi prigovori o neutemeljenosti Batajeve misli.⁸² Naime, kada je reč o opusu ovog autora, radi se o metodičkoj i promišljenoj neutemeljenosti, odnosno, o konsekventnoj nekonsekventnosti. Pošto njegova misao ne pretenduje da bude sistem znanja, već izlaganje otvorenih pitanja, tekst francuskog erotologa ne treba čitati samo kao teorijsku koncepciju, nego i kao sasvim osoben postupak prekoračenja granica filozofskog smisla, time što se iznutra razara filozofski diskurs.⁸³ Možda je ovaj postupak i značajniji od Batajevih ideja, ali bi bilo pogrešno iz toga izvući zaključak da su one bezvredne. Naprotiv, francuskog erotologa odlikuje lucidnost i veliki broj provokativnih ideja, a njegova metoda ih čini otvorenim i aktuelnim i za današnjeg čoveka. Kao potvrdu Batajeve podsticajnosti u odnosu na savremenog čitaoca, umesto zaključka izložićemo nekoliko mogućih upitnih reakcija na njegove ideje.

Skica potpunog čoveka koju nudi francuski autor liči na osobu bez identiteta. Da li je uopšte moguć potpun čovek u smislu neograničenosti? Nije li osobenost čoveka zasnovana na ograničenosti, na granicama koje predstavljaju obrise ličnosti, koje nas i čine različitim? Tražeći izlaz iz obezličnog sveta moći, Bataj kao alternativu nudi prekoračenje granica, koje takođe narušava identitet ličnosti. Prekoračenje granica podrazumeva rastrojstvo ličnosti, a disocirana ličnost ne može biti potpun čovek. Dakle, potpun čovek može biti samo jedinstvena, a ne višestruka ličnost.

Smeštajući slobodu u sferu konzumacije, teoretičar erotizma odvaja suverenost od sfere produkcije. Međutim, može mu se zameriti to što ne uzima u obzir razlike između pojedinih tipova delatnosti. Kritikujući delanje, francuski mislilac zapravo ima u vidu samo jednu njegovu vrstu – instrumentalnu delatnost. S druge strane, ekspresivna delatnost nije ograničavajuća, pa u imanentnom batajevskom smislu može odlikovati potpunog čoveka. Može se reći da Bataj, zapravo, svodi delatnost na rad, usled čega sferu igre ne smatra delatnošću. Stoga je, po njemu, igra, a ne delanje, bitno svojstvo potpunog čoveka. No, nije li i igra vrsta delatnosti? Čak i ako igru shvatimo onako kako je shvata francuski erotolog – kao beskoristan trošak – ostaje otvoreno pitanje o tome da li je i trošenje vrsta delanja. Sem toga, Bataj i

82 Vidi: Ž.P. Sartr, „Jedan novi mistik“, *Treći program*, 72/1987, str. 297. i J. Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 224-25.

83 Na ovo ukazuje M. Fuko, u svom tekstu „Uvod u prestup“, *Treći program*, Beograd, 72/1987, str. 298-305.

sam ističe da je konzumacija uslovljena produkcijom, iz čega proizilazi da je sloboda makar u indirektnoj vezi sa sferom proizvodnje, što znači da svrsishodna delatnost takođe ima svoju oslobodilačku dimenziju.

Kada je o erotizmu reč, postoji čitav niz otvorenih pitanja i problema. Pre svega, upitno je Batajevo razumevanje smisla erotizma, to da li je suština erotskog iskustva u doživljaju spajanja (jedinstva) ili rasprskavanja (različitosti). Francuski erotolog je bliži Platonovom shvatanju o integrativnoj funkciji erosa, dok njegovi postmodernistički nastavljači kritikuju platonističku koncepciju erotizma kao androginiteta, kao izmirenja i iscelenja razdvojenih polova ljudskog bića. S druge strane, nasuprot Platonu, Bataj razdvaja erotizam i racionalnost, što je sporno mesto za jednu drugu tradiciju – za pripadnike kritičke teorije. Sem toga, stiče se utisak da je on pre naglasio destruktivni aspekt erotizma, smatrajući nasilje njegovom „dušom“, što je uočljivo ne samo u razlici spram Markuzeovog idealizovanja stvaralačkih moći erosa, već i u odnosu prema Finku. Naime, nemački fenomenolog govori o razarajućim, rušilačkim i slamajućim aspektima erosa, ali takođe i o njihovim komplementima: stvarajuće-rađajućim, izgrađujućim i spajajućim stranama ovog fenomena.⁸⁴

Konačno, suštinski otvoreno i nerešeno je pitanje o mogućnosti erotske slobode. Da li je opravdano shvatanje slobode kao realnosti erotskog iskustva, kome je u velikoj meri svojstvena stihijnost? Ako nije, da li to znači da je prihvatljivija druga suštinska mogućnost povezivanja erotizma i slobode – mogućnost normativnog govora o erosu, tj. razumevanje erotizma kao onoga što sloboda treba da bude? Drugim rečima, da li je moguća autonomija subjekta u sferi erotizma, a ako nije, da li se nemogućnost erotske autonomije subjekta može, s razlogom, shvatiti kao suština erotske slobode? Na osnovu svega prethodno rečenog, čini nam se da bi bilo pogrešno zaključiti pitanje o mogućnosti erotske slobode, pružanjem nedvosmislenog negativnog ili pozitivnog odgovora. Naprotiv – sasvim u duhu Batajeve filozofije – ovo pitanje treba ostaviti otvorenim.

Milanko Govedarica
Filozofski fakultet, Beograd

84 Uporedi: E. Fink, *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, str. 286.

Literatura:

- Bataille, G., 1974, „Le pur bonheur“, u: *Gramma*, Paris.
- Bataj, Ž., 1980, *Erotizam*, BIGZ, Beograd.
- Bataj, Ž., 1986, „Pojam trošenja“, u: *Kultura*, Beograd.
- Bataj, Ž., 1988a, *O Niče*, KZNS, Novi Sad.
- Bataj, Ž., 1988b, „Opšti osvrt na psihoanalizu“, u: *Filozofsko čitanje Frojda* (zbornik, pr. O. Savić), IICSSOS, Beograd.
- Brikner, P., / Finkilkraut, A., 1989, *Novi ljubavni nered*, Filozofska postmoderna, Beograd.
- Dean, C.J., 1994, *The Self and Its Pleasures: Bataille, Lacan, and the History of the Decentered Subject*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Derida, Ž., 1987, „Opšte pisanje i opšta ekonomija“, u: *Treći program*, Beograd.
- Fink, E., 1984, *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, Nolit, Beograd.
- Fuko, M., 1987, „Uvod u prestup“, u: *Treći program*, Beograd.
- Habermas, J., 1988, „Između erotizma i opće ekonomije: Bataille“, u: *Filozofski diskurs moderne* (8. poglavlje, knjiga istog autora), Globus, Zagreb.
- Horkhajmer, M., / Adorno, T., 1974, *Dijalektika prosvetiteljstva*, Logos, Sarajevo.
- Katunarić, V., 1983, „Emancipacija i metoda – prilog kritici erosa“, u: *Theoria*, Beograd.
- Kolakovski, L., 1987, *Religija*, BIGZ, Beograd.
- Lakan, Ž., 1983, *Spisi*, Prosveta, Beograd.
- Markuze, H., 1971, „Nauk o porivima i sloboda“, u: *Ideje*, Beograd.
- Markuze, H., 1978a, *Kraj utopije. Esej o oslobođenju*, Stvarnost, Zagreb.
- Markuze, H., 1978b, *Merila vremena*, Grafos, Beograd.
- Markuze, H., 1985, *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb.
- Niče, F., 1980, *Tako je govorio Zaratustra*, Mladost, Zagreb.
- Rajh, V., 1988, *Funkcija orgazma*, A-Š Delo, Beograd.
- Sartr, Ž.P., 1987, „Jedan novi mistik“, u: *Treći program*, Beograd.
- Zuppa, J., 1978, „Napomene o djelu Georges-a Bataillea“, u: *Kulturni radnik*, Zagreb.

Milanko Govedarica

Erotic Freedom in the Philosophy of Georges Bataille

(Summary)

In this paper the author deals with one of the main questions in the complex work of Georges Bataille. The sense and possibility of erotic freedom are reconsidered in immanent framework and with respect to broader philosophical understanding. Through immanent analysis it is shown that Bataille's erotism implies striving for unification and continuity as well as sovereignty, transgression of limits, consumption and violence. Contrary to him, the author exposes some relevant ideas of P. Bruckner, A. Finkielkraut, E. Fink and H. Marcuse. By means of this confrontation it is shown that question about possibility of erotic freedom is hermeneutical open, because of the balance between arguments *pro et contra*.

KEY WORDS: erotism, freedom, sovereignty, transgression of limits, continuity, completeness, unification, consumption, violence.