

Előszó az áthágáshoz*

Előszeretettel hisszük, hogy mai tapasztalataink alapján a szexualitás újra rátalált egy ősi igazságra, amely újra polgárjogot nyert, miután sokáig háttérbe húzódott, különféle álarcokat öltvén magára, s ezen álarcokon manapság egyedül józan éleslátásunk révén tudunk átlátni; mielőtt még jogot formálnánk arra, hogy a szexualitást a nyelv tükrében vizsgáljuk. Mindazonáltal a szexualitásnak sohasem volt annyira közvetlenül természetes jelentése, és sosem volt rá jellemzőbb a „fesztelen kifejezőmód” mint a vétkező testek és a bűn keresztény világában. Egy egész misztika, egy egész szellemség támasztja ezt alá, amelyek nem voltak képesek különbséget tenni a vágy, a mámor, a behatolás, az extázis és az ernyedést hozó ellazulás egymást követő fázisai között; úgy gondolták, ezek a mozzanatok megszakítás vágy korlát nélkül követik egymást egész addig, míg el nem jutunk az égi szerelem legmagasabb fokára, amelynek viszont ezek a mozzanatok az utolsó kicsúcsosodásai és éltető forrásai. A modern szexualitást nem az jellemzi, hogy értelme vagy természete Sade-tól Freud-ig nyelvi kifejeződést nyert, hanem hogy diszkurzusainak erőszakossága folytán „denaturalizálódott” — légtüres térbe került, ahol csak a keskeny határvonalba tud beleütközni, s ahonnan a szexualitás nem tud továbblépni és csak a frenetikus örületben tud folytatódni, amely aztán végül megálljt parancsol neki. Nem szabadítottuk fel a szexualitást, de elmentünk vele a lehetséges határokig: tudatunk határáig, mivel végső soron a szexualitás diktálja tudatunknak tudatalattink egyetlen lehetséges olvasatát; elvittük a törvény határáig, mivel a szexualitás a tiltás egyetlen abszolút univerzális tartalmaként jelenik meg; elmentünk vele nyel-

* A fordítás eredeti lelőhelye: Critique, N° 195–196., 751–769. old.

vünk határáig: a szexualitás tengerének hullámai csapódnak legmesszebbre a csend fövényén. Vagyis nem ez köt össze minket az állatok rendezett és szerencsére profán világával; a szexualitás inkább vízválasztó, amely nem azért vesz körbe, hogy elszigeteljen vagy megjelöljön bennünket, hanem hogy saját magunkban húzza meg a határt és saját magunkat is határként körvonalazzon.

Talán arról van szó, hogy egy olyan világban, ahol immár nincs több tárgy, lény vagy hely, amit megszentelteleníthetnénk, a szexualitás az egyetlen lehetséges vízválasztó. Nem azért, mert új tartalommal ruház fel ősi, ezeréves mozdulatokat, hanem mert feljogosít egy tárgyak nélküli, üres és öncélú szentségtörésre, melynek eszközei pusztán önmaguk ellen fordulnak. Vagyis a szentségtörés egy olyan világban, amely már nem tulajdonít pozitív tartalmat a szakrális dolgoknak — nem ezt nevezhetnénk nagyjából áthágásnak? Az áthágás abban a térben, amelyet kultúránk jelöl ki mozdulatainknak és nyelvünknek; nem annak egyetlen lehetséges módja, hogy a szakrális megtaláljuk közvetlen tartalmában, hanem hogy a szakrális üres formájában, saját égető hiányának helyén újraalkossuk. A szexualitásból kiindulva egy nyelv — amennyiben elég pontos — nem az ember természetes titkát, vagy jól ismert antropológiai igazságát fejezheti ki, hanem azt, hogy az embernek nincs Istene; a szexualitás nagyjából ugyanabban az időben jutott szóhoz, mint amikor rádöbentünk, hogy Isten halott. A szexualitás nyelve — amelynek Sade, miután kiejtette első szavait, az egész területét egyetlen diszkurzusba sűrítette bele, s amelynek egycsapásra uralkodójává vált — egy olyan éjszakába vezetett el minket, ahol nincs Isten, s ahol összes tetteink és mozdulataink erre a hiányra irányulnak, s egy szentségtörésben fejeződnek ki, amely egyszerre hívja fel a figyelmet erre a hiányra és űzi el azt, kimerül ebben a hiányban, és e hiány jóvoltából a maga áthágástól mentes tisztaságában mutatkozik meg.

Van persze modern szexualitás: az, amelyik magába foglalván és felszínen tartván egy természetes és egészséges állatosság diszkurzusát, homályosan a Hiányhoz, ehhez a kiemelt helyhez fordul, amelyet Bataille egy éjszakára, amelynek még távolról sincs vége, benépesített *Eponine* szereplőivel: „Ebben a feszült nyugalomban, bódultságom páráján keresztül úgy tűnt, hogy a szél elült; az ég hatalmassága végtelen csendet árasztott. Az apát szelíden letérdelt... Fojtott hangon énekelt, lassan, akár egy halottnak: *Miserere mei*

deus, secundum misericordiam magnam tuam. A kéjes dallamnak ez a nyöszörgő előadása olyannyira képmutatónak tűnt. Furcsa módon a mezítelenség gyönyörűsége miatti szorongást fejezte ki. Az apátnak úgy kellett minket legyőznie, hogy közben megtagadja önmagát, és az erőfeszítés, amellyel megpróbálta ezt a tényt leplezni, csak még jobban kihangsúlyozta ezt; énekének szépsége az ég csendjében, önkínzó gondolatok szötte magányba zárta őt... Egy boldog felkiáltás, amely végtelen ugyan, de hamarosan a feledés kútjába hullik, kivetkőztetett szelídségeből. Amikor meglátta az apátot, láthatóan felébredve az álomból, melyet ő megrökönyödéssel szemlélt, Eponine nevetésben tört ki, méghozzá olyan hirtelen, hogy szinte vonaglott a nevetéstől; megfordult és kihajolt a korlátton, úgy rázkódott, mint egy gyerek. Fejét a kezeibe temetve nevetett, és az apát, aki egy rosszul elfojtott nevetést szakított félbe, csak egy meztelen fenék láttán szegte fel a fejét, és tárta az ég felé karjait: a szél fellebbentette a kabátot, amelyet Eponine már nem tudott összefogni magán, mivel a nevetés lefegyverezte.”

A szexualitás jelentősége kultúránkban, az a tény, hogy Sade óta oly gyakran nyelvünk legsúlyosabb döntéseihez kötődött, talán éppen abban a kötelékben rejlik, amely a szexualitást Isten halálával hozza összefüggésbe. Azzal a halállal, melyet nem Isten történelmi uralmának végeként vagy nemlétének régen várt bizonyítékaként kell értékelni, hanem amelyet ezentúl tapasztalatunk állandó terepének kell tekinteni. Isten halála, megfosztván létezésünket a Korlátlan korlátjától, egy olyan tapasztalathoz vezet el minket, ahol többé semmi sem hirdetheti a lét külsődlegességét: vagyis egy *belső és szuverén* tapasztalathoz. Csakhogy egy ilyen tapasztalat, amelyben Isten halála válik nyilvánvalóvá, rávilágít saját végességére — mintha ebben rejlene Isten titka és bölcsessége —, a Korlát korlátlan uralmára, a meghaladásnak erre az ürességére, ahol ez a tapasztalat érvényét veszti és cserben hagy minket. Ebben az értelemben a belső tapasztalat teljes egészében a *lebetetlen* megtapasztalása (mivel tapasztalataink a lehetetlenre épülnek, a lehetetlen alkotja őket). Isten halála nem csupán az az „esemény” volt, mely útjára indította — abban a formájában ahogyan manapság ismerjük — a modern tapasztalást: fel is vázolja a tapasztalás csontváz-szerű bordázatát.

Bataille jól tudta, miféle gondolkodásmódok előtt nyitott utat ez a halál, s azt is, hogy milyen zsákutcákba sodorta a gondolko-

dást. Mi mást is jelentene Isten halála, ha nem egy különös össze-tartozást nemlétének megnyilvánulása és ama mozdulat között, amely megöli őt. Ámde hogyan lehet megölni Istent, ha nem létezik, hogyan lehet megölni azt az Istent, *aki nem létezik*? Talán egyszerre azért kell megölni Istent, mert nem létezik, és ugyanakkor azért, hogy ne is létezzen: ez egész egyszerűen agyrem. Azért öljük meg Istent, hogy átlépjük annak a létnek a létezését, amely behatárolja, de azért is, hogy visszavezessük ezt a létet a korlátokhoz, amelyeket a korlátlan lét (a szentségtörés) dönt le. Azért öljük meg Istent, hogy visszavezessük a semmibe, és hogy teljes fényében, és jelenlétként tündököljön a léte (ez az extázis). Azért öljük meg Istent, hogy elveszítsük a nyelvet egy fülsiketítő éjszakában, és mert ez a seb addig vérzik, amíg egy „végtelen csendben elenyésző hatalmas halleluja” nem fakad föl (ez a kommunikáció). Isten halála nem egy behatárolt és pozitív világba helyez vissza minket, hanem egy olyan világba, amely a korlát megtapasztalásában bontakozik ki, és amely a korlát áthágásával jön létre és esik szét...

Kétségkívül a túllépés világít rá arra, hogy a szexualitás és Isten halála egyazon tapasztalati szférába tartozik; sőt, a túllépés mutatja meg nekünk, akárcsak a „minden könyvek legilletlenebbikében”, hogy „Isten közönséges”. Ilyen értelemben tehát Isten és a szexualitás gondolata — kétségtelenül Sade-től kezdődően, de napjainkban legkitartóbban és a legnagyobb nehézségek árán Bataille műveiben — összefonódott. S ha az erotikát el akarjuk választani a szexualitástól, akkor a következőképpen határozhatnánk meg: az erotika a szexualitás olyan megtapasztalása, amely a korlátok túllépését öncélúan Isten halálával köti össze. „Amit a miszticizmus nem tudott elmondani (amikor erről kellett volna beszélnie, csődöt mondott), azt kimondja az erotika: Isten nem egyéb, mint Isten meghaladása a közönséges lét minden értelmében, a borzalom és a tisztátalanság, majd végül a semmi felé...”

Ily módon a szexualitás mélyén, áramlásának mélyén, amelynek nem szab gátat soha semmi (mivel a kezdetektől és a maga teljességében állandóan korlátokba ütközik), és ama Istenről szóló diszkurzus mélyén, amely a nyugati világban oly sokáig volt divatos — anélkül, hogy világossá vált volna számukra, hogy „nem tudjuk büntetlenül beilleszteni a nyelvbe azt a szót, amely az összes létező szó meghaladása volna”, és hogy eme diszkurzus révén minden létező nyelv korlátaikhoz érkezünk —, egy egyedi tapasztalat kezd ki-

rajzolódnai: az áthágásé. Talán egy napon majd éppoly döntő jelentőségű lesz kultúránk szempontjából, éppúgy beépül majd gondolkodásunkba, mint amilyen fontos volt hajdanán a dialektikus gondolkodás számára az ellentmondásról szerzett tapasztalat. De ennyi szórványos jel ellenére a nyelv még éppen csak születőben van ott, ahol az áthágás utat tör magának és megtalálja ihletett létét.

Ennek a nyelvnek Bataille-nál kétségkívül felfedezhetjük az elszenesedett rétegeit, a sokat ígérő pernyedarabokat.

*

Az áthágás egy olyan mozdulat, amely a korlátra irányul; itt, ezen a vékony vonalon tűnik fel villámfényszerűen, s talán mutatkozik meg pályájának íve is a maga teljességében, sőt még az eredete is. A vonal, amelyet keresztez, éppenséggel teljes mozgástere is lehetne. A korlátok és az áthágás játékát szemléltető egyszerű makacsság szüli: az áthágás átlép, minduntalan átlép egy vonalat, amely nyomban bezárul mögötte, véget vetvén ezzel egy rövid életű bizonytalanságnak, s ily módon az áthágás újra és újra az áthághatatlan horizontjáig hátrál. Ám ez a játék nem pusztán csatasorba állítja ezeket az elemeket, hanem jóval többet tesz; a játék során ezek az elemek bizonytalanná válnak, bizonyosságuk megrendül, s így a gondolkodás könnyen összezavarodik, ha meg akarja ragadni őket.

A korlát és az áthágás egymásnak köszönhetik létük sűrítettségét: nincs olyan korlát, amelyet egyáltalán ne lehetne átlépni; s ugyancsak értelmetlen volna az az áthágás, mely csupán egy képzeletbeli vagy látszat-korlátot lépne át. De vajon a korlátnak van-e valódi léte ama mozdulaton kívül, amely diadalmasan átlépi és megtagadja ezt a korlátot? Mi lesz majd belőle utána és mi lehetett előtte? És vajon az áthágás nem egyedül abban a pillanatban értelmezhető, amikor átlépi a korlátokat, mivelhogy az időnek csakis ebben a pontjában létezik? Avagy ez a pont — amely különös találkozására olyan létezőknek, amelyek csakis e pontban, e pont által léteznek, de ugyanakkor e pontban lényegük teljességgel felcserélődik — vajon nem mindazt is jelenti, ami ezen a ponton kívül reked? Mintha csak mindannak megdicsőüléséről lenne szó, amit ez a pont kizár magából; a korlát erőszakosan utat nyit a korlátlan felé, hirtelen elsodorja az a tartalom, amit kivet magából, és kiteljesíti az a különös idegen teljesség, amely elárasztja. Az áthágás jóvoltából jut el

a korlát létének korlátjáig; az áthágás ébreszti rá közelgő eltűnésének felismerésére, és vezeti rá arra, hogy megtalálja magát abban, amit kirekeszt magából (vagy talán pontosabb, ha úgy fogalmazunk, hogy először ismerje fel magát benne), hogy ledőlésének mozzanatában megérezze valódi létjogosultságát. És mégis, a tiszta erőszak eme megnyilvánulásában mi más felé is irányulhatna ez az áthágás, ha nem arra, aki megbéklyózza, vagyis a korlát és a korláton belüli dolgok felé? Mi ellen irányul az áthágás behatolása és mi féle úrnek köszönheti létének szabad kiteljesedését, ha nem annak, amit egy erőteljes mozdulattal átszel, és amit a határvonal eltörlésével ugyancsak megszüntet?

Az áthágás tehát nem úgy viszonyul a korláthoz, mint a fekete a fehérhez, mint a tiltott a megengedetthez, mint a külső a belső, mint a kirekesztett a fészek védett területéhez. Inkább oly módon kapcsolódik hozzá, hogy dugóhúzó-szerű képződményt alkot vele, amellyel semmiféle egyszerű behatolás nem tud elbánni. Talán olyasvalami ez, mint az éjszakai villámfény, amely az idők mélyéről sűrű és fekete léttel ajándékozza meg azt, amit tagad, belülről és tetőtől talpig bevilágítja, pedig neki köszönheti metsző világosságát, megható és megzabolázott egyediségét, belevész a térbe, amelyet szuverenitásával megjelöl, s végül elhallgat, miután nevet adott a sötétségnek.

Ahhoz, hogy el tudjuk gondolni ezt az olyannyira tiszta és olyannyira összekuszálódott létezést, önmagából kiindulva és abban a térben, mely általa körvonalazódik, meg kell szabadítanunk az etikával való kétes rokonságától. El kell határolni mindentől, ami botrányos vagy felforgató, vagyis mindattól, amit a tagadás ereje irányít. Az áthágás semmit sem állít szembe semmivel, nem csempész be semmit a nevetségesség játékába, nem szándékozik megrengetni az alapok szilárdságát; nem csillogtatja meg a láthatatlan és áthághatatlan vonalon túli tükör másik oldalát. Pontosan azért, mert nem erőszak egy megosztott (etikus) világban, és győzelemnek sem tekinthető azon korlátok felett, melyeket eltöröl (egy dialektikus vagy forradalmi világban), a korlát keretein belül az áthágás a távolság felmérhetetlenségét tekinti határnak, amely a távolságban rajzolódik ki, és felvillantja a vonalat, amely az áthágást életre hívja. Az áthágásban nincs semmi negatívum. A korlátok közé szorított létet hangsúlyozza, és azt a korlátlanságot amelyből kitör, hogy a korlátlan egyáltalán megnyílhatson a létezés számára. De

azt is mondhatjuk, hogy ebben a hangsúlyozásban nincsen semmi pozitívum: semmilyen tartalom nem képes az áthágást féken tartani, hiszen meghatározásánál fogva semmilyen korlát nem képes útját állni. Az áthágás talán nem egyéb, mint a megosztottság ki-hangsúlyozása. Le is kellene hámozniunk e szóról mindazt, ami éles határvonalak meghúzására, valamiféle elkülönítés bevezetésére, vagy elhatárolás alkalmazására utalna és csak azt hagyni meg, ami benne a különbözőzés meglétét jelezné.

Talán a modern filozófia vezette be — felfedezvén egy nem pozitív hangsúlyozás lehetőségét — azt az eltolódást, amelynek egyedüli megfelelőjét a Kant által megkülönböztetett *nihil negativum* és *a nihil privatium*-ban fedezhetjük fel: abban a különbségtevésben, amely, mint köztudomású, utat nyitott a kritikai gondolkodás előtt. A nem pozitív megerősítésnek, vagyis a korlát bizonyosságának e filozófiáját nevezte valószínűleg Blanchot a kétségbe vonás elvének. Itt nem általánosságban vett tagadásról, hanem egy olyan hangsúlyozásról van szó, mely nem erősít meg semmit: az átmenetiséggel való teljes szakítással állunk szemben. A kétségbe vonás nem a gondolkodásnak arra irányuló erőfeszítése, hogy létezéseket vagy értékeket tagadjon meg, a kétségbe vonás az a mozzanat, amelynek révén ezeket a létezéseket és értékeket visszavezetjük korlátaikra és ezáltal magára a Korlátra, ahol az ontologikus döntés beteljesedik: a kétségbe vonás azt jelenti, hogy elmegyünk az üres belsőig, ahol a lét beleütközik tulajdon korlátaiba, és ahol a korlát határozza meg a létet. Itt, a túllépett korlátokon visszhangzik a kétségbe vonás igen-je, amely válasz nélkül hagyja a nietzsche-i számár IÁ-ját.

Ilyen módon rajzolódik ki az a tapasztalat, amelyről Bataille műveiben — folytonos kitérőkkel és visszatérésekkel — körképet kívánt adni, az a tapasztalat, amely képes „mindent szüntelenül megkérdőjelezni” és amely képes felfedezni ott, ahol ez a tapasztalat a legközelebb áll saját magához, a „halaszthatatlan létet”. Mi sem idegenebb tőle, mint a démoni magatartás amely éppenhogy „mindent tagad”. Az áthágás egy szikrázó és mindig pozitív világra nyílik, egy olyan világra, amelyre nem vetődik árnyék vagy alkony, amelybe nem kúszik be a nem, amely megmérgezi és önellentmondással itatja át a gyümölcsöket. Az áthágás a sátáni tagadás napos oldala; szoros kapcsolatban áll az istenivel vagy még inkább — ama korlát révén, amelyet a szakrális jelöl — megnyitja a teret az isteni előtt. Az, hogy egy filozófia, amely a korlát létéről elmélkedik, fel-

fedezni az áthágás kategóriáját, nyilvánvalóan ama számtalan jelek egyike, mely bizonyítja, hogy visszatérünk a kezdetekhez, s hogy napról napra jobban kezdünk hasonlítani a görögökhöz. Persze ezt a visszatérést nem valamiféle őshaza ígéretként kell felfogni, sem nem valamiféle ősalapzatként, ahol megszületnek, vagyis feloldódnak számunkra az ellentétek. A Nietzsche-t követő filozófia tudja, vagy tudnia kellene — lévén, hogy újra az isteni megtapasztalását helyezi a gondolkodás középpontjába —, hogy egy pozitivitás nélküli eredetet vizsgál és egy olyan nyitást, amelyben a tagadás szelleme mindenre rányomja bélyegét. Semmilyen dialektikus mozgalom, az összetételek és transzcendentális alapzataik semmiféle elemzése nem segíthet abban, hogy elképzeljünk egy ilyen tapasztalatot, vagy akár csak a közelébe férközzünk. A korlát és az áthágás libikóka-játéka lenne manapság az „eredet” filozófiájának leglényegesebb tartópillére, amelyre Nietzsche munkássága elejétől kezdve felesketett minket: egy olyan gondolatrendszer talpköve, amely — feltétlenül és egyidejűleg — egyszerre lenne Kritika és Ontológia, olyan gondolatrendszer, amely a létet és végességét gondolná el?

Ez a gondolatrendszer, amelytől ez idáig minden elvonta figyelmünket — mintha csak azért, hogy újra reflektorfénybe kerülhessen — vajon milyen lehetőségből származik, időtállósága milyen lehetetlenségben rejlik számunkra? Mondhatjuk persze, hogy Kant révén kapott zöld utat a nyugati filozófiában, azon a napon, amikor Kant — jóllehet még igencsak talányos formában — az ész korlátairól szóló elmélkedéséhez a metafizikai diszkurzust kezdte használni. Ezt az újítást Kant maga is beolvasztotta az antropológiai kérdésbe, abba, amelyre végső soron az egész kritikai kérdésfelvetése vonatkozik; és kétségkívül ezek a felvetések szolgáltak aztán jó ürügyül a metafizika visszaszorítására, mivelhogy a dialektika immáron nem a létet és a korlátot kérdőjelezte meg, hanem az ellentmondás és a totalitás működését. Ahhoz, hogy felébredjünk a dialektika és az antropológia által közösen ránk bocsátott álomból, olyan nietzsche-i alakzatokra volt szükség, mint amilyen a tragédia és Dionüszosz, Isten halála, a filozófus pörölye, a lábujjhegyen közeledő emberfeletti ember és a Visszatérés. De vajon ez a diszkurzív nyelv napjainkban miért fogy ki az eszközökből, amikor arról van szó, hogy jelenlevőként megőrizzük ezeket az alakzatokat, hogy ezek az alakzatok önmagukban fennmaradjanak? Miért némul

el majdnem teljesen ezen alakzatok előtt a diszkurzív nyelv, s miért kényszerül arra — csak azért, hogy továbbra is szavakba öntsük ezeket az alakzatokat —, hogy átengedje a terepet a nyelv azon szélsőséges formáinak, amelyeket Bataille, Blanchot, Klossovski jelenleg a gondolkodás csúcsának és letéteményeseinek tekintenek?

Egyszer fel kellene már ismerni ezen tapasztalatok szuverenitását és meg kellene próbálni összegyűjteni őket: nem azért, hogy igazságot szolgáltatassunk számukra — ez úgyszólván nevetséges törekvés volna azokkal a szavakkal kapcsolatban, melyek számunkra korlátokat jelentenek — hanem azért, hogy e tapasztalatok segítségével végre felszabadítsuk nyelvünket. Hogy manapság elég legyen azon elgondolkodni, milyen is az a nem diszkurzív nyelv, amely kultúránkban évszázadok óta megmakacsolja magát és csődöt mond, honnan származik ez a nyelv, amely befejezetlen és tagadhatatlanul nincs uralma önmaga fölött, habár felsőbbrendű mint mi és magasan felettünk áll, néha mozdulatlanra dermed olyan jelenetekben, amelyeket általában „erotikus”-nak nevezünk és hirtelen kámforrá válik egy filozófiai örvényben, ahol, úgy tűnik, végképp talaját veszti.

A filozófiai diszkurzus és a képek Sade művében kétségkívül összetett építészeti törvények alapján rendeződnek el. Felettből valószínű, hogy a tematikus váltakozás, a folytonosság vagy az ellentét egyszerű szabályai nem elegendők a nyelv azon területének meghatározásához, ahol mindaz összekapcsolódik, ami meg- és kimutatható, ahol lánccá szerveződik az észérvek és az élvezetek sora s főleg ahol a szubjektumok elhelyezkednek a diszkurzusok mozgásában és a testek konstellációjában. Egyszerűen arról van szó, hogy ezt a teret teljes egészében egy diszkurzív (még egy elbeszélés esetében is), explicit (még akkor is, amikor éppen nem nevez meg semmit), folytonos (kiváltképp mikor a szereplők felváltva beszélnek) nyelv tölti be, egy olyan nyelv, amelynek mindazonáltal nincsen kizárólagos tárgya, soha nem fedi fel azt, aki végső eszközként a beszédhez folyamodik és nem szűnik meg *magánál tartani* a szót, amióta kikiáltották „a filozófia diadalát”, Justine első kalandjától, egészen Juliette távozásával az örökkévalóságba, egy öldöklés nélküli eltűnésbe. Bataille nyelvezte viszont folyton érvényét veszti saját mozgásterének kellős közepén, lecsupaszítván ily módon — kihasználva az extázis állapotának tehetetlenségét — a kiltartó és látható szubjektumot, aki megkísérelte teljes erejéből megtartani ezt a nyelvet, amely a szubjektumot elveti, így tehát a szubjektum ki van merülve attól, amit már nem tud elmondani.

Ezekben a különböző alakzatokban hogyan jelenhet meg tehát az a gondolatrendszer, amelyet elnagyoltan „az erotika filozófiájának” nevezünk, de amelyben fel kellene ismerni (ami ennél kevesebb és sokkal több) egy, a kultúránkban Kant és Sade óta meglévő alapvető fontosságú tapasztalatot — a végesség és a lét, a korlát és az áthágás tapasztalatát? Hogyan jelenhet meg ez a gondolatrendszer, és milyen nyelvben juthat kifejezésre? Nyilvánvalóan semmilyen eddigi gondolkodási formát, semmilyen már kiejtett diszkurzust nem tekinthet követendő példának, nem épülhet rájuk, nem hagyatkozhat szókincsükre. Megkönnyítené a dolgunkat, ha analógia alapján azt mondhatnánk, hogy az áthágás számára ugyanúgy ki kellene találni egy nyelvet, mint ahogyan az ellentmondás számára kitalálták a dialektikát. Kétségtelenül jobb, ha megpróbálunk beszélni erről a tapasztalatról és megpróbáljuk megszólaltatni éppen nyelve elbizonytalanodásának mélyedésében, pontosan ott, ahol nem találunk szavakat erre a tapasztalatra, ahol a beszélő alany kiktatódik, ahol a látvány a kifordult szemben — amely Bataille nyelvének színtere — a feje tetejére áll. Most kell megpróbálnunk beszélni erről, most hogy ez a halál szövegeinek túllépésére késztet bennünket, most hogy ezek a szövegek megakadályoznak minden kísérletet, amely arra irányul, hogy nyelvet találjunk a korlát elgondolása számára. Szolgáljanak e szövegek kiindulópontjául e — talán máris — romokban heverő tervnek.

*

Egy ilyen gondolkodásmód lehetősége valójában nem éppen abban a nyelvben teremődik-e meg, amely elrejt szemünk elől ezt a gondolkodásmódot és egészen a nyelv ellehetetlenüléséig viszi el? Addig a határig, ahol a nyelv léte válik kérdésessé? A filozófia nyelve ugyanis (majdhogynem időtlen idők óta) a dialektikához kötődik; a dialektika Kant óta csakis egy évezredes tér megkettőződése nyomán válhatott a filozófia formájává és belső mozgásává, ahol azóta is szüntelenül hallatja a hangját. Tudjuk jól: a Kantra való utalás szüntelenül emlékeztetünkbe idézi a görög filozófia korszakalkotó kezdeteit. Nem azért; hogy ott egy elveszett tapasztalatra leljünk, hanem hogy közelebb kerüljünk egy nem dialektikus nyelv lehetőségeihez. A kommentárok kora, amelyhez mi tartozunk, a történelemnek ez a megismétlődése, amelytől úgy látszik nem menekülhetünk, nem azt jelzi, hogy nyelvünk lépést tart egy olyan

területen, amelynek már nincs több új filozófiai tárgya, és amelyet szüntelenül elő kell halászni a mélyből felejtő és mindig megifjult tekintettel, hanem sokkal inkább azt a zavart mutatja, egy olyan filozófiai nyelv mélységes némaságát fejezi ki, amely területének újdonsága folytán kiűzött természetes közegéből, eredendően dialektikus természetéből. Nem mintha ez a terület elvesztette volna tulajdon tárgyát vagy hogy a tapasztalatok elavultak volna, hanem mert hirtelen elvesztett egy nyelvet, mely számára történelmileg „természetes” volt, s amelyet napjaink filozófiája végtelen sivatagnak érez: nem a filozófia végéről van szó, hanem egy olyan filozófiáról, amely csak korlátainak szélén tud újra szóhoz jutni és magára találni: egy letisztult metanyelvben, vagy a saját sötétségükbe, saját vak igazságukba zárkózott szavak sűrűségében. Ez a rendkívüli távolság, amelyben filozófiai szétszóratottságunk megnyilvánul, nem annyira rendezetlenséget és zűrzavart, mint inkább mélységes koherenciát tükröz: ez az eltérés, ez a valódi összeegyeztethetetlenség, ez a távolság az, amelynek mélyéről szól hozzánk a filozófia. Erre kell összpontosítani figyelmünket.

Csak hogy egy ilyen hiányból miféle nyelv születhet? És főleg miféle filozófus ragadja most magához a szót? „Mivé leszünk, ha majd kijózanodván ráébredünk, hogy kik vagyunk? Bolyongunk a szószátyárok között a sötétségben, ahol nem tehetünk mást, mint hogy gyűlöljük a fecsegésből származó ál-világosságot.” A dialektikától megfosztott nyelvben, mondandója középpontjában, de éppígy lehetősége gyökerénél is, a filozófus tudja, hogy „nem mi vagyunk a minden”: de megtanulja, hogy ő maga, a filozófus sem úgy lakja be nyelve teljességét, mint egy titkos és „minden-mondó” Isten. Felfedezi, hogy van rajta kívül egy nyelv, amely beszél, és amely fölött nincsen uralma; egy olyan nyelv, amely keservesen igyekszik, olykor csődöt mond és elnémul, s amelyet ő, a filozófus, már nem tud mozgásba hozni; egy olyan nyelv, amelyet hajdanán ő maga is beszélt, de amely mostanra eltávolodott tőle és egy egyre csendesebb térben gravitál. És főleg arra döbben rá, hogy a beszéd alkalmával sem mindig ugyanolyan módon lakja be nyelvét; és hogy a filozófia beszélő alanyának helyén — amelynek Platónról Nietzsche-ig senki sem vitatta nyilvánvaló és beszédes identitását — egy űr képződött, ahol beszélő alanyok sokasága létesít kapcsolatot és válik szét, vegyül egymással és kölcsönösen kizárja egymást. A Homéroszról szóló előadásoktól kezdve egészen a torinói

utcákon rikoltozó őrültig vajon ki beszélte ezt a folytonos nyelvet, amely oly konokul ugyanaz? Az Utazó vagy az árnyéka? A filozófus vagy az első a nem-filozófusok közül? Zarathustra, a majma vagy már az emberfeletti ember? Dionüszosz, Krisztus, kettejük keveréke vagy a mai ember? A filozófiai szubjektivitás összeomlása, szétszóródása a nyelvben, amely kisajátítja, de meg is sokszorozza ezt a filozófiai szubjektivitást a nyelvben keletkező űrben, minden valószínűség szerint egyike a modern filozófia alapvető struktúráinak. De még ezzel sem érkeztünk el a filozófia végéhez. Inkább a filozófus — aki a filozófiai nyelv ősi és legfőbb hordozója — végéről beszélhetünk. És talán mindazokkal, akik mindenekelőtt a filozófus grammatikai funkciójának egységét szeretnék fenntartani — a filozófiai nyelv koherenciájának, sőt egyáltalán létezésének árán — szembeállíthatjuk Bataille példaszzerű vállalkozását, aki szüntelenül és elszántan nyirbálta a filozofáló alany szuverenitását. Így persze nyelve és tapasztalata számára maga volt a gyötrelem. Első és megfontolt megkínzása annak, aki filozófiai nyelven beszél. Csillagok szétszóródása, amelyek körbeveszik az egyenlítői sötétséget, hogy ott hang nélküli szavak születhessenek meg. „Akár egy végtelen pásztor kergette nyáj, hullámozó vonulásunk és bégetésünk elűzné, örökre elűzné a borzalmat, mely abból ered, hogy a létet a teljességre vezetjük vissza.”

A filozófia tárgyának e gyökeres változása nemcsak abból érzékelhető, ha gondolkodásunk nyelvében egymás mellé állítjuk a regényes műveket és az elbeszélő szövegeket. Bataille műve kitűnően példázza ezt, ahogyan örökösen csapong a különböző nyelvi szintek között azáltal, hogy módszeresen elszakad az Éntől, aki az imént jutott szóhoz, készen arra, hogy kifejtse és elhelyezkedjen benne: időbeli elszakadás („ezt írtam” sőt „visszatekintve, ha újra kezdeném”), távolságbeli elszakadás, amikor is a szó egyre távolabb kerül attól, aki kimondja (napló, jegyzetfüzetek, versek, elbeszélések, elmélkedések, meditációk, demonstratív diszkurzusok), belső szakadások annak a szuverenítésában, aki gondolkodik és ír (könyvek, anonim szövegek, előszó saját könyvekhez, kiegészítő jegyzetek). És a filozofáló szubjektum eme eltűnésének közepette tör előre a filozófiai nyelv, mint egy labirintusban, de nem azért, hogy rátaláljon a filozofáló szubjektumra, hanem hogy átérezze (és éppen a nyelv által) a hiányát a korlátig, vagyis addig a nyílásig, ahol a léte felbukkan ugyan, de már elveszve, teljesen szétapró-

zódva, az abszolút ürességig kiüresedve —, ez a nyílás pedig nem más, mint a kommunikáció: „e pillanatban a kidolgozás már nem szükséges; azon nyomban elragadtatással lépek be ismét az eltévedt gyermek éjszakájába, a szorongásba, hogy messzebbről térhessek vissza abba az elragadtatásba, amelynek csak a kimerültség vet véget és szusszanásnyi szünetet, megpihenést csak az elbizonytalanodás jelenthet. Milyen gyötrelmes gyönyörűség ez.”

Nos mindez pontosan az ellenkezője annak az irányzatnak, amely Szókratész óta megőrizte a nyugati bölcsességet: ezt a bölcsességet a filozófiai nyelv egy szubjektivitás derűs egységével ajándékozta meg, amely diadalra jutna a filozófiai nyelvben, lévén hogy teljes egészében ez a nyelv alkotja. Ám ha a filozófiai nyelvben jut unos-untalan kifejezésre a filozófus gyötrelme, s ha ez a nyelv ki van téve a szubjektivitás kénye-kezdvének, akkor nem csak a bölcsesség veszti el értékét, mint a megegyezés és az ellentételezés megjelenési formája; végzetes lehetőség is nyílik a filozófiai nyelv „elévülése”-re (mire esik — a kocka melyik oldalára; és mibe esik: az űrbe, amibe a kocka van vetve): az őrült filozófus lehetősége. Vagyis nem nyelven kívül (egy külső körülmény vagy egy képzeletbeli tevékenység folytán), hanem önmagában találja meg lehetőségei magját, filozófus létének áthágását. A korlát nem dialektikus nyelvét, amely csak annak áthágásában bontakozik ki, aki ezt a nyelvet beszéli. Az áthágás és a lét kölcsönhatása fontos alkotóeleme a filozófiai nyelvnek, amely reprodukálja és persze létre is hozza ezt a kölcsönhatást.

*

Ilyeténképpen ez a szikla-nyelv, ez a körvonalazhatatlan nyelv, amelynek elengedhetetlen kellékei a szakadás, a meredekség, a szaggatott körvonal, egy körforgás-szerű nyelv, amely önmagára utal, és mindig visszatér korlátainak megkérdőjelezéséhez — mintha csak egy kis fekete éjgömb lenne, ahonnan egy különös fény tör elő, amely láttatja az űrt, ahonnan jön és végzetszerűen ehhez az űrhöz irányít mindent, amit ez a fény bevilágít és megérint. Talán e különös konfiguráció révén szerezte meg a Szem azt a makacs tekintélyt, amelyet Bataille tulajdonított neki. Az életműve egészen végigvonulva (az első regénytől kezdve egészen az *Erősz könyve*ig) ez a konfiguráció a belső tapasztalat kivételéseként szerepel: „Amikor a legnagyobb szorongás közepette felsejlik bennem va-

lami furcsa abszurditás, egy szem nyílik ki a tetőn, koponyám bel-sejében." Merthogy a szem, ez az éjszakájára rácsukódó kis fehér golyóbis vázolja fel egy korlát körvonalait, amelyen egyedül a tekintet képes áthatolni. És a szem belső homályossága, sötét magja kitárul a világra egy olyan forrásban, amely lát, vagyis megvilágít; de azt is mondhatjuk, hogy a világ összes fényességét a szivárvány-hártya fekete foltján gyűjti egybe, s itt átalakítja azt egy kép világos éjszakájában. A szem tükör és lámpa egyben; fényt áraszt maga körül, s egy talán ennek nem ellentmondó mozdulattal ezt a fényt gödrének átlátszóságába szórja. Gömbje egy csodálatos csíra kifejlődéséhez hasonlítható: akár egy tojás csírájának kifejlődése, amely végül utat tör az éjszaka közepe és a túláradó fényesség felé, afelé, ami, és ami éppen most szűnt meg lenni. Annak a létnek kivetülése a szem, amely nem más, mint saját korlátainak áthágása.

A visszaverődés filozófiájának értelmében, látási képességét a szem annak köszönheti, hogy folyton önmagánál belsőbb tud lenni. Minden egyes látó szem mögött van egy másik, figyelőbb szem, amely diszkrét ugyan, de annyira fürge, hogy mindenható tekintete valósággal roncsolja húsának fehér golyóbisát; és e golyóbis mögött van még egy másik és még több másik, mindegyik egyre kifinomultabb, amelyeknek hamarosan összes szubsztanciájuk egy tekintet tiszta átlátszósága lesz. Ez a golyóbis eléri a testetlenség központját, ahol születnek és egymásba kapcsolódnak a valóság nem kézzelfogható formái: a dolgok mélyét, amely a szem legfőbb tárgya. Bataille-nál fordított a mozgás: a tekintet, átlépve azt a korlátot, amit a szemgolyó jelent, pillanatnyi létében alkotja meg ezt a szemet; belevonja ebbe a fényes csobogásba (kiáradó forrás, könnyek folyama, majd nemsokára vér), kiszakítja önmagából, keresztülviszi a korlátokon, ahol felszökik létének azonnyomban érvényét veszítő felvillanásában, és nem marad más a kezeink között, csak egy kifordult szem — amelynek gömb alakú masszája kioltott minden tekintetet — fehér, vérekes kis golyóbisa. És azon a helyen, ahol ez a tekintet létrejött, csupán a koponyaüreg marad, egy sötét éjgömb, amelyre a kivájt szem újra rázárult, megfosztván ezt a sötét gömböt a látástól, de azért ellensúlyozva ezt a hiányt a törhetetlen mag látványával, amely immár megmérgezi a halott tekintetet. Az erőszak és a kiszakítás e távolságában a szem teljes mértékben látható, de minden tekintet elől rejtve van: a filozofáló szubjektum önmagán kívülre vettetett, elérkezett határáig, és a filozófiai nyelv

szuverenitása kezd beszélni e távolság mélyén, a kifordult szubjektum által hagyott mértéktelen ürességben.

De talán amikor helyben vájják ki, amikor egy olyan mozgás fordítja ki, amely a szemet a koponya éjszakai és csillagos belseje felé fordítja, megmutatván odabent a szem vak és fehér hátoldalát, akkor teljesíti be a szem azt, ami működésében a legalapvetőbb: rácsukodik a napra abban a mozgásban, amely saját fehérségét megjeleníti (ez persze a világosság képe; felszíni visszatükröződéséé, de a szem még itt sem tud érintkezni a fehérséggel, s nem képes megközelíteni sem azt); és a szivárványhártya körbeforgó feketeségét a szem a központi homályosság felé irányítja, amelyet egy villanással bevilágít, ezt a homályosságot éjszakának tüntetvén föl. A kifordult szemgolyó egyszerre a legzártabb és a legnyitottabb szem: a szemgolyó mozgása által, amely tehát nem változik és egyhelyben marad, felforgatja a nappalt és az éjszakát, átlépi a köztük lévő határvonalat, de csak azért, hogy ezt a határvonalat újra megtalálja ugyanazon a vonalon és a hátoldalán; a fehér félgömb, amely egy pillanatra feltűnik akkor, amikor a pupilla kitágul, olyan mint a szem léte, amikor átlépi saját tekintetének korlátját, — amikor áthágja ezt a napra való felnyílást, amely minden tekintet áthágásának tekinthető. „Ha az ember nem szuverén módon csukná be a szemeit, egyszerűen csak nem látná többé azt, amit érdemes megnézni.”

Am amit érdemes megnézni, az nem valamiféle belső titok, nem valamiféle sötétebb, másfajta világ. A szem, kivájva a látás helyéből, a szemüreg felé fordulva, fényét immár csupán a csontok kamrája felé árasztja. Golyóbisának kifordulása nem annyira a „kis halál”-ról árulkodik, mint inkább egyszerűen magáról a halálról, amelyet megtapasztal ott, ahol van, abban a helyi felfakadásban, amely kimozdítja őt. A szem számára a halál nem a látóhatár mindig magasban húzódó vonala, hanem az a korlát — beágyazódva, minden lehetséges tekintete mélyén — amelyet szüntelenül átlép, abszolút korlátként feltüntetvén, az extázis mozgásában, amely lehetővé teszi számára, hogy a másik oldalon felszínre bukkanjon. A kifordult szem felfedi a nyelv és a halál közötti köteléket, abban a pillanatban, amikor a korlát és a lét játékát játssza el. Presztízse talán éppen abban rejlik, hogy megteremti e kölcsönhatás nyelvi formában való megnyilatkozásának lehetőségét. Mi mások azok a nagy jelenetek, ahol Bataille elbeszélései elidőznek, mint ezeknek az erotikus haláloknak az előadásai, ahol kifordult szemek teszik

közszemlére fehér korlátaikat és mozognak gigantikus és üres szemüregek felé? Ezt a mozgást páratlan érzékletességgel festi le Bataille az *Ég kékjé*-ben: egy november eleji napon, amikor a gyertyák és gyertyacsonkok csillagokkal borítják be a német temetők földjét, az elbeszélő Dorothée-val a sírkövek közé feküdt; a halottak között szerelmeskedvén, a temetőt maga körül egy tiszta éjszaka égboltjának látja. És az égbolt a feje fölött egy hatalmas, mély szemüreget alkot, egy halálfejet, amely — tekintetének forgása által, abban a pillanatban, amikor a gyönyörtől megremeg a négy húsgömb — rádöbbsenti esendőségére: „A föld Dorothée teste alatt nyitott volt, mint egy sír, teste friss sírhalomként borult rám. Elvarázsolt minket, hogy egy csillagfényes temetőben szerelmeskedtünk. Minden egyes gyertyafény egy sírban fekvő csontvázat hirdetett; a fények egy vibráló eget alkottak, amely éppolyan elmosódott volt, mint összefonódott testünk... Testem elvált Dorothée testétől, ruháját és melleit beszennyeztem a friss földdel, amely az ujjaimhoz tapadt. Mindkettőnk teste úgy remegett, mint két egymáshoz érő fogsor.”

De vajon mit jelenthet, ha egy ilyen szimbólumot egy filozófia középpontjába állítunk? Mit jelent ez az erőszakos, állhatatos szem, amelyben úgy tűnik egyesül mindaz, amit Bataille *belső tapasztal*amak, *a lehetséges végső határának*, *komikus műveletnek* vagy egyszerűen *meditációnak* nevezett? Nyilván ez sem metafora, mint ahogy Descartes-nál sem metaforikus kép a tekintet tiszta percepciója vagy a szellem felvillanása, amelyet *acies mentis*-nek nevez. Az igazat megvallva a kifordult szem Bataille nyelvében nem jelent semmit azon egyszerű oknál fogva, hogy éppen a nyelv korlátját jelzi. Azt a pillanatot jelzi, amikor a nyelv, elérkezvén határaihoz, kitör önmagából, radikálisan felrobbantódik és megkérdőjeleződik a nevetésben, a könnyekben, az extázisban forgó szemekben, a feláldozás néma és szemüregből kifordult iszonyatában; vagyis ezáltal a nyelv ennek az ürességnek a határmezsgyéjén helyezkedik el, és önmagáról egy másodlagos nyelven beszél, ahol is egy szuverén szubjektum hiánya rávilágít alapvető ürességére és minduntalan megtöri a diszkurzus egységét. A kívájt vagy kifordított szem Bataille filozófiai nyelvének élettere, vagyis az az űr, amelyet ez a nyelv betölt és amelybe belevész, miközben nem szűnik meg beszélni — egy kicsit a lelki szemeinkhez hasonlatos, amelyek áttetszőek és misztikusak vagy szellemi jelenségekkel átítatottak —, jelzi azt a pontot, ahol az imádság titkos nyelve egy csodálatos kommuniká-

cióban összpontosul és csúcsosodik ki, amely ezt a nyelvet elhallgattatja. Hasonlóképpen, csak fordított módon, Bataille szeme felvázolja a nyelv és a halál összetartozásának területét, ott, ahol a nyelv saját korlátainak átlépésében fedezi fel létét, vagyis a filozófia egy nem dialektikus nyelvének formáját.

Ebben a szemben — amely alapvető kivételése a helynek, ahonnan Bataille beszél, s ahol romba dőlt nyelve állandó otthonára lel — Isten halála (az égen vándorló nap, és a hatalmas szempilla, mely a világra csukódik), a végesség bizonyítéka (felfakadás a halálban, a megtört fény, amely kialszik, felfedezvén, hogy belül az üres koponya, a hiány központja található), valamint a nyelv önmagához való visszatérése elbizonytalanodásának, esendőségének pillanatában; — mindezek egy minden diszkurzusnál korábbi kapcsolatban állnak egymással, amely kétségtelenül csak a más filozófiai rendszerekben ismerősen csengő kapcsolatnak, a tekintet és az igazság vagy a szemlélődés és az abszolútum kapcsolatának feleltethető meg. Ebben a szemben — amely forgás közben mindörökre elhomályosodik — a korlát megléte nyilvánvalóvá válik: „Sohasem fogom elfelejteni azt a heves és csodálatos érzést, hogy ki akarom nyitni a szemem, és a szemem elé tárul mindaz, ami létezik és történik.”

Talán az áthágás megtapasztalása, abban a mozgásban, amely ezt az áthágást minden éjszaka felé sodorja, hozza felszínre a végesség és a lét kapcsolatát, a korlátnak azt a mozzanatát, amelyet az antropológiai gondolkodás Kánt óta csak elnagyoltan és kívülről tárgyalt a dialektika nyelvében.

*

A XX. század aztán persze felfedezi majd a túllépéssel, a mértéktelenséggel, a korláttal, az áthágással rokon kategóriákat: e visszavonhatatlan, végérvényes megnyilvánulásoknak — amelyek fogyasztanak és rombolnak — különös és visszavezethetetlen formáját. A dolgozó és termelő emberrel foglalkozó filozófiában — vagyis az európai kultúrában a XVIII. század vége óta — a fogyasztást egyes-egyedül a szükség határozta meg, és a szükség egyet jelentett az éhezéssel. Az éhség, amely később a haszonszerzésre irányult (annak az étvágya ez, aki már nem éhes), az embert a termelés egyfajta dialektikájával ismertette meg, amelyből egy egyszerű antropológia volt kiolvasható: munkájának eredményeiben és saját kezével létrehozott tárgyaiban már nem mutatkozott meg az ember köz-

vetlen szükségleteinek igazsága, de ezekben találhatta meg saját lényegének felismerését és szükségleteinek meghatározatlan kielégítését. Persze az éhséget nem a munka, a termelés és a profit meghatározásához elengedhetetlenül szükséges antropológiai minimumnak kell tekinteni; a szükségletnek kétségkívül más szerepe van, vagy legalábbis egy olyan rendszer elemének tekinthető, amelynek törvényei nem vezethetők vissza a termelés valamifajta dialektikájára. A szexualitás felfedezése, a végtelen valóság hiányosság horizontja, ahová Sade már a kezdet kezdetén a szexualitást helyezte, a tiltás szisztematikus formái, amelyekből a szexualitás, mint tudjuk, immár nem képes szabadulni, az áthágás, amelynek a szexualitás minden kultúrában tárgya és eszköze, — nos mindezek eléggé szembeűnő módon annak lehetetlenségét jelzik, hogy a számunkra létfontosságú tapasztalat kifejezésére egy olyan nyelvet találjunk, mint amilyen a dialektika évezredes nyelve.

Kultúránkban a szexualitás előtérbe kerülése több szempontból is fontos esemény: Isten halálához kötődik, és ahhoz az ontológiai űrhez, ami Isten halála miatt keletkezett gondolkodásunk korlátaiban; a szexualitás előtérbe kerülése egy gondolkodásmód még félénk és tapogatózó megjelenéséhez is kötődik, ahol a korlátok megkérdőjelezése a teljességre való törekvést váltja fel, s ahol az áthágás mozzanata az ellentmondások mozgását helyettesíti. Végül ez az előtérbe kerülés a nyelv önmaga általi megkérdőjelezéséhez is kötődik, egy körforgásban, amelyet az erotikus irodalom „botránnyos” durvasága nemhogy megszakítana, hanem attól a pillanattól kezdve, hogy szavakat alkot, egyenesen megjeleníti. A szexualitás kultúránkban csupán kimondva meghatározó jelentőségű, és éppen annyira, amennyire beszélnek róla. Nem a nyelvünk erotizálódott csaknem két évszázad óta; szexualitásunk az, amely Sade óta és Isten halála óta befészkelte magát a nyelv világába, ami a szexualitást természetellenessé változtatta, és abba az űrbe helyezte, amelyet ural, és amelyet áthág, azt mindegyre a korlátok Törvényének tekintve. Ebben az értelemben a szexualitásnak, mint alapvető problémának a felbukkanása azt jelzi, hogy a dolgozó ember filozófiája észrevétlenül a beszélő ember filozófiájává alakul át; és minthogy a filozófia sokáig másodlagos szerepet játszott a tudáshoz és a munkához képest, el kell fogadnunk — és ezt nem válságként, hanem lényegi struktúráként kell értelmezni — hogy a filozófia manapság a nyelvhez képest másodlagos fontosságú. A másodlagos

nem feltétlenül azt jelenti, hogy ismételtetésre vagy magyarázatra szorul, hanem hogy önmagának és korlátainak megtapasztalását abban a nyelvben és annak a nyelvnek az áthágásában végzi el, amely — akárcsak Bataille-t — a beszélő szubjektum széteséséhez vezet. Attól a naptól kezdve, amikor szexualitásunk szóhoz jutott és beszélni kezdtek róla, a nyelv megszűnt a végtelen leleplezésének mozzanata lenni; ezentúl a nyelv mélységében tapasztaljuk meg a végességet és a létet. Homályos házában találkozunk Isten hiányával és saját halálunkkal, a határokkal és áthágásukkal. De vajon éppoly megvilágító erejű-e a szexualitás azoknak, akik végre megszabadították gondolkodásukat minden dialektikus nyelvtől, mint ahogy Bataille számára abban a pillanatban felviláglott — többször is —, akkor, amikor az éjszaka kellős közepén úgy érezte, hogy elvesztette a nyelvét. „Amit éjszakának hívok, különbözik a gondolkodás sötétségétől: az éjszaka erős és fényes. Az éjszaka a gondolkodás fiatalsága és részegítő öröme.”

Ez a „szóbőség zavara”, amely filozófiánkat gúzsba köti, és amelynek Bataille minden vetületét áttanulmányozta, talán nem jelenti a nyelv ama elvesztését, amelyet a dialektika leáldozása megjövendölni látszott: inkább a filozófiai tapasztalat beépülését jelzi a nyelvbe, és annak a felfedezését, hogy a nyelvben és működés közben mondja el azt, amit nem lehet elmondani, és hogy a nyelvben megy végbe a korlát egy olyanfajta megtapasztalása, amelynek azt a mostani filozófiának el kell gondolnia.

A nyelv talán egy olyan tapasztalat színtere is, ahol a beszélő szubjektum, ahelyett, hogy kifejezné magát, kitarulkozik, saját végességével kerül szembe, és minden szónál saját halálához jut vissza. Olyan tér, amely minden művet a „bikaviadal” egy-egy mozzanatává változtatna: erről beszélt Leiris, magára gondolva, de kétségkívül Bataille-ra is. Bataille mindenesetre az aréna (a gigantikus szem) hófehér küzdőterén szerezte meg ezt a számára lényegbevágó és egész nyelvére jellemző tapasztalatot, nevezetesen, hogy a halál *határos a kommunikációval* és hogy a kivájt szem, a fehér és néma szemgolyó erőszakos csírává válhat a test éjszakájában, és jelenlévővé tehetné azt a hiányt, amelyről a szexualitás egyfolytában beszélt, és amelynek jóvoltából egyáltalán beszélni tudott. Abban a pillanatban, amikor a bika szarva (ez a félelmetes kés, amely az éjszakát egy mozgásban jeleníti meg, s ez a mozgás pontosan ellentétes azzal a fénnel, amely a szem éjszakájából érkezik) a torre-

ádor szemüregébe fúródik, megvakítja és megöli őt. Simone megteszi ezt a mozdulatot, amelyet már ismerünk, és elnyel egy sápadt és lenyúzott csírát, amely visszahelyezi eredendő éjszakájába azt a nagy fénylő férfiasságot, amely gyilkosságát elkövette. A szem vissza van vezetve éjszakájára, az aréna gömbje felfordul és himbálódzik: de pontosan ez az a pillanat, amikor a lét haladéktalanul megjelenik, és ahol *a mozdulat, amely áthágja a korlátokat, magát a hiányt érinti meg*: „Két ugyanolyan színű és állagú gömb el-lentétes és egyidejű mozgásba lendül. Egy fehér bikahere behatolt Simone fekete és rózsaszínű bőrébe; egy szem kipattant a fiatalember fejéből. Ez az egybeesés, amely a halálig az ég egyfajta ürítési cseppfolyósodásához kötődik, visszaadta nekem Marcelle-t. Ebben a megfoghatatlan pillanatban úgy tűnt, őt érintem meg.”

*Párizs
Budapest*

*Michel Foucault
Fordította: Kutor Tünde*