

TRANSGRESE A ZÁKAZ (Bataillova verze)

JIŘÍ BYSTRICKÝ, Fakulta humanitních studií UK, Praha, ČR

BYSTRICKÝ, J.: Transgression and Prohibition (Bataille's Version)
FILOZOFIA 59, 2004, No 5, p. 343

Bataille's version of transgression and prohibition is based on two presuppositions: the first one is coupling of death and ecstasy on the level of energetic principle, which makes the combination of personally grounded experience of transcendence with the dispositions of the subject possible. The second one concerns making use of two existential forces: the will to survival and the will to transcendence. The counterbalance of life and its negation is the basis for understanding and identification of the social function of prohibitions and of individual desire to break them. Bataille is thus consequent in applying the idea of original energetic balance of acceptance and dismissal, which makes all further differences, especially those of transgression and prohibition, possible.

*"Pravda o zákazech je klíčem k našemu lidskému postoji."
"Snažíme se komunikovat, ale žádná komunikace
mezi námi nemůže zrušit původní diferenci."*

G. Bataille

Bataillova výchozí představa o vztahu transgrese a zákazu má jenom zdánlivě jednoduchou podobu: lze říci, že při jejím koncipování se autor odvolává na známý výrok G.W.F. Hegela o nezměrné moci smrti, jejíž dědictví v případě, že je chceme uchovat výhradně pro soukromé životní aktivity, a za předpokladu, že je to vůbec možné, vyžaduje od člověka úsilí, které je v mnohém podobné nejuděšnějším zážitkům. Sama smrt totiž *"...spojuje existenci se vším ostatním"*.

To znamená, že vytěžit pro sebe jakoukoliv radost je pro Bataille v jistém analogickém smyslu stejně energeticky náročné, jako zakoušet bolest či simulaci smrti. V obou případech je společným jmenovatelem uvedené výchozí pozice zjištění, že uvědomělá síla smrti zakládá zdroj individuálních a sociálních investic, o jejichž úspěšném využití člověk předem v zásadě neví nic, a navíc, metaforicky řečeno, žije uprostřed noci, kde toho k vidění ani příliš není. Transgrese a zákaz jsou tak dvě formy využití energetického principu, na nichž lze testovat jak své osobní založení a dispoziční "právo" subjektivního rozvrhu života, tak i schopnost míry spojení své vlastní existence se vším ostatním. Přitom naše porozumění sociálnímu jednání je v mnohém ohledu disponováno a před-definováno principem efektu simulované smrti v podobě modelu, na němž zohledňujeme účinnost individuálních a sociálních investic.

Proto by nemělo překvapovat, že oba centrální pojmy autorova uvažování se otáčejí kolem jednoho, byť pouze zdánlivě pevného bodu: sféry, která spojuje smrt s extází, tedy s oblastí, v níž se střetávají dvě primární vůle: *"Existuje sféra, v níž smrt již neznamená pouhý zánik, nýbrž nesnesitelný pohyb, kdy zanikáme proti své vůli."*

a přitom by bylo za každou cenu nutné nezaniknout. A právě toto za každou cenu a ono proti své vůli je tím, co odlišuje okamžik krajní radosti od okamžiku nepojmenovatelné, ale úžasné extáze." ([2], 15)

Řekněme pro začátek, že se jedná o vůli k překročení a vůli k omezení.

Aby ovšem onen překračující zážitek mohl vůbec nastat, je zapotřebí dosáhnout stavu, v němž platí poměrně jasné a přitom omezující pravidlo. Autor k uvedenému dodává: "*Abychom se dostali k vrcholu extáze, kde se ztrácíme v rozkoši, musíme jí vždy stanovit bezprostřední omezení: tím je hrůza.*" ([2], 14)

Spojujícím článkem obou zdánlivě proti sobě stojících vůlí je jistá míra ambivalentní přitažlivosti, kterou musíme brát v úvahu a která zcela evidentně poukazuje na energetický potenciál smrti.

Je totiž zřejmé, že autor zde vychází z poměrně jednoduchého předpokladu o vzájemné přitažlivosti odlišných či opačných postojů, zájmů a tužeb. Sám se nevyhýbá popisu, v němž je výše uvedené dobře patrné: připouští totiž, že není nutné rozlišovat rozmanité verze odporu, jejich proměnlivé podoby, neboť za nimi lze téměř vždy najít sjednocující element: totiž spříznění s touhou. Ovšemže je v tomto případě nezbytné mít na mysli jemnou distinkci: nejedná se o to, že by snad hrůza přímo splývala s přitažlivostí, ale o rafinovanější či sofistikovanejší pohled, který nabádá k tomu, nerozbijet či neničit hrůzu a s ní spojený odpor k určité formě sociálního odmítání, ale o skutečnost, že "*hrůza přitažlivost zesiluje*". Odtud už vede poměrně krátká cesta k prvnímu cíli: zjištění, které poukazuje k paradoxnímu charakteru pojmu transgrese. Podle Bataillova názoru nás sice nebezpečí paralyzuje, ale v jistých případech je tomu naopak: *probouzí ještě mocněji touhu*. Potom čistého potenciálu extáze, ať už je pro nás jakkoliv obtížně dostupná, "*... dosahujeme jen v perspektivě smrti, toho, co nás zničí*" ([2], 15).

Jedno krátké doplnění: Bataillův postoj k danému tématu vychází ze znalosti situací, v nichž nás touha oslovuje a znejistňuje. Nakonec nás však mocně zasahuje taková skutečnost, která je spojena s určitým estetickým nesouhlasem: v daném případě můžeme hovořit o znásobené verzi odporu.

Hrůzu ze smrti v nás totiž vyvolává nejen samotná skutečnost popření života, ale rovněž, a mnohdy důsledněji, jeho sekundární projevy. Například pohled na krev, pach zvratků, pokroucené tělo v nás vyvolávají hnus, který nás zasahuje hlouběji a krutěji než bolest. Podle autora se jedná o zážitky, které splývají s krajní závratí, a které nesneseme.

Vůle nezaniknout, ona urputná snaha o zachování sebe sama za každou cenu je tím, co odlišuje a současně rozděluje temná moc smrti. Nejprve odlišuje okamžiky krajní radosti, které máme spojené s prožíváním sebe sama, od nepojmenovatelné formy přesahu, jež jde nad rámec úzké subjektivity. Zároveň umožňuje rozlišovat to, k čemu všemi silami směřujeme od toho, od čehož se, minimálně se stejným zaujetím, odvracíme.

Je zřejmé, že pro Bataille zde existuje jeden podstatný styčný bod, kterým prochází dvě jinak povětšinou oddělující instance: totiž touha a hrůza. Jsme přitahováni k něčemu o to mocněji, o č o více se tomuto cíli snažíme vyhnout, či jej vůbec eliminovat. Touha tak vede k cílovému stavu extrémní saturace, který je autorem pojmenován jako vrchol extáze, ale který rovněž znamená, že se poovolna ztrácíme v rozkoši.

Pokud tedy nechceme připustit úplné rozpuštění sebe sama, musíme ustavit hranice, jisté bezprostřední omezení. A tím je hrůza. Nicméně na tomto místě se objevuje jeden

velmi podstatný posun v myšlení, který nebývá příliš často uváděn, a který sociologické teorie spíše obcházejí.

Je totiž poměrně velmi těžké nalézt nějakou podobu odpornosti, řekněme i odmítnutí, která by současně nebyla spřízněna s touhou. Proto je možné, abychom spíše hledali oblasti, které poměrně zřetelně nabádají k tomu, nechat obě instance (tj. hrůzu a odpor) testovat na vzájemnou interakci a exemplifikaci. Stručně řečeno: hrůza a odpor poněkud paradoxně přitažlivost zesiluje, to znamená, že v zásadě hledáme terminální stav, z něhož už cesta dále nevede. Odtud je už pouze krátká cesta ke zjištění, které tvoří centrální linii argumentace.

Autorův záměr vychází z předpokladu dvojího přesahu: Samotné bytí je nám už dáno v "... nesnesitelném přesahování bytí", které "... není méně nesnesitelné než smrt".

A protože smrt spojuje obojí, tedy dávání i odmítání, dodání zničení a odmítání trvalosti či pokračování, potom právě vůči tomuto aspektu je člověk jako sociální bytost v trvalém rozporu. Řekněme v situaci, kdy struktura vazeb a zájmů, rozmanité cíle a nástroje k jejich dosažení najednou ztrácejí možnost svého uplatnění a naplnění, kdy i pevné a koherentní vazby na druhé přestávají plnit funkci reference identifikačního procesu jedince a zůstává k dispozici pouze to, co nemůžeme ovlivnit. Onen okamžik prázdnoty vůle, ono opuštění instrumentů spolu-sdílení, řekněme modus vyvlastnění sebe sama ze sociální rastru vřazení, které už nelze prostě jenom tak opominout, neboť je nelze sdílet a není možné ani pokračovat. Terminální stav je současně kritériem platnosti oné plnosti, kterou tak paradoxně sdílíme v bolesti i ve slasti: neboť právě zde se důsledně dokonaná prázdnota odvrací od inventáře sil smrti.

Teprve na tomto místě začíná bod obratu, přesměrování k oné verzi transgrese, kterou má Bataille na mysli. Jedná se o formu dovršení lidského usilování, které stejně jako myšlení se v nás dovršuje pouze a jenom v určité formě přesahu.

"Co bez představy přesahu znamená pravda, nevidíme-li to, co přesahuje možnost vidět, to, co je nesnesitelné vidět, jako kdyby v extázi bylo nesnesitelné zažít slast, nemyslíme-li to, co přesahuje možnost myšlení." ([2], 16)

Hovoříme-li tedy nejprve o transgresi a jejím sociálním významu, musíme mít na mysli ještě jedno doplnění. Autor totiž vymezuje samotný pojem *přesahu* ve smyslu, který zcela zřetelně inklinuje k poněkud širšímu kontextu: Nemůžeme totiž uvažovat o přesahu pouze v hranicích vzájemných opozit, tedy jednoho vůči druhému, zvláště když je navíc patrné, a to alespoň na jedné straně hranice, *kam* až platí dané či vyjednané omezení.

To znamená, že přesah je tematizován jako přechodová fáze, která umožňuje nahlédnout, jak lze myslet samotné zákazy. Jedná se tedy o fázi, díky níž se nejen obnažují jisté omezující hranice či příliš úzké prahy existence, ale zároveň může docházet i k porozumění reverznímu obsahu principu zákonů. Lze to říci i jinak: Z obvyklé nutnosti jistého exkluzivního sebe-vymezení jedince v sociálním prostoru, řekněme na teritoriu, kde východiskem je na straně jedné snaha o přijatelné začlenění a na druhé straně pohyb směrem k dostatečné autonomnosti, se potom samotná dispozice k překračování a nikoliv pouze a jenom k omezení, které by naopak vedlo k pohodlné integraci a sjednocení, jeví jako evidentní komplikace.

V tomto ohledu je přechodová fáze transgrese vlastně formou řešení, jistě že pouze dočasného, která umožňuje pohyb za zákon i nazpět.

Je to specifická forma lsti, či úskoku, neboť naznačuje možnost, jak z terminálního stavu, jako podmínky myšlení toho, o čem lze teprve myslet, chceme-li dostat práva být si sami sobě, učinit přechodovou a řekněme rovnou, průchozí linií pohybu.

Neboť právě ono tam i nazpět, a to pouze na vlastní riziko vytváří potřebné napětí, jež dodává jedinci rozměr odpovědnosti, který je jinak jen obtížně k dohledání. Jinou věcí ovšem je, nakolik je tento úskok sociálně relevantní, neboť otázkou zůstává, kdo tento pohyb může monitorovat.

Jinými slovy: pohybujeme se v prostoru daném tím, že se zde a teď každý z nás vystavuje k dispozici jako zcela svébytný a samostatný jedinec s individuálním formátem přesahu a překročení, díky němuž je vůbec možné myslet zákaz a omezení. Současně se konfrontujeme s rozsahem pokušení, které jsme schopni realizovat, a díky němuž tuto proceduru postupujeme.

Jedná se v jistém přibližném smyslu o formativní a určující základ lidské existence, který před-definuje vše následné: "... *přesah je právě to, čím je bytí především, přede všemi věcmi a mimo všechny hranice.*" Jinými slovy, co je vždy více než je to, co už zde je před tím, než s tím můžeme přijít do styku.

Pravdou však zůstává, že ono "více" je transparentní především tehdy, nabývá-li sociálního kontextu.

Bataille si ovšem uměl poradit: Za sociálně sdílený a dosud akceptovaný prostor pro experimentální pohyb po linii testování terminálních stavů označil sféru erotismu.¹

¹ Erotismus, obdobně jako libido, je v psychoanalytické teorii popisován jako kvantitativní pojem, analogicky jej chápe i Bataille, který sjednocuje naše mikro-pole působnosti v sociálním prostředí. "*Nejsme v postavení, abychom sjednotili naše malé pole působnosti s univerzální sférou fyziky, ale naše libido má povahu téhož ideálu.*" ([13], 221)

"*Libido je skutečná přítomnost touhy jako takové. Je to, co nyní zbývá k označení touhy - není to podstata, ale je na úrovni primárního procesu a ovládá způsob našeho přístupu.*" ([14], 153)

Eros v podstatě představuje sílu, která spojuje dohromady jisté prvky lidské existence – fyzicky prostřednictvím sexu, emociálně prostřednictvím lásky a mentálně prostřednictvím představitivosti. V autorově pojetí je tento pojem významně sociálně kódován, neboť představuje instanci jak touhy po sjednocení subjektu, tak instanci popření, která je simulací smrti. Obojí ovšem Bataille vztahuje k přítomnosti druhých a jejich očekávání.

Erotismus je pro Bataille jak prostředkem, tak v jistém smyslu i specifickou situací, v níž lze usilovat o relativně čistý ponor do hlubinných struktur vášně: hledáním a nalézáním sebe sama v tom, co nám umožňuje hledat se společně se zkušeností simulované smrti.

Postup spočívá v poměrně rafinovaném obrácení sebe sama, svých interních pastí života na druhého v situaci, kdy druhý může učinit totéž, aby vyjádřil rozkoši život i tam, a řekněme převážně tam, kde "*radost leží v přesné perspektivě smrti*".

Tedy v perspektivě finality života, meze, která nabádá k odporu, nesouhlasu a nejvyššímu okamžiku popření, a to za každou cenu.

Tento nesnesitelný pohyb proti naší existenci je v jistém bodě přerušen, převeden do krajní radosti tehdy, je-li tento odpor proveden úskokem přes druhé do extáze sebe-překročení. Jistěže na jeden jediný a kratičký, jen zřídka kdy opakovatelný okamžik. Tento operativní modus touhy je tak instrukcí, kterou, podle autora, má na svědomí právě erotismus. Důsledně uplatňován znamená silné přitakání životu až k smrti.

Chceme-li si nyní přiblížit oblast erotismu, musíme nejprve věnovat pozornost jejímu upřesnění a současně rozšíření, které zachází za obvyklý rámec povědomí. První poznámka má vcelku pragmatický popis: forma dovršení lidského usilování není dokončena okamžikem smrti, ale je dána v přesahu, který je cele orientován na druhé. Například smrt je v jistém smyslu orientována na druhé, neboť se vždy obrací i k těm, kdož ji pouze nahlížejí.

A tito druzí jsou smrtí konfrontováni s tím, co je vůči ní zcela opačné: především s vyjádřením života s pomocí principu rozkoše, s jeho mnohostí a rozmanitostí. Fenomén smrti zasahuje ty, jichž se bezprostředně netýká, ale zasahuje je silou, která je multiplikací modu překročení: vždy překračuje všechny myslitelné transgrese.

Druhá část rozšíření tématu je ovšem kontroverznější: "*Sféra erotismu je nevyhnutelně zasvěcena úskoku.*" O co se zde jedná?

Zjednodušeně řečeno, samotný předmět Erotova zájmu, pohyb po liniích touhy a sjednocení, se vydává za něco jiného než je ve skutečnosti. Za maskou lásky můžeme vysledovat slast, za nastrčeným znakem přátelství utajenou manipulaci atp. Úskok je v takovémto případě strategickým manévrem, snahou dostat ze sféry Erota ještě něco navíc. Jistý bonus přesahu, linii vyvléknutí se z daností sociálních situací, za nichž se erotismus odehrává a které lze převést do individuální formy sjednocení. Sjednocení se s tím, co je mimo běžný dosah možností, které erotický vztah umožňuje.

Vlastně je možné tvrdit, že erotismus nachází onu nutnou mezeru v individuálním rozvrhu subjektu a jeho sociální kontrole, kterou se lze provléci až tam, kde terminální stavy něco vypovídají, neboť erotismus vyžaduje formát zaujetí a zároveň zapomenutí na sebe sama v té míře, která se blíží formátu terminálního stavu: konečné sjednocení se děje samovolně: analogicky se smrtí.

Problematika sociálního vyjednávání dostává konkrétnější obrysy především a teprve tehdy, je-li k dispozici transverzální formát přesahu. Tj. užívat takové formáty přesahu, které umožňují návrat, ale které zůstávají v platnosti jako memento.

Jinak řečeno: je to podoba sebe-překračování, která určuje jiná, otevřenější pravidla, jimiž se řídíme až tehdy, jsme-li přetížení provozem zdání, který zcela spotřebovávají běžná pravidla a vnější indikace jednání.

II.

"Lidé se vyznačují schopností odkládat uspokojení, držet na uzdě bezprostřední pudy a občas je dokonce ovládnout. Neutuchající promiskuitu nahrazují pravidly. Pokoušejí se oddělit prokletou oblast, v níž zuří násilí smrti - a která je

"... veškeré fungování erotismu má za cíl zasáhnout bytost v tom nejintimnějším, v bodě, kdy srdce selhává." ([4], 25)

"O erotismu mluvíme pokaždé, když se nějaká lidská bytost chová způsobem, který je v ostrém protikladu k obvyklému chování a názorům. Erotismus nám dává tušit rub fasády, jejíž bezvadný zevnějšek není nikdy popírán: na rubu se ukazují pocity, části těla a životní mody, za něž se obvykle stydíme." ([4], 134)

Zákaz a transgrese má pro Batailla ještě jedno výsadní téma, které oba pojmy důsledně propojuje. Obě uvedené verze, tj. jak sociální forma normování, tak i tendence k přesahu vycházejí ze společného zdroje, kterým je parametrizace vědomí, tedy skutečnost, že vědomí je schopné rozeznávat své vlastní hranice teprve tehdy a tím, jak zřetelné jsou okraje jeho pásma a kudy vede cesta transgrese.

Podle autora tak získáváme jistou neocenitelnou instrukci k uchopení principu sociálního normování v okamžiku, kdy omezení a pravidla umožňují vědomí zjasnit funkci jeho užívání.

"Bez zákazu, bez primátu zákazu by člověk nebyl mohl dospět k jasnému a zřetelnému vědomí." ([1], 40)

Princip je vcelku zřetelný: Bataille vychází z předpokladu, že člověk si svou aktivitou vytváří svůj vlastní, v podstatě racionální svět, v němž ovšem v pozadí lze rozeznávat stíny neovládnutého násilí. Odkaz na Freuda je v tomto ohledu zřejmý, i když princip reality² je v jeho podání poněkud rafinovanější, přesto lze říci, že autor míří ke zhruba stejnému cíli.

Jde totiž o zjištění, že ačkoliv se snažíme chovat nanejvýše rozumně, projevy odporu vůči řádu, ne nepodobné samotné přírodě, si vynucují své vlastní formy násilí, které pak pod pláštíkem racionálního chování neustále rozrušují cíle a záměry člověka a vkrádají se do rozmanitých pohybů, které už nelze redukovat na rozum.

Lze říci, že diskontinuita a diference, konstituované prostřednictvím zákazů, se nevyskytují pouze ve vztahu k subjektu a jeho vlastnímu, zkonstruovanému světu, převážně vytvořenému prací. Obě fáze proti-pohybu se totiž téměř rovnocenně objevují i na poli intersubjektivity, kde se projevují jako zkušenosti defragmentované jednoty, izolace, odmítnutí a odcizení.

Nelze se tudíž příliš podívat nad tím, jak lidé hledají a testují rozličné verze překračování, které jim umožňují onen zákazy omezený, diskontinuitní svět práce a rozumu přerušit, odstavit či převést do oblastí, v nichž lze s pomocí transgrese budovat svět, který na jisté mikroúrovni uchovává možnost onoho vykupujícího překonání.

Téměř se nám zde nabízí Hegelova verze "Aufhebung", ovšemže v dyadickém kontra - páru vůči "aufsagen", byť pochopitelně v mnohem pragmatičtější rovině. Její patrně nejzjevnější oblastí je pro Bataille erotismus a sexualita, výjimečná a nejednoznačná oblast setkání a překračování, ve které se uchovávají všechny znaky ambivalence: tj., jednoty, izolace, odcizení a překonání. Nicméně stále je to exkluzivní teritorium, kde se možnost sjednocení a kontinuity, kterou daná oblast umožňuje právě tím, že vybízí ke vzájemné konfrontaci prvků ambivalence, na němž se odehrává drama

²Princip reality. V krátkosti můžeme poznamenat: jedná se o jeden ze dvou principů, který podle S. Freuda řídí mentální pochody. Tvoří párovou dvojici s principem slasti, který pozměňuje: za předpokladu, že se mu podaří prosadit jako regulační princip, kdy hledání uspokojení se už neřídí nejkratšími možnými cestami, ale probíhá oklikami a odsouvá výsledek vzhledem na podmínky, které definuje vnější svět. Stručně řečeno: podle principu reality se to, co se nabízí, se už neřídí tím, co je především a pouze příjemné, ale co je reálné.

transverzálního pohybu subjektu, které je zcela zřetelně pod vlivem interpersonálních paradoxů, dá naplnit.

Neboť nejen umožňuje otestovat potřebnou sadu limitních zážitků a postojů, velmi podobným terminálním stavům, jež dodávají tomuto modu lidské aktivity své specifické parametry pro vyjasňující proces vědomí, ale zároveň nechává v platnosti většinu z omezení, která si s sebou přinášejí druzí takřkajíc v "obnaženém" stavu. V pojetí Bataille se nicméně jedná o zcela "suverénní" stav, v němž dochází ke zrušení dosud empiricky zažívaných hranic, jakož i k situaci významného osobního rizika, které subjekt podstupuje v okamžiku vystupňování a sebe-dávání v momentu extáze, jako jedné z relevantních forem transgrese. Extáze navíc umožňuje oboustranný pohyb, tj. jak k bodu překročení, tak i nazpět, má tudíž transverzální charakter.

Lze říci, že se v tomto případě jedná o přemíru vydávání, o plýtvání, kdy energetický potenciál subjektu směřuje až k bodu, v němž vědomí už není dostatečně připravené kontrolovat hranice své působnosti.

Můžeme tudíž hovořit o směřování k bodu, "*... na němž vědomí přestane být vědomím něčeho*" ([2], 218).

Uvedené limitní stavy vedou k porozumění funkce transgrese, onoho překonání a ujasnění hranic vědomí, v nichž lze spatřovat implicitní model oné krátkodobé avšak referenční proměny: prosmýknutí se z intencionality ke stavům, v nichž vědomí není schopné dodávat své vlastní obsahy před to, co teprve hodlá myslet (T. W. Adorno).

Ještě doplníme: jedná se o takovou situaci onoho klíčového okamžiku zlomu, kdy výdaj energie, řekněme obecně: růstu jako nabytí něčeho, něčeho, co současně vědomí pouze částečně absorbuje jako akty zpředmětnění a kde zbytek putuje po drahách mimo dosah vědomé kontroly, je výdajem bez kontroly zaměření a dopadu.

Současně se tímto dostáváme k bodu závažné kolize a komplikace. Vědomé obsahy nekorespondují s daty mimo-vědomí, a v autorově verzi tak dochází k již avizované klíčové situaci: výdaj energie ve stavu analogickém terminálnímu stavu je postupně cele přesměrován navenek. V podstatě lze říci, že se rozpustí ve výdeji, tedy v onom bodu zlomu, který otevírá bránu vědomí sebe sama, tedy vědomí, jehož předmětem už není nic.

Otevřená brána vědomí, prázdná či vyprázdněná forma uvědomění sebe sama je místo svým způsobem prokleté, neboť v něm není nic, čím lze disponovat a za co se lze případně skrýt. Zůstává pouze krátký, několikavteřinový interval prodlevy, specifické dovršení, které pro autora znamená důležitou změnu, a to s poměrně značným sociálním kapitálem. Tuto změnu Bataille spojuje se šancí na změnu své sociální úrovně, hovoří dále o možnosti mobilizovat hodnotu existence směrem nahoru, neboť cílem tohoto zaměření nemůže být v dlouhodobé perspektivě nic jiného než uvědomění si toho, čím skutečně disponujeme a co můžeme vložit do osobních investic, aniž by to bylo něco uměle přidaného. Tato disponovaná danost je pro jedince jistou osobní hodnotou, kterou lze uplatnit v režimu interpersonálního jednání a zakládá tak možnost vyšší míry akceptace ze strany relevantních druhých, neboť nabízí přesně to, co skutečně je. Je-li navíc nabízeno bez záměru výhodného zužitkování, tj., je-li přesměrováno do výdeje bez intencionalního obsahu skýtá tak, podle autora, *jasnozřivou šanci ke zvýšení své sociální úrovně, má totiž hodnotu ukotvení sociální existence.*

Přihlédneme-li k tomu z druhé strany, můžeme vidět i onu odvrácenou stranu principu zákazů. Právě ve zjevném protikladu k výše uvedenému vymezení transgrese lze spatřovat poměrně svébytný a explikačně hutný smysl zákazů. Neboť nejen jejich "právo" na výsadní funkci omezení a diference začasto pobízí k jejich vhodné revizi, ale ještě jinak: zákaz má svůj zcela neodbytný význam tam, kde transgrese umožňuje únik bez omezení: být pod pláštikem ne-intencionálních aktů.

Zákazy proto v zásadě obsahují ambivalentní strukturu. Na straně jedné ochraňují společnost před násilnými přesahy, aby na druhé straně lákaly svou možností porušení či překročení a případného překonání.

Nedosti na tom - zdroj ambivalence je nutné spatřovat ještě jinde, totiž v onom bodu obratu: kde transgrese ve fázi exemplifikace vytěsňuje obsahy, které si vědomí klade před sebe bez toho, aby pro ně mělo nějakou oporu: zákaz vychází principiálně ze stejného zdroje, ale v opačném směru. Nechává vystupovat skryté identity toho, co k sobě patří, aniž dopředu víme, co se při jejich obnažení ztrácí. Oba výkladové pojmy se zde poměrně nenásilně protínají.

Na straně jedné tak hovoříme o výdeji, který nevede k předběžným obsahům vědomí, abychom na straně druhé získávali stopy skrytých identit, které nám říkají, jak lze beztržně myslet to, co už stejně máme na mysli. Přinejmenším do doby, než to budeme chtít využít pro jednání.

Už z tohoto důvodu je vcelku patrné, že zákazy vždy nějak apriorně eliminují a sankcionují určité skupiny, jednotlivce a či jejich modely vyjednávání: "*Zákon, který je založen strachem, nám nepředkládá jen to, abychom ho dodržovali: nikdy nechybí protihodnota. Strhnout určitou bariéru je samo o sobě něčím lákavým.*" ([1], 49)

Rozumět zakazu tak znamená porozumět formám překročení, motivům, které je umožňují a ovšem i formách, v nichž se tak reálně děje. Celý kontext tématu zakazu a překročení je ovšem důsledně sociálně vymezen. Otázky po zdůvodnění jakékoliv formy překročení zakazu jsou otázkami po alternativách sociálního jednání, v jistém smyslu jsou chápány jako strategické verze extrémní sociability: jedinec není nikdy dostatečně osamocen a vyvázán, aby mohl experimentovat s proměnami zákazů a s postupy překročení bez možnosti dopadu na určitou sociální strukturu.

Rozumět zákazům znamená jistým způsobem porozumět pravidlům sociálního jednání, řekněme v souvislostech jeho vnitřního členění a expanzivní strukturae. Zákon je totiž norma účinná pouze tehdy, je-li dostatečně pokrytá množstvím těch, jež zasahuje, nebo jichž se bezprostředně týká.

Pak ovšem ani překročení nemůže být prostou individuální reakcí na důsledky určitého zákona, ale je jeho modifikací v tom smyslu, v jakém lze samo překročení vyvodit z dispozitivu daného zákona. A je-li tento zákon primárně sociálně kódován, je i překročení formou dodání nového značení starým sociálním strukturám.

Bataille vcelku srozumitelně dodává: "*Zákaz si bytostně vyhrazuje možnost překročení a stejně tak překročení si zachovává přísnost zakazu.*" ([5], 48)

Zcela specifickou formou transgrese se podle Bataille vyznačuje erotismus, který navíc spojuje dvě zdánlivě odlehle oblasti: sféry, jež zcela zásadním způsobem určují charakter jedince. Jsou to již dříve zmiňované oblasti *extáze* a *smrti*. Zákaz, s doprovodnými rysy nezbytné tabuizace a sankcemi za jeho překročení, lze chápat jako základní normu odlišení a diference, která určuje kam až může jedinec jít ve své potřebě

autonomnosti a vymezení se vůči okolí. Jeho transgrese vede k jistému způsobu "od - závorkování" role subjektu od toho, s čím je ve společnosti spojená a tudíž i zažitá. Jak oblast extáze, tak i simulace smrti mění na krátký čas pravidla, v nichž se jedinec cítí ustaven a který v těchto sférách zažívá proměnu sebe sama tím, že se vymezuje v režimu, který sice pouze krátkodobě, ale přesto, funguje mimo dosah běžné kontroly.

Stručně řečeno: v erotismu je možné dosáhnout stavu uvědomění si sebe sama, v němž to, co o je předmětem prožívání a situace, která jej umožňuje, jsou i nejsou jedno a totéž.

Tato fragmentace kontextu kontroly je sice na první pohled určitým paradoxem, ale při bližším ohledání se ukazuje jiná věc. Na povrch postupně vyplouvá falešná zátěž sebe-definice, v jistém smyslu lze říci, že erotismus v tomto pojetí rozrušuje hranice jakékoliv formy reflexivního monitorování (A. Giddens) a ponechává jedince pouze v té situaci, která je přísně vzato definována čistě tím druhým a to do té míry, do jaké lze ztráct porozumění vnitřku bez toho, že jej získáme jenom porozuměním vnějšku.

Tento vnějšek jsou ti druzí, kteří od-definovávají vše falešné, všechno to, co o k e-xemplifikaci touhy není potřeba, a naopak vyžadují, aby to, co o naopak potřeba je, nepocházelo z řádu čiré subjektivity. Nic předmětně kladeného se nedá použít, zůstává pouze vůle ke sjednocení, jejíž situační aranžmá je v pomyslných rukou toho druhého. V jeho umění od-předmětnění.

Pro Bataille je vnitřní zkušenost erotismu v podstatě nenahraditelná, neboť umožňuje nahlédnout do komnaty, která jedno i druhé, tedy zákaz a jeho transgresi bez nutné substituce umožňuje.

Pravda o zákazech je tak z výše uvedeného důvodu klíčem k našemu lidskému postoji: Neboť člověku se dostává vnitřní zkušenosti v okamžiku, kdy rozbíjí onu pověstnou kuklu s vědomím, že tak překonává sám sebe a nikoliv jakýsi odpor kladený z vnějšku. "*Vnitřní zkušenost erotismu vyžaduje od toho, kdo ji prochází, stejně velkou senzibilitu vůči úzkosti zakládající zákaz, jako vůči touze vedoucí k jeho přestoupení.*" ([4], 49)

K tomu je třeba doplnit, že samotný pojem erotismu je pro autora velmi významný, byť je vymežován poněkud zvláště. V jeho popisu lze poznat vliv Freudova pojetí energetické rovnováhy subjektu, a ovšem, i občasné důrazy na filosofické pojetí existence. Erotismus tak vychází jako stav nerovnováhy subjektu, daný ovšem především tím, že se sám vědomě problematizuje. Jinými slovy řečeno: stavy úzkosti, plynoucí z vědomí problematického ukotvení subjektu, stojí na počátku jeho vlastního výměru vzhledem k existenci a stojí i na pomyslném konci ve vztahu k sociální struktuře. Platí totiž, že nerovnováha, která charakterizuje každou bytost jako diskontinuitní prvek systému života, je zároveň labilitou a nestabilitou.

Sociální řád, do něhož je každý jedinec vpraven, na systému rovnováhy kontinuity a diskontinuity nemůže příliš změnit až do té doby, kdy jedinec překročí zákazy proto, aby potvrdil jejich sílu a současně zjišťoval formy úzkosti, které dosud nezná a před nimiž uniká: "*Nemyslím, že člověk může dosáhnout nějakého poznání, dokud neovládne to, co ho děsí. Ne že by měl doufat ve svět, ve kterém by už nebyl důvod k děsu, ve kterém by se erotismus a smrt ocitly na rovině mechanických vzeb. Člověk však může to, co ho děsí, překonat, může se tomu podívat do tváře. Za tuto cenu uniká podivně neznalosti sebe sama, která ho až do této chvíle určovala.*" ([4], 9)

Zákaz a překročení lze v tomto pojetí chápat jako jistou formu exteriority, která sama o sobě, byť dostatečně prohlubovaná pochybováním a uvědomováním si většiny okolností, které tak jako tak nelze příliš změnit, nabízí nezbytné porozumění sociální dimenzi transgrese a formám simulací, které ji přibližují.

I přes značnou snahu, která má velmi individuální scénář a vede jedince k prvoplánovému nasycení na straně subjektu, lze říci, že své energetické vyjádření dosahuje především na straně objektu, díky čemuž může subjekt dostát většině svých libidinózních nároků. Nicméně efekt celého úsilí míří jinam: k bodu integrace, tedy jistého stavu sjednocení se něčím a s někým, který je ovšem v tomto případě už artikulován výhradně s ohledem na ty druhé, kteří porozuměním vztahu zákazu a překročení už nějak disponují. Stručně řečeno: disponují příslušnou komunikativní kompetencí.

III.

"Podstatou vášně je fakt, že nepřetržitá diskontinuita je nahrazena nádhernou kontinuitou mezi dvěma bytostmi"

G. Bataille

"... jelikož je to, co je v sociálních vztazích pokládáno za... normalitu, definováno vždy kulturně, je i funkce nebo jejich odpovídající poruchy možné určovat pouze z hermeneutického vztahu k vnitřnímu sebe-chápání společnosti"

A. Honneth

Chceme-li si uvést v nezbytný paralelní soulad oba výchozí pojmy, tj. transgresi a zákaz, prostě z toho důvodu, aby se nejednalo o pouhou sebe-referenci pojmů (Derrida)/, musíme ještě sledovat linii výkladu v souvislosti s typem překročení, který odkazuje k znesvěcujícímu charakteru transgrese. Podle Durkheima lze v tomto případě hovořit o neoprávněných kontaktech profánního s posvátným: *"Protože všemu tomu, co je posvátné, je vlastní jistá nakažlivost, nemůže profánní bytost porušit zákaz, aniž by se na ni nerozšířila a neovládla ji ona religiózní síla, ke které se neoprávněně přiblížila. Protože však mezi touto silou a onou bytostí je protiklad, ocitá se bytost pod vládou nepřátelské moci, jejíž nepřátelství se v zápětí nutně ukazuje v podobě prudkých reakcí, které se tuto bytost snaží zničit. Proto se za přirozené následky každé takové transgrese pokládají nemoc a smrt."* ([9], 433 – 434)

Lze říci, že v praktikách transgrese se odehrává jistá metamorfóza, proměna, která má dopad na příslušnou sociální strukturu, v níž je jedinec etablován a skrze níž dochází k efektu, který V. Turner popisuje jako proces re-orientace.

To, co se vcelku pravidelně objevuje v etnologických zkoumáních v souvislosti s takzvaně přechodovými rituály či procesy iniciace, má své analogie i v procesu transgrese.

V Bataillově pojetí je totiž jedinec, s oním neustále pochybujícím a problematizovaným vědomím sebe sama, postaven doprostřed života, ve kterém je přinucen k tomu,

"... aby se stínu smrti nevyhýbal, nýbrž nechával ho v sobě růst i s rizikem bezmoci a nakonec i smrti."

Násilí a smrt tudíž nepředstavují přímé a nesmiřitelné protiklady ke společenskému řádu, struktuře a institucím, ale tvoří spíše její skrývanou a přítom všudypřítomnou instanci jakékoliv lidské společnosti.

Obecně vzato, iniciační rituály mohou být v jistém posunutém významu chápány jako instance obětování, jako krátké okamžiky souladu a harmonie s násilnou přírodou, tedy rovněž jako zcela podstatné intervaly, specifické časové prodlevy, kde lze "zažít" krátkodobý efekt procesu střídání života a smrti: "*Věcí oběti je obecně uvádět v soulad život a smrt, dodat smrti znovu- vytrysknutí života a životu tíži, závratnost a otevřenost smrti. Je to život smíšený se smrtí, ale smrt je v něm v krátkém okamžiku znakem života, otevření se neohraničenému.*" ([1], 89)

V doplňující verzi můžeme k tomu poznamenat: uvedená krátkodobá zkušenost vede až k naprostému rozpadu hranic a bariér "já" , k rozrušení schématu sebe-vědomí: a to i přesto, že si subjekt uvědomuje platnost "parametrů" většiny svých omezení stejně touží po krátkodobém setrvání v náručí oné specifické časové prodlevy jako okamžiku "odpoutané" svobody: suverénní svobody. To jsou právě ony krátké okamžiky zakoušení rizika překročení, které nabízejí jak nezávislost a suverenitu tak i o člověku zároveň prozrazují to, co je v něm jedinečné.

Jedinečnost má totiž charakter kontinuální spjitosti a autor ji hledá v intimitě. "*Všichni lidé jsou ve své intimitě jediným člověkem.*" Nicméně pro Bataille to ovšem mohou být i okamžiky bolesti a utrpení.

E. Durkheim si rovněž povšiml jisté analogie, když poukázal na to, že "*... bolest uvolňuje mimořádné síly ... podle způsobu, jímž iniciovaný odolává bolesti, se skutečně nejlépe ukazuje velikost člověka.*"

Nikdo se nepozdvihl přes sebe sama zářněji než ten, kdo svou přirozenost zkontrolil do míry, že dělá pravý opak toho, co by dělal spontánně." ([9], 427)

Druhý pohled nám poskytuje Freud: z jeho pojetí vyplývá, že samo zaměření citů je veskrze ambivalentní. To značí jak postoj odpudivý vůči odporu a hnusu, ale rovněž jistou fascinaci a žádostivost. Ačkoliv jsou tato psychická hnutí začasto vědomě odmítána a potlačována, přesto se poněkud nedobrovolně do vědomí vracejí: lidé prostě o přítomnosti těchto krajních zážitků vědí, byť je to povědomí velmi nejisté a temné, odsunuté na samotný okraj vědomí. Ambivalentní charakter citových hnutí ovšem přispívá k poněkud paradoxní zkušenosti transgrese.

Na jedné straně disponujeme žádostí, jejíž zacílení je monitorováno a pod dohledem společnosti a tudíž je velmi obtížné ji vycházet vstříc v efektech krajních zkušeností, obzvláště tehdy, je-li jeho důsledkem onen paradox: tedy touha, vzata důsledně, vedoucí až ke zrušení vlastních individuálních hranic a sociálního omezení, aby z druhé strany vyvstávalo tušení neblahých důsledků překročení, k nimž žádosti nakonec směřují.

Ruku v ruce s tímto postupem jde v druhém sledu v zásadě opačná instrukce, jež nabádá ke zrušení jakékoliv izolace a dlouhodobého osamění: tj. přimknutí se k societě a k pocitu bezpečí pod ochranou zákona.

Zvláštností tohoto jevu je poněkud problematický výstup: skutečnost slastného uvolnění vyplývá ze zjištění, že individualitu lze napínat do poměrně značných

extenzivních zážitků být krátkodobých, avšak pragmatický důsledek je opačný: nakonec ji necháme padnout ve prospěch celku, který nás jaksi "jistí".

Samotný princip individuace, jehož centrálním tématem je právě ona dvojice záka- zu a transgrese je tak dováděn až k cílovému stavu: osvobození se od dokonané indivi- duace.

"Těžko snášíme situaci, která nás poutá k nahodilé, pomíjivé individualitě, již jsme. Máme úzkostlivou touhu po trvání tohoto pomíjivého a zároveň jsme posedlí primární kontinuitou, jež nás obecně váže k bytí." ([4], 22)

Touha vedoucí k zastížení oné primární kontinuity je pro autora jasně čitelná právě v krajních zážitcích: kontinuita je zakusitelná v úzkosti, a to v míře, v jaké je běžně nedostupná. (Pokud si vypomůžeme jinou terminologií: podle S. Kierkegaardra se jedná o hledání v napětí mezi nemohoucností a chvěním).

Snad právě s pomocí této zkušenosti, která se nachází na rozhraní mezi *"slastným splynutím a odstrašující beztvarostí"* (H. Jonas), lze poměrně přesně určit střídání záka- zu a transgrese.

Jisté je, že při jakémkoliv překročení zákazů samy zákazy nezmizí, ale spíše naop- pak: tím, že se dostávají na subtilní rovinu lidské úzkosti, začasto dosahované s pomocí simulované smrti, je dostatečně evidentní, že průhlednost transgrese je v zásadě patrná všude tam, kde kombinace rozplynutí a beztvarosti budí větší hrůzu než je ta, kterou přinášejí sankce za porušení zákazu. Řešením je tedy opačná situace: *"... uvažování o předmětech, vyřešených a zničených v intimním okamžiku, jako základ jasného vědomí sebe sama."* ([2], 302)

V tomto náhledu lze říci, že vědomé prožívání úzkosti, které tak vřele doporučuje G. Bataille, je zdařilou cestou k tomu, rehabilitovat indikace sjednocení, které vyplývají z poměrně málo čitelných procesů sebe-definice společností.

Koneckonců, onen simulační efekt je tak jako tak ku prospěchu věci, neboť podněcuje k odvaze za následky překročení a z nich vyvstávající úzkosti i tam, kde by- chom se toho všeho prostě rádi vzdali.

Pokud už se dostaneme na dosah možné transgrese, *"... otevře se jícen původu, do něžž se individualizovaný subjekt nemůže za nic na světě chtít vrátit ...to, co se dříve je- vilo jako blažené rozhodnutí, se nyní stává příšerným rozdrobením:*

to, čeho se touha zdánlivě tak dožadovala, to ji teď před jejím vyplněním s konečnou platností odstrašuje.

Pud ke sjednocení se převrací v posedlost odloučením a z eróta návratu do lůna země a skupiny se stává panická hrůza před rozplynutím a hnus." ([15], 62)

Lze říci, že základní zkušenost o zrušení hranic představují především zkušenosti o přiblížení se teritoriu smrti: nicméně, i když vezmeme v úvahu mocné síly Eróta, jedná se vždy pouze o simulaci. V konečném důsledku si tuto situaci připouští i autor a poměrně zdařile ji popisuje P. Bürger: *"Pravý život existuje pouze ve smrti, ale ve smrti žádný život neexistuje. Jak je možné prožít smrt? Úzkost a vytržení...extáze jsou simulace smrti. V nich přichází Já k sobě samému, tím že se vydává v šanc."* ([7], 57)

Vzato do důsledku: právě formy simulace krajních stavů, které jsou součástí exper- imentální strategie individuace, poskytují klíč k tomu, abychom mohli blíže určovat vnitřní mechanismy sebe-porozumění společnosti. Právě na procesech sebeporozumění společnosti, a to v režimu selhání (viz. Durkheim), se totiž ukazuje, jaké určující sebe-

definiční charakteristiky si daná společnost může dovolit, aby ustála střídaní stavů velikosti a nízkosti.

Jsou-li ovšem simulace krajních stavů pouze popisovány, nikoliv zakoušeny, mnoho se tím neříká, neboť slovy autora: "... *kdo používá jazyk, přiznává svou bezmocnost.*"

LITERATURA

- [1] BATAILLE, G.: *Die Erotik*. München, Bergfleh, G. 1994.
- [2] BATAILLE, G.: *Prokletá část/Teorie náboženství*. Praha, Herrmann & synové 1998.
- [3] BATAILLE, G.: *Svrchovanost*. Praha, Herrmann & synové 2000.
- [4] BATAILLE, G.: *Erotismus*. Praha, Herrmann & synové 2001.
- [5] BATAILLE, G.: *Madame Edwarda, Zemřelý*. Praha, Dauphin 1999.
- [6] BOURDIE, P.: *Teorie jednání*. Praha, Karolinum 1998.
- [7] BÜRGER, P.: *Das Denken des Herrn, Bataille zwischen Hegel und Dem Surrealismus*. Frankfurt/Main 1992.
- [8] BUTLER, J.: *Subjects of Desire*. New York, Columbia University Press 1999.
- [9] DURKHEIM, E.: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt/Main 1981.
- [10] FREUD, S.: *Vybrané spisy I*. Praha, Avicenum 1991.
- [11] GIDDENS, A.: *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love & Eroticism in Modern Society*. Cambridge, Polity Press 1993.
- [12] HONNETH, A.: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha, Filosofia 1996.
- [13] LACAN, J.: *The Seminar of Jacques Lacan*. Vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press 1978.
- [14] LACAN, J.: *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Harmondsworth, Penguin Books 1973.
- [15] SLOTERDIJK, P.: *Der Denver auf der Bühne, Nietzsches Materialismus*. Frankfurt/Main 1986.
- [16] WIECHENS, P.: *Bataille zur Einführung*. Hamburg, Junius Verlag 1995.
- [17] WITTGENSTEIN, L.: *The Blue and Brown Books*. Oxford, Basil Blackwell 1972.

PhDr. Jiří Bystřický
Fakulta humanitních studií UK
U Kříže 4-10
150 00 Praha 5
Česká republika