

Transcendowanie granic kulturowych dokonuje się jedynie po to, aby w ich miejsce ustanawiać nowe, które w bardziej adekwatny sposób będą pod postacią obecnych w kulturze idei, pojęć i wartości wyrażać ludzką tęsknotę za absolutem³⁸. W obliczu śmierci Boga, czyli zniknięcia centralnego miejsca kultury oraz światopoglądu religijno-metafizycznego, transcendencja przeistacza się w inną postać życia, mianowicie w t r a n s g r e s j ę. Podobnie jak transcendencja, transgresja niewątpliwie dąży do przekraczania granic – jednak nie w celu ustanawiania ich na nowo w postaci nowych form uobecniania absolutu bądź innych „wyższych” idei, transcendentnych wobec życia. Kluczowym elementem transgresji jest bowiem doświadczenie wewnętrzne, które nie tylko odrzuca wszelkie pozytywne odniesienia do absolutu, ale w ostatecznym rozrachunku kieruje się ku n i c o ś c i. Dlatego – jak przekonywał jeden z najwybitniejszych teoretyków i promotorów transgresji w dwudziestym wieku Georges Bataille – największą przeszkodą dla doświadczenia transgresji jest „dogmatyka”, przyjęte z góry założenia zawsze bowiem wyznaczają wewnętrznemu i subiektywnemu doświadczeniu granice, które według francuskiego myśliciela są „nieuzasadnione”³⁹. Widzimy więc, że głos transgresji to głos życia zbuntowanego przeciwko kulturze opartej na transcendencji, w której rozmaite idee absolutu uobecniają się w sferze społecznej i mają władzę ograniczania życia na gruncie obowiązujących wartości i norm.

W bezpośrednim porównaniu okazuje się, że transgresja nie tylko nie jest odmianą lub rodzajem transcendencji, lecz stanowi jej przeciwieństwo oraz bezpośrednie zaprzeczenie⁴⁰. W odróżnieniu bowiem od Simmela, według którego tworzenie świata ludzkiego, czyli kultury, nie wynika z negacji, lecz z rozwinięcia natury wskutek twórczego ruchu życia, Bataille przekonuje do czegoś wprost przeciwnego: „Człowieczeństwo zaczęło się z chwilą, gdy istota

³⁸ Absolut, jak chciałbym raz jeszcze podkreślić, n i e m o ż e pozostać nieokreślony, gdyż jako centralny punkt odniesienia jest on w zależności od kontekstu rozwojowego kultury w różny sposób uobecniany, czego najlepszych dowodów dostarczają niezwykle bogata symbolika religijna oraz najwybitniejsze dzieła sztuki. Jako szczególnie wyraźny przykład służyć mogą w tym kontekście sakramenty Kościoła – przede wszystkim Eucharystia – jako oddzielone od sfery profanum obszary życia ludzkiego, w których Bóg jest o b e c n y w sposób szczególny. Warto zaznaczyć, iż bez uobecniania centrum, z którą to aktywnością mamy do czynienia w przypadku wyrażania sacrum przez znaki i symbole, transcendencja przestaje być możliwa – Bóg „umiera” w chwili, kiedy ludzka tęsknota za absolutem nie znajduje kulturowego wyrazu.

³⁹ G. B a t a i l l e, *Doświadczenie wewnętrzne [Fragmenty]*, tłum. M. Ochab, w: *Osoby*, red. M. Janion, S. Rosiek, Wydawnictwo Morskie Gdańsk, Gdańsk 1984, s. 266.

⁴⁰ Wydaje się, że wiele zamieszania w polskim środowisku akademickim mogła wywołać monografia *Transgresja i kultura* autorstwa Józefa Kozieleckiego (Wydawnictwo „Zak”, Warszawa 2002). Cała zawartość merytoryczna tej książki wyrasta z pomieszczenia podstawowych pojęć i nieuwzględnienia przez jej autora istotnej różnicy między kulturą opartą na transcendencji a kulturą opartą na transgresji.

ludzka [...] spróbowała powiedzieć naturze n i e⁴¹. Owo „nie” w stosunku do natury wyrażało się zdaniem Bataille’a w tworzeniu granic życia w postaci zakazów, które jednak wraz z odejściem od metafizycznej koncepcji rzeczywistości straciły sens, co z kolei spowodowało, że „tłumione dotąd impulsy doszły do głosu”⁴². Odczarowany z transcendencji byt kulturowy wydaje się z tej perspektywy jedynie władczą formą zarządzania życiem, redukującą poszczególne pragnienia ludzkie do funkcji użyteczności społecznej. Nie powinno zatem dziwić, że Bataille dochodzi do wniosku, iż zakaz „jest po to, żeby go gwałcić”⁴³. Ów gwałt, czyli przemoc wobec granic kulturowych, jest jego zdaniem szczególnie cenny, gdyż stanowi wyraz negacji transcendencji, czyli profanację. O tym bezpośrednim przeciwieństwie transgresji i transcendencji dobitnie świadczą słowa Foucaulta: w świecie pozbawionym „pozytywnego sensu sacrum”⁴⁴ transgresja realizuje się przez profanację, będącą gestem zwracającym się do Boga, który jest nieobecny⁴⁵. Krótko mówiąc: transgresja jest negacją, anihilacją transcendencji⁴⁶.

Ze względu na tę rozłączność transcendencji i transgresji nie powinno dziwić, że – jak zauważa Jean Durançon – transgresji „nie da się [...] łatwo uchwycić”⁴⁷, będąc bowiem doświadczeniem czystej negacji, jest ona także ugruntowana w n i e o b e c n o ś c i scentralizowanego porządku znaczeń i sensów, który stanowiłby z punktu widzenia doświadczenia wewnętrznego fakt społeczny. Nieprzypadkowo Bataille z dużą sympatią odwoływał się do poglądów Dionizego Pseudo-Areopagity, dla którego – przynajmniej według Mistra Eckharta – „Bóg jest nicością”⁴⁸, i krytykował jednocześnie teologię pozytywną, która przez swoje dogmaty niszczy bezpośredniość subiektywnego doświadczenia transgresji. I chociaż nawet po śmierci Boga nadal istnieją granice kulturowe, transgresja powołana jest do tego, by doświadczać ich wyłącznie na drodze ich przekraczania, negacji. Wypada w tym miejscu postawić pytania: Skoro dotychczas życie ludzkie realizowało człowieczeństwo

⁴¹ G. B a t a i l l e, *Erotyzm*, tłum. M Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999, s. 66.

⁴² Tamże, s. 71. Bataille przedstawia ten proces na przykładzie studium religii autorstwa Rogera Cailloisa. Nie ogranicza się jednak do hipotez dotyczących poszczególnych ludów, lecz tworzy własną antropologię, która jest całkowicie sprzeczna z antropologią opartą na metafizyce zachodniej.

⁴³ Tamże, s. 69.

⁴⁴ M. F o u c a u l t, *Przedmowa do transgresji*, tłum. T. Komendant, w: *Osoby*, s. 302.

⁴⁵ Por. tamże, s. 302n.

⁴⁶ Można by także – w sposób nieco łagodniejszy – uznać, że transgresja stanowi reakcję na upadek ludzkiego potencjału czy też ludzkiej gotowości do transcendencji. Byłoby to bliskie stanowisku samego Nietzschego, według którego to właśnie metafizyka i chrześcijaństwo same dokonały aktu autodestrukcji. Nie sposób kontynuować tutaj tego wątku, wymagałoby to bowiem odrębnej analizy pojęciowej.

⁴⁷ J. D u r a n ç o n, *Transgresja u Bataille’a*, w: *Osoby*, s. 321.

⁴⁸ B a t a i l l e, *Doświadczenie wewnętrzne [Fragmenty]*, s. 267.

na gruncie transcendencji, to jak wygląda i jak będzie wyglądać życie oparte na transgresji? Jeśli transgresja stanowi negację transcendencji, to czy w takim wypadku można jeszcze mówić o życiu l u d z k i m?

Skoro zaś transgresja jest ruchem, który odpowiada zwątpieniu w sens transcendencji, i z tego powodu pragnie doświadczyć nowych wymiarów egzystencji poprzez przekraczanie granic kulturowych, to nie powinno dziwić, że według Bataille'a transgresja stanowi „podróż do kresu możliwości człowieka”. Wszystko wydaje wskazywać, że o ile transcendencja ukonstytuowała człowieczeństwo, o tyle transgresja, jako siła *a n t y t r a n s c e n d e n t n a*, wiezie do jego końca. Ale co dokładnie oznacza z tego punktu widzenia „kres” człowieka? Jak zauważa Krzysztof Matuszewski, transgresja zmierza ku anihilacji „przytomnego *ja*”, które stoi na drodze ku suwerenności bytu ludzkiego. Mamy tu więc do czynienia z anihilacją duchową, nie zaś fizyczną. Co ciekawe, Matuszewski zwraca uwagę, że proces taki wiąże się także z tendencją do „anihilacji kultury”, co w pełni pokrywa się z tym, co starałem się ukazać, posiłkując się myślą Simmela oraz Ingardena. Kulturą, która utraciła swój transcendentny punkt odniesienia, trudno jest legitymizować porządek społeczny ograniczający suwerenność jednostki. W efekcie kultura taka oskarżana jest o reifikację człowieka, z czego wyzwolić może jedynie doświadczenie transgresji. Kim jednak będzie człowiek po wyzwoleniu się z kultury albo – nieco ostrożnej to formułując – po „demontażu kulturowego *s t a t u s q u o*”?