

Προς μια διευρυμένη επιστημολογία του βλέμματος: Το διάβημα Bataille

Το βλέμμα: Ιστορία μεταξύ εικόνας και γνώσης

«Όχι σκεπτόμενη σκέψη, όχι σκέψη η οποία έχει μόνο τον εαυτό της ως υποκείμενο και αντικείμενο, όργανο και σκοπό, παρότι σκέψη που βλέπει, σκέψη που ακούει και αισθάνεται! Ή ακόμα και αντίστροφα, σκεπτόμενη όραση, σκεπτόμενη αίσθηση»

Feyerabend¹

«[Τα δεδομένα] τα οποία μας προσφέρουν οι αισθήσεις είναι κατά διπλό τρόπο κοινωνικά προδιαμορφωμένα: μέσω του ιστορικού χαρακτήρα του προσλαμβανόμενου αντικειμένου και μέσω του ιστορικού χαρακτήρα του προσλαμβάνοντος οργάνου»

Horkheimer²

Η διαμάχη σενσουαλισμού —ρασιοναλισμού, όσο σημάδεψε τις φιλοσοφικές συγκρουσεις της νεωτερικότητας γύρω από την σχέση νόησης— αισθήσεων, άλλο τόσο φρόντισε να καταστήσει αδιαμφισβήτητη την πρωταρχικότητα του ρόλου μιας από τις αισθήσεις. Είτε κυριολεκτικά, ως άμεση πρόσληψη ερεθισμάτων, είτε μεταωνυμικά, ως δραστηριότητα του πνεύματος, ισχύει ότι η όραση εμφανίζεται ως η πεμπτουσία της μεσολάβησης του ανθρώπου με τον κόσμο. Δεν χρειάζεται όμως να ανατρέξει κανείς στη θεωρία για να πειστεί ότι η δυτική κουλτούρα είναι μια κουλτούρα της όρασης. Η πρωτοκαθεδρία της εικόνας στη μοντέρνα τέχνη είναι μόνο μια ακόμα ένδειξη για το ρόλο της στην καθημερινότητα. Εκεί, στη συνηθισμένη ζωή, φαίνεται πόσο οι απαιτήσεις για συνεχή πρόσληψη και επεξεργασία εικόνων, αλλά και για προφύλαξη απ' αυτές, δυναστεύουν τους ανθρώπους, ήδη από τον πρώτο καιρό ανάπτυξης της μοντέρνας πόλης, πολύ πριν τον κινηματογράφο και την τηλεόραση. Αυτό που έχει συνοπτικά αποκληθεί *σκοπικό καθεστώς³ της νεωτερικότητας* γνωρίζει σήμερα την αποθέωσή του στην πλημμυρισμένη από είδωλα δυτική μεγαλούπολη.

Η τρανότερη όμως απόδειξη κυριαρχίας της οπτικότητας βρίσκεται στην ίδια τη γλώσσα —όχι μόνο στο φιλοσοφικό ιδίωμα αλλά και στη γλώσσα της καθημερινής ζωής. Αρκεί να αναλογιστούμε την ετυμολογία, την ευρεία μεταφορική χρήση και τα παράγωγα ρημάτων όπως *φαίνομαι, δείχνω, ορώ-βλέπω, σκοπεύω* και τόσων άλλων ή τις οπτικές μεταφο-

Ο Δημήτρης Καρύδας είναι Επιστημονικός Συνεργάτης του Ινστιτούτου Φιλοσοφίας του Ελεύθερου Πανεπιστημίου του Βερολίνου.

ρές που απαντούν σε οποιοδήποτε κείμενο λίγων έστω γραμμών ή σε κάθε σύντομη καθημερινή επικοινωνία, φαινόμενα κοινά σε όλες τις ινδοευρωπαϊκές γλώσσες. Η γλωσσική έκφραση της *θεωρίας* —η ίδια η λέξη είναι το πρώτο κρίσιμο παράδειγμα— και στους τρεις κλάδους της ινδοευρωπαϊκής οικογένειας που διαμόρφωσαν την εξέλιξή της, ελληνικά, λατινικά και γερμανικά, διαπερνάται από ενεργήματα εξεικονιστικού χαρακτήρα⁴.

Τη μακρά ιστορία της όρασης, ένα μέρος μόνον της οποίας είναι η μεταφορά των θεωρητικών εννοιών, συνοδεύει ήδη από τις απαρχές η κριτική στην κυριαρχία του βλέμματος. Ας μη λησμονούμε ότι εκτός από την πρωτεύουσα αισθητηριακή και μεταφυσική σημασία της οπτικότητας στον αρχαίο κόσμο, όπως εκπροσωπείται κύρια από την πλατωνική παράδοση, επιφυλάσσεται ένας σοβαρός ρόλος στην άρνηση της όρασης: Όμηρος και Τειρεσίας είναι μέτοχοι μιας εμπειρίας του κόσμου, πολλαπλής και απέραντης, αποκλεισμένης στο ανθρώπινο μάτι.

Οι αντιλήψεις για την όραση εκφράζουν όμως, στις αντικρουόμενες διακλαδώσεις τους, ευρύτερα διακυβεύματα στις κοινωνίες που τις παρήγαγαν από μια διαμάχη θεωρητικών απόψεων. Καθώς μαζί με τις συνθήκες ύπαρξης των ανθρώπων αλλάζουν, στο πέρασμα μακρών χρονικών περιόδων, και οι τρόποι αισθητηριακής πρόσληψης, ο αναστοχασμός της όρασης, του βλέμματος και της εικόνας σε κάθε εποχή συνθέτει τη μια μόνο σελίδα του κειμένου (άλλες είναι η τέχνη και η αρχιτεκτονική, οι μύθοι και η θρησκεία, οι θεσμοί και τα τεχνικά μέσα) που πρέπει να ερμηνεύσουμε, αν θέλουμε να συνταιριάξουμε τα θραύσματα της ιστορίας τους, που είναι ταυτόχρονα και ιστορία των κοινωνικών τους σημάνσεων⁵.

Κατά πόσο η κριτική αποτελεί κάθε φορά αναπλήρωμα της κυρίαρχης αντίληψης, λειτουργώντας εσωτερικά σε κάποιο κανονιστικό πλαίσιο συγκροτημένο από κοινές παραδοχές, ή αντίθετα φιλοδοξεί να υπονομεύσει αυτές τις παραδοχές, αυτό είναι ένα ερώτημα που πρέπει να απαντηθεί συγκεκριμένα όταν εξετάζουμε τις τομές οι οποίες, κατά τεκμήριο τουλάχιστον, καθορίζουν εκ νέου το πλαίσιο όπου είναι υποχρεωμένη να κινηθεί κάθε φορά η αντιπαράθεση. Αποτελούν όμως τότε πραγματικά τομές, όταν η μετατόπιση προβληματικής που προτείνουν εσωτερικεύει την ένταση μεταξύ των προηγούμενων απόψεων, ενώ τη θεματοποιεί ταυτόχρονα κατά ριζικά διαφορετικό τρόπο. Μια τέτοια τομή αποτελεί, σε σχέση πάντα με το θέμα που μας αφορά, ο κατ' εξοχήν ίσως στοχαστής της νεωτερικότητας, ο Hegel. Ο Hegel διαχωρίζει ασυμφιλίωτα τη διανοητική δραστηριότητα από τις αισθήσεις, σε αντίθεση με τους διαφωτιστές, οι οποίοι, όταν πιστεύουν ότι το φως οδηγεί τα βήματα του Λόγου και ότι οι άνθρωποι πρέπει να ανοίξουν επιτέλους τα μάτια, δεν μιλούν μόνον μεταφορικά. Ο στοχασμός πρέπει να αποχωριστεί εντελώς από τις αισθήσεις, να αποτραβηχτεί στην «εσώτερη νύχτα της ψυχής», χωρίς βέβαια μ' αυτό να συμμερίζεται ο Hegel την ελπίδα των ρομαντικών ότι η νύχτα μπορεί να εξισορροπήσει το αστόχημα του Λόγου, που κατ' αυτούς οφειλόταν στο ότι είχε στοιχηματίσει τα πάντα στη μέρα. Αν και ο Hegel απορρίπτει κατηγορηματικά την παραδοσιακή μεταφυσική του φωτός, την οποία καταχωρεί στον απλά μεταφορικό, προενοιακό χώρο, διατυπώνει ωστόσο τον προγραμματικό διαχωρισμό μεταξύ αισθητηριακής και νοητικής δραστηριότητας με μια οπτική μεταφορά.

«Όταν η φιλοσοφία ζωγραφίζει το γκρίζο στο γκρίζο της, τότε έχει γεράσει μια μορφή της ζωής και με γκρίζο σε γκρίζο δεν μπορεί πια να ξαναανιώσει, παρά μόνο να γνωρίσει»⁶.

Όταν αλλού αναφέρεται στο μάτι της έννοιας, η ειρωνεία γίνεται οξύτερη:

«Για να γνωρίσει το ουσιαστικό πρέπει η συνείδησή μας να φέρει το Λόγο, όχι φυσικούς οφθαλμούς, όχι πεπερασμένη νόηση, παρά τον οφθαλμό της έννοιας, του Λόγου που διαπερνά την επιφάνεια και φτάνει σε οριστικές κρίσεις μέσα από την πολλαπλότητα της πολύχρωμης τύρβης των επισυμβαινόντων»⁷.

Το πρόγραμμα του Hegel δεν βασίζεται στην υποτιθέμενη δυνατότητα του Λόγου να καταναγάζει τον κόσμο με φως και να καθοδηγεί τη γνώση με λαμπρές ιδέες. Αντίθετα, ελπίζει ότι στο τέλος μπορεί να φτάσει πίσω από τις απατηλές αισθητηριακές εντυπώσεις που αφήνουν τα πράγματα, για να εξιχνιάσει τις βαθύτερες συνάψεις μεταξύ τους.

Το έργο της ιστορίας να καθοδηγεί τις αισθήσεις και τη ζωή είναι τόσο πιο άχαρο όσο είναι υποχρεωμένο να διεκπεραιώνεται με έννοιες μακριά από κάθε εικονοποιία. Έστω κι αν οι καταβολές τους είναι εικονιστικές, η εξαντικειμενίκευση την οποία αξιώνουν τις απαλλάσσει από κάθε υποψία αισθητηριακών καταλοίπων και άρα παραπλάνησης. Η «φιλοσοφική τραγωδία» στην οποία αναφέρεται ο Hegel σχολιάζοντας τους στίχους του Faust, «Γκριζα, ακριβέ φίλε είναι όλη η θεωρία και πράσινο το χρυσό δέντρο της ζωής», αποτυπώνεται εναργέστερα στις δικές του γραμμές, όταν μετέρχεται εικόνων για να πάρει οριστικές αποστάσεις από τις ελπίδες ότι ο αισθητηριακός κόσμος μπορεί να συμβάλλει αποφασιστικά στην πραγματική γνώση. Ίσως όμως αυτή η τραγωδία να μην είναι ένα απλό φιλοσοφικό στοίχημα. Ίσως εκεί να αποτυπώνεται η ένοχη συνείδηση της κυριαρχούμενης από την εικόνα νεωτερικής κουλτούρας η οποία, παρότι δεν εμπιστεύεται το βλέμμα επειδή διαισθάνεται ότι είναι αλλοτριωμένο, εντούτοις παραδίνεται όλο και περισσότερο στην κυριαρχία της εικόνας.

Όσο κι αν στη συνέχεια ασκήθηκε πολλαπλή και καίρια κριτική στον Hegel —οι γραμμές του Feuerbach που ανοίγουν το κείμενο ήταν μόνο η αρχή—, κάθε προσπάθεια, όχι μόνο στο στοχασμό αλλά και στην τέχνη, ήταν υποχρεωμένη να αναμετρηθεί με τα ερωτήματα τα οποία προκαταλάμβανε, έστω κι αν δεν τα διατύπωνε ρητά το εγγεγραμμένο πρόγραμμα: *Τι σημαίνει εννοιολόγηση και μέχρι πού μπορεί να φτάσει ο εγκλωβισμός μιας εικόνας; Αντίστροφα, τι σημαίνει εξεικόνιση ενός γλωσσικού ενεργήματος; Μπορούν νόηση και εικόνα να χωριστούν ή είναι καταδικασμένες σ' έναν αέναο αγώνα για την πρωτοκαθεδρία;*

Απαντήσεις που να μεταθέτουν ταυτόχρονα το πεδίο της ερωματοθεσίας έρχονται πρώτα από τη μοντέρνα τέχνη, από χώρους μάλιστα όπου η γλώσσα δεν παρεμβαίνει άμεσα.

Το ότι εδώ δεν μπορούμε παρά να τις παρακολουθήσουμε γλωσσικά, μας υποχρεώνει να αντιμετωπίσουμε τα ερωτήματα στην απόλυτη αμεσότητά τους. Στις σκηνοθετικές σημειώσεις για τον *Ανδaluσιάνo Σκύλο*, ο Bunuel περιγράφει τα πλάνα που κανείς δεν αντέχει να δει ως εξής⁸:

«Αρ. 124: Συνδετική λήψη αμερικανικό μετωπικό του άνδρα που βγαίνει στο μπαλκόνι και στηρίζεται στο στήθαιο. Ανασαίνει με απόλαυση και κατευθύνει το βλέμμα προς τον ουρανό. Στο πρόσωπό του ένα πολύ ελαφρό χαμόγελο. Κοιτά προς τα δεξιά. Μετά πάλι προς τον ουρανό, σαν να συνδέει αυτό που βλέπει ψηλά μ' αυτό που βλέπει δεξιά. Με τη χειρονομία ενός ζωγράφου απλώνει το χέρι προς τα δεξιά, οπλισμένο με το ξυράφι, που μένει έξω

από την εικόνα. Κοιτά πάλι προς τον ουρανό, σαν να έβρισχε εκεί το μοντέλο του και θέτει το χέρι σε τροχιά.

Αρ. 125: Η σελήνη σ' ουρανό με λίγα αστέρια. Μερικά μικρά επιμήκη σύννεφα πλησιάζουν σχετικά γρήγορα το φεγγάρι. Ένα απ' αυτά σύρεται μπροστά στο μέσον της σελήνης (αυτό και το προηγούμενο πλάνο να παρεμβάλλονται το ένα στο άλλο).

Αρ. 126. Γκρο-πλαν ενός ματιού. Το οπλισμένο με το ξυράφι χέρι σκίζει το μάτι κατά μήκος, με την ίδια κίνηση και στην ίδια κατεύθυνση όπως το μικρό σύννεφο που πέρασε από το μέσον της σελήνης».

Η σκηνή, αν την αναλογιστούμε —και τι σημαίνει εν προκειμένω αναλογίζομαι, τι σημαίνει ανασυγκροτώ νοητικά μια εικόνα;— είναι στον κινηματογράφο διπλή κυριολεκτικά αφαίρεση σε σύγκριση με την περιγραφή της. Επιτίθεται στην όραση οπτικά, δηλαδή με το ίδιο της το μέσο, δείχνοντας ότι δεν μπορούμε να φανταστούμε και υποχρεώνοντάς μας να σκεφτούμε ότι δεν επιτύχαμε να βλέπουμε. Δεν είναι όμως αυτό ένα βήμα πέρα από το δίλημμα νόησης—αίσθησης, στο οποίο μέχρι τότε όλα λύνονταν με την υπαγωγή του ενός στο άλλο; Ακόμα περισσότερο, αποτελεί μια οριακή πρόκληση στη ρασιοναλιστική παράδοση, αφού οδηγεί την κριτική της στο βλέμμα μέχρι τα άκρα, μετερχόμενη εικόνων του μέσου ακριβώς που είχε απορριφθεί ως ανεπαρκές;

Την πρόκληση για άνοιγμα του στοχασμού στην εικόνα, που σημαίνει ταυτόχρονα και άνοιγμα του ματιού στις εικόνες, που ο κοινωνικά προσδιορισμένος στοχασμός μαθαίνει στο μάτι να παραβλέπει ή ν' αποστρέφεται, συμπυκνώνει ο Bataille με αναφορά τη ζωγραφική του Max Ernst⁹:

«Τι άλλο είναι ο τρικυμισμένος και βίαιος κόσμος του Max Ernst παρά η παιγνιώδης απάντηση σε μια καταστροφή, ένα παιγνίδι, το οποίο είναι αυτόρχες και όχι εργασία που αποσκοπεί σε κάποιο συγκεκριμένο αποτέλεσμα; Ο σοβαρός φιλόσοφος θεωρεί τη φιλοσοφία εργασία, μιμείται σ' αυτό τον επιπλοτικό και το σιδερά. Φτιάχνει φιλοσοφικά έπιπλα, μια λαδωμένη φιλοσοφία, που ταιριάζει στην κλειδαριά σαν προκατασκευασμένο κλειδί. Αντίθετα όμως, αυτός που έχει αναγνωρίσει την αδυναμία της εργασίας συναρπάζεται και τυφλώνεται στο παιγνίδι που δεν έχει σκοπό».

Αυτό βέβαια δεν σημαίνει παράδοση σε ένα αφελές παιγνίδι, τυφλό και αδιάφορο στις συνάψεις που δυναστεύουν τα πράγματα και τους ανθρώπους. Αποτελεί, αντίθετα, ένσταση στις καθοδηγούμενες από τον ορθολογισμό του σκοπού δραστηριότητες οι οποίες, έχοντας εσωτερικεύσει τα προτάγματα που τις κατευθύνουν, συνιστούν υπόρρητα αξιακά πλαίσια, καθώς θέλουν να εμφανίζονται ως ουδέτερη αντίδραση σε εξωτερικά ερεθίσματα. Τέτοιες ενστάσεις είναι εξίσου, αν όχι περισσότερο, επίκαιρες σήμερα, που ο πληθωρισμός των εικόνων, καθεμιά από τις οποίες είναι εγγεγραμμένη σε ένα συμβολικό σύστημα, θέλει να μας κάνει να πιστέψουμε ότι δεν έχουμε παρά να διαλέξουμε όσες μας αρέσουν και να τις προσαρμόσουμε στους δικούς μας σκοπούς. Κι αν ο πολιτισμός μας χαρακτηρίζεται από υπερπροσφορά εικόνων, τότε τι πολυτιμότερο για τη συμμετοχή σ' αυτόν παρά το μάτι, του οποίου ωστόσο την αξία ήθελε να σχετικοποιήσει ο εκφραζόμενος με εικόνες Bunuel; Το σχόλιο του Bataille αποτελεί όμως και κριτική στην άποψη του Hegel ότι φιλοσοφία σημαίνει δουλειά με τις έννοιες, στην οποία προτίθεται να αντιπροτείνει μια φιλοσοφία που δουλεύει με εικόνες.

Ο Bunuel έχει πια καταχωρηθεί στο πάνθεο της υψηλής μοντέρνας τέχνης —κάτι που αποτελεί βέβαια και τρόπο αφομοίωσης των τομών σε κάποια ιδεατή συνέχεια—, ενώ ο Bataille παραμένει στο διαφορούμενο χώρο μεταξύ καταραμένης λογοτεχνίας και αιρετικής φιλοσοφίας. Αποτελεί μάλιστα συνειδητή του επιλογή να κινηθεί σ' αυτή την περιοχή, επειδή τη θεωρεί προνομαχική για τη ριζοσπαστικότητα που αξιώνει το εγχείρημά του: κριτική στις άδηλες παραδοχές της γνωστικής συνθήκης που διαμορφώνουν οι ανθρωπίνες κοινωνίες και ιδιαίτερα οι αστικές. Γιατί ο Bataille, συνδιαμορφωτής και προϊόν των επαναστατικών κύκλων που προέκυψαν από τη διάσπαση του σουρρεαλιστικού κινήματος, γνωρίζει, ότι κάθε ανατρεπτική προσπάθεια οφείλει ν' αρχίζει από τις ίδιες τις κατηγορίες αναστοχασμού του κοινωνικού. Τον απασχολεί η ελευθερία όχι ως ιδανικό αλλά ως συγκεκριμένη εμπειρία αναδιάρθρωσης κάθε κανονιστικότητας που δεσμεύει την ανθρώπινη ζωή. Γι' αυτό και η γνωσιοκριτική παρώθηση, γύρω από την οποία αρθρώνεται το πολιτικό του πρόταγμα, είναι η κινητήρια δύναμη ολόκληρου του έργου του¹⁰. Ως εκ τούτου, συγκεντρώνει τις προσπάθειές του στην ανίχνευση των ορίων της εμπειρίας, τόσο της αισθητηριακής-σωματικής όσο και της νοητικής. Εκεί κάνει αισθητή την παρουσία του ό,τι έχει αποκλειστεί από τα θεσμιζόμενα σχήματα αναπαράστασης. Ανάμεσά τους κατέχουν πρωταρχική θέση οι συμβολισμοί, οι μεταφορές, όπως και κάθε θεωρητικοποίηση των οπτικών μεσολαβήσεων που συγκροτούν το σκοπικό καθεστώς της νεωτερικότητας.

Η πρόσληψη του έργου του Bataille έχει όμως, σε κάθε περίπτωση, να λογαριαστεί με τη θεωρητική μόδα στην οποία οφείλει εν μέρει τη διάδοσή του, καθώς του επιφυλάχτηκε η μοίρα να αναδειχτεί σε μεταμοντέρνο *avant la lettre*¹¹.

Η μόδα όμως του μεταμοντερνισμού στη θεωρία είχε ίσως, σε ένα σημείο, ευεργετικά αποτελέσματα, στο βαθμό που παρείχε ερεθίσματα στην κριτική σκέψη να επανεξετάσει τις κυρίαρχες προϋποθέσεις οι οποίες αποτέλεσαν την αυτοκατανόηση της νεωτερικής εποχής. Η διάδοση αυτής της μόδας είχε, ως έναν όρο μεταξύ άλλων, την επιλεκτική χρήση του λόγου στοχαστών οι οποίοι πολύ πιο νωρίς είχαν στρέψει την προσοχή τους στις αυτονόητες εκείνες παραδοχές που, προβαλλόμενες ως αιώνιες οντολογικές σταθερές, στήριζαν τη νομιμοποίηση της αστικής κοινωνίας. Αφού μάλιστα οι παραδοχές αυτές ενείχαν αξιολογικές ιεραρχίες (για παράδειγμα Λόγος — ανορθολογικότητα, κοινωνία — φύση, εργασία — σεξουαλικότητα και πολλά άλλα), η ενσωμάτωση στοιχείων ενός κριτικού απέναντί τους λόγου προσέδιδε στη μεταμοντέρνα προβληματική μια ψευδεπίγραφη ριζοσπαστικότητα. Έτσι συμπαρέσυραν, στην προσπάθεια να νομιμοποιηθούν αναζητώντας στηρίγματα σε αιρετικούς στοχαστές που να κατοχυρώνουν τις γενεαλογικές τους καταβολές, και το κριτικό δυναμικό αυτών των στοχαστών, μια και η πολεμική διάθεση μιας εποχής που φαίνεται να έχει κλείσει δεν άφηνε πολύ χώρο για τη γονιμοποίησή του. Συνακόλουθα, η υποχώρηση των μεταμοντέρνων απόψεων επιτρέπει την κριτική επαναξιοποίηση θεωρήσεων τις οποίες, χωρίς να φέρουν οι ίδιες πάντα την ευθύνη, κάλυπτε η σκιά της υποψίας ότι δεν αποτελούν τίποτε άλλο παρά συλλήβδην καταγγελία όλων των στοιχείων του Λόγου, οδηγώντας εκεί που η μεταμοντέρνα προβληματική θεωρούσε ότι έχουν φτάσει τα πράγματα: στη χρεωκοπία της σκέψης¹².

Αν ο Bataille, όπως και άλλοι πριν και μετά απ' αυτόν, θεωρεί ότι πρέπει να ελεγχθούν τόσο οι παραδοχές όσο και οι αξιώσεις κάθε γνωσιοθεωρητικής (αλλά και αισθητικής) επι-

λογής ως προς το σύνολο της ανθρώπινης εμπειρίας, δεν σημαίνει ότι πρέπει να παραχωρηθούν στις τάξεις μιας σκέψης η οποία, με αφετηρία την ανεπάρκεια κάθε συλλογιστικής ή γλωσσικής πρακτικής, κήρυξε τη χρεωκοπία όλων των πραγμάτων που είτε καταφατικά είτε αρνητικά είχαν προκύψει από τον αναστοχασμό της νεωτερικής συνθήκης.

Αυτό άλλωστε δέχεται άθελά του και ο κάθε άλλο παρά ευνοϊκά διακείμενος J. Habermas, όταν στο *Φιλοσοφικό Λόγο της Νεωτερικότητας*, γράφει ότι ο Bataille αποβλέπει στη ριζική κριτική του Λόγου με τα μέσα της θεωρίας, αναλύοντας τη «διάδρασή του με μια υπερβατολογική πρωταρχική δύναμη»¹³. Αυτή η διαπίστωση είναι μεγαλύτερης σημασίας από την κρίση του κατά πόσον το εγχείρημα επιτυγχάνει τους σκοπούς που έχει θέσει ή όχι, γιατί το χρεώνει στην παράδοση των υπερβατολογικών επιστημολογιών οι οποίες, παρά την ανομοιογένεια των αφετηριών και την πολυμορφία των συμπερασμάτων, συνιστούν την υπογραφή της σκέψης στη νεωτερικότητα: τη διερεύνηση των όρων δυνατότητας της γνώσης. Πόσο μάλλον όταν ο ίδιος ο Habermas πιστοποιεί ότι τον Bataille τον απασχολεί¹⁴:

«...με πείσμα αξιώνει την αντικειμενικότητα της γνώσης, και μάλιστα τον απρόσωπο χαρακτήρα της μεθόδου, ακόμα και για την "εσωτερική" επιστήμη, για μια ανάλυση της "εσωτερικής εμπειρίας".»

Αυτό το κείμενο δεν αξιώνει να αποκαταστήσει κάποιον υποτιθέμενο πραγματικό Bataille. Θέλει μόνο να προτείνει μια ανάγνωση ενδείξεων που αμφισβητούν το κυρίαρχο βλέμμα του υποκειμένου, τις συνδηλώσεις και σχέσεις που αποκαθιστά, αλλά και το οπτικό πεδίο που αυτό το βλέμμα κατά αυτονόητο μα καθόλου αθώο τρόπο οριοθετεί. Όσο κι αν απομονώσει κανείς αυτή τη θεματική στο έργο του Bataille, δεν μπορεί να αποφύγει μια σύντομη αναφορά στην ευρύτερη θεωρητική σύλληψη στην οποία στηρίζεται η κριτική αλλά και η ιστορία του ματιού¹⁵. Αν κανείς ενδιαφέρεται γι' αυτά, όσο κι αν απορρίπτει τις προτάσεις στις οποίες καταλήγει ο Bataille, πρέπει να επανεξετάσει τη γονιμότητα των ερωτημάτων που αυτός υποβάλλει στην ιστορική κατανόηση του βλέμματος.

Κατώτερος υλισμός: το ετερολογικό εγχείρημα

«Η ψυχολογική περιγραφή της κοινωνίας πρέπει να αρχίσει με το μέρος που βρίσκεται κοντύτερα στην συνείδηση, με το φαινομενικά ουσιαστικότερο, του οποίου το πλέον εξέχον χαρακτηριστικό είναι η τάση προς ομοιογένεια. Ομοιογένεια σημαίνει εδώ συμβατότητα των στοιχείων και συνείδηση αυτής της συμβατότητας. (Οι άνθρωποι σχέσεις μπορούν να διατηρηθούν μέσω μιας αναγωγής σε σταθερούς κανόνες, οι οποίοι προϋποθέτουν τη συνείδηση της δυναμικής ταυτότητας μεταξύ προτύπων και καταστάσεων.)»

G. Bataille¹⁶

Η έννοια του ετερογενούς, κατ' αντιδιαστολή προς το ομοιογενές, αποτελεί την εστία ολόκληρου του έργου του Bataille¹⁷. Η κοινωνία αναπαριστάνεται στο άτομο σε μια ομοιογενή μορφή που προσλαμβάνεται ως πρωταρχική και φυσική. Η παραγωγή αποτελεί τη βάση της ομοιογένειας, καθώς οριοθετεί τη συνολική περιοχή του, κατά τον οποιοδήποτε τρόπο

πο, χρήσιμοι και αποκλείει όλα τα στοιχεία που δεν είναι κατά τρόπο άμεσο χρήσιμα, τα στοιχεία που ο Bataille προσδιορίζει ως ετερογενή.

Με την έννοια της ομοιογένειας ο Bataille θέλει να χαρακτηρίσει μια αντίληψη κοινωνίας και υποκειμένου που κυριαρχεί στη νεωτερικότητα σε συνδυασμό με μια ωφελιμιστική οικονομία και μια ορθολογιστική-θετικιστική επιστήμη. Η φιλοσοφική κάλυψη παρέχεται από τον Descartes¹⁸ (ή έτσι τουλάχιστον το θέλει η παραδοσιακή ανάγνωση): η σύλληψή του για το αδιάφορο υποκείμενο το οποίο, σύμφωνα με το καθοδηγούμενο από το Λόγο, αποστασιοποιημένο βλέμμα που ρίχνει πάνω στον εαυτό του και στα πράγματα που το περιβάλλουν, καταμετρά και κατηγοριοποιεί, ελέγχει και εργαλειοποιεί, αποκλείοντας συστηματικά μορφές γνώσης προσανατολισμένες στην υλικότητα και στη δεκτικότητα του σώματος σε αισθητηριακά ερεθίσματα. Γι' αυτόν το λόγο, αυτές ακριβώς τις εκτός των ορίων περιοχές φαινομένων προσπάθησε να θεματοποιήσει ο Bataille με την ετερολογία του, χωρίς όμως ο ίδιος να θέλει να τις τυποποιήσει εκ νέου σε ένα ομοιογενές γνωστικό οικοδόμημα:

«Ο όρος ετερογενές δείχνει ότι πρόκειται για στοιχεία τα οποία δεν είναι ενσωματώσιμα. Αυτό το όριο κοινωνικής ενσωμάτωσης είναι ταυτόχρονα όριο της επιστημονικής ενσωμάτωσης. Και οι δυο μορφές ενσωμάτωσης έχουν μια και την αυτή δομή, η επιστήμη έχει ως αποστολή να θεμελιώσει την ομοιογένεια των φαινομένων: είναι κατά μια ορισμένη έννοια ένα από τα κύρια όργανα της ομοιογένειας. Έτσι, είναι τα ετερογενή στοιχεία τα οποία αποκλείονται μέσω της κοινωνικής ομοιογένειας, εξίσου αποκλεισμένα από το πεδίο της επιστημονικής προσοχής. Τα ετερογενή στοιχεία ορίζονται μάλιστα κατά τέτοιο τρόπο, ώστε δεν μπορούν να αναγνωριστούν καν ως τέτοια από την επιστήμη. Αμέσως μόλις η επιστήμη αναγκαστεί να αναγνωρίσει την ύπαρξη μη αναγνώσιμων στοιχείων, τα οποία είναι τόσο ασύμβατα με την ομοιογένειά της όσο οι εκ πεποιθήσεως εγκληματίες με την κοινωνική τάξη, τότε αισθάνεται στερημένη της λειτουργικής της πλήρωσης...»¹⁹.

Έτσι δεν εκπλήσσει και πολύ το γεγονός ότι οι περιγραφές ετερογενών στοιχείων εμπνέονται περισσότερο από τα ριζοσπαστικά αισθητικά πειράματα της σουρρεαλιστικής πρωτοπορίας, στην οποία ο ίδιος ο Bataille αρχικά ανήκε²⁰, παρά υπαγορεύονται από το ενοποιητικό, συγκροτησιακό βλέμμα του επιστήμονα. Η βία, το ξόδεμα, η έλλειψη κάθε μέτρου, το σοκ, η πλήρης αισθητηριακή δεκτικότητα στην αποκατάσταση σχέσεων με το αντικείμενο χαρακτηρίζουν τον ετερογενή κόσμο.

«...ο κόσμος του ετερογενούς συμπεριλαμβάνει όλα όσα πραγματώνονται μέσω μιας παραγωγικής δαπάνης. Τα ιερά πράγματα ανήκουν από τη μεριά τους εκεί. Θα μπορούσε κανείς να πεί: όλα όσα ο ομοιογενής κόσμος αποβάλλει, είτε ως απόρριμμα είτε ως ανώτερη υπερβατική αξία. Τέτοια είναι τα απόβλητα του ανθρώπινου σώματος ή ανάλογο υλικό (απορρίμματα, σκουλήκια κ.λπ.): ανθρώπινα μέλη, πρόσωπα, λέξεις ή πράξεις, τα οποία έχουν μια μεταδοτική ερωτική αξία: διάφορες ασυνείδητες διαδικασίες, όπως όνειρα και νευρώσεις... Τα ετερογενή στοιχεία προκαλούν δεκτικές αντιδράσεις διαφορετικής έντασης ανάλογα με το ποιος τις έχει και είναι δυνατό να υποθεθεί ότι κάθε αντικείμενο δεκτικών αντιδράσεων είναι ετερογενές (αν όχι γενικά, σε σχέση πάντως με το υποκείμενο). Έλξη και απώθηση εναλλάσσονται, κάθε αντικείμενο απώθησης μπορεί κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες να γίνει αντικείμενο έλξης και το αντίστροφο.

Η βία, η έλλειψη μέτρου, το ντελίριο και η τρέλα χαρακτηρίζουν διαφορετικούς αναβαθμούς των ετερογενών στοιχείων...

Τα ετερογενή στοιχεία έχουν μια άλλη πραγματικότητα από τα ομοιογενή. Η ομοιογενής πραγματικότητα παρουσιάζεται υπό την αφηρημένη και ουδέτερη όψη των αντικειμένων, τα οποία είναι δυνατό να οριστούν και να αναγνωριστούν επακριβώς (έχουν αλήθεια την πραγματικότητα στερεοποιημένων αντικειμένων). Η ετερογενής πραγματικότητα είναι αυτή της δύναμης του σοκ... Στην ετερογενή πραγματικότητα έχουν, κατά συνέπεια, τα με προσληπτική αξία φορτισμένα σύμβολα την ίδια σημασία όπως και τα θεμελιώδη στοιχεία και ένα μέρος μπορεί να έχει την ίδια αξία όπως το το όλον... Η ετερογενής ύπαρξη μπορεί λοιπόν σε σχέση με τη συνηθισμένη καθημερινή ζωή σαν το εντελώς Άλλο· σαν ασύμβατη, εάν κανείς φορτίσει αυτές τις λέξεις με τη θετική αξία την οποία έχουν στην προσληπτική εμπειρία της ζωής...»²¹.

Αφετηρία του Bataille αποτελεί η φροϋδική αρχή της σταθερότητας, κατά την οποία ο ψυχικός μηχανισμός τείνει να μειώνει τις εντάσεις των ορμών που αντιπαλεύουν στο εσωτερικό του. Γι' αυτό και έχει στη διάθεσή του τρόπους διοχέτευσης της ενέργειας η οποία ενυπάρχει σ' αυτές τις εντάσεις. Ο Bataille επεκτείνει το φροϋδικό μοντέλο λειτουργίας του ψυχικού μηχανισμού σε θεμελιώδες σχήμα ερμηνείας του κόσμου. Αν και, εκτός από τη διεύρυνση της ισχύος της φροϋδικής αρχής στη φύση και την κοινωνία, ο Bataille τη ριζοσπαστικοποιεί παραπέρα, μένει ωστόσο πάντα προσκολλημένος σ' αυτή και την ορολογία της²²: η ροή της ενέργειας, είτε φυσικής είτε ψυχο-κοινωνικής, ρυθμίζεται από τη δράση των δύο βασικών ενστίκτων, του έρωτα και του θανάτου. Το πρώτο κινεί κάθε δραστηριότητα αναπαραγωγής και ανάπτυξης της ζωής, ενώ το δεύτερο φροντίζει για τη διοχέτευση της έντασης που προκύπτει από την πρώτη δραστηριότητα, θέτοντας τα όρια κάθε διαδικασίας —στη φύση εξασφαλίζοντας την ισορροπία οργανικού-άνοργανου και στην κοινωνία διοχετεύοντας την περίσσεια της συσσωρευμένης ενέργειας σε αντιπαραγωγικές, καταστροφικές πράξεις²³.

Η διάκριση μεταξύ ετερογενών και ομοιογενών στοιχείων δεν αποτελεί, ωστόσο, μεταφυσική σύλληψη, αλλά εδράζεται στην εκδοχή του υλισμού, όπως τον αντιλαμβάνεται ο Bataille. Στο σχέδιο της *Γενικής Οικονομίας*²⁴ του διευρύνει την έννοια της παραγωγής, για να εξηγήσει τη θεμελιώδη σχηματικότητα και δυσαναλογία του Είναι και της συνείδησης, τα οποία, στις αρχές τουλάχιστον, αντιλαμβάνονταν ως απόρροια των υλικών νόμων που διέπουν τη φύση και τις ανθρώπινες κοινωνίες.

Οποιαδήποτε παραγωγική δραστηριότητα εξυπηρετεί την παραγωγή αξιών με την ευρεία έννοια. Οι αξίες πρέπει να κατανοούνται όχι μόνον ως υλικές αλλά και ως ιδεατές, δηλαδή ηθικές, συμβολικές κ.λπ., όπως προκύπτουν κατά τη δημιουργία και αναπαραγωγή και της παραμικρότερης θεώρησης, ακόμα και στις αρχαιότερες κοινωνίες. Η συνολική απόδοση της παραγωγής ξεπερνά όμως την ενέργεια που απαιτείται γι' αυτή. Κατ' αυτόν τον τρόπο, όμως, προκύπτει μια υπεραξία ή, ακριβέστερα, μια υπερ-ενέργεια. Το πλεόνασμα ή «καταραμένο απόθεμα»²⁵ πρέπει τότε να δαπανηθεί κάπου αλλού και όχι σε μια παραγωγική δραστηριότητα, μια και το τελευταίο θα είχε ως συνέπεια την αύξηση του πλεονάσματος. Τα αδαπάνητα αποθέματα προκαλούν εντάσεις, τόσο εσωτερικά στο άτομο όσο και στην κοινωνία, επειδή οδηγούν στα όρια που θέτει η ισορροπία μεταξύ παραγωγικής και καταστροφικής ενέργειας. Η συνέπεια του κεντρικού θεωρήματος του Bataille είναι ότι η ρύθμιση της έντασης αποτελεί την προϋπόθεση κάθε κοινωνικής συνθήκης.

Το πρόβλημα του τρόπου χρησιμοποίησης ή, ορθότερα, εκδαπάνησης της αναπόφευκτα πλεονάζουσας ενέργειας κατευθύνει τις έρευνες διαφορετικών κοινωνικών σχηματισμών που κάνει ο Bataille στο «καταραμένο απόθεμα». Η μη παραγωγική σπατάλη της ενέργειας η οποία προκύπτει ως πλεόνασμα συνιστά το νόμο κίνησης κάθε κοινωνικής μορφής. Στις ινδιάνικες κοινωνίες, η σπατάλη της ενέργειας πραγματοποιείται μέσω της ανταλλακτικής μορφής του *potlatch*²⁶, η οποία με οικονομικά κριτήρια είναι άκρως αντιωφελμιστική. Η μορφή αυτή είναι αρχαϊκή, επειδή στο κέντρο του ενδιαφέροντος δεν βρίσκεται η συσσώρευση πλούτου, αλλά η απόκτηση συμβολικών αγαθών, που κατορθώνεται ωστόσο σε συνθήκες σκληρού ανταγωνισμού μέσω της ανταλλαγής υλικών αγαθών. Η επεξεργασία μιας Γενικής Οικονομίας αφορά τις παραδειγματικές αποτυπώσεις της στρατηγικής της συσσώρευσης και της σπατάλης. Αντλεί από τις αρχαϊκές κοινωνίες, χωρίς ωστόσο να καταλήγει σε κάποια εκδοχή ρουσσωικής εξύμνησης των «φυσικών λαών». Απλώς αναγνωρίζει στα τελετουργικά και τις ιερουργίες τους τη στιγμιαία αναλλοτριώτη σχέση με τη φύση, παρότι και οι κοινωνίες αυτές είναι αλλοτριωμένες, μια και διέπονται από σχέσεις συμφέροντος και άρα εξουσίας.

Οι ρυθμίσεις μιας κοινωνίας που σφραγίζεται από τον οικονομικό ορθολογισμό θέτουν επιπρόσθετους φραγμούς στην άσκοπη κατασπατάληση ενέργειας. Υπό τους περιορισμούς που θέτουν με τη σειρά τους αυτοί οι φραγμοί, με μεγαλύτερη μάλιστα εμβέλεια από ό,τι τα οικονομικά δεσμά, προκύπτουν ανυπέρβλητες εντάσεις. Αυτές οι εντάσεις εμποδίζουν την πρόσδεση του ανθρώπου στους κοινωνικούς καθορισμούς, στο βαθμό που δε συνοδεύονται από τις διεξόδους οι οποίες έστω και κατά ένα μυστικιστικό τρόπο προσέφεραν σε παλαιότερες κοινωνικές μορφές μια βαλβίδα εκτόνωσης της συσσωρευμένης έντασης. Ιερές τελετουργίες και γιορτές παίζουν, παραδείγματος χάρη, αυτόν το ρόλο στις αρχαϊκές κοινωνίες, εφόσον αναπαριστούν μια στιγμιαία και επιμέρους μεταφυσική υπέρβαση της αρχής της διευρυμένης οικονομικής χρησιμότητας. Το πρόβλημα οξύνεται στις συνθήκες της καπιταλιστικής προόδου, εξαρτημένης από την εργασία και την τεχνική, κατά την οποία ο Bataille διαπιστώνει μείωση της θεσμικά επιτρεπτής μη παραγωγικής κατανάλωσης²⁷. Κατ' αναλογία με τον πλούτο που έχει συσσωρευθεί στην αστική κοινωνία, αυξάνει η απειλή που προβάλλουν τα αδαπάνητα περικοπόμενα, όπως άλλωστε προδιαγράφει με σαφήνεια για τον αυστηρά οικονομικό χώρο η κριτική της πολιτικής οικονομίας.

Τα ετερογενή στοιχεία διαφεύγουν από κάθε προσδιορισμό του κατευθυνόμενου από την ορθολογικότητα του περιορισμένου στο πεδίο του επιστημονικού βλέμματος. Ο αποκλεισμός τους προέρχεται από τη μη δυνατότητα σύγκρισής τους με τους όρους του λόγου, που διέπεται από την αρχή της χρησιμότητας. Διάγουν μια σκιώδη ζωή στο περιθώριο του γνωστικού βλέμματος του εκπαιδευμένου απ' αυτόν το λόγο —ο Bataille ψάχνει στη σκιά για να τα ανακαλύψει και να τα σώσει.

Στο κράτος που καθορίζεται από την καπιταλιστική οικονομική δομή, η αστική τάξη προσωποποιεί την κοινωνική ομοιογένεια. Η διευρυμένη αναπαραγωγή της εξαρτάται από τη δυνατότητα αποκλεισμού των ετερογενών στοιχείων. Και τα δυο όμως στοιχεία, τα ομοιογενή όπως και τα ετερογενή, διαθέτουν μια υλική βάση που συγκροτείται στην περιοχή της παραγωγής αξιών με τη διευρυμένη έννοια την οποία δίνει ο Bataille. Τα ετερογενή στοιχεία είναι όσα εκπίπτουν της αξιολογικής κλίμακας: οικονομικά άχρηστα, ηθικά επιβλαβή, συμβολικά επικίνδυνα.

Αν και ο μηχανισμός αποκομιδής της ενέργειας δεν είναι άμεσα συγκρίσιμος με την εκάστοτε μορφή απόσπασης της εργασίας, αντανakλάται, κατά περιορισμένο ωστόσο τρόπο, στην εμπορευματική παραγωγή, αντιστοιχώντας στην εκμετάλλευση της αφηρημένης εργασίας. Η διατύπωση του Marx ηχεί σ' αυτό το σημείο πολύ κοντά στις προτάσεις του Bataille:

«Δεν απόμεινε τίποτε άλλο απ' αυτά [τα προϊόντα εργασίας] παρά μια ίδια φαντασματική αντικειμενότητα, ένα απλό σύμπεγμα από αδιαφοροποίητη ανθρώπινη εργασία, δηλαδή από δαπάνη ανθρώπινης εργατικής δύναμης χωρίς συνυπολογισμό της μορφής δαπάνης της. Αυτά τα πράγματα δείχνουν πια μόνον ότι για την παραγωγή τους έχει δαπανηθεί ανθρώπινη εργατική δύναμη, έχει συσσωρευθεί ανθρώπινη εργασία»²⁸.

Η *Γενική Οικονομία* παρέχει την κατά το περιεχόμενο διαμεσολάβηση μεταξύ του από-μου, για το οποίο επίσης δρα ως αρχή, και του κοινωνικού δεσμού. Ο αγώνας των αντιθέσεων μεταξύ πάνω και κάτω, οι οποίες δεν πρέπει να κατανοούνται, όπως υπογραμμίζει ο Bataille, ποιοτικά, παίρνει διάφορες μορφές, καθώς μετατρέπεται σε αγώνα μεταξύ ύλης και φωτός, ζωής και θανάτου, γης και ουρανού, παλλόμενη ύλης και ύλης διαλυόμενης σε ενέργεια, σώματος και κεφαλιού, και πολυποικίλων ακόμη ζευγών που μπορούν να προέλθουν είτε από τον οργανικό είτε από τον ανόργανο κόσμο. Το ένα είναι το έτερο του εκάστοτε αντίθετου πόλου, δεν υπάρχει χωρίς τη σκιά του άλλου. Το στίλ του Bataille διέπεται από τη διαλεκτική που διαπερνά το λογοτεχνικό έργο του, ανάλογα προς τον κόσμο που είναι βαθιά διχασμένος, έναν κόσμο που δεν γνωρίζει καμιά ομορφιά χωρίς φρίκη, κανένα φως χωρίς το σκοτάδι, όπου το ένα μπορεί κάθε στιγμή να μεταλλαχτεί αιφνίδια στο άλλο. Η ύλη αναπαριστά το ενεργητικό μέρος, την κινούσα δύναμη σ' ένα διαρκώς παλλόμενο κόσμο πλήρη στύσεων, εκτινάξεων και εκρήξεων, που μπορούν όμως να έχουν και καταστροφικά αποτελέσματα. Η θέση που παίρνει ο Bataille προμοδοτεί την *κατώτερη υλικότητα*²⁹, τη συνεχώς απωθούμενη από τα ταμπού και τις κοινωνικές νόρμες. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο υλισμός που πηγάζει από την άμεση σωματική εμπειρία έρχεται σε αντίθεση προς την οπτική, ορθολογικά διαμεσολαβημένη παράσταση της ύλης, η οποία είναι απορριπτέα γιατί οδηγεί στην ομοιογενοποίηση και, κατά συνέπεια, στην καταστολή. Ο κατώτερος υλισμός είναι το αντι-σχέδιο, μπορούμε να πούμε, προς την *Γενική Οικονομία*, όσο αυτή παράγει προγραμματικά την ομοιογένεια και αποκλείει την ετερογένεια.

Αυτό το ολιστικό πρόταγμα κατευθύνει την κοινωνική κριτική του Bataille, η οποία εμπερικλείει το αίτημα να γίνει ο κόσμος στην πληρότητά του κατ' αίσθηση αντιληπτός³⁰. Κάτι τέτοιο υπερβαίνει την περιοχή του αισθητικού και εξελίσσεται σε βασική κατεύθυνση του σκέπτεσθαι στον Bataille, που συνοψίζεται στη διάνοιξη αναπαράστατικών χώρων πέρα από την παραδεδομένη αναπαράσταση, δηλαδή τη μορφή αναπαράστασης της συνολικής πραγματικότητας που βρίσκεται κάτω από την κυριαρχία του σκοπικού καθεστώτος. Αυτό δεν περιλαμβάνει μόνο τα κλασικά αναπαράστατικά συστήματα, αλλά θεματοποιεί και το προβάδισμα της αναπαράστασης της εξαρτημένης από την όραση εν γένει. Έτσι ο Bataille τοποθετείται μπροστά στο διπλό ζήτημα, όπως συμπυκνώνεται στην τομή του Bunuel : από τη μια μεριά να σχεδιάσει εικόνες που κατασπαράζουν τον εικονιστικό χώρο, όπως αυτός θεσπίζεται από την κοινωνία, αντι-εικόνες που υπονομεύουν προκλητικά τον

κυρίαρχο κόσμο των εικόνων, κι από την άλλη, να αποδώσει στο εγχείρημα μια έκφραση που να του αντιστοιχεί, στη δική του δηλαδή περίπτωση να εγκλωπτίσει έναν κατοικημένο από σύμβολα αντι-κόσμο. Έτσι, παρόμοια με το ρακοσυλλέκτη του Benjamin, ο Bataille προσπαθεί να διαφυλάξει τις εικόνες που είναι άχρηστες, καταραμένες, κυριολεκτικά ή μεταφορικά βρώμικες, τις εικόνες που έχουν γίνει ταμπού και να τις αντιπαρατάξει στον κα-νονιστικό κόσμο των εικόνων του σκοπικού καθεστώτος. Επειδή όμως το μέσο που είχε δεν ήταν οι εικαστικές τέχνες αλλά η γλώσσα, ήταν αναγκασμένος να διερευνήσει τα όρια γραπτής απόδοσης της εικόνας. Γι' αυτό ανέπτυξε ένα μεταφορικό λόγο που θέλει να ανα-στήσει το φρικτό και συνάμα ηδονικό, το απαγορευμένο που δίνει όμως χαρά, ώστε να δια-κόψει μέσα από το σοκ και την πρόκληση, την αλυσίδα των κοινωνικών σημάνσεων.

Ασφαλώς η σχηματική έκθεση που παρατίθεται εδώ δε φιλοδοξεί να αποδώσει την αντί-ληψη του Bataille σε όλο της το εύρος, γιατί την κάνει να εμφανίζεται αναγκαστικά ως απλοποιητική και σε κάθε περίπτωση ως ανεπαρκή για την εξήγηση της συνάφειας μεταξύ οικονομικής και πολιτιστικής μορφής στις αναπτυγμένες καπιταλιστικές κοινωνίες.

Εξάλλου, η πολιτική οικονομία θα μπορούσε να αντιτείνει πολλά στη γενικευμένη οικο-νομία του Bataille και θα μπορούσε να καταδείξει πολλές ανεπάρκειες στη σύλληψή του για την ετερογένεια. Παρ' όλα αυτά, κάτι τέτοιο έχει δευτερεύον ενδιαφέρον, αν μας απασχολεί κύρια η γονιμότητα του τρόπου προσέγγισης του Bataille για μια, σε γνωσιοκριτικό επίπεδο, διαφοροποιημένη αντιμετώπιση του βλέμματος. Γι' αυτό έχει σημασία η αποσαφήνιση της θέσης του Bataille μεταξύ των δύο καθοριστικών για τη σκέψη του πόλων, του Hegel και του Nietzsche, έτσι ώστε να τοποθετηθούν οι όροι της γνωσιοκριτικής του προσέγγισης ως προς τις κατευθυντήριες αντιλήψεις για το βλέμμα και την εικόνα που αναφέρθηκαν εισαγωγικά.

Υπέρβαση των ορίων: μεταξύ του Hegel και του Nietzsche

«Για να κατανοήσει την ταυτόχρονη αυτή εξαπόλυση όλων των συμβολικών δυνάμεων, ο άνθρωπος θα πρέπει να έχει φτάσει κιόλας σ' αυτόν τον ανώτερο βαθμό της αυταπάρνησης, που θέλει να φανερωθεί συμβολικά σ' αυτές τις δυνάμεις: ο διθυραμβικός μύσσης του Διονύ-σου μονάχα από τους ομοίους του καταλαβαίνεται! Με τι κατάπληξη θάπρεπε να τον θεωρεί ο απολλώνειος Έλληνας! Με μια κατάπληξη που θα είναι τόσο βαθύτερη, όσο μια φρικιάση θ' ανακατενόταν σ' αυτή τη σκέψη πως όλα αυτά δεν ήταν και τόσο ξένα για τη δική του τη φύση, πώς η απολλώνεια συνείδησή του δεν ήταν παρά ένα πέπλο που έκρυβε αυτόν το διο-νυσιακό κόσμο»

Fr. Nietzsche³¹

Όσο αποφασιστικά έλκεται ο Bataille από το εγελιανό εγχείρημα να συμπεριληφθεί ολόκληρη η πραγματικότητα μέσα σ' ένα σύστημα, άλλο τόσο κατηγορηματικά το αρνείται και προσπαθεί να το ξεπεράσει. Ο Hegel παρουσιάζει για τον Bataille την κορύφωση μιας παράδοσης της σκέψης που προσπάθησε να κατατάξει με ομογενοποιητικές διαδικασίες ό,τι δεν είναι προσβάσιμο ούτε στις αισθήσεις ούτε στη νόηση και, κατά συνέπεια, προκα-λεί ανησυχία. Αποτέλεσμα ήταν να το θέσει στο περιθώριο. Γι' αυτό μεταβαίνει ο Bataille στο χώρο της σκιάς —για να διερευνήσει ό,τι έθεσε στην σκιά αυτή η παράδοση σκέψης³².

«La systeme est l' annulation (το σύστημα είναι η εκμηδένιση, γράφει ο Bataille στην εσωτερική εμπειρία προτείνοντας τη δική του αποκρυπτογράφηση του Hegel: Η συστηματοποίηση αρχίζει ακριβώς στο σημείο όπου ο Hegel απωθεί, εξιδανικεύοντας ή μετανιώνοντας, τις ακραίες εμπειρίες έχοντας, ωστόσο, συνείδηση της δραστικότητάς τους. Έτσι, οι αντιρροήσεις του Bataille κατά του συστήματος δεν προσανατολίζονται προς μια επιχειρηματολογική αναμέτρηση, παρά θέλει να φτάσει στην πίσω από τη σκέψη και τις κλασικές φιλοσοφικές έννοιες, όχι όμως πέρα από τη δυνατότητα της σκέψης, προώθηση του φιλοσοφείν, στο κυνικό «άνοιγμα» μέσω του οποίου η φιλοσοφία κάνει δεκτή την έξοδο από το πλατωνικό σπήλαιο. Αυτό όμως δεν σημαίνει καθόλου κάποια θεμελιώδη άρνηση της ορθολογικής σκέψης, όπως θα το ήθελε η τυποποίηση της προσέγγισης του Bataille από το μεταμοντερνιστικό λόγο. Η επιθυμία του Bataille, που σ' αυτό αντλεί σημαντικά από τον Nietzsche, είναι να απογυμνώσει τον πεπερασμένο χαρακτήρα της φιλοσοφίας που σκοπεύει το Απόλυτο. Καθώς αυτή θέτει φραγμούς σε ό,τι νομιμοποιείται ως αντικείμενο της γνώσης, αποκλείοντας το κενό, το τίποτα, την απουσία, τότε την υπονομεύει αντί να τη διευρύνει. Αν η παράλειψη του ορθολογικού και του μηδενός αποτελεί προϋπόθεση της προσέγγισης του μη πεπερασμένου και του Είναι, τότε η κατάκτηση της ολότητας, όπως αυτή η φιλοσοφία την επιδιώκει, καθίσταται αδύνατη»³³.

Ο Bataille όχι μόνο δεν παραιτείται, αλλά επιμένει πεισματικά να επιδιώκει την ολότητα. Γι' αυτό θέλει να προβάλλει τα ετερογενή στοιχεία εγγράφοντάς τα όμως στην προοπτική προσέγγισης του Όλου. Ο πόθος της υποκειμενικής συνείδησης για την ολότητα νομιμοποιείται στα μάτια του, δηλαδή μπορεί να προκαλέσει τη διαλεκτική μετάπτωση του θεμελιώδους φόβου από τον οποίο διακατέχεται το άτομο, ενός φόβου που προκαλείται από την ενυπάρχουσα στην αδαπάνητη ενέργεια ένταση, σε κατάσταση αυτοσυνείδησης προς την ελευθερία.

Στο βαθμό που η έκσταση μπορεί να οδηγήσει στο ξεπέραςμα της κατάστασης του φόβου, πρέπει να πραγματώνεται μέσω της απόλυτης εξωτερίκευσης του υποκειμένου: της υπέρβασης του ίδιου του του ψυχικού και φυσικού πλαισίου. Έτσι, η εξώθηση στα άκρα καταγράφει ένα μονόδρομο κατά την αμοιβαία επίδραση υποκειμένου—αντικειμένου, εφόσον το αντικείμενο, σαν να το διαπερνά και να το απορροφά μια ακτίνα φωτός—δεν μπορούμε να εγκαταλείψουμε τις μεταφορές του φωτός—, ενσωματώνεται από το υποκείμενο σε κατάσταση της πιο υψηλής εγγήγορης απέναντι στον κόσμο, όπως κατά τον Bataille μόνον οι κάθε είδους οριακές, εκ-στατικές συνθήκες μπορούν να επιφέρουν. Ο Bataille θέλει να διευρύνει την έννοια της γνώσης προς αυτή την κατεύθυνση, προκειμένου να καταστούν εκμεταλλεύσιμες όλες οι δυνατότητες του αισθήματος και της αντίληψης. Το ετερολογικό εγχείρημα περιλαμβάνει ορθολογικά όσο και συγκινησιακά στοιχεία. Επειδή όμως το ετερογενές είναι ασύμβατο με τους όρους του επιστημονικού βλέμματος, πρόκειται ουσιαστικά για την εμπειρία ενός άλλου τρόπου πρόσληψης της πραγματικότητας.

Προκειμένου όμως να αρθρώσει την ετερότητά της, προϋποθέτει η ετερογενής πραγματικότητα να ενσωματώσει την εμπειρία που εκβάλλει στην ομοιογενή συστηματική. Γι' αυτό ο Bataille πρέπει κατ' αρχήν να «ενσωματώσει» το εγγεγραμμένο σύστημα, όπως ακριβώς το υποκείμενο ενσωματώνει το αντικείμενο, για να μπορέσει να διαρρήξει τα δεσμά που αυτό του επιβάλλει. Ο Bataille προσλαμβάνει τον εγγεγραμμένο τρόπο συγκρότησης εννοιών και τον μεταλλάσσει, ώστε να διαρθρώσει τη δική του συστηματική ως διάνοιξη της δυνατότητας εξόδου από την κυκλικότητα της διαλεκτικής, για την οποία θεωρεί υπεύθυνο τον Hegel³⁴.

Ο Bataille είχε επίγνωση του γεγονότος ότι το εγχείρημά του διαπερνάται από μια θεμελιώδη διττή αντιφατικότητα. Πρόκειται, από τη μια, για την αντιφατικότητα κατά την αναγωγή στο γραπτό λόγο της εμπειρίας, των αισθημάτων και των εικόνων, που εξυπηρετούν βέβαια την υπέρβαση των ορίων, πρέπει όμως κατ' αρχήν να βασιστούν στα ομοιογενή στοιχεία ώστε να προσλάβουν μια επικοινωνήσιμη μορφή, κρισιμότερο όμως είναι ότι, από την άλλη, τίθεται συνεχώς το πρόβλημα πώς είναι δυνατό να μεσολαβήσουν τα ετερογενή με τα ομοιογενή στοιχεία, από τη στιγμή που αφετηρία του Bataille είναι η ασυμμετρία και ασυμβατότητα μεταξύ τους.

Στο έργο του Nietzsche και κυρίως στη *Γέννηση της Τραγωδίας*, η εμπειρία της απώλειας του εαυτού και της πραγματικότητας δείχνει το δρόμο για την ένωση του εαυτού με την ίδια του τη φύση. Εκεί βρίσκει ο Bataille την έμπνευση από την οποία τρέφεται συνεχώς η προσπάθειά του για απελευθέρωση των ανθρώπινων δυνατοτήτων, η οποία τουλάχιστον συμπεριλαμβάνει τις γνωστικές δυνατότητες, αν δεν εδράζεται πάνω τους. Σ' αυτό το έργο θεωρεί επίσης ο Bataille ότι βρίσκονται εν σπέρματι οι προτάσεις για τη γεφύρωση του χάσματος μεταξύ ετερογενών και ομοιογενών στοιχείων και άρα το ξεπέραςμα της αντιφατικότητας με την οποία η προσπάθειά του έχει να λογαριαστεί:

«Η ηδονική έκσταση, η οποία ανυψώνεται από το εσώτερο θεμέλιο του ανθρώπου, αυτής της ίδιας της φύσης κατά τη θράυση του principii individuationis...»³⁵

είναι ο τρόπος που προτείνει ο Nietzsche. Η εσωτερική προοπτική των πιο έντονων σωματικών καταστάσεων —είτε είναι μέθη, πόνος, σεξουαλική έκσταση, βιταλιστική παραβίαση απαγορεύσεων— επιφορτίζεται με τη διεύρυνση του βλέμματος και της ψυχής προς ό,τι κείται πέρα από τους κοινωνικούς και στενούς επιστημονικούς περιορισμούς:

«Μου φαίνεται ότι δεν υπάρχει τίποτε σ' αυτόν τον κόσμο που να διαφεύγει από τη σκέψη μας. Αλλάζουμε την θέση μας: Όλα εμπίπτουν στο οπτικό μας πεδίο. Εκείθεν αυτού υποθέτουμε μια βίαιη έκταση, όπου συντίθενται κόσμοι τους οποίους μάς αποκαλύπτει μια αργή φωτογραφία. Βίαιη; Εμείς έχουμε όμως θέσει τα μέτρα μας πάνω σ' αυτή τη βία, έχουμε καν αναγάγει στο μέτρο μας αυτό που κατ' αρχήν ήταν να ξεπεράσουμε. Μόνον ο θάνατος διαφεύγει από τις προσπάθειες ενός πνεύματος το οποίο προτίθεται να εποπτεύει τα πάντα.

Ο θάνατος όμως, θα πει κανείς, βρίσκεται πέρα από τον κόσμο. Ο θάνατος βρίσκεται πέρα από τα όρια. Σαν τέτοιος διαφεύγει υποχρεωτικά μιας μεθόδου της σκέψης, η οποία δεν βγάζει τίποτε στο μάτι χωρίς να του έχει θέσει όρια»³⁶,

γράφει ο Bataille το 1958.

Τα δυο παραθέματα, τό ένα του νεαρού Nietzsche που προτάχθηκε ως motto στην αρχή αυτού του τμήματος του κειμένου και το άλλο από μια βιβλιοκριτική του εξηντάχρονου Bataille, τα συνδέει κατά το περιεχόμενο η συνάρτηση βλέμματος και συνείδησης, οράν και σκέπτεσθαι, η οποία μπορεί να θεωρηθεί συστατική για την παράσταση της υποκειμενικότητας ως δεσμευτικής ελλόγου συγκροτήσεως³⁷.

Ο Nietzsche αντιτάσσει εδώ στην απολλώνεια, την κυριαρχούμενη δηλαδή από το μέτρο συνείδηση, που φιλτράρει και νοθεύει σαν πέπλο το βλέμμα πάνω στον κόσμο και εντούτοις διαισθάνεται με φρίκη την αποκλεισμένη πλευρά της πραγματικότητας, την αντιληπτι-

κή ικανότητα μέσα στη διονυσιακή μέθη μιας υποκειμενικότητας που αυτο-εξωτερικεύεται³⁸. Στον ύστερο όμως Bataille³⁹ δεν φαίνεται πια δυνατή η πρόσληψη του εαυτού πέρα από το περιοριστικό βλέμμα ενός σκέπτεσθαι στα μέτρα του υποκειμένου. Μονάχα «ο θάνατος βρίσκεται ακόμα έξω από τα όρια» του ανθρώπινου μέτρου. Η εμπειρία του θανάτου γίνεται έτσι η έσχατη και ακρότατη δυνατότητα προσέγγισης της αυτο-απελευθέρωσης από τα όρια και της αυτο-υπέρβασης, της διάλυσης της ταυτότητας του Εγώ. Αυτό που υποδηλώνει εδώ ο Bataille, καθώς παραιτείται χαμηλόφωνα δικαιώνοντας σ' αυτό το σημείο τον Habermas, είναι ότι η σκέψη δεν μπορεί να διαπεράσει το θάνατο, μια και μόνον αυτός υπαγορεύει τελικά τα ανθρώπινα μέτρα. Αν και το συμπέρασμα ηχεί κοινότυπο, σημασία έχει η γονιμότητά του για τον Bataille, μια και η διερεύνηση των δυνατοτήτων του σκέπτεσθαι σε σχέση με τα κάθε είδους όρια, άρα και σε σχέση με το έσχατο, αποτέλεσε σταθερό μοτίβο της λογοτεχνικής και φιλοσοφικής του παραγωγής. Η αναψηλάφηση της περιοχής κοντά στο θάνατο στη χειρονομία της υπέρβασης, είτε με τη μορφή σεξουαλικών ακροτήτων είτε μυστικιστικών εκστάσεων ή θρησκευτικών τελετουργιών, προσδιορίζει εκτεταμένες περιοχές της ζωής και του συγγραφικού έργου του. Ο Bataille ή, πιο σωστά, η αντιληπτική του συνείδηση, διαφεύγει μέσω των αισθητικών ακραίων εμπειριών από το χώρο του επιστημονικού-συλλογιστικού και ηθικού-κανονιστικού μέτρου, ο οποίος λειτουργεί ταυτοποιητικά-ομοιογενοποιητικά, για να κατακτήσει μια διευρυμένη αυτοσυνείδηση, ικανή για τη σύλληψη μιας ολότητας:

«Η ηδονή θα ήταν άξια περιφρόνησης, εάν δεν ήταν αυτό το εξοντωτικό ξεπέραςμα που δεν ανήκει κατ' αποκλειστικότητα στην ερωτική έκσταση και που οι μυστικοί διάφορων θρησκειών [...] γνώρισαν με τον ίδιο τρόπο. Το είναι μας δίνεται μ' ένα ανυπόφορο ξεπέραςμα που είναι, ένα ξεπέραςμα που δεν είναι λιγότερο ανυπόφορο από το θάνατο. Και επειδή το είναι μας δίνεται με το θάνατο, συγχρόνως και μας αφαιρείται μ' αυτόν, οφείλουμε να το αναζητήσουμε στο αίσθημα του θανάτου, σ' εκείνες τις αφόρητες στιγμές που νομίζουμε πως πεθαίνουμε επειδή, στις περιπτώσεις αυτές, το είναι δεν υπάρχει πλέον μέσα μας παρά μόνον από ακραία ένταση, στις στιγμές εκείνες όπου η πληρότητα της φρίκης και η πληρότητα της χαράς συμπίπτουν»⁴⁰.

Στη στιγμιαία συνύπαρξη της λαχτάρας για συγχώνευση με τον κόσμο και του φόβου για διάλυση της υποκειμενικότητας αναδεικνύεται πέρα από κάθε προθεσιακή επιθυμία η φευγαλέα και παράδοξη δομή μιας διαδικασίας έκστασης και ακροτήτων. Η πραγμάτωση υπέρβασης των ορίων έγκειται σ' αυτή τη στιγμιαία συνύπαρξη, την οποία ο Bataille ελπίζει να κάνει προσβάσιμη στον αναστοχασμό, αν τη συγκρατήσει μέσω της αναγωγής της στο γραπτό λόγο, εκγλωττίζοντας δηλαδή την εικονοποιία της:

«Ζητώ συγγνώμη που στο σημείο αυτό θα συμπληρώσω ότι αυτός ο ορισμός του είναι και των ακροτήτων μπορεί να θεμελιωθεί φιλοσοφικά, όπου οι ακρότητες οδηγούν το θεμέλιο στα άκρα: οι ακρότητες είναι ακριβώς αυτό διά του οποίου το είναι, πριν από καθετί άλλο βρίσκεται κατ' αρχήν έξω από όλα τα όρια [...] Αυτά τα όρια μας επιτρέπουν να μιλάμε (μιλώ, μιλώντας όμως δεν ξεχνώ και πώς ο λόγος όχι μόνο θα μου διαφύγει, αλλά και πώς μου διαφεύγει). Αυτές οι μεθοδικά αραδιασμένες φράσεις είναι μέσα στα όρια του εφικτού (είναι σε μεγάλο βαθμό εφικτές γιατί οι ακρότητες είναι η εξαίρεση, είναι το θαυμαστό, το

θαύμα... και οι ακρότητες καταδεικνύουν την έλξη —την έλξη, αν όχι τη φρίκη “καταδεικνύει καθετί που είναι περισσότερο απ’ αυτό που είναι, η δυνατότητά τους όμως είναι εκ των προτέρων δεδομένη” [...] Δεν απορρίπτω τη γνώση, χωρίς την οποία δεν θα έγραφα, όμως αυτό το χέρι που γράφει είναι ετοιμοθάνατο και με το θάνατο αυτό για τον οποίο προορίζεται, το χέρι διαφεύγει πέρα απ’ τα όρια που έγιναν αποδεκτά με το γράψιμο (αποδεκτά απ’ το χέρι που γράφει, αλλά που απορρίφθηκαν από το χέρι που πεθαίνει)»⁴¹.

Για να μας καταστήσει φανερό, περιγράφοντάς το, όλο αυτό «που είναι περισσότερο απ’ αυτό που είναι» ο Bataille τοποθετείται μπροστά στο γνωσιοθεωρητικά μη επιλύσιμο παράδοξο να αρθρώσει το ανείπωτο, το οποίο βέβαια —ο Nietzsche είχε ήδη παραπέμψει σ’ αυτό το πρόβλημα, στο πιο πάνω απόσπασμα— είναι μη επικοινωνήσιμο, εκτός αν είναι κανείς «διθυραμβών μύστης του Διονύσου» και κινείται όπως αυτός στο απαραίτητο «ύψος της αυτο-εξωτερίκευσης»⁴². Έτσι και ο Bataille

«νιώθει από ένα ορισμένο σημείο και πέρα προδομένος από τη γλώσσα (...) Η γλώσσα αποτυγχάνει, γιατί η γλώσσα συνίσταται από προτάσεις που επιτρέπουν να εμφανίζονται οι ταυτότητες»⁴³.

Παρόμοια με τον Adorno, ο Bataille δυσπιστεί προπάντων στην επιστημονική-συλλογιστική γλώσσα, που λόγω της εξάρτησής της από το ταυτοποιητικό σκέπτεσθαι και το βλέμμα που συγκροτεί την τάξη, φράσσει την πρόσβαση προς το «εντελώς έτερο» (Bataille) ή προς το *μη-ταυτό*, όπως το θέλει ο Adorno⁴⁴. Το συμπέρασμα του Bataille είναι ότι το οράν και το σκέπτεσθαι πρέπει να απελευθερωθούν μέσα από την εμπειρία των ακροτήτων:

«Ακόμα και η σκέψη (ο στοχασμός) δεν ολοκληρώνεται μέσα μας παρά μόνο με τις ακρότητες. Πέρα από την αναπαράσταση των ακροτήτων, τι σημαίνει η αλήθεια εάν δεν βλέπουμε αυτό που εξωθεί στα άκρα τη δυνατότητά μας να βλέπουμε αυτό που μας είναι αφόρητο να δούμε, όπως είναι αφόρητο να νοιώσουμε απόλαυση στην έκσταση; Τι σημαίνει η αλήθεια εάν δεν σκεφτόμαστε αυτό που εξωθεί στα άκρα την δυνατότητα να σκεφτόμαστε...»⁴⁵.

Το πραγματικά σημαντικό που πρέπει να κρατήσουμε είναι η κριτική του Bataille στον ομογενοποιητικό λόγο —άρα και στο βλέμμα. Κάτι τέτοιο δεν σημαίνει ότι μπορεί κανείς να διαχωρίσει ένα έργο στις διαπιστώσεις και τις προτάσεις του. Εάν όμως νομιμοποιούνται οι ενστάσεις που υποβάλλει ο Bataille, τότε οφείλει κανείς να αξιολογήσει τη γονιμότητα της μετάθεσης της οπτικής που ενυπάρχει σ’ αυτές τις ενστάσεις, χωρίς υποχρεωτικά να υιοθετεί τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει ο Bataille. Είναι αλήθεια ότι αυτά στο ύστερο έργο του είναι ιδιαίτερα απαισιόδοξα. Γιατί πέρα από τη συνάφεια που είχε η θεωρητική απαισιοδοξία με τη μεταστροφή των πολιτικών του πεποιθήσεων, σχετίζεται αναπόφευκτα με τη διττή αντιφατικότητα που επισημάνθηκε πρωτύτερα. Θα ήταν μάλιστα ορθότερο να αναφερόμαστε στην επιτελεστική αντίφαση που, όσον αφορά τον Bataille, είναι διπλή, με την οποία, από τον Nietzsche μέχρι τον Adorno, είναι υποχρεωμένο να λογαριαστεί οποιοδήποτε εγχείρημα θέλει να διασπάσει όσους φραγμούς η γλώσσα επιβάλλει στη σκέψη.

Ολόκληρο το έργο του Bataille χαρακτηρίζεται από μια ρητορεία της μορφής. Επειδή δεν θέλει να εμπλακεί στο ναρκοθετημένο χώρο των συλλογιστικών αποφάνσεων, αφού άλ-

λωστε τον απασχολεί η κατάδειξη των ορίων τους, εξετάζει τις μορφές που μπορεί να πάρει η υπέρβαση αυτών των ορίων. Κάθε υπέρβαση, ακόμα κι αν επιτελεστεί, οδηγεί όμως σε νέα όρια. Παραμένει μόνο το έσχατο όριο του θανάτου. Ως εκ τούτου, αναπτύσσει ο Bataille το αδύνατο αίτημα

«να μπορούσε κανείς να έχει την εμπειρία του θανάτου, χωρίς ωστόσο να πεθάνει...»⁴⁶.

Όπως στο εγγεγραμμένο έργο ενθουσιάζει τον Bataille η φιλοδοξία της τα πάντα εμπερικλείουσας μορφής, την οποία θέλει να διευρύνει γιατί τελικά, κατά την άποψή του, περιόριζε και κατέστρεφε τα περιεχόμενα, έτσι ίσως και εμείς πρέπει να διαβάσουμε το δικό του έργο· πρώτα απ' όλα ως μορφολογική αναζήτηση. Το ακραίο περιεχόμενο της λογοτεχνίας του είναι ακριβώς δοκιμές μορφών, πέρα από τις κλασικές της συλλογιστικής ή αφηγηματικής πρακτικής. Η νεωτερική όραση μαζί με τις συνδηλώσεις και προϋποθέσεις της —μάτι, βλέμμα, φως, ήλιος, εικόνα— συνιστά μια ακόμη μορφή. Αυτή θέλει ο Bataille να αποκρυπτογραφήσει, σε όσα έργα καταπιάνεται κυρίως με την κριτική και την ιστορία του βλέμματος, *Ιστορία του Ματιού*, *Le soleil Pourri*, *L'Anus Solaire*⁴⁷: Λογοτεχνικά επινοήματα και φιλοσοφικές προβολές ενός ετερογενούς κόσμου, όπου διχοτομείται —κατά την πιο αληθή έννοια της λέξης— η συνάρτηση μεταξύ της όρασης και της γνώσης μέσα στις χωρίς μέτρο βίαιες χειρονομίες της υπέρβασης, για να διαλυθεί μέσα σε ένα δαμιονισμένο μεταφορικό-συμβολικό παιχνίδι γύρω από το μάτι και τα όρια της αισθητηριακής δεκτικότητας του σώματος.

Ιστορία του βλέμματος: εικόνες στη σκιά

«Στην εποπτεία είναι το πνεύμα εικόνα... Η εικόνα του προσιδιάζει, ανήκει στον απλό εαυτό του: όμως το απλό είναι αδιαφοροποίητο, έτσι κι εδώ. Είναι [η εικόνα] σ' αυτό [το πνεύμα] σαν κάτι αδιαφοροποίητο. Είναι στην κατοχή του, κυριαρχεί πάνω της. Είναι διαφυλαγμένη στους θησαυρούς του, στη νύχτα του. Είναι [η εικόνα] χωρίς συνείδηση... Ο άνθρωπος είναι αυτή η νύχτα, αυτό το άδειο τίποτα το οποίο εμπεριέχει τα πάντα στην απλότητά του, έναν πλούτο άπειρα πολλών παραστάσεων, εικόνων... Αυτή είναι η νύχτα... το εσώτερο της φύσης... Στις φαντασμαγορικές παραστάσεις είναι ένα γύρω νύχτα (εκεί τινάζεται τότε ένα ματωμένο κεφάλι, πετιέται μπροστά μια λευκή μορφή και εξαφανίζεται αμέσως. Αυτή τη νύχτα παρατηρεί κανείς όταν κοιτάζει τους ανθρώπους στα μάτια —[κοιτάζει]— σε μια νύχτα μέσα που γίνεται τρομακτική: εδώ επικρατεί η νύχτα του κόσμου»

Hegel⁴⁸

Η κριτική του Bataille στο βλέμμα κινείται σε δυο επίπεδα: αφορά τόσο την κυρίαρχη θέση της οπτικής αίσθησης στη γνωστική διαδικασία όσο και την ομοιογενοποιούσα δράση του ματιού, που επιλέγει να σταθεί λειτουργικά στα πράγματα εκλογικεύοντας και κατηγοριοποιώντας, ενώ αποστρέφεται όσα η κοινωνική εκπαίδευση έχει εξοβελίσει στις απαγορευμένες περιοχές της ανθρώπινης συνείδησης. Τα από τον Bataille συνεχώς εγκαλούμενα σύμβολα, όπως μάτι, αυγό, ήλιος, διαμεσολαβούν τα δυο επίπεδα της κριτικής του· εκπρο-

σωπούν τόσο τις υψηλότερες ζωικές λειτουργίες, τη δύναμη της γονιμότητας και του φωτός, όσο μπορούν και να αποβούν τρομακτικά και καταστροφικά κατά τη διαλεκτική μεταστροφή τους στο λογοτεχνικό σύμπαν του Bataille. Έτσι, πολλές φορές αναλογούν σε ό,τι η κοινωνική συνείδηση έχει αναγορεύσει σε ταμπού και πηγή καταπίεσης για την ατομική συνείδηση, καθώς της προκαλούν απέχθεια και τρόμο. Το μάτι μπορεί να συμβολίζει τη γνώση ή τη σοφία αλλά και την απειλητική παρουσία της ηθικής ή νομικής επιτήρησης. (Ας αναλογιστούμε τις αναπαραστάσεις του χριστιανικού θεού ως οφθαλμού ή τις μεταφορές με το άγρυπνο μάτι του νόμου κ.λπ.) ως κατ' εξοχήν επιθυμητικό μέσο εκφράζει ακόμη το μάτι την αμφισημία του πόθου: αγάπη και αυτοθυσία αλλά και κατάκτηση και καταστροφή του άλλου. Κύριο αισθητηριακό όργανο αλλά και μέσο τραυματισμού, καθώς «διαπερνά» τα πράγματα προκειμένου να τα προσλάβει, μπορεί να μεταπέσει σημασιολογικά στο ρόλο του αυγού ή του ήλιου, όπως και να συμβεί το αντίστροφο. Μικρογραφία του ήλιου, ζωοδότης δύναμη ή και φηγούρα κοσμικού τρόμου, εντέλλεται το μάτι με την πολυσημία η οποία χαρακτηρίζει αυτό το σύμβολο, που μαζί με το μάτι παρέχει ένα από τα κύρια θεωρητικά κλειδιά για το έργο του Bataille.

Η αμφισημία των συμβόλων εγγράφει τη δυνατότητα μετάθεσης του λειτουργικού τους ρόλου στην προσπάθεια δημιουργίας ενός αναπαραστατικού χώρου, ο οποίος δεν θα συγκροτείται από τη σταθερή απόδοση σημασιών και, κατά συνέπεια, αφήνοντας περιθώρια στο παιχνίδι των διαφορών, θα μπορεί να συμπεριλαμβάνει τη σκοτεινή, αθέατη πλευρά, την ετερότητα, την οποία το κυρίαρχο βλέμμα αποκλείει. Αυτό δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι χάνεται από το στόχαστρο η αναζήτηση της ολότητας, της απόλυτης συνάφειας που συνδέει διαλεκτικά τα πάντα μεταξύ τους. Μια εσώτερη ταυτότητα υποδηλώνει άλλωστε η συνηχητική συγγένεια μεταξύ των τριών συμβόλων στα γαλλικά: *Oeil, Oeuf, Soleil*.

Η οργανική και μορφολογική ομοιότητα του ματιού με το αυγό το καθιστά λιμπιντικό αλλά και γαστρεμαργικό αντικείμενο. Η ηρωίδα της *Ιστορίας του Ματιού* Σιμόν «κλωσά» γυμνί το εξοργισμένο μάτι του ιερωμένου. Η πρωκτολαγνεία της εγγράφεται σε ένα διευρυμένο συμβολικό πεδίο, όπου οι μορφολογικές αναλογίες μεταξύ αντικειμένων απελευθερώνουν ένα παιχνίδι μεταβίβασης συμβολισμών μεταξύ τους, ενώ παράλληλα ο κάθε συμβολισμός μπορεί να μεταστραφεί στο αντίθετό του. Τα σωματικά ανοίγματα αποτελούν πηγή ηδονής αλλά και τρόμου, ικανοποίησης αλλά και αηδίας, όπως το άνοιγμα της γκιλοτίνας μπορεί να συμβολίζει την ελευθερία αλλά και την τρομοκρατία—κυκλομορφικά σχήματα, όπως νομίσματα ή το κάθισμα της τουαλέτας, παραπέμπουν αέναα το ένα στο άλλο, αποτελώντας μια διπλή πρόκληση: πρόκληση αποστροφής, αηδίας και φρίκης και ταυτόχρονα πρόκληση στην αντιμετώπισή του. Η ανάγνωση του Bataille μας πιέζει σ' αυτή την κατεύθυνση, όχι γιατί απλά το διεστραμμένο σεξουαλικό ένστικτο, τα κόπρανα, οι φρικιαστικοί ακρωτηριασμοί είναι ένα μέρος της ζωής, το οποίο προς χάριν κάποιας αισθητικής ή γνωστικής πληρότητας δεν θα έπρεπε να μένει αποκλεισμένο από τις αισθήσεις και το στοχασμό. Πρόκειται, πολύ ριζικότερα, για την υπερφόρτιση της υποκειμενικότητας με τις καταστάσεις φόβου, οι οποίες ουσιαστικά τη διακατέχουν, μέχρι σημείου έκρηξης, όπου το ζητούμενο είναι η διά της υπέρβασής τους κατάκτηση της ολότητας από την υποκειμενική συνείδηση.

Γι' αυτό οι αρχαϊκές κοινωνίες τροφοδοτούν κατά ένα διπλό τρόπο τη σκέψη του Bataille. Από τη μια επειδή στους κώδικες που παρέχουν για την ερμηνεία της φύσης ανα-

γνωρίζει πιο ευδιάκριτα την εγγραφή του πρωτογενούς ανθρώπινου φόβου. Από την άλλη, επειδή οι τελετουργίες, τις οποίες οι μύθοι επενδύουν ιδεολογικά, αποτελούν δείκτη για τον τρόπο υπέρβασης αυτών των φόβων. Καθώς φέρνουν το υποκείμενο στα όρια της ανθρώπινης εμπειρίας, καταργούν στιγμιαία τις κοινωνικές διαμεσολαβήσεις που ρυθμίζουν τη ζωή του. Σε σχέση με το τρίπτυχο μάτι, αυγό, ήλιος, μεταξύ των ανθρωπολογικών ενδείξεων που συλλέγει ο Bataille συγκαταλέγεται μια φυλή της Νότιας Θάλασσας, η οποία απέδιδε υψηλή γραστρομαργική αξία στους εξορυσμένους οφθαλμούς των αντιπάλων. Το ενδιαφέρον του όμως συγκεντρώνουν οι Αζτέκοι και κυρίως οι αντιλήψεις τους για τον ήλιο και τις ανθρωποθυσίες⁴⁹.

Η μυθολογία των Αζτέκων φαντάζεται τον ήλιο ως ζωοφόρο δύναμη, η οποία όμως προκειμένου να συντηρηθεί απαιτεί, δίκην Μολώχ, τη σταθερή προσφορά ανθρωποθυσιών. Οι ενδείξεις ότι ο ήλιος δεν θα έπρεπε να εκλαμβάνεται ως η χωρίς άλλο έκφραση του καλού, λόγω του φωτός και της ενέργειας που παρέχει, είναι παρούσες σε πληθώρα μυθολογισμών: στην πτήση του Ίκαρου, το δράμα του Προμηθέα, τη σφαγή του τράγου από τον Μίθρα και πολλές άλλες.

Η διαπίστωση της θεμελιώδους αμφισημίας του ήλιου επεκτείνεται ευρύτερα στο βλέμμα και το Λόγο. Ως σύμβολο του Λόγου, ο ήλιος κατέχει σταθερά τη θέση του φωτοδότη. Αν όμως περιοριστεί κανείς σ' αυτή την εννοιολόγηση, τότε λησμονεί, όπως ο Ίκαρος, την αρνητικότητα που ενυπάρχει στην έννοια, ό,τι αυτή κατά την αποκρουστικότητα της αποκλείει. Ο ήλιος, όσο κανείς τον πλησιάζει ή και μόνο στρέφει τα μάτια κατευθείαν πάνω του, αρνείται το φως που παρέχει γιατί οδηγεί τον άφρονα στην τύφλωση, βυθίζοντάς τον στο σκοτάδι. Εφόσον κρατηθούμε μακριά από την ηθικολογίζουσα ερμηνεία της πτώσης του Ίκαρου ως τιμωρίας της ύβρης —κάθε χρήση των αρχαϊκών μύθων προς άντληση ηθικών διδαγμάτων είναι άλλωστε παραπλανητική—, θα διαπιστώσουμε ότι ο ήλιος, το πιο διαδεδομένο σύμβολο του Υψηλού, χαρακτηρίζεται από μια ανυπέβλητη ετερότητα. Το ίδιο ισχύει για το μάτι, το αυγό και κάθε σύμβολο στο οποίο έχει αποδοθεί ο ρόλος μονοσήμαντης εκπροσώπησης κοινωνικά είτε ανθρωπολογικά θεσμιζμένων σημάνσεων. Ο ήλιος —ελκτικό κέντρο της προσπάθειας του ανθρώπινου πνεύματος να κατακτήσει όλο και ανώτερα ύψη— του επιφυλάσσει ταυτόχρονα τις ύψιστες τιμωρίες: την τύφλωση και την πτώση.

«Δεν μπορεί να κοιτά κανείς συνεχώς ούτε τον ήλιο, ούτε τον θάνατο», γράφει ο Bataille στο *Soleil Pourri*, για να επισημάνει ότι ο υπέρλαμπρος ήλιος, αν κανείς δεν προσέξει, είναι σε θέση, όπως ακριβώς και το βαθύτερο σκοτάδι της νύχτας, να καταβροχθίσει πάντα τα ορατά. Αυτό το γεγονός δυναμοποιεί όμως τη σχέση ορώντος υποκειμένου και μέσου. Το υποκείμενο καθίσταται, αν τυφλωθεί κυριαρχημένο από το μέσον, ορώμενο αντικείμενο. Ο Bataille δεν θέλει να αφήσει τίποτε ανέγγιχτο. Ο βασιλικός ήλιος, όπως κάθε κυρίαρχος, μπορεί να καθαιρεθεί. Η δυνατότητα ενυπάρχει ήδη σε αρχαϊκά τελετουργικά, όπου ο ήλιος-μονάρχης θυσιάζεται με τη σειρά του μέσα σε ομοβροντίες γέλιων που συνοδεύουν την πώση-έκλειψή του⁵⁰. Απεικονίζεται επίσης στη ζωγραφική που πάντα ενέπνεε τον Bataille, το «θνήσκοντα» ήλιο του Dali και τους μαύρους ήλιους του Max Ernst. Δεν είναι αυτά εικονοποιία του α-διανόητου, του ά-σκεπτου, της δυνατότητας που θα σημαίνει το τέλος όλων των δυνατοτήτων, τα οποία η γλώσσα αγωνίζεται να προσεγγίσει, με πόσο μικρότερη όμως αποτελεσματικότητα;

Η σχέση ήλιου, του πλέον αφηρημένου των συμβόλων γιατί διαφεύγει της επ-οπτείας, και υποκειμένου είναι κατά ιδιάζοντα τρόπο διαλεκτική: Το υποκείμενο ομοιογενοποιεί τα πράγματα αγνοώντας την ετερογενή τους σύσταση, όπως κατ' εξοχήν αναδεικνύει η μονοσήμαντη θεώρηση κάποιων πρακτικών ή αντικειμένων, μέσω των συμβόλων που τα εκπροσωπούν ως υψηλών και άλλων ως κατώτερων, κατά κυριολεξία *απορριμάτων*. Η συνέπεια είναι ουσιαστικά να καταστρέφει κάποιες πλευρές τους που θα μπορούσαν να το βοηθήσουν να υπερβεί τους φόβους και τις δεσμεύσεις, τα οποία το κρατούν εγκλωβισμένο στα καθορισμένα πλαίσια. Όπως λοιπόν περιφρονεί πλευρές των πραγμάτων, θεωρώντας τις «τυφλές», έτσι καθίσταται με τη σειρά του αντικείμενο—τυφλό θύμα της ομοιογενοποιημένης αντίληψης. Η ίδια τύχη μπορεί να επιφυλάσσεται όμως και στον ήλιο, υψηλό μα και επικίνδυνο ρυθμιστή της διαμεσολάβησης —καθώς αναπαριστά την πεμπτούσια του φυσικού κόσμου αποτελεί ταυτόχρονα και όριο-στοίχημα συμβολικής υπέρβασης.

Μια παραπέρα επέκταση των συμβολικών λειτουργιών του τριαδικού σχήματος υποκείμενο, αντικείμενο και μέσο —συμβατικά μπορούμε να πούμε αντίστοιχα βλέμμα, εικόνα και φως-ήλιος που το καθιστά δυνατό— σε σχέσεις όπου δεσπόζουν άλλα κυκλομορφικά σχήματα, παρέχει το κόκκινο νήμα για την ανάγνωση των μπαταϊνικών εικόνων ως διαλεκτικών δομών⁵¹. Παρόλο που δεν είναι δυνατό να προχωρήσει μια τέτοια ανάλυση στα πλαίσια αυτού του κειμένου, είναι ωστόσο καίριο να τονιστεί η σημασία της, αν θέλει κανείς να αξιολογήσει το έργο του Bataille και άρα τα συμπεράσματά του, όχι μόνο με αισθητικά κριτήρια, τα οποία άλλωστε εκ προθέσεως δεν απασχόλησαν αυτές τις γραμμές, αλλά ως προς την αξίωση που το ίδιο έχει θέσει στον εαυτό του: *να δουλέψει φιλοσοφικά με εικόνες*.

Όσον αφορά το βλέμμα, πρέπει ακόμα να ξεκαθαρίσουμε ότι η διαλεκτική σύλληψη του μεσολαβητικού του ρόλου, κατά τον Bataille, δεν οδηγεί στην συγκρότηση κάποιας απολογίας της όρασης, παρά στην κριτική της ως σχέσης. Στο βαθμό που αυτή η σχέση συμμετέχει καθοριστικά στη σύσταση του υποκειμένου, υπό τις κοινωνικές όμως προκειμένες της ομοιογένειας, δεν είναι παρά σχέση που καλύπτει τα δεσμά του φόβου και το αποξενώνει από την ολότητα. Η κριτική στη φωτογραφία φανερώνει, στην οξύτητά της, το περίγραμμα της άποψης του Bataille για το βλέμμα και την εικόνα⁵².

Ανεξάρτητα εάν συμφωνεί ή διαφωνεί κανείς μαζί του, η φωτογραφία, με την τομή την οποία εισάγει, μας επιβάλλει την σκέψη ότι το ενέργημα του βλέπειν πρέπει να αντιμετωπιστεί ως μεσολάβηση δυο θέσεων, του ορώντος και του ορώμενου, στην οποία μάλιστα ενυπάρχει το ενδεχόμενο τουλάχιστον της αντιστροφής. Μέσω της φωτογραφίας καταργείται η δυνατότητα του ορώμενου, ό,τι κι αν είναι αυτό, να προβάλλει αντίσταση στο βλέμμα του ορώντος, όπως βέβαια και κατά τον οποιοδήποτε τρόπο να του το ανταποδώσει. Ταυτόχρονα, το πεδίο που διανοίγει χαρακτηρίζεται από μια θεμελιώδη αντιφατικότητα: Η φωτογραφία θα νόμιζε κανείς ότι μπορεί να βοηθήσει το γυμνό μάτι καθώς κατοχυρώνει όχι μόνον αντικειμενικότητα αλλά και διάρκεια. Από την μια, δηλαδή, προσφέρει οπτικές δυνατότητες, διαστέλλοντας ή συστέλλοντας το χώρο και αναστέλλοντας το χρόνο, οι οποίες ξεπερνούν κατά πολύ αυτές του ανθρώπινου ματιού, ανοίγοντάς του τεράστιους χώρους αισθητηριακής πρόσληψης, χωρίς μάλιστα τους περιορισμούς ενός προσανατολισμού υποκειμένου στον ορθολογισμό του σκοπού. Οι ανατρεπτικές δυνατότητες της φωτογραφίας έχουν δημιουργήσει μια μακρά παράδοση αναλύσεων και εφαρμογών, των οποίων η σημασία είναι

περιττό να υπογραμμιστεί εδώ. Από την άλλη όμως, επειδή ακριβώς η φωτογραφία μπορεί να καταστήσει οικείο το αλλότριο (όπως για παράδειγμα η επικέντρωση στην λεπτομέρεια προσδίδει στο αντικείμενο, μεγεθύνοντάς το σχεδόν απεριορίστα, την αυθυπόσταση που το αποσπά από την οποιαδήποτε συνάφεια), προσφέρει νέες δυνατότητες χειραγώγησης⁵³. Στην απελευθέρωση της δυναμικής του μερικού, που όταν του αποδοθεί κανονιστική εγκυρότητα αξιώνει την ισχύ του όλου, είναι εγγεγραμμένη και η δυνατότητα εποικισμού του οπτικού χώρου, η οποία μόλις τελευταία εμφανίζεται σε όλη της την έκταση. Η διαφημιστική φαντασμαγορία προσφέρει άφθονα παραδείγματα —ας αναλογιστούμε τις απεικονίσεις της μικροαστικής οικογενειακής ευτυχίας ή των νεαρών καταναλωτών σε εξωτικούς τόπους.

Ενώ η φωτογραφία διευρύνει την αντίληψη δίνοντας πρόσβαση στο οπτικό ασυνείδητο, που κρυμμένο μέχρι τότε στην *camera obscura* μπορούσε πια να βγει στο φως, επέτρεψε ταυτόχρονα στην πολιτική οικονομία της εικόνας να εξαπλωθεί σε ένα νέο πεδίο εκμετάλλευσης. Όταν ο Benjamin έγραφε ότι η φωτογραφία

«έχει απομονώσει και ταυτόχρονα καταστήσει αναλώσιμα, πράγματα τα οποία πρωτίτε-ρα συνέπλεαν απαρατήρητα με το ευρύ ρεύμα της αντίληψης»⁵⁴

δεν μπορούσε να φανταστεί ότι οι δυνατότητες του μέσου όχι μόνο θα διέψευδαν τις μεγάλες ελπίδες για διεύρυνση της όρασης στην υπηρεσία επαναστατικών κοινωνικών αλλαγών, αλλά θα υποβοηθούσαν την παραπέρα εξουδετέρωση της υποκειμενικότητας του βλέμματος, συντελώντας στη γενίκευση του κοινωνικού ελέγχου. Ο ίδιος ο Benjamin, βέβαια, ως προσεκτικός αναγνώστης του Baudelaire⁵⁵ ήξερε ότι το μέσο δεν είναι ουδέτερο, αλλά ότι η τεχνολογία είναι συνένοχη με την αστική κοινωνία που την παράγει.

Αν το ανατρεπτικό δυναμικό της φωτογραφίας έγκειται στην ενίσχυση της υποκειμενικότητας, δηλαδή στην υπερχέταση της κοινωνικής διαμεσολάβησης που κατευθύνει το βλέμμα, καθώς συγκροτεί όψεις του πραγματικού αποσπώντας τις από την κυρίαρχη συνάφεια νοήματος, αυτό δεν οφείλεται στο μέσον καθαντό⁵⁶, παρά στο βλέμμα το διατεθειμένο να εκτεθεί, ανοικτό στις αποκαλύψεις, που κρύβει το οπτικό ασυνείδητο. Το ερμηνευτικό κλειδί πρέπει, κατά συνέπεια, να αναζητηθεί στην προδιάθεση του βλέμματος να απλωθεί προσλαμβάνοντας ό,τι είναι εκπαιδευμένο να προσπερνά και αποκρυπτογραφώντας ό,τι είναι μαθημένο να απωθεί —ωστόσο η κανονιστική λειτουργία της φωτογραφίας φαίνεται να έχει δικαιώσει τον Bataille που έβλεπε στη δυνατότητα εξαντικειμενίκευσης που προσφέρει τον κίνδυνο περαιτέρω υπονόμησης της οποίας ανεξαρτησίας είχε απομείνει στο βλέμμα. Πατώνοντας το χρόνο το φωτογραφημένο στιγμιότυπο επιβεβαιώνει συστατικές φαντασιώσεις του αστού, όπως η ταυτότητα και η αιώνια διάρκεια της αστικής κοινωνικής συνθήκης. Ο φακός δεν ελέγχει μόνο την στιγμή, παρά αποξενώνει την εμπειρία κάθε στιγμής από τις πραγματικές συνθήκες δημιουργίας της. Έτσι εκπαιδεύεται το βλέμμα να λειτουργεί με γενικευτικά πρότυπα, αφομοιώνοντας το ιδιαίτερο στην ψευδεπίγραφη αφηρημένη ενότητα του αστικού κόσμου. Σ' αυτή την ομοιογενοποιητική λειτουργία της φωτογραφίας εστιάζεται η κριτική του Bataille⁵⁷, στην ικανότητά της να ξεγυλά τελικά παρά να αποκαλύπτει, συσκοτίζοντας τις διαφορές, όσο πιο απαρατήρητη περνά η συμβολή της στον καθορισμό των συντεταγμένων του οπτικού πεδίου.

Είναι τελικά η camera obscura αναπαράσταση του ίδιου του κόσμου; Δεν είναι η *εικόνα* του τίποτε άλλο παρά ένα αναποδογυρισμένο είδωλο τυλιγμένο στο σκοτάδι, όπως περιέγραψε ο Hegel στις γραμμές που παρέθεσα πιο πάνω⁵⁸; Παρά την οργιώδη φαντασμαγορία των εικόνων που καταγράφει ακατάπαυστα ο αμφιβληστροειδής και παρά τις κάθε είδους επιστήμες, τις αρμόδιες για την ταξινόμηση και αποκρυπτογράφηση τους; Και η τροχιά του ματωμένου κεφαλιού ή εκείνες οι άυλες, ακαθόριστες λευκές φηγούρες αποτελούν άραγε τη μοναδική ελπίδα να φωτιστεί η νύχτα του κόσμου; Η πολιτική ανατροπή συμπυκνωμένη στην καρατόμηση του μονάρχη, μαζί με την αποσταθεροποίηση του κοινωνικά ρυθμιζόμενου ψυχισμού, όπως μόνιμα τη συνδηλώνει η γυναικεία παρουσία, σημάδευαν πάντα την ελπίδα της ελευθερίας. Ο Hegel, που διαισθανόταν πολύ καλά τα όρια της αστικής επανάστασης, θεωρούσε ωστόσο ότι η ώρα για την κατάκτηση της γνώσης, απαραίτητου όρου κατάκτησης της ελευθερίας, είχε πια οριστικά σημαίνει. Η εμπειρία της εκατονταετίας που μεσολάβησε σχετικοποίησε αυτή την πεποίθηση —οι έκτοτε εξελίξεις επιβεβαίωσαν στο έπακρο τις υποψίες— στα μάτια της γενιάς που έζησε τις φρίκες των δύο παγκόσμιων πολέμων και του φασισμού. Γι' αυτό το επαναστατικό της πάθος επιζητεί ανατροπή όλων των παραδοχών που στηρίζουν το νεωτερικό εγχείρημα. Ο Bataille πιστεύει ότι η διάχυση περισσότερου φωτός δεν διώχνει απλώς το σκοτάδι, παρά πολλαπλασιάζει και τις σκιές. Ο Λόγος θύμα της ίδιας του της πανουργίας.

Αν κάτι τέτοιο αποδίδει πραγματικά τη γνωσιοθεωρητική πρόταση του Bataille, το εγχείρημά του, από την άλλη, δεν αποτελεί συνηγορία ενός ζυγισμένου κιαρο-σκούρο. Αντίθετα, προτείνει μια πορεία στα όρια της υποκειμενικότητας, την εξερεύνηση των πιο σκοτεινών της πλευρών, εκείνων που στοιχειώνει ο φόβος, είτε της φύσης, είτε της εξουσίας, είτε ακόμα του ίδιου του εαυτού, έχοντας την ελπίδα ότι εκεί βρίσκεται το κλειδί για το λύσιμο των δεσμών που αυτά χαλκεύουν. Ακόμη, αν αυτό σημαίνει πράξεις βίας, ίσως είναι επειδή κάθε κυριαρχία επιβάλλεται με τη βία, όσο κι αν αυτή φαίνεται ανώδυνη γιατί θεωρείται αυτονόητη. Η κυριαρχία του βλέμματος με όλους τους ιστορικούς, κοινωνικούς και ανθρωπολογικούς της καθορισμούς ενέχει κι αυτή βία —τη βία που εξασκεί σε ό,τι παραμορφώνει και σε ό,τι παραβλέπει. Ο Bataille δεν είχε κάνει τίποτε άλλο παρά να μας το υπενθυμίσει με αφόρητο τρόπο, γιατί είναι αφόρητο.

Θα ήταν σίγουρα μια ανέξοδη απόρριψη ολόκληρου του έργου του Bataille η ερμηνεία του σαν πρόκληση παράδοσης σε ανομολόγητα πάθη, καταστροφικά ένστικτα ή μια αδιάκριτα γενικευμένη παραβατικότητα. Πέρα από την κατ' αρχήν διαφορά μεταξύ της κριτικής στη διαπίστωση ενός προβλήματος και στην πρόταση υπέρβασής του, όπως ήδη σημειώθηκε, τον απασχολεί το βλέμμα ως θεωρητικό πρόβλημα τότε πρέπει να μετρηθεί η επάρκεια του εγχειρήματος ως προς την αποτελεσματικότητά του απέναντι στις προκείμενες που συγκροτούν αυτό το πρόβλημα. Αυτές θέλει να θεματοποιήσει ο Bataille και γι' αυτό επεκτείνει την κριτική του πέρα από την άμεση γνωστική λειτουργία του βλέμματος. Στο στόχαστρό του θέτει τις μετωνυμικές προβολές κάθε θεωρητικής και αισθητικής αξίας της νεωτερικής παράδοσης πάνω στην αίσθηση της όρασης και τα συμφραζόμενά της. Συμμερίζεται κατ' αρχήν, την έλλειψη εμπιστοσύνης της ρασιοναλιστικής παράδοσης στα άμεσα αισθητηριακά ερεθίσματα, χωρίς όμως να επαφίεται στην ικανότητα της κατευθυνόμενης από το Λόγο νόησης ότι μπορεί να διανοίξει το δρόμο για το υποκείμενο προς τη γνώση του

όλου. Η επιμονή του στη διαλεκτική δομή των συμβόλων —το μάτι και ο ήλιος είναι ίσως τα κυριότερα— αντηχεί τις ενστάσεις που διατυπώνονται στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*⁵⁹, όπου καταγράφονται τα καταστροφικά αποτελέσματα στα οποία οδηγεί η απώθηση του επαμφοτερίζοντος χαρακτήρα του Λόγου προς όφελος της εργαλειακής χρήσης του.

Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Bataille, ούτε άλλωστε οι συγγραφείς της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*, επιθυμεί να καταργήσει το Λόγο, εναποθέτοντας τις ελπίδες του στην απελευθέρωση του ορθολογισμού. Θέλει μάλλον να ενσωματώσει το άλογο στο ορθολογικό, αναγνωρίζοντας, όπως κι εκείνοι, ότι το ένα διαπερνά αξεχώριστα το άλλο και ότι κάθε προσπάθεια εξοβελισμού του ενός αφήνει τελικά ανυπεράσπιστο το άλλο απέναντι στον ίδιο του τον εαυτό. Με επίγνωση της ανεπάρκειας αυτής της ρητορικής διατύπωσης να απαντήσει στο πολύ κρίσιμο ερώτημα της συγκρότησης του διαφωτιστικού εγχειρήματος, ως περιοριστούμε στην ανάγνωση των προθέσεων του Bataille: ένας διαφωτιστής του διαφωτισμού, που το φέρνει αντιμέτωπο τόσο με τις έσχατες συνέπειες όσο και με τα όριά του.

Ο Bataille θέτει το κέντρο βάρους στις εσωτερικές εμπειρίες της υπέρβασης των ορίων, που πάνε μαζί με τις βιταλιστικές παραβιάσεις των απαγορεύσεων. Κατά κανόνα, συνδέεται στους μεταμοντέρνους ερμηνευτές η παραίτηση από την ολότητα, είτε ως υπέρτατη κατηγορία ερμηνείας είτε ως επιδιωκόμενη ενοποιητική αντίληψη για τον άνθρωπο και τον κόσμο, με τη διάλυση του υποκειμένου⁶⁰. Σ' αυτό ακριβώς το σημείο αντιτάσσεται σθεναρά ο Bataille στην ενσωμάτωσή του στο μεταμοντέρνο λόγο. Η απελευθέρωση της υποκειμενικότητας από τα όρια, απελευθέρωση που προκύπτει από τα βιώματα της έκστασης, οδηγεί τον Bataille στην προσέγγιση της αυτοσυνείδησης και της ελευθερίας. Όμως αυτά ακριβώς είναι οι προϋποθέσεις οι οποίες, στα πλαίσια της λαχτάρας για την ολότητα, επιτρέπουν στο έτερο, ως ύπαρξη που ταυτίζεται τελικά με τον εαυτό της, να ενσωματωθεί με τον κόσμο.

Πέρα όμως από τις γενικότερες αντιρρήσεις, η κριτική του στο βλέμμα έχει συντελέσει τουλάχιστον στην αποδιάρθρωση αυτού που ο M. Jay έχει αποκαλέσει «μονοπτική προοπτική» —εργαλείο της αστικής-ρασιοναλιστικής κυριαρχίας και την προώθηση μιας πολλαπλότητας «σκοπικών προσεγγίσεων»⁶¹. Με τις μορφολογικές αναζητήσεις του δίνει ο Bataille σ' αυτά ένα περιεχόμενο. Γι' αυτό κορφολογεί εικόνες από τα σκουπίδια, από τα περιθώρια της κοινωνικής ζωής, από τις περιοχές της φαντασίας που έχουν γίνει ταμπού, απ' αυτό που έχει εξοριστεί από την ιστορία. Η κριτική του όμως στην υπεροχή του βλέματος δεν καταλήγει σε μια απαγόρευση των εικόνων ή σε μια απόρριψη της εικονικότητας. Αντίθετα, επεξεργάζεται τον ιδεατό αναδιπλασιασμό της αστικής κοινωνικής συνθήκης στο βασίλειο των εικόνων, ο οποίος τις αποδίδει στη δικαιοδοσία των επιταγών της. Εκεί που η αισθητηριακή, «καταφάνεια» πραγματικότητα φωτίζεται από τον εκτυφλωτικό ήλιο αντί να λάμπει, καταδικάζεται σε μια βουβή, σκιώδη ύπαρξη. Έτσι, το πιο υψηλό πράγματι σύμβολο της δυτικής παράδοσης, ο ήλιος, αποβαίνει συγχρόνως μοιραίο. Τούτο όμως δεν σημαίνει ότι η κριτική, μια κι έκανε αυτή τη διαπίστωση, πρέπει να γιορτάζει το σκοτάδι⁶². Η ανάγνωση του *Soleil Pourri* δεν αφήνει αμφιβολίες για το αίτημα του Bataille. Στον ήλιο, το πιο μονοσήμαντο ανάμεσα στα σύμβολα, αναδεικνύεται η αντίφαση κατά το σαφέστερο τρόπο, μια αντίφαση που διαπερνά κάθε φαινόμενο κατασπαράζοντάς το. Το σύμβολο αποκτά βέβαια το καθεστώς του αναιρώντας το σχίσμα του φαινομένου: κατά τον προσδιορισμό της σημασίας του, συστήνει την ομοιογένεια ανάμεσα σ' αυτό που δείχνει, το

φαινόμενο, και σε ό,τι βρίσκεται στη σκιά. Παρ' όλα αυτά το σύμβολο βρίσκεται πάντα εκτεθειμένο στη διττότητα αυτής της σημασίας. Ό,τι είναι αποκλεισμένο απειλεί να εκδικηθεί από το βάθος του ιστορικού χρόνου όπου βρίσκεται εξορισμένο. Η συνενοχή αυτής της εξορίας με το χρόνο ή, πιο σωστά, με τους άρχοντες του χρόνου δεν είναι τίποτε άλλο από την ιστορία του «σκοτεινού βάθους»⁶³:

«(να αποκαλυφθεί) η ιστορία, με καθετί παράκαιρο, πονεμένο, αποτυχημένο εμπεριέχει ήδη από τις αρχές της»⁶⁴,

ζητούσε ο Benjamin.

Πώς και μέχρι ποιο βαθμό επικαλύπτεται αυτή η συνενοχή με την ιστορία της αστικής κοινωνίας, πώς αρθρώνονται τα πρότυπα της αντίληψης με τους προσδιορισμούς της εμπορευματικής παραγωγής, πώς τίθενται αμοιβαία σε κίνηση το βλέμμα και η οικονομία, είναι συνδέσεις που πρέπει να αποκρυπτογραφούνται συνεχώς. Όσο τις αγνοούμε, τόσο θα συνεχίζουν τα μέρη τους τη δική του το καθένα φαντασματική ύπαρξη στο χώρο του αυτονόητου. Αντιπαραβάλλοντας το σύμβολο του ήλιου με ό,τι το ίδιο το ηλιακό φως απωθεί, αντιπαραβάλλοντας εικόνες και λόγους, μπορούμε να συλλέξουμε ενδείξεις για μια ιστορική πολιτική οικονομία του βλέμματος. Για τη σύνταξη της είναι υπεύθυνοι όσοι αισθάνονται χρωαμένοι με την υπονόμηση της ψευδούς ομοιογένειας και της αυτονόητης συνάφειας των θραυσμάτων ενός ρημαγμένου κόσμου.

Σημειώσεις

(Οι μεταφράσεις των παραθεμάτων προέρχονται από το γράφοντα, εκτός αν παραπέμπονται σε ελληνική έκδοση).

1. L. Feuerbach, *Enwuerfe in einer neuen Philosophie*, επιμ. W. Jaeschke και W. Schuffenhauer, Hamburg 1996, σελ. 138.

2. M. Horkheimer, *Traditionelle und Kritische*, στην υπό τον ίδιο τίτλο συλλογή δοκιμίων του, *Theorie*, Frankfurt a.M. 1992, σελ. 217.

3. Ο πρώτος, απ' όσο γνωρίζω, ο οποίος χρησιμοποίησε αυτή την έκφραση είναι ο Christian Meta. Για μια ανασκόπηση της συζήτησης γύρω από την κυριαρχία αλλά και μη ουδετερότητα του βλέμματος και της όρασης στη νεωτερική εποχή, βλ. το κείμενο και τις παραπομπές του H. Boehme στο *Konkursbuch*, τ. 13, 1982.

4. Τα πιο χτυπητά παραδείγματα προέρχονται από το λεξιλόγιο που χαρακτηρίζει τη δραστηριότητα της νόησης δείχνοντας τη συγγενεία της με την όραση: ιδέα και ειδέναι, *specere* (κυττώ, έχω στο οπτικό μου πεδίο) και αργότερα *speculation*, *reflectere* (επαναστρέφω, ανακαλώ αλλά και στρέφω τη σκέψη προς κάτω) και αργότερα *reflection*, *schauen* (βλέπω, θεωρώ) και αργότερα *Anschauung* (εποπτεία, αντίληψη ή γνώση για κάτω), *sich vorstellen* (θέτω εμπρός μου αλλά και φαντάζομαι) και αργότερα *Vorstellung* (νοητή εικόνα, άποψη, φαντασία).

5. Ο Benjamin προτίθετο να συντάξει μια ιστορία όχι μόνο της όρασης αλλά και της αισθητηριακής αντίληψης, δεν κατάφερε, ωστόσο, να ολοκληρώσει ένα τέτοιο έργο. Θα το ενέτασσε στην ευρύτερη ιστορία του δέκατου ένατου αιώνα. Τα θραύσματά της βρίσκονται συγκεντρωμένα στο *Passagenwerk*, όπου σε διάσπαρτα φύλλα έχει καταγράψει τις παρατηρήσεις του για τις αλλαγές της αισθητηριακής αντίληψης κατά τη νεωτερικότητα. Σε συμπτυκωμένη μορφή διαβάζουμε κάποιες απ' αυτές στο δοκίμιο «Kleine Geschichte der Photographie», *Απαντα*, τομ. II.1, επιμ. R. Tiedemann - H. Schwenpphaeuser, Frankfurt a.M. 1997. Η ιστορία των αισθήσεων άνηκε ευρύτερα στο πρόγραμμα της Κριτικής Θεωρίας, όπως αναπτύσσεται από τον Horkheimer στο δοκίμιο από το οποίο προέρχεται το εισαγωγικό απόσπασμα.

6. G.W.F. Hegel, «Grundlinien der Philosophie des Rechts», *Werke* 7, επιμ. E. Moldenhauer - K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1986, σελ. 25.

7. G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, επιμ. G. Lassom, Leipzig 1930. Συνιστάει μάλιστα στη νεολαία, αν πρόκειται να ασχοληθεί με τη φιλοσοφία, να αγνοήσει την όραση και την ακοή και να αποτραβηχτεί στην εσώτερη νύχτα της ψυχής, στο Ueber den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien, *Werke* 4, ό.π., σελ. 413.

8. L. Bunuel σε συνεργασία με τον S. Dali, *Ανδαλουσιάνος σκύλος*, Σενάριο 1929, στο Bunuel, *Auge des Jahrhunderts*, Bonn 1994, σελ. 375.

9. G. Bataille, «Max Ernst philosophie», στο *Oeuvres Complètes*, τομ. XII, σελ. 518. Ο Bataille εκδήλωνε άλλωστε απερίφραστα το θαυμασμό του για το έργο του Bunuel και ιδιαίτερα για τον *Ανδαλουσιάνο σκύλο*.

10. Την κλασική αναφορά για την κριτική εκτίμηση του έργου του Bataille αποτελούν οι μελέτες του Denis Hollier. Ιδιαίτερα η συλλογή *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, Paris 1974. Από τις εργασίες, στις οποίες επιχειρούνται συνολικές αποτιμήσεις περιορίζομαι να αναφέρω της R. Bischof, *Souveraenitaet und Subversion. Georges Batailles, Theorie der Moderne*, Muenchen 1984, του R. Gaschi, *System und Metaphorik in der Philosophie von Georges Bataille*, Bern 1978 και του N. Land, *The Taste for Annihilation. George Bataille and violent nihilism*, London 1992, τόσο γιατί πραγματεύονται διεξοδικά την κριτική του στην οπτικότητα, όσο και γιατί την εγγράφουν, όπως και ολόκληρο το έργο του, στην παράδοση της υπερβατολογικής σκέψης, διαχωριζόμενοι καθαρά από το ρεύμα του μεταμοντερνισμού.

11. Το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα είναι ο J. Baudrillard, στο *L' échange symbolique et la mort*, Paris 1980. Ανοιχτή συνηγορία της χρωκοπίας της σκέψης και των καταβολών της στον Bataille αποτελεί ο Bergfleth, *Theorie der Verschwendung*, Muenchen 1985.

12. Ο Martin Jay, ο οποίος κάθε άλλο μπορεί να κατηγορηθεί ότι ενδίδει στη μόδα ή ότι γενικά εμπνέεται από τη γαλλική σκέψη, δέχεται τη νομιμότητα της ερωτηματοθεσίας του Bataille στο αφιερωμένο σ' αυτόν και το σουρρεαλισμό κεφάλαιο της μονογραφίας του *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thoughts*, Berkeley 1993.

13. J. Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, Αθήνα 1993, σσ. 292 κ.ε.

14. J. Habermas, *όπ. παρ.*, σελ. 293.

15. Η ευρύτερη αναφορά στις προκείμενες του έργου του Bataille είναι απαραίτητη για τον επιπρόσθετο λόγο, ότι έτσι μπορούν να συνεκτιμηθούν τα κίνητρα της κριτικής του στο βλέμμα, τα οποία είτε δεν απασχολούσαν καθόλου είτε προσαρμόζονταν κατά περίπτωση, όταν επρόκειτο να χρησιμοποιηθεί αυτή η κριτική για να στηρίξει τις πιο ποικίλες μεταμοντέρνες κατευθύνσεις. Μια και αυτό το ρεύμα δεν είναι ενιαίο και κατά καιρούς από εκπροσώπους του αρκετά διαφορετικό, είναι προτιμότερη μια σύντομη παρουσίαση του μπαταϊνικού εγχειρήματος, από μεμονωμένες αντιπαραθέσεις με τις ποικίλες χρήσεις των συμπερασμάτων του.

16. G. Bataille, *Die psychologische Struktur des Faschismus*, Muenchen 1978, σελ. 10.

17. Κατά τη μετάφραση των όρων homogeniti, homogene κ.λπ., προτιμώ την ενιαία χρήση του ομοιο- ως πρώτου συνθετικού, γιατί έτσι θεωρώ ότι αποδίδεται πιο εύστοχα η πρόθεση του Bataille, μια και στο στόχαστρό του βρισκόταν η ταυτοποιητική σκέψη.

18. Βλ., για παράδειγμα, Charles Taylor, *Descartes: Die desengagierte Vernunft*, του ίδιου, *Quellen des Selbst*, Frankfurt a.M. 1994, σσ. 262-287.

19. G. Bataille, *όπ. παρ.*, σελ. 14.

20. Ο Bataille είχε έλθει νωρίς σε ρήξη με τον Breton αποτελώντας στόχο του δεύτερου σουρρεαλιστικού μαϊνφέστου. Οι απόψεις του αποκρυσταλλώνονται για πρώτη φορά στα πλαίσια του περιοδικού *Documents* και του *Collège de Sociologie*, στα οποία πρωτοστατεί μαζί με τους Leiris, Caillois κ.λπ. Βλ. M. Jay, *όπ.π.* και D. Hollier, *Le Collège de Sociologie*, Paris 1979.

21. G. Bataille, *όπ.παρ.*, σσ. 16 κ.ε.

22. Τον Freud απασχολεί προπάντων το πρόβλημα της διατήρησης της ισορροπίας στο ψυχικό σύστημα, η οποία λειτουργεί από την αρχή της μείωσης της έντασης. Για να διατηρείται το «ποσό της διέγερσης» σταθερό ή και να μειώνεται, πρέπει να αποκομίζεται η λόγω εντάσεων συσσωρευμένη ενέργεια. Βλ. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips, Ges. Werke*, επιμ. A. Freud, τομ. 13, σσ. 60-68. Ο Bataille ενδιαφέρεται για τον τρόπο διατήρησης της ισορροπίας στο κοινωνικό-οικονομικό πεδίο και άρα για την αντιπαραγωγική σπατάλη, γιατί ελπίζει να διαγνώσει σ' αυτή τρόπους ανατροπής της ισορροπίας.

23. Βλ. G. Bataille, *Το καταραμένο απόθεμα*, Αθήνα, 1985 σσ. 52-60. Η ελληνική μετάφραση του γαλλικού πρωτοτύπου *La part maudite* ως καταραμένο απόθεμα αποδίδει κατά τη γνώμη μου πιο εύστοχα το πνεύμα του Bataille από ότι το ανστηρά λεξικογραφικά ορθότερο μέρος ή κομμάτι.

24. Η μετάβαση από την περιορισμένη στη Γενική Οικονομία θεωρεί ο ίδιος ότι αποτελεί κοπερνίκεια στροφή στον G. Bataille, *όπ. παρ.*, σσ. 60 κ.ε. Σημασία έχει ότι η οπτική του διευρύνει την υλική βάση ερμηνείας του κόσμου. Η ετερογενής-ετερόκλητη φύση της σκέψης είναι συνέπεια της ετερογενούς σύστασης του Είναι. Αυτή είναι με την σειρά της, συνέπεια της ανισομερούς ανάπτυξης της ύλης, λόγω των εσωτερικών της αντιφάσεων (πρβλ. το ζεύγος πάνω-κάτω, τα ενεργειακά ζεύγη κ.λπ.). Η διαλεκτική ταυτότητα στον Bataille δεν είναι όπως στον Hegel έκφραση της ιδεατής συνάφειας μεταξύ κατασκευών της συνείδησης και του κόσμου, δηλαδή σχέση περιεχομενική, αλλά μορφολογικός συσχετισμός.

25. Ο Bataille είναι σ' αυτό το σημείο επηρεασμένος από τις ανθρωπολογικές έρευνες του M. Mauss, *To Δώρο*, Αθήνα 1990, ιδιαίτερα σσ. 152-180.

26. Ο ανταγωνισμός έχει τη μορφή ανταλλαγής δώρων. Οι αντίπαλοι υποχρεώνονται να ξεπερνούν σε υλική αξία το δώρο που κάθε φορά προσφέρει ο ένας στον άλλο, γιατί έτσι προσπορίζονται ανώτερες συμβολικές και κοινωνικές αξίες. Αυτό φτάνει μερικές φορές μέχρι και την πλήρη απόλεια της περιουσίας.

27. Ο τρόπος εκδαπάνησης του ενεργειακού πλεονάσματος αποτελεί για τον Bataille το κριτήριο κατάταξης των κοινωνικών σχηματισμών. Έτσι, η πρόωμη ισλαμική κοινωνία, ως «κοινωνία του ιερού πολέμου», είναι μια κοινωνία «ακαθαρής συσσώρευσης», ενώ η κοινωνία των θιβετιανών λάμα μια «κοινωνία της καθαρής σπατάλης». Βλ. G. Bataille, *όπ.παρ.*, σσ. 120-135.

28. K. Marx, *Das Kapital*, τομ. 1 (τομ. 23), Berlin 1988, σελ. 52.

29. Το επίθετο κατώτερος είναι ο, κατά την γνώμη μου, δοκιμότερος συμβιβασμός μεταξύ των ταπεινός, ποταπός ή και στοιχειώδης για την απόδοση της έκφρασης *de base* που χρησιμοποιεί ο Bataille (χωρίς βέβαια να καλύπτει τα πρωτόγονος, πρωταρχικός, που επίσης κατά το νόημα ενυπάρχουν σ' αυτή).

30. Οι αισθητικές αντιλήψεις του Bataille δεν έτγχαν σίγουρα της προσοχής που θα τους άξιζε σ' αυτό το κείμενο. Αυτό οφείλεται στην επιλογή της γνωσιοκριτικής πλευράς του έργου του, η οποία παραμένει κατά κανόνα, στο ημίφως, όπως και τα αντικείμενά της. Για μια αναφορά στα φιλοσοφικά διακυβεύματα των λογοτεχνικών μορφών στον Bataille, βλ. το τελευταίο μέρος αυτής της εργασίας.

31. Fr. Nietzsche, *Η γέννηση της τραγωδίας*, μετ. Κ. Μεραναίος, Αθήνα 1972, σελ. 31.

32. Η πρόσληψη του Hegel από τον Bataille καθορίστηκε, όπως και για τη μεταπολεμική γαλλική σκέψη, από τις παραδόσεις του Κογιέ. Έτσι δεν εκπλήσσει το γεγονός, ότι εκκινούν από μια ντετερμινιστική ανάγνωση του Hegel. Ο Bataille είχε κυρίως υπόψη του τα σημαντικότερα τμήματα της *Φαινομενολογίας του πνεύματος*. Η κριτική του δεν αντέχει βέβαια στην αντιπαράθεση με τη λεπτολόγο εργασία των ερευνών πάνω στον Hegel, ούτε άλλωστε το φιλοδοξούσε. Βλ. χαρακτηριστικά το πρώιμο δοκίμιο G. Bataille (μαζί με τον R. Queneau), *La critique des fondements de la dialectique hégélienne*, Oeuvres Complètes I, Paris 1970, σσ. 289 κ.ε.

33. Μέχρι ποιου σημείου η έννοια της ολότητας στον Bataille είναι μέχρι τέλους ομολογία με τη χρήση της στον Hegel δεν είναι απολύτως καθαρό. Οι διαφορές είναι ωστόσο μικρότερες, από ό,τι διαφαίνεται από την πρόθεσή του Bataille να συμπεριλάβει στην ολότητα τα πάντα, πέρα όλων των ορίων, ακόμα και του θανάτου. Για την κριτική της ολότητας στον Hegel βλ. M. Jay, *Η έννοια της ολότητας στον Lukacs και στον Adorno*, Αθήνα 1992.

34. Αυτή η αντίληψη ανάγεται στις επιρροές από τον Κογιέ (βλ. και σημ. 32). Ο J. Derrida θεωρεί ότι ο Bataille δεν έβλεπε καμιά δυνατότητα εξόδου από το σύστημα, αλλά ήθελε, αντίθετα, να εξακριβώσει τα όριά του και κατά συνέπεια τις δυνατότητες της φιλοσοφίας εν γένει (στο J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hugolianisme sans réserve*, στον ίδιον *L'évidence et la différence*, Paris 1967, σσ. 401 κ.ε.)

35. Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Kritische Studienausgabe, επιμ. G. Golli - M. Montinari, Berlin 1980, σελ. 28.

36. G. Bataille, «Die Welt in der wir sterben», στο *Der Pfahl IV*, Muenchen 1990, σελ. 78.

37. Η κλασική μοντέρνα αντίληψη της σχέσης υποκειμενικότητας — αναπαράστασης διαμορφώνεται από τον Leibniz στη *Μοναδολογία*. Ο Leibniz ταυτίζει αναπαράσταση και αναστοχασμό, για να λύσει το πρόβλημα της σχέσης απόλυτης αφετηρίας (το αναστοχασζόμενο υποκείμενο) και ολότητας, τα οποία προβληματίζουν αντί να τα θεωρεί, όπως μέχρι τότε απαιτούσε η διαφωτιστική παράδοση, δεδομένα. Βλ. F. Kaulbach *Subjektivitaet, «Fundament der Erkenntnis und lebendiger Spiegel bei Leibniz»*, στην *Zeitschrift fuer philosophische Forschung*, XX, 3-4 (1976), σσ. 471-495 και ιδιαίτερα σσ. 488 κ.ε. για το σχολιασμό των μεταφορών της όρασης και του καθρέπτη.

38. Η πλήρης αυτο-εξωτερίκευση θεωρεί ο Bataille ότι καταλήγει στην κυριαρχία (*souverenité*). Εννοεί την κατάσταση απόλυτης ενότητας του υποκειμένου με τον κόσμο και άρα την ακύρωση οποιουδήποτε καθορισμού δυναστεύει το υποκείμενο. Βλ. G. Bataille, *Die philosophische Struktur des Faschismus - Die Souveranetaet*, επιμ. E. Lenk, Muenchen 1978, σσ. 60-65 και R. Bischof *όπ. παρ.*, Κεφ. II.

39. Τη δεκαετία του '50 ο Bataille εγκαταλείπει τις προηγούμενες επαναστατικές του θέσεις, για να υιοθετήσει μια πολύ μετριοπαθή στάση, αποτιμώντας επαινετικά το σχέδιο Μάρσαλ, τις δυτικοευρωπαϊκές προοπτικές κ.λπ.
40. G. Bataille, *Μαντάμ Εντουαρντά*, μετ. Δ. Δημητριάδης, Αθήνα 1981, σελ. 14.
41. G. Bataille, *όπ. περ.*, σελ. 15. Η μετάφραση του Δ. Δημητριάδη μπορεί να οδηγήσει στη δεύτερη γραφή του αποσπάσματος σε παρανόηση, μια και μεταφράζει: «...ο ορισμός του Είναι και των ακροτήτων δεν μπορεί να θεμελιωθεί φιλοσοφικά, διότι οι ακρότητες οδηγούν το θεμέλιο στα άκρα...» (υπογραμμίσεις δικές μου). Παίρνω το θάρρος να διορθώσω τη μετάφρασή του κατά το νόημα των λόγων του Bataille: «Η θεμελίωση είναι δυνατή, αλλά μόνο στο όριο, στο οποίο οδηγούν οι ακρότητες».
42. Fr. Nietzsche, *όπ. παρ.*, σελ. 32.
43. G. Bataille, Discussion sur la péché στα *Oeuvres Complètes*, Paris 1973, σελ. 350.
44. Σχηματικά μπορούμε να πούμε ότι το μη-ταυτό είναι κατά τον Adorno καταρχήν το ον, πριν από οποιαδήποτε εννοιακή διαμεσολάβηση. Παραπέρα είναι ότι η έννοια κατά την αποκρουστικότητα της απαλείφει απ' αυτό το όν. Βλ. T. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, σελ. 137.
45. G. Bataille, *Μαντάμ Εντουαρντά*, *όπ. παρ.*, σελ. 14.
46. G. Bataille, L'expérience interdite, στα *Oeuvres Complètes*, Paris 1973, σελ. 99.
47. G. Bataille, *Ιστορία του ματιού*, μετ. Δ. Δημητριάδης, Αθήνα 1980 και όλα στα *Oeuvres Complètes*, τομ. 1, Paris 1973.
48. G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, επιμ. J. Hoffmeister, τομ. I, Leipzig 1932, σελ. 236.
49. Οι αξτέλικες τελετουργίες προβλέπουν, τουλάχιστον συμβολικά, την ταύτιση θύματος και θύτη ή και σε κάποιες περιπτώσεις τη μετάπτωση του θύτη-κυρίαρχου στο ρόλο του θυσιαζόμενου. Έτσι, ενδιέφεραν επιπρόσθετα τον Bataille, μια και άρμοζαν στην άποψή του για τη διαλεκτική σχέση υποκειμένου- αντικειμένου. Παρά τις προθέσεις του, όμως, κάτι τέτοιο συσκοτίζει την προοπτική κοινωνικής κριτικής που ήθελε να ασκήσει. Στον de Sade, από τον οποίο έχει επίσης εμπνευστεί, αυτή η προοπτική είναι πολύ καθαρότερη, αφού η διχοτομία μεταξὺ θύτη και αθώου καταπιεζομένου, του θύματος δηλαδή της κοινωνικής χειραγώγησης, παραμένει σταθερό.
50. Τον Bataille απασχολεί το φαινόμενο του γέλιου γενικότερα. Προσπαθεί να επεξεργαστεί μια εξήγησή του, θεωρώντας το απαραίτητο συμπλήρωμα της σκέψης. Βλ. G. Bataille, L'expérience interdite, *όπ. παρ.*, σελ. 80.
51. Σαν παιχνίδι (κενών) μορφών είχε προτείνει ο Bataille να αντιμετωπίσουμε το έργο του Max Ernst, όπως αναφέρθηκε στο πρώτο μέρος του κεμένου.
52. Βλ. κυρίως G. Bataille, «La figure humaine», *Oeuvres Complètes*, τομ. 11, Paris 1986.
53. Σ' αυτό το τμήμα ακολουθώ την ερμηνεία του Bataille που δίνει η R. Bischof. *όπ. παρ.*, σσ. 87-91.
54. W. Benjamin, *Das Kunstwerk in Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* στον ίδιο, *Illuminationen*, Frankfurt a.M. 1968, σσ. 169.
55. Πρβλ. Ch. Baudelaire, «Le public moderne est la photographie», στον ίδιο *Salon du 1859*, στα *Oeuvres Complètes*, τομ. I, Paris 1965, ιδιαίτερα σσ. 1034 κ.ε.
56. Εδώ βρίσκεται κανείς σ' ένα πολύ κρίσιμο σταυροδρόμο: πρόκειται για την ποιότητα της επιρροής που άσκησαν τα μέσα στους χειριστές και το κοινό τους. Το ερώτημα συνίσταται στο εάν πρέπει να οδηγηθεί κανείς σε μια οντολογία των μέσων, όπως το πράττουν πολλές μεταμοντέρνες απόψεις με αφορμή ιδιαίτερα τις νέες τεχνολογίες ή όχι. Η απάντηση που δίνουν αυτές οι γραμμές είναι όχι. Το θέμα είναι ωστόσο πολύ κρίσιμο και ξεφεύγει εντελώς από τα πλαίσια αυτού του κεμένου.
57. Ο Bataille δεν στρέφεται, βέβαια, γενικά και ουδέτερα κατά την τεχνική, όπως θα το ήθελε μια μονοσήμαντη ανώνυσή του, παρά θέλει να ανιχνεύσει τη διαλεκτική της εξέλιξής της.
58. Ο Dietmar Kamper, που αφιερώνει ένα δοκίμιό του σ' αυτές τις γραμμές του Hegel, προχωρεί στην ερμηνεία του πολύ μακρύτερα. Θεωρεί τις φιγούρες αυτές κλασικά ανθρωπολογικά μοτίβα, αναζητώντας τις καταβολές τους ήδη στους μύθους του Ορφέα, του οποίου το κεφάλι συνεχίζει να τραγουδά αν και χωρισμένο από το σώμα του, από τη μια, και της Μέδουσας και της Γοργώ, από την άλλη, που μπορούν να εξουσιάσουν θύτες και θύματα. Αυτό γίνεται βέβαια με το βλέμμα, άρα απαιτεί πράγματι ενδιαφέρον σαν μυθική θεματοποίηση των προϋποθέσεων της εικονοποιίας. Όσον αφορά τον Hegel, ας μην ξεχνάμε ότι έγραφε αυτές τις γραμμές το 1804-1807, την εποχή δηλαδή της καταστολής στο Τραφάλγκαρ και του θριάμβου στην Ιένα. Η πολιτική αβεβαιότητα εκφράζεται στην αβεβαιότητα αν το Πνεύμα, μέσω της έννοιας μακριά από κάθε εικονοποιία, θα καταφέρει να δαμάσει τη «νύχτα» των στροβιλιζόμενων, αδιαφοροποίητων εικόνων που δυναστεύουν τον κόσμο. Πρβλ. D. Kamper, «Blutiger Kopf und weisse Gestalt», στον ίδιο, *Bildstoerungen - In Orbit des Imaginieren*, Stuttgart 1994, σσ. 31-40.
59. M. Horkheimer, T. Adorno, *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετ. Α. Αναγνώστου, Αθήνα 1996, σσ. 143 κ.ε., επίσης σελ. 245.

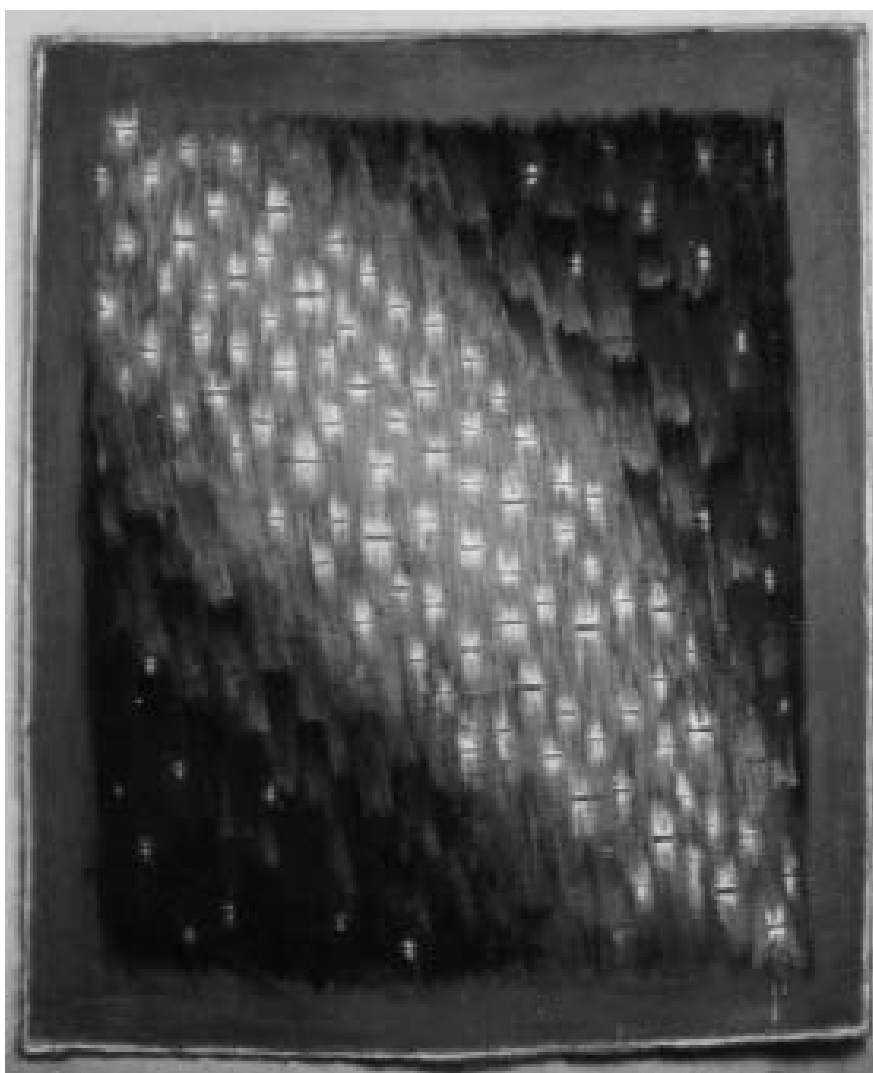
60. Έχει βέβαια διαφορά η διάλυση της αυταπάτης περί αυτονομίας της υποκειμενικής συνείδησης από την άρνηση απόδοσης οποιουδήποτε ρόλου σ' αυτή. Ο Bataille θέλει να καταδείξει τους καθορισμούς στους οποίους υπόκειται αναζητώντας τρόπους για την υπέρβασή τους.

61. Πρβλ. M. Jay, «Der Blick erwidern» στο *Privileg Blick*, Berlin 1997, σσ. 154-174, όπου ο M. Jay ανασκοπεί και την σε μεγάλο βαθμό από μεταμοντέρνες προβληματικές πρόσφατη συζήτηση γύρω από την οπτικότητα στην Αμερική. Βλ. επίσης M. Jay, «Downcast Eyes», *όπ. παρ.*, σσ. 591 κ.ε.

62. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Bataille δεν γειτνιάζει μ' εκείνες τις ρομαντικές τάσεις που θεοποιούν τη νύχτα ως αντίδραση στο φως, που εκπροσωπεί ο Λόγος.

63. W. Benjamin, *Von Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt a.M. 1984, σελ. 176.

64. W. Benjamin, *όπ. παρ.*, σελ. 183.



Χωρίς τίτλο. Ακρυλικό σε λινάτσα, 1982