

Georges Bataille

Teoria religii : (fragmenty)

Sztuka i Filozofia 5, 129-137

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

III. SACRUM I PROFANUM

Georges Bataille

TEORIA RELIGII (FRAGMENTY)

DUALIZM I MORALNOŚĆ

§ 1. Stanowisko dualizmu i przemieszczenia granic *sacrum* i *profanum*

Na poziomie świata w porządku militarnym, od zawsze zorientowanym na powołanie wszechpotężnego imperium, świadomość określa się wyraźnie jako miarowe odzwierciedlanie (*réflexion*) świata rzeczy. Owo autonomiczne określenie świadomości wywołuje, w *dualizmie*, głęboką zmianę w przedstawianiu świata.

Pierwotnie, wewnątrz boskiego świata, żywioły przychylne i czyste przeciwstawiały się zgubnym i nieczystym, jedno i drugie wydawały się przy tym tak samo oddalone od świata *profanum*. Gdy jednak bierzemy pod uwagę dominującą tendencję odzwierciedlonej (*réfléchie*) myśli, *boskie* okazuje się związane z czystością, *profanum* zaś z nieczystością. W ten sposób dokonuje się przesunięcie od tego, co pierwotnie dane, gdzie boska immanencja jest niebezpieczna, gdzie *sakralne* jest najpierw zgubne i niszczy przez zagrożenie to, ku czemu się zbliża, gdzie przychylne duchy pośredniczą między światem *profanum* i rozkietzowaniem boskich sił — a porównane z przejawami mrocznej boskości wydają się mniej święte.

To pradawne przesunięcie daje początek decydującej zmianie. Odzwierciedlona myśl ustala moralne reguły, wyraża powszechnie obowiązujące stosunki między jednostkami a społeczeństwem oraz między samymi jednostkami. Stosunki te są zasadniczo stosunkami

utrwalającymi porządek *rzeczy*. Widać w nich niekiedy powrót do zakazów, jakie ustanawia porządek wewnętrzny (*intime*) (na przykład zakaz zabijania). Moralność wybiera jednak pośród reguł wewnętrznych porządku. Odsuwa te zakazy — lub przynajmniej ich nie wspiera — które nie mogą być uznane za powszechne; te, które w przejrzysty sposób wypływają z kapryśnej wolności porządku mitycznego. Jeśli zaś nawet przejmują z religii część ustanowionych przez nią praw, to funduje je wówczas w rozumie, wiąże je z porządkiem *rzeczy*. Moralność wyraża reguły w uniwersalny sposób wypływające z natury świata *profanum* i gwarantujące trwanie, bez którego nie jest możliwa jakakolwiek działalność. Przeciwstawia się więc gamie wartości porządku wewnętrznego, który umieszcza wyżej to, czego sens dany jest w chwili obecnej. Potępia gwałtowne formy ostentacyjnego niszczenia bogactw (w ten sposób odnosi się do ludzkiej ofiary czy nawet do krwawej ofiary zwierzęcej...). Potępia, ogólnie rzecz biorąc, wszelkie przejawy nieużytecznego pochłaniania (*consumation*). Staje się możliwa dopiero w chwili, gdy suwerenność, w boskim świecie, przenosi się z boskości czarnej w białą, i od tego, co zgubne, pod ochroną realnego porządku. Moralność zakłada, w istocie, sankcję boskiego porządku. Uznając siłę oddziaływania *boskiego* na *rzeczywiste*, człowiek podporządkował w praktyce *boskie rzeczywistemu*. Sprowadził stopniowo boską przemoc do sankcji realnego porządku, czyli do moralności — jeśli założyć, że realny porządek w moralności właśnie nagina się do porządku uniwersalnego rozumu. Rozum jest, w istocie, uniwersalną formą rzeczy (tożsamą z rzeczą) i działania (czynu). Rozum i moralność, połączone, będące faktycznie pochodnymi konieczności zachowania (*conservation*) i działania, właściwych realnemu porządkowi, przystają na boskie urządowanie, które stanowi życzliwą kuratelę nad tym porządkiem. Racjonalizują i moralizują boskość za pomocą tego samego gestu, w którym moralność i rozum zostają ubóstwione.

Tak powstają składniki koncepcji świata określanej zwykle mianem dualizmu, którą od pierwotnego przedstawienia, również opartego na dwójpodziale, odróżnia przemieszczenie granic i odwrócenia wartości.

W pierwotnym przedstawieniu immanentne *sakralne* wyraża się poprzez animalną bliskość (*intimité*) człowieka i świata, podczas gdy świat *profanum* dany jest w przedmiotowej transcendencji, która nie oferuje zespolonej z ludzkością bliskości. We władaniu przedmiotami i w ogóle we wszelkich z nimi relacjach, czy też w stosunkach

z podmiotami postrzeganymi jak przedmioty, manifestują się, pod niejawnymi, ale związanymi ze światem *profanum* postaciami, zasady rozumu i moralności.

Samo *sakralne* jest podzielone: *sakralne* czarne i zgubne przeciwstawia się białemu i przychylnemu, a boskości partycypujące w jednym lub drugim nie są ani racjonalne, ani moralne.

W dualistycznej ewolucji, przeciwnie, *boskie* staje się racjonalne i moralne i odrzuca zgubne *sacrum* na stronę *profanum*. Świat ducha (mający tylko niewiele wspólnego z pierwotnym światem duchów — gdzie wyraźne kształty przedmiotu dołączane były do niejasności wewnętrznego porządku) jest intelligibilnym światem idei, którego jedność nie może podlegać rozkładowi. Podział na przychylny i zgubny przenosi się do świata materii, gdzie zmysłowa forma bądź daje się uchwycić (w swej tożsamości z samą sobą i z własną formą intelligibilną oraz w swej władzy działania), bądź pozostaje nieuchwytna — ulotna, niebezpieczna, w sposób niedoskonały intelligibilna, jest tylko przypadkiem, przemocą i grozi unicestwieniem form stałych i operacyjnych.

§ 2. Negacja immanencji boskości i jej miejsce w transcendencji rozumu

Moment zmiany zawiera się w przejściu: w przeniesieniu, w nagłym ruchu transcendencji, związanym z przekroczeniem zmysłowej materii, odsłania się sfera intelligibilna. Intelpekt, czyli pojęcie, usytuowane poza czasem, określone zostaje jako najwyższy porządek, któremu świat rzeczy podlega w taki sposób, w jaki ongiś podlegał mitologicznym bogom. Tak oto intelligibilny świat zaczyna uchodzić za boski.

Lecz jego transcendencja jest całkiem innej natury aniżeli nieokreślona transcendencja boskości w religii archaicznej. *Boskie* było początkowo uchwytne dzięki bliskości (z przemocą, krzykiem, wdzieraniem się, ślepym i nieintelligibilnym bytem, czarnym i zgubnym *sacrum*); jeśli było transcendentne, to w sposób prowizoryczny, i dotyczyło człowieka, który — działając w realnym porządku — przywracany był jednak, w rytuałach, porządkowi wewnętrznemu. Ten drugi rodzaj transcendencji różnił się zdecydowanie od transcendencji świata intelligibilnego, który pozostaje *na zawsze* oddzielony od świata zmysłów. Transcendencja pogłębionego dualizmu jest wyrazem przejścia od jednego do innego świata. A nawet *wejścia z tego* świata, *wyjścia ze świata* po prostu — albowiem, przeciwstawiony światu zmysłowemu, intelligibilny świat

jest nie tyle *innym* światem, co światem na zewnątrz świata.

Człowiek z koncepcji dualistycznej tym właśnie różni się od człowieka archaicznego, że między nim a światem nie ma już bliskości. Świat ten jest z nim rzeczywiście związany, jednak tylko w tej mierze, w jakiej człowiek nie jest już człowiekiem bliskości, lecz człowiekiem rzeczy, a zatem o ile — jako wyraźnie oddzielone indywiduum — sam jest rzeczą. Niewątpliwie człowiek arachiczny nie uczestniczył bez przerwy w zaraźliwej przemocy bliskości, lecz jeśli się od niej oddalał, to rytuały zapewniały mu zawsze możliwość powrotu do niej w pożądanym terminie. Na poziomie koncepcji dualistycznej żadne odziedziczone po pradziejach święto nie może sprawić, by człowiek refleksji, człowiek przez refleksję urobiony, przestał być, w chwili swego dopełnienia, człowiekiem utraconej bliskości. Z pewnością bliskość nie jest mu obca, nie można by powiedzieć, że nic o niej nie wie, skoro ją sobie przypomina. Lecz przypomnienie to przenosi go właśnie na zewnątrz świata, gdzie nie ma niczego, co odpowiada dręczącej go nostalgii. Istniejące w tym świecie rzeczy, na które skierowuje on swą refleksję, są odcień głęboko oddzielone, same zaś ludzkie byty zamknięte są w swej niekomunikowalnej indywidualności. Dlatego transcendentja nie jest dlań bynajmniej instancją oddzielenia, lecz powrotu. Z pewnością jest ona nieosiągalna, skoro jest transcendentją: działając, uniemożliwia działającemu wewnętrzną jedność z rezultatem działania. Jeśli jednak jednostka, jaką jest działający, nie może wyjść z tego świata, ani połączyć się z tym, co przekracza jego własne granice, to, przebudzona, domyśla się, w skoku, tego, co nie może być uchwycone, lecz wymyka się właśnie jako *déjà vu*. *Déjà vu* jest dla jednostki czymś absolutnie różnym od tego, co ona widzi, co wciąż jest od niej oddzielone — a tym samym oddzielone od siebie samego. Ono właśnie jest dla niej inteligibilne, budzi w niej przypomnienie, lecz ginie natychmiast w chwili wtargnięcia danych zmysłowych, które ponownie dokonują całkowitego oddzielenia. Ów oddzielony byt jest *rzeczą* właśnie wskutek tego, że jest oddzielony od siebie: *on* to rzecz i oddzielenie, lecz *siebie* jest, przeciwnie, bliskością, która od niczego się już nie oddziela (chyba że od tego, co się od niej oddziela, jak *on*, a wraz z nim cały świat oddzielonych rzeczy).

§ 3. Racjonalne wykluczenie zmysłowego świata i przemoc transcendentji

Istnieje w paradoksie transcendentji bliskości najwyższa moc, dochodząca do całkowitej negacji *ustanowionej bliskości*, jaką jest

transcendecja. Dzieje się tak dlatego, że *ustanowiona bliskość* jest zawsze tylko przeciwieństwem bliskości, bowiem być ustanowionym, to, nieuchronnie, być na sposób rzeczy. To już być rzeczą, od której koniecznie bliskość jest oddzielona. Bliskość wyynka się sobie samej w ruchu, w jakim jest ustanowiona. W istocie to poprzez wyjście ze świata rzeczy odnaleźć można zagubioną bliskość. Świat rzeczy nie jest jednak zapewne *światem* dla samego siebie i czysta transcendencja ku czystemu inteligibilnemu (które jest również, jednorazowo, w przebudzeniu, czystym nieinteligibilnym) jest wewnątrz zmysłowego świata zarazem nadmierną i bezsilną destrukcją.

Destrukcja rzeczy w świecie archaicznym była niewątpliwie w przeciwny sposób skuteczna i bezsilna. Rzeczy nie niszczone uniwersalnie w oparciu o jeden rodzaj działania; destrukcji podlegała osobno określona rzecz — *za sprawą negacji, jaką jest przemoc* nieosobowo istniejąca w świecie. Otóż ruch transcendencji nie jest, w swej negacji, mniej przeciwny przemocy niż rzeczy, jaką niszczy przemoc. Wcześniejsza analiza wykazuje niezdecydowanie w dochodzeniu do tego śmiałego wniosku. Nie ulega wątpliwości, że transcendencja ma tę samą zasadniczą intencję co archaiczne ofiarowanie; jest nią, posłuszne nieuniknionemu przeznaczeniu, równoczesne znoszenie i ochranianie początku rzeczy. Jeśli wszak znosi ona ten porządek, to tylko poprzez podniesienie go do negacji jego rzeczywistych rezultatów: rozumowa i moralna transcendencja łączy suwerenność, przeciw przemocy (zaraźliwemu spustoszeniu rozkiełznania), z sankcją rzeczowego porządku. Podobnie jak czynność ofiarowania nie potępia ona samych w sobie ograniczonych wybuchów faktycznej przemocy, właściwych prawom w porządku rzeczy, lecz określa je jako zło od kiedy zagrażają one temu porządkowi.

Słabość ofiarowania polegała na zagubieniu w końcu swej mocy i ostatecznym uhierarchizowaniu porządku *rzeczy* świętych, nie mniej służalczego niż porządek realnych przedmiotów. Głęboka afirmacja ofiarowania, afirmacja niebezpiecznej przemocy, usiłowała jednak przynajmniej podtrzymać trwogę budzącą nostalgię za bliskością, na której poziom zdolna jest nas wydzwignąć jedynie przemoc. Jeśli natomiast jest prawdą, że rzadko spotykana przemoc wyzwolona zostaje w transcendencji w chwili jej ruchu i że ona sama jest obudzeniem możliwości — właśnie dlatego, że przemoc tak całkowita nie może być długo utrzymana — to sens dualistycznego przebudzenia polega na tym,

że stanowi ono wstęp do nadchodzącej po nim ospałości.

Dualizm transcendencji zapowiada ospałą postawę (daną już w początkowych przesunięciach, które jedynie uśpienie pomaga znieść), wyodrębniającą w świecie dwie zasady, obie włączone w ten świat, z których jedna jest równocześnie zasadą dobra i ducha, druga zaś zasadą zła i materii. Odtąd bez sprzeczności istnieje imperium realnego porządku, które jest suwerennością poddaństwa. Powołany zostaje świat, w którym swobodna przemoc ma tylko negatywną siedzibę.

MEDIACJA

§ 1. Ogólna słabość moralnej boskości i siła zła

Dlatego właśnie, że przebudzenie jest sensem dualizmu, nieuchronnie nadchodzące po nim uśpienie decyduje o ważnej pozycji zła. Płaskość, do jakiej sprowadza się dualizm bez transcendencji, powoduje otwarcie umysłu na suwerenność zła, daną w rozkiełznaniu przemocy. Suwerenność dobra, jaką implikuje przebudzenie, a dopełnia uśpienie właściwe postawie dualistycznej, jest również redukcją do porządku rzeczy, która dopuszcza otwarcie tylko pod postacią powrotu do przemocy. Ociężały dualizm powraca do postawy uprzedniej wobec przebudzenia: zgubny świat nabiera odtąd wartości zmysłowo odpowiadającej tej, jaką posiadał w postawie archaicznej. Jego waga jest mniejsza niż w suwerenności czystej przemocy, która nie miała sensu zła, lecz jeśli siły zła traciły zawsze swój boski charakter tylko w granicach przetworzonego odzwierciedlenia, to ich pozornie niższa pozycja nie może przeszkodzić temu, by zwykła ludzkość kontynuowała istnienie w cieniu ich potęgi. W grę wchodzi kilka możliwości: kult odrazy przemocy, traktowanej jako nieredukowalna, wzbudzić może zainteresowanie ślepej świadomości; a zainteresowanie deklarowane jest w sposób jawny, skoro odraza implikuje całkowite otwarcie na zło z uwagi na przyszłe oczyszczenie; zło zatem, zło jako takie, objawić może zmieszanej świadomości, że jest jej droższe niż dobro. Lecz różne formy dualistycznej postawy oferują wciąż umysłowi tylko jedną ryzykowną możliwość (umysłowi, który odpowiada zawsze, w tej samej chwili, dwóm nieuzgadnialnym wymogom: znoszenia i zachowywania świata rzeczy).

Bogatszą możliwością, taką, która organizuje wystarczające przesunięcia w swych granicach, oferuje mediacja.

Zasadnicza słabość dualizmu polega na przyznaniu przemocy prawowitego miejsca dopiero w momencie — jest to moment czystej transcendencji — racjonalnego wykluczenia zmysłowego świata. Boskość dobra nie może być wszak utrzymana na tym poziomie czystości: spada w istocie do zmysłowego świata. Dla wiernego jest ona obiektem poszukiwania intymnej komunikacji, lecz to łaknienie bliskości nigdy nie będzie zaspokojone. Dobro jest wykluczeniem przemocy, bez przemocy nie ma zaś zerwania z porządkiem oddzielonych rzeczy, nie ma więc bliskości: prawnie bóg dobra ograniczony jest do przemocy, którą zwalcza przemoc; jest boski, dostępny bliskości, tylko w miarę, jak, faktycznie, zachowuje w sobie dawną przemoc, której, wbrew konsekwencji, nie wyklucza — i o tyle nie jest bogiem rozumu, stanowiącego prawdę dobra. W zasadzie decyduje to o wyplenieniu moralnej boskości z korzyścią dla zła.

§ 2. Mediacja zła i bezsilność mściwego boga

Pierwsza mediacja zła zawsze była możliwa. Jeśli, na moich oczach, realne siły zła zabijają mą kochankę, przemoc wprowadza bliskość pod najbardziej aktywną postacią. W stanie otwarcia, w jakim jestem wskutek doznawanej przemocy, w bolesnym objawieniu bliskości śmierci, pozostaję w zgodzie z boskością dobra, która potępia okrutny akt. Z boskiego zamętu zbrodni przyzywam przemoc, która odtworzy zniszczony porządek. Faktycznie jednak to nie zemsta, lecz zbrodnia otworzyła przede mną boską bliskość. I o ile zemsta nie stanie się przedłużeniem nierozumnej przemocy zbrodni, zamknie rychło to, co zbrodnia otworzyła. Bowiem boska jest jedynie zbrodnia nakazana przez namiętność i smak rozkiełznanej przemocy. Odtworzenie legalnego porządku podlega z samej swej istoty rzeczywistości *profanum*. Pierwsza możliwość mediacji unaocznia w ten sposób wyjątkowo dwuznaczną naturę boga dobra: jest boski wykluczając przemoc przemocą (jest przy tym boski w mniejszym stopniu niż wykluczana przemoc, która jest konieczną mediacją jego boskości), lecz jest taki w miarę, jak przeciwstawia się dobru i rozumowi; jeśli jest zaś czystą racjonalną moralnością, dysponuje tym, co z boskości pozostawia mu imię, oraz skłonnością do utrwalania tego, co nie jest niszczone z zewnątrz.

§ 3. Ofiarowanie boskości

W drugiej postaci mediacji przemoc przybywa z zewnątrz do boskości. Przemocy doświadcza teraz sama boskość. Tak jak w sytuacji mściwego boga, zbrodnia jest nieodzowna dla powrotu wewnętrznego (*intime*) porządku. Gdybyśmy mieli tutaj do czynienia tylko z człowiekiem z porządku rzeczy i z moralną boskością, nie byłaby między nimi możliwa głęboka komunikacja. Człowiek włączony w porządek rzeczy nie mógłby równocześnie znosić i zachowywać tego porządku. Wmieścić się musi przemoc zła, ażeby porządek znoszony był przez destrukcję, boskością jest jednak sama składana ofiara.

Zasada mediacji wyraża się w ofiarowaniu, w którym ofiara składana zostaje po to, by umożliwić przejście, powrót do wewnętrznego porządku. Lecz w mediacji ofiarowania akt ofiarnika nie jest, w zasadzie, przeciwny boskiemu porządkowi, którego naturę w bezpośredni sposób przedłuża. Zbrodnia natomiast, którą świat suwerenności dobra określił jako zbrodnię, jest zewnętrzna wobec moralnej boskości. Ten, kto doświadcza przemocy zła, może być przeto nazwany mediatorem, jednak o tyle, o ile sam oddaje się władzy unicestwiania, w którym zapiera się siebie. Zwykła ofiara (*victime*) zła, która przyzywała boga zemsty, nie może otrzymać tego miana, skoro doznawała przemocy mediacji niezależnie od swej woli. Od niej jednak boskość domaga się zbrodni; mediacja jest wspólnym dziełem przemocy i rozdzieranego przez nią bytu.

Ofiarowanie moralnej boskości nie jest bynajmniej niezgłębianą tajemnicą, jak zwykle się to przedstawia. Składane w ofierze jest *to, co służy*, od kiedy zaś suwerenność sama zredukowana zostaje do służenia porządkowi rzeczy, może być przywrócona porządkowi boskiemu tylko przez swą destrukcję jako rzecz. Zakłada to pomieszczenie boskości w bycie podatnym na to, by zostać rzeczywiście (fizycznie) usuniętym. Przemoc znosi w ten sposób i ochrania porządek rzeczy niezależnie od zemsty, która może, lecz nie musi być kontynuowana. Boskość uznaje w śmierci suwerenną prawdę rozkietznania, które burzy realny porządek, po czym odwraca ją ku sobie i odtąd nie służy już sama temu porządkowi: przestaje mu podlegać jak podlegają same rzeczy.

W ten sposób wynosi ona suwerenne dobro, a także suwerenny rozum, ponad zachowawcze i operacyjne zasady świata rzeczy. Czy raczej czyni z tych intelligibilnych form to, co czynił z nich ruch transcendencji — nieintelligibilne *poza* bytu, *gdzie umieszcza bliskość*.

Lecz o wiele silniej niż transcendencja, w której ruch przemocy

wyrażał się niezależnie od zła (w oderwaniu rozumu od zmysłowego świata), ofiarowanie boskości łączy się z ogólnym wykluczeniem określonych przejawów przemocy. Przemoc sama, bez której boskość nie mogłaby się oderwać od porządku rzeczy, jest odrzucana, jakby w obliczu nieistnienia. Boskość pozostaje boska tylko za pośrednictwem tego, na co wydaje wyrok.

§ 4. Boskość wydana działaniu

Paradoks mediacji, którego powinno by nie być, nie tylko ufundowany jest na wewnętrznej sprzeczności. Ogólnie mówiąc, zaleca on sprzeczność we wznoszeniu i podtrzymywaniu realnego porządku. Za sprawą mediacji realny porządek poddany zostaje poszukiwaniu utraconej bliskości, lecz głębokie oddzielenie bliskości i rzeczy pociąga za sobą liczne pomieszania. Bliskość — zbawienie — ujmowana jest jak rzecz, na sposób indywidualności i trwania (działania). Trwałość przydzielana jest jej w charakterze fundamentu przez troskę o zachowanie istnienia, jaką zaleca działanie. Zarazem jest ona przedstawiana jako rezultat czynności analogicznych do czynności ujawnianych i dopełniających się w realnym porządku.

Faktycznie wewnętrzny porządek poddaje sobie realny świat tylko w sposób powierzchowny. Pod panowaniem moralności wszelkie działania, które zmierzają do zapewnienia jego powrotu, są działaniami, jakich wymaga realny świat: rozległe zakazy, stanowiące jego własny warunek, mają zasadniczo na celu ochronę nieładu (*désordre*) świata rzeczy. Ostatecznie człowiek zbawienia w większym stopniu wprowadził zasady porządku rzeczy do porządku wewnętrznego niż poddał ten wytwórczy porządek destrukcyjnym przejawom pochłaniania, właściwym wewnętrznemu porządkowi.

W ten sposób ów świat mediacji i dzieł zbawienia od początku zdążył do przekroczenia swych granic. Nie tylko wyzwalane są w nim przejawy przemocy potępiane przez moralność, ale toczy się tam niema kłótnia między dziełami zbawienia, służącymi realnemu porządkowi, a kontestowanymi przez surową moralność dziełami, które się mu wymykają i powierzają swe użytkowe środki zbyt kownym destrukcjom architektury, liturgii czy kontemplacyjnej bezczynności¹.

Przełożył Krzysztof Matuszewski

¹ Przekład wg oryginału: G. Bataille: *Théorie de la religion* (texte établi et présenté par Thadée Klossowski). Gallimard, Paris 1973, s. 92–113.