

Georges Bataille

Ofiarowanie, święto i zasady świata sakralnego

Nowa Krytyka 6, 179-191

1995

Artykuł został 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.

Georges Bataille

Ofiarowanie, święto i zasady świata sakralnego *

§ 1. Konieczność, jakiej podlega ofiarowanie i jego zasada

Ze zbiorów czyni się nowalijki, a z bydłęcia ofiarę, ażeby roślinę i zwierzę, podobnie jak rolnika i hodowcę, wydobyć ze świata rzeczy.

Zasadą ofiarowania jest destrukcja, wszelako, jakkolwiek posuwa się ona niekiedy do całkowitego zniszczenia (jak w holocaustie), to nie jest jednak unicestwieniem. Ofiarowanie dąży do zniszczenia w ofierze rzeczy – i tylko rzeczy. Ofiarowanie niszczy realne więzi podporządkowania obiektu, wrywa ofiarę ze świata użyteczności i zwraca ją światu niezrozumiałego kaprysu. Kiedy ofiarne zwierzę przekracza krąg, w którym ma zostać zgładzone przez kapłana, przechodzi ze świata rzeczy, zamkniętego dla człowieka i będącego dlań *niczym*, gdy poznaje je z zewnątrz, do świata mu immanentnego, *bliskiego (intime)*, znanego tak, jak znana jest kobieta w cielesnym pochłanianiu. Oznacza to, że on sam nie jest już oddzielony od własnej intymności, jak jest oddzielony w podporządkowaniu pracy. Uprzednie oddzielenie ofiarnika i świata rzeczy jest konieczne dla powrotu *bliskości (intimité)*, immanencji człowieka i świata, podmiotu i przedmiotu.

* G. Bataille: *Theorie de la religion*, texte établi et présenté par Thadée Klossowski. Editions Gallimard, Paris 1973, s. 58–84. Copyright for the Polish edition by Wydawnictwo KR, 1995.

Ofiarnik potrzebuje ofiarowania, ażeby oddzielić się od świata rzeczy, a ofiara nie mogłaby być odeń oddzielona, gdyby ofiarnik wcześniej się już od niego nie oddzielił. Ofiarnik mówi: "*Intymnie (Intimement)* należę do suwerennego świata bogów i mitów, do świata gwałtownej i odciętej od kalkulacji hojności, jak moja kobieta należy do mych pożądań. Wydobywam cię, ofiarno, ze świata, w którym byłaś – i jedynie być mogłaś – zredukowana do rzeczy. nabywając tam sensu obcego twej wewnętrznej naturze. Przywracam cię *intymności* świata boskiego, głębokiej immanencji wszystkiego, co istnieje".

§ 2. Nierealność boskiego świata

Oczywiście jest to monolog i ofiara nie może go usłyszeć ani zrozumieć. Jest tak dlatego, że ofiarowanie odwraca się od realnych stosunków. Gdyby brało je pod uwagę, uchybiałoby własnej naturze, która jest właśnie czymś przeciwstawnym owemu światu rzeczy, tworzącemu odrębną rzeczywistość (*réalité distincte*). Nie można by zniszczyć zwierzęcia jako rzeczy nie niweczając obiektywnej rzeczywistości. Światu ofiarowania przydany zostaje w ten sposób aspekt dziecięcej bezinteresowności. Nie można wszakże niszczyć fundujących rzeczywistość wartości i zarazem przystawać na jej ograniczenia. Powrót do immanentnej bliskości zakłada przyćmioną świadomość: świadomość dotyczy przedmiotów jako takich, bezpośrednio uchwytnych, na zewnątrz zmaconej percepcji, poza nierealnymi zawsze obrazami myśli ufundowanej w uczestnictwie.

§ 3. Powszedni związek śmierci i ofiarowania

Dziecięca nieświadomość ofiarowania dochodzi nawet do tego, że wydanie na śmierć uznaje za sposób wynagrodzenia krzywdy wyrządzonej zwierzęciu, żałośnie zredukowanemu do rzeczy. Wydanie na śmierć, w dosłownym rozumieniu, nie jest, prawdę mówiąc, konieczne. Wszelako największa negacja realnego porządku najbardziej sprzyja zjawieniu się porządku mitycznego.

Z drugiej strony, ofiarne uśmiercenie rozwiązuje, drogą obalania, męczącą antynomię życia i śmierci. W istocie, śmierć jest niczym w immanencji, lecz mimo że jest niczym żaden byt nie jest od niej naprawdę oddzielony. Ponieważ śmierć nie ma sensu, ponieważ nie ma różnicy między nią a życiem i niczym jest wobec niej strach i obrona, opanowuje ona wszystko nie wzniecając oporu. Trwanie traci znaczenie albo płodzi jedynie chorobliwą delectację trwoga. Jest ono podstawą świata rzeczy – obiektywnego i w pewnym sensie transcendentnego w stosunku do podmiotu: wszelka rzecz jest w istocie oddzielona i ma sens tylko pod warunkiem ustanowienia jakiegoś wyższego czasu, w perspektywie którego konstituuje się ona jako przedmiot. Przedmiot określany jest jako czynna siła tylko o ile trwanie jest w nim milcząco założone. Jeśli jest pochłaniany, jak pożywienie lub paliwo, konsument albo wytworzony przedmiot przechowują jego wartość w trwałym rezultacie uzyskanym za sprawą węgla lub chleba. Czas, który nadejdzie, tak zasadniczo stanowi o realnym świecie, że nie ma już w nim miejsca na śmierć. To jednak właśnie dlatego jest ona tam wszechobecna. Słabość (sprzeczność) świata rzeczy polega w istocie na przydawaniu śmierci cechy nierzeczywistości, na przekór temu, że za sprawą swego śmiertelnego ciała człowiek należy do tego świata jako rzecz.

Jest to, prawdę mówiąc, ogląd powierzchowny. Mówiąc ściśle, śmierć nie jest tym, co nie ma swego miejsca w świecie rzeczy, ani tym, co, w realnym świecie, jest nierealne. Śmierć ujawnia w istocie szalbierstwo rzeczywistości, nie tylko wskutek tego, że nieobecność trwania przypomina o kłamstwie, ale zwłaszcza dlatego, że jest wielką afirmatorką i jakby zachwyconym krzykiem życia. Realny porządek w mniejszym stopniu odrzuca negację realności, jaką jest śmierć, niż afirmację intymnego, immanentnego życia, którego rozkiełznana przemoc zagraża stabilności rzeczy i które objawia się w pełni tylko w śmierci. Realny porządek musi anulować – neutralizować – to intymne życie i zastępować je rzeczą, jaką jest jednostka w społeczności pracy. Nie może jednak sprawić, aby zniknięcie życia w śmierci nie objawiało *niewidocznego* rozkwitu życia, które nie jest *rzeczą*. Potęgą śmierci sprawia, że ów realny świat może dysponować jedynie neutralnym obrazem życia oraz że

bliskość objawia się tam pod postacią ślepego pochłaniania tylko wtedy, gdy jej brak. Nikt nie znał jej wówczas, gdy tam była, została więc zaniedbana z korzyścią dla realnych rzeczy: śmierć była realną rzeczą pośród rzeczy. Śmierć dowodzi jednak zniweczenia, że realne społeczeństwo kłamało. To nie utratę rzeczy, użytecznego członka, bierze się wówczas pod uwagę. Jako że zniweczone, realne społeczeństwo nie jest członkiem (*un membre*), ale własną prawdą. Owo życie intymne, które utraciło wobec mnie pełną władzę przyciągania i które ujmowałem zasadniczo jako rzecz, w pełni zwrócone zostaje mej wrażliwości przez nieobecność. Śmierć objawia życie w jego bujności i przytłumia realny porządek. Fakt, iż ów realny porządek jest wymogiem trwania tego, czego już nie ma, nie bardzo się odtąd liczy. W chwili, gdy jakiś element wymyka się swej powinności, nie ma bytu oszukanego i cierpiącego: ów byt, realny porządek, rozpada się wówczas całkowicie. Kwestia więcej już się nie pojawia, a to, co śmierć przynosi we łzach, jest nieużytecznym pochłanianiem (*consumation*) w intymnym porządku.

Opinia wiążąca ściśle śmierć ze smutkiem jest opinią naiwną. Łzy żywych, którzy odpowiadają nimi na nadejście śmierci, nie mają wcale sensu przeciwnego radości. Bynajmniej nie bolesne, łzy są wyrazem uderzającej świadomości wspólnotowego życia odczuwanego jako bliskość. To prawda, że świadomość ta nie jest nigdy tak uderzająca jak w chwili, gdy nieobecność zastępuje nagle obecność, jak w przypadku śmierci czy zwykłej rozłąki. W takiej sytuacji pocieszenie (w mocnym znaczeniu, jakie słowo to posiada w "pocieszeniach" mistyków) jest w pewnym sensie gorzko związane z faktem, że nie może ono trwać, jednakże to właśnie zanik trwania, a wraz z nim nieodłącznych odeń neutralnych zachowań, odkrywa dno rzeczy, którego blask oślepi (innymi słowy, jest jasne, że potrzeba trwania wykrada nam życie i że, w zasadzie, wyzwala nas jedynie niemożliwość trwania). W innych przypadkach łzy odpowiadają nieoczekiwanej radości, porywającemu nas szczęściu, zawsze jednak w sposób bezrozumny, ponad troską o czas, który nadejdzie.

§ 4. Ofiarnicze pochłanianie

Potęga śmierci objaśnia sens ofiarowania, które działa jak śmierć; restytuuje ono utraconą wartość drogą powierzenia tej wartości. Śmierć nie łączy się z nim jednak koniecznie i najbardziej solenne ofiarowanie może nie być krwawe. Składać w ofierze nie znaczy zabijać, ale powierzać i dawać. Wydanie na śmierć jest tylko ekspozycją głębokiego sensu. Liczy się przejście od trwałego porządku, w którym wszelkie pochłanianie środków podporządkowane jest konieczności trwania, do przemocy nieuwarunkowanego pochłaniania; liczy się wyjście ze świata realnych rzeczy, których realność wypływa z działania w długiej perspektywie, nigdy zaś natychmiastowego – ze świata, który wytwarza i zachowuje (wytwarza w imię trwałej realności). Ofiarowanie jest antytezą produkcji podejmowanej z myślą o przyszłości, pochłanianiem nastawionym na korzyść w tej oto chwili. W tym właśnie sensie jest darem i powierzeniem, to jednak, co jest dawane, nie może być zachowane przez dającego: dar przenosi ofiarowanie w świat gwałtownego pochłaniania. Takie jest znaczenie "ofiarowania czegoś boskości", której świętą istotę porównać można do ognia. Ofiarowanie to dawanie – w znaczeniu, w jakim dostarcza się węgiel piecowi. Piec jest jednak zazwyczaj niezaprzeczalnie użyteczny, w ofiarowaniu natomiast ofiara wymyka się wszelkiej użyteczności.

Na tym właśnie polega sens ofiarowania, że składa się w ofierze *to, co służy*, nie poświęca się zaś przedmiotów zbytku. Nie byłoby ofiarowania, gdyby ofiara została najpierw zniszczona. Z góry pozbawiając użyteczności wytwórczą pracę, zbytek już ją *zniszczył*; rozpuściwszy ją w jałowym blasku, w tej samej chwili definitywnie ją *zniweczył*. Ofiarowanie przedmiotu zbytku byłoby dwukrotnym złożeniem w ofierze tego samego przedmiotu.

Nie można by jednak również złożyć w ofierze tego, co nie byłoby uprzednio wydobyte z immanencji, która, gdyby nigdy doń nie przynależała, nie zostałaby wtórnie podporządkowana, udomowiona i zredukowana do rzeczy. Ofiarę składa się z obiektów, które mogłyby być duchami, jak zwierzęta czy rośliny, obiektów, które

stały się jednak rzeczami i które zwrócić należy immanencji, z jakiej się wywodzą, mglistej sferze utraconej bliskości.

§ 5. Indywiduum, trwoga i ofiarowanie

Nie można dyskursywnie wyrazić bliskości. Wyszadzający oczy z orbit obrzęk, ból, który wybucha każąc zaciskać zęby, i łka; przepływ, który nie wiezieć skąd przybywa, ani dokąd zmierza; strach, który w nocy śpiewa wniebogłosy; bladeść o białych oczach, smutna rozkosz, wściekłość i wymioty... to i tak tylko przybliżenia.

Jest bliska, w mocnym znaczeniu, porywczosć braku indywidualności, podobnie jak bliskie są nieuchwytnie brzmienie rzeki czy pusta przejrzystość nieba: to wciąż definicja negatywna, nie chwytająca istoty.

Wypowiedzi te mają mglisty walor nieograniczonych dali, kompletne definicje zastępują z kolei las drzewem, to, co artykułowane, izolowaną artykulacją.

Odwołam się wszelako do artykulacji.

Bliskość jest, paradoksalnie, przemocą, a także destrukcją, ponieważ nie odpowiada sytuacji odrębnego (*séparé*) indywiduum. Gdy opisujemy indywiduum w działaniu, jakim jest ofiarowanie, określa się ono poprzez trwogę. Jeśli jednak ofiarowanie jest trwogą, to dlatego, że indywiduum w nim uczestniczy. Indywiduum utożsamia się z ofiarą w gwałtownym ruchu przywracającym ją immanencji (bliskości), lecz asymilacja związana z powrotem immanencji wynika w nie mniejszym stopniu z faktu, że ofiara jest rzeczą, podobnie jak ofiarodawcze indywiduum. Odrębne indywiduum jest tej samej natury co rzecz, czy też raczej trwoga osobowego trwania ustanawianego przez indywidualność wynika z włączenia istnienia w świat rzeczy. Innymi słowy, praca i strach przed śmiercią są solidarne; tak pierwsza, jak drugi implikują rzecz. Nie trzeba nawet pracować, by być w jakimś stopniu rzeczą z tytułu strachu: człowiek jest indywidualny w tej mierze, w jakiej troska wiąże go z rezultatami pracy. Wszelako człowiek nie jest, jak można by sądzić, rzeczą dlatego, że odczuwa strach. Nie doświadczałby trwogi, gdyby nie był indywiduum (rzeczą) i zasadniczo to fakt, że

jest indywiduum, karmi jego trwogę. Uczy się trwożyć, ażeby odpowiedzieć na wymóg rzeczy i o tyle, o ile świat rzeczy ustanowił trwanie jako fundamentalny warunek własnej wartości, własnej natury. Boi się śmierci od kiedy wstępuje w sferę projektów, jaką jest świat rzeczy. Śmierć burzy porządek rzeczy, a porządek rzeczy pozwala się nam utrzymać. Człowiek boi się intymnego porządku, nieporównywalnego z porządkiem rzeczy. Gdyby nie to, nie byłoby ofiarowania i nie byłoby też ludzkości. Intymny porządek nie objawiałby się wówczas w destrukcji i w sakralnej trwodze indywiduum. To dlatego, że nie można wstąpić w nią po prostu, lecz tylko – w opanowującej indywiduum bojaźni – za pośrednictwem rzeczy zagrożonych w swej naturze (i w konstytuujących ją projektach), bliskość jest święta, sakralna i ukwiecona trwogą.

§ 6. Święto

Święte (*le sacré*) jest kipiela życia, które, by trwać, wymaga krępujących więzów porządku rzeczy; owo skowanie to, co święte przemienia w rozkiełznanie, innymi słowy – w przemoc. Notorycznie grozi ono przerwaniem tam, zastąpieniem wytwórczej aktywności gwałtownym i zaraźliwym ruchem bezproduktywnego pochłaniania. Święte może być w ścisłym znaczeniu porównane do trawiącego drewno płomienia. Jest ono takim samym przeciwieństwem rzeczy jak rozszalały pożar; rozprzestrzenia się, wydziela gorąco i blask, chłonie i oślepia, a ten, kogo chłonie i oślepia, sam zaczyna nagle chłonać i oślepiać. Ofiarowanie rozpala jak słońce, które powoli morduje rozrzutnym promieniowaniem, nieznośnym dla naszych oczu; nigdy nie jest wszakże czymś izolowanym i, w świecie indywiduów, zaprasza do ogólnej negacji tych indywiduów jako takich.

Świat boski jest zaraźliwy, a jego zaraźliwość jest niebezpieczna. To, co zachodzi podczas ofiarowania, jest zasadniczo niczym wstąpienie w strefę burz: pożoga nie zna w niej granic. Faworyzowane jest życie ludzkie, a nie zwierzęcość; opór przeciwstawiony immanencji rządzi jej wytryskiwaniem, tak przejmującym we łzach i tak silnym w nie dającej się wyjawiać rozkoszy trwogi.

Gdyby jednak bezwzględnie powierzył się immanencji, człowiek zagubiłby człowieczeństwo, osiągałby je tylko po to, by je stracić, i ostatecznie życie powracałoby tylko w nieświadomej zwierzęcej bliskości. Niezmienny problem, jaki stawia niemożliwość, aby być na sposób ludzki i nie być jednocześnie rzeczą oraz wymknąć się rzeczowym ograniczeniom i nie popaść zarazem w stan animalnego uśpienia, zyskuje ograniczone rozwiązanie w święcie.

Święto znane jest pierwotnej ludzkości, lecz pełnię osiąga ono dopiero wówczas, gdy rozpętuje je przeniknięte trwogą skupienie ofiarowania. Święto gromadzi ludzi, którym zaraźliwe pochłanianie ofiary (komunia) każe płonąć, w czym ogranicza ich wszelako mądrość w przeciwstawnym sensie: w święcie wybucha pragnienie destrukcji, lecz rządzi nim i je osłabia zachowawcza mądrość. Z jednej strony, spotykają się tutaj wszystkie możliwości pochłaniania: taniec i poezja, muzyka i rozmaite zręczności czynią święto miejscem i czasem spektakularnego rozkielznanania. Lecz świadomość, obudzona w trwodze, nakłania, wskutek odwrócenia, jakim kieruje brak zgody na rozkielznanie, do tego, by podporządkować rozkielznanie potrzebie wpisanej w porządek rzeczy – z istoty skowany i obezwładniony – potrzebie przyjmowania impulsu z zewnątrz. Wskutek tego rozkielznanie święta jest ostatecznie, jeśli nie skowane, to przynajmniej sprowadzone do granic rzeczywistości, której jest zaprzeczeniem. Święto tolerowane jest w tej mierze, w jakiej zachowuje konieczności właściwe światu *profanum*.

§ 7. Ograniczenie, użytkowa interpretacja święta i sytuacja grupy

Święto jest syntezą (*la fusion*) życia ludzkiego. Dla rzeczy i indywidualium jest ono tygłem, gdzie różnice rozpuszczają się w zarze intymnego życia. Właściwa świętu bliskość ułatwia się w realnej i zredukowanej (*individualisée*) sytuacji grupy uczestniczącej w obrządkach. Święto ograniczane jest w imię *realnej* wspólnoty, faktu społecznego danego jako rzecz – wspólnego działania mającego swój cel w przyszłości: samo włączone jest jak ogniwo

w łańcuch użytecznych dzieł. Jako upojenie, chaos, orgia seksualna, to, czym jest u kresu, święto zanurza się w pewnym sensie w immanencji; przekracza wówczas nawet granice hybrydalnego świata umysłowego, jakkolwiek rytualne zachowania ześlizgują się ku światu immanencji tylko dzięki mediacji umysłów. Umysłem poruszonym świętem, którym powierzone jest ofiarowanie i których intymności zwrócone zostają ofiary, przysługuje, jak rzeczom, moc działania. Samo święto rozważane jest ostatecznie jako działanie, a jego efektywności nie podaje się w wątpliwość. Możliwość produkowania, użyźniania pól, zapładniania stada wpisana jest w obrzędy, w których jedynie najmniej służalcze działania użytkowe mają na celu, wskutek koncesji, wydanie się straszliwym przemocom boskiego świata. Wszelako zawsze – pozytywnie poprzez zapładnianie, negatywnie poprzez przebłągalną ofiarę – wspólnota jawi się w święcie najpierw jako rzecz, konkretna indywidualizacja i dzieło wspólne zorientowane na trwanie. Święto nie jest prawdziwym powrotem do immanencji, ale przyjaznym, i przenikniętym trwogą, pojednaniem między nie dającymi się pogodzić koniecznościami.

Naturalnie, wspólnota nie jest w święcie dana wyłącznie jako przedmiot, lecz – ogólniej – jako umysł (jako podmiot–przedmiot), jej sytuację określa wszakże ograniczenie immanencji święta i, z tego względu, uwydatniona zostaje strona rzeczy. Jeśli nie ma go jeszcze albo już go nie ma, więc wspólnoty ze świętem dana jest w formach operacyjnych, których zasadniczymi celami są wytwory pracy – plony i trzody. Nie istnieje jasna świadomość tego, czym święto jest *aktualnie* (tego, czym jest ono w chwili swego rozkiełznania), a wyraźnie sytuuje się ono w świadomości tylko jako złączone z trwaniem wspólnoty. Tym właśnie święto (płomienne ofiarowanie i pożar) jest świadomie (podporządkowane temu trwaniu rzeczy wspólnej, które przeszkadza trwać jemu samemu); wskazuje to dobrze na właściwą świętu niemożliwość i na granicę człowieka, będącą funkcją jego jasnej świadomości. Święto przywracać ma człowieka immanencji, warunkiem powrotu jest jednak zamroczenie świadomości. Tak więc to nie ludzkość – którą jasna świadomość przeciwstawia właśnie zwierzęcości – zwrócona zostaje

immanencji. Cnota święta nie łączy się z jej [świadomości] naturą i odwrotnie – świąteczne rozkiełznanie było możliwe tylko z uwagi na niezdolność świadomości do wzięcia święta za to, czym ono jest. Fundamentalny problem religii polega na tym nieuchronnym niezrozumieniu dotyczącym święta. Człowiek jest bytem, który zagubił, a nawet odtrącił, to, czym w niejawnym sposobie (*obscurément*) jest – niezróżnicowaną bliskość (*intimité indistincte*). Świadomość nie mogłaby stać się jasna, gdyby nie sprzeniewierzyła się szkodzącym jej treściom; wszelako jasna świadomość sama poszukuje tego, co utraciła, i w miarę jak się do tego zbliża, zatracać to musi na nowo. Oczywiście to, co zagubiła, nie istnieje na zewnątrz niej; jasna świadomość przedmiotów odwraca się od własnej mrocznej intymności. Religia, której istotą jest poszukiwanie utraconej bliskości, sprowadza się do wysiłku jasnej świadomości, pragnącej być całkowicie własną świadomością: wysiłek ten jest jednak daremny, skoro świadomość bliskości możliwa jest tylko na poziomie, gdzie świadomość nie jest już działaniem, którego rezultat implikuje trwanie, to znaczy na poziomie, gdzie jasność, skutek działania, już się nie pojawia.

§ 8. Wojna: iluzje wypędzenia przemocy z zewnątrz

Określoność (*individualité*) społeczeństwa, jaką ustanawia synteza święta, manifestuje się najpierw na płaszczyźnie realnych dzieł – agrarnej produkcji – które włączają w świat rzeczy. Jednakże zespolona, grupa posiada władzę kierowania destrukcyjnej przemocy na zewnątrz.

Zewnętrzna przemoc przeciwstawia się w zasadzie ofiarowaniu lub świętu, gdzie przemoc działa wewnątrz wywołanych przez nie spustoszeń. Jedynie religia zapewnia pochłanianie, które niszczy własną substancję tych, których ona syci. Działanie zbrojne niszczy innych lub bogactwa innych. Może ono zresztą zachodzić w formie zindywidualizowanej, wewnątrz grupy, zorganizowana grupa może je też jednak przenosić na zewnątrz i wówczas zaczyna ono objawiać swe konsekwencje.

W śmiertelnych bojach, w masakrach i grabieżach ma ono sens pokrewny sensowi święta w związku z tym, że wróg nie jest wówczas traktowany jak rzecz. Wybuchowe siły nie stanowią jednak o wojnie bez reszty; wskutek własnych ograniczeń wojna nie jest chronicznym ofiarowaniem, dążeniem mającym na celu powrót do utraconej bliskości. Wojna to bezładne wtargnięcie, którego kierunek na zewnątrz odbiera walczącemu immanencję, jakiej on dosięga. I jeśli jest prawda, że działanie wojenne zmierza na swój sposób do rozpuszczenia indywiduum, czyniąc jego życie stawką niszczycielskiej gry, to w miarę upływu czasu nie może ono z kolei uniknąć uwydatniania życia, czyniąc żywe indywiduum beneficjentem tej stawki.

Wojna ogranicza wznoszenie się indywiduum, ponad zakres indywiduum-rzeczy, do bitewnej chwały wojownika. Wojownik, który rozstawił swe imię, wprowadza, za pomocą pierwotnego zanegowania indywidualności, boski porządek do kategorii indywiduum (które w fundamentalnym sensie wyraża porządek rzeczy). Demonstruje on sprzeczną wolę uczynienia czymś trwałym negację trwania. W ten sposób jego siła jest po części siłą okłamywania. Wojna uosabia odważny krok do przodu, lecz tylko w największym przybliżeniu: potrzeba tyle samo naiwności – lub głupoty – co siły, aby stać się obojętnym na to, co wojna przecenia i chęć się tym, że zostało się uznany za nicosć.

§ 9. Redukcja wojennego rozkielznanania do zniewolenia człowieka-towaru

Owa kłamliwość i powierzchowność ma znaczące konsekwencje. Wojna nie ogranicza się do bezinteresownych przejawów destrukcji. Jakkolwiek wojownik zachowuje niejasną świadomość powołania, które wyklucza interesowną postawę zakładaną przez pracę, ta umieszcza przecież swego bliźniego w sferze podległości. Podporządkowuje w ten sposób przemoc całkowitej redukcji ludzkości do porządku rzeczy. Wojownik nie jest z pewnością inicjatorem redukcji. Działanie, które czyni z niewolnika rzecz, zakłada uprzednią instytucję pracy. Jednakże wolny najemca był rzeczą

z własnej woli i na określony czas. Jedynie niewolnik, uczyniony w porządku militarnym towarem, wydobywa wszystkie konsekwencje redukcji. (Trzeba nawet uściślić, że bez niewolnictwa porządek rzeczy nie osiągnąłby pełni). W ten sposób prymitywna nieświadomość wojownika przyczynia się istotnie do ustanowienia supremacji realnego porządku. Sakralny prestiż, do którego wojownik pretenduje, jest pozorem (*le faux-semblant*) świata zredukowanego dogłębnie do ciężarów użyteczności. Dostojeństwo wojownika przypomina uśmiech prostytutki, którego prawdą jest zysk.

§ 10. Ofiarowanie ludzkie

Ofiarowanie niewolników ilustruje zasadę, zgodnie z którą *to, co służy*, składane jest w ofierze. Ofiarowanie zwraca niewolnika – którego poddaństwo uwydatnia właściwe porządkowi ludzkiemu upodlenie – zgubnej bliskości rozkiełznania.

Ofiarowanie ludzkie jest, mówiąc ogólnie, szczytowym momentem debaty przeciwstawiającej realnemu porządkowi i trwaniu ruch rozpętanej przemocy. Stanowi ono najbardziej radykalną kontestację prymatu użyteczności, będąc jednocześnie najwyższym stopniem rozkiełznania wewnętrznej przemocy. Społeczność, w której szaleje tego rodzaju ofiarowanie, afirmuje zasadniczo odparcie nierównowagi między dwoma przejawami przemocy. Ten, kto zwraca własne destrukcyjne siły na zewnątrz, nie może być skąpcem w zakresie wykorzystania ich rezultatów. Jeśli czyni z wroga niewolnika, musi w sposób spektakularny spożytkować to nowe źródło bogactwa. Zniszczyć winien po części służące mu rzeczy, jako że wszystko, co wokół niego użyteczne, odpowiadać musi z góry sytuującemu się w porządku mitycznym wymogowi pochłaniania. W ten sposób ciągle przekraczanie ku destrukcji neguje i afirmuje zarazem wyodrębnioną sytuację grupy (*la position individuelle du groupe*).

Jednakże ów wymóg pochłaniania dotyczy niewolnika o ile jest on *jego* własnością i *jego* rzeczą. Nie można go mylić z przemocą zewnątrz czy nieprzyjaciela wobec przedmiotu. Dlatego też ofiarowanie niewolnika nie jest bynajmniej czyste. Stanowi ono

w pewnym sensie przedłużenie wojennych zmagania, a wewnętrzna przemoc, esencja ofiarowania, nie znajduje w nim satysfakcji. Intensywne pochłanianie wymaga, u szczytu, ofiary, która nie będzie już tylko użytecznym bogactwem ludu, lecz samym tym ludem. A przynajmniej takimi jego elementami, które są jego znakiem i które zostaną tym razem złożone w ofierze, nie wskutek oddalenia od sakralnego świata – poprzez poniżenie – lecz, przeciwnie, za sprawą nadzwyczajnej bliskości (*proximité*), jak w przypadku ofiary z suwerena lub dzieci (których wydanie na śmierć jest wreszcie dopełnieniem ofiarowania).

Nie można by pójść dalej w pragnieniu pochłonięcia substancji witalnej. Nie można by nawet postąpić bardziej nieprzezornie. Równie intensywny ruch pochłaniania odpowiada poczuciu niepokoju, wywołując jeszcze większy niepokój. Nie jest to apogeum religijnego systemu, a raczej moment jego zagłady: w chwili, gdy stare formy utraciły część swej mocy (*vertu*), może się on utrzymać tylko dzięki ekscesom i nazbyt kosztownym innowacjom. Wiele znaków potwierdza, że źle znoszono te okrutne wymogi. Oszukańczo zastępowano króla niewolnikiem, któremu powierzano czasowo królestwo. Pochłanianie nie mogło się przeciwstawić prymatowi militarnej siły.

Z języka francuskiego przełożył
KRZYSZTOF MATUSZEWSKI