

Georges Bataille

Pojęcie wydatkowania

Nowa Krytyka 6, 193-212

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

Pojęcie wydatkowania*

I. Niewystarczalność zasady klasycznej użyteczności

Ilekrót sens debaty zależy od podstawowego znaczenia słowa *użyteczny*, ilekrót więc podjęta zostaje zasadnicza kwestia dotycząca życia ludzkich społeczności – niezależnie od uczestniczących w dyskusji osób i wyrażanych opinii – orzec można, iż debata jest w sposób konieczny fałszywa, a fundamentalne zagadnienie pominięte. Wśród aktualnych koncepcji, tworzących mniej lub bardziej dywergentny zespół, nie znajdujemy w istocie żadnego właściwego środka, który pozwala określić, czym dla ludzi jest *użyteczne*. Ów brak jest wymownie sygnowany faktem, iż wciąż, w sposób zupełnie nieuprawniony, odwoływać się trzeba do zasad, które skądinąd pragnie się usytuować poza *użytecznym* i przyjemnością: *honor* i *obowiązek* są obtudnie wprowadzane do systemów pieniężnego zysku i, pomijając już Boga, *Duch* służy maskowaniu intelektualnego zagubienia pewnych ludzi, którzy nie chcą sobie przyswoić zwartej koncepcji.

Wszelako bieżąca praktyka nie kłopotce się bynajmniej tymi elementarnymi trudnościami i na pierwszy rzut oka wydaje się, iż potoczna świadomość przeciwstawić może jedynie werbalne

* G. Bataille: *La Notion de dépense*, [w:] tenże: *Oeuvres complètes*, t. I. Editions Gallimard, Paris 1970, s. 302–320. Pierwodruk: "La Critique social", n° 7, janvier 1933, s. 7–15. Copyright for the Polish edition by Wydawnictwo KR, 1995.

zastrzeżenia zasadzie klasycznej użyteczności, to znaczy domniemanej użyteczności materialnej. Teoretycznie ma ona na celu przyjemność – jednak tylko pod zmoderowaną postacią; gwałtowna przyjemność uznawana jest za *patologiczną* – i ogranicza się, z jednej strony, do gromadzenia (w praktyce do produkcji) i zachowania dóbr, z drugiej zaś, do reprodukcji i podtrzymywania życia ludzkiego (dodać trzeba tu jeszcze zmaganie z bólem, którego doniosłość wystarcza sama w sobie do określenia negatywnego charakteru zasady przyjemności, sytuowanej teoretycznie u podstaw). W wyobrażeniach odnoszących się do tej koncepcji płaskiego i niezdolnego istnienia jedynie zagadnienie reprodukcji wywołuje naprawdę kontrowersje, z uwagi na to, iż przesadne zwiększenie liczby ludzkich istot grozi uszczupleniem indywidualnego komfortu. Zasadniczo jednak wszelki sąd ogólny dotyczący społecznej aktywności głosi, że po to, by uzyskać ważność, każdy jednostkowy wysiłek winien być zredukowany do fundamentalnych konieczności produkcji i konserwacji. Jeśli chodzi o sztukę, akceptowaną rozpustę lub zabawę, przyjemność zredukowana jest tutaj ostatecznie, w *bieżących* wyobrażeniach intelektualnych, do koncesji, czyli do rozrywki, której rola byłaby podrzędna. Najbardziej cenna strona życia prezentowana jest jako warunek – niekiedy warunek żałosny – produkcyjnej aktywności społecznej.

To prawda, że osobiste doświadczenie – jeśli wziąć pod uwagę przypadek człowieka młodego, zdolnego nierozumnie trwonić i niszczyć – zadaje każdorazowo kłam tej pożałowania godnej koncepcji. Gdy jednak młodzieniec szafuje i niszczy, niewiele sobie z tego robiąc, umysł najbardziej światły nie wie, czemu dzieje się tak w jego własnym przypadku, albo uznaje siebie za chorego; nie potrafi usprawiedliwić swego zachowania *w perspektywie użyteczności* i nie przychodzi mu na myśl, że społeczeństwo ludzkie może, jak on, odnosić *korzyść* ze spektakularnej zatrąty, z katastrof, prowokujących, *stosownie do określonych potrzeb*, gwałtowne depresje, lękowe kryzysy, a w ostatniej instancji jakiś stan orgiastyczny.

Sprzeczność między bieżącymi koncepcjami społecznymi a rzeczywistymi potrzebami społeczeństw przypomina, w sposób wywołujący przygnębienie, zdominowaną rozsądkową ograniczonością

relację między ojcem a pozostającym na jego utrzymaniu synem, który zabiega o zaspokojenie swych potrzeb. Owa ograniczoność jest tak znaczna, że syn nie może wyrazić swej woli. Na poły wroga troskliwość ojca dotyczy mieszkania, ubrań, pożywienia syna, a wyraźniejsza i czystsza staje się, gdy chodzi o niewinne rozrywki. Wszelako syn nie ma prawa mówić o tym, co przyprawia go o gorączkę: zmuszony jest do tego, by sprawiać wrażenie, że nie ma nigdy do czynienia z żadną zgrozą. Rozpatrując rzecz pod tym kątem, ze smutkiem stwierdzić trzeba, że *świadoma ludzkość pozostaje nieletnia*: uznaje prawo do tego, by gromadzić, zachowywać i racjonalnie konsumować, wyklucza jednak z zasady *nieproduktywne wydatkowanie*.

Co prawda, wykluczenie to jest powierzchowne i nie bardziej zmieniającą praktyczną aktywność niż zakazy ograniczają syna, który oddaje się nie wyjawionym przyjemnościom, gdy tylko nie znajduje się pod ojcowską kuratelą. Ludzkość pozwolić może na swobodne wyrażanie się w jej imieniu tylko koncepcjom odbijającym płaskie samouwielbienie i ślepotę ojca. W praktyce życia dąży ona jednak do zaspokojenia potrzeb rozbijającej dzikości i wydaje się nawet, że nie jest w stanie istnieć inaczej niż na granicy zgrozy. Dlatego też, o ile człowiek nie jest zdolny poddać się całkowicie oficjalnym czy przeczulonym rozważaniom o bycie, o ile skłonny jest ulec przyciąganiu, które wiedzie go do destrukcji ustalonych autorytetów, trudno uwierzyć, by obraz świata uładowanego i zgodnego z jego rachubami mógł stać się dlań czymś innym niż wygodną iluzją.

Trudności, jakie mogą się pojawić w koncepcji, która nie jest uporządkowana na serwilistyczną modłę stosunków łączących ojca i syna, nie są więc nieprzewidywalne. Można przyjmować historyczną konieczność mglistych i zwodniczych wyobrażeń na użytek większości, która nie działa bez minimum błędu (posługując się nim jak narkotykiem), a która, w każdej sytuacji, wypiera się zresztą rozpoznania siebie w labiryncie wywiedzionym z ludzkich niekonsekwencji. Dla pozbawionych kultury czy słabo wykształconych części populacji najwyższe uproszczenie stanowi jedyną możliwość uniknięcia pomniejszenia agresywnej siły. Byłoby to jednak przejawem zgnuśnienia, gdybyśmy za granicę

poznania uznali warunki narzucone przez nikczemność, konieczne warunki, w jakich powstają te uproszczone wyobrażenia. A jeśli koncepcja mniej arbitralna skazana jest na to, by pozostawać w istocie koncepcją ezoteryczną, jeśli, jako taka, naraża się ona w istniejących okolicznościach na chorobliwą repulsję, to trzeba powiedzieć, że repulsja ta jest, ściśle biorąc, wstydem pokolenia, w którym zbuntowani boją się wrzawy wywołanej przez ich własne słowa. Nie sposób więc brać jej pod uwagę.

II. Zasada zatrąty

Działalność ludzka nie daje się całkowicie zredukować do procesów produkcji i zachowania (*conservation*), a w konsumpcji wyróżnić trzeba dwie niesprowadzalne do siebie części. Pierwszą, redukcyjną, uosabia użycie koniecznego w danej społeczności minimum, zapewniającego zachowanie życia i podtrzymanie produkcyjnej aktywności: chodzi więc po prostu o to, co jest dla tej ostatniej podstawowym warunkiem. Drugą reprezentują sposoby wydatkowania nazywane nieproduktywnymi: przepych, pojedynki, wojny, kultury, wznoszenie okazałych monumentów, gry, spektakle, sztuki, perwersyjna aktywność seksualna (to znaczy odchylona od genitalnej celowości) stanowią rodzaje działania, które, przynajmniej w rudymenarnym sensie, mają cel w sobie samych. Miano wydatkowania (*dépense*) zarezerwować należy dla tych właśnie nieproduktywnych form, oddzielając od nich wszelkie sposoby konsumpcji, które stanowią mediację produkcji. Mimo iż można wskazać na swoistość każdej z tych wyliczonych form, to stanowią one całość z uwagi na fakt, że we wszystkich akcent pada za zatrąte (*perte*), która – po to, by aktywność zyskała swój prawdziwy sens – musi być największą możliwą zatrąte.

Ową zasadę zatrąty, to znaczy nieuwarunkowanego wydatkowania – jakkolwiek sprzeciwiałaby się ona jedynie racjonalnej w ścisłym znaczeniu zasadzie ekonomicznej równowagi kosztów (wydatkowaniu systematycznie równoważonemu przez dostawę) – wyrazić można za pomocą kilku przykładów zaczerpniętych z potocznego doświadczenia:

1) To, że są piękne i błyszczące, nie decyduje jeszcze o wartości klejnotów; wówczas bowiem łatwo byłoby zastąpić je fałszywymi: do tego, by diamentową koliaż uczynić fascynującą, niezbędne jest wydanie na nią fortuny. Ów fakt wiązać trzeba z symboliczną wartością klejnotów, powszechnie wydobywaną w psychoanalizie. Gdy diament nabiera we śnie znaczenia ekskrementalnego, nie chodzi wyłącznie o asocjację przez kontrast: w nieświadomości klejnoty, tak samo jak ekskrementy, stanowią materię wyklepą, wpływającą z rany, z części, które same w sobie przeznaczone są ostentacyjnemu ofiarowaniu (klejnoty służą faktycznie temu, by czynić z nich hojne podarki przesycone seksualną miłością). Funkcjonalny charakter klejnotów wymaga ich olbrzymiej wartości materialnej i wyłącznie wyjaśnia, dlaczego niewiele obchodzi nas najpiękniejsze choćby imitacje, które okazują się niemal bezużyteczne.

2) Kultury wymagają krwawego trwonienia ludzi i zwierząt podczas *ofiarowania*. W etymologicznym sensie słowa ofiarowanie nie jest niczym innym niż produkcją rzeczy *świętych*.

Widać od razu, że rzeczy święte powstają w toku operacji zatrąty: biorąc pod uwagę szczegółowy przypadek powiemy, iż sukces chrześcijaństwa wyjaśnić należy za pomocą wartości motywu haniebnego ukrzyżowania Bożego Syna, które czyni ludzką trwogę reprezentacją zatrąty i głębokiego upadku.

3) W rozmaitych grach, w których zasadą jest rywalizacja, zatrąta stanowi wynik złożonych okoliczności. Znaczące sumy wydatkuje się na utrzymanie mieszkań, zwierząt, maszyn i ludzi. W sposób wywołujący niedowierzanie trwoni się ogromne ilości energii, w każdym przypadku z zapalem nieskończenie większym niż w toku produkcyjnych przedsięwzięć. Niebezpieczeństwo śmierci nie jest czymś, czego się unika, przeciwnie, stanowi ono przedmiot silnego nieuświadomianego przyciągania. Z drugiej strony, rywalizacja daje często okazję do ostentacyjnego rozdziału nagród. Uczestniczą w tym tłumy: namiętności rozpętują się wówczas najczęściej bez ograniczeń, a trwonienie niewyobrażalnych sum włącza się pod postać zakładów. To prawda, że ów pieniężny obrót przynosi zyski tylko niewielkiej grupie profesjonalnych

graczy, można go jednak traktować jako realny wydatek (*charge*) rozpetanych przez współzawodnictwo namiętności i u znacznej liczby hazardzistów pociąga on za sobą wydatkowanie nieproporcjonalne do ósrodków; wydatki te sięgają często szczytów nierozwagi, wskutek czego graczom pozostaje do wyboru już tylko więzienie lub śmierć. Różne sposoby nieproduktywnego wydatkowania mogą być ponadto, stosownie do okoliczności, dołączane do wielkich spektakli współzawodnictwa: podobnie jak zasilane same przez się żywyoty wciągane są w jeszcze większy wir. W ten sposób wyścigi konne łączą się ze społecznymi podziałami w oparciu o zbytckowne kryteria (wystarczy wspomnieć o *Jockey Clubs*) i z ostentacyjną produkcją luksusowych nowości kreujących modę. Warto zresztą zwrócić uwagę, że wydatkowanie, jakie kojarzy się dzisiaj z wyścigami, niewiele znaczy w porównaniu z ekstrawagancjami Bizantyjczyków, skupiających na hippicznej rywalizacji całą publiczną aktywność.

4) Widziane w perspektywie wydatkowania, wytwory sztuki podzielić należy na dwie wielkie kategorie, wśród których pierwszą stanowi architektura, muzyka i taniec. Kategoria ta obejmuje *realne* wydatkowania. Wszelako rzeźba i malarstwo, nie mówiąc już o wykorzystywaniu pomieszczeń na rozmaite uroczystości i spektakle, wprowadzają do samej architektury zasadę drugiej kategorii, mianowicie zasadę wydatkowania *symbolicznego*. Również na muzykę i taniec można z powodzeniem nakładać zewnętrzne znaczenia.

W swych wzniosłych upostaciowaniach literatura i teatr, tworzące drugą kategorię, wywołują trwoę i zgroę za sprawą symbolicznych reprezentacji tragicznej zatury (upadek lub śmierć); w swych postaciach popularnych prowokują śmiech dzięki reprezentacjom, których struktura jest analogiczna, które wykluczają jednak pewne elementy uwiedzenia. Słowo poetyckie, które stosuje się do form najmniej zdegradowanych, najmniej zintelektualizowanych – ekspresja stanu zatury – może być rozważane jako synonim wydatkowania: oznacza ono w istocie, w sposób najbardziej ścisły, kreację za pomocą zatury. Jego sens sąsiaduje więc z sensem *ofiarowania*. To prawda, że miano poezji może być we

właściwy sposób stosowane tylko do wyjątkowo rzadkiego residuum tego, co wymknęło się zwykłemu oznaczaniu i że – z braku uprzedniej redukcji – może się tu wkradać największy nieład; w pierwszym pospiesznym wykładzie niepodobna mówić o nader niestałych granicach między pobocznymi tworam i residualnym żywiołem poezji. O wiele łatwiej wskazać, że dla nielicznych istot ludzkich dysponujących tym żywiołem poetyckie wydatkowanie przestaje być symboliczne w swych konsekwencjach: w ten sposób czynność reprezentacji angażuje w pewnej mierze samo życie tego, kto się jej podejmuje. Wydaje go ona najbardziej zwodniczym formom aktywności, nędzy, rozpacz, gonitwie za ulotnymi cieniami, które przyprawić mogą tylko o zawrót głowy lub wzniesić wściekłość. Często dysponować możemy słowami tylko w imię własnej zatraty, tylko po to, by musieć wybierać między losem, który czyni człowieka potępieńcem, równie głęboko oddzielnym od społeczeństwa jak wydalanie oddzielone jest od jawnego życia, a rezygnacją, której ceną jest przeciętna aktywność, podporządkowana zwyczajnym i powierzchownym potrzebom.

III. Produkcja, wymiana i nieproduktywne wydatkowanie

Wskazawszy na społeczną funkcję wydatkowania, rozważyć trzeba jego stosunki z produkcją i akwizycją, które są mu przeciwstawne. Stosunki te jawią się zrazu jako stosunki *celu i użyteczności*. A jeśli jest prawdą, że rozwijając się różne formy produkcji i aktywizacji wprowadzają zmienną, której poznanie jest nieodzowne dla zrozumienia historycznych procesów, to pozostają one mimo wszystko jedynie środkami podporządkowanymi wydatkowaniu. Chociaż tak straszliwa, nędza ludzka nie miała nigdy dość władzy nad społeczeństwami, ażeby troska o przetrwanie, nadająca produkcji pozór celu, wzięła górę nad troską o nieproduktywne wydatkowanie. Aby utrzymać to pierwszeństwo – władza sprawowana jest wszak przez klasy, które wydatkują – nędza wykluczona została z wszelkiej społecznej aktywności: ubodzy nie mogą więc inaczej wstąpić w krąg władzy niż drogą rewolucyjnego zniszczenia

klas, które ją zawłaszczyły, to znaczy drogą krwawego i nie znającego granic społecznego wydatkowania.

Druga cecha charakterystyczna produkcji i akwizycji porównanych z wydatkowaniem uwidacznia się najwyraźniej w prymitywnych instytucjach ekonomicznych, ponieważ wymianę traktuje się tam jeszcze jako wystawną zaturę odstępowanych przedmiotów: toteż w *pierwotnym sensie* prezentuje się ona jako proces wydatkowania, nad którym rozwija się proces akwizycji. W klasycznej ekonomii wyobrażano sobie, że pierwotna wymiana urzeczywistniała się pod postacią handlu (*troc*): w istocie, nie przypuszczano, iżby źródłem nabywania w drodze wymiany mogła być nie, jak dzisiaj, potrzeba pozyskania, lecz przeciwna jej potrzeba destrukcji i zatury. Tradycyjna koncepcja źródeł ekonomii podważona została niedawno, na tyle niedawno, że wielu ekonomistów uznaje wciąż arbitralnie handel wymienny (*troc*) za poprzednika dzisiejszego handlu (*commerce*).

Archaiczna forma wymiany, przeciwstawiona powierzchownemu pojęciu handlu wymiennego, zidentyfikowana została przez Maussa pod nazwą *potlatch*¹, zapożyczoną od północno-zachodnich Indian amerykańskich, którzy dostarczyli jej najbardziej znaczącej egzemplifikacji. Instytucje analogiczne do indiańskiego *potlatchu*, bądź też ich ślady, odnajdywano często również w innych kulturach.

Potlatch u północno-zachodnich plemion Tlingit, Haida, Tsimshian, Kwakiutl badano skrupulatnie od końca XIX wieku (nie porównywano go jednak wówczas z archaicznymi formami wymiany w innych krajach). Najmniej zaawansowane z tych amerykańskich ludów uprawiają *potlatch* w związku ze zmianą statusu osób – inicjacja, zaślubinami, pochówkiem – i nawet w najbardziej rozwiniętej postaci nie może on być oddzielony od święta, już to dając do niego powód, już to pojawiając się z jego okazji. Wyklucza on wszelkie targi: konstituowany jest, generalnie, przez

¹ Na temat *potlatchu* zob. zwłaszcza M. Mauss: *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange*, [w:] "Année sociologique" 1925. Zob. przekład polski: *Esej o darze*, [w:] M. Mauss: *Socjologia i antropologia*. Przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki. Warszawa 1973.

imponujący dar z bogactw oferowanych ostentacyjnie w celu upokorzenia, wyzwania i zobligowania rywala. Znaczenie wymiany daru polega na tym, że obdarowany – by zatrzeć upokorzenie i stawić czoło wyzwaniu – zadośćuczynić musi obligacji, powziętej w geście przyjęcia, i odpowiedzieć w przyszłości darem jeszcze okazalszym, czyli dokonać zwrotu z nawiązką.

Dar nie jest wszakże jedyną formą *potlatchu*: możliwe jest też wyzywanie rywali za pomocą spektakularnej destrukcji bogactw. Za pośrednictwem tej ostatniej formy *potlatch* łączy się z religijnym ofiarowaniem, teoretycznie rzecz biorąc destrukcje są bowiem poświęcane mitycznym przodkom donatariuszy. Jeszcze stosunkowo niedawno zdarzało się, że przywódca Tlingit stawał przed rywalem, by w jego obliczu poderżnąć gardła swym niewolnikom. Destrukcja ta służyła zobowiązaniu do zabicia większej jeszcze liczby niewolników. Czukczycy z północno-wschodniego krańca Syberii, którzy znają instytucje analogiczne do *potlatchu*, wyrzynali psie zaprzęgi o znacznej wartości, ażeby zadziwić i poniżyć inną grupę. W północno-zachodnich regionach Ameryki destrukcje obejmują nawet palenie wiosek lub rozbijanie flotylli. Cenione miedziane sztabki, specjalne rodzaje monet, którym przyznaje się niekiedy tak wielką fikcyjną wartość, że sygnują one fortunę, są niszczone lub ciskane w morze. Właściwe świętu upojenie łączy się z hekatombami zgotowanymi własności i ze składaniem darów gromadzonych w intencji zdumiewania i miażdżenia. Nadmiar uwidaczniający się w tych działaniach pod postacią koniecznej wartości dodatkowej produkowanej przez zwrotny *potlatch* sprawił, iż uznano, że w historii początków wymiany pożyczka procentowa zastąpić musiała handel wymienny. Trzeba rzeczywiście uznać, że w cywilizacjach, które obejmują *potlatch*, bogactwo pomnażane jest w sposób przypominający inflację kredytu w systemach bankowych: nie można by mianowicie zrealizować jednocześnie wszystkich zasobów donatorów z uwagi na zobowiązania powzięte przez donatariuszy. Pokrewieństwo to odsyła wszakże do drugiej charakterystycznej cechy *potlatchu*.

To właśnie ustanowienie pozytywnej własności zatraty – skąd wpływają szlachetność, honor, miejsce w hierarchii – przydaje

znaczenia tej instytucji. Dar musi być traktowany jak zatrata, tym samym zaś jak częściowa destrukcja: pragnienie niszczenia jest bowiem po części przeniesione na obdarowanego. W formach nieświadomych, odkrywanych przez psychoanalizę, dar symbolizuje ekskrecję, która z kolei łączy się ze śmiercią, odpowiednio do fundamentalnego związku analnego erotyzmu i sadyzmu. Ekskrementalny symbolizm miedzianych sztabek, stanowiących na północnym Zachodzie przedmioty daru *par excellence*, ma oparcie w bardzo bogatej mitologii. W Melanezji donator opisuje wystawne podarki składane u stóp przywódcy-rywala jako własne odchody.

Konsekwencje w porządku akwizycji są tylko nie chcianym rezultatem – przynajmniej w tej mierze, w jakiej popędy kierujące działaniem pozostają pierwotne – procesu zachodzącego w przeciwnym kierunku. "Ideal – wskazuje Mauss – polegałby na tym, by złożyć *potlatch* i by nie został on zwrócony". Ideal ów urzeczywistniany jest za sprawą pewnych destrukcji, na które zwyczajnie nie znajduje możliwej kontrodpowiedzi. Z drugiej strony, ponieważ owoce *potlatchu* są w jakiś sposób z góry włączone w nowy *potlatch*, archaiczna zasada bogactwa ukazuje się tutaj bez łągodzących domieszek, jakie stanowią rezultat rozwiniętego w późniejszych etapach skapstwa: bogactwo jawi się jako nabywanie, o ile człowiek bogaty nabywa władzę, jest ono jednak całkowicie zwrócone ku zatracie w tym sensie, że owa władza charakteryzowana jest jako władza trwonienia. Splendor i zaszczyt są z nią łączone tylko za sprawą zatraty.

Jako gra *potlatch* jest przeciwieństwem zasady zachowania (*conservation*): kładzie kres stabilności fortun, istniejącej w ekonomii totemicznej, gdzie posiadanie było dziedziczone. Gest ekscesywnej wymiany zastąpił dziedziczenie swego rodzaju rytualnym pokerem o delirycznej formie, czyniąc zeń źródło posiadania. Wszelako gracze nie mogą w tych warunkach dorobić się trwałej fortuny: pozostają na łasce prowokacji. Funkcja fortuny nie polega więc w żadnym wypadku na tym, by tego, kto ją posiada, *uniezależnić od potrzeby*. Przeciwnie, pozostaje ona, a wraz z nią

posiadacz, funkcjonalnie *na łasce potrzeby bezmiernej zatruty*, obecnej w stanie endemicznym w grupie społecznej.

Okazuje się zatem, że produkcja i nie zbytkowna konsumpcja, warunkujące bogactwo, istnieją jako użyteczność tylko relatywna.

IV. Klasy bogate i ich funkcjonalne wydatkowanie

Pojęcie *potlatchu* we właściwym znaczeniu powinno być zarezerwowane do określenia antagonistycznych sposobów wydatkowania, konstytuowanych przez rywalizację, które pociągają za sobą kontrodpowiedź; a mówiąc jeszcze ściślej – do form, które nie różnią się od *wymiany* w społeczeństwach archaicznych.

Musimy zdawać sobie sprawę, że wymiana była u swych początków *bezpośrednio* podporządkowana *celowi* ludzkiemu; jest w każdym razie oczywiste, że rozwój związany ze zmianą sposobów produkcji zaczął się dopiero w stadium, w którym podporządkowanie to przestało być bezpośrednie. Sama zasada czynności produkcji wymaga, żeby produkty podporządkowane były zatracie, przynajmniej prowizorycznie.

W ekonomii towarowej sensem procesów wymiany jest nabywanie. Fortuny nie są już wznoszone na kobiercu gry i stają się względnie stabilne. Jedynie w tej mierze, w jakiej stabilność jest zapewniona i nie może być już zagrożona nawet przez wielkie marnotrawstwo, podlegają one reżimowi nieproduktywnego wydatkowania. Elementarne składniki *potlatchu* odnajdywane są w tych nowych warunkach pod postaciami, które nie są już tak bezpośrednio agonistyczne²: wydatkowanie służy jeszcze zdobyciu lub zachowaniu pozycji, w zasadzie jednak nie ma już na celu wymuszenia na innym jej utraty.

Jakkolwiek byłaby łagodzona, ostentacyjna zatrata jest uniwersalnie związana z bogactwem jako jego ostateczna funkcja.

Mniej lub bardziej ściśle pozycja społeczna wiąże się z posiadaniem fortuny, wszelako właśnie pod warunkiem, że fortunę przeznaczą się częściowo na nieproduktywne społeczne wydatkowanie

² W znaczeniu łączącym rywalizację i walkę.

w rodzaju świąt, spektakli, gier. Zauważmy, że w archaicznych społecznościach, gdzie eksploatacja człowieka przez człowieka jest jeszcze słaba, wytwory ludzkiej działalności płyną ku ludziom bogatym nie tylko dlatego, że zapewniają oni ochronę i rządzą, lecz także z uwagi na spektakularne wydatkowanie grupy, której muszą zapewnić utrzymanie. W społeczeństwach zwanych cywilizowanymi funkcjonalne *zobowiązanie* bogactwem zniknęło dopiero stosunkowo niedawno. Upadek pogaństwa pociągnął za sobą zanik zabaw i kultów, których koszty zobowiązani byli pokrywać bogaci Rzymianie: dlatego też można było powiedzieć, że chrześcijaństwo zindywidualizowało własność, przekazując jej posiadaczowi całkowitą dyspozycję produktami i usuwając jej funkcję społeczną. A przynajmniej usuwając ją jako obligatoryjną, albowiem pogańskie wydatkowanie, zalecane przez zwyczaj, chrześcijaństwo zastąpiło dobrowolną jałmużną, już to pod postacią rozdzielania dóbr między ubogich, już to, zwłaszcza, pod postacią hojnych darowizn na rzecz kościołów, a później klasztorów: właśnie kościoły i klasztory przejęły, w Średniowieczu, znaczną część funkcji spektakularnej.

Dzisiaj wielkie i wolne społeczne formy nieproduktywnego wydatkowania znikły. Nie należy stąd jednak wnosić, że samej zasady wydatkowania nie umieszcza się już u kresu wytwórczej aktywności.

Pewna ewolucja bogactwa – jej symptomy mają wymiar choroby i wyczerpania – osiąga stadium, w którym wstydzi się ono siebie i demonstrowuje małostkową hipokryzję. Zniknęła wszelka hojność, rozpasanie, nieumiarkowanie: motywy rywalizacji, które nie przestają warunkować indywidualnej aktywności, rozwijają się w sposób utajony i przypominają wstydlive czknięcia. Reprezentanci burżuazji demonstrowują zakamuflowaną postawę: bogactwo ukryte jest za murami, odpowiednio do zbrojnych nudą i deprymujących konwencji. Co więcej, doszedłszy do przeciętnej lub znikomej własności, średnio zamożna burżuazja, urzędnicy lub pomniejsi kupcy dezawuuują ostentacyjne wydatkowanie, które poddane zostaje swego rodzaju parcelacji i stanowi już tylko

wielość pyszałkowatych posunięć zmieszanych z obmierzłymi urazami.

Wszelako tego rodzaju komedie stały się, jeśli pominąć nieliczne wyjątki, zasadniczą racją życia, pracy i cierpienia kogoś, komu brak odwagi, ażeby rewolucyjnej destrukcji wydać własne zatechłe środowisko. Wokół nowoczesnych banków, jak wokół totemicznych słupów Kwakiutłów, indywidua ożywiane są tym samym pragnieniem olśnienia i wciągane w system małych zaślepiających je parad, jakby znalazły się w blasku zbyt silnego światła. Parę kroków od banku klejnoty, suknie, samochody oczekują w witrynach dnia, gdy posłużą wzmożeniu splendoru nudnego przemysłowca i jego jeszcze bardziej nudnej małżonki. Na niższym poziomie złożone wahadła zegarów, barki w jadalniach, sztuczne kwiaty służą w sposób równie utajony sklepikarskim stadłom. Zazdrość bytu ludzkiego o bycie ludzkim wyzwala się jak u dzikich, z taką samą brutalnością: zniknęły tylko hojność, dostojność, a wraz z nimi spektakularna kompensacja, jaką bogaci oferowali ubogim.

Będąc klasą posiadającą, przejawszy więc wraz z bogactwem zobowiązanie do funkcjonalnego wydatkowania, nowoczesna burżuazja odpiera zasadę tego zobowiązania. Od arystokracji różni się ona tym, że zgadza się *wydatkować* tylko *dla siebie*, wewnątrz siebie samej, to znaczy ukrywając, na ile to możliwe, własne wydatkowanie przed innymi klasami. Owa szczególna forma wynika, w źródłowym sensie, z rozwijania się burżuazyjnego bogactwa w cieniu potężniejszej niż burżuazja klasy szlacheckiej. Tym upokarzającym koncepcjom ograniczonego wydatkowania odpowiadały racjonalistyczne koncepcje rozwijane przez burżuazję począwszy od XVII wieku, które nie miały innego sensu niż reprezentowanie świata ściśle *ekonomicznego*, w pospolitym, burżuazyjnym znaczeniu tego słowa. Nienawiść wydatkowania jest racją usprawiedliwienia burżuazji: jest ona zarazem zasadą jej potwornej hipokryzji. Rozrzutność społeczeństwa feudalnego burżuazja uważała za fundamentalnie krzywdzącą, gdy zaś sama doszła do władzy, uznała obłudnie, że ma powołanie do tego, by znośnie panować nad klasami ubogimi. I rzeczywiście należy uznać, że lud

nie jest w stanie nienawidzić jej tak, jak swych dawnych panów: w tej mierze, w jakiej, ściśle biorąc, niezdolny jest jej kochać, gdyż nie potrafi ona choćby zamaskować odrażającego oblicza, tak nie-szlachetnie chciwego i tak przeraźliwie płaskiego, że wszelkie życie ludzkie wydaje się zdegradowane na sam jej widok.

Porównana z burżuazją, świadomość ludowa sprowadza się do głębokiego podtrzymywania zasady wydatkowania, przedstawiając sobie istnienie na burżuazyjną modłę jako wstyd dla człowieka i przygnębiające anulowanie.

V. Walka klas

Dążąc do sterylizacji wydatkowania, odpowiednio do rozumu kalkulującego *koszty*, społeczeństwo burżuazyjne zdołało jedynie osiągnąć powszechną *pospolitość*. Życie ludzkie ulega ożywieniu, na miarę nieredukowalnych potrzeb, tylko dzięki wysiłkowi tych, którzy wyciągają skrajne konsekwencje z będących dzisiaj w obiegu racjonalistycznych koncepcji. Atrofii uległy tradycyjne sposoby wydatkowania i żywy zbytorny bezład zagubił się w niewiarygodnym rozpętaniu *walki klas*.

Elementy *walki klas* obecne są w procesach wydatkowania począwszy od okresu archaicznego. Z okazji *potlatchu* człowiek bogaty wyzbywa się produktów dostarczonych przez nędzarzy. Dąży do wyniesienia się ponad rywala również jak on bogatego, lecz ostatecznym celem tego wyniesienia jest zdystansowanie się wobec kondycji ludzi ubogich. Toteż wydatkowanie, mimo że jest działaniem społecznym, staje się, nie wprost, agonistycznym aktem separacji, pozornie antyspołecznym. Człowiek bogaty konsumuje zatrutę człowieka biednego, przygotowując dla jego określenia kategorię upadku i wzgardy, która zwraca go ku niewolnictwu. Otóż jest oczywiste, że kategorię tę świat nowoczesny przejął z nieskończenie transmitowanego dziedzictwa minionego świata zbytku i rezerwuje ją dzisiaj dla proletariatu. Niewątpliwie, społeczeństwo burżuazyjne, które pretenduje do rządzenia się racjonalnymi zasadami, które zresztą poprzez sam swój ruch dąży do urzeczywistnienia pewnej ludzkiej homogeniczności, nie akceptuje bez protestów

destrukcyjnego, jak się wydaje, podziału samego człowieka, jednakże nie jest ono zdolne manifestować swego oporu inaczej niż pod postacią teoretycznej negacji. Nadaje ono robotnikom prawa równe prawom panów i rozgłasza tę *równość* wypisując ją ostentacyjnie na sztandarach: wszelako panowie, którzy działają, jak gdyby byli wyrazicielami samego społeczeństwa, zajęci są – gorliwiej niż czymkolwiek innym – wykazywaniem, że nie uczestniczą w żadnej mierze w upodleniu zatrudnianych przez siebie ludzi. *Celem aktywności robotnika jest produkować, aby żyć, celem aktywności pracodawcy – produkować, ażeby wydawać produkty robotnika odrażającemu ponizeniu*: niepodobna bowiem oddzielić kwalifikacji dotyczącej sposobów wydatkowania właściwych pracodawcy, mających na celu wyniesienie go ponad ludzką nikczemność, od samej tej nikczemności, której owa kwalifikacja jest funkcją.

Ktoś, kto przeciwstawia koncepcji społecznego antagonistycznego wydatkowania obraz licznych burżuazyjnych wysiłków zmierzających do polepszenia losu robotników, jest tylko wyrazicielem nikczemności nowoczesnych klas wyższych, które nie mają już siły uznać swych destrukcji. Wydatki czynione przez kapitalistów, by wspomóc proletariuszy i dać im szansę wzniesienia się na poziom ludzki, świadczą tylko o niemożności – wskutek wyczerpania – rozwinięcia do końca zbytowego procesu. Gdy dopełnia się zatrata człowieka ubogiego, przyjemność bogacza pozbawiona zostaje stopniowo treści i ulega neutralizacji: ustępuje miejsca apatycznej obojętności. W tych warunkach – po to, by utrzymać, wbrew żywiołom (sadyzm, litość) dążącym do jego zniacenia, neutralny stan, czyniony przez samą apatię stanem względnie przyjemnym – użyteczne może się okazać skompensowanie części wydatkowania, rodzącego upodlenie, nowym wydatkowaniem, mającym na celu osłabienie rezultatów tego pierwszego. Polityczne znaczenie pracodawców w połączeniu z pewnymi przejawami *prosperity* umożliwiły gdzieś godne uwagi poszerzenie procesu kompensacji. W krajach anglosaskich, szczególnie w Stanach Zjednoczonych, rudymenarny postęp nie urzeczywistnia się już wyłącznie z korzyścią dla względnie małej liczby populacji i sama klasa robotnicza może w nim w pewnej mierze uczestniczyć (zwłaszcza jeśli

rzecz ułatwiona została uprzednim istnieniem warstwy trzymanej w upodleniu na mocy powszechnej zgody: w tym przypadku chodziłoby o czarnych niewolników). Wybiegi te, których ważność jest zresztą ściśle ograniczona, nie znoszą jednak fundamentalnego podziału klasowego na szlacheckich i nikiemnych. Okrutna gra życia społecznego nie zmienia się w wymiarze różnych cywilizowanych krajów, gdzie obelżywy splendor bogatych pogrąża i degraduje ludzką naturę klasy niższej.

Należy dodać, że złagodzenie brutalności panów – które dotyczy zresztą nie tyle samej destrukcji, co psychologicznych skłonności do destrukcji – odpowiada ogólnej atrofii dawnych zbytkownych procesów, jaka charakteryzuje nowoczesną epokę.

Walka klas staje się, przeciwnie, najokazalszą formą społecznego wydatkowania, skoro podejmowana jest i rozwijana, tym razem w imię robotników, z rozmachem zagrażającym samemu istnieniu panów.

VI. Chrześcijaństwo i rewolucja

Odmowa wszelkiego moralnego uczestnictwa w systemie opresji jednych ludzi nad innymi okazała się dla ubogich możliwa również poza buntem: w pewnych historycznych okolicznościach zdołali oni, zwłaszcza przy pomocy symboli bardziej jeszcze zniewalających niż rzeczywistość, poniżyć całą "naturę ludzką" aż po uczynienie z niej tak odrażającej sromoty, że przyjemność bogatych z odmierzania nędzy innych stała się nagle zbyt przykra, by można ją było znosić bez zawrotu głowy. Ustanowiona została w ten sposób, niezależnie od wszelkich form rytualnych, wymiana rozgoryczonych wyzwania, szczególnie po stronie ubogich; pojawił się *potlatch*, w którym realny brud i odsłonięte moralne plugastwo upominają się o potworne pierwszeństwo w rywalizacji ze wszystkimi, co w świecie bogate, czyste, wybuchowe: dogodne ujście dla tego rodzaju spazmodycznych konwulsji otwarte zostało przez religijną rozpacz, która eksploatowała je bez zahamowań.

Wraz z chrześcijaństwem przemienność egzaltacji i trwogi, męczarni i orgii, konstytuujących życie religijne, złączyła się

z motywem bardziej tragicznym, zmieszała z chorą strukturą społeczną, rozdzierającą siebie samą najbardziej odstręczającym okrucieństwem. Tryumfalną pieśnią chrześcijanie sławią Boga, ponieważ wmieszał się on w krwawą grę społecznej wojny i "poniżył możliwych wywyższając maluczkich". Chrześcijańskie mity łączą społeczną sromotę, poniżenie umęczonego z boską glorią. W ten sposób kult przeciwstawia się całkowicie siłom o odwrotnym sensie, określającym dotąd relację między bogatymi i biednymi, w której pierwsi wydawali drugich zatrać. Wiąże się on ściśle z ziemską rozpaczą, będąc tylko epifenomenem bezmiernej dzielącej ludzi nienawiści, wszelako epifenomenem dążącym do zastąpienia całości różnych procesów, jakie obejmuje. Stosownie do nauki głoszonej przez Chrystusa, wedle której przybył on po to, by dzielić, nie zaś po to, by panować, religia nie dąży bynajmniej do usunięcia tego, co inne uznają za ludzką klęskę: w nie zmediatyzowanej postaci, o tyle, o ile pozostaje wolna w swym ruchu, nurza się ona, przeciwnie, w plugastwie nieodzownym dla jej ekstatycznych udreń.

Sens chrześcijaństwa uwidacznia się w delirycznych konsekwencjach wydatkowania klas, w agonistycznej orgii mentalnej, znajdującej swoje odbicie w realnej walce.

Niezależnie od znaczenia, jakiego nabrało w ludzkiej aktywności, chrześcijańskie poniżenie jest wszakże tylko epizodem w historycznej walce nikczemnych przeciw dostojnym, nieczystych przeciw czystym. Jak gdyby społeczeństwo świadome swego nie dającego się tolerować rozdarcia pogrążyło się na jakiś czas w śmiertelnym upojeniu, ażeby sadystycznie się nim radować: najcięższe upojenie nie wyczerpało konsekwencji ludzkiej mizerii, a jako że klasy wyzyskiwane przeciwstawiają się klasom wyższym ze wzmagającą się wyrazistością, żadna dająca się pomyśleć granica nie może zostać zakreślona dla nienawiści. Jedynie słowo Rewolucji zapanowuje, w okresach zaburzeń, nad zwykłym nieładem i przynosi obietnice odpowiadające nieograniczonym żądaniom mas: zwykle prawo wzajemności wymaga, iżby oczekiwano, że panowie, wyzyskiwacze, których funkcja polega na tworzeniu wzgardliwych form wykluczających naturę ludzką – takich, że człowiek redukuje się do

najlichszej postaci ziemi, to znaczy do błota – odczują kiedyś strach, owego *ślawetnego wieczora*, kiedy ich piękne słowa zagłuszone zostaną śmiertelnymi brzmieniami rozruchów. Tak oto krwawa nadzieja łączy się co wieczór z egzystencją mas i wyraża rebeliancką treść walki klas.

Walka klas ma tylko jeden możliwy kres: wytracenie tych, którzy pracowali nad zatrata "natury ludzkiej".

Jakakolwiek byłaby forma rozważanego trendu, rewolucyjna czy służalcza, konwulsje właściwe dziewiętnastemu wiekowi temu ekstazie religijnej chrześcijan, dzisiaj zaś ruchowi robotniczemu, muszą być w jednakowym stopniu przedstawione jako gwałtowny popęd *zmuszający* społeczeństwo do stosowania ekskluzji jednych klas przez inne, ażeby dokonać możliwie najbardziej tragicznego i wolnego wydatkowania, zarazem zaś po to, by wprowadzić święte formy tak dalece ludzkie, jak porównane z nimi formy tradycyjne stały się godne pogardy. To właśnie tropiczny charakter tych tendencji świadczy o totalnie ludzkiej wartości Rewolucji robotniczej, zdolnej przyciągać do siebie z siłą równie obywatelską jak siła, która zwraca proste organizmy ku słońcu.

VII. Niepodporządkowanie materialnych faktów

Życie ludzkie, różne od istnienia zalecanego przez prawo i dopełniające się faktycznie na narzuconym w niebieską przestrzeń globie – od świtu po noc, w takiej czy innej krainie – życie to nie może być w żadnym razie ograniczone do zamkniętych systemów, na jakie wskazują rozumowe koncepcje. Swobodę, przepływ i burzę, jakie je konstytuują, można by wyrazić mówiąc, że życie zaczyna się dopiero w chwili, gdy system ujawnia swój niedostatek: to, co akceptuje ono z porządku i wstrzemięźliwości, ma sens tylko od momentu, gdy siły podporządkowane i trzymane w rezerwie wyzwala się i zatracają dla celów, które nie mogą być poddane niczemu, z czego można by wyciągnąć korzyści. Jedynie dzięki temu niepodporządkowaniu, choćby ograniczonemu, gatunek ludzki przestaje być izolowany w bezwzględny przepychu rzeczy materialnych.

Rzeczywiście, w sposób najbardziej uniwersalny, osobno czy w grupie, ludzie zaangażowani są nieustannie w procesy wydatkowania. Zmienność form nie pociąga bynajmniej za sobą zmiany zasadniczych cech tych procesów, których zasadą jest zatrata. Pewna ekscytacja, której wielkość utrzymuje się na określonym stałym poziomie, ożywia grupy i jednostki. Wybijające się *stany ekscytacji*, porównywalne do stanów toksycznych, mogą być określone jako alogiczne popędy, skłonne odrzucać materialne lub moralne dobra, które pozwalałyby się racjonalnie spożytkować (zgodnie z zasadą kalkulacji kosztów). Okazuje się, że z urzeczywistnianymi w ten sposób zatratami związane jest – zarówno w przypadku "upadłej dziewczyny", jak i w przypadku wydatkowania militarnego – tworzenie wartości nieproduktywnych, wśród których najbardziej absurdalną i wywołującą zarazem największy apetyt jest *sława*. Dopełniana przez *kłeskę*, sława, już to pod złowieszczą, już to pod promienną postacią, dominuje wciąż społeczne istnienie i niepodobna czegokolwiek bez niej zrozumieć, mimo że warunkowana jest ślepą praktyką osobowej lub społecznej zatraty.

W ten właśnie sposób istotna część aktywności wciąga ludzkie działania – łącznie z tymi, które dotyczą przedsięwzięć ekonomicznych – w kwalifikacyjną grę (*jeu qualificatif*) uniwersalnej materii: w istocie, materia może być określona tylko przez *nielogiczną różnicę*, jaka uosabia w stosunku do *ekonomii* uniwersum to, co *zbrodnia* uosabia wobec prawa. Ponieważ sława, która reasumuje czy symbolizuje (nie wyczerpując) przedmiot wolnego wydatkowania, nie może nigdy wykluczyć zbrodni, to nie może być też oddzielona od kwalifikacji (*qualification*) – przynajmniej jeśli bierze się pod uwagę jedyną kwalifikację, która ma wartość porównywalną do wartości materii, *kwalifikację niepodporządkowaną*, nie będącą warunkiem niczego innego.

Jeśli wyobrazimy sobie z kolei korzyść – odpowiadającą korzyści ze sławy – jaką wspólnota ludzka łączy koniecznie z jakościową zmianą (*changement qualificatif*) urzeczywistnianą stale przez ruch historii, jeśli wyobrazimy sobie wreszcie, że ruchu tego nie można powstrzymać, ani skierować ku ograniczonemu celowi, to możliwe staje się, nie zagrożone przez żaden wyjątek, uznanie, iż

użyteczność ma *względna* jedynie wartość. Ludzie zapewniają sobie przetrwanie bądź unikają cierpienia nie dlatego, że działania te przywodzą same przez się do wystarczającego rezultatu, lecz po to, by dojść do działania niepodporządkowanego, właściwego wolnemu wydatkowaniu.

Z języka francuskiego przełożył
KRZYSZTOF MATUSZEWSKI