

Pochwała profanacji

Giorgio Agamben

Rzymscy prawnicy doskonale rozumieli znaczenie słowa "profanować". Rzeczy będące własnością bóstw uznawano za święte lub religijne. Nie można było nimi obracać ani swobodnie rozporządzać: sprzedawać, pożyczać pod zastaw, puszczać w dzierżawę ani ustanawiać na nich służebności. Świątokradztwo polegało więc na pogwałceniu lub transgresji owej szczególnej "nierozporządzalności", która oddawała rzeczy na wyłączny użytek bogów niebiańskich (wówczas nazywano je właśnie "świętymi") albo bóstw podziemnych (w tym wypadku określano je tylko mianem "religijnych"). Poświęcać (*sacrare*) oznaczało przenieść rzeczy poza sferę prawa ludzkiego; profanowanie było zatem restytucją, ponownym przekazaniem ich ludziom do swobodnego użytku. Wielki jurysta Trebatius pisał: "W sensie dosłownym sprofanowane są rzeczy, które ze świętych lub religijnych stały się na powrót własnością ludzi i przez nich są używane". "Czystym" nazywano miejsce przeznaczone niegdyś do kultu zmarłych, które nie jest już "poświęcone, święte czy religijne, stało się wolne od wszelkich określeń tego rodzaju".

Rzeczy przywrócone wspólnemu użytkowaniu ludzi są czyste, sprofanowane, świeckie, wolne od "uświęconych" określeń. Samo użytkowanie nie jest tutaj jednak czymś naturalnym, stanem pierwotnym, osiąga się je dopiero przez profanację. Jak widać, "użycie" i "profanację" łączy szczególna więź. Rozpatrzmy ją bardziej szczegółowo.

Religię można zdefiniować jako to, co przenosi rzeczy, miejsca, zwierzęta lub osoby ze sfery ludzkiego użytkowania w inną, wydzieloną sferę. Religia nie może istnieć bez separacji, co więcej, każda separacja jest w swej istocie religijna. Separacji dokonuje się i reguluje się ją poprzez ofiarę, która przybierając postać różnorodnych skodyfikowanych rytuałów (Hubert i Mauss sporządzili ich szczegółowy katalog, uwzględniając różnice kulturowe), sankcjonuje przejście ze sfery *profanum* do sfery *sacrum*, ze sfery ludzkiej do sfery boskiej. Sfery te dzieli ścisła cezur - próg, który składana ofiara przekracza w jednym lub drugim kierunku. To, co zostało oddzielone w rytuale, można bowiem przywrócić sferze *profanum* dzięki innemu rytuałowi. Jedną z prostszych form profanacji jest kontakt (*contagione*) w ramach samego obrządku poświęcenia, regulującego przeniesienie ofiary ze sfery ludzkiej do boskiej. Część ofiary przeznaczają się bogom (trzewia, tak zwane *exta* wątrobę, serce, woreczek żółciowy, płuca), ludziom przypadają zaś w udziale pozostałe części. Kawałki mięsa dotknięte przez uczestników rytuału zostają sprofanowane, a wtedy nadają się już do spożycia. Istnieje więc skażenie profanacyjne, dotyk odczarowujący oraz przywracający do użytku to, co *sacrum* oddzieliło i, można by rzec, spetryfikowało.

Wbrew twierdzeniom etymologii równie banalnej, jak nieścisłej, słowo "religia" nie wywodzi się od *religare* (łączyć i jednoczyć tego, co ludzkie, z tym, co boskie), ale od słowa *relegere*, określającego skrupulatną i uważną postawę, jaka winna cechować nasze relacje z bogami, niespokojne wahanie [włoskie *rileggere* - przeczytać ponownie, uważnie] wobec form (i formuł), których należy przestrzegać, aby nie naruszyć rozdziału *sacrum* i *profanum*. *Religio* nie jednoczy ludzi z bogami, przeciwnie, czuwa nad ich wzajemnym oddzieleniem. Tak więc religii przeciwstawia się nie tyle sceptycyzm czy indyferencja wobec spraw boskich, ile raczej "niebłałość", to znaczy zarazem swobodna i "rozproszona" (oderwana od *religio* norm) postawa wobec rzeczy i użytku, jaki z nich czynimy, wobec form separacji i

ich znaczenia. Profanować, to do puszczając możliwość szczególnej niedbałości, która ignora oddzielenie, a właściwie znajduje dla nie go specyficzne zastosowanie.

Przejścia od *sacrum* do *profanum* można bowiem dokonać przez całkowicie niestosowne używanie świętości (a właściwie jej reutilizację). Mam na myśli zabawę. Wiadomo, że dziedziny *sacrum* i zabawy są ściśle powiązane. Większość znanych nam gier i zabaw wywodzi się z pradawnych obrzędów sakralnych, z rytuałów i praktyk wróżbiarskich, na leżących niegdyś do szeroko pojętej religii. Zabawa w kółeczko [*giro tondo*] była pierwotnie obrzędkiem matrymonialnym; gra w piłkę odtwarza walkę bogów o panowanie nad słońcem; źródłem gier hazardowych są praktyki wieszczce; fryga i szachownica były narzędziami wróżbitów. Eroile Benveniste, badając relacje między zabawą a rytuałem, wykazał, że zabawa nie tylko pochodzi ze sfery *sacrum*, ale też wywraca tę sferę na opak. Potęgą gestu sakralnego - jak pisał - wiąże mit opowiadający pewną historię z rytuałem, który ją odtwarza i inscenizuje. Zabawa rozdziera tę jedność: jako *ludus*, czyli gra akcji, rozstaje się z mitem, aby zachować jedynie rytuał; jako *jocus*, czyli gra słów, usuwa rytuał i pozwala przetrwać mitowi. "Zakładając, że *sacrum* to kansubstancjalna jedność mitu i rytuału, można powiedzieć, że zabawa jest połowicznym wykonaniem operacji sakralnej, kiedy mit i tylko mit otrzymuje wyraz słowny, a jedynie rytuał przybiera postać działania".

Oznacza to, że zabawa odrywa i wyzwala ludzkość od sfery *sacrum*, nie obalając jednak owej sfery. Użycie, któremu zostaje przywrócone to, co - uprzednio poświęcone, nie pokrywa się ze zwykłą konsumpcją. "Profanacja" związana z zabawą nie dotyczy bowiem li tylko obszaru religijnego. Dzieci, które bawią się każdym śmieciem, jaki im wpadnie w ręce, potrafią traktować jak zabawkę rzeczy należące do sfery ekonomii, wojny, prawa oraz innych dziedzin zwyczajowo uznawanych za poważne. Samochód, broń palna, umowa cywilnoprawna stają się raptem zabawkami. Tym, co łączy te przykłady z profanacją świętości, jest przejście od *religio* postrzeganej jako fałszywa i opresyjna, do niedbałości pojmowanej jako *vera religio*. Ta niedbałość nie oznacza braku zaangażowania (dzieci są często całkowicie pochłonięte zabawą), ale nowe zastosowanie, które dzieci i filozofowie odkrywają i przekazują ludzkości. To właśnie miał na myśli Walter Benjamin, kiedy pisał, że prawo, które już nie jest stosowane, lecz jedynie studiowane, to wrota sprawiedliwości. Podobnie *religio* już nie przestrzegana, ale taka, z którą można igrać, otwiera wrota użytkowania, a potęgi ekonomii, prawa i polityki, rozbrojone w zabawie, wiodą ku nowej szczęśliwości.

Zabawa jako instrument profanacji powszechnie jednak zanika. Niesłychane namnożenie się zabaw zarówno dawnych, jak i najnowszych dowodzi po prostu, że współczesny człowiek nie potrafi się już bawić. W grach, potańcówkach i festynach rozpaczliwie poszukuje dokładnego przeciwieństwa tego, co mógłby w nich znaleźć, chce odzyskać dawne, utracone święta, przywrócić *sacrum* i związane z nim rytuały, choćby w postaci mdłych ceremonii nowej spektakularnej religii albo kursu salsy w prowincjonalnym domu kultury. W tym sensie telewizyjne igrzyska współtworzą nową liturgię, są zeświecczoną formą nieświadomych dążeń religijnych. Przywrócić zabawie jej czysto świeckie przeznaczenie to projekt polityczny.

Należy jednak odróżnić profanację od sekularyzacji. Sekularyzacja jest rodzajem stłumienia, które nie narusza żadnych sił, lecz jedynie prowadzi do ich translokacji.

Na przykład polityczne zeświecczenie pojęć teologicznych (boska transcendencja jako paradygmat suwerennej władzy) zadowala się przekształceniem monarchii niebiańskiej w monarchię ziemską, sama władza pozostaje jednak nietknięta. Profanacja neutralizuje swój przedmiot. To, co było niedostępne i oddzielone, wskutek profanacji traci swoją aurę i może zostać przywrócone użyciu. W obu wypadkach mamy do czynienia z zabiegami politycznymi: pierwsza operacja dotyczy jednak sprawowania władzy, którą legitymizuje, odnosząc ją do uświęconego modelu; druga natomiast dezaktywuje mechanizmy władzy i przywraca wspólnemu użytkowaniu zawłaszczone dotychczas przestrzenie.

Filologowie ze zdumieniem odnotowują podwójne i przeciwstawne znaczenie łacińskiego czasownika *profanare*. Z jednej strony uczynić coś *profanum*, zeświecczyć; z drugiej (to znaczenie występuje jedynie w wyjątkowych przypadkach) poświęcić.

Uogólniając, można powiedzieć, że ta sprzeczność, na którą zwrócił już uwagę Freud, cechuje całe słownictwo związane ze sferą *sacrum*: przymiotnik *sacer* oznacza zarówno „czcigodny, poświęcony bogom”, jak i „przeklęty, wykluczony ze wspólnoty”. To semantyczne rozmycie jest czymś więcej niż zwykłą dwuznacznością, można powiedzieć, że jest ono konstytutywne dla aktów profanacji i ofiary. Ponieważ odnoszą się one do tego samego przedmiotu, który winien zostać przeniesiony ze sfery *profanum* do sfery *sacrum* lub ze sfery *sacrum* do sfery *profanum*, muszą uwzględniać swoistą resztkę świeckości w każdej rzeczy uświęconej albo *residu um* świętości w każdym przedmiocie sprofanowanym.

Przyjrzyjmy się pojęciu *sacer*. Określa ono to, co należy wyłącznie do bogów, co zostało im przekazane przez uroczysty akt *sacratio* lub *devotio* (do wódca poświęca własne życie bogom podziemnym, aby zapewnić sobie zwycięstwo). A jednak w wyrażeniu *homo sacer* przymiotnik odnosi się do jednostki wykluczonej ze wspólnoty, którą wolno bez karnie zabić, aczkolwiek nie można złożyć w ofierze bogom. Co się właściwie stało? Człowiek święty, czyli należący do bogów, przetrwał rytuał, który oddzielił go od innych ludzi, by dalej wieść pośród nich na pozór zeświecczoną egzystencję. Niezbywalna pozostałość świętości przywiera jednak do jego ciała, nie pozwala mu utrzymywać z bliźnimi zwykłych relacji w sferze *profanum* i wystawia na groźbę gwałtownej śmierci przywracającej go bogom, do których tak naprawdę należy. Nie może jednak zostać poświęcony ani uczestniczyć w kulcie, ponieważ w sferze *sacrum* jego życie należy już do bogów; jako że owo życie przeżyło, jeśli można tak powiedzieć, samo siebie, wprowadza w krąg *sacrum* niestosowne elementy *profanum*. *Sacrum* i *profanum* stanowią więc w mechanizmie ofiarni czymś system dwubiegunowy, w którym płynne znaczące przechodzi z jednego obszaru do drugiego, odnosząc się jednak stale do tego samego przedmiotu. Tylko w ten sposób ów mechanizm może zapewnić rozdział użytkowania pomiędzy ludźmi a bogami i ewentualnie przywrócić pierwszym to, co poświęcono drugim. Dlatego obie operacje współwystępują w rzymskiej ofierze, podczas której część poświęconej ofiary zostaje sprofanowana kontaktem i spożyta, a pozostała część należy się bogom.

W takim ujęciu łatwiej zrozumieć obsesyjną troskę i niezłomną powagę teologów, kapłanów i cesarzy usiłujących w miarę możliwości zapewnić spójność i intelligibility pojęcia transsubstancji w mszy, a pojęcia inkarnacji i homouzji w dogmacie trynitarnym. Stawką było bowiem samo przetrwanie systemu religijnego, który z Boga uczynił poświęconą

ofiare, a tym samym nazaczył go oddzieleniem zastrzeżonym w religiach pogańskich dla spraw ludzkich. Aby uniknąć pomieszania boskiego z ludzkim- zamętu unieruchamiającego ofiarną maszynę chrześcijaństwa- należało dopuścić jednoczesne występowanie dwóch natur w jednej osobie lub ofierze. Doktryna inkarnacji pozwoliła jasno wyodrębnić naturę boską i ludzką obecne w jednej osobie, transsubstancjacja gwarantowała zaś, że chleb i wino zamieniają się - bez jakichkolwiek pozostałości - w ciało Chrystusa. Mimo to w chrześcijaństwie, kiedy Bóg zaczął uczestniczyć w *sacrificium* w roli ofiary, a silne tendencje mesjanistyczne zamazały rozróżnienie *sacrum* i *profanum*, religijna machina dotarła, jak się zdaje, do punktu granicznego, do obszaru nierozstrzygalności, w którym sfera religijna w każdej chwili może obsunąć się w sferę doczesną, a człowiek stale wdziera się na teren boskości.

Kapitalismus als Religion [Kapitalizm jako religia] to tytuł pośmiertnie wydanego i jednego z najbardziej przenikliwych tekstów Waltera Benjamina. Zdaniem Benjamina kapitalizm oznacza nie tylko - jak utrzymywał Weber - sekularyzację wiary protestanckiej; je~t on w istocie zjawiskiem religijnym, pasożytniczo rozwijającym się na gruncie chrześcijaństwa. Kapitalizm jako religia nowoczesności wyróżnia się trzema cechami: Po pierwsze, jest to religia obrzędowa, być może najskrajniejsza i najbardziej absolutna ze wszystkich, jakie kiedykolwiek istniały. Źródłem sensu jest tu spełniany obrządek, podczas gdy dogmaty czy idee odgrywa ją znikomą rolę. Po drugie, jest to kult permanentny: "celebracja obrządku *sans treve et sans merci*". Zacierają się tutaj granice między dniami świątecznymi a dniami roboczymi. Mamy do czynienia z nieprzerwanym świętem, pracą pokrywającą się z celebrowaniem kultu. Po trzecie, kapitalistyczny obrządek nie skupia się na zbawieniu czy ekspiacji za winę, ale na samej winie. "Kapitalizm to pierwszy przypadek kultu nie tyle pokutniczego, ile wywołującego poczucie winy. [...] Potworne poczucie winy, które nie zna odkupienia, przeradza się w kult nie po to, by winę zmazać, lecz. by ją upowszechnić [...], a w końcu obarczyć winą samego Boga. [...]Bóg nie umarł, został po prostu skazany na los człowieka".

Kapitalizm jako religia ze wszystkich sił dąży nie do odkupienia i nadziei, lecz do winy i rozpacz, dlatego właśnie jego Celem nie jest przekształcenie, ale zniszczenie świata. Zdaniem Benjamina kapitalizm całkowicie góruje nad naszą epoką; na wet trzej wielcy prorocy nowoczesności (Nietzsche, Marks i Freud) zawiązują z nim spisek, mniej lub bardziej otwarcie solidaryzują się z jego religią rozpacz. "Owo przejście planety człowieka [Planeten Mensch] przez siedzibę rozpacz w skrajnej samotności swojej orbity to zdefiniowany przez Nietzschego *ethos*. Człowiekiem tym jest Nadczłowiek, który pierwszy zaczął świadomie praktykować religię kapitalistyczną". Nawet teoria Freudowska umacnia władzę tego kapitalistycznego kultu: "To, co stłumione, grzeszne przedstawienia [...], oto kapitał, od którego piekło nieświadomości wypłaca odsetki". Podobnie u Marksa kapitalizm "z interesami prostymi i złożonymi, które są funkcją winy [...], przekształca się bezpośrednio w socjalizm".

Rozwijając refleksję Benjamina, można stwierdzić, że kapitalizm, przez to, że doprowadza do skrajności tendencje chrześcijańskie, na wszystkich poziomach upowszechnia i absolutyzuje właściwą religii strukturę oddzielenia. Tam, gdzie Ofiara wyznaczała przej-

ście z *sacrum* do *profanum*. i z *profanum* do *sacrum*, znajdujemy obecnie nieustanny całościowy i wielokształtny proces separacji, który naznacza każdą rzecz, przestrzeń i ludzką działalność, aby oddzielić ją od niej samej; z obojętnością odnosi się zaś do cezury *sacrum-profanium*, boskie-ludzkie. W swojej skrajnej postaci religia kapitalistyczna urzeczywistnia czyste oddzielenie, niczego już nawet nie oddzielając. Absolutna profanacja, bez jakichkolwiek pozostałości *sacrum*, zlewa się wówczas z równie czczą i integralną sakralizacją. Podobnie jak podział należy do samej formy towaru- który zostaje rozszczępiony na wartość użytkową i wartość wymienną, przekształcając się ostatecznie w niepojęty fetysz - tak też wszystko, co się obecnie czyni, wytwarza i przeżywa (włączając w to ludzkie życie, a także seksualność i język), oddziela się nie jako od siebie, zostaje przeniesione do wyodrębnionej sfery, której nie określają już jakiegokolwiek substancjalne podziały, zaś wewnątrz niej wszelkie trwałe użycie okazuje się niemożliwe. Tą sferą jest konsumpcja. Jeśli obecną skrajną fazę kapitalizmu, kiedy to każda rzecz. wystawia się na pokaz w swoim oddzieleniu od siebie samej, określimy mianem spektaklu, stanie się jasne, że spektakl i konsumpcja to dwie strony tej samej niemożności użycia.

Rzeczy pozbawione wartości użytkowej stają się przedmiotem konsumpcji lub spektakularnego przedstawienia. Oznacza to jednak również, że profanacja jest już niemożliwa (a przynajmniej, że ów gest wymaga szczególnych procedur). Profanować, to przywracać powszechnemu użyciu. wszystko, co zostało oddzielone i przeniesione w sferę *sacrum*. Religia kapitalistyczna w swojej skrajnej fazie dąży do stworzenia absolutnej Nieprofanowalności.

Teologiczny kanon konsumpcji jako niemożliwości użytkowania ustaliła w XIII wieku kuria rzymska w. związku ze sporem z franciszkanami, którzy opowiadali się za "najwyższym ubóstwem", a tym samym dopuszczali możliwość użytkowania całko wicie wymykającego się sferze prawa. Aby oddzielić je *odususfructus* i innych prawnie regulowanych form użytkowania, ukuli pojęcie *usus facti* - użytkowania faktycznego (czy faktu użytkowania). Jan XXII, zaciekły wróg zakonu, wydał w tej sprawie bullę *Ad conditorem canonum*. Argumentował, że w odniesieniu do przedmiotów konsumpcji, takich jak pożywienie czy ubrania, użytkowanie nie różni się od formalnej własności, spełnia się bo w samym akcie konsumpcji, a więc w unicestwianiu owych przedmiotów (*abusus*). Konsumpcja, która niszczy przedmiot, oznacza więc niemożność czy negację użytkowania zakładającego, że substancja rzeczy pozostaje nienaruszona (*salva rei substantia*). Co więcej, użytkowanie faktyczne; różne od własności, nie istnieje, nie można go bowiem w ten czy inny sposób "mieć". "Sam akt używania nie istnieje realnie ani przed jego dokonaniem, ani w trakcie dokonywania, ani też po jego dokonaniu. Spożycie bowiem w samym swoim akcie jest zawsze przeszłe lub przyszłe, nie istnieje zatem w rzeczywistości, lecz jedynie w pamięci lub w oczekiwaniu. Dlatego też nie może być posiadane, chyba że wtenczas, gdy ustaje".

Wyznaczając paradygmat niemożności użytkowania, Jan XXII sformułował więc nieświadomie proroctwo, które znajdzie spełnienie wiele wieków później, wraz z nastaniem społeczeństwa konsumpcyjnego. Papieska nieustępliwa negacja "użycia" chwyta sens tego pojęcia o wiele głębiej, niż mogli to uczynić opowiadający się za nim franciszkanie. Przedstawiona argumentacja ukazuje bo wiem czyste użycie nie tyle jak o coś nieistniejącego (jest ono bowiem bez wątpienia bezpośrednio dane w samym akcie konsumpcji), ile jako

to, czego nigdy nie można osiągnąć, co nie może stać się własnością (dominium). Użycie jest zawsze skorelowane z tym, czego nie można sobie przywłaszczyć, odnosi się do rzeczy o tyle, o ile nie mogą stać się przedmiotami posiadania. Tym samym jednak pozwala również obnażyć prawdziwą naturę własności, która nie jest niczym innym jak mechanizmem przenoszącym ludzkie użytkowanie w oddzieloną sferę, w której przekształca się ono w prawo. Współcześni konsumenci są nieszczęśliwi nie tylko dlatego, że spożywają przedmioty, które stały się zasadniczo bezużyteczne. Unieszczęśliwia ich również - i przede wszystkim - wiara, że w stosunku do owych przedmiotów korzystają z prawa własności; są nieszczęśliwi, ponieważ zatracili zdolność profanowania.

Szczególnym miejscem owej niemożliwości użycia jest Muzeum. "Umuzealnienie" świata już nastąpiło. Duchowe potęgi określające niegdyś egzystencję człowieka - sztuka, religia, filozofia, idea natury, a nawet polityka - potulnie wycofały się, jedna po drugiej; do Muzeum. Nie chodzi tu o jakieś konkretne miejsce czy przestrzeń fizyczną, ale o oddzielony wymiar, do którego przenosimy to, czego nie uznajemy już za prawdziwe i fundamentalne.

W tym sensie, Muzeum może się pokrywać z całym miastem (Evora, Wenecja - z tego właśnie względu ochrzczone mianem "dziedzictwa ludzkości"), regionem (nazywanym parkiem narodowym czy naturalną oazą), a nawet grupą społeczną (jeśli uosabia zamierzczłą formę życia). Właściwie wszystko. Można dziś przekształcić w Muzeum, pojęcie to oznacza bowiem ekspozycję niemożliwości użycia, mieszkania, zdobywania doświadczeń.

Muzeum znakomicie pokazuje, jak trafna jest analogia między kapitalizmem a religią, przejmuje bowiem funkcję Świątyni jako przestrzeni ofiary i zajmuje jej miejsce. Wiernych zgromadzonych w Świątyni - albo pielgrzymów wędrujących od Świątyni do Świątyni, od sanktuarium do sanktuarium - zastąpili obecnie turyści niestrudzenie podróżujący po świecie, który wyrodził się w Muzeum. Jeśli wierni oraz pielgrzymi uczestniczyli koniec końców w obrzędku poświęcenia, przenosząc ofiarę w oddzieloną sferę *sacrum* i tym samym przywracającym właściwe relacje między tym, co boskie, a tym, co ludzkie, turysta celebrować akt ofiarny na własnej osobie: traumatycznie przeżywa destrukcję wszelkiego użycia. Chryścijanie byli "pielgrzymami" - to znaczy obcymi wędrowcami na tym padole - wierzyli bowiem, że ich ojczyzna znajduje się w niebiosach. Wyznawcy nowego kultu kapitalistycznego nie mają ojczyzny, ich siedzibą jest czysta postać oddzielenia. Dokądkolwiek się udadzą, odnajdą tam spotęgowaną, doprowadzoną do skrajności taką samą niemożność zamieszkania, jakiej doświadczają "u siebie", w swoich domach i miastach, oraz taką samą niezdolność użycia, z jaką mają do czynienia w hipermarketach, centrach handlowo-rozrywkowych czy telewizyjnych widowiskach. Z tego właśnie względu turystyka jako kult i główny ołtarz kapitalistycznej religii jest dziś największym przemysłem świata, poddającym obróbce sześćset pięćdziesiąt milionów ludzi rocznie. Trudno doprawdy pojąć, czemu tyłu zwykłych zjadaczy chleba decyduje się na najbardziej rozpaczliwe doświadczenie, jakie można sobie wyobrazić: konfrontację z nieodwracalną utratą wszelkiej użyteczności i absolutną niemożnością profanacji.

Być może niemożność profanacji, jądro kapitalistycznej religii, nie jest jeszcze absolutna. Trudno wykluczyć, że jej skuteczne formy wciąż istnieją.

Trzeba pamiętać, że profanacja nie polega na prostym przywracaniu czegoś w rodzaju naturalnego użycia, na odtwarzaniu stanu poprzedzającego przeniesienie przedmiotu użytkowania do oddzielonej sfery religijnej, ekonomicznej czy prawnej. Profanacja, jak to wyraziście pokazuje przykład zabawy, jest zabiegiem subtelniejszym i bardziej złożonym: nie ogranicza się do negacji formy oddzielenia, aby odnaleźć - przed nią czy poza nią - nieskażone użycie. Nawet w naturze dokonują się profanacje. Kot bawiący się piłeczką, jakby to była mysz (dokładnie tak samo jak dziecko, które wykorzystuje w zabawie dawne symbole religijne lub przedmioty związane ze sferą gospodarczą), odtwarza bezproduktywnie - można by rzec: na jałowym biegu - zachowania charakterystyczne dla drapieżników (albo, w przypadku dziecka, dla kultu religijnego czy świata pracy). Zachowania te nie zostają zanegowane, lecz raczej "rozbrojone": zastąpienie myszy piłeczką (albo uświęconego przedmiotu zabawką) otwiera pole nowych możliwych zastosowań, poszerza zakres użytkowania.

Z jakim użytkowaniem czy zastosowaniem mamy jednak do czynienia? Jaki użytek kot może zrobić z piłeczki? Chodzi o wyzwolenie pewnych za chowań z gatunkowego porządkowania określonej sferze (zwyczaże drapieżników, łowy). Wyzwolone zachowanie reprodukuje i naśladuje wprawdzie formy aktywności, z której się wyswobodziło, ale pozbawia ją pierwotnego sensu, odrywa od dotychczasowego celu, otwiera na możliwość innego zastosowania. Igraszki z piłeczką uwalniają mysz od jej ofiarnej natury, a zachowanie drapieżnika, od przypisanej mu celowości, czyli chwytania i uśmiercania gryzoni. Mimo to wciąż mamy do czynienia z zachowaniami charakterystycznymi właśnie dla polowania. Wynikające stąd działanie staje się zatem czystym środkiem, to znaczy *praxis*, która nie tracąc natury środka, wyswobodziła się z wszelkich odniesień celowych, radośnie zapomniała o swoim przeznaczeniu i może wystąpić w postaci czystego środka bez celu. Aby wynaleźć nowe zastosowanie, człowiek musi najpierw dezaktywować dawny sposób użycia, uczynić go bezużytecznym.

Pierwotny i podstawowy rozłam następuje w ciele, przybierając postać represjonowania i izolowania funkcji fizjologicznych. Jedną z nich jest defekacja, ukrywana w naszych społeczeństwach za pomocą licznych urządzeń i zakazów (dotyczących nie tylko zachowań, ale również języka). Profanowanie defekacji - co mogłoby to dziś oznaczać? Z pewnością nie odzyskiwanie jakiejś rzekomej naturalności ani rozkoszowanie się jakąś perwersyjną transgresją (choć zawsze lepsze to niż nic). Chodziłoby raczej o archeologiczne odsłonięcie defekacji jako pola napięć między naturą a kulturą, tym, co prywatne, a tym, co publiczne, tym, co jednostkowe, a tym, co powszechne. Innymi słowy, o to, by odkryć nowe zastosowania kału, jak to usiłują uczynić na swój sposób dzieci, nim do akcji wkroczy represja i oddzielenie. Formy tego powszechnego użytku mogą zostać wynalezione jedynie w skali zbiorowej. Jak słusznie zauważył Italo Calvino, kał jest takim samym ludzkim wytworem jak inne; różnica polega na tym, że nikt nigdy nie spisał historii tej określonej produkcji. Dlatego też próba sprofanowania ekskrementów może mieć jedynie walor parodystyczny, tak jak scena defekacji przy stole w jednym z filmów Bufiuela.

Exskrementy, rzecz jasna, to jedynie symbol tego, co zostało oddzielone i może być przywrócone wspólnemu użytkowaniu. Czy możliwe jest jednak społeczeństwo bez podziałów?

To źle sformułowane pytanie. Profanowanie jest bowiem czymś więcej niż zwykłym obalaniem i znoszeniem separacji - to poszukiwanie dla niej nowych zastosowań, nauka igrania z istniejącymi formami rozdziału. Społeczeństwo bezklasowe nie jest społeczeństwem, które unicestwiło i wymazało z pamięci wszelkie podziały klasowe, jest to raczej społeczeństwo, które zdołało unieszkodliwić mechanizmy odpowiedzialne za te podziały, wynalazło dla nich nowe zastosowania, przekształciło je w czyste środki.

Sfera czystych środków jest jednak wyjątkowo nietrwała i efemeryczna. W naszych społeczeństwach nawet zabawa ma charakter epizodyczny, ustępuje miejsca zwykłemu biegowi rzeczy (kot wznawia łowy). Dzieci wiedzą, jak niepokojąca i złowroga może być zabawka, gdy skończy się już gra, do której posłużyła. Narzędzie wyzwolenia przekształca się wówczas w błahy kawałek drewna, lalka zaś, której dziewczynka okazywała miłość i przywiązanie, staje się na powrót nędzną figurką z wosku, potencjalną bronią w rękach złego czarnoksiężnika.

Ów złowrogi czarnoksiężnik to wielki kapłan kapitalistycznej religii. Mechanizmy tego kultu są zabójczo skuteczne, ponieważ oddziałują nie tyle na pierwotne zachowania, ile na czyste środki, czyli zachowania oddzielone od samych siebie, a co za tym idzie - oddzielone od jakiegokolwiek związku z celem. Kapitalizm w ostatecznym stadium jest gigantycznym mechanizmem zniewalania czystych środków - profanujących gestów. Czyste środki, uosabiające przerwanie i dezaktywację wszelkiego oddzielenia, zostają właśnie oddzielone i ulokowane w wyodrębnionej sferze. Dobrym tego przykładem jest język. Władza zawsze dążyła do kontrolowania komunikacji społecznej, język był dla niej narzędziem propagowania ideologii lub zapewniania dobrowolnego poddaństwa. Ta funkcja instrumentalna, nadal istotna na marginesach systemu, gdy pojawiają się zagrożenie i sytuacje wyjątkowe, została jednak w znacznym stopniu wyparta przez odmienną procedurę nadzoru, która umieszcza język w wydzielonej sferze spektaklu, aby pochwycić go w jałowym biegu, to znaczy zagarnąć jego profanacyjny potencjał. Dla władzy opanowanie i neutralizacja języka wyzwolonego z funkcji komunikacyjnych, przysposobionego do nowego zastosowania, a więc zawładnięcie czystym środkiem. *par excellence*, jest o wiele ważniejsze od roli propagandowej.

Zadanie środków masowego przekazu polega właśnie na neutralizowaniu profanacyjnego potencjału języka jako czystego środka, nie dopuszczają one do nowatorskich zastosowań mowy. Kościół, po dwóch początkowych stuleciach wypełnionych nadzieją i oczekiwaniami, skupił się na neutralizowaniu nowych doświadczeń słowa, uznanych przez Pawła z Tarsu za fundament mesjanistycznego przesłania i określonych mianem *pistis*, wiary. Tak samo w systemie religii spektakularnej czysty środek - zawieszony i wystawiony na pokaz w sferze medialnej - objawia własną pustkę i głosi jedynie swoją nicość, jak gdyby niemożliwe było już jakiegokolwiek inne zastosowanie czy doświadczenie mowy.

To unicestwienie czystych środków ukazuje się szczególnie wyraziście w mechanizmie, który w większym stopniu niż inne urzeczywistnił kapitalistyczne dążenie do produkcji nieprofanowalnego: w pornografii. Osoby obeznane z historią fotografii erotycznej wiedzą, że w początkowym okresie modelki przyjmowały romantyczny, senny i rozmarzony wyraz twarzy, jak gdyby fotograf zrobił zdjęcie z ukrycia, podglądając je w intymności bu-

duaru. Zdarza się, że pozują leniwie wyciągnięte na kanapie, udając, że śpią lub oddają się lekturze, jak w wypadku niektórych aktów Braquehais'go lub Camille'a d'Oliviera. Czasami wścibski fotograf zaskakuje je w chwili, gdy "w samotności" podziwiają swoje odbicie w lustrze (to ulubiona inscenizacja Auguste'a Belloca). Szybko jednak - to znaczy równocześnie z postępem kapitalistycznej absolutyzacji towaru i wartości wymiennej - tę upozowaną niewinność zaczęło wypierać bezwstydną wyuzdanie, pozy stają się coraz bardziej skomplikowane, wprawione w ruch, jak gdyby modelki celowo przejawiały ich nieprzyzwoitość, aby uwidocznic, że świadomie prezentują swoje wdzięki przed obiektywem. W naszych czasach proces ten osiągnął apogeum. Historycy kina uznają za bulwersującą nowość sekwencję z filmu *Wakacje z Moniką*, w której odtwórczyni głównej roli, Harriet Andersson, przez kilka sekund uporczywie wpatruje się w obiektyw kamery ("tutaj po raz pierwszy w dziejach sztuki filmowej został ustanowiony bezwstydną i bezpośredni kontakt z widzem" - napisze Ingmar Bergman). Od tego czasu pornografia niewątpliwie zbanalizowała ów zabieg: gwiazdy porno, nie przerywając najintymniejszych pieszczot, wpatrują się prosto w obiektyw, okazując tym samym większe zainteresowanie widownią niż swoimi partnerami.

W ten oto sposób dochodzi do pełnego urzeczywistnienia zasady, którą Benjamin sformułował już w roku 1936 w eseju o Fuchsie: "W aktach fotograficznych podniecenie płciowe wywołuje nie tyle widok samej nagości, ile wyobrażenie ciała ekshibicjonistycznie obnażającego się przed obiektywem". Rok wcześniej, charakteryzując przemiany, którym podlega dzieło sztuki w epoce reprodukcji technicznej, Benjamin ukuł pojęcie "Wartość ekspozycyjna" (*Ausstellungswert*). Doskonale opisuje ono nowe warunki, w jakich znalazły się przedmioty, a nawet ciała w epoce spełnionego kapitalizmu. Wartość ekspozycyjna tworzy trzeci człon Marksowskiego rozróżnienia wartości użytkowej i wartości wymiennej, nie daje się bowiem do nich zredukować. Nie stanowi wartości użytkowej - to, co eksponowane, jest samo w sobie wyjęte ze sfery użyteczności; nie mamy jednak do czynienia z wartością wymienną, gdyż wartość ekspozycyjna nie mierzy siły roboczej.

Być może właściwym obszarem oddziaływania mechanizmu wartości ekspozycyjnej jest ludzka twarz. Twarze kobiet, które czują na sobie czyjś wzrok, często wydają się całkowicie pozbawione wyrazu. Poczucie wystawienia na cudze spojrzenie opróżnia świadomość i staje się potęgą unicestwiająca procesy ekspresyjne, zazwyczaj ożywiające twarz. Modelki, gwiazdy porno i inne profesjonalistki ekspozycji muszą nade wszystko przyswoić sobie tę bezwstydną obojętność: ukazywać jedynie samo wystawienie się na pokaz (innymi słowy, absolutną medialność). W ten sposób twarz zostaje naładowana wartością ekspozycyjną aż po zanik wszelkiego wyrazu. Przez to unicestwienie ekspresyjności erotyzm przenika właśnie tam, gdzie nie może istnieć: obejmuje ludzką twarz, która jako że zawsze jest obnażona - nie zna i nie może znać nagości. Jako czysty środek poza wszelką konkretną ekspresją obnażona twarz otwiera się na nowe zastosowania, nowe formy erotycznej komunikacji.

Ten proces doprowadziła niedawno do skrajnej postaci pewna gwiazda porno, która ogłosiła się artystką performance'u. Pozwoliła się fotografować w trakcie najbardziej obscenicznych aktów zawsze w ten sposób, że jej twarz jest doskonale widoczna i wypełnia pierwszy plan. Zamiast zgodnie z konwencją gatunku symulować rozkosz, przybiera jed-

nak (jak to czynią modelki) wyraz całkowitej obojętności, isticie stoickiej ataraksji. Komu jednak Chloe des Lysses objawia tę obojętność? Swojemu partnerowi, rzecz jasna, ale również widzom, którzy spostrzegają ze zdumieniem, że ich gwiazda, choć świadomie wystawia się na pokaz, nie nawiązuje z nimi żadnego kontaktu. Jej niewzruszone oblicze unicestwia wszelką relację między sferą przeżyć a sferą ekspresji, nie wyraża dosłownie nic, wystawia się na pokaz jako pozbawiona ekspresji siedziba ekspresji, jako czysty środek.

Mechanizmy pornografii usiłują właśnie zneutralizować ów potencjał profanacyjny. Pornografia blokuje i wypacza zamiar profanacji, możliwość oderwania zachowań erotycznych od ich bezpośrednich celów, wynalezienia dla nich nowych zastosowań, niezwiązanych już z rozkoszą partnera, ale otwierających pole dla oryginalnego i zbiorowego podejścia do seksualności. Samotna i rozpaczliwa konsumpcja pornograficznych obrazków wypiera obietnicę nowych zastosowań.

Mechanizmy władzy są zawsze dwoiste: stanowią następstwo jednostkowych zachowań upodmiotawiających oraz ich ujarznienia wewnątrz oddzielanej sfery. Jednostkowe zachowania nie mają w sobie przeważnie nic naganne i mogą wręcz znamionować intencje emancypacyjne. Zachowania te mogą ewentualnie podlegać krytyce, jeśli dają się pochwycić mechanizmom władzy (pod warunkiem że nie wynika to z presji fizycznej lub wyjątkowych okoliczności). Bezwstydne wyzwanie rzucone przez gwiazdę porno czy beznamiętna twarz modelki nie są jednak naganne same w sobie. Za to wypaczające je mechanizmy pornografii albo pokazu mody, które zapobiegają nowym, potencjalnym zastosowaniom, są niegodne zarówno politycznie, jak i moralnie.

Nieprofanowalność pornografii - wszelka nieprofanowalność - opiera się na powstrzymaniu i przechwyceniu autentycznie profanatorskiej intencji. Dlatego właśnie za każdym razem należy wyrywać mechanizmom - wszelkim mechanizmom - potencjał użytku, który ujarzmiają. Profanacja nieprofanowalnego to polityczne wyzwanie dla nadchodzącego pokolenia.

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Giorgio Agamben
Pochwała profanacji

pl.anarchistlibraries.net