

Maciej Kociuba

Kulturotwórcza rola przemocy w koncepcjach René Girarda

Nowa Krytyka 9, 137-157

1998

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.

Maciej Kociuba

Uniwersytet im. Marii Curie-Skłodowskiej

Lublin

Kulturotwórcza rola przemocy w koncepcjach René Girarda

Czy przemoc może być kulturotwórcza? Jak to jest możliwe, by przemoc – sama w sobie postrzegana jako egzemplifikacja zła moralnego – mogła pełnić rolę kulturotwórczą, a więc pozytywną i ostatecznie wcale niedestrukcyjną? Czyż przemoc i gwałt nie są zjawiskami towarzyszącymi rozpadowi wielkich formacji kulturowych i cywilizacji?

Pytania te są oczywiście retoryczne, ale tylko w obrębie myślenia potocznego. Znaczna część ich retoryczności zniknie, gdy do konceptualizacji naszej historii, naszej kultury przeszłej i współczesnej użyjemy systemu pojęć, z których zbudowana jest teoria René Girarda.

Kluczowymi pojęciami teorii Girarda są niewątpliwie takie, jak: *mimesis*, mimetyczne pożądanie czy zawłaszczanie, zróżnicowanie (*resp.* odróżnicowanie czy odróżnorodnienie) społeczności, kryzys, kolektywny mord założycielski, kozioł ofiarny, rytualizacja religijna mordu założycielskiego, prymitywne *sacrum*... i wiele innych mniej centralnych, jak magiczna przyczynowość, stereotypy przesładowań, stygmaty ofiarnicze. Wyjaśnienie znaczeń, jakie kryją się za każdą z tych kategorii nie dałoby jednak wiele. Najistotniej-

sze jest bowiem to, jak się za siebie zazębiają, jak funkcjonują w maszynie teoretycznej, która została przez francuskiego filozofa pomyślana jako **uniwersalny** mechanizm wyjaśniający **każdą** kulturę ludzką!

1. Dwie epoki bytowania człowieka

Zanim przejdziemy do schematycznego przedstawienia głównych ram konstrukcyjnych owej maszyny, wyjaśniającej społeczną i kulturową egzystencję człowieka, musimy odwrócić porządek, w jakim wyklada swe poglądy Girard i zaraz na początku podkreślić rzecz niezwykle istotną dla właściwego zrozumienia teorii w jej całości. Przede wszystkim wydaje się, że dla Girarda całe dzieje rozumnego człowieka rozpadają się na dwie radykalnie różne epoki. Pierwszą tworzą czasy panowania „prymitywnego *sacrum*”, czasy panowania kultur biorących zawsze swój początek w religii ukonstytuowanej przez nieodmiennie powtarzający się schemat wydarzeń. Druga epoka zaczyna się w momencie Męki Chrystusa na krzyżu, a w istocie w czasach, gdy przekaz zawarty w Ewangeliach zaczyna szerzej oddziaływać, przez co demaskuje, obnaża, demistyfikuje i kompromituje stary schemat, ustanawiający anachroniczny już w tym momencie model religii i kultury. Tak więc, gdy Girard mówi o *sacrum* nigdy nie ma na myśli religii chrześcijańskiej. Słowo *sacrum*, często używane z przymiotnikiem „prymitywne”, jest więc zarezerwowane dla wszystkich przeszłych i teraźniejszych religii, pojętych jako wytwór zbiorowości ludzkiej, która w ten sposób próbuje poradzić sobie z destrukcyjną przemocą. Pomiędzy tymi dwoma epokami zieje *hiatus*. Nieciągłość jest tu radykalna, jakkolwiek przejawy obu paradygmatów kulturowych mogą współistnieć w tym samym czasie historycznym.

Komentarza wymaga także pewien nietypowy – nietypowy z punktu widzenia współczesnego scjentyistycznego religioznawstwa – sposób pojmowania relacji, jaka zachodzi pomiędzy szeroko pojętą kulturą a religią. Girard zdaje się przeciwstawiać potocznemu w religioznawstwie przekonaniu, iż religie stanowią jeden z podsystemów kultury i dadzą się w obrębie kultury opisać jako jej

szczególne formy. Wiele razy ujawnia swą dezaprobatę dla scjentyistycznego religioznawstwa i etnologii, które jego zdaniem nie dały ostatecznie żadnej odpowiedzi na pytanie o istotę religii. Tak zwany postęp naukowy przybrał tu „formę zanikających pytań, których rozwiązanie uznano za bezprzedmiotowe”¹. Sam traktuje religię jako fundamentalną formę życia ludzi w zbiorowości, na bazie której dopiero tworzą się i narastają inne systemy kultury, takie jak zakazy, tabu, rytuały, mity, systemy wymiany, instytucje hierarchizujące społeczności itd. Tak więc wydaje się, że Girard przeciwstawia się redukowaniu religii w obrębie szeroko pojętej kultury. To sama religia jest specyficzną, pierwotną rzeczywistością, w obrębie której da się opisać fundamentalne i uniwersalne wymiary bytowania człowieka, w każdym razie uniwersalne do czasu pojawienia się demistyfikującej i rewolucyjnej wiedzy zawartej w Ewangeliach, a więc do czasów powstania chrześcijaństwa.

2. W śmiertelnym uścisku eskalującej się przemocy

Gdyby zapytać: „Co według Girarda tkwi u podstaw cywilizacji ludzkiej?”, to można by odpowiedzieć, że instynkt naśladowczy, *mimesis* zawłaszczania lub wrodzona człowiekowi agresywność owocująca przemocą i gwałtem. Żadna z tych odpowiedzi nie jest błędna, ale też żadna nie jest zadowalająca. Wydaje się, że Girardowi chodzi raczej o **dynamiczny mechanizm**, który okresowo uruchamiany jest przez współwystępowanie wymienionych czynników.

Tak więc – zdaniem Girarda – człowiek w trakcie antropogenezy przenosi jeszcze ze swej zwierzęcości pewną dyspozycję do zachowań naśladowczych. Ta dyspozycja przeradza się w trwałą zdolność, która odgrywa kluczową rolę w uczeniu się, przyswajaniu i kumulowaniu doświadczenia. Jednak ten aspekt pozytywny nie jest jedynym, istnieje bowiem aspekt negatywny. Ujawnia się on, gdy dochodzi do zawłaszczania przedmiotów, które natychmiast

¹ R. Girard: *Rzeczy ukryte od założenia świata*, [w:] „Literatura na Świecie” 1983, nr 12, s. 76.

spotykają się z symetrycznymi (mimetycznymi) próbami zawłaszczenia ze strony innych osobników. Oczywiście nic by się nie zdarzyło, gdyby owa chęć zawłaszczania kierowała się na inne – analogiczne przedmioty znajdujące się przecież w otoczeniu. Tak jednak nie jest. Chęć posiadania, swoiste pożądanie wzrasta, gdy przedmiot już dostał się w czyjeś ręce. Co więcej, następuje wówczas fałszywa waloryzacja przedmiotu, który nabiera dla pożądanego go osobnika wartości niewspółmiernej do jego wartości rzeczywistej. Przedmiot się fałszywie waloryzuje, gdy pożąda go kilku ludzi jednocześnie. Powstaje swoisty trójkąt pożądanego, w którym relacja człowiek–przedmiot zostaje zmodyfikowana i zafałszowana przez istnienie innych ludzi, poświadczających dokładnie tego samego. Ten schemat zachowania jest, według Girarda, uniwersalny i działał identycznie niezależnie od tego, czy myślimy o konkurencyjności w obrębie pierwotnej hordy, czy też przypomnimy sobie opisaną przez Dostojewskiego typową, chorobliwą konkurencję między mężczyznami, poświadczającymi tej samej kobiecie. Cała niszczycielska moc takiej konkurencji objawia się jednak dopiero wtedy, gdy zrozumiemy, że do natury zachowań mimetycznych należy to, iż się samoczynnie potęgują. Powstaje w ten sposób rodzaj złej wzajemności, która silnie wiąże konkurentów, przeistaczających się błyskawicznie w przeciwników. Wpadają oni w ten sposób w błędne koło nienawiści i przemocy, z którego – wydaje się – nie ma już wyjścia. Paradoxem jest, że przedmiot niezgody znika często zupełnie z pola widzenia. Świadomość ludzi uwikłanych w konflikt mimetyczny zostaje tak zawężona, że widzą tylko coraz większą agresję przeciwnika, której muszą przeciwstawić jeszcze większą przemoc własną, naiwnie sądząc, że w ten sposób przerwą zakłęty krąg, że będzie to przemoc użyta ostatni raz. Ale oczywiście to się udać nie może. Taki bieg wydarzeń każdą wspólnotę doprowadzić musi do kryzysu, często kończącego się całkowitym jej rozpadem. Nie bardzo wiadomo, jak często proces taki kończył się w dziejach totalną klęską, totalnym samowyniszczeniem społeczności, ponieważ te, o których coś wiemy, znalazły jednak sposób radzenia sobie z eskalującą się w ich obrębie przemocą.

Kryzysy w jakie popadały społeczności prymitywne miały też pewną charakterystyczną cechę, którą Girard nazywa postępującym odróżnieniem. W książce „Sacrum i przemoc” napisze:

„W prymitywnej religii i w tragedii mamy tę samą podstawową zasadę opierającą się na różnicach kulturowych. Ale to nie różnice, tylko ich zanik powodują szaloną rywalizację, walkę do końca między członkami tej samej społeczności”².

Zdrowa, pokojowo współistniejąca wspólnota, to wspólnota wewnętrznie zróżnicowana. Kultura to nic innego jak zorganizowany, uporządkowany system różnic. Wyrażają się one w życiu społeczności np. w postaci hierarchii, która nadaje tożsamość każdemu na określonym szczeblu drabiny społecznej, w postaci tabu kazirodztwa, zapobiegającemu pomieszaniu i nałożeniu się ról syna i męża czy córki i żony, także w postaci zakazów naruszania istotowej różnicy pomiędzy światem zwierzęcym i ludzkim³. Zacieranie się owych fundamentalnych różnic, wywołane nasileniem pożądliwości o charakterze mimetycznym, doprowadza do jeszcze większej eskalacji mimetycznej agresji. Powstaje kolejne samowzbudzające się błędne koło. Ślady tego mechanizmu niszczącego same podstawy struktury społecznej odnajduje Girard w rytuałach i mitach, które powstały niezależnie od siebie pod różnymi szerokościami geograficznymi i w różnym czasie. To właśnie ma świadczyć o uniwersalności i powszechności zjawiska.

Tak więc, na etapie odróżnienia mamy do czynienia z narastającą przemocą, która wymyka się spod kontroli. Dochodzi do wojny wszystkich przeciwko wszystkim, ponieważ wszyscy zachowują się podobnie, odpowiadając odwetem na odwet. Jednocześnie rośnie aura grozy, w której społeczność antycypuje w zbiorowej wyobraźni swoją śmierć, swój absolutny rozpad, przeżywa swe unicestwienie. Proces ten charakteryzuje się i tym, że ma dynamikę toczącej się lawiny śniegowej. Dziś posiadamy już w pełni adekwatną analogię ze światem fizycznym. Jest to autentyczna

² R. Girard: *Sacrum i przemoc*. Poznań 1993, s. 69.

³ Por. R. Girard: *Kozioł ofiarny*. Łódź 1991, s. 75–76.

reakcja łańcuchowa, której nie można już zatrzymać po przekroczeniu pewnej krytycznej wielkości wzajemnej agresji. Girard wielokrotnie przytacza przykłady historyczne, a także mitologiczne, świadczące o tym, że umysłowość pierwszego etapu dziejów ludzkich kojarzy intuicyjnie ów mechanizm z obrazem gwałtownej klęski żywiołowej lub epidemii. Owa klęska czy dzuma jest więc często opisywana jako zjawisko towarzyszące rozpadowi społeczności, jest modelem owego rozpadu. Ilustruje zaraźliwość przemocy i jej rozprzestrzenianie się w geometrycznym postępie; im bardziej się jej przeciwstawiać, tym bardziej szaleje. Przypomina to próby ugасzenia ognia przez dolewanie oliwy, gdyż przemocy nigdy nie można zneutralizować jeszcze większą przemocą.

2.1. Stan natury Hobbesa – kryzys mimetyczny Girarda

Zauważmy, że opisy Girarda są zbieżne z opisami istniejącymi już w literaturze filozoficznej, np. u Tomasza Hobbesa. Stan natury Hobbesa, poprzedzający powstanie pierwszej struktury społecznej – państwa, przypomina przecież bardzo wizję kryzysu mimetycznego u Girarda⁴. Hobbesowski stan natury najdalej jest przy tym od cukierkowego opisu natury, upowszechnionego szeroko przez Jana Jakuba Rousseau, który to opis Girard słusznie wykpiwa.

Wydaje się, że autor „Lewiatana” dotknął pewnej istotnej (istotnej z punktu widzenia Girarda) składowej genezy społeczeństwa, państwa i w ogóle kultury. Zauważył on pierwotną (przedkulturową i przedpaństwową, tzn. poprzedzającą kulturę, społeczeństwo i państwo) przemoc, która – gdyby nie wytworzyły się mechanizmy poskramiające ją – doprowadziłaby do wojny wszystkich przeciwko wszystkim, do destrukcji i samounicestwienia zbiorowości. Stan natury jest przedstawiony w jego koncepcji jako koszmar ciągłego, bezpośredniego zagrożenia życia. Zbiorowość znajduje się w trudnej do zniesienia aurze niesamowitości i grozy; każda zmiana tej sytuacji wydaje się korzystna, bowiem stwarza

⁴ Por. C. Rowiński: *Mysł René Girarda*, [w:] „Literatura na Świecie” 1983, nr 12, s. 303–304.

szansę uniknięcia zagłady poprzedzonej cierpieniami. W stanie natury „[...] nie ma wiedzy, [...] ani sztuki, ani piśmiennictwa, ani społeczności. A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci”⁵. Zdziwiająca jest też i to, że, zdaniem Hobbesa, nawet po zawarciu umowy społecznej i ukonstytuowaniu się władzy państwowej, niezdrowa konkurencyjność przenosi się z indywidualów na władców, którzy

„wciąż sobie zazdroszcza wzajemnie [podkr. moje – M.K.] i pozostają w stanie i postawie gladiatorów, którzy wysunęli swój oręż i mają oczy utkwione jeden w drugim [podkr. moje – M.K.]; tą ich bronią są forty, garnizony i działa na granicach ich królestw oraz szpiegdy, których nieustannie utrzymują u sąsiadów, a to jest postawa wojenna”⁶.

Niezależnie od podobieństw rozwiązanie kryzysu mimetycznego u Girarda przebiega jednak inaczej niż Hobbesowskie przekształcenie stanu natury w stan państwa, chociaż obaj są zgodni i w tym, że dopuszczają możliwość nawrotu pierwotnej anarchii. Umowa społeczna, która w koncepcji Hobbesa leży u podstaw państwa, polega na jednoczesnym wzajemnym zrzeczeniu się części swych praw przez każdego z ludzi na rzecz suwerena, ograniczającego wprawdzie wolność każdej z jednostek, ale w imię pokoju społecznego, a więc w imię dobra owych jednostek.

Girard inaczej widzi finał wysiłków, jakie społeczności podejmują, aby wyrwać się ze śmiertelnego uścisku eskalującej się przemocy i oddalić od siebie widmo zagłady. Przede wszystkim zbiorowości prymitywne usiłują zlokalizować źródło trapiącego je kryzysu. Chcą się dowiedzieć, co należy uczynić, aby uwolnić się od jego przyczyn. W sprawie lokalizowania przyczyn prymitywna umysłowość skłonna jest do poszukiwania ich tylko w sferze społecznej, zgodnie zresztą z naturą przeżywanymi właśnie trudnościami. I to właśnie jest coś, co Girard nazywa przyczynowością magiczną. Nie poszukuje się przyczyn naturalnych. Nikt nie dopuszcza myśli,

⁵ T. Hobbes: *Lewiatan*. Warszawa 1954, s. 110.

⁶ *Ibidem*, s. 111, por. też R. Tokarczyk: *Hobbes*. Warszawa 1987, s. 139–142.

że skłonność do agresywnych i naśladowczych zarazem zachowań jest nieomal wpisana w naturę każdego z uczestników kryzysu. Poszukuje się czynnika bardziej uchwytnego i spektakularnego. A więc ostatecznie usiłuje się odpowiedzieć na pytanie: **kto** jest temu wszystkim winien, **kto** ponosi odpowiedzialność za kryzys?

2.2. Wszyscy przeciwko wszystkim – wszyscy przeciwko jednemu

Girard uważa, iż większość (wszystkie) społeczności, którym udało się przetrwać znalazły winnego swego kryzysu. Istota owego rozwiązania sprowadza się do zamienienia walki wszystkich przeciwko wszystkim na walkę wszystkich przeciwko jednemu. Wspólnota ma szansę uniknąć rozpadu tylko wtedy, gdy na czas odnajdzie, wytypuje w swoim obrębie jednostkę, którą obciąży odpowiedzialnością za wszystkie spotykające ją nieszczęścia. W ten sposób, zgodnie z jakąś monstrualną ekonomią, i agresja może zamienić swój znak – z czynnika dzielącego społeczność staje się czynnikiem integrującym. Wszyscy zwracają się ze swą nienawiścią w stronę wytypowanej ofiary i mogą ową nienawiść bezpieczne wyładować. Kolektywny mord, nazwany przez Girarda założycielskim, leży u podstaw struktury społecznej i kultury zbiorowości, która go dokonała. Wszystko co dzieje się później jest już tylko funkcją i dalekim echem tego najważniejszego wydarzenia.

Powstaje jednak pytanie, jakie są zasady wyszukiwania winnego. Czy rzeczywiście indywiduum to ponosi pełną odpowiedzialność za kryzys? Girard odpowiada, że to akurat z punktu widzenia wspólnoty w ogóle nie jest istotne. Najważniejsze, by wspólnota w to głęboko wierzyła, bowiem od tego zależy jej ocalenie. Istnieją oczywiście pewne kryteria (zresztą stereotypowe), które predestynują osobnika do tego, by odegrał rolę winnego, ale może też stać się to zupełnie przypadkowo, może być wyznaczony aleatorycznie. Osobnika tego nazywa Girard kozłem ofiarnym, nawiązując do znanego opisu ofiarowania dwóch kozłów, zawartego w *Księdze Kapłańskiej*⁷.

⁷ Jeden z nich miał być poświęcony jako ofiara prześlągalna dla Jahwe, a drugi Azazelowi. Jeden miał być zabity, a drugi, po przelaniu na jego głowę wszystkich

Jak już powiedzieliśmy, kryteria selekcji ofiarniczej są dla wszystkich wspólnot ludzkich podobne, uniwersalne i schematyczne. Girard nazywa je stereotypowymi⁸. Jednostka obarczana przez wspólnotę winą za kryzys nosi na sobie zazwyczaj tzw. stygmaty ofiarnicze, tzn. wyróżnia się ze społeczności w sposób przekraczający system zróżnicowań tolerowanych jako normalne wewnątrz społeczności⁹. Może to być człowiek chory (szczególnie chory umysłowo), zdeformowany genetycznie, dotknięty kaleczeń, człowiek przeżywający trudności adaptacyjne (np. obco-krajowiec, sierota, nowo przybyły), czy człowiek oddalony od statusu materialnego większości przez skrajną biedę albo bogactwo.

Podobnie stereotypowy charakter mają także zarzuty i oskarżenia, jakie stawia się wytypowanej na mocy kryteriów ofiarniczych jednostce. Są to najczęściej fundamentalne zbrodnie, niszczące uporządkowany system zróżnicowań, które utrzymują w równowadze zręby każdej kultury. Są to akty przemocy popełnione na kimś, kto jest obdarzony autorytetem i szacunkiem albo na kimś zupełnie bezbronnym. W grę wchodzi więc zbrodnie popełnione na królu, ojcu, na małym dziecku, odrażające zbrodnie na tle seksualnym – gwałty, kazirodztwa, sodomie. Czy wytypowane ofiary rzeczywiście je popełniły? Oczywiście zazwyczaj nie, lecz gdyby nawet tak się zdarzyło, to, zdaniem Girarda, istotny powód, dla którego muszą doznać śmierci czy ekspulsji, pozostaje w ukryciu i nie jest to bynajmniej moralnie naganny czyn, piętnowany i karany publicznie przez zbiorowość. Bowiem zbiorowość musi oczyścić się z naturalnej i organicznej przemocy, która w niej wzbiera. Tej prawdy o sobie samej nie jest jednak w stanie rozpoznać. Lepiej jest przełać całe zło społeczne na głowę jednej ofiary, ponieważ ona zbiorowość scementuje na nowo.

przewinień wspólnoty, wygnany na pustynię. Ważne jest, że kapłan rzucał losy, aby dokonać wyboru właściwego zwierzęcia. Por. Kpł 16, 7 – 16, 10; 16, 20 – 16, 22.

⁸ Por. R. Girard: *Kozioł ofiarny*, s. 21–36.

⁹ *Ibidem*, s. 34–35.

3. Mit – rytuał – religia: fundament kultury

Raz odkryta technika postępowania zostaje zapisana w zbiorowej świadomości jako niezwykle skuteczna, taka, po której rzeczywiście następuje uspokojenie, neutralizacja zagrażającej wszystkim przemocy. I to wystarczy. Zostaje utrwalona w dwu postaciach. Jedną jest mit opowiadający całą historię, choć jest to opowieść w swoisty sposób zafałszowana i zmistyfikowana, gdyż relację zdają ludzie, którzy dopiero co dokonali kolektywnego mordu na niewinnej ofierze, ale podświadomie czują, że teraz wszystko zależy od ich silnej wiary w rzeczywistą winę ofiary. Utrzymanie pokoju społecznego zależy przecież od silnego wewnętrznego przekonania każdego członka wspólnoty o oczyszczającej funkcji ofiary. Ekspulsja ofiary ma być ekspulsją samego zła, które dopiero co miażdżyło społeczność. Trzeba to zło oddalić i przedsięwziąć środki, które by utrzymywały zło w dystansie, nie pozwoliły mu się zbliżyć. Wspólnota przeczuwa bowiem, że rozwiązanie nie jest ostateczne i chwilowy spokój i ład jest tylko krótkim przerywnikiem między kolejnymi nawrotami nieokiełznanej agresji.

Drugi środek to rytuał, który jest sekwencją czynności powtarzających i upamiętniających pierwszy kolektywny mord, często jednak przebiega w złagodzonych formach poprzez zastąpienie ofiary ludzkiej ofiarą zwierzęcą. W oczach wspólnoty ma jednak tę samą moc co pierwotny mord założycielski. Po jego wykonaniu będzie więc zawsze następowało przełamanie sytuacji kryzysowej i cudowne uleczenie wspólnoty.

Tak mit jak i rytuał mają pewien ambiwalentny stosunek do ofiary, ponieważ z jednej strony jest ona kryształem kondensującym całe zło, a z drugiej dzięki niej i przez nią dokonuje się zwyciężenie chaosu społecznego. Tak więc prymitywne Girardowskie *sacrum* mieści w sobie całe zło i całe dobro przeżywane przez wspólnotę.

Na prymitywny system religijny, oprócz mitów i rytuałów, złożą się z czasem systemy zakazów (tabu), nakazów, które spełniają rolę prewencyjną i w czasie pomiędzy jednym rytualnym oczyszczeniem a drugim mają za zadanie ograniczać zachowania agresyw-

no-mimetyczne, tamować powstawanie i eskalację złej wzajemności.

W ten sposób ukonstytuowane przez ludzi religie tworzą zrab różnicowań, na których opiera się wszelka kultura i organizacja społeczna.

Tak więc można już teraz powiedzieć, że to nie tyle sama przemoc ma w teorii Girarda charakter kulturotwórczy, co raczej – skomplikowany, **społeczny mechanizm jej przewycięzania**. Choć samo przewycięzanie też oparte jest na fałszywej podstawie.

4. Mistyfikatorska moc starego *sacrum* – demistyfikacyjna moc objawienia zawartego w Ewangeliach

Jeżeli każda kultura, tkwiąca w pierwszej epoce bytowania człowieka, opiera się na przewycięzaniu destrukcyjnej przemocy, to trzeba pamiętać, że to przewycięzanie opiera się z kolei na kłamstwie. „Religie i kultury **ukrywają** [podkr. moje – M.K.] przemoc, żeby się ustanawiać i trwać¹⁰”. Jak już powiedzieliśmy, szczególnie podatny na ową mistyfikację jest mit, w mniejszym stopniu rytuał. Mit przekazuje obraz wydarzeń, ale relacjonuje je z punktu widzenia zbiorowości. A zbiorowość, nawet jeżeli w przeblasku świadomości przeczuwa niewinność ofiary, musi jednak we własnym interesie wierzyć w jej winę i konieczność wymierzenia kary w postaci śmierci lub wygnania. Tak więc mity – zdaniem Girarda – podlegają ciągłym i nieustannym przeobrażeniom, które łagodzą brutalną i groźną dla społeczności prawdę o niewinności ofiary. Tak więc społeczność w mitologii buduje rodzaj fałszywej świadomości, dokonuje swoistej automistyfikacji. Za wszelką cenę musi utrzymać przyczynowość, która łączy stygmaty ofiarnicze z kryzysem mimetycznie eskalującej się przemocy. Przyczynowość ta daje się utrzymywać głównie dzięki temu, że po złożeniu w ofierze przypadkowo wyznaczonego kozła ofiarnego, w społeczności rzeczywiście następuje radykalna przemiana zachowań. Dzieje się tak, ponieważ przemoc zogniskowała się i skutecznie wyładowała.

¹⁰ Ibidem, s. 138.

Chwilowo jej napięcie jest znikome, choć wszyscy czują, że niebawem znów zacznie narastać. W kolektywnej świadomości grupy, składającej ofiarę, wszystko zależy jednak od rytuału ofiarniczego, który jest jednocześnie wyrazem kary, wymierzonej komuś rzekomo odpowiedzialnemu za rozkład społeczny, jak i wyrazem ubóstwienia ofiary, dzięki której powraca społeczny ład.

Zdaniem Girarda rytuał ma być mniej podatny na takie podświadomie czynione manipulacje, gdyż jest z natury rzeczy sekwencją czynności, które muszą być powtarzane w sposób względnie niezmienny, by w ogóle mógł być skuteczny. Tak więc najczęściej ryt odwołuje się do mitu, tworząc całościową strukturę, chociaż są tu możliwe daleko idące zróżnicowania.

Ewangelie, a w nich szczególnie opis Męki, są – zdaniem Girarda – pierwszym w dziejach człowieka tekstem, obnażającym i demaskującym mechanizm wytwarzający stare *sacrum*. Girard nie wkraczając w dziedzinę teologii stara się wyłuskać ich racjonalne przesłanie. Widzi je jako pierwsze przedstawienie stereotypowej zbrodni, mającej zażegnać stereotypowy kryzys, dokonane nie z perspektywy prześladowców, lecz z perspektywy ofiary! Aby w ogóle było to możliwe, samo prześladowanie i zbrodnia muszą dokonać się realnie, jednakże skutki tej ofiary są nietypowe i rewolucyjne, okazuje się bowiem, że najważniejszy komunikat, jaki płynie z ewangelicznego opisu Męki to komunikat o tym, że ofiara była absolutnie niewinna, że nienawidzono jej bez powodu. Jak wiadomo, bez tej wiary nie może się skutecznie zakończyć żaden rytualny mord, w żaden sposób nie można też zintegrować wspólnoty. Tak oto cała przeszła formacja wraz z jej dotąd niewzruszonym fundamentem zaczyna się chwiać. Odtąd mechanizm redukujący przemoc poprzez rytualny mord i wszelkie kulturowanie przedstawięń prześladowczych w formie mechanizmów kulturowych staje się bezsensowne i absurdalne. Te mechanizmy wyczerpały swą moc i mogą trwać już tylko siłą rozpędu.

* * *

W ten sposób ujawniliśmy szkielet pojęciowy, na którym utrzymuje się teoria René Girarda. Taka – jedynie szkieletowa rekonstrukcja ma jednak pewne zalety. Girard, dowodząc swych tez posługuje się materiałem o ogromnym zasięgu, obejmującym etnologię, antropologię kulturową, literaturoznawstwo, historię kultury, religioznawstwo... Wydaje się, że odarcie jego teorii z owego rozrośniętego materiałowego ciała lepiej pozwala ukazać istotne cechy samej struktury pojęciowej.

W dalszej części rozważań postaramy się w sposób bardziej komparatystyczny oświetlić wybrane aspekty wątku mistyfikacji i samozakłamania, w jakie popada zbiorowa świadomość na etapie prymitywnego *sacrum* – tak jak to uczyniliśmy już wychwytyjąc podobieństwa między kryzysem mimetycznym i stanem natury Hobbesa – by na koniec skomentować niektóre problemy metodologiczne, implikowane przez Girardowskie dzieło.

5. Alienacja religijna Feuerbacha i zakłamane *sacrum* Girarda

Jakkolwiek zestawianie ze sobą takich myślicieli, jak Girard i Ludwig Feuerbach wydaje się na pierwszy rzut oka wyjątkowo ryzykowne, to jednak w pewnym wydzielonym zakresie istnieje przecież między ich poglądami uderzające podobieństwo. Przede wszystkim obaj sądzą, że religie (z wyłączeniem chrześcijaństwa u Girarda) są wytworem człowieka. Tak więc *mutatis mutandis* do obu stosuje się formuła, iż tajemnicą religii jest antropologia. Paradoksalność tego podobieństwa sprowadza się do tego, że prawdziwość, którą Feuerbach odnosi do chrześcijaństwa – i tym samym do każdej możliwej formy religii – jest analogiczna do prawdziwości, którą Girard odnosi do wszelkiej religii oprócz chrześcijańskiej. Chodzi o pewien rodzaj samomistyfikującej się świadomości ludzkiej, która zaciiera prawdę o swej naturze. Dla Feuerbacha najistotniejsze atrybuty Boga (mądrość, wszechmoc, miłość) są tylko wysublimowanymi i zintensyfikowanymi przymiotami człowieka, pojętego jako gatunek. Sam człowiek jednak tego nie dostrzega i – zdaniem Feuerbacha – odbiera swą własną istotę

w postaci wyalienowanej, przeciwstawionej sobie. Feuerbach napisze, iż „człowiek transponuje swą istotę poza siebie, zanim odnajdzie ją w sobie”¹¹.

Wydaje się, że Girardowski mechanizm mistyfikacji świadomości ludzkiej w procesie tworzenia religii (tylko na etapie prymitywnego *sacrum!*) jest zupełnie podobny. Istotna różnica zasadza się w tym, że zbiorowa (u Feuerbacha gatunkowa) świadomość ludzka co innego przed sobą ukrywa, diametralnie różna jest prawda, która ulega alienacji albo lepiej – zafałszowaniu. To samozafałszowanie, mistyfikacja są w przypadku francuskiego filozofa tym bardziej zrozumiałe, że istotna wiedza o człowieku budzi grozę, strach i wstyd, trudno ją zaakceptować i nie sposób z nią normalnie żyć. Jest nie do zniesienia i każda zdrowa wspólnota, chcąc zachować swą spistość, musi ją usunąć poza obręb swych zainteresowań, musi owa wiedza stać się w określony sposób reglamentowana przez formy kulturowe, takie jak system zakazów czy tabu, rytuałów; może być ostatecznie ujęta w mit, który jednak w szczególny sposób ją osłania. Ta skrętnie i przez tysiąclecia – od założenia świata – ukrywana wiedza dotyczy przemocy ludzkiej, a mówiąc dokładniej, mimetycznego mechanizmu eskalacji przemocy wewnątrz zbiorowości ludzkiej.

Tak więc istotą bogów religii wytworzonych przez człowieka pozostaje – zgodnie z diagnozą Feuerbacha – istota człowieka, ale Girardowi nie chodzi bynajmniej o zdolność do idealnej miłości, doskonałej mądrości czy maksymalnego natężenia woli, owocującego wszechmocą; tą istotą jest przemoc, agresja, gwałt i nienawiść zakłęte w błędnym kole naśladowczego (mimetycznego) przymusu.

6. Girard psychoanalitycznie uwikłany?

Obiegowa opinia głosi, że Girard jest wrogiem psychoanalizy i strukturalizmu (a może w ogóle wszelkiej metody naukowej¹²), że jego teoria jest radykalnie różna od paradygmatów obowiązujących w etnologii czy antropologii kulturowej. Jeżeli teoria Girarda rze-

¹¹ L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*. Warszawa 1953, s. 323.

¹² Por. K.J. Brozi: *Antropologia kulturowa*. Lublin 1992, s. 61.

czywiście różni się tak bardzo od wszystkiego, co robi się na gruncie nauk o człowieku, to można się obawiać, czy nie jest to próba poszukiwania w niej różnic przekraczających normę systemową, czy – mówiąc prościej – próba znalezienia jej stygmatów ofiarniczych? To zaś zapowiadać może chęć uczynienia z niej kozła ofiarnego na ołtarzu instytucjonalnej nauki i antychrześcijańskiej ideologii, tak szeroko rozkrzewionej od czasów rewolucji francuskiej. Dlatego ze swej strony staramy się tu – w jakiejś niewielkiej choćby skali – ukazywać jej powiązania myślowe z tradycją filozoficzną, by w ten sposób zredukować nietrafne wrażenie zróżnicowania, przekraczającego systemową normę.

Wydaje się, że stosunek, w jakim teoria Girarda pozostaje do psychoanalizy jest bardziej złożony, niż się na ogół przypuszcza. To, co narzuca się przede wszystkim, to Girardowska krytyka Freuda i jego następców za to, że nie wykorzystali, nie rozwinęli genialnej intuicji zawartej w „Totem i tabu” a dotyczącej fundamentalnej roli mordu na ojcu prymitywnej hordy, dokonany przez synów z zazdrości o matkę. Jednak konsekwencje, wynikające z tego faktu dla ukształtowania się np. zakazu kazirodztwa, są już przedmiotem Girardowskiej krytyki, nie chodzi bowiem o próbę zmycia przez morderców własnej winy, lecz o zapobieganie odróżnieniu i w dalszej konsekwencji konfliktom, wynikającym z nakładania się ról społecznych w rodzinie, gdy np. przez kazirodztwo syn staje się jednocześnie mężem. Zdaniem Girarda i mit o Edypie nie został nigdzie rzetelnie przez Freuda zanalizowany, pomimo swej symbolicznej funkcji w nauce o kompleksach. Gdyby do takiej analizy doszło, Freud – według Girarda – musiałby gruntownie przekształcić swą teorię.

Ten akcentowany przez komentatorów¹³ Girarda krytyczny stosunek do psychoanalizy zdaje się jednak mieć swoje granice. W sposób zamierzony lub nie Girard powieliła jednak pewne nastawienia i schematy strukturalne myśli psychoanalitycznej. Narzucają się przynajmniej trzy takie podobieństwa.

¹³ Por. np. A. Olędzka-Frybesowa: *La violence et le sacré. Des choses cachées depuis la fondation du monde*, [w:] B. Skarga (red.): *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*. Warszawa 1994, s. 122–123.

Po pierwsze, w zakresie – interesującego nas szczególnie – wątku zakłamywania w kulturze prawdy o naturze prymitywnego *sacrum*, opis Girarda nieodparcie przywodzi na myśl hydrauliczny model psychoanalizy, w którym człowiek wypiera ze świadomości treści szczególnie dla siebie nieprzyjemne, niewygodne czy takie, których się boi. U Girarda ten schemat zostaje przeniesiony w sferę psychologii zbiorowości, która jest jednak pojmowana jak jeden podmiot, posiadający zbiorową psychikę. Groźna prawda, że u samych podstaw społeczeństwa i jego kultury leży mord, przemoc i gwałt jest przecież wypierana do swoistej zbiorowej podświadomości, występującej tu w formie bóstw, jednoczących aspekty zła i dobra. W ten sposób przemoc może być czasowo wydalana poza zbiorową świadomość wspólnoty. Zbiorowość uwalnia się od odpowiedzialności za mordercze skłonności, ale żyje w ciągłym strachu przed nawrotem paroksyzmu przemocy.

Po drugie, sama przemoc jako ciemna siła, leżąca u podwalin bytu ludzkiego, podobna jest jednak do Freudowskiego Thanatosa, umiejscowionego obok popędu seksualnego w najgłębszej warstwie osobowości człowieka. Prawdę mówiąc, nie do końca jasny jest u Girarda charakter pierwotnej przemocy. W „Rzeczach ukrytych od założenia świata” uznaje wprawdzie, że „*mimesis* i gwałt należy uznać za początek wszystkiego”¹⁴, lecz nie ma dostatecznej pewności co do tego, czy ów „początek wszystkiego” ma charakter czysto biologiczny¹⁵ (jak jest u Freuda), czy też od początku jest to siła wrodzona człowiekowi, przekazywana wraz z całym dobrodziejstwem genotypu, ale społecznie zmodyfikowana. Modyfikacja następuje poprzez wprowadzenie mimetyzmu, który by istnieć wymaga drugiego, kogoś, kogo można by naśladować, a więc jakiegoś elementarnego uspołecznienia. Z drugiej strony, sam Girard widzi pierwociny mimetyzmu już w świecie zwierzęcym. Słowem, więcej tu pytań niż jednoznacznych odpowiedzi. Nie popełniając wielkiego błędu można chyba uznać, że Girard powtarza jednak za Freudem pogląd o istnieniu jakiejś przedspółecznej, biologicznej czy natural-

¹⁴ R. Girard: *Rzeczy ukryte od założenia świata*, s. 85.

¹⁵ Por. R. Girard: *Sacrum i przemoc*, s. 4–5.

nej energii, motywującej człowieka jako gatunek do dynamicznego rozwoju.

Po trzecie wreszcie, istnieje prawie zupełna analogia strukturalna pomiędzy fazami, w jakich narasta i rozwiązuje się kryzys mimetyczny, a dynamiką aktu seksualnego. Jeżeli Girard, stosując schemat myślowy psychoanalizy, zarzuca samemu Freudowi znaczące zapomnienie i odsunięcie od siebie dogłębnej analizy mitu o Edypie, to stosując tę samą – psychoanalityczną broń – można powiedzieć, że to podobieństwo, nawet jeżeli nie zostało przez autora zamierzone, to pozostaje tym bardziej znaczące! Gdy się taką analogię dopuści, mniej tajemniczo zdaje się prezentować momentalne rozładowanie energii społecznej w momencie zabicia kozła ofiarnego. Jest to więc monstrualne szczytowanie agresji wcielonej w zbiorowość, agresji, która ogniskuje się i rozładowuje na jednym obiekcie. Po mordzie rytualnym ma nastąpić przecież natychmiastowe uspokojenie i można rzec, iż zapanowuje społeczny błogostan. Trwa on jednak krótko, gdyż przemoc ma to do siebie, że znowu wzbiera, doprowadzając do kolejnego paroksyzmu.

7. Wybrane kwestie metodologiczne

Girard jest filozofem kultury, dla którego główne pole badawcze stanowią teksty. Dokonuje ich analizy i interpretacji usiłując wychwycić to, co się w nich powtarza i jest uniwersalne. Jego główna oryginalność polega chyba na tym, że zdobył się na niezwykłą odwagę, by teksty uważane za literackie i mitologiczne potraktować nieomal tak, jak się traktuje teksty źródłowe na polu badań historycznych.

Girard jest poirytowany pewnym rodzajem dystansu, jaki zachowują badacze kultury wobec przekazów mitologii i arcydzieł literatury (np. tragedii greckiej), uważając je tylko i wyłącznie za wyraz osobistej ekspresji artystów, ich nieposkromionej wyobraźni, za funkcję i wytwór ich kreatywnego ducha. Przy czym owego ducha pojmuje się w manierze romantycznego indywidualizmu. Indywidualizm taki nie jest w stanie objawić żadnych praw uniwersalnych, co najwyżej wzbudzić może podziw i estetyczny za-

chwył czytelnika. On sam jednak analizuje wytwory kultury duchowej (np. mitologię) będąc przekonanym, że u podstaw mitu tkwią **rzeczywiste fakty społeczne**¹⁶. Można go w tej śmiałej postawie porównać do Heinricha Schliemanna, który miał odwagę potraktować poważnie (tzn. tak jakby to był dokument) to, co zostało zapisane w „Iliadzie”. Miał odwagę prowadzić badania archeologiczne w oparciu o tekst, który wszyscy współcześni mu – żyjący przecież w obrębie oddziaływania tego tekstu – traktowali jako wytwór wyobraźni legendarnego (mitycznego) Homera, a najpewniej, jako wytwór zbiorowej wyobraźni pokoleń wędrownych poetów-śpiewaków. Przewaga Schliemanna polega tylko na tym, że odkopanie legendarnej i mitycznej Troi, która od tego momentu stała się przecież Troją historyczną, dostarczyło niepodważalnego, empirycznego dowodu, zamykającego usta akademickim oponentom, którzy widzieli w Schliemannie marzyciela o nazbyt wybujałej fantazji, rodzaj nieszkodliwego maniaka. Wydaje się, że Girard nie dysponuje takim rozstrzygającym dowodem, ucinającym wszelkie dyskusje. Nie można z drugiej strony w ogóle wykluczyć tego, że jego własny „sen o Troi”¹⁷ też się kiedyś w pełni urzeczywistni.

Z nieukrywaną niechęcią reaguje Girard na rozpowszechniony szeroko pogląd (upowszechniony przez krytykę literacką), iż istnieje niewyczerpana wprost ilość równorzędnych interpretacji tekstów ważnych z punktu widzenia historii kultury (np. mitów). Ta wielość interpretacji sprawia, że nie można żadnej z nich uznać za prawdziwą. W ten sposób, zdaniem Girarda, dzisiejsza kultura hermeneutyczna sama odbiera sobie możliwość dotarcia do egzegezy w pełni adekwatnej. Sytuuje się więc Girard na pozycjach dalekich od mentalności, którą dziś nazywamy postmodernistyczną, a która zdemoralizowała nas do tego stopnia, że nie reagujemy już na relatywizm poznania. Dla Girarda prawda pozostanie jedna i niepodzielna nawet w sytuacji, gdy nie będzie już nikogo, kto mógłby ją kontemplować!¹⁸

¹⁶ R. Girard: *Kozioł ofiarny*, s. 38–39.

¹⁷ Tytuł powieści biograficznej o Schliemannie H.A. Stoll.

¹⁸ R. Girard: *Kozioł ofiarny*, s. 141.

Girard wielokrotnie podkreśla, że w istocie jego nowatorstwo zasadza się tylko na przemieszczeniu pewnego oczywistego schematu wyjaśniania w nową dziedzinę, gdzie ów schemat przestaje być oczywisty. Gdy przytacza nam przykłady tekstów opisujących prześladowania Żydów w Europie XIV wieku czy późniejsze tzw. procesy o czary, wszyscy rozumiemy i przyjmujemy za trafny schemat kozła ofiarnego. Na gruncie historycznym ten styl wyjaśniania jest w całej rozciągłości akceptowany. Gdy jednak zostanie zastosowany w obrębie fabuł mitologicznych, wtedy okazuje się wątpliwy, a dla niektórych nie do przyjęcia.

Już Gaston Bachelard utrwalił w filozofii i metodologii francuskiej świadomość niebezpieczeństwa, które powstaje, gdy skuteczną w jednej dziedzinie przedmiotowej metodę usiłujemy zastosować w innej dziedzinie. Zdaniem Bachelarda zła jest metoda, która nie określa granic swej prawomocności, to znaczy granic, poza którymi jej stosowanie nie może przynieść pozytywnych rezultatów badawczych. Wiąże się to zazwyczaj ze zbyt szeroką ekstencją pojęć, składających się na teorię, która szybko popada w ogólnikowość, przestaje wyjaśniać i ulega zablokowaniu na przeszkodzie epistemologicznej (*obstacle épistémologique*)¹⁹.

Wydaje się, że Girard jest w pełni świadom tego niebezpieczeństwa. W związku z tym napisze:

„Żeby właściwie ustawić zagadnienie, trzeba najpierw dokładnie ustalić **granice** [podkr. moje – M.K.] mojego przedsięwzięcia. [...] Ograniczam się do poszerzenia obszaru zastosowania pewnej interpretacji, której zasadności nikt nie neguje. Prawdziwe pytanie dotyczy zasadności bądź bezzasadności owego poszerzania”²⁰.

¹⁹ G. Bachelard: *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris 1975, s. 60, 71; por. też M. Kociuba: *Teratologia epistemologiczna. Teoria „przeszkody epistemologicznej” Gastona Bachelarda na tle socjologii wiedzy*, [w:] „Lubelskie Odczyty Filozoficzne”, zbiór piąty, Lublin 1995, s. 46–47.

²⁰ R. Girard: *Kozioł ofiarny*, s. 142.

Girard pisze to w związku z pojawiającym się zarzutem, że jego teoria jest rodzajem klucza otwierającego wszystkie drzwi. Czy zatem teorię tę można traktować jako metodę o zbyt szeroko zakrojonej dziedzinie przedmiotowej? Mimo wszystko jest to filozofia kultury, a nie nauka uprawiana w pozytywistycznym gorsecie. Stawia się Girardowi absurdalny zarzut, iż jego teoria za dużo wyjaśnia, tak jakby chodziło tylko o zdobycie jakichś prawd cząstkowych i fragmentarycznych, a wszystkie ogólne i globalne projekty teoretyczne nie miały w nauce racji bytu. Okazuje się, że ten płaski empiryzm i pozytywizm zostały przezwyciężone w metodologii nauk przyrodniczych, ale nie w samych naukach, a właściwie w sposobie ich uprawiania na co dzień. Sam Girard w „Kozłże ofiarnym” stawia sprawę jasno. Odpowiadając na zarzut, że jego teoria jest redukcjonistyczna, mówi, że to normalne. Każda prawdziwa teoria nosić musi w jakimś stopniu piętno redukcjonizmu. Rzecz jednak w tym, że to, co dla pozytywizmu, sejentyzmu i płaskiego empiryzmu jawi się jako gwałcący reguły metodologiczne redukcjonizm, dla niego jest zwykłą konsekwencją myślenia teoretycznego, które chce wyjaśniać posługując się pojęciami, a nie tylko katalogować i relacjonować choćby najciekawsze fakty.

W związku z narosłymi wokół koncepcji Girarda skrajnymi ocenami, nie zawsze zresztą umotywowanymi w płaszczyźnie czysto intelektualnej, na koniec chcemy zaproponować mniej globalny sposób wartościowania.

Nie przesądzając o całości jego teorii (fałszywa jest czy prawdziwa, genialna czy trywialna?) wydaje się, że możemy zastosować kryterium funkcjonalne i cząstkowe. Jeżeli jakiś fragment rzeczywistości społecznej i kulturowej jest niejasny i niezrozumiały, a po zastosowaniu analizy w kategoriach Girardowskich dokonuje się logiczne uporządkowanie jego elementów, a także subiektywnie odczuwane jego lepsze rozumienie, to możemy powiedzieć, że teoria Girarda funkcjonuje jako narzędzie sprawniejszego wyjaśniania świata, niezależnie od tego, jak poważne byłyby globalne zarzuty stawiane jej jako wziętej *en bloc*.

Zauważyć też wypada, że sam Girard unika raczej wypowiedzi o naszej obecnej sytuacji. Woli interpretować stare teksty, gdzie,

jak mówi, prawda o człowieku występuje w nie skażonej i nie zbrukananej jeszcze postaci. Jak rozległe jednak roztaczają się perspektywy interpretacyjne, gdy Girardowską siatkę pojęciową narzucimy na dzień dzisiejszy i w kategoriach jego teorii zechcemy zobaczyć problem eskalacji nienawiści rasowej w czasie drugiej wojny światowej czy mechanizm wojny potęgującej konflikty etniczne w byłej Jugosławii, by wymienić tylko dwa...

* * *

Jeżeli są dwie epoki bytowania ludzkiego w historii, to muszą być też implikowane przez nie dwie kultury. Jedna oparta jest na starym *sacrum* (tzn. na mechanizmie czasowo przewyciężającym destrukcyjne skutki mimetycznej przemocy) i, zdaniem Girarda, na naszych oczach właśnie się dopala w konfliktach i kryzysie, który stracił moc oczyszczania. Druga natomiast – implikowana przez racjonalną treść objawienia ewangelicznego – jeszcze w pełni nie przebiła się do świadomości rodzaju ludzkiego. Jeżeli hipoteza Girarda jest rzeczywiście trafna, to najbardziej intrygującym jest pytanie o to, jaka będzie owa nowa kultura i cywilizacja i czy w ogóle zdołamy dotrzeć do czasu, gdy zapanuje?