

Piotr Mróz*

RENÉ GIRARDA KONCEPCJA KULTURY –
RZECZY I WARTOŚCI W UKRYTYM KONFLIKCIE
(*CHOSSES CACHÉES*)

Artykuł jest rekonstrukcją wybranych problemów koncepcji René Girarda. Dotyczą one zasadniczych spraw: geneza kultury (formy społecznienia) i przejście od stanu natury do struktur społecznych. Rywalizacja i naśladownictwo to według autora *Kozła ofiarnego* główne mechanizmy napędowe kultury ludzkiej.

Słowa kluczowe: kultura, rywalizacja, zazdrość, projekt

Pozycja René Girarda w humanistyce XX i początku XXI stulecia (jak łatwo dostrzec sam termin humanistyka jest już pewnym przyznaniem istnienia dwóch kultur – cokolwiek ten fakt może oznaczać¹) jest paradoksalna. Mamy oto bowiem do czynienia z literaturoznawcą, antropologiem, filozofem kultury bez „określonego przydziału” – nieobjętym – jak pisał Heidegger – (notabene wielokrotnie przez Girarda przywoływany) żywiołem jakiegoś *izmu*. Znaczona wręcz niebывałą niezależnością intelektualną działalność autora *Sacrum i przemocy* począwszy do lat 40. ubiegłego stulecia zaowocowała kilkunastoma znaczącymi, a nawet, określonymi przez część krytyków jako wręcz przełomowe (*un ouvrage qui revolutionne les sciences humaines*²) publikacjami monograficznymi, ogromem artykułów, wywiadów i – co nie bez znaczenia – zorganizowanych warsztatów naukowych i otwartych seminariów. Faktem ważnym jest samo *milieu* badawcze Girarda. Ten emisariusz nauk europejskich jest zarazem swoistego rodzaju emigrantem francuskim pracującym głównie w Stanach Zjednoczonych. Dodajmy na samym wstępie, iż niepozabawiona przykrych niespodzianek jego akademicka kariera na Johnsons Hopkins University zdecydowanie różni się od często przereklamowanych *visits*, naukowych pobyków (począwszy od Narady Strukturalistów w Baltimore) Lévi-Straussa, Derridy, Ricoeura, Camusa, Sartre’a i Simone de Beauvoir, które to presja mody nakazywała nam znać w najdrobniejszych szczegółach.

Omawiany na łamach niniejszego szkicu filozof – w zestawieniu ze swymi skądinąd znakomitymi pobratymcami zdawał się – przynajmniej w latach 60.–90. XX stulecia – cieszyć mniejszym wzięciem, popularnością czy rozgłosem; był, jak to zgrabnie ujmujemy

* Uniwersytet Jagielloński, p.mroz@iphils.uj.edu.pl.

¹ Mam tu na myśli słynną rozprawę Charlesa P. Snowa, *Dwie kultury* (1999).

² Tak pisano o pracy Girarda *Des choses cachées depuis la fondation du monde*.

w dobie *post*, mniej medialny. Ważką komponentą tej paradoksalnej sytuacji – obejmującej zarówno dzieło, jak i osobę filozofa – jest wręcz niezłomna konsekwencja badawcza, rama dyskursu (a jest to swoisty „znak firmowy” tego niesamowitego dzieła), która przyjmuje, lepiej, jest ciągle otwarta na wewnętrzne modyfikacje, uzupełnienia czy autotransgresje. Innymi słowy, Girard w odróżnieniu od swych krytyków – rekrutujących się głównie z kręgów strukturalistów, psychoanalityków, pogrobowców funkcjonalistów, marksistów czy pewnego odłamu teologów (Balthasar) – pozostając wierny swej *thèse pilote*, poddaje ją ciągłej konfrontacji, zderza z nowo odkrytymi (ujawnianymi w toku nieustannych badań tekstualnych) faktami, pogłębia i rozszerza niegdyś ustalone, przyjęte przez siebie punkty widzenia i perspektywy interpretacyjne. Słowem, jest znakomitym przykładem otwartości badawczej, nieskażonej choćby śladowym elementem totalizmu poznawczego.

Nie będzie dziwił zatem fakt, iż zmierzający do jakiegoś syntetycznego (w sposób nieunikniony unifikującego) przedstawienia poglądów Girarda historyk idei czy filozofii kultury (bo na jej obszarze najbezpieczniej umieścić dyskurs girardowski) może ulec pokusie szukania pewnych źródeł, inspiracji czy analogii, by precyzyjniej opisać ten fenomen teoretyczny. Przyjmując jednakże taką konwencję rekonstrukcyjno-interpretacyjną, badacz ów musi zachować wręcz modelową ostrożność. Po pierwsze – jak przyspina to sam Girard – jego droga rozwoju, kultuwanie pewnych zainteresowań i dochodzenie do zrębów własnej teorii rodziło się z inspiracji nie tyle naukowych czy filozoficznych, ile ze sztuki i literatury. Stąd też, przypisywany mu przez część badaczy durkheimowski socjologizm (mający jakoby charakteryzować jego własne prace) lansujący tezę (skądinąd aprobowaną przez Girarda), iż jedynym obszarem wartym poznania jest społeczna rzeczywistość jako stały wyznacznik tego, co w sposób nieuświadomiany w pełni, ale „odbity” w instytucjach. Rzeczywistość zachowana w obrzędach religijnych kształtuje jednostki. Nie spełni tu jednak oczekiwanej roli owego *clef d'interpretation*.

Podobnie takim niekwestionowalnym punktem odniesienia (choć analogie są tutaj ewidentne) nie będzie strukturalizm w wydaniu przede wszystkim Lévi-Straussa, Greimasa czy Leacha. Pomimo czysto werbalnych zbieżności, pozornie identycznego słownika pojęć („opozycyjność”, „binarność”, „różnica”, „mit”, „synchronizm”, „diachronizm”) Girard strukturalistą nie jest, ponieważ operując na zbliżonym do Lévi-Straussa polu badawczym (mit, podania i język instytucji kulturalnych), przyjmuje – jak sam stwierdza – systematykę charakterystyczną dla tej formacji (perspektywa strukturalistyczna), ale nadaje jej odrzucany przez autora *Smutku tropików* – wymiar historyczny. „Pojęcie podwójnego zróżnicowania – pisze nasz filozof – jest dla mnie ważne (...). Lévi-Strauss zastosował je bardziej systematycznie niż Durkheim, zbyt systematycznie. Zakłada on jednak, że struktura różnicująca jest powszechna, że nie istnieje identyczność, ponieważ język nie potrafi wyrazić tego, co identyczne. Dlatego właśnie Lévi-Strauss nie umie analizować ani tego, co ciągle, ani procesów prowadzących od nie zróżnicowania do zróżnicowania, od nieporządku do porządku i w drugą stronę. Nie dostrzega kryzysów mimetycznych (...) Nie dostrzegł on, że zarówno rytuał, jak mit są przejściem od nie zróżnicowania do zróżnicowania. Podejście czysto językowo-strukturalistyczne sprawia, że nie jest on zdolny wyobrazić sobie, by mitologia mogła być wyrazem nie zróżnicowania” (Girard 2006: 188).

O wiele bardziej skomplikowana wydaje się afiliacja psychoanalityczna. W wielu pracach Girard krytycznie nawiązuje do tej formacji, wręcz eksponuje wpływ psychoanalityków – Freuda, Junga i oczywiście Lacana (koncepcja *desire*). „Pragnienie”, „popędy”, „instynkty”, „przeniesienie”, „stłumienie” czy „projekcja” należą do stałego słownika Girardowskiego. Nie oznacza to bynajmniej, iż filozof nasz pozostaje w kręgu ortodoksyjnej psychoanalizy. Uznając Freuda za typowe „dziecię” pozytywizmu, Girard tłumaczy w ten sposób ewidentną i wszechobecną niechęć (szczególnie w kanonicznych pracach wiedeńczyka) do religii resp. wiary i rytuałów o sakralnym charakterze. Religia w opinii pozytywistów miała zostać wyparta przez naukę (jak głosił sam Comte), a jej funkcja eksplikacyjna jest wręcz szkodliwa. Powołajmy się raz jeszcze na sformułowanie samego Girarda: „Wielu współczesnych antropologów i filozofów wciąż stosuje ten schemat, uważając religię za niższą formę poznania. Tymczasem religia jest przeciwnie bardzo racjonalna, patrząc zaś na nią z perspektywy socjobiologii, trzeba powiedzieć, że daje społeczności ogromną zdolność do przystosowania” (Girard 2006: 226).

Do źródeł inspiracji teorii girardowskich należy bez wątpienia swoiście pojęta hermeneutyka – o charakterze *stricte* rewelatorskim i redukcjonistycznym. Girard uznaje za własną dewizę Derridy, iż jakakolwiek próba zacierania śladów (*traces*) (teksty i ich dziejowo uformowane poziomy, warstwy) indukuje czynności odwrotne – próby ich odczytywania, odkrywania i ujawniania tego, co z jakichś powodów miało pozostać nieznanne. Obsesją metodologiczną – bo o czymś takim możemy mówić w odniesieniu do zabiegów hermeneutycznych Girarda – staje się kwestia dowodu pośredniego, bezpośredniego czy okolicznościowego mającego nieodparcie wskazać zgodność przyjętej na wstępie *thèse pilote* (którą musi się operować przed przystąpieniem do wykonywania czynności „dochodzeniowych”). (Nie jest dziełem przypadku, iż Girard wielokrotnie przywołuje język sądowo-prawniczy, notabene podobnie czyni Wittgenstein w sławnym już obrazie wypadku samochodowego).

Będziemy tu zatem mieć do czynienia z kilkoma modelami hermeneutycznymi. W sensie pierwotnym hermeneutyki Girard znakomicie lokuje się w owej starożytnej *ars interpretandi*; wykładni, tłumaczeniu rozmaitych „tekstów”: opowieści, mitów, relacji zdarzeń. Jest to odczytanie, które – i znów figura derridiańska – może sięgnąć do uzupełnienia źródła: wskazać na utajony aspekt, na coś, co zostało na przykład celowo zatarte. Zamierzeniem takiego odczytywania jest uświadomienie nam, iż dotąd (do tego akurat momentu) dysponowaliśmy błędną wiedzą na dany temat (tak naprawdę będzie to zawsze w przypadku Girarda jeden temat: geneza, źródło kultury). Realizacja takiej postawy badawczej ma za zadanie przekroczyć stan naszej świadomości, gdy – jak ujmuje to sam Autor – „wiemy, ale nie wiemy iż wiemy, zaś wiedza nasza jest jeszcze ciągle więzieniem obszarów, na których się rozwijała. Nie podejrzewamy, że kryje w sobie możliwości, które można by wykorzystać poza tymi obszarami” (Girard 1987: 45).

Girardowi idzie zatem o objawienie – na drodze korekty, „poprawienia” źródła przez właściwe jego „uzupełnienie” – prawdziwego stanu rzeczy. Oznacza to ujawnienie genezy kultury, jej – z różnych powodów – zaciemnionych, zafalszowanych początków. Nawiązując dialog z tekstem (w znaczeniu nadanym temu terminowi przez Gadamera), Girard „stawia pytania” (kieruje je do całej masy zjawisk – tekstualnych i intertekstualnych, w ten to sposób wchodząc w interakcję z tak odległymi w czasie i w kulturowej przestrzeni fenomenami).

Tak więc w kręgu pasji poznawczych filozofa znajdują się – na zasadzie pewnego *constansu* – momenty fundujące proces hominizacji, rodzące mechanizmy rytualne, a w konsekwencji kulturę. Będą to: mord założycielski, ofiara, mimetyzm i nienawiść w rywalizacji.

Hermeneutyka Girardowska posiłkuje się Heideggerowską zasadą (postulatem) przedrozumienia. Zakłada na wstępie to, co ma zostać odnalezione, odkryte, właściwie zinterpretowane i oczywiście udowodnione. Jest to – czego filozof posiada pełną świadomość – swoisty rodzaj koła, na którym założenie przedwstępne musi znakomicie współgrać (uzupełniać się) z końcowym wnioskiem. Inaczej, patronująca wszelkim poznaniom hermeneutycznym *thèse pilote* oświecła (ale sama domaga się takiego światła) czasem pozornie niepowiązane ze sobą fakty, jednostki znaczące – „morfemy”, „elementy danego przekazu”, wiążąc je i scalając w poszukiwaną koherentną całość.

W tej koherentnej, wypracowywanej latami metodzie lektury – dialogu z przeszłością i jej zapisami – Girard dąży do odczytania przez „archaiczne opisy” tego, co zawsze było i co zawsze kształtowało ludzkość w najistotniejszym momencie dla jej przyszłego rozwoju (mord założycielski, rytualizacja, zacieranie śladów). Uzupełniając źródło, wprowadzając „dialektyczny sprzeciw”, francuski filozof nie obawia się posądzeń o brak weryfikowalności, antynaukowość czy wręcz naginanie faktów w celu – jak chcą niektórzy krytycy – przekonania odbiorców o „prawdziwości” tych „okrutnych historyjek”.

Ta hermeneutyka koła – a w tym momencie dochodzimy do bodaj najważniejszego i pierwszego w porządku czasowym źródła inspiracji, residuum najoryginalniejszych koncepcji naszego filozofa – opiera swe *modi operandi* na szeroko i swoście pojętej tekstowości, tekstualności czy literackości. Ten skromny przyczynek nie stanowi stosownej okazji, by dokonywać subtelnych analiz terminu literackość *romanesque*, narracyjność, które to obejmują najróżnorodniejszą gamę tekstów: od świętych zapisków Wed, Starego i Nowego Testamentu, przez niezliczone mity, legendy, podania czy relacje, eposy, dramaty, lirykę oraz – fakt bardzo istotny – powieści nowożytnie.

Girard nie jest zamknięty na różnorodne propozycje badania odnośnie do literatury (tego, co „literackie”): fenomenologię, strukturalizm, ujęcie Szkoły Genewskiej, *new criticism*. Faktem o kolosalnym znaczeniu jest konsekwentnie realizowana przez dziesiątki lat próba godzenia „dwóch kultur” (w sensie zaproponowanych w klasycznej już rozprawie C.P. Snowa): nauki (czy nauk) oraz humanistyki (*the humanites*). To właśnie *le romanesque* – twierdzi Girard – stanowi prolegomena do nauk humanistycznych. Nie ma lepszego źródła owych „dowodów okolicznościowych”, które tak precyzyjnie, przekonująco i substancjalnie wskazują i potwierdzają genezę ludzkiej kultury. „Odkryłem – stwierdza nasz filozof – u wszelkich pisarzy pewne intencje, które wszystkie zbiegały się ku teorii mimetycznej, w pewien sposób tylko one mogą nas zbliżyć do tej teorii, ponieważ ich przedmiotem są relacje międzyludzkie (...). Każdy pisarz ma inny sposób podejścia do mechanizmu mimetycznego. Każdy należy do pewnej historii, zarówno zbiorowej jak i indywidualnej. Liczba możliwych kombinacji mimetycznych jest nieskończona, podobnie jak sposób ich wyrażania (...) Różnorodność jest w ramach tej teorii czymś fascynującym: skoro pisarze są tak różni, a mimo to w ich dziełach da się wskazać te same zasadnicze reguły, to mamy tu solidny pośredni dowód prawomocności hipotez mimetycznych” (Girard 2006: 223). Przez sferę wyobrażeniową (Sartrowskie *imaginaire*), baśniową (Szekspir) czy

psychoanalityczną (Proust) – słowem – przez świat prawd powieściowych Girard niestrudzenie, niczym Lévi-Straussowski *bricoleur* w odróżnieniu od technokraty, inżyniera myśli, zbiera, zestawia, porównuje, wreszcie odczytuje z przedwstępnie przyjętej perspektywy przeogromny materiał: swoisty zapis dziejów człowieka, by odpowiedzieć na jakże intrygujące pytanie: co spowodowało, iż gatunek ludzki był w stanie przejść ze stanu zwierzęcości (*animalité*) do stanu nieprzerwanie „poprawianej”, wzbogacanej *hominisation*. Innymi słowy, jak możliwe jest wytlumaczenie genezy kultury, opisanie i wyjaśnienie mechanizmów resp. mechanizmu, który doprowadził do powstania niebywałego wręcz bogactwa społecznych (zhominizowanych) przejawów, lepiej, ekspresji tego wszystkiego, co opatrujemy zbiorczym mianem „kultura”?

Kwestia to nienowa, stawiana na gruncie światowej filozofii kultury z pełną samoświadomością dyskursu już od czasów Kuzańczyka, przez nowatorskie konwencje Vico, francuskie oświecenie, Kanta, Hegla i cały niemalże transcendentalizm niemiecki. W wieku XIX i na początku XX dominują w propozycjach rozwiązania tego niemożliwego do jednoznacznego rozstrzygnięcia zagadnienia „czym jest kultura?” (w opozycji do np. cywilizacji) Anglosasi (Taylor, Spencer), ale również Coleridge, Arnold i Carlyle oraz Niemcy: Marks, Rickert, Weber czy Simmel. W pierwszych dziesięcioleciach XX wieku mamy zalew koncepcji filozofii kultury: Frazer, Freud, Malinowski, Radcliffe-Brown oraz historiozofię niemiecką: Jünger czy głośny Spengler. (Notabene Girard jest wdzięczny postmodernistom, którzy jakoby zdekonstruowali „mętniactwo” myślowe idealistów niemieckich).

Stawiając – jako fundamentalną – kwestię genezy kultury Girard – a jest to swoisty rys metody tego filozofa – przedstawia, rozwija i uzasadnia w ciągłym dyskursie autpolemicznym tezę pilotującą, iż początkiem kultury (stanu ucłowieczenia) jest mechanizm mimetyczny, rywalizacja i konflikt indukujące więzkę procesów prowadzących do powstania wieloaspektowej kultury resp. jej instytucji. Przechodząc przez kolejne punkty na kole swoistej hermeneutyki, autor *Sacrum i przemocy* „obraca” tezę (pomijaną i wręcz błędnie interpretowaną przez wielu badaczy), iż konflikt (rywalizacja), starcie wartości stanowią najsilniejszą skłonność człowieka, a ten immanentny gatunkowi ludzkiemu *agon* leży u źródeł kultury. Ta ostatnia rodzi się (choć oczywiście nie sposób podać dokładnego momentu) z pragnienia (*desir*) mimetycznego. Należy go dokładnie odróżnić od potrzeby, ochoty czy intencji – uprzedza Girard – bowiem w nich nadrzędną rolę „odgrywa przedmiot” (*object de desir*) (Girard 2006). Dokonując transgresji arystotelesowskiego terminu *mimesis*, filozof nasz „uwalnia” je od wymiaru jednostkowego, statusu istności zindywidualizowanej, uznając, iż „pragnienie nie jest moje”, nie musi koniecznie stanowić o niepowtarzalności resp. autentyczności mojej egzystencji. Przywołując termin Heideggerowski *Się (das Man)*, Girard twierdzi, iż pragnienie zbliża nas do tłumu, masy ludzkiej, słowem, do Innych.

Pozostając w kręgu filozofii egzystencji, Girard opisuje kondycję człowieka przez kategorię usytuowania, zanurzenia w jednej, zastanej rzeczywistości (*situation* (Sartre), *il y a* (Levinas) czy „*In-der-Welt-sein*” (Heidegger)), wskazując na fakt, iż bycie-w-świecie wytwarza dwa zasadnicze typy relacji międzyludzkich: pośrednictwa zewnętrznego i wewnętrznego. Wrzucenie podmiotów – powiedzmy A i B – w jeden świat (przestrzenny i czasowy) stanowi relację wewnętrzną. W momencie gdy A – uznany za pewien wzorzec,

paragon czy obiekt *mimesis* – zostaje uposażony w coś, czego nie posiada B, to w nieunikniony sposób rodzi się sytuacja konfliktowa. Parafrazując słowa Girarda, powiemy, iż właśnie z powodu tej fizycznej i psychicznej bliskości podmiotu i wzorca pośrednictwo nazywane wewnętrznym stwarza układ symetryczny, bowiem podmiot wykazuje tym większą skłonność do naśladowania swojego wzorca, im bardziej on sam go naśladuje. Ale – dodaje nasz filozof – po jakimś okresie trwania takiej konfliktogennej relacji podmiot musi się stać wzorcem dla swojego wzorca, a naśladowca przekształca się we własnego naśladowcę.

Ta co raz to intensywniejsza wzajemność wzmaga się i prowadzi do zaostrzającego się konfliktu. Girard wyjaśnia ów proces (stan napięcia i zmagania) w terminach zacierania się różnic. Podmiot A i B w trakcie walki, w której przedmiot rywalizacji (przedmiot pragnienia) jest jedynie pretekstem, upodabniają się do siebie, stając się sobowtórami (bliźniakami), ale tym bardziej (por. historię Kaina i Abla) dążą do wzajemnego unicestwienia.

Girard podkreśla, iż ten leżący u podstaw kultury kryzys mimetyczny jest zawsze kryzysem zacierania się różnic. Zanikną one, gdy role i funkcje podmiotu oraz wzorca sprowadzą się do wzajemnej rywalizacji, ale w trakcie trwania rywalizacji konflikt zaognia się, rozprzestrzenia i – jak obrazowo ujmuje to filozof – „zaraża otoczenie”. To pozajednostkowe (aindywidualne) pragnienie zniszczenia przeciwnika – wzorca, staje się czymś anonimowym, wkracza w swoistego rodzaju automatyzm zachowań (odpowiednik Jungowskiej nieświadomości zbiorowej), zagrażając żywotnym interesom zwalczających się stron.

Wielu krytyków Girarda i jego koncepcji zwraca uwagę na wysoki stopień zarówno abstrakcji, jak i ahistorycznej ogólności: stan przed hominizacją, uspołecznieniem jest stanem praktycznie mitycznym – owym „wszędzie i nigdzie” niczym z *Ubu króla*. I w takiej krytyce tkwi pewna doza słuszności, choć gwoli sprawiedliwości należy zaznaczyć, iż największe i najcelniejsze koncepcje genezy tej hermeneutyki źródła noszą piętno takiej aury nieokreśloności. Girard nie różni się zatem od innych hermeneutów kultury. Postulat teoretyczny, iż to dopiero w wyniku kryzysu mimetycznego rodzi się charakterystyczny dla kultury pewien porządek w formie instytucji i symbolizacji jako swoistych zapośredniczeń jest postulatem uzasadnionym.

Dysponując ogromem świadectw, Girard doskonale analizuje stan, w którym *mimesis* opanowane przez czysty (*pur*) antagonizm, mnożąc sobowtóry, doprowadza społeczność do hobbsowskiej wojny wszystkich przeciw wszystkim. Ale wizja wojny totalnej, rzezi i zniszczenia uruchamia – stwierdza filozof – mechanizm odwrotny (znajdujemy w pismach autora *Kozła ofiarnego* odwołanie się do instynktu samozachowawczego). Będzie to – niczym w teorii freudowskiej – moc Erosa: przeniesienie niszczącej energii na wspólnie wytypowany, wybrany obiekt (*object*), który skupi na sobie nienawiść, zniweluje antagonizmy i rywalizację zwalczających się stron. Jest oczywiste, iż Girard nawiązuje do koncepcji mitów ofiarnych (Frazer), mordu założycielskiego (Freud), wiecznego powrotu (Nietzsche, Eliade), ale nie mamy tu bynajmniej do czynienia z prostymi zapożyczeniami lub co gorsza z ukrywanymi przez autora inspiracjami. Te czasami jedynie terminologiczne podobieństwa w niczym nie umniejszają ani nowatorstwa, ani oryginalności propozycji Girarda.

Od lat 70. XX stulecia filozof nasz przedstawia coraz precyzyjniejsze świadectwa (mity, przekazy literackie, relacje) zdające się potwierdzać przyjęty schemat eksplikacyjny odnoś-

nie do genezy kultury. Stan wrzenia, ślepa nienawiść, zwalczanie się sobowtórów – słowem te wszystkie parafernalia „mimetycznej przemocy”, od pewnego (zwrotnego) punktu poczynają się koncentrować na jednym wspólnym polu.

W tym miejscu docieramy do najcenniejszej części koncepcji Girarda. Instynkt samozachowawczy, chęć przetrwania – słowem – projekt zapobieżenia zagładzie powodują, iż strony zaangażowane w konflikt, we wzajemne „znoszenie się” odłączają od społeczności – stwierdza Girard – taki element (*membre*), takiego członka *communitas*, którego jednomyślnie „uznają za wyłączną przyczynę nieporządku”. Naturalną konsekwencją takiego podejścia staje się zatem próba eliminacji takiego destabilizującego działanie społeczności elementu. Girard utrzymuje, iż to sam mechanizm mimetycznej przemocy – objawiający się na nieświadomym poziomie zbiorowości podmiotów, wskazuje na ofiarę, reguluje jej wybór. (W kapitalnej pracy *Kozioł ofiarny* Girard analizuje okoliczności, w jakich społeczeństwo dokonuje wyboru ofiary. W procesie takiego wyboru fundamentalną rolę odgrywa świadomość nieakceptowanej przez większość różnicy w funkcjonującym systemie). Ofiara nie jest winna bardziej niż ktokolwiek w takiej społeczności, ale wspólnota jest przekonana o słuszności swojego wyboru. Ważnym staje się pojęcie kolektywnego prześladowania. Pieczołowity dobór materiału ma za zadanie – podkreśla Girard – udowodnić, iż w okresie rzezi i pogromów Żydów (np. w czasie epidemii dżumy), w czasie polowań na czarownice (w okresie klęsk żywiołowych), politycznego terroru (rewolucje – francuska, rosyjska), słowem w przeżywanym kryzysie, dochodzi do głosu „zła wymiana” i złowroga wzajemność. Rozumiemy to za naszym filozofem w ten sposób, iż naturalnym stanem każdego społeczeństwa jest system różnic, przeciwstawień („dół” – „góra”, „posiadający” versus „nieposiadający”).

W momencie kryzysu społeczne układy między ludźmi „psują się”, a tabu zostaje przekroczone. W obawie o zaistnienie totalnej katastrofy tłum wkracza do akcji – „depcze i tratuje” (łac. *turba*), żądny krwi, która oczyści społeczność z niekorzystnych elementów. Innymi słowy ujednocila się zachowania (zanikają różnice), a wytypowany za pomocą odróżniającego oskarżenia o najcięższe zbrodnie kozioł ofiarny (*emissaire*) (znaczony niczym w systemie językowym element stygmatem ofiarniczym) skupi na sobie całą agresję, złą energię społeczności. Zabicie kozła ofiarnego kończy kryzys, ponieważ dokonuje się za powszechną zgodą, jednomyślnie. Leżący u podstaw uspołecznienia, kulturyzacji, proces zbrodniczy, proces skandalicznej ofiary kanalizuje zbiorową przemoc właśnie przez skierowanie się ku jednemu, powszechnie wybranemu członkowi społeczności. Złożenie ofiary (różniacej się w niewłaściwy, nieakceptowany przez ogół sposób, a przez to odgrywającej rolę wroga całej wspólnoty) prowadzi w ostateczności do pojednania.

Girard uwypukla mimetyczny charakter opisanych składowych kryzysu i jego przezwyciężania. Dramat społeczności, wybór ofiary i rytualna zbrodnia stają się zaczątkiem rytualizacji powtarzanej cyklicznie przez społeczność. Obrządek wyzwala – dodaje filozof – moc pojednania. Leżące u genezy zbrodni dokonywanej na niewinnej ofierze pragnienie mimetyczne (bezprzedmiotowe, a więc tym groźniejsze, uposażone w destrukcyjną moc mobilizującą najgorsze instynkty człowiecze) rodzi serię kryzysów zagrażających samemu istnieniu całej społeczności. Idąc dalej tradycyjnym tropem (Frazer, Freud czy Lévi-Strauss) autor *Rzeczy ukrytych...*, przeciwstawia szeroko pojęty instynkt (biologiczny,

fizjologiczny, irracjonalny element animalności człowieka) rodzącej się kulturze (procesowi ucłowieczania się).

Mamy tu zatem klasyczną – przynajmniej od czasów Tönniesa, Simmla czy Webera – opozycję tego, co żywiołowe i tego, co uspołecznione (oczywiście z szeregiem mocnych implikacji, jakie niesie ów termin). Przekraczanie kryzysu to przekraczanie, znoszenie różnic i opozycji. Ten ruch (swoista dialektyka, jak podkreśla Girard) prowadzi z kolei do emergencji czegoś jednego, wspólnego dla zwaśnionej grupy. Słowem, będzie to przedmiot – o czym już wspominaliśmy – „naznaczony”. (Późniejsze badania Girarda zwrócą uwagę na swoistość takiego naznaczenia, odwołując się do kategorii *skandalon* – jako wyróżnika podejścia chrześcijańskiego do ofiary i do jej niezasłużonego cierpienia, pogwałconej niewinności). Wytypowana arbitralnie ofiara staje się wyrazem (*mimesis*) pojednania. Zatrute wzajemną nienawiścią, skonfliktowane grupy społeczne zaczynają się w tym przełomowym momencie koncentrować na czymś jednym, na obiekcie skupiającym niczym soczewka rozproszone promienie, tj. nienawiść, agresywne (tanatologiczne) energie.

Rozważając teoretycznie sytuację, w której rywale dążyliby do opanowania (w klasycznym sensie zawładnięcia „przedmiotem”) pożądania, pogodzenie się byłoby niewyobrażalne, twierdzi nasz filozof. Ale jeśli – dodaje – owe rywalizujące ze sobą grupy kierują swą energię na wspólnie obrany przedmiot, godzą się z łatwością we wspólnym działaniu wymierzonym przeciw ofierze, której wszyscy nienawidzą. (Daje tu o sobie znać uważna lektura choćby Sartre’a, którego Girard podobnie jak Heideggera czy Marcela wielokrotnie przywołuje). Wyłonienie kozła ofiarnego – będące niejako warunkiem inicjalnym zaniechania rozprasających, destruktywnych walk – prowadzi do zgody i jedności, a jak stwierdza sam filozof: „dobrze naoliwiony mechanizm pojednawczy wskrzesza świat absolutnie »doskonały«, bo zapewnia automatycznie wyeliminowanie wszystkiego, co uchodzi za niedoskonałe, za jego też sprawą to wszystko, co daje się przemocą wyeliminować, jawi się jako niedoskonałe i niegodne istnienia” (Girard 1992: 112).

Historyczna analiza społeczeństw archaicznych (z uwzględnieniem ograniczoności takich badań) pozwala Girardowi na stwierdzenie następującej zależności: tam, gdzie nie doszło do okrutnego i krwawego mordu założycielskiego, niepoddane procesowi ucłowieczenia społeczności skazały się na samozagładę, nie zdoławszy skanalizować rywalizacji mimetycznej w formie kozła ofiarnego. Jeszcze inne społeczności – uzupełnia swój tok rozumowania Girard – nie umiały zrytualizować (mimetyczne powtórzenie) tego zjawiska i nie stworzyły kontrolującego i poskramiającego krwiożerczych instynktów systemu kultury. W odróżnieniu od Freuda ów *meurtre initiateurice* nie wyłania się z nieświadomego libido traktowanego jako swoista konieczność wpisana w system biologiczności gatunku ludzkiego. Sam wybór kozła ofiarnego – twierdzi Girard – jest swoistym melanzem dowolności i konieczności.

Ograniczenia narzucone na charakter niniejszej publikacji nie zezwalają na dokładniejszy opis nowatorskiej koncepcji wyboru ofiary, którą przedstawił nasz filozof, lecz odnotujmy przynajmniej, iż dotknięcie jakąś ułomnością (nieakceptowaną w systemie różnic różnicą) czy obce pochodzenie zwiększają szanse na bycie desygnowaną ofiarą. Wszelki stan *alienus* (np. odrażające rysy) może zostać potraktowany jako oznaka winy, co w kluczowym momencie zostaje uznane za sygnał do ostatecznej rozprawy z winowajcą.

Popełniony mord domaga się rytualizacji, powtarzalności, bowiem – twierdzi Girard – „reguła założycielska nie da się obalić” (Girard 1992), a sam ten fakt stanowi nośnik kultury. Powstanie pierwszych, typowo ludzkich instytucji wiąże się z zaplanowanym powtarzaniem (kluczowym procesem jest niewątpliwie szukanie winnego, np. we współczesnych społeczeństwach totalitarnych, co potwierdza „nieśmiertelność” tego procesu). To z kolei wymaga pewnej dozy jednomyślności, unifikacji działania. Zatem rytuał będzie czymś, co powstrzymuje nieprzewidywalne i rekurencyjne ataki mimetycznej przemocy.

Spółeczeństwa w fazie powstawania kultury (lub jak twierdzi „późniejszy” Girard, w trakcie jej modyfikacji) wyznaczają ściśle regulowany czas na przemoc, przemoc – dodajmy, która jest zaplanowana, opanowana właśnie rytualnością czy też po prostu staje się systemem. „Tendencja do przypisywania winy za niedoskonałość jakiegoś społeczeństwa wewnętrznym lub zewnętrznym kozłom ofiarnym jest jeszcze ciągle zjawiskiem powszechnym, to pewne, lecz zamiast ją powściągać i denuncjować, społeczeństwa totalitarne zachęcają do niej, i zamieniają w system. Ofiarami żywią mit, który podają do wierzenia, mit o swojej doskonałości” (ibidem). Bezustannie powtarzając ten sam mechanizm kozła ofiarnego, sam rytuał – obejmujący ciągle zmieniające się ofiary – staje się formą uczenia. Fakt ten to już realna inspiracja, bodziec prowadzący do instytucjonalizacji uporządkowanych czy też ustrukturuowanych zachowań. Zażegnanie kryzysu mimetycznego (kładące kres wyniszczającej walce) musi osiągnąć jeszcze wyższy etap: wzejście instytucjonalizacji, która – jak twierdzi Girard – wszczepia „pierwiastek mądrości” we wszelki możliwy kryzys (dojrzewania, choroby, śmierci), by eliminować to, co mogłoby okazać się zagrożeniem dla danej społeczności. W tym miejscu Girard zwraca się coraz bardziej w stronę religii, którą uznaje za najpełniejszy wyraz genezy kultury. Zachowując w całej szczegółowości „teorię pracującą”, tj. mechanizm mimetyczny, wprowadzając nośne pojęcie *skandalonu*, Girard udoskonala swą koncepcję początku, nadając jej wymiar duchowy i soteriologiczny.

BIBLIOGRAFIA

- Girard, René. 2006. *Początki kultury*, Kraków: Znak.
Girard, René. 1987. *Kozioł ofiarny*, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
Girard, René. 1992. *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa: Spacja.
Snow, Charles P. 1999. *Dwie kultury*, Warszawa: Prószyński i S-ka.

CONCEPTION OF CULTURE IN THE RENÉ GIRARD'S THEORY – THINGS AND VALUES IN THE HIDDEN CONTEXT (*CHOSSES CACHÉES*)

The present article is a modest contribution to the reconstruction and systematization of a rich and seminal conception of René Girard. The letter belongs to a group of the most influential philosophers of culture of the XX and XXI century whose theories attempt at explaining the origins of this unifiue and diverse phenomen: culture Girard produces a coherent although a controversial theory of basic, fundament motives of human behavior (e.g. jalousie and strike For excellence and emulation) which set in motion a series of symbolic reactions leading to the emergence of organized society and finally social behavior. Those reactions were mainly responsible for the cultural development and progress.

Key words: culture, competition, jelaousy, project