

BOGUMIŁ STRĄCZEK

(Kraków)

**PODSTAWOWE POJĘCIA
I FILOZOFICZNE INSPIRACJE
ANTROPOLOGII RENÉ GIRARDA**

WPROWADZENIE

W niniejszej pracy podjęto próbę przedstawienia założeń i podstawowych koncepcji antropologii René Girarda (1923–2015). Jej celem jest przybliżenie w sposób zwięzły i przejrzysty teorii człowieka, która została opracowana przez jednego z najwybitniejszych współczesnych myślicieli francuskich. Tak postawiony cel nie ogranicza się jedynie do uporządkowania wszystkich wątków i zarysowania szkieletu twórczości autora teorii mimetycznej. Myśl Girarda wymyka się prostej klasyfikacji, zaś swoje poglądy przedstawia on z perspektywy różnych dyscyplin naukowych: krytyki literackiej, psychologii, socjologii, historii, hermeneutyki biblijnej, a nawet teologii. Ta interdyscyplinarna różnorodność stanowi jednak punkt wyjścia dla realizacji bardzo konkretnych celów. Całe bogactwo wiedzy o człowieku, jakie proponuje Girard, krąży bowiem wokół pytania: „kim jest człowiek?”, pytania, które nurtowało myśl filozoficzną od zarania jej dziejów. Odpowiedzi na to pytanie francuski myśliciel udziela w duchu wypracowanej przez lata teorii mimetycznej, która składa się z trzech kluczowych koncepcji: teorii pragnienia mimetycznego, mechanizmu kozła ofiarnego i biblijnej demistyfikacji.

Niewątpliwie ten, kto podejmuje się próby wykazania filozoficznych konotacji myśli Girarda powinien na samym początku podkreślić, iż autor *Kozła ofiarnego* za filozofa bynajmniej nigdy się uważał,

a wręcz przeciwnie, wygłaszał tezy, że „filozofia wykorzystwała już swoje zasoby”, że „koniec filozofii niesie ze sobą nowe możliwości w naukach o człowieku”¹. Jak zatem wybrnąć z tej kłopotliwej sytuacji?

Być może zadowalające byłoby tutaj po prostu wskazanie na żywotność myśli Girarda wśród filozofów? Wszakże poruszane przez niego kwestie podejmowane były przez takich filozofów, jak: Philippe Lacoue-Labarthe, Gianni Vattimo, Jean Luc Marion, Michel Serres, nie mówiąc już o tych, którzy wprost mienia się jego uczniami, m.in.: Jean Pierre Dupuy, Paul Dumouchel, Eric Gans, Stephen Gardner czy Sandor Goodhart. Zainteresowanie tych przedstawicieli współczesnej filozofii już o czymś świadczy, jednak jeszcze nie na tyle przekonująco by móc Girarda nazwać filozofem, a jego teorię mimetyczną określić mianem filozoficznej. Ogromny aplauz, jaki wśród niektórych filozofów ubiegłego stulecia zyskała teoria ewolucji nie skłania autorów podręczników z historii filozofii do umieszczenia w nich nazwiska Charlesa Darwina obok Schopenhauera, Marksa czy Newmana. Są jednak i tacy, którzy są do tego skłonni². W istocie, przekonanie to jest do wybronienia, niemniej wymaga silnego uzasadnienia; przynajmniej ukazania teorii ewolucji wraz z leżącymi u jej podstaw założeniami jako całościowego (metafizycznego) stanowiska na temat życia, świata i człowieka³. To samo można by uczynić z teorią mimetyczną René Girarda. Studium takie wymaga szerszego opracowania. W niniejszej pracy ograniczę się tylko do kilku wstępnych uwag.

Zanim jednak przejdę do części zasadniczej, pragnę przytoczyć słuszne spostrzeżenie Piotra Mroza, który pisze:

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.

¹ R. Girard, *Things hidden since the foundation of the world. Research undertaken in collaboration with J.-M. Oughourlian and G. Lefort. Translated by S. Bann and M. Metteer*, Stanford University Press 1987, s. 438.

² Anthony Kenny poświęca filozofii współczesnej czwarty tom swojej *A New History of Western Philosophy* (Oxford: Clarendon Press 2007), zatytułowany *Philosophy in the Modern World*. Pośród takich filozofów, jak: Bentham, J. S. Mill, Schopenhauer, Kierkegaard, Marx i Engels, Newman, Nietzsche, Peirce, umieszcza nazwisko Charlesa Darwina.

³ Na ten temat dyskutowali między innymi M. Heller, M. Kokowski, M. Olejnik, A. Olszewski, W. Wójcik na seminarium z filozofii przyrody Wydziału Filozoficznego PAT w Krakowie. Zapis z dyskusji został opublikowany w: „Zagadnienia filozoficzne w nauce” 1998, XXII, s. 93–113.

Przyjmując jednak taką konwencję rekonstrukcyjno-interpretacyjną, badacz ów musi zachować wręcz modelową ostrożność. Po pierwsze – jak przyznaje to sam Girard – jego droga rozwoju, kultywowanie pewnych zainteresowań i dochodzenie do zrębów własnej teorii rodziło się z inspiracji nie tyle naukowych czy filozoficznych, ile ze sztuki i literatury⁴.

Do tego dodałbym jeszcze jedno spostrzeżenie. Girard wkraczając w obszar – jak by się mogło wydawać – zarezerwowany dla dyskursu filozoficznego, czyni to w sposób nie do końca bezinteresowny. Będąc bowiem wierny swojej *grand theory*, pozostaje myślicielem otwartym na jej rozmaite interpretacje, modyfikacje czy pogłębienia. Stąd jego ciągła chęć do konfrontowania swoich koncepcji z najbardziej nośnymi ideami współczesnej, i nie tylko współczesnej, filozofii.

MIMESIS I PRAGNIENIE

Greckie pojęcie *mimesis* należy do tych kategorii cywilizacji Zachodu, które od dawna nastroczały badaczom wiele trudności. Już chociażby zestawiając ze sobą klasyczne pod tym względem pozycje, jak: *Die Mimesis in der Antike* Kollera, *Imitation in the 5th century* Elsego⁵, czy *Mimesis* Gebauera i Wulfa odnaleźć można kilka, często nawet sprzecznych ze sobą interpretacji⁶. Najbardziej brzemiennie w skutkach ujęcie *mimesis* jako kategorii estetycznej znajdujemy u Platona, gdzie obok naśladowania oznacza ono również przedstawienie, dorównywanie komuś, przekształcenie, tworzenie podobizn, a najogólniej dziedzinę pozorów⁷. Girard jednak dokonuje przeformułowania platońskiej kategorii⁸. Wiąże on bowiem *mimesis* z pojęciem pragnienia, które odróżnia od potrzeby, ochoty czy intencji. Sam termin pragnienie (*desir*) jest tutaj właściwy, pod warunkiem, że nie jest mylnie utożsamiany ze współczesnym kontekstem językowym, który sytuuje się we freu-

⁴ P. Mróz, *René Girarda koncepcja kultury – Rzeczy i wartości w ukrytym konflikcie (Choses cachées)*, „Studia humanistyczne AGH”, T. 9 (2010), s. 54.

⁵ G. Else, *Imitation in the 5th century*, „Classical philology”, t. 53, z. 2, 1958, s. 73–90.

⁶ G. Gebauer, Ch. Wulf, *Mimesis, Kultur-Kunst-Gesellschaft*, Hamburg 1992.

⁷ R. Michalski, *Antyczne źródła pojęcia mimesis*, „Filo-Sofija”, nr 1 (5), 2005, s. 45.

⁸ „W problematyce platońskiej – pisze – nie wspomina się ani słowem o zachowaniach dotyczących przywłaszczenia. A przecież ten typ zachowań, odgrywający bardzo ważną rolę zarówno w zachowaniach ludzi jak i wszystkich istot żywych, tak łatwo prowokuje imitację”. Zob. R. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, „Literatura na świecie” 1983, nr 12, s. 80.

dowskim rozumieniu, związanym bezpośrednio z *libido* czy zmysłem seksualnym. Z owych trudności semantycznych Girard zdawał sobie znakomicie sprawę, dlatego też zastanawiał się nad jego zastąpieniem innymi pojęciami, takimi jak Bergsonowskie *élan vital*, projekt Sartrea czy ideą podmiotowości, rozumianą jako *namiętna refleksyjność i wola*⁹. W każdym razie pragnienie, w tym sensie w jakim pojmuje je Girard, wykracza poza jednolite procesy biologiczne, jest strukturą niejednolitą i amorficzną.

Mimo swojego sceptycznego, miejscami nawet bardzo krytycznego, stosunku do Freuda, Girard przyznaje się do swoich afiliacji psychoanalitycznych. Przede wszystkim sięga do słownika psychoanalizy, wprowadzając do swoich prac takie terminy, jak: „kompleks Edypa”, „przeniesienie”, „projekcja” czy „stłumienie”¹⁰. Pojęciom tym jednak nadaje zupełnie nowe, oryginalne znaczenie. Za francuską szkołą psychoanalizy natomiast przyjmuje założenie o społecznym i interindywidualnym charakterze pragnienia. Podobnie jak Jaques Lacan, który pisał, iż „<<Naturą>> człowieka jest relacja z człowiekiem...”¹¹ Girard opowie się za tezami relacjonistów i w charakterystyczny dla siebie sposób będzie mówił, iż pragnienie jest z istoty zapośredniczone poprzez pragnienia innych ludzi lub że układa się w strukturę trójkątną (podmiot-pośrednik-przedmiot), a nie linearną¹² (podmiot-przedmiot), że jest pragnieniem *według Innego*, pragnieniem naśladowczym, *pragnieniem mimetycznym* czy *pragnieniem metafizycznym*. Za każdym razem chodzi mu jednak o to, iż pragnienia nie można rozumieć poza konkretną relacją mimetyczną (naśladownictwem), która je poprzedza i determinuje. Dlatego też szkicując podstawową strukturę pragnienia pomiędzy *ja pragnącym* a przedmiotem pragnienia umieszcza trzeci element – *Innego*, którego nazywa również *pośrednikiem*, *modelem pragnienia* czy *wzorcem mimetycznym*.

Ta relacjonistyczna koncepcja pragnienia ma swoje konsekwencje w krytyce nowożytnego podmiotu. Szczególnie negatywnie oceniany jest przez Girarda projekt *romantycznego indywidualizmu*, wedle którego jednostka stanowi samowystarczalny i autonomiczny byt, całkowicie odseparowany od konstytuujących go sieci relacji społecznych. Nieprzypadkowa jest tu zbieżność z Levinasowskim pojęciem „separa-

⁹ R. Girard, J. G. Williams, *The Girard reader*, New York 1996, s. 268.

¹⁰ P. Mróz, *René Girarda koncepcja kultury...*, s. 55.

¹¹ J. Lacan, *Ecrits, Seuil*, Paris 1966, s. 88 (cyt. za: M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, Warszawa 2000, s. 246).

¹² Jak to było przedstawiane u Freuda za pośrednictwem idei *cathexis*.

cji”, które oznacza egoizm „ja” zamykającego się we własnym świecie. Zarówno dla Girarda, jak i Lévinasa egoizm jest tą formą *bycia-w-świecie*, która uzurpuje sobie prawo do panowania, a jednocześnie ustanawia zaporę wobec zagrożenia, jakim jest utrata własnego poczucia wyjątkowości. Wobec tego typu romantycznych koncepcji podmiotowości Girard wysuwa zarzuty między innymi o solipsyzm, fikcyjność, egocentryzm oraz hołdowanie egotycznym i snobistycznym projektem osobowości, które zamiast – jak przecież postulują – przyczyniać się do ukonstytuowania wszechmocnego podmiotu, w rzeczywistości tworzą jego żalną karykaturę.

MIMETYCZNA RYWALIZACJA

Z powyższych uwag wynika, iż w sposób charakterystyczny dla większości współczesnych myślicieli francuskich, zwłaszcza tych, których zwykło się określać mianem *postmodernistów* czy może nawet trafniej *postnietscheanistów* – to wszakże Nietzsche pisał, iż „«podmiot» jest tylko fikcją”¹³ – Girard przyjmuje tezę, iż podmiot nie stanowi jednolitej i trwałej substancji, ale że właśnie jest podmiotem rozdartym, nieoczywistym, kruchym, a nade wszystko, że jest strukturą, której sposób istnienia uzależniony jest od imitowania *Innego*. Nie jest to wizja optymistyczna. Koncepcja pragnienia mimetycznego jest u Girarda ściśle związana z wizją konfliktowych stosunków między podmiotami. Francuski myśliciel daleki jest od stwierdzenia, że relacje międzyludzkie z natury są pozytywne. W tej kwestii znacznie bliżej mu do Sartre’a („konflikt ontologiczny”) lub do Hobbesa (*homo homini lupus*) i niż do Rousseau (*contract social*). Dwa pragnienia skierowane na ten sam przedmiot stają się jednocześnie pragnieniami konkurencyjnymi. Trafny opis Girardowskiej *mimesis* zawarł J. M. Oughourlian w swojej książce *The Puppet of Desire*:

Tak jak we wszechświecie, planety, gwiazdy i galaktyki są jednocześnie przyciągane i odpychane przez grawitację, tak też *mimesis* przyciąga i odpycha ludzi względem siebie¹⁴.

Konflikt będący wynikiem naśladowania określa Girard mianem *konfliktu mimetycznego*, który w zależności od charakteru mediacji

¹³ Na temat krytyki podmiotu w myśli Nietzschego zob. P. Pieniążek, *Podmiot, autor i tekst u Nietzschego*, „Nowa Krytyka” 2002, nr 13, s. 69–95.

¹⁴ J. M. Oughourlian, *The Puppet of Desire. The Psychology of Hysteria, Possession, and Hypnosis*, przeł. E. Webb, Stanford 1991, s. 11.

może przybierać mniej lub bardziej intensywną postać. *Mediacja*, w jaką wchodzi podmiot, może być zatem: a) *zewnętrzna*, gdy dystans między pośrednikiem i podmiotem jest wystraszająco duży, by obie sfery się nie przenikały, i b) *wewnętrzna*, gdy pośrednik jest w zasięgu podmiotu. Przynależność do jednego z dwóch typów mediacji określa skłonność podmiotu do popadnięcia w konflikt z pośrednikiem. Pośrednictwo zewnętrzne charakteryzuje pozytywny stosunek naśladowcy do pośrednika, pośrednictwo wewnętrzne – negatywny.

Zwracając swoją szczególną uwagę na te typy relacji, które ustanawia mediacja wewnętrzna, Girard ukazuje, jak pragnienie mimetyczne zmierza w kierunku *odróżnorodnienia*, zatarcia różnic między indywiduami. To bowiem nie w *różnicy* między jednostkami, lecz w ich *podobieństwie* tkwi prawdziwie zarzewie konfliktu. W momencie, gdy owa rywalizacja osiąga paroksyzm, przedmiot staje się coraz mniej istotny, zaś podmiot skupia swoją uwagę na rywalizacji ze swoim rywalem-przeszkodą. Na tym etapie pragnienie w sposób szczególny ujawnia swoją naturę metafizyczną. Z pragnienia przedmiotu, który zasugerował *Inny*, staje się pragnieniem „bycia *Innym*”. Rywalizacja mimetyczna nie jest tylko i wyłącznie prostą rywalizacją o przedmiot fizyczny, lecz rywalizacją metafizyczną o specyficznie pojętą egzystencjalną pełnię.

Im większą rolę odgrywa w pragnieniu aspekt metafizyczny – stwierdza – tym mniejsza staje się rola aspektu fizycznego. Im bliżej znajduje się pośrednik, tym bardziej przedmiot traci konkretną wartość¹⁵.

Uczucia nienawiści, zazdrości i zawiści, jakie rodzą się w trakcie rywalizacji, związane są – zdaniem Girarda – z doświadczeniem „niekompletności” ludzkiego istnienia. Nasila się ono, gdy nieustannie podmiot porównuje się z innymi ludźmi. Porównania te bardzo łatwo tworzą iluzje, mające dramatyczne konsekwencje dla dalszych losów podmiotu. Dotyczą one tego, co dla podmiotu jawi się jako „jakość życia” czy „prestż” (np. dobrobyt, przychylność losu, wyższy status społeczny). Dostrzega on bowiem, że inni ludzie posiadają wiele dóbr, które dla niego są bardzo odległe lub całkowicie nieosiągalne. To frustrujące doświadczenie „pustki” sprawia, iż podmiot „odczuwa niepokonany wstręt do własnej substancji”¹⁶, czuje się „wątki i cherlawy”, podczas gdy *Inny* cieszy się „pełnią” istnienia. W ujęciu Girarda pojęcie pragnienia metafizycznego jest o tyle nietypowe, iż odnosi się

¹⁵ R. Girard, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, przeł. K. Kot, Warszawa 2001, s. 91.

¹⁶ Tamże, s. 91–99.

ono nawet do rywalizacji ekonomicznej czy politycznej. Jeżeli bowiem celem polityki czy ekonomii jest walka o prestiż, to jest to wyrazem pragnienia metafizycznego. Chęć posiadania bardziej ekskluzywnego samochodu, modniejszego ubrania czy bardziej cieszących się poparciem poglądów niż *Inny*, stanowi o spektakularnym zwycięstwie nad rywalem. W owej rywalizacji obiektywna wartość przedmiotu odgrywa zupełnie drugorzędną rolę. Celem jest natomiast pokonanie rywala w wyścigu ekonomicznym czy politycznym, które nabiera w tym kontekście walorów symbolicznych¹⁷.

Naśladowcy pogrążeni w konflikcie mimetycznym stają się *monstrualnymi sobowótami*. Wysyłają do siebie podwójne przesłanie (naśluduj mnie, gdyż jestem twoim wzorem, nie naśluduj mnie, gdyż jestem twoim rywalem), które zwiększa intensywność pragnienia i rywalizacji i w efekcie prowadzi do wzajemnej przemocy. Ową skłonność francuski myśliciel określa za Batesonem mianem *podwójnie sprzecznego imperatywu (double bind)*, która podsycą gwałtowność pragnienia, przesyconego nienawistną miłością. Prawdę tę, zdaniem Girarda, w doskonały sposób odzwierciedlają powieści Dostojewskiego, u którego:

[...] zbyt gwałtowna nienawiść wybucha w końcu, odkrywając swoją podwójną naturę lub raczej podwójną naturę pośrednika – jako wzoru i jako przeszkody. To nienawiść, która miłuje, to uwielbienie, które kala błotem, a nawet krwią, stanowią apogeum konfliktu zrodzonego przez pośrednictwo wewnętrzne¹⁸.

Mimetyczna rywalizacja oraz intensyfikacja przemocy ma również swoje społeczne reperkusje. Ma charakter zaraźliwy i może rozprzestrzeniać się jak epidemia. Pochłania bowiem nie tylko jednostki, lecz również całe grupy, sięgając samych podstaw porządku kulturowego. Dla Girarda *kultura* jest uporządkowanym systemem różnic, znajdującym swe odzwierciedlenie w postaci hierarchicznego ustrukturalizowania społeczeństwa, w postaci tabu i norm, w przypisaniu jednostkom określonych ról społecznych i określeniu relacji między nimi. Zacieśnianie tych różnic stanowi natomiast powrót do pierwotnego stanu natury, który jest stanem *wojny wszystkich przeciw wszystkim*. Gdy rywalizacja dramatycznie zaczyna się rozprzestrzeniać, *przemoc totalna* ma już tak duży zasięg, że zagraża istnieniu całego społeczeństwa. Rodzi się zatem pytanie: jak to możliwe, że społeczność przewycięża te

¹⁷ P. Dumouchel, *Indifference and envy. The anthropological analysis of modern economy*, „Contagion”, vol. 10, Spring 2009, s. 149–150.

¹⁸ R. Girard, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, dz. cyt., s. 46.

wewnętrzne spory? Owe kryzysy zagrażają bowiem nieustannie jedności wspólnoty.

MECHANIZM KOZŁA OFIARNEGO

Według francuskiego myśliciela przemoc kolektywna może przybrać dwie formy: przemocy *wszystkich przeciw wszystkim* oraz przemocy *wszystkich przeciw jednemu*. W pierwszym przypadku do czynienia mamy ze zjawiskiem zaobserwowanym i opisanym przez Thomasa Hobbes w słynnej maksymie *bellum omnium contra omnes*, którą Girard przeformułował w duchu mimetycznej teorii pragnienia. Drugi przypadek natomiast związany jest z durkheimowską koncepcją bytu społecznego, który podporządkowuje sobie jednostki i stosuje wobec nich kolektywną przemoc. O ile jednak pierwszy rodzaj przemocy leży u podstaw dezintegracji społecznej i może prowadzić do całkowitego wyniszczenia grupy, o tyle ten drugi sprzyja integracji.

Początek kryzysu wynika z tego, co w *Prawdzie powieściowej* nosi miano „choroby ontologicznej”, zaś w *Sacrum i przemoc* „mimetycznego zarażenia”. Pojęcia te metaforycznie odzwierciedlają *mimesis* tłumu, a więc rozprzestrzenienie się pragnień mimetycznych na szerszą grupę osób. Struktura rozrasta się, zostaje przeniesiona na płaszczyznę społeczną, a jej wyrazem jest ogarniająca wspólnotę „rywalizacja wszystkich ze wszystkimi”. Gdy napięcie społeczne w końcu osiąga paroksyzm, grupa społeczna, wcześniej totalnie zdezintegrowana, staje się absolutnie jednomyślna. W porywie mimetycznym cała dotąd niezależna przemoc zostaje skumulowana i wymierzona przeciwko jednej ofierze, która „zostaje wybrana przez sam mimetyzm, jest substytutem wszystkich innych ofiar, które mógłby wybrać tłum, gdyby sprawy potoczyły się inaczej”¹⁹. Kolektywna przemoc wszystkich przeciwko wszystkim, która grozi unicestwieniem całej wspólnoty, zostaje spontanicznie i automatycznie przemieniona w przemoc wszystkich przeciw jednemu. Wedle tego powtarzającego się w różnych kulturach scenariusza, zostaje przywrócona jedność społeczna.

Girard nazywa ten proces *mechanizmem kozła ofiarnego*, czyniąc aluzje do archaicznego rytuału religijnego, gdzie grzechy wspólnoty zostają symbolicznie nałożone na ofiarę, która zostaje złożona bogom lub porzucona na pustyni. Osoba, która staje się przedmiotem aktów przemocy, jest „kozłem ofiarnym” w tym sensie, że jej śmierć lub wy-

¹⁹ R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. E. Burska, Warszawa 2002, s. 37.

dalenie jest konieczne dla regeneracji społecznego porządku i odbudowy pozytywnych stosunków. Paradoksalnie, w takiej sytuacji kryzysu „nie można obejść się bez przemocy, jeżeli chce się położyć jej kres”²⁰. Porządek społeczny wraca w oparciu o tzw. *zasadę Kafkaszową*: „Lepiej dla was, gdy jeden człowiek umrze za lud, niż miałby zginąć cały naród”²¹. Ofiara wybierana przez tłum może zostać wytypowana w sposób zupełnie przypadkowy, niemniej Girard nie rezygnuje z próby określenia pewnych kryteriów selekcji. Wymienia między innymi kryteria: 1) fizyczne; 2) kulturowo-religijne; 3) społeczno-ekonomiczne.

Zdaniem Girarda, mechanizm kozła ofiarnego zawsze wymagać będzie pewnego stopnia niewiedzy (*méconnaissance*). Ofiara nie może być uznana za niewinną. Jeśli mechanizm ma zadziałać, tzn. doprowadzić do osiągnięcia społecznej spójności, to niewinność ofiary powinna zostać nieujawniona. Girard wykazuje, iż:

[...] „kluczowa rola, jaką w procesie kozła ofiarnego odgrywa *niewiedza*, jest paradoksalna, ale oczywista. Niewiedza pozwala każdemu trwać w złudnym przekonaniu, że ofiara jest naprawdę winna i już z samego tego powodu zasługuje na karę”²².

Przedstawiona powyżej koncepcja kozła ofiarnego ukazuje, jak daleki jest Girard od rozwiązań, jakie proponują filozofie oświeceniowe, upatrujące źródeł porządku społecznego w „umowie społecznej” zakorzenionej w rozumie i zdrowym rozsądku. Wszystko, co do tej pory powiedzieliśmy, wskazuje raczej na irracjonalne i spontaniczne źródła.

SACRUM I PRZEMOC

Według Girarda mechanizm kozła ofiarnego przynosi skonfliktowanej wewnętrznie wspólnocie nieoczekiwany pokój. Siła tego doświadczenia jest tak potężna i niewyobrażalna, że w powszechnym przekonaniu fizyczna przemoc nabiera metafizycznego znaczenia. Można by powiedzieć, że społeczność ulega iluzji „boskiej hierofanii”²³. To traumatyczne przeżycie pozostawia wśród żyjących niezatarte piętno w postaci przekonania, że „w umieraniu tkwi śmierć, lecz również życie”. Stąd też bierze się charakterystyczna dla społeczeństw pierwotnych

²⁰ R. Girard, *Sacrum i przemoc. Część pierwsza*, przeł. M. i J. R. Poznań 1994, s. 34.

²¹ J 11,50.

²² R. Girard, *Początki kultury*, tłum. M. Romanek, Kraków 2006, s. 90.

²³ Por. A. Romejko, *Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie”, T. XV–XVI (2002–2003), s. 61.

i archaicznych głęboka ambiwalencja wobec bóstw. Posiadają one bowiem walory zarówno pozytywne, jak i negatywne: „siedziby bogów zamieszkane są przez istoty mające na swoim koncie rozliczne gwałty, zabójstwa, ojcobójstwa i akty kazirodcze, nie licząc czynów bestialskich i obłąkanych”²⁴.

Funkcja *sacrum* jest zatem klarowna i pozostaje niezmienna na przestrzeni dziejów – ma zapewnić ochronę powszechnego pokoju i stabilność społeczną. Widać zatem, jak Girard tkwi głęboko we francuskiej myśli socjologicznej Durkheima, który uważał, że religia zasadniczo realizuje funkcję integracji społecznej²⁵. Zarówno dla Girarda, jak i Durkheima religia zawsze tkwi u źródła społecznego ładu. Jednak gdy Durkheim uznaje unifikującą funkcję każdej religii, Girard funkcję tę przypisuje archaicznym rytuałom ofiarniczym. Rytualna przemoc jest bowiem cyklicznym odtwarzaniem oryginalnego morderstwa kozła ofiarnego. W ten sposób poprzez mimetyczne naśladowanie przemocy założycielskiej (pierwotnej) społeczeństwo „dozuje” ją w postaci symbolicznego zabicia ofiary. Rytuał ten, stanowiąc formę przemocy kontrolowanej, zapobiega tym samym realnemu zagrożeniu gwałtownego rozprzestrzeniania się przemocy totalnej.

Wokół mechanizmu kozła ofiarnego nadbudowują się również rozmaite mitologie religijne, społeczne czy polityczne. Perspektywa ofiary nigdy nie zostaje włączona do mitu. Dlatego też mit należy postrzegać jako tekst przekształcony

[...] przez wiarę katów w winę ich ofiary, podobnie zresztą jak w jej boskość; [...] mity wyrażają punkt widzenia wspólnoty pojednanej przez ów kolektywny mord, jedno-myślnie przekonanej, że akt ten był legalny i sakralny, chciany przez same bóstwo oraz że nie ma powodu, aby się od niego odzegnać, krytykować czy też analizować²⁶.

Pierwotne *sacrum* manifestuje swoje oblicze nawet w społeczeństwach poddanych silnym wpływom sekularyzmu. W społeczeństwach archaicznych rytuał ofiarniczy odgrywa zasadniczą, pozytywną rolę, gdyż „pomaga ludziom poskromić rządze przemocy”²⁷. W społeczeństwach nowożytnych natomiast rolę rytuału ofiarniczego przejął system sądowniczy. W tym sensie zarówno religia, jak i instytucje

²⁴ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, s. 126.

²⁵ Por. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990.

²⁶ R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. M. Goszczyńska, Warszawa 1992, s. 128.

²⁷ R. Girard, *Sacrum i przemoc. Cześć pierwsza*, dz. cyt., s. 24.

egzekwowania prawa stanowią formę prewencji wobec złej przemocy. W przypadku systemu sądowego zachodzi jednak istotna różnica w pojmowaniu prewencji. Przemoc jest bowiem kontrolowana przez absolutny autorytet instytucji, która zasadę zemsty stosuje w imię zasady sprawiedliwości. W systemie sądowym przemoc trafia w ofiarę „właściwą”, tzn. osobę rzeczywiście odpowiedzialną za dokonanie przestępstwa, a tym samym zagrażającą bezpieczeństwu innych ludzi. Wymiar kary, który zostaje skierowany wobec winnego, stanowi zemstę ostateczną, tzn. taką, która nie będzie dalej pomszczona. Z jednej strony system sądowy, podobnie jak rytuał ofiarniczy, zabezpiecza jedność i porządek społeczny. Z drugiej jednak, funkcjonuje na zasadzie racjonalizacji zemsty, co oznacza, że „udaje mu się ją odmierzyć i ograniczyć zgodnie z własnymi prawami; manipuluje nią bez możliwości wymknięcia się spod kontroli”²⁸.

BIBLIJNA DEMISTYFIKACJA

Problem interpretacji Biblii jest kluczowy dla myśli Girarda. Jego zdaniem, to właśnie w tradycji judeochrześcijańskiej dochodzi do dekonstrukcji i destabilizacji społeczeństw, ufundowanych na kolektywnej przemocy. Mity i rytuały religii archaicznych krążą wokół mordu założycielskiego, jednak nigdy go nie ukazują wprost. Są one bowiem wersją tego wydarzenia opowiedzianą z punktu widzenia prześladowców. Biblia przyjmuje zupełnie inną perspektywę, perspektywę nie katów, lecz ofiar. Judaizm i chrześcijaństwo dokonują nowego opisu archaicznego *sacrum* i mitu. Rozpoczynają tym samym proces powolnego odchodzenia od przemocy i gwałtu, które zostają zastąpione przez ewangeliczne miłosierdzie. Co prawda, już wcześniej niektórzy autorzy starożytni dostrzegali przejawy dynamiki kolektywnej przemocy, związany z nią horror oraz arbitralność wyboru ofiary. Między innymi greckie tragedie podejmują próbę obnażenia mechanizmu kozła ofiarnego, która jednak nie zostaje doprowadzona do końca. W komentarzu do *Króla Edypa* Girard stwierdza:

Istotnie, Sofokles czegoś się domyśla, lecz w ujawnieniu kozła ofiarnego jako elementu tworzącego strukturę nigdy nie idzie tak daleko jak ewangelie czy chociażby Prorocy. Zakazuje mu tego grecka kultura. To mityczne opowiadanie nie rozpadło się pod jego piórem na tyle, aby ukazać tryby swego mechanizmu²⁹.

²⁸ Tamże, s. 30.

²⁹ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 180.

Intuicja i przenikliwość Sofoklesa nie przekracza pewnego progu nieświadomości, lecz idzie na kompromis z przesłaniem mitu. Bohater *Króla Edypa*, pomimo iż nie jest odpowiedzialny za nieszczęścia, które spadły na Teby, musi ostatecznie zgodzić się z rolą kozła ofiarnego, jaką wyznaczył mu tłum.

Judaizm również nie od razu wyzbywa się swoich rysów ofiarniczych. W Starym Testamencie istnieje wiele opowiadań, które nadal służą mistyfikacji prawdy o ofierze. Jednak niektóre z nich, zestawione w kontraście z archaiczną mitologią, wprowadzają istotne zmiany, które zdaniem Girarda są warte podkreślenia. Porównuje on na przykład historię Kaina i Abla z mitem o Remusie i Romulusie. W obu opowieściach podjęta zostaje kwestia przemocy, istnieje dramatyczna rywalizacja między braćmi, która kończy się bratobójczym morderstwem. Ale w rzymskim micie Romulus znajduje uzasadnienie śmierci Remusa. Ten bowiem zapragnął zostać królem i przekroczył granice miasta, które zostało oddane pod władzę jego brata. W biblijnej historii natomiast morderstwo zostaje napiętnowane przez samego Boga, a krew Abla jest krwią niewinnej ofiary. Bóg bowiem wypowiada słowa, które jednoznacznie potępią czyn Kaina:

Gdzie jest brat Twój, Abel? [...] Cóżeś uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi!³⁰

Według Girarda, Biblia hebrajska ma również kluczowe znaczenie w odrzuceniu ofiary rytualnej. Autorzy Pisma Świętego, zwłaszcza psalmiści i prorocy, nieustannie napominają, by nie ulegać porywom przemocy ofiarniczej. Między innymi Jeremiasz potępiał czczenie fałszywych bożków i składanie im ofiar z ludzi:

I zbudowali wyżyny Baala w dolinie Ben-Hinnom, by ofiarować swych synów i swoje córki ku czci Molocha. Nie poleciłem im tego ani Mi na myśl nie przyszło, by można czynić coś tak odrażającego i doprowadzać Judę do grzechu³¹.

Niektórzy prorocy stanowczo potępiali składanie ofiar, idąc za zawołaniem Ozeasza: „miłości chcę, a nie ofiary”³².

Wedle Girarda, proces rozpoczęty w Starym Testamencie znajduje swój finał w Ewangelii, w której całkowite odwrócenie tradycyjnej struktury mitu „wprowadza to wszystko, co od zawsze pozostawało

³⁰ Rdz 4,9-10.

³¹ Jer 32,35.

³² Oz 6,6.

ukryte w człowieku, w światło prawdy”³³. Ewangelie pokazują wyraźnie cały cykl mimetyczny. Jest on szczególnie widoczny w historii sądu nad Jezusem. Uniesiony mimetycznym pędem tłum skazuje Jezusa na Mękę. Piłat w obawie przed rozjuszoną grupą, z powodów mimetycznych wydaje Jezusa na stracenie, mimo iż nie zgadza się z oskarżeniami. Nawet apostołowie ulegają zbiorowej presji, by porzucić Jezusa, milcząc stając się częścią tłumu. Symbolem tego zaślepienia mimetycznego jest historia zaparcia się Piotra. Pomimo iż miłość Piotra do Jezusa „nie podlega wątpliwości, jest równie szczerą, co głęboką”, to jednak, gdy „Apostoł znalazł się w środowisku wrogim Jezusowi, nie ustrzegł się naśladowania tej wrogości”³⁴. Historia Piotra ukazuje jak potężna jest moc mimetyzmu:

Skoro więc pierwszy z uczniów, skała, na której zbudowany zostanie Kościół, nie potrafił się oprzeć zbiorowej presji, to co dopiero mówić o przeciętnych ludziach z otoczenia Piotra?³⁵

W antropologicznej interpretacji Girarda chrześcijaństwo przedstawia nowy etap biblijnej demistyfikacji, który wykracza poza Stary Testament. Jezus bowiem

[...] zmusza nas do odróżnienia dwóch typów transcendencji – na pozór podobnych, lecz radykalnie sobie przeciwstawnych – jednej zwodniczej, kłamliwej, obskurantystycznej transcendencji nieświadomego wypełnienia się mechanizmu ofiarczego w mitologii, i drugiej, wprost przeciwnie, wiarygodnej, świetlistej, która burzy iluzje pierwszej, ujawniając zatrucie wspólnot przez mimetyzm przemocy³⁶.

Objawienie to wyraźnie przeciwstawia fałszywe zmartwychwstania mitycznych bohaterów ubóstwionych przez przemoc kolektywną, zmartwychwstaniu Jezusa. W Chrystusowej Męce przemoc zostaje wydobyta na jaw, zdemitologizowana i dokładnie opisana. Pomimo iż Jezus zostaje wciągnięty w destrukcyjny cykl ludzkiej przemocy, nie pała żądzą odwetu i zemsty, lecz modli się za swoich prześladowców. Zmartwychwstały Chrystus nie potępia ludzkości zgubionej w grzechu, lecz daje jej nadzieję na życie w Nowym Stworzeniu i nowej wspólnotie uwolnionej od przemocy.

³³ R. Girard, *Widziałem szatana...*, s. 138.

³⁴ Tamże, s. 31.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże. s. 144.

GIRARD A FILOZOFIA WSPÓŁCZESNA

W świetle dotychczasowych analiz, które w sposób i tak zbyt skondensowany prezentują myśl René Girarda, należy stwierdzić, iż próba ustawienia myśli autora *Kozła ofiarnego* w obrębie szeroko pojętej tradycji filozoficznej nie jest zabiegiem pozbawionym uzasadnienia. Nie jest też zjawiskiem bezprecedensowym. Kluczowa pod tym względem wydaje się zorganizowana w Antwerpii w 2001 roku konferencja „The Place of Girard’s Mimetic Theory in History of Philosophy”³⁷, podczas której jeden z prelegentów, Guy Venheeswijck w swoim referacie zatytułowanym *The Place of René Girard in Contemporary Philosophy* przywołał girardowskie powiązania z takimi filozofami, jak: Kojève, Heidegger, Derrida, Foucault, Vattimo, Taylor czy Whitehead³⁸. Dla Venheeswijcka najbardziej oczywiste wydają się związki z generacją francuskich myślicieli inspirowanych wygłoszonymi w Paryżu w latach 1933–1939 wykładami Alexandre’a Kojèvea, do których należy zaliczyć między innymi: R. Arona, G. Bataille’a, A. Koyre’a, P. Klossowskiego, J. Lacana, M. Merleau-Ponty, J. P. Sartre’a, E. Lévinasa, L. Althusser, J. F. Lyotard, G. Deluze, J. Derrida, M. Foucault.

Wpływy Kojève’a na Girarda nie są na pierwszy rzut oka takie oczywiste, ale rzeczywiste. Nie sposób ich nie dostrzec przy uważnej lekturze, zwłaszcza pierwszej książki Girarda. Eugen Webb, twierdzi, iż podczas jednej z licznych rozmów, jakie przeprowadził z awinionińczykiem, gdy ten był u progu swojej naukowej kariery, wspominał on, iż czytał *Wstęp do wykładów o Heglu*. Wyznał jednak, iż lektura ta nie wpłynęła znacząco na jego poglądy³⁹. Girard zresztą nie zgadzał się z opiniami wielu swoich komentatorów, którzy widzieli w nim spadkobiercę dziedzictwa Kojève’a:

Byłem postrzegany jako przedstawiciel nowej wersji myśli Hegla, dlatego często mówiono, że pragnienie mimetyczne było tylko przeformułowaniem heglowskiej teorii pragnienia uznania⁴⁰.

³⁷ Program oraz sprawozdanie z konferencji zostały opublikowane w *The Bulletin of the Colloquium on Violence & Religion*, No. 19, (2000); <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/bulletin/archive/bulletin19.pdf>

³⁸ G. Vanheeswijk, *The place of René Girard in contemporary philosophy*, „Contagion”, vol. 10, (Spring 2009).

³⁹ E. Webb, *The Self Between: From Freud to New Social Psychology of France*, Washington 1993, s. 116.

⁴⁰ R. Girard, *Battling to the End. Conversations with. Benoit Chantre*, trans. Mary Baker, Washington 2010, s. 30.

Heglowsko-Kojèveowskich afiliacji Girard nie mógł i nie wyzbył się nigdy. Z drugiej strony sam specjalnie nie starał się tego robić: „Nie mogę się wypierać – przyznaje – że Hegla nie było w tle”⁴¹. Niewątpliwie bliskie były mu rozmaite wątki heglowskie, które Kojève umieścił w centrum swoich interpretacji:

Jak Hegel mówiłem, że bardziej niż rzeczy, pragniemy pragnąć, tak jak inni czegoś pragną; mówiłem w pewnym sensie o pragnieniu pragnień innych⁴².

Girard był także dobrze zaznajomiony z przeformułowaną przez Kojève’a koncepcją dialektyki pana i niewolnika czy historiozoficzną wizją walki o uznanie. George Erving w artykule pt. *René Girard i dziedzictwo Alexandre’a Kojève’a* wskazuje na istotne związki łączące ich sposób myślenia pisze Erving:

Dla obu pragnienie konstituuje ludzką podmiotowość, działa konkretnie na poziomie antropologii i psychologii, jest związane z egzystencjalnym uznaniem, jest za pośredniczone społecznie i jest nieuchronnie związane z przemocą⁴³.

Przy bliższej analizie podobnych wątków znalazłoby się znacznie więcej⁴⁴.

Jeśli już mówimy o współczesnej filozofii francuskiej, to trzeba podkreślić, że pomimo tego, iż w głębszej warstwie jej powiązania z Heglem bywają złożone, to na poziomie ogólnych deklaracji jest ona raczej antyheglowska⁴⁵. W 1970 roku Michael Foucault podczas swojego inauguracyjnego wystąpienia w Collège de France określił zadanie, jakie stawiają przed sobą filozofowie nowej generacji:

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

⁴³ G. Erving, *René Girard and the Legacy of Alexandre Kojève*, „Contagion”, vol. 10, (Spring 2009), p. 114.

⁴⁴ Na związki Girarda z Kojevem zwracają również uwagę m.in. W. Palaver, M. Kirwan, A. O’Shea, B. Earle, B. Chantre, M. Vegetti.

⁴⁵ Traktuje o tym znakomita książka Małgorzaty Kowalskiej. We wstępie autorka pisze: „Krytyka Hegla stanowi rodzaj łącznika różnych następujących po sobie lub współlistniejących ze sobą nurtów powojennej filozofii francuskiej. Co więcej, sposób rozprawiania się z Heglem jest często – oczywiście tylko w pewnym zakresie i na pewnym poziomie – zadziwiająco podobny u autorów bardzo skądinąd różnych, krytykujących się nawzajem pod innymi względami stanowiących filozoficzne przeciwieństwa, jak Sartre i Foucault czy Sartre i Lévinas” (Por. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, Warszawa 2000, s. 6).

Nasza cała epoka, czy to poprzez logikę i epistemologię, czy to przez Marksa i Nietzschego, poszukuje drogi ucieczki z heglowskiego imperium⁴⁶.

Z kolei Gilles Deleuze w przedmowie do *Różnicy i powtórzenia* deklaruował, że książka wpisuje się klimat „ogólnego antyheglizmu”. Podobny klimat towarzyszy książkom Girarda, na co zwraca uwagę Venheeswijk, sytuując awiniończyka wśród myślicieli *różnicy*, w opozycji do myślicieli *tożsamości*:

Podczas gdy myśl Hegla (Kojèvea) skupia się na figurze *tożsamości* (*identity*), Girard posługuje się figurą *różnicy* (*difference*), ujętą w aspekcie antropologii. [...] Dla Hegla-Kojève’a dialektyka pomiędzy panem i niewolnikiem jest etapem w drodze ku ostatecznej tożsamości, harmonijnej jedności. Dla Girarda jednak postać dialektycznego *Aufhebung* straciła całą swoją magiczną moc⁴⁷.

Zacieranie różnic, które mają swoje odzwierciedlenie w kulturze w postaci hierarchicznego ustrukturalizowania społeczeństwa, jest bowiem wedle awiniończyka powrotem do pierwotnego stanu natury, który jest stanem permanentnego kryzysu. Dlatego pytanie, jakie stawia sobie Girard, do spółki z bardziej uznanymi w filozoficznych kręgach Sartrem, Levinasem, Foucault czy Derridą brzmi: jak egzystować i współegzystować z innymi ludźmi w ramach *różnicy*? Odpowiedzi, jakich udzielają, są różne, niemniej punkt wyjścia ten sam.

Co się tyczy Sartre’a, to po drugiej wojnie światowej jego filozofia znajdowała się na topie mody intelektualnej i nie sposób było sobie wyobrazić liczącego się myśliciela, który przynajmniej powierzchownie nie był zaznajomiony z jego książkami. Girard niewątpliwie był zainteresowany egzystencjalizmem, o czym świadczą jego liczne artykuły poświęcone Camusowi czy Simone de Beauvoir. Jednak to filozofia Sartre’a w znaczący sposób wpłynęła na ukształtowanie się wczesnej jego myśli: „[...] pierwszym dziełem filozoficznym, które naprawdę zrozumiałem, był właśnie *Problem bytu i nicości*, a zwłaszcza rozdziały dotyczące złej wiary”⁴⁸. Związki jakie łączą Girarda z Sartrem w ostatnim czasie stały się przedmiotem żywej dyskusji. Mówi się tutaj o *une relation méconnue*⁴⁹, nie znanej relacji, jaka by miała zachodzić

⁴⁶ Cyt. za: G. Vanheeswijk, *The place of René Girard in contemporary philosophy*, „Contagion”, vol. 10, Spring 2009, s. 95.

⁴⁷ Tamże, s. 98.

⁴⁸ R. Girard, *Początki kultury*, s. 31.

⁴⁹ Mam na myśli zorganizowaną przez l’Association Recherches Mimétiques konferencję w la Bibliothèque nationale de France 6 grudnia 2014 r. zatytułowaną *Girard-Sartre: une relation méconnue*.

między ich ideami. Frédéric Worms wskazywał na przykład na kongenialność analiz kokieterii, jakie czyni Girard w *Prawdzie powieściowej*, a fenomenologią wstydu z *Bycia i nicości*⁵⁰. Sam Girard przyznaje, że analogie pomiędzy koncepcją *złej wiary* a koncepcją pragnienia mimetycznego w jego wczesnych esejach są niewątpliwe i oczywiste:

Wedle Sartre'a zła wiara jest u podstaw mimetyczna: kelner naśladuje kelnera, który jest przed nim: odgrywa bycie kelnerem, trochę tak jak Don Kichot odgrywa bycie błędnym rycerzem⁵¹.

Wydaje się jednak, że późniejsze obserwacje Girarda, wychodzące poza sartreowski dualizm *face a face* oraz ostateczna negatywna ocena Sartre'a były w dużej mierze inspirowane pracą Iris Murdoch, wydaną w Paryżu w 1953 roku pod wymownym tytułem *Sartre: Romantic rationalist*⁵².

Mimo swojego krytycznego stosunku wobec dekonstrukcji Girard przyznaje się do wielkiego wobec niej długu⁵³. Sam dał się poznać jako jeden z organizatorów przełomowej w kontekście recepcji *French Theory* konferencji „The Languages of Criticism and the Science of Man”, na którą zaprosił czołowych myślicieli francuskich (Rolanda Barthes, Jacquesa Derridę, Lucien Goldmann, Jeana Hippolite, Jacquesa Lacana)⁵⁴. Te okoliczności z pewnością sprawiły, iż często był utożsa-

⁵⁰ Frédéric Worms referat: *Sartre, Girard et la question de la relation* wygłosił podczas wyżej wspomnianej konferencji.

⁵¹ Cyt. za R. Doran, *René Girard's Concept of Conversion and The Via Negativa: Revisiting Deceit, Desire, And The Novel*, „Religion & Literature”, vol. 43, No. 3 (autumn 2011), s. 174.

⁵² Podczas dyskusji panelowej Benoît Chantre powoływał się na rozmowę z Girardem, w której ten miał powiedzieć, że książka Iris Murdoch pomogła mu w znacznej mierze postrzegać Sartre'a jako pisarza, który pozostaje pod wpływem „kłamstwa romantycznego”, w przeciwieństwie do pisarzy stojących po stronie „prawdy powieściowej”.

⁵³ Zob. A. McKenna, *Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction*, Illinois 1992.

⁵⁴ Konferencja ta stała się paradygmatycznym wydarzeniem fundującym podstawy dla nowego kierunku w naukach humanistycznych, zwanego poststrukturalizmem, „French Theory” bądź „French Poststructuralism”. Sylvérem Lotringerem, w artykule *Doing Theory* pisze, iż „*French Theory* jest tworem amerykańskim. Sami Francuzi nigdy nie myśleli o sobie w ten sposób, jakkolwiek francuscy filozofowie oczywiście mają z nią wiele wspólnego. We Francji *French Theory* uznawana była za filozofię, psychoanalizę, semiotykę czy antropologię – w skrócie za wszelki sposób *myślenia (pensée)*, ale nigdy nie odnoszono się do niej jako *teorii*” (S. Lotringer, *Doing Theory* [w:] *French Theory in America*, red. S. Lotringer, S. Cohen, New York-London, 2001, s. 125).

miany z wspomnianą grupą intelektualistów. Przekonanie to wzmacnia również fakt, iż w *Sacrum i przemoc* nawiązuje do błyskotliwych, jego zdaniem, analiz Derridy z *La pharmacie de Platon*: Derrida wykazuje, że współczesne przekłady Platona coraz bardziej zamazują ślady operacji założycielskiej, niszcząc podwójną jedność *pharmakon*, stosując różne, obce sobie terminy, dla przełożenia *pharmakon* – lekarstwa i *pharmakon* – trucizny.

[...] W naszych czasach obserwujemy również początki „ruchu w przeciwną stronę” – wydobywania na wierzch, ujawniania przemocy u jej gry: kluczowym jest tu dzieło Derridy⁵⁵.

Powyżej wskazaliśmy tylko niektóre źródła i inspiracje teorii mimetycznej. Oczywiście, temat nie został tu wyczerpany. Obecnie wystarczy, że odpowiemy sobie na pytanie: „czy mają rację Ci, którzy Girarda określają mianem *filozofa*?”. Odpowiedź na to pytanie nie będzie jednak jednoznaczna, albowiem należy stwierdzić, że z formalnego punktu widzenia na pewno filozofem nie jest, w tym sensie, że rozważanie stawianych przez niego kwestii nie odbywa się w ramach zinstytucjonalizowanej „filozofii akademickiej”. Nie ma on również wykształcenia filozoficznego i jak sam twierdzi, „moi czytelnicy nie zdają sobie sprawy, jak bardzo obca jest mi filozofia”⁵⁶. Czy to oznacza jednak, że nie stawia problemów natury filozoficznej? Oczywiście, że nie. Przeciwnie, porusza on problemy, które należą do tych najbardziej palących w filozofii współczesnej. Co więcej, daje na nie odpowiedź z równie filozoficznym zacięciem, co najbardziej uznani filozofowie ostatnich stuleci. Tymczasem nie brakuje tych, którzy pomimo przedstawionych powyżej argumentów nadal będą nieprzychylni tego typu pozycjonowaniu Girarda. Mają oni i swoje racje. Wszakże mamy tutaj do czynienia z kimś, kto nie akceptuje granic dziedzin, w ramach których się porusza, czy to dotyczy filozofii, krytyki literackiej, antropologii religii, historii kultury czy egzegezy biblijnej. Chris Fleming z kolei pisze, że:

[...] pomimo iż jego dzieło zostało z zyskiem podjęte przez filozofów, Girard mówiąc ściśle, filozofem nie jest – i trzeba podkreślić, że jako takie jego hipotezy kulturowe i literackie nie mogą być zrozumiane poprzez wyjaśnienie i doprecyzowanie centralnych pojęć⁵⁷.

⁵⁵ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, Część druga, s. 190.

⁵⁶ R. Girard, *Początki kultury*, s. 198.

⁵⁷ C. Fleming, *Violence and Mimesis*, Cambridge–Malden 2004, s. 3.

Słuszne jest również twierdzenie, iż jest on myślicielem „bez ‘określonego przydziału’ – nieobjętym – jak pisał Heidegger – (notabene wielokroć przez Girarda przywoływany) żywiołem jakiegoś *izmu*”⁵⁸. W swoje dzieła włączał on osiągnięcia rozmaitych nurtów, nie tylko filozofii współczesnej, ale i biologii (Darwin, Lorenz), psychologii (Freud, Jung, Lacan, Piaget, Bateson), socjologii (Durkheim, Lévi-Strauss, Malinowski, Radcliffe-Brown), teorii literatury (de Gaultier, de Rougemont) czy teologii (Balthasar, Schwager). W związku z ową interdyscyplinarną różnorodnością J. M. Domenach zarzuca Girardowi, iż przybiera on pozę zarówno naukowca jak i filozofa, nie biorąc na siebie jarzma odpowiedzialności, jakim z racji swojej pozycji jest obarczony zarówno jeden jak i drugi:

Im częściej wracam do dzieła René Girarda, tym bardziej jego „hipoteza”, jak ją nazywa, jawi mi się jako heroiczne apogeum nowożytnej racjonalności, podróżą w kierunku końca nauk o człowieku⁵⁹.

Mimo wszystko diagnoza Domenacha nie jest do końca słuszna. Należy bowiem zapytać, czy to, co we współczesnych naukach o człowieku najbardziej istotne, nie zrodziło się na pograniczu sztywno określonych dziedzin, nauk i metod? Czy przypadkiem również filozofia nie przestała się trzymać spetryfikowanego języka, sztywnych meta-narracji, mozolnie konstruowanych systemów? Jednak filozofia współczesna, zwłaszcza ta, która mieni się postmetafizyczną czy wręcz postfilozoficzną, porzuca kwestię, która dla Girarda będzie kwestią najwyższej wagi. Podczas gdy za Nietzschem i Derridą mnożące się dziś najrozmaitsze i najdziwniejsze nauki humanistyczne porzucają odwieczne starania poszukiwania prawdy, Girard pozostaje wierny prawdzie w jej klasycznym ujęciu. Jego oscylowanie między dyscyplinami nie ma charakteru dowolności stosowanych metod czy narzędzi interpretacji. Przeciwnie, wedle Girarda jedynie przyjmując określoną postawę badacza kultury możliwe jest poznanie prawdy:

Zawsze wierzyłem w świat zewnętrzny i możliwość poznania go. Żadna początkująca gałąź wiedzy nie osiągnie trwałych rezultatów, jeśli nie jest oparta na realizmie zdrowego rozsądku⁶⁰.

⁵⁸ P. Mróz, *René Girarda koncepcja kultury...*, s. 53.

⁵⁹ J. M. Domenach, *Voyage to the End of Sciences of Man*, w: *Violence and Truth: on the work of René Girard*, red. P. Dumouchel, Althone, London 1988, p. 159.

⁶⁰ R. Girard, *Początki kultury*, s. 36.

Girard jest bowiem myślicielem przekonany o zdolności człowieka do poznania ostatecznej prawdy o samym sobie. Stąd też jego śmiałość i pewność w przedstawianiu tego, co jawi mu się jako ukryte oblicze rzeczywistości ludzkiej. W tym sensie, podejmuje się on zadania, które Stephen Gardner, jeden z jego uczniów, nazwał ponownym odzyskaniem antropologii filozoficznej wobec poszerzających się tendencji anti-humanistycznych i poststrukturalistycznych. Z tym jednak zastrzeżeniem, że przez *antropologię* rozumie się tutaj próbę odpowiedzi na najbardziej fundamentalną potrzebę człowieka, „potrzebę samowiedzy, którą [nowoczesna – przyp. B.S.] filozofia ewidentnie zaniedbała, wycofując się w interpretacje tekstu, analizy pojęciowe i spekulacje”⁶¹. Dzieło Girarda stanowi istotną alternatywę wobec modnych współcześnie nurtów filozoficznych, postulujących wielość prawd, stylów życia i interpretacji. Wbrew panującej modzie na antychryścianizm, Girard ma śmiałość, ażeby występować jako myśliciel chrześcijański, widzący w antropologii biblijnej tradycję, która przeformułowała grę przemocy mimetycznej, która rzuca światło na mity, rytuały, archaiczne formy *sacrum* oraz historię. Tym samym Girard stara się nam uświadomić, iż przy bliższym poznaniu prawdy, nie można pozostać obojętnym wobec zjawisk przemocy, cierpienia i niesprawiedliwości. Gdyby człowiek potrafił to zrozumieć, gdyby potrafił poznać panujące nad nim siły mimetyzmu i potrafił wyciągnąć z tej wiedzy konieczne wnioski, mogłby ograniczyć swoje złowrogie działanie tak, by nie stawać się już nigdy zagrożeniem dla drugiego człowieka. Nie byłby już niebezpiecznym zwierzęciem, rywalizującym o ograniczoną ilość dóbr i przedmiotów pragnienia, lecz stałby się twórcą lepszej rzeczywistości społecznej. W tym właśnie sensie antropologia mimetyczna jest szczyblem w kierunku rozwoju wyższej świadomości moralnej, świadomości nieskrępowanej mechanizmami pożądania, rywalizacji i ekspulsji. Jest to jednocześnie droga ku autentyczności i wolności, nadto jest to droga poznania i objawienia, zarówno terapii, jak i zbawienia. Czy nie są to cele, jakie stawiała sobie filozofia, cele, które przez wieki zostały zapoznane w tradycji Zachodu, a o których dziś coraz większe grono myślicieli zaczyna sobie przypominać?

⁶¹ S. L. Gardner, *Myths of freedom: equality, modern thought, and philosophical radicalism*, New York 1998, s. 4.

THE BASIC NOTIONS AND PHILOSOPHICAL INSPIRATIONS
OF RENÉ GIRARD'S ANTHROPOLOGY

Summary

The article provides an overview of René Girard's anthropology, which is focused on the notions of desire and violence. The paper begins with an introduction to his theory of mimetic desire as the main force of inter-individual relations and the fundamental category of his anthropology. It then shows how violence emerges through mimetic conflict. Next, the essay moves on to discuss the scapegoat mechanism and the relation between violence and the sacred in archaic societies. It also examines his conception of Judeo-Christian demystification of mimesis and the surrogate victim. Finally, it attempts to contextualise his work in relation to modern philosophy.

Bogumił Strączek