

## RENÉ GIRARDA MIMETYCZNA RYWALIZACJA OKSYMORON CZY POSTAWA HYBRYDYCZNA

HENRYK MAMZER

---

Sformułowanie R. Girarda „mimetyczna rywalizacja” zawiera w sobie – zdawałoby się – dwa sprzeczne ze sobą, wręcz wykluczające się terminy: *mimesis* i rywalizacja. Chodzi o naśladowanie i utożsamianie się z naśladowanym z jednej strony, z drugiej zaś odróżnianie się od naśladowanego, z którym naśladowujący zamierza się utożsamić, i rywalizacja z nim. Naśladowanie, identyfikacja, utożsamianie się z jednoczesnym odróżnianiem i rywalizacją to oksymoron, jak określa R. Konersmann sformułowanie Girarda<sup>1</sup>. Możemy zgodzić się z opinią przywołanego tu niemieckiego filozofa kultury, mając na uwadze kulturę nowożytną, której jesteśmy uczestnikami. Inaczej natomiast ma się rzecz z perspektywy kultury magicznej, charakteryzującej się zazwyczaj swoistym „sklejeniem” dwóch przeciwstawnych sobie postaw. Mamy na myśli przede wszystkim działalność techniczno-użytkową i symboliczną zarazem, inaczej mówiąc – synkretyzm tego, co metonimiczne, i tego, co metaforyczne (symboliczne). Z taką też sytuacją mamy do czynienia z właściwym dla społeczeństw o kulturze magicznej łączeniem antynomii: tego, co naturalne, z tym, co kulturowe, przejawiającym się w reifikacji kultury z jednej strony, z drugiej zaś – z antropomorfizacją natury. Wyeksponowany tu problem nader trafnie ilustruje wypowiedź E. Cassirera, charakteryzującego jeden z najpotężniejszych – jak twierdzi przywołany autor – czynników kształtujących kulturę antyczną. Zdaniem niemieckiego filozofa była nią stoicka koncepcja człowieka, która „pozwaliała człowiekowi cieszyć się poczuciem moralnego uniezależnienia od natury i zarazem poczuciem głębokiej harmonii z naturą”<sup>2</sup>. Otóż źródła tej

---

<sup>1</sup> R. Konersmann, *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2009, s. 14.

<sup>2</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1997, s. 53.

koncepcji, zilustrowanej przez Cassirera przykładem zaczerpniętym z *Rozmyślań* Marka Aureliusza, tkwią w głębokiej przeszłości, przeszłości magicznej właśnie, kiedy to – jak pisze É. Durkheim – „Człowiek pojmował świat na swe podobieństwo w równym stopniu, jak pojmował siebie na podobieństwo świata”<sup>3</sup>.

Jeżeli wszakże mówimy o utożsamianiu się naśladowującego z naśladowanym, sformułowanie Girarda „mimetyczna rywalizacja” uzupełnić możemy o określenie „metamorficzna rywalizacja”, również pozostające w ścisłym związku z myśleniem magicznym. Metamorficzna, ponieważ tożsamość naśladowującego z naśladowanym jest – według A. Dobosza – równoznaczna z częściową bądź całkowitą przemianą jednego obiektu w drugi<sup>4</sup>. W ten oto sposób – zdaniem Girarda – pozostaje ona w ścisłym związku z tzw. *mimesis* przywłaszczania, w tym drugim przypadku – przywłaszczania całkowitego cech naśladowanego przez naśladowującego. Toteż wskazanie na metamorfozę bardziej – jak się zdaje – oddaje istotę problemu aniżeli określenie „mimetyczna rywalizacja”. Pozostaniemy jednak przy określeniu Girarda, jako że *mimesis* – używając słów francuskiego badacza – a także metamorfoza, jeżeli przyjąć, że bardziej niż *mimesis* prowadzi do przywłaszczania przez naśladowującego cech naśladowanego – przekształca się wówczas w czysty antagonizm<sup>5</sup>, a „mimetyczna (metamorficzna) rywalizacja”, wyrażająca się we współzawodnictwie, konkurencji, w pewnym momencie staje się źródłem przemocy prowadzącej do ofiary. Zdaniem Girarda mimetyczna rywalizacja jest siłą destrukcyjną, konfliktogenną, znaną już u wczesnych hominidów<sup>6</sup>. Rzec by można, że stanowi drugą, hybrydyczną (o czym niżej) stronę *mimesis* – jak twierdzi Girard – *mimesis* konstruktywnej, integrującej.

Dzieje się tak, ponieważ wywodząca się z tradycji helleńskiej kategoria *mimesis* oznacza, że naśladowanie nie jest czystym kopiowaniem; zawsze jest interpretacją z punktu widzenia naśladowującego, zupełnie innym od punktu widzenia naśladowanego. Wszakże świadomość archaiczna zazwyczaj odbierała siebie przez „nie-ja”. W związku z czym wszelka aktywność człowieka nie była rezultatem jego własnej decyzji, była przejawem woli bogów; to bogowie, nie poeci, byli twórcami poezji pisanej przez poetów. Mimo że poeta mówił o swoich przeżyciach, to zazwyczaj mówił o nich za pośrednictwem opisu przeżyć

<sup>3</sup> É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990, s. 228.

<sup>4</sup> Pomijam szczegółową prezentację problemu relacji tożsamości metamorficznej, odsyłając do wnikliwych analiz przeprowadzonych przez A. Dobosza (*Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, Poznań 2002) i A.P. Kowalskiego (*Mit a piękno. Z badań nad pochodzeniem sztuki*, Bydgoszcz 2013).

<sup>5</sup> R. Girard, *Początki kultury*, przeł. M. Romanek, Kraków 2006, s. 76.

<sup>6</sup> Id., *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1987.

innych postaci. To dlatego ślepiec Demodokos opiewający na dworze Alkinoosa, króla Feaków, zdobycie Ilionu utożsamiany jest z Homerem. Dodajmy przy tym, że podmiotowość – jak piszą E.A. Havelock<sup>7</sup>, a także O. Freidenberg<sup>8</sup> – odbierana była za pośrednictwem zjawisk przedmiotowych. W takiej właśnie postawie tkwią źródła reifikacji człowieka (jego kultury) i równoczesnej z nią antropomorfizacji zjawisk natury, która z czasem stała się podstawą myślenia religijnego, „uczłowieczającego” – według wyrażenia A. Guriewicza – otaczającą rzeczywistość. Bogowie stanowili spersonifikowane siły przyrody, którym podporządkowana jednostka nie była w stanie się przeciwstawić. Wówczas to (w okresie archaicznym) pojawiają się architektura, rzeźba, świątynie, w których owe posągi sytuowano. Jednakże piękne, harmonijne i proporcjonalne posągi nie mają indywidualnego piętna. Dopiero w czasach św. Augustyna ludzkie „ja” traktowane jest jako istota kierująca się rozumem, jak również uczuciem, i obarczone jest odpowiedzialnością za własne czyny. Powróćmy wszakże do wyobrażeń świata antycznego.

Otóż owa dwujednia wyobrażeń Greków, zawierająca w sobie myślenie konkretne, podmiotowo-przedmiotowe, i pojęciowe zarazem, ukazuje w ten sposób drogę w kierunku myślenia abstrakcyjnego (pojęciowego). Zdaniem Freidenberg dzieje się tak wówczas, kiedy o danej konkretnej sytuacji (obrazie) mówi się za pośrednictwem innej konkretnej, wszak podobnej sytuacji, za pośrednictwem innego, podobnego obrazu. Wówczas to w mówieniu o danej sytuacji konkretnej pojawia się podwójny sens: konkretny (obrazowy) i abstrakcyjny (pojęciowy). Pojęcia rodziły się więc jako forma obrazu, a ich abstrakcyjność zawierała w sobie jeszcze niezniesioną konkretność. W takiej sytuacji następowało rozdzielnie zjawisk na rzeczywiste i podobne do rzeczywistych, zewnętrzne. To, co zewnętrzne, oparte było na naśladownictwie, stanowiło kopię tego, co rzeczywiste; było obrazem opartym na *mimesis*. Przy czym w antycznym świecie Greków kategoria *mimesis* oznaczała inny od naszego porządek; oznaczała – tak jak ujmuje to Platon – naśladownictwo tego, co wyobrażone, naśladownictwo idei przez obiekty postrzegane zmysłowo (problem szczegółowo analizowany przez Freidenberg). W każdym razie, bez szczegółowego wnikania w istotę rzeczy, podobieństwa (*mimesis*) odgrywały istotną rolę w tworzeniu pojęć, łączyły w sobie zewnętrznie powiązane antynomie: dobra i zła, bytu i niebytu, prawdy i fałszu<sup>9</sup>. Tak więc w owej dwujedni wyobrażeń Greków, w której obraz i pojęcie stanowią splecioną ze sobą jednolitą całość, tkwią

<sup>7</sup> E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, przeł. P. Majewski, Warszawa 2007, s. 31.

<sup>8</sup> O. Freidenberg (Freudenberg), *Obraz i pojęcie*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2007, s. 20.

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 22.

zaczątki myślenia symbolicznego, jako następstwo oddzielenia „ja” od „nie-ja”. Nawiasem mówiąc, myślenie pojęciowe budowane za pośrednictwem konkretów w sposób nader czytelny odnajdujemy w myśleniu Sokratesa.

W równym stopniu – jak można sądzić – interpretacja dotyczy utożsamiania się naśladowczego z przedmiotem naśladowanym, czyli metamorfozy, mimo przekształcania się naśladowczego w naśladowanego. W takiej bowiem sytuacji również mamy do czynienia z punktem widzenia naśladowczego. Stąd pojawiają się różnice między nimi. Tak właśnie rzecz się miała w przypadku mimetyczno-metamorficznej aktywności społeczeństw archaicznych z jednoczesnym etnocentrycznym usytuowaniem siebie. To właśnie – według analiz Girarda – prowadziło do mimetycznej czy też metamorficznej rywalizacji. W takiej to paradoksalnej sytuacji odróżniania się naśladowczego od naśladowanego następuje – jak już wspominałem – przetwarzanie tego, co naśladowane, na sposób naśladowczego, jego własna interpretacja. Wówczas to bowiem następuje przetwarzanie przez naśladowczego elementów rzeczywistej, autentycznej idei naśladowanego. W rezultacie prowadzi do połączenia jej z również przetwarzaną ideą naśladowczego i zarazem z wyeksponowaniem w taki sposób tworzącej się hybrydyzacji, jako synkretycznej mieszaniny tego, co własne, wewnętrzne, z tym, co przejmowane z zewnątrz i traktowane przez nas jako zjawisko wyjątkowe.

Ponadto wytworzenie się opozycji między naśladowującym a naśladowanym pozostaje w ścisłym związku – jak to wykazała H. Arendt<sup>10</sup> – ze skrywającą się w każdym ludzkim działaniu pierwotną i dominującą potrzebą odsłonięcia i wyeksponowania własnego wizerunku. Staje się ono możliwe – jak już pisałem – przez wyeksponowanie i etnocentryczne usytuowanie siebie i zakomunikowanie o tym przez odróżnienie właśnie. Istotą pozostaje etnocentryczna postawa oznaczająca, że człowiek zawsze sam siebie sytuował w centrum otaczającego go świata. Możliwość takiego odróżnienia i wyeksponowania samego siebie zachodzi wyłącznie przez konfrontację z innością, inaczej mówiąc, za pośrednictwem inności. Mimo naśladowania czy utożsamiania się z przedmiotem naśladowanym (z elementami przyrody, człowiekiem lub innymi wspólnotami ludzkimi), innymi słowy – mimo postawy metamorficznej, jednoczesne z owym naśladowaniem odróżnienie i etnocentryczne usytuowanie siebie okazuje się nieodłącznym składnikiem ludzkiego zachowania – postawą hybrydyczną, drugą, przeciwstawną stroną postawy – by tak rzec – pozytywnej. Spotykamy się z nią zarówno w społeczeństwach pierwotnych<sup>11</sup>, jak i w czasach całkiem nam bliskich.

---

<sup>10</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2002, s. 194.

<sup>11</sup> C. Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, przeł. wielu, Warszawa 1993, s. 27.

Wystarczy wskazać chociażby na dyskusję na temat etnocentryzmu i antycentryzmu czy wreszcie antyantycentryzmu, która swego czasu toczyła się między R. Rortym i C. Geertzem.

We wspomnianym wyżej odróżnieniu siebie chodziłoby więc nie tylko o egzystencjalną świadomość siebie, świadomość własnego jestestwa jako efekt odróżnienia od innego, lecz odróżnienia jako czegoś wyjątkowego i dlatego uprzywilejowanego, pociągającego za sobą, wręcz wymuszającego konieczność rywalizacji i wreszcie doskonalenia siebie. To właśnie utożsamianie się z naśladowanym i współdziałanie z nim wraz z jednoczesnym odróżnieniem i pozostającą z nim w związku etnocentryczną postawą, zawierającą tendencję do sytuowania siebie w pozycji uprzywilejowanej, okazuje się przeciwieństwem „czystego” naśladowania i utożsamiania się z naśladowanym, jego hybrydą – jednym z istotnych czynników przejmowania innowacji dla wyeksponowania i wzmacniania własnej wyjątkowości i prestiżu wobec otoczenia. Nawiasem mówiąc, „czyste” naśladowanie to naśladowanie wyimaginowane, w rzeczywistości nieistniejące. Wyłaniająca się konfrontacyjność, w sposób szczególnie widoczna jeszcze u Greków w organizowanych przez nich agonach, staje się podstawą mechanizmu doskonalenia siebie i źródłem – jak byśmy to dziś powiedzieli w uproszczeniu – wszelkiego, w tym również cywilizacyjnego postępu. Stanowi ona – jak określa to Girard – funkcję pragnień i pożądań, pozostających w związku ze skłonnościami naśladowczymi człowieka. Natomiast ich eskalacja okazuje się funkcją rywalizacji. Ta agoniczna postawa, postawa rywalizacyjna, to konsekwencja swego rodzaju postawy „narcystycznej” – jak określa ją H. Bloom<sup>12</sup> – żądającej zazwyczaj absolutnego tryumfu nad tym, od którego stara się odróżnić samego siebie, nader często okazuje się równoznaczna z całkowitym przewyciężeniem „innobytu” i wchłonięcia go w obszar własnej tożsamości. Dzieje się tak nawet wówczas, gdy w swoim pierwotnym zamierzeniu człowiek stara się wyłącznie zmanifestować samego siebie i jedynie zaznaczyć swoją obecność w świecie anonimowości, bez pragnienia panowania nad nim.

Takie hybrydyzacje nader często odnaleźć możemy w świecie wyobrażeń antycznych, zwłaszcza u starożytnych Greków, gdzie tzw. „hybryzm” – ὕβρις, jak pisze Freidenberg<sup>13</sup>, oznaczał naruszenie od dawna ustalonych różnego rodzaju norm moralnych, etycznych, religijnych, słowem – norm kulturowych, tworząc opozycję wobec wszystkiego, co powszechnie obowiązujące. Stanowił opozycję

---

<sup>12</sup> H. Bloom, *Lęk przed wpływem*, przeł. A. Bielik-Robson i M. Szuster, Kraków 2003, s. 176–189.

<sup>13</sup> O. Freidenberg (Freidenberg), *Semantyka kultury*, przeł. wielu, Kraków 2005, s. 282; ead., *Obraz...*, s. 51.

wobec znanej już co najmniej od czasów Homera *eunomii* – dotyczącej całości zachowań człowieka, a także związanej ze sprawami „dobrego porządku” państwa i polityki, jako jej odwrotna strona. *Eunomia* – jak pisze W. Lengauer<sup>14</sup> – dla Homera (*Odyseja* XVII, 487) jest przeciwieństwem *hybris*. Wyjątkowo sugestywną wymowę działania *hybris* (co w języku greckim oznacza również pychę) odnajdujemy w przedstawionej przez Herodota (*Dzieje* III, 40–43) historii Polikratesa, tyrana Samos. Niezwykle powodzenie, którym cieszył się Polikrates, wzbudziło niepokój u Amazisa, zaprzyjaźnionego z nim króla Egiptu. Zwrócił więc on uwagę swemu przyjacielowi, że tego rodzaju szczęście, które okazuje się nieodłącznym elementem jego życia, jest wysoce niebezpieczne ze względu na zazdrość i złośliwość bogów. W związku z tym, za radą Amazisa, Polikrates wrzucił do morza swój ulubiony i najcenniejszy pierścień, by w ten sposób jego utratą zapobiec nieszczęściu będącego następstwem, a raczej nieodłączną drugą stroną – *hybris* towarzyszącego mu powodzenia. Polikrates jednak nie uniknął złego losu. Rybacy złowili rybę, która połknęła pierścień i oddali go Polikratesowi. W rezultacie spotkała go klęska i upadek – jako konsekwencja przekroczenia granic wyznaczonych człowiekowi. Szczęście ludzkie równoznaczne jest z *hybris*, równowagą, którą zapewnia. Jej zachwianie oznacza niepowodzenie i klęskę. Warto przy tym odnotować fakt, że *Dzieje* Herodota przesycone są tego rodzaju przykładami „hybryzmu”, będącego świadectwem wyobrażeń starożytnych. Także słynni tragicy, zarówno Ajschylos, jak i Sofokles czy Eurypides, piszą o wzajemnym pokrewieństwie skrajnego wyniesienia i skrajnego poniżenia, inaczej mówiąc – o dwujedni. Mityczne postaci łączą zazwyczaj w sobie krańcowość zewnętrzną z krańcowością wewnętrzną. Dzieje się tak w przypadku chociażby Edypa, króla i syna króla – Lajosa z jednej strony, z drugiej zaś ojcobójcy, który popełnia przy tym kazirodztwo, kiedy poślubia własną matkę, Jokastę. Podobnie ma się rzecz z Odyseuszem, który w końcowych partiach *Odysei* bywa niekiedy żebrakiem, niekiedy zaś wszechwładnym królem.

Wszystkie ideologie Greków wskazują, podobnie jak przytoczona w skrócie opowieść Herodota, na dwujednię ich wyobrażeń, co zdaniem Freidenberg odróżnia ich od ludów Wschodu. „Owa dwujednia pozwalająca na koegzystencję pierwiastków jasnych i ciemnych, dobra i zła, mogących przechodzić we własne przeciwieństwa, nadaje myśli greckiej afirmujący ton i uwalnia nawet ideę losu od ponurej nieodwracalności. [...] Wyobrażenie o dwujedni świata, strukturalnie wywodzące się z obrazu agonu pozytywnego pierwiastka i jego ‘cienia’, wytwa-

---

<sup>14</sup> W. Lengauer, *Hasło „dobrego porządku” w ideologii i życiu politycznym Grecji okresu archaicznego*, [w:] *Świat antyczny. Stosunki społeczne, ideologia i polityka, religia. Studia ofiarowane I. Biezuńskiej-Małowist w pięćdziesięciolecie pracy naukowej przez Jej uczniów*, red. B. Bravo, J. Kolendo, W. Lengauer, Warszawa 1988, s. 181.

rzało w ideologiach, zwłaszcza w sztukach muzycejskich, konstrukcje dwuczłonowe, oparte na biegunowym ‘przeciwstawieniu’ obu członów. Pozytywna strona stale była przeciwstawiana ‘odwrotnej’ sferze, która towarzyszyła pierwszej w postaci stałej antypody<sup>15</sup>. Nader trafnie problem ilustruje Heraklityjska jedność przeciwieństw czy też – jak twierdzi A. Przybysławski<sup>16</sup> – lepiej oddające istotę problemu sformułowanie: *coincidentia oppositorum* – współistnienie przeciwieństw. Zdanie Heraklita: „Nazwą dla łuku życie, dziełem śmierć” (B 48 Diels-Kranz) ukazuje podwójne znaczenie słowa *bios*. *Bios* rozumiano jako życie i łuk – narzędzie niosące śmierć. „Gra życia i śmierci w słowie *bios* jest grą zgodności i zróżnicowania”. Właśnie słowo *bios* – zdaniem Przybysławskiego – jest równoznaczne z harmonijnym współistnieniem przeciwieństw. Czytelną ilustrację tego problemu odnajdujemy również w *Dialogach* Platónskich, w których autor posługuje się dwuznacznym terminem „farmakon”. Termin ten oznacza z jednej strony lekarstwo, z drugiej natomiast truciznę. W *Fajdosie* i w *Timajosie* „farmakon” traktowany jest jako dobre lekarstwo, które jednak okazuje się szkodliwe. Natomiast w *Filebie* i *Protagorasie* Platon pisze o nim jako o czymś złym, a faktycznie dobroczynnym<sup>17</sup>. Girard zwraca uwagę, że w antycznym świecie greckim wykonywano rytualny wyrok śmierci na ofierze określanej jako *pharmakos*. Źródła tego rytuału – zdaniem Girarda – tkwią w archaicznych sposobach składania ofiary sakralnej, jak kamieniowanie czy zrzucanie ze skały, które z czasem przerodziły się w sposób wymierzania kary śmierci. Girard pisze, że w Babilonie mamy do czynienia z sytuacją przypominającą doświadczenie Hioba. Król raz w roku był upokarzany, lżony, poniewierany przez tłum, a nawet policzkowany; nie dochodziło jednak do jego uśmiercania<sup>18</sup>. Dodajmy przy tym, że również walki gladiatorów stanowiły odległe echo składania przez Etrusków ofiar z ludzi, które traktowano jako środek usunięcia skazy, oczyszczające wyzwolenie wspólnoty, jako obrzędowe przedłużenie przemocy założycielskiej. Słowo *farmakos* odnosi się również do ofiary Sokratesa, jak i w ogóle do całej działalności sokratejskiej. Rozumiane jest jako lekarstwo, środek zaradczy w dobrym tego słowa znaczeniu. Platónski „farmakon” funkcjonuje – zdaniem Girarda – tak samo, jak *farmakos* ludzki, wyrażając przemoc, która spadła na kozła ofiarnego (człowieka) oprowadzanego po ulicach Aten, zanim został zabity<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> O. Freudenberg (Freidenberg), *Obraz...*, s. 51.

<sup>16</sup> A. Przybysławski, *Coincidentia oppositorum*, Gdańsk 2004, s. 103.

<sup>17</sup> J. Derrida, *Pismo filozofii*, przeł. wielu, Kraków 1992, s. 47.

<sup>18</sup> R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, przeł. M. Goszczyńska, Warszawa 1992, s. 86.

<sup>19</sup> Id., *Kozioł...*, s. 259; id., *Sacrum i przemoc*, cz. 2, przeł. M.J. Plecińscy, Poznań 1994, s. 188–193.



Do *Farmakonu* J. Derridy nawiązuje inny jego tekst: *Szyb i piramida*<sup>20</sup>, poświęcony semiologii G.W.F. Hegla, w którym francuski filozof podczas lektury dzieła Hegla ukazuje architekturę naziemną i podziemną w egipskim budownictwie, symbolizującą dwujednię ludzkiego życia ziemskiego i pozaziemskiego jako całości. Podkreśla zarazem sposób czytania przez Hegla egipskich mitemów, podobnie jak czynił to Platon eksponujący dwoistość boga Thota, będącego egipskim Hermesem, „któremu przypisuje się wynalezienie pisma oraz stworzenie w ogóle nauki, gramatyki, astronomii, miernictwa, muzyki i medycyny. On pierwszy podzielił dzień na dwanaście godzin, on był pierwszym prawodawcą, pierwszym nauczycielem rytuału religijnego i kultu świętości, gimnastyki i sztuki tanecznej. On wreszcie odkrył drzewo oliwne. Ale pomimo wszystkich tych duchowych przymiotów bóstwo to jest zgoła czymś innym niż bogiem myśli. Uosabia sobą tylko specjalne myśli i wynalazki ludzkie”<sup>21</sup>. Stąd kapłani egipscy (wg przywołanego przez Hegla Jamblicha) wszystkim swym wynalazkom od najdawniejszych czasów nadawali miano Hermesa. Eratostenes zaś dziełu swojemu, traktującemu o całokształcie wiedzy egipskiej, nadał tytuł Hermes. Przypomnijmy w tym momencie, że mianem hermy określano w Grecji czworoboczne słupy stawiane przy drogach, na granicach posiadłości lub rogach ulic, zwieńczone głową (początkowo wyłącznie Hermesa), o dwóch twarzach, komunikujące dwoistość wyobrażonej postaci. Również zaznaczymy na podwójne znaczenie terminu *ksenos* – obcy, wróg, i zarazem – gość, wyjątkowo sugestywnie ilustrujące ową dwoistość postrzegania świata przez Greków.

Najbardziej jaskrawym przykładem takiej hybrydycznej postawy były saturnalia. Były one świętem jedzenia i picia, czasem błaznów i hybrydów, w którym niewolnicy zamieniali się rolami z autentycznymi osobami; stawali się niby-panami, błazny zaś – udawanymi królami, których potem zabijano. W greckich komediach Meandra, a także rzymskich komediach Terencjusza i Plauta niewolnicy nader często przedstawiani są jako osoby przewyższające intelektem swych panów, których wymanewrowywali, okpiwali i wykorzystywali bez złośliwości i dla zabawy. Ta wywrócona na opak rzeczywistość oznaczała, że to, co było święte, miało swój akompaniament w swoim własnym „cieniu” i „odwrotnej stronie” autentycznej rzeczywistości. Taki też hybrydyczny charakter miał obrzęd „kozła ofiarnego” – oczyszczającego zwierzęcia, zawierający w sobie przejście od ofiary do prześladowcy. Biczowano go i uśmiercano

---

<sup>20</sup> J. Derrida, op.cit., s. 62–108.

<sup>21</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. A. Landman, Warszawa 1958, s. 318–319.



przez kamienowanie, wieszanie czy zrzucanie ze skały lub wyganiano poza granice osiedla<sup>22</sup>. Mechanizm „kozła ofiarnego” pełnił rolę archaicznego „farmakona”, drugą przeciwstawną stroną tego, co autentyczne, realne. Miał na celu rozładowanie napięć powstałych w wyniku różnego rodzaju przeciwności losu, nieszczęść i konfliktów. Stanowił – według wyrażenia Girarda – złowrogie, a zarazem dobroczynne *sacrum*. Zapewniał poczucie równowagi i stabilizacji w obrębie wspólnoty, wytwarzając swego rodzaju poczucie bezpieczeństwa ontologicznego.

Wyeksponowana tu dwujędźnia wyobrażeń nie jest jednak – wbrew przekonaniu Freidenberg – wyłącznie właściwa Grekom, jak to zdają się sugerować przytoczone wyżej przykłady. Jest charakterystyczna dla społeczeństw archaicznych, o czym świadczyć może przytaczana wyżej opinia Durkheima o równoczesnej reifikacji kultury i antropomorfizacji natury. Zdaniem J. Kowalewskiego swymi korzeniami sięga co najmniej czasów europejskich wspólnot neolitycznych<sup>23</sup>. Z kolei J. Banaszkiewicz pisze, że w mitologii indoeuropejskiej właściwa struktura wspólnoty ludzkiej powstaje przez zestawienie przeciwstawnych sobie cech i natur<sup>24</sup>. Jego zdaniem wzór budowy społeczności ludzkiej, oparty – jak zauważa również przywołany wyżej Kowalewski – na zestawianiu symbolicznie wyrażanych, przeciwstawnych sobie pierwiastków męskich i żeńskich, widoczny jest chociażby w tradycji germańskiego kręgu kulturowego. Odnajdujemy go jeszcze w Kosmasa XII-wiecznej kronice Czechów. Wartości reprezentowane przez poszczególne grupy znajdują odpowiednie miejsca w całości społecznej, regulującej współdziałanie wszystkich przeciwstawnych żywiołów wspólnotowego życia.

Konsekwencją takiej agonicznej, by nie powiedzieć – konfliktogennej postawy, czy też agonicznego wysiłku, będącego nieodłącznym składnikiem pojęcia kultury, staje się idea samodoskonalenia czy też – jak byśmy to dziś powiedzieli – autokreacji. Nader wyraźnie jest ona widoczna w wyeksponowanej przez M. Foucaulta greckiej idei „troski o siebie”. Wyjątkowego znaczenia owe paradoksalne („troska o siebie” w znacznie większym stopniu kojarzy się z postawą egocentryczną aniżeli z altruizmem czy filantropią) zaczątki humanizmu widoczne w kulturze Greków, do którego odwołuje się renesansowy humanizm, w początkach wczesnego chrześcijaństwa przybierają charakter troski o zbawienie już nie tylko samego siebie; w grę wchodzi również Inny.

---

<sup>22</sup> R. Girard, *Kozioł...*

<sup>23</sup> J. Kowalewski, *Kreacje przeszłości. Szkice z antropologii historii*, Olsztyn 2012, s. 15–17.

<sup>24</sup> J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998, s. 78–79.

Stąd tak często obecna wówczas w zachowaniach ludzkich filantropijna postawa wczesnych chrześcijan. Mimo że w czasach średniowiecza scholastyka, zwłaszcza późna scholastyka, jest różnie, nie zawsze pozytywnie oceniana, owa idea doskonalenia siebie pozostaje wówczas ukierunkowana na cel, choćby nieosiągalny, którym było podobieństwo do boskiego ideału. Zeświecczona i zracjonalizowana w dobie oświecenia przybiera postać idei postępu (etycznego, moralnego, społecznego czy wreszcie wąsko pojmowanego postępu techniczno-gospodarczego), zmierzając (przynajmniej w założeniu) do poprawienia ludzkiego bytowania, losu człowieka i zwiększenia jego szczęśliwości. Wyłania się stąd wniosek, że idea doskonalenia siebie – autokreacji i zarazem kreowania świata – pojawiła się w następstwie uczenia się przez naśladowanie i utożsamianie się z przedmiotem naśladowanym oraz współdziałanie z nim, z równoczesnym zakomunikowaniem siebie przez odróżnienie i etnocentrycznym w związku z tym usytuowaniem siebie w pozycji uprzywilejowanej. Słowem – pojawiła się w następstwie hybrydyzacji, o której była mowa wyżej. Sama w sobie idea doskonalenia siebie i świata, zwłaszcza pod kątem technologicznej użyteczności i ekonomicznej zaradności (czym archeolodzy tłumaczą zazwyczaj wszelkie „rewolucyjne” pod tym kątem zmiany), nie była jednak przedmiotem naśladowania i uczenia się. Nie pojawiła się w następstwie oczekiwania w związku z uprzednim jej zaprojektowaniem. Stanowiła pochodną „mimetyczno-metamorficznej rywalizacji”. Innowacje techniczne były więc jakby drugą stroną owej pozytywnej, powszechnej kulturowej normy uczenia się przez naśladowanie i utożsamianie się z przedmiotem naśladowanym oraz etnocentryczne sytuowanie siebie. Była jej rewersem, odwróceniem czy wręcz przeciwstawieniem pozytywnej strony aktywności mimetyczno-metamorficznej, zważywszy na opory wewnętrzne, na jakie owe innowacje napotykały. Jednym słowem, były owe innowacje jej drugą, hybrydyczną stroną. Jednakże w momencie, w którym się pojawiły i upowszechniły, zmieniały całą dotychczasową rzeczywistość. Jak wykazała Arendt, „Świadectwa historyczne pokazują, że źródłem nowożytnej techniki nie jest ewolucja narzędzi, które człowiek zawsze wynajdywał w celu ułatwienia sobie pracy i wznoszenia świata rzeczy lecz wyłącznie całkowicie nie-praktyczne poszukiwanie bezużytecznej wiedzy. [...] Gdy stała się widoczna praktyczna użyteczność [tego – H.M.] wynalazku z pewnością zmienił on cały rytm, a także samo oblicze ludzkiego życia; z punktu widzenia wynalazców było to jednak tylko drobne wydarzenie”<sup>25</sup>. Nie oznacza to bynajmniej, że idea postępu techniczno-gospodarczego stała się wówczas istotą aktywności ludzkiej; nadal była pochodną działań mimetyczno-metamorficznych (rywalizacji wg Girarda),

---

<sup>25</sup> H. Arendt, op.cit., s. 313.

ze śladami których mamy do czynienia co najmniej do średniowiecza włącznie, a przynajmniej do wczesnego (przedchrześcijańskiego) średniowiecza; nie chodziło o jakikolwiek postęp techniczno-gospodarczy.

Zwróćmy uwagę, że paleolityczne zbieranie i gromadzenie pożywienia w znacznie większym stopniu – jak zauważa M. Sommer<sup>26</sup> – podpada pod kategorie ekonomiczne aniżeli gromadzenie przez łowców-zbieraczy doświadczeń, których następstwem stała się rewolucja neolityczna. W swym najwcześniejszym etapie nie prowadziła ona do poprawy jakości życia. Tak też problem ten ujmuje Girard<sup>27</sup>, którego zdaniem oswajanie zwierząt, jak i początki rolnictwa miały charakter antyeconomiczny; związane były z rytuałem ofiarnym powiązany z naturą. Oswajanie zwierząt to włączanie ich w życie wspólnoty ludzkiej, „uczłowieczenie” po to, by następnie złożyć je w ofierze. W kulturach, w których oswaja się zwierzęta, na ogół nie składa się ofiar ze zwierząt dzikich. Zauważmy, że na wczesnoneolitycznych stanowiskach Półwyspu Bałkańskiego, jak chociażby w kulturze Sesklo i związanych z nimi kulturowo stanowiskach Bliskiego Wschodu, znaleziska kości dzikich zwierząt (jeleni, dzików, zajęcy) odnajdowane są sporadycznie, w przeciwieństwie do kości zwierząt udomowionych. Zdaniem Girarda potwierdza to hipotezę, że zwierzęta oswajano po to, by składać je w ofierze zamiast człowieka, nie zaś dla samego oswojenia i czerpania z tego korzyści praktycznych. Udomowienie zwierząt to przedsięwzięcie religijne, nieoczekiwana konsekwencja oswojenia natury przez człowieka i mistycznej z nią solidarności, uboczny produkt składania ofiar ze zwierząt, zamiast ludzi. Rzecz by można, że mamy tu do czynienia z rezultatem swoistego procesu humanizacji świata w podwójnym wymiarze: oswajanie zwierząt w celu włączenia ich do wspólnoty ludzkiej, ich „uczłowieczenie” i zarazem ograniczenie czy wręcz eliminacja składania ofiar z ludzi.

Podobnie rzecz się miała z rolnictwem, mającym tak samo, jak udomowienie zwierząt, pochodzenie ofiarnicze. Związki przyczynowo-skutkowe w biologii nie były bowiem dla ówczesnych społeczeństw tak oczywiste, jak to ma miejsce dzisiaj. Każdy element w przyrodzie dla społeczeństw archaicznych miał znaczenie wyłącznie wtedy, kiedy odniesiony był do przestrzeni rytualnej. Łowcy i zbieracze, skupiając się w określonych miejscach z powodów religijnych i złożoności rytuałów, które praktykowali, w uświęconych miejscach pochówków, zakopywali ziarna. Zdaniem Girarda istnieją powody, by sądzić, że ludzie zanim zaczęli zasiewać ziarna w celach gospodarczych, czynili to tak, jak wcześniej robili to z ciałami swoich bliskich zmarłych, mając nadzieję na ich

---

<sup>26</sup> M. Sommer, *Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2003.

<sup>27</sup> R. Girard, *Początki...*, s. 167.

zmartwychwstanie, tak jak to się dzieje w przyrodzie. Mielibyśmy więc tutaj do czynienia z klasycznym przykładem współdziałania człowieka z naturą i jej naśladowania. Tak więc oswojenie zwierząt i wynalazek rolnictwa, a więc to, co dziś określamy mianem neolitycznej rewolucji cywilizacyjnej, okazuje się efektem mimetyczno-metamorficznej aktywności ludzkiej, jej drugą, hybrydyczną stroną. Najprawdopodobniej nie inaczej rzecz się miała w przypadku wprowadzenia i upowszechnienia metali: brązu i żelaza. Zjawiska te, kojarzone z pozostającą w związku ze zmianą poglądu na pozagrobowe życie ideą ciało-palenia, A. Mierzwiński tłumaczy „rytualnym ‘oswojeniem’ ogniowej metamorfozy”<sup>28</sup>.

Powróćmy w tym momencie do wspomnianej na początku tekstu tak charakterystycznej dla społeczeństw archaicznych dwujedni, jaką była jednoczesna antropomorfizacja natury i reifikacja kultury. Otóż z jednej strony mieliśmy do czynienia z „unaturalnieniem” człowieka, z drugiej natomiast wyłania nam się równoczesne z nim „uczłowieczenie” świata przez nadawanie mu ludzkich cech i właściwości. W owej jedności ze światem przyrody człowiek pierwotny – jak twierdzi A. Guriewicz<sup>29</sup> – odczuwał bowiem swego rodzaju odrębność czy wręcz obcość wobec natury sytuującą się na drugim, przeciwnym biegunie owej „dwujedni” z przyrodą. Odczuwał ją w sposób nie organiczny, lecz „symboliczny”. Termin „symboliczny” ujmujemy tu w cudzysłów, gdyż nie był on tożsamy z myśleniem pojęciowym, mimo że owe odczucia polegały na odczuwaniu czegoś za pośrednictwem czegoś innego, nie miały charakter dosłownego, literalnego.

Niewykluczone, że taką właśnie *hybris*, przeciwieństwem wobec praktycznego nastawienia myślicieli bliskowschodnich, była jońska filozofia przyrody, która doprowadziła do „uteoretycznienia” orientalnego myślenia praktycznego. To w niej, a zwłaszcza w Heraklitejskim „współlistnieniu przeciwieństw”, zdają się tkwić źródła myślenia wykraczającego poza granice myślenia magicznego oraz mechanizmy doskonalenia aktywności człowieka i siebie samego, inaczej mówiąc – „uczłowieczenia”, humanizacji świata. Ogólnie rzecz biorąc, Girarda sformułowanie „mimetyczna rywalizacja” z punktu widzenia kultury magicznej nie jest oksymoronem, tak jak nie jest nim dwujednia wyobrażeń społeczeństw archaicznych, które szczególnie wyraz znalazły w kulturze starożytnych Greków. Podkreślenia wymaga fakt, że owa dwujednia wyobrażeń Greków, o której mówimy, stała się podstawą kultury europejskiego Zachodu, jej gramatyką –

---

<sup>28</sup> A. Mierzwiński, *Tajemnice pól popielnicowych. Pogranicze doczesności i zaświatów w perspektywie prądziejowej antropologii śmierci*, Wrocław 2012, s. 34.

<sup>29</sup> A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przeł. Z. Dobrzyński, Warszawa 1987, s. 157.

według określenia A. Pałubickiej; tkwi korzeniami – jak już wspomniałem – w archaicznych wyobrażeniach społeczeństw o kulturze magicznej. Grecy wszak w znacznie większym stopniu niż inne społeczeństwa doprowadzili do uruchomienia teoretycznej aktywności myślowej. Przy czy owa gramatyka kultury europejskiej ma charakter podwójnie dualistyczny; pozostaje w związku z tym fundamentem dla naszej kultury, jest bowiem motorem, źródłem jej dynamizmu<sup>30</sup>.

Jednakże M. Scheler w artykule z 1929 roku, a więc opublikowanym już pośmiertnie, zwraca uwagę na powszechne – jak pisze – zjawisko „zacierania się przeciwieństw [związanych – H.M.] z prawie wszystkimi charakterystycznymi cechami naturalnymi, fizycznymi, jak i psychicznymi, przysługującymi ludzkim grupom”. Chodzi „o zanikanie napięć i zacieranie się przeciwieństw rasowych, przeciwieństw mentalności, ujęć siebie samych, świata i Boga przez wielkie kręgi kulturowe, przede wszystkim Europy i Azji. Zacieranie się przeciwieństw specyfiki duchowego pierwiastkach męskiego i żeńskiego, ich panowaniu nad społeczeństwem ludzkim” (o czym była mowa w przywoływanych wyżej wypowiedziach Banaszkiewicza i Kowalewskiego). Scheler pisze dalej o zacieraniu się przeciwieństw między: kapitalizmem i socjalizmem; sposobami klasowego myślenia; sytuacjami i prawami klas wyższych i niższych; w zakresie uczestnictwa w polityce światowej, między wiedzą fachową i kształceniem człowieka; pracą fizyczną i umysłową; sferami interesów w zakresie ekonomii politycznej. Wszystko to dzieje się na rzecz globalnej ludzkiej kultury i cywilizacji, jest nieuniknionym przeznaczeniem ludzkości<sup>31</sup>.

Scheler pisze w końcu, że to nie epoki wzrastającego spiętrzenia się napięć, lecz epoki zacierania się przeciwieństw są dla ludzkości najniebezpieczniejsze. Otóż ta właśnie jego konkluzja pozostaje w związku z pesymistycznym spojrzeniem Pałubickiej na przyszłość, jej poglądu na temat ulegającej rozsypce kulturze europejskiej w związku z likwidacją postawy objaśniającego świat obserwatora zewnętrznego i pozostawianiem wyłącznie bezrefleksyjnego uczestnika<sup>32</sup>. Jednakże w pracach poświęconych analizom procesu globalizacji formułowane są bardziej optymistyczne sądy. Procesy unifikacji kulturowej nie oznaczają bowiem całkowitego ujednoczenia obszarów kulturowych, na które oddziałują, jako że w unifikację wpisana jest antynomia: z jednej strony homogenizacja, z drugiej natomiast heterogenizacja, polegająca na wszczepia-

<sup>30</sup> A. Pałubicka, *Gramatyka kultury europejskiej*, Bydgoszcz 2013.

<sup>31</sup> M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 203–204.

<sup>32</sup> A. Pałubicka, *Gramatyka...*; ead. *Aintelektualizm współczesnej kultury europejskiej*, [w:] *Interpretatio rerum gestarum. Studia ofiarowane profesorowi Januszowi Ostoją-Zagórskiemu w 70 rocznicę urodzin*, Bydgoszcz 2013, s. 86–100.

niu w lokalne kultury elementów unifikacji i ich przetwarzaniu. W rezultacie następuje proces synkretyzacji ponadlokalnego, uniformizującego wzorca z elementami kultur lokalnych, tworząc całkowicie nową jakość. Trudno byłoby pogodzić się z opinią, że jest on postrzegany wyłącznie przez bezrefleksyjnego obserwatora.