

MIMESIS I PRZEMOC
U PODSTAW GIRARDOWSKIEJ TEORII
KSZTAŁTOWANIA SIĘ ZJAWISK
KULTUROWO-SPOŁECZNYCH

ANNA URBAŃSKA-SZYMOŚCZYŃ

R. Girard, analizując cechy wspólne wielu kultur, wnioskuje o jednym źródle ich powstania, o wspólnym dla wszystkich fundamencie zjawisk społeczno-kulturowych. Uważa, że odkrył ów pierwszy czynnik wpływający na powstanie i rozwój grupy społecznej i jej wytworów kulturowych. Optując za monogenicznością życia społecznego i kultury, stara się udowodnić, że znamionym motorem działań ludzkich, przyczyniającym się do powstania bogatej mozaiki kulturowej, jest mimetyzm. Dla Girarda jest to podstawowy mechanizm rządzący społecznościami, „prawda o ludziach w ogólności”. Francuski filozof uważa, że stosunki międzyludzkie można ująć w jedną całość przy zastosowaniu jednego czynnika tkwiącego u podstaw ludzkiej natury: *MIMESIS*, która jednak ma dwa oblicza. Z jednej strony stanowi przyczynę moralnego i fizycznego cierpienia ludzi i w konsekwencji wszelkiego nieładu. Jest czynnikiem destrukcyjnym, gdyż nieuchronnie prowadzi społeczeństwo ku rozkładowi. Z drugiej zaś strony jest też przyczyną wszelkiego ładu ustanowionego za pośrednictwem kozłów ofiarnych przynoszących spontaniczne pojednanie¹. Jest więc także czynnikiem pozytywnym, scalającym społeczeństwa i tworzącym kulturę.

¹ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1987, s. 241. Ofiary te zespalają bowiem przeciwko sobie dotychczas skłóconych ludzi na skutek uprzednich efektów mimetycznych w finalną, jednomyślną i zawsze mimetyczną interakcję, na ogół napad.

POSTRZEGANIE POGLĄDÓW GIRARDA PRZEZ KRYTYKÓW

W polskiej myśli humanistycznej Girard został zauważony na początku lat osiemdziesiątych XX wieku, niemal dekadę po tym, jak wydał *Przemoc i sacrum*, ale jeszcze przed publikacją *Kozła ofiarnego*. W 1981 roku „Studia Filozoficzne” opublikowały artykuł C. Rowińskiego. Rozpoczęła się w Polsce „moda” na Girarda, która trwała aż do końca XX wieku, w czasie jego największej płodności literackiej. W 1983 roku grudniowy numer „Literatury na Świecie” prawie w całości został poświęcony temu francuskiemu filozofowi, zamieszczając nie tylko opinie i krytyki, ale także spore fragmenty jego dzieł. W kolejnych latach wiele czołowych czasopism zajmowało się teoriami Girarda: te poświęcone filozofii, literaturze, antropologii, socjologii, religioznawstwu, także katolickie i te o lewicowych zapatrywaniach – Girard bowiem był dla wielu albo inspirujący, odkrywca, albo kontrowersyjny. Nie można jednak było być wobec niego i jego poglądów obojętnym. I tak po wspomnianej „Literaturze na Świecie” z 1983 roku (skądinąd numer 12 inspirował przez wiele lat wielu ówczesnych młodych ludzi, niemających dostępu do zachodniej literatury) ukazało się wiele artykułów poświęconych Girardowi: 1985 – „W Drodze”, 1986 – „Maski”, 1987 – „Fantastyka”, 1988 – „Studia Filozoficzne”, „Edukacja Filozoficzna”, „Argumenty”, „Literatura na Świecie”, 1989 – „Przegląd Humanistyczny”, 1990 – „Społeczeństwo Otwarte”, „W Drodze”, 1991 – „Brulion”, 1993 – „Kultura i Społeczeństwo”, „Znak”, 1995 i 1997 – „Etnografia Polska”. W tym okresie po polsku ukazały się cztery książki Girarda, które weszły w kanon lektur obowiązkowych każdego humanisty.

Potem zainteresowanie Girardem nieco przygasło, choć jego trzy ostatnie książki ukazały się po polsku na początku XXI wieku jako pokłosie tej mody. Girard uznawany był już w tym okresie jako jeden z czołowych myślicieli drugiej połowy XX wieku.

Na początku jednak tej powszechnej fascynacji określony został mianem „najbardziej dyskusyjnego ze wszystkich francuskich myślicieli”². Sam dawał środowisku naukowemu, jak i szerszemu kręgowi czytelników podstawy do polemik na jego temat. W swych wywiadach, artykułach i książkach Girard uważał się za pierwszego człowieka, który „zrozumiał wszystko”, co było od tysiącleci ukryte w ludzkiej kulturze. Formułując swe poglądy w postaci manifestu ideologicznego, Girard narażał się na krytykę metodologów nieprzyzwyczajonych do jawnego mieszania nauki z ideologią. Mieli oni jednak rację, zwracając uwagę na słabość metodologiczną prac Girarda. Kompilacja treści

² M. Skórska, *Objawienie Girarda*, „Fantastyka”, 1987, nr 10, s. 59.

naukowej z nie w pełni umotywowanym światopoglądem opartym w dużej mierze na przeczuciach i wierze w konkretny system religijny może narazić treść dzieła na wymknięcie się spod kontroli metodologii naukowej. Girard nie ustrzegł się tego błędu; szczególnie widać go w teorii monogeniczności wszystkich mitów. Francuski filozof twierdzi, że nawet te mity, w których nie ma śladów ze śladów kolektywnej przemocy, również pochodzą z mechanizmu założycielskiego, gdyż cały światopogląd mitologiczny, bez względu na to, jak bardzo został przez wieki przekształcony, jak daleko odbiega od pierwotnej wersji, został ustanowiony głównie ze względu na mord założycielski. Na podstawie czego Girard jest pewien, że wszystkie znane mity podlegają temu mechanizmowi? Motywuje to schematem interpretacyjnym mitów³. Ta interpretacja jest tak chłonna i wieloznaczna, że każda historia wymyślona *hic at nunc* może podlegać schematowi. Girard nie podał precyzyjnego wytłumaczenia zasadności takiej interpretacji, gdyż została ona oparta na przeczuciach i założeniu istnienia naturalnej przemocy w konstytucji osoby ludzkiej. To założenie ma charakter aksjomatyczny, stąd niemożność udowodnienia go. Nie oznacza to, że Girard nie ma tu racji, lecz jedynie, że nie może ich udowodnić podług kanonu naukowości.

Słabość metodologiczną widać również w poglądach Girarda dotyczących interpretacji Ewangelii oraz w idei ewangelicznej alternatywy dla cywilizacji Zachodu. W tym względzie Girard nie przejawia talentów dyplomatycznych. Domaga się uznania przez świat naukowy, jednocześnie łamiąc kanon metodologiczny przez łączenie metod filozoficznych z teologicznymi, szczególnie z apologetyką, co jest nawet od strony zwykłej logiki nie do przyjęcia. Krótką, acz trafną krytykę przedstawił na ten temat M. Grabowski⁴. Stwierdził on, że traktowanie Ewangelii jako jedynego tekstu demistyfikatorskiego, odsłaniającego mechanizm przemocy, jest raczej apologetyką Ewangelii niż naukową prezentacją teorii. Przedsięwzięciu Girarda nie towarzyszyła bowiem niezbędna świadomość faktu, że przyjęcie istnienia mechanizmu kozła ofiarnego jest poprzedzone uznaniem określonej opcji antropologicznej, mówiącej o nieświadomionej stałej obecności zła w naturze ludzkiej. Grabowski, doceniając nowatorskie spojrzenie na kulturę i religię Girarda, klasyfikuje jednak jego poglądy jako kolejną redukcijną wizję świata w stylu Z. Freuda i K. Marksa. Warto dodać, że traktowanie Ewangelii jako jedynego tekstu demistyfikatorskiego jest mocno naciągane, zważywszy na fakt, że Girard nie analizował wszystkich tekstów istniejących w kulturze

³ Vide: R. Girard, *Kozioł ofiarny...*

⁴ M. Grabowski, *René Girard – antropologiczny profeta?*, „W Drodze”, 1990, nr 12, s. 97–104.

i dziejach ludzkości. Przychodzi tu na myśl chociażby indyjski dżinizm, głoszący totalny zakaz jakiegokolwiek, nawet nieświadomej przemocy.

Braki metodologiczne zauważyli również R. Stodolny⁵ i J. Kosiewicz⁶. Stodolny zgodził się z poglądami Girarda na temat przemocy i *mimesis*, lecz słusznie zauważył, że tłumaczenie francuskiego filozofa dotyczące strukturotwórczego charakteru gwałtu na niewinnej ofierze jest zbyt słabe i nazbyt hipotetyczne. Rzeczywiście, poglądy dotyczące zjawisk mimetycznych oparte zostały bardziej na przecuciu i paranaukowej analizie niż na materiałach dowodowych typu źródła pisane, materiały etnograficzne lub odkrycia archeologiczne. Kosiewicz, będąc zwolennikiem myśli Girarda, zwraca jednak uwagę na fakt, że jego idee są jedynie hipotezami, których sam autor nie może udowodnić naukowo. Należy jednak zauważyć, że w koncepcji mimetycznej błąd metodologiczny, przed którym nie uchronił się Girard, nie odgrywa większego znaczenia, nie wpływa na treść koncepcji, gdyż nie tyczy jej bezpośrednio.

Wydaje się, że Girard popełnił błąd nie w mieszaniu metod (w końcu każdy ma prawo do szukania nowych rozwiązań naukowych), lecz w tym, że żąda od opiniotwórczego świata nauki uznania swej idei za prawidłową, wiedząc o tym, że kanony metodologiczne wciąż są w opinii większości nie do zanegowania, jeśli się chce uprawiać dyscypliny naukowe. A przecież określa siebie nie jako teolog, lecz filozof: przynajmniej do spuścizny Durkheimowskiej i w jego pracach dominuje funkcjonalno-społeczne, a nie podmiotowe postrzeganie religii i *sacrum*. Ponadto stosuje zbyt emocjonalny styl literacki, który nie wszystkim się podoba.

Część naukowców bardziej przejęła się zjadliwą krytyką etnologów, którą dostrzega się na kartach książek Girarda, niż doniosłością teorii bądź ewentualnymi słabościami treści. Ich krytyka była często powierzchowna i motywowana antypatią względem Girarda jako naukowca. Przykładem jest tu L. de Heusch⁷, który stwierdził, że Girard atakuje etnologów, gdyż nie traktują go poważnie⁸. Zarzucił mu, że stanął poza sferą przyczyn historycznych, widząc wszędzie kozły ofiarne i przemoc, tłum postrzegając jako „społeczność zupełnie nie-zróżnicowaną”, a w centrum stawiając obsesyjną ideę tworzącą zamknięty system

⁵ R. Stodolny, *Oblicza przemocy*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1993, nr 3, s. 223.

⁶ J. Kosiewicz, *Zakłęte koło przemocy i sacrum*, „Przegląd Humanistyczny”, 1989, nr 8–9, s. 90.

⁷ Luc de Heusch (1927–2012) – belgijski filmowiec, pisarz, antropolog, afrykanista, w latach 1955–1992 był profesorem antropologii społeczno-kulturowej na Wolnym Uniwersytecie w Brukseli; socjalizujący strukturalista, specjalizował się w problematyce środowisko-afrykańskiej, etnologii religii i antropologii władzy.

⁸ L. de Heusch, *Ewangelia według św. Girarda*, [w:] *Kontrowersje i dyskusje wokół myśli René Girarda*, opr. J. Badowska, „Literatura na Świecie”, 1983, nr 2, s. 319–324.

o randze proroczego objawienia. W krytyce tej widać wyraźnie, że de Heusch nie zrozumiał idei i motywacji Girarda, gdyż treść przesłoniły mu styl i forma francuskiego oponenta, których de Heusch nie potrafił zaakceptować i ewentualnie pominąć, by zająć się istotą poglądów. Belgijski profesor przekładał motywację historyczną nad antropologiczną i socjologiczną, nie traktując ich równorzędnie. Krytkował także Girardowską monofunkcyjną interpretację mitów, lecz nie motywował swej krytyki obiektywnymi słabościami prac Francuza, lecz nazbyt mocno ironizując, popadał w pustosłowie. Zwrócił jednak uwagę na fakt, że Girard źle zrobił, skreślając już w założeniu w miarę precyzyjnie przedstawiony przez H. Huberta⁹ i M. Maussa¹⁰ ogólny schemat dokumentacji dotyczącej rytuału ofiarniczego. Wydaje się jednak, że Girard nie tyle chciał anulować dzieło Huberta i Maussa, ile przytaczał ich dorobek jako przykład interpretacji prześladowczej, co nie neguje wcale wartości merytorycznej materiałów etnograficznych zebranych i opracowanych przez Francuzów.

Podobne stanowisko do de Heuscha zajęła w swej recenzji B. Szacka¹¹. Jej krytyka oparta została wyłącznie na artykule J. Badowskiej¹². Szacka uważała, że Girard przedstawił czytelnikom bardziej literacką wizję genezy kultury niż koncepcję naukową, nie argumentując wystarczająco swej krytyki.

Przeciwstawne do de Heuscha zajął stanowisko P. Chaunu¹³, jeden z najwybitniejszych francuskich historyków. Nie przeszkadzała mu ahisteryczna interpretacja dziejów przez Girarda, wręcz uważał go za A. Einsteina nowoczesnych nauk o człowieku¹⁴. Słusznie jednak zauważyła M. Skórska, że Girard, redukując wszystkie zjawiska kultury do jednej przyczyny, podważał całokształt

⁹ Henri Hubert (1872–1927) – francuski archeolog i socjolog, zajmujący się religioznawstwem porównawczym; członek redakcji *Année Sociologique* É. Durkheima, bliski przyjaciel M. Maussa. Hubert koncentrował się na historii etnologii Europy i socjologii religii; pracował głównie jako naukowiec w *École Pratique des Hautes Études*, *Musée des Antiquités* i w *École du Louvre* w Paryżu.

¹⁰ Marcel Mauss (1872–1950) – bratanek Durkheima i jego współpracownik, socjolog, prekursor francuskiej etnologii, znany ze swych prac analitycznych dotyczących różnych aspektów religii i magii, głównie daru, wymiany i mitu; ściśle współpracował z Hubertem, współredagował *Année Sociologique*; pracował w *École des Hautes, Collège de France*; założył Instytut Etnologii na Uniwersytecie Paryskim.

¹¹ B. Szacka, *René Girard – Einstein i Jan Chrzciciel w jednej osobie*, „Nowe Książki”, 1987, nr 9, s. 79–81.

¹² *Kontrowersje i dyskusje wokół myśli René Girarda*, opr. J. Badowska, „Literatura na Świecie”, 1983, nr 2.

¹³ Pierre Chaunu (1923–2009) – jeden z najbardziej wpływowych historyków francuskich XX wieku; zajmował się historią Francji, Hiszpanii, Ameryki Łacińskiej, Europy nowożytnej, religii chrześcijańskiej i Kościoła; był członkiem CNRS, wykładał na Uniwersytecie w Caen, na Sorbonie i Aix-en-Provence; współpracował z „Le Figaro”.

¹⁴ *Vide*: B. Szacka, *op.cit.*, s. 79.

oceny i poglądów na historię cywilizacji. Pod tym względem Girard okazał się dość kontrowersyjny, a polemiki z tego wynikały zaowocowały twórczymi ideami. Hipoteza jednego źródła stosunków międzyludzkich była niebezpieczna dla całości poglądów autora *Sacrum i przemocy*. Dzięki temu Girard wpisał siebie w poczet łatwych do skrytykowania zwolenników redukcjonistyczno-monogenicznych opcji.

Girard ma jednak spore grono zwolenników. Należał do niego J.-M. Domenach¹⁵, który wprawdzie nie zgadzał się z dialektycznym podejściem Girarda do Ewangelii i chrześcijaństwa, widząc zagrożenie scjentyzowania Ewangelii, zintegrowania jej ze strukturalistycznym nihilizmem Historii¹⁶, lecz doceniał istotne dla nauki przeanalizowanie, a nawet w pewnym sensie odkrycie mechanizmu kozła ofiarnego i zjawisk mimetycznych rządzących życiem społecznym, szczególnie w odniesieniu do współczesnego społeczeństwa zachodniego.

C. Rowiński widział w kontrowersyjnym podejściu Girarda do Ewangelii sposób wydostania się z zaklętego koła gwałtu i przemocy. „Girard głosi uniwersalną solidarność międzyludzką opierającą się na idei poświęcenia, miłości i ofiary”¹⁷. Kosiewicz trafnie dostrzegł nieudolność etnologii (zwłaszcza strukturalistycznej), która zbagatelizowała fakt, że odtwarzanie aktu prześladowania stanowi rdzeń *sacrum*, a odrzucenie przemocy jest aktem pierwotnym, ustanawiającym religię i kulturę w każdym społeczeństwie, na co zwrócił szczególną uwagę właśnie Girard.

Krytycy raczej nie podważali istoty koncepcji zarówno dotyczących mechanizmu kozła ofiarnego, jak i zjawisk mimetycznych. Ich krytyka w tym względzie ograniczała się do kwestii jednej wspólnej przyczyny zjawisk oraz interpretacji mitów i rytuałów. Słuszna jest krytyka tycząca metodologii i niewystarczających dowodów na uznanie jednej przyczyny powstania grup społecznych oraz religii i kultury. Nie można jednak zanegować tej hipotezy, póki nie zostanie skonstruowana naukowa koncepcja podważająca poglądy Girarda. Warto dodać, że Girard nie uwzględnił różnej percepcji rzeczywistości w zależności od tego, czy jest to wspólnota prezentująca myślenie magiczne czy religijne. Wydaje się, że dla Girarda rozróżnienie to jest wtórne względem koncepcji *sacrum*, dlatego różnice w postrzeganiu *sacrum* i rzeczywistości kulturowo-społecznej nie są dla niego tak istotne. Girard używa terminu „religia” w odniesieniu do całej rzeczywistości myślowej i rytualnej, zarówno mityczno-magicznej, jak

¹⁵ J.-M. Domenach (1922–1997) – wybitny francuski pisarz, publicysta i redaktor „Esprit”.

¹⁶ Id., *René Girard – Hegel chrześcijaństwa*, „Literatura na Świecie”, 1983, nr 12, s. 316.

¹⁷ C. Rowiński, *Myśl René Girarda*, „Literatura na Świecie”, 1983, nr 12, s. 304.

i *stricte* religijnej. Koncepcja Girarda świetnie tłumaczy istnienie *sacrofanum* oraz powiązania świętości, nieczystości, oddzielenia i naznaczenia tyczącego ofiary – *sacrum*.

POJĘCIE *MIMESIS* W MYŚLI GIRARDA

Girard swą hipotezę wspólnego początku tłumaczy następująco: mimetyzm jako naśladowanie jest elementem konstytutywnym istoty ludzkiej¹⁸. Każde zwierzę przejawia zachowania imitacyjne, jednakże człowiek jest istotą okazującą najwyższy znany nauce stopień imitacyjności. Owa zintensyfikowana imitacja rozwinęła się dzięki sprzężeniu zwrotnemu między genetycznym mimetyzmem człowieka a rozwojem jego mózgu. Hominizacja udoskonaliła się dzięki relatywnie dużym umiejętnościom imitacyjnym, a równocześnie wpłynęła na przyspieszenie wzrostu naturalnego mimetyzmu w istocie ludzkiej. Doprowadziło to do wzrostu potrzeb, a co za tym idzie, do konieczności życia w grupie i stworzenia organizacji społecznych w celu lepszego i szybszego zaspokajania rosnących wciąż wymagań. Naturalne naśladownictwo i pragnienie, niebędące pierwotnie konfliktogenne, zaczęły nabierać cech negatywnych w postaci wzmagającego się pożądania tego, co ma lub czego pragnie ktoś inny. Wywołało to pierwsze społeczne konflikty, efektem których był pierwszy mimetyczny i ofiarniczy kryzys zakończony mordem kolektywnym. Po nim doszło do zjednoczenia wspólnoty i zaprowadzenia ładu społecznego.

Zjawiska mimetyczne nazywane *mimesis* są motorem działań ludzkich w czasie kryzysu społecznego. Dzięki przelaniu przemocy na jedną ofiarę uzyskują konotację pozytywno-naśladowczą i stają się ponownie czynnikiem scalającym wspólnotę. Mechanizm ofiarniczy, w którym *mimesis* odgrywa ważną rolę, przyczynia się do powstania *sacrum* i religii. W ten sposób, uważa Girard, zjawiska mimetyczne stają się fundamentem życia społecznego, kultury i religii. Ponieważ jednak co jakiś czas kulturowe środki prewencyjne zawodzą, *mimesis* konfliktogenna wymyka się spod kontroli i dochodzi, jak za pierwszym razem, do kryzysu społecznego. Wspólnoty wykorzystują wtedy znane im i skuteczne rozwiązanie ofiarnicze. Dzięki temu istnienie społeczeństw, religii i kultur opartych na mimetycznej przemocy to nie historia, lecz wciąż aktualny obraz życia społecznego.

¹⁸ Dalsza część niniejszego artykułu w znacznej mierze jest przedrukiem mojej publikacji z 1997 roku – *vide*: A. Urbańska, *Koncepcja mimesis René Girarda*, „Etnografia Polska”, 1997, t. 41, z. 1–2, s. 21–45.

Girard określa mimetyzm w różny sposób, w zależności od funkcji, jaką pełni. Daje to możliwość skonstruowania dwustronnej definicji mimetyzmu. Strukturo- i kulturotwórczym mimetyzmem określa imitację, czyli naśladowanie i odwzorowanie¹⁹. Konfliktogenny natomiast nazywany jest *mimesis*, mimo że greckie określenie tyczy całej rzeczywistości mimetycznej.

Mimetyzm imitacyjny można porównać do pojęcia mimetyzmu w psychologii, jako zewnętrznego upodobnienia się do modelu lub odtwarzania czynności na wzór postępowania modelu. Pojęcie imitacji w psychologii określa, na czym polega uczenie się i przyswajanie wzorów zachowań, myślenia, mówienia i działania uwarunkowanych konkretnym środowiskiem. Psychologia potwierdza więc istotowy charakter mimetyzmu ludzkiego.

W biologii mimetyzm, jako upodobnienie się, jest najlepszym wypracowanym w toku ewolucji gatunków sposobem ujawniania się instynktu samozachowawczego. W kryzysie społecznym jednostki upodabniają się do tłumu w swym zachowaniu, myśleniu i postrzeganiu rzeczywistości, by nie ściągnąć na siebie oskarżeń prześladowczych i nie stać się ofiarą agresywnego tłumu dążącego do wyładowania własnej przemocy na kimkolwiek, kto choć trochę wyróżnia się spośród ogółu.

Mimesis natomiast jest czynnikiem destruktywnym, ponieważ wprowadza społeczność w zamknięte koło przemocy, przez co przyczynia się do zniszczenia struktur społecznych i kulturowych. *Mimesis* jest rosnącym pożądaniem, nieodpartą chęcią przywłaszczenia tego, co ma ktoś inny. Pożądanie nabiera charakteru rosnącej zawiści, która może zostać zaspokojona jedynie przez przemoc. *Mimesis* przejawia się więc tylko w kontekście społecznym, gdyż cała społeczność z czasem bierze w niej udział.

Aby koncepcja *mimesis* była pełniejsza, przedstawiony został modelowy kryzys przez pryzmat wydzielonych poniżej kategorii mimetycznych, dzięki którym można scharakteryzować działanie i myślenie społeczności w ekstremalnych warunkach, w których grupa – jako całość oraz jako poszczególne jednostki – odczuwa zagrożenie egzystencji bądź tylko naruszenia spokoju i porządku społecznego.

Girard wyprowadza podstawową definicję *mimesis* z klasycznego pojęcia imitacji, czyli naśladowania, odwzorowania²⁰. Jednakże w kontekście koncepcji

¹⁹ Cf. J. Kolczyński, „Kozioł ofiarny” a etnologia. O teorii René Girarda, „Etnografia Polska”, 1995, t. 39, z.1–2, s. 66. Pojęcie w formie imitacji znane jest nauce już z dzieł Platona i wykorzystywane jest w różnych dziedzinach, m.in. literaturoznawstwie, sztuce, biologii i psychologii. O ile określenie *mimesis* w sztuce nie przystaje do antropologicznej definicji, o tyle mimetyzm psychologiczny i biologiczny nadają pełniejszy obraz pojęciu.

²⁰ Arystoteles, *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Wrocław 1989.

kozła ofiarnego pojęcie to nabiera nowej perspektywy, perspektywy pożądania, która rozwija i wzbogaca definicję.

Mimetyzm jako naśladowanie jest cechą naturalną, charakterystyczną dla wszystkich ludzi. Procesy hominizacji i imitacji są ze sobą związane relacją spiralną: hominizacja rozwinęła się dzięki mocy naśladowczej, a następnie wpłynęła na przyspieszenie wzrostu tejże mocy. Daje to nieograniczone możliwości ludzkiego mózgu. Imitacja otoczenia lub drugiej osoby nie jest w swej naturze konfliktogenna. Sam bowiem proces uczenia się nie jest w istocie niebezpieczny, wręcz przeciwnie. Bo jak stwierdza sam Girard: „w zachowaniu człowieka nie ma niczego lub prawie niczego, co nie byłoby wyuczone, a każde uczenie się można określić jako imitację. Gdyby ludzie przestali nagle wzajemnie się naśladować, zaczęłyby stopniowo zanikać wszelkie formy kulturowe”²¹. Zjawisko imitacji jest zatem podstawą ludzkiej natury i społeczno-kulturowej harmonii.

Girard, oddzielając pojęcie imitatywności jako naśladownictwa od pojęcia *mimesis*, przypisuje temu drugiemu określenie mimetyzmu, zdefiniowane jako podwojone naśladownictwo łączące jednostki w pary rywali i spajające je w zafascynowany tłum. Ów charakterystyczny pierwiastek pożądania konfliktogennego odróżnia mimetyzm od imitacji.

Przy badaniu skłonności do naśladowania Girard zauważa szczególną formę u wyższych ssaków, którą nazywa *mimesis* przywłaszczania. Charakteryzuje się ona siłą destrukcyjną. „Pragnienie posiadania nie jest cechą wrodzoną”, lecz od pierwszych dni życia człowiek uczy się mimetycznie być i mieć²². Konfliktogenność przywłaszczania polega na wroście pożądania posiadania tego, co mają inni, przy jednoczesnej niemożności pomnożenia przedmiotu pożądania. Tego rodzaju naśladowanie (jeśli wciąż możemy tego określenia używać) jest do głębi przesycone pragnieniem i pożądaniem. Pożądanie charakterystyczne dla człowieka współczesnego różni się zasadniczo od wszelkich form pożądania naturalnego. Nie jest ono spontaniczne; potrzebuje zawsze pośredników i wzorów do naśladowania. Rozgrywa się zawsze w przestrzeni społecznej, nie może istnieć bez zjawiska rywalizacji, prestiżu i współzawodnictwa. Jest to pragnienie bycia kimś innym. U Girarda zatem termin *mimesis* oznacza pożądanie naśladowcze. Pożądanie to przyjmuje w swym pierwszym etapie formę przywłaszczania.

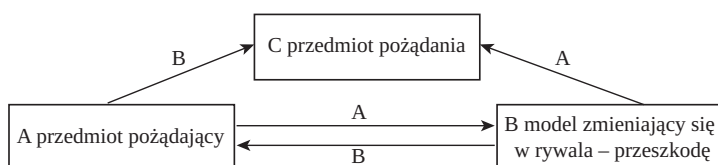
²¹ R. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, przeł. M. Goszczyńska, „Literatura na Świecie”, 1983, nr 12, s. 296–308.

²² Id., *Kozioł ofiarny...*, s. 313.

Przywłaszczanie ma formę licytacji, która polega na wzmaganiu się pragnienia zawłaszczenia przedmiotem, tym większe, im bardziej inny pragnie. Girard uważa, że rola *mimesis* przywłaszczania jest najważniejsza, bazowa, w mechanizmie kulturotwórczym czy konfliktogennym. Jest zatem punktem wyjścia: dwaj mimetyczni rywale starają się sobie wydrzeć jeden obiekt, który przez każdego z nich został wskazany drugiemu jako obiekt pożądany. Mimetyzm zatem to siła, która rządzi ludźmi zorganizowanymi w grupę. Jest głównym składnikiem przemocy, gdyż wzorce przemocy mnożą się właśnie przez naśladownictwo. A ponieważ przez nie gromadzi się przemoc, tworzy się błędne koło przemocy²³. Automatycznie wzrastająca przemoc nadaje wartość obiektom pożądania w kryzysie ofiarniczym.

MODEL TRÓJKĄTA MIMETYCZNEGO

Strukturę mimetyczną charakteryzującą się pożądaniem i przywłaszczaniem określa filozof jako trójkąt mimetyczny. Składa się on z trzech zasadniczych elementów połączonych ze sobą w następującym modelowym schemacie, w którym transfer z B do C jest wtórny do transferu z A do C:



Ryc. 1. Model trójkąta mimetycznego. Oprac. własne.

„Podmiot pożąda przedmiotu, gdyż pożąda go rywal”²⁴. Przyczyną tego pożądania nie jest obiektywna wartość wybranego przedmiotu do zdobycia, lecz pożądanie innego determinuje pojawienie się, wzrost albo zanik poczucia głębokiego, wszechogarniającego pożądania. Człowiek bowiem nie potrafi sam z siebie pożądać, stwierdza Girard. Przedmiot pożądania musi być wyznaczony przez kogoś innego lub wzorce kulturowe objawione w innym człowieku. Podmiot przywiązuje się do osoby pośrednika, jawiącego się jako rywal, którym, paradoksalnie, jednocześnie pogardza się i podziwia. „Wartość przedmiotu zależy

²³ Id., *Sacrum i przemoc*, przeł. M.J. Plecińscy, Poznań 1994, s. 112.

²⁴ Ibid., s. 202.

już tylko od spojrzeń drugiego człowieka”²⁵. Zatem pożądanie trójkątne realizuje się tylko w przestrzeni społecznej, gdyż nie może istnieć bez rywalizacji i współzawodnictwa. Kiedy zanika powoli perspektywa obiektu, pożądanie przemienia się w dwustronną rywalizację (podmiot–rywal): model budzi w podmiocie, czyli w pożądającym, uczucie fascynacji, które stopniowo przemienia się w zawiść i zostaje przejęte przez model. Model staje się rywalem i przeszkodą dla podmiotu. Sam zaczyna postrzegać swój przedmiot pożądania przez pożądanie podmiotu. Zaczyna odczuwać rosnącą fascynację i zawiść względem podmiotu. Dla rywala podmiot staje się przeszkodą, a on sam podmiotem. To specyficzne naśladowanie prowadzi do odróżnorodnienia, czyli do ujednoczenia obu stron rywalizujących o jeden przedmiot. W konsekwencji przyczynia się do kryzysu społecznego. Zatem „mimetyczny trójkąt niszczy podstawy społecznego ładu, bo zaciera różnice [...], a ład społeczny tworzy się na fundamencie zróżnicowania”²⁶. Trójkąt mimetyczny oparty jest na heglowskiej relacji pana i niewolnika. Jest więc „modelem wszelkich stosunków, w których jedna strona, dążąc do zdominowania drugiej, zostaje przez nią niepostrzeżenie kształtowana i uzależniana [...]. A jeśli się mu to nie udaje (tzn. nie zdobywa tego, co pożąda ktoś inny), opanowuje go duch negacji, który poprzez przemoc i gwałt chciałby zniszczyć nie tylko otaczający go świat, a w nim rywali i konkurentów, których uważa za szczęśliwych, ale także i samego siebie”²⁷. Ostatecznie realizacja pożądania może nastąpić dopiero, gdy model przemieniony w rywala – przeszkodę zostanie usunięty. Wtedy jednak pierwotny przedmiot pożądania nie jest już widoczny, a przedmiotem już zdobytym jest pokonany rywal.

MODEL SCANDALONU

Przemiana modelu w przeszkodę określona jest przez Girarda pojęciem *scandalonu*. „Imitując pożądanie brata, pożadam tego, czego on pożąda i obaj niemożliwiamy sobie zaspokojenie naszego wspólnego pożądania. Im bardziej rośnie obustronny opór, tym intensywniej rośnie pożądlivość”. Pożądlivość, zintensyfikowany stopień pożądania, jest cechą charakterystyczną *scandalonu*. „Ta reakcja łańcuchowa jest do tego stopnia skuteczna, że pożądlivość przestaje się interesować czymkolwiek poza tym, co miesza jej szyki. Przywiązuje się

²⁵ Id., *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, przeł. M. Goszczyńska, Warszawa 1992, s. 7. *Vide*: J.-M. Domenach, *op.cit.*, s. 309–317.

²⁶ R. Girard, *Dawna droga...*, s. 7.

²⁷ C. Rowiński, *Filozoficzne podstawy koncepcji człowieka René Girarda*, „Studia Filozoficzne”, 1981, nr 9 (190), s. 51.

jedynie do przeszkód przez nią samą powołanych do istnienia”²⁸. Pożądliwość ta ujednocza osoby dramatu. Girard przedstawia jej działanie na ewangelicznym opisie śmierci Jana Chrzciciela²⁹. Herodiada pragnie śmierci Jana Chrzciciela, gdyż jest on dla niej przeszkodą do osiągnięcia celu: całkowitego zawładnięcia Herodem. Salome, na rozkaz swej matki, tańcząc, wywołuje pożądliwość Heroda, który obiecuje jej wszystko, o cokolwiek poprosi. Salome nie potrafi sama z siebie pożądać. Modelem dla niej jest matka. Chce tego, co chce Herodiada i „pochwyciwszy matczyne pożądanie dziewczynka już nie odróżnia siebie od matki”³⁰. Mimetyczna intensyfikacja pożądliwości niszczy indywidualność i powoduje, że osoby dramatu stają się współwymienne. Oto schemat działania pożądliwości. Proces ten określany jest pojęciem *scandalonu*. Wyprowadzone jest z greckiego słowa *skadzein*, co znaczy kuleć. Polskie słowo skandal oznacza zgorzenie, kamień obrazy, kamień-zawadę. Girard używa przeważnie określenia *scandalonu* oznaczającego „przeszkodę, która odpycha, aby przyciągnąć, przyciąga, aby odepchnąć”. Pierwsze potknięcie, a potem następne po kolejnych powrotach sprawiają, że przeszkoda zaczyna coraz bardziej fascynować i wciągać w mimetyczny taniec³¹. W pożądającym wzrasta pożądliwość do niej. Pożądliwość przeradza się w namiętą nienawiść. W ten sposób podmiot poddaje się *scandalonowi* jako przeszkodzie.

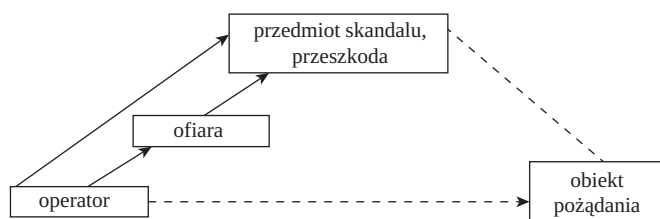
Scandalon jako zjawisko można utożsamić z modelem-rywalem. *Scandalon* to niejako przetworzona forma trójkąta mimetycznego i jego przejściowa forma do *mimesis* antagonistycznej. Pojęcie *scandalonu* można więc wprowadzić w model trójkąta mimetycznego w momencie, w którym dwaj rywale zatracają perspektywę obiektu do zdobycia, a koncentrują się na sobie. *Scandalon* ma trzy elementy: przedmiot skandalu, operatora i ofiarę skandalu. Można to odczytać w podanym przez Girarda przykładzie relacji, która zachodzi między Janem Chrzcicielem, Herodiadą i Salome. Przedmiotem skandalu, a więc samym skandalem jest Jan Chrzciciel, operatorem Herodiada, a ofiarą Salome. Skandal – przeszkoda przemienia się w rywala i staje w poprzek drogi operatorowi i ofierze. Ofiara przez totalne zimitowanie operatora staje się jakby ujednoczoną jego częścią. Ten mimetyczny model *scandalonu* wygląda następująco:

²⁸ R. Girard, *Kozioł ofiarny...*, s. 190.

²⁹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1971, Mk 6,14–28.

³⁰ R. Girard, *Kozioł ofiarny...*, s. 192.

³¹ *Ibid.*, s. 223 i n.



Ryc. 2. Mimetyczny model *scandalonu*. Oprac. własne.

Na schemacie obiekt pożądanii znajduje się w większej odległości od pozostałych elementów i połączony jest liniami przerywanymi. W *scandalonie* perspektywa obiektu zanika, a jej miejsce wypełnia przeszkoda będąca przedmiotem skandalu, samym skandalem.

KATEGORIE MIMESIS I ICH FUNKCJE

Girard opisuje życie grupy społecznej, kategoryzując je przez etapy rozwoju mechanizmu kozła ofiarnego. W opisie tym znajdujemy istotne dla mechanizmu założycielskiego elementy zjawiska mimetycznego, które możemy nazwać kategoriami, gdyż określają poszczególne etapy wchodzenia i wychodzenia grupy z kryzysu społecznego. Kategorie mimetyczne porządkujące rzeczywistość społeczną oparte są na definicjach przywłaszczania i pożądanii oraz na podstawowych modelach mimetycznych: trójkąta i *scandalonu*.

Wydzielić można pięć kategorii: podwójny mimetyzm, *mimesis* rywalizacji wraz z pojęciem *hubris*, *mimesis* antagonistyczna z układem bliźniaczym, *mimesis* tłumy i *mimesis* pojednawcza.

O podwójnym mimetyzmie Girard pisze w *Dawnej drodze, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, omawiając sytuację Hioba ze Starego Testamentu. Kategoria ta charakterystyczna jest dla etapu, w którym w łonie grupy nie ma jeszcze zasadniczych oznak kryzysu. Może, ale nie musi się on wyłonić. Podwójny mimetyzm ma dwojaki charakter: pozytywny, będący naśladownictwem charakterystycznym dla społecznego i kulturowego rozwoju, oraz negatywny, będący mimetyczną pożądlivością. Rzeczywistość poddana takiemu mimetyzmowi charakteryzuje się nieumiarkowaniem, sprzężeniem braku i nadmiaru oraz stawianiem w hierarchii wartości wyżej przeszkody niż modelu. Pożądlivość podwójnego mimetyzmu „bierze swoje urojenia za rzeczywistość”³². Girard,

³² Id., *Dawna droga...*, s. 65.

rozważając problem kozła ofiarnego, stawia sobie pytanie: „Co popycha ludzkie wspólnoty do ślepego podążania za jakimiś jednostkami, a następnie do nie mniej ślepego odwracania się od nich?”³³. Odpowiedź znajduje w mechanizmie podwójnego mimetyzmu. Oparty jest on na modelu trójkąta mimetycznego, a zasadniczą rolę odgrywa mimetyzm modelu przeszkody. Jeśli zachowana jest równowaga sił między grupą będącą podmiotem a grupą będącą modelem, zdobywanie obiektu i rywalizacja nie powodują dezintegracji społecznej i konfliktowej jednorodności. Gdy jednak równowaga sił zostaje zachwiana, wtedy rozpoczyna się kryzys ukoronowany śmiercią lub wygnaniem kozła ofiarnego. Na przykładzie Hioba Girard przedstawia charakterystyczne w podwójnym mimetyzmie sprzężenie zwrotne modelu i przeszkody. Hiob należy do najwyższej klasy w swej społeczności. Jest bogaty, szanowany, dobrze mu się wiedzie, zdobył prestiż i wpływy. Hiob zostaje utożsamiony z sukcesem. „Przyjaciele” Hioba, członkowie tej samej klasy, realnie pragną osiągnąć to, co Hiob. „Pragnąć sukcesu, to pragnąć samego Hioba, to pragnąć w niczym się od niego nie różnić”³⁴. Hiob staje się więc najpierw fascynującym modelem, a następnie znienawidzoną przeszkodą. „Fascynacja wzbudzona przez zbyt szczęśliwego rywala, przez to samo, że polega na pożądliwości mimetycznej, może łatwo obrócić się w nieprzejednaną nienawiść”³⁵. Jest to pierwszy etap wytypowania ofiary, która zaspokoiłaby wciąż wzrastającą frustrację społeczną. Mimetyzm adoracji modelu szybko zamienia się, przez przemianę modelu w przeszkodę, w mimetyzm zawiści. Tak więc podwójny mimetyzm charakteryzuje się relacją podmiotu do modelu, określaną jako adoracja, która zmienia się w relację nienawiści podmiotu do przeszkody, przy czym model i przeszkoda to jedna i ta sama osoba lub grupa.

W tym momencie rozpoczyna się pierwszy etap kryzysu mimetycznego, w którym zaczyna działać druga kategoria mimetyczna – *mimesis* rywalizacji. Trójkąt mimetyczny, w którym istotną rolę odgrywa *mimesis* zawłaszczania, oraz model *scandalonu*, nieuchronnie przechodzi w *mimesis* rywalizacji. Rywalizacja jest rozwinięciem negatywnego charakteru podwójnego mimetyzmu. W wyniku skupienia się mimetycznych pragnień na jednym przedmiocie podmiot i model stają się rywalami. Postrzegają siebie nawzajem jako różniących się. Od zewnątrz jednak są ujednoczeni. Cechą charakterystyczną dla *mimesis* rywalizacji jest przemienność, czyli pasmo zmian cech i losów rywali. Przez fakt dążenia do zdobycia jednego obiektu pożądania zaczynają się do siebie upodabniać. Docho-

³³ Ibid., s. 69.

³⁴ Ibid., s. 53.

³⁵ Ibid., s. 54.

dzi do ciągłej wymiany pozycji podmiotu i przeszkody między rywalami. Ta przemienność wymusza pogłębiającą się rywalizację. Ciągła wymiana pozycji jest jednym ze wskaźników kryzysu ofiarniczego. Rywale starają się prześcignąć jeden drugiego w zdobyciu celu. W swej pogoni stają się histerycznie mimetyczni. Każdy „chce być modelem dla innych samemu nie mając modelu”³⁶. Taką skrajnie posuniętą rywalizację Girard określa pojęciem *hubris* i obrazuje na przykładzie bohaterów azteckiego mitu o stworzeniu słońca i księżyca. Bóg księżyc Tecuciztecatl domagał się bycia pierwszym w rywalizacji z bogiem słońcem zwanym *buboso*. Chciał być wzorcem dla innych, samemu nie mając wzorca. Nie był jednak do tego zdolny, bo sam był zbyt mimetyczny: wahał się wskoczyć w ogień, dopiero przykład *buboso* zmusił go do naśladowania poprzednika. Zatem, żeby być wzorem, nie można być *hubris*, tzn. nie można być „histerycznie mimetycznym” i za wszelką cenę pożądać pierwszego miejsca, a potem się wycofać, nie mając przykładu.

Kontynuacją *mimesis* rywalizacji jest *mimesis* antagonistyczna. W miarę zaostrenia się rywalizacji, gdy obie strony utraciły już świadomość obiektu pożądania, gdy pozostaje czyste współzawodnictwo, rywale postrzegają siebie jako odmiennych od siebie antagonistów. Zaczyna działać *mimesis* antagonisticzna, czyli mimetyczne podstawienie antagonistów w miejsce pożądania. *Mimesis* ta łączy kilku rywali i ukierunkowuje przeciw jednemu. Jest to etap rozwiniętego kryzysu mimetycznego, kiedy zaczyna dochodzić do jego przesilenia. Antagoniści tworzą układy bliźniacze. Girard przypisuje temu układowi właśnie taką nazwę ze względu na intensyfikację wspólnych cech między naturalnymi bliźniakami oraz ze względu na bardzo częste występowanie w mitologii braci – nieprzyjaciół. W przypadku bliźniąt w mitologii brak różnicy jawi się jako monstrualna różnica; brakuje akceptacji wewnątrz układu i dochodzi do rywalizacji między braćmi³⁷. Układ bliźniaczy polega na tym, że pomiędzy prześladowcą i prześladowanym powstaje układ odbicia lustrzanego, czyli relacja odwzajemnionego mimetycznego antagonizmu. Antagoniści odpowiadają gwałtem na gwałt. Przemoc od samego początku jest nierozzerwalnie związana ze zjawiskiem *mimesis*, a w *mimesis* antagonistycznej nabiera monstrualnych kształtów³⁸. Układy bliźniacze są charakterystyczne dla społeczności będącej w stanie zaawansowanego kryzysu mimetycznego.

Równocześnie obok *mimesis* antagonistycznej pojawia się *mimesis* tłumy. Girard określa go jako spontaniczne gromadzenie się ludzi. W jego naturze

³⁶ Id., *Kozioł ofiarny...*, s. 94.

³⁷ Cf. *ibid.*, s. 34.

³⁸ Cf. R. Stodolny, *op.cit.*, s. 223–234.

leży dążenie do działania, lecz tłum nie jest w stanie oddziaływać na przyczyny naturalne, stąd automatycznie znajduje dostępną „zastępczą” przyczynę, by móc zaspokoić odczuwany głód przemocy³⁹.

Według Girarda tłum charakteryzuje się odróżnorodnieniem i jednomyślnością. Przejawia on tendencje do całkowitego podstawienia się pod instytucje lub stosowania presji wobec nich, by wymusić decyzje. Gdy tworzy się tłum, zaczynają ulegać zniszczeniu społeczne struktury i przestaje obowiązywać tzw. zasada różnic, która określa społeczny porządek. Działa za to odróżnorodnienie przez wzajemność. Polega ono na pomieszaniu akceptowanej dotąd hierarchii wartości, funkcji oraz struktur społecznych. W kryzysie elementy wzajemności, dotąd zakryte, są odsłonięte i przekształcają się w tzw. „złą wzajemność”, która mimo że przeciwstawia sobie ludzi, ujednocila jednak ich zachowania. Każdy bowiem, walcząc przeciwko drugiemu, zachowuje się w podobny, agresywny sposób i stosuje podobne środki przeciw rywalom. Zło wciąż wzrasta, a identyczność zachowań wywołuje wrażenie pomieszania, totalnego odróżnorodnienia. Tłum z chwilą zmobilizowania ma najwyższą władzę. Zmusza wszystkie instytucje, aby się weń wtopiły. Girard ukazuje to na przykładzie Wielkiego Piątku, kiedy dochodzi do konfrontacji Poncjusza Piłata z tłumem⁴⁰. W czasie kryzysu tłum jest jak tygiel, w którym wszystko się stapia – i władze, i autorytety.

Grupa społeczna ujednociona charakteryzuje się mimetycznym zjednoczeniem. Wszystko, co czyni, jest bezbłędne, bo jednomyślne. Tłum staje się jednomyślny w punkcie kulminacyjnym odróżnorodnienia, a owa jednomyślność zaczyna umacniać wspólnotę wcześniej całkiem zdeintegrowaną. *Mimesis* tłumowi charakteryzująca się więc zanikiem różnic społecznych, upodobnieniem się jednych do drugich, opiera się na zasadzie „wszyscy przeciwko jednemu”. Jest to jedyna porządkująca tłum zasadą. Kategoria ta określa zatem zasadniczy etap kryzysu mimetycznego, w którym punktem kulminacyjnym jest kolektywny mord na niewinnej ofierze. Jednomyślne wytypowanie ofiary przez wszystkich zwraca się przeciwko niej.

Girard dowodzi w ten sposób, że *mimesis* jest podstawą przemocy. W wyniku jej działania doszło do pierwszego spontanicznego mordu kolektywnego, który zakończył kryzys społeczny. Mord na niewinnej ofierze stał się jedynym znanym ludziom rozwiązaniem kryzysów społecznych. *Mimesis* tłumowi jest charakterystyczna zatem i dla kolejnych kryzysów mimetycznych, a jej jednomyślność

³⁹ R. Girard, *Kozioł ofiarny...*, s. 26.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 55.

doprowadza do wytypowania kozła ofiarnego, co w efekcie przynosi czasowy ład społeczny.

Wkraczamy w następny etap życia grupy – charakteryzujący się powracaniem do stanu zróżnicowania społecznego, porządku i pokoju. Etap ten kategoryzuje *mimesis* pojednawcza. Mord założycielski przerywa wzajemne gwałty i daje początek jednoczącemu mimetyzmowi, który scala społeczności i tworzy kulturę. Następuje powrót do starych lub wytworzenie nowych struktur i hierarchii społecznych. Zaczynają działać funkcje społeczno-kulturowe wcześniej obumarłe. *Mimesis* pożądlivosti ponownie staje się mimetyzmem naśladowczym, niezbędnym w systemie uczenia i wychowywania młodych pokoleń oraz w przekazywaniu elementów kultury. Społeczność zaczyna się znów różnicować. Porządek kulturowy jest bowiem zorganizowanym systemem różnic między ludźmi, a tożsamość pozwala ludziom pozostać w określonych związkach między sobą. Mimetyzm schodzi do pozycji naśladownictwa bez aspektu konfliktogennego. Znowu staje się strukturo- i kulturotwórczy.

ROLA MIMESIS W ROZPADZIE GRUPY SPOŁECZNEJ

Girard nakreśla dwa typy rozpadu grupy. Pierwszy to czasowa dezintegracja społeczna, która jednak po zastosowaniu mechanizmu kozła ofiarnego powraca do stanu ładu społecznego. Drugi to całkowity rozpad, w którym mechanizm ofiarniczy nie przynosi oczekiwanych efektów i społeczność ginie, a jednostki ją tworzące wtapiają się w inne grupy lub zaczynają budować zupełnie nowe społeczeństwo.

Kryzys społeczny, czyli częściowy lub pełny rozpad grupy, to ciąg wydarzeń i zjawisk, które mają następującą strukturę: początek kryzysu, rozwój, punkt kulminacyjny kryzysu (totalna dezintegracja i odróżnorodnienie), przesilenie (wydarzenie zażegnujące kryzys, np. wytypowanie i skazanie ofiary) i czas powrotu do sytuacji porządku społecznego. Kryzys jest rozprzężeniem aż do zniszczenia struktur społecznych, na których zbudowana jest wspólnota. Im rozpad sięga głębszych struktur, tym mniejsza szansa na ponowne scalenie ludzi w tej samej grupie społecznej. Kryzys może ujawnić się na skutek jednej przyczyny, ale zazwyczaj jest to kompilacja kilku. Najważniejsze przyczyny to: ekonomiczne (np. niesprawiedliwy podział zysków lub żywności, wykorzystywanie pracowników przez pracodawców, zmiany w polityce ekonomicznej władz, nagła pauperyzacja społeczna, regres gospodarczy), kulturowo-religijne (na terenach, gdzie jedna religia jest dominująca, a inne mniejszościowe, lub tam, gdzie ścierają się wpływy dwóch lub więcej dużych religii czy kultur), etniczno-narodowościowe (tereny „mieszanek” etniczno-narodowościowych,

walki wyzwoleniczo-separatystyczne itp.) oraz agresja z zewnątrz (np. konflikt wojenny)⁴¹.

Dla Girarda czynnikiem sprawczym kryzysu nie są idee kierujące myśleniem i wyobrażeniem ludzkim, lecz bardziej podświadome bodźce w postaci zjawisk mimetycznych, będące najpierw właściwością naturalną człowieka, a następnie rozszerzające się w konstrukcję społeczną wciągającą w swój krąg oddziaływania wszystkie jednostki żyjące w danej społeczności. Idee i wierzenia, jako przetworzone wytwory ludzkiej inteligencji, podlegają również zjawiskom mimetycznym. Są więc wtórne do *mimesis* jako czynnika sprawczego.

Konfliktogenna *mimesis* przywłaszczania charakteryzująca się rozjątrzoną pożądlivością jest przyczyną kryzysu mimetycznego (udowadnia swą teorię przez analizę zakazów, o których mowa dalej). Początek konfliktu wynika z faktu walki dwóch rywali o jeden i ten sam niepodzielny obiekt pożądania. Ktoś może przegrać, nie zdobyć tego, o co walczy, stąd rozpętanie walki o obiekt i podsycanie nienawiści. Girard jednak nie wyjaśnia dokładnie, w jakich warunkach konflikt przeradza się w kryzys. Podaje wprawdzie, że pewną rolę odgrywają czynniki zewnętrzne, jak np. epidemia, powódź bądź susza czy atak najeźdźców, lecz nie tłumaczy, w jakim stopniu i kiedy wpływają one na konflikt mimetyczny tak, że przeradza się w kryzys społeczny. Nie pisze również, czy istnieją inne czynniki wpływające na konflikt czy kryzys.

Można stwierdzić, podążając za myślą Girarda, że kryzys społeczny to suma następujących po sobie w krótkim stosunkowo czasie konfliktów, które powodują zmiany w życiu społecznym na tyle głębokie, że doprowadzają do stopniowej dezintegracji, aż do wybuchu kryzysu społecznego. Może on być zażegnany jedynie przez ofiarę, której nikt nie pomści, tak aby przemoc, rozprzestrzeniająca się wewnątrz społeczności jak zaraza, można było wyrzucić na zewnątrz grupy.

⁴¹ Według G. Le Bona (G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, przeł. B. Kaprocki, Warszawa 1994, s. 11) głębokie zmiany w sposobie i charakterze myślenia ludów wchodzących w skład społeczeństw cywilizacji są rzeczywistą przyczyną przeobrażeń wewnątrzspołecznych, są głównym motorem kryzysów i powstawania nowych formacji społecznych. Zmiany zachodzące w ideach, pojęciach i wierzeniach nie są widoczne, lecz sięgają rdzenia społecznego i kierują przemianą, a wydarzenia historyczne, nawet te najbardziej gwałtowne, są tylko dostępnymi dla badacza skutkami owych wewnętrznych zmian. Le Bon uważa, że są dwa podstawowe czynniki zmian: a) upadek dogmatów religijnych, społecznych i politycznych; b) powstawanie nowych warunków bytu i myślenia pod wpływem rozwoju cywilizacyjnego. A. Toynbee natomiast (P. Skudrzyk, *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbee'go*, Katowice 1992, s. 4) nazwał etap, w którym dochodzi do kryzysu społecznego, załamaniem się rozwoju cywilizacji. Jest to brak prawidłowej odpowiedzi ze strony społeczeństwa na wezwania zmieniającej się wewnętrznie rzeczywistości. Dochodzi do reakcji proletariatu (nietwórczej warstwy społecznej) opartej na gwałtowności i przemocy. Toynbee, podobnie jak Girard, zwracał uwagę na obecność tłumu w momencie kryzysu oraz na towarzyszącą mu przemoc.

Kryzys już trwa. W kryzysie mimetycznym pojawiają się wszystkie kategorie *mimesis*. „W miarę jak kryzys utwierdza się, wszyscy członkowie wspólnoty stają się bliźniakami przemocy [...], stają się swoimi sobowtórami, odbiciem siebie samych”⁴². Autor używa monstrualnego określenia „sobowtór”, by uwypuklić tragiczną, choć realną symetrię zachowań ludzkich w kryzysie, będących wyrazem złej wzajemności. Członkowie wspólnoty, mimo że obracają się przeciw sobie, zajmują jednak symetryczne pozycje w układzie mimetycznym, stają się „bliźniakami”. Przemoc, która wypełnia kryzys, uniformizuje ludzi. Każdy może stać się odbiciem drugiego, czyli obiektem fascynacji i nienawiści jednocześnie. Jedynym przedmiotem pożądania staje się przemoc, której struktura przesycona jest zresztą pożądaniem. „Przemoc staje się oznaką tego, co absolutnie godne pożądania”⁴³.

Przemoc charakteryzuje się zaraźliwością, która polega na systemie cyklotymii⁴⁴: rywale antagoniści wydzierają sobie to, co wydaje im się najistotniejsze w bycie, jego tożsamość, postrzegając ją jako przemoc, którą ma przeciwnik. Dochodzi do dwustronnej huśtawki. Owa tragiczna cyklotymia wciąga coraz więcej jednostek, aż do zagarnięcia przez przemoc całej społeczności. Celem cyklotymii jest doprowadzenie grupy do stanu walki wszystkich przeciwko wszystkiemu, do stanu, w którym wszyscy zarażeni są przemocą. Zacierają się różnice między klasami społecznymi oraz między samymi jednostkami, przy czym Girard traktuje zacieranie się różnic między jednostkami o wiele poważniej z racji ich pierwotności w stosunku do problemów między klasami społecznymi. Zwraca przy tym uwagę, że skutkiem takiego odróżnorodnienia są mitologiczne przykłady kazirodztwa, ojcobójstwa czy matkobójstwa traktowane jako jedne z najgorszych zbrodni, gdyż atakują pierwotne podstawy egzystencji ludzkiej.

Zacieranie się różnic powoduje ciągłą wymianę pozycji, tzn. że różnica między antagonistami nie ginie, lecz ulega odwróceniu. To odwrócenie różnic Girard definiuje jako zamazaną różnicę, symetrię lub wzajemność. Wzajemność polega na tym, że dwaj przeciwnicy zajmują na zmianę tę samą pozycję. Jest to typowa cyklotymia. Po obu stronach wszystko na zmianę jest takie samo: pożądanie, strategia, uniesienia, depresje, zwycięstwa i porażki. Przemienność pozycji staje się coraz szybsza, aż do całkowitego zmieszania wszystkich rywali. Girard ową przyspieszającą przemienność pozycji nazywa gwałtowną *mimesis*. Polega ona

⁴² R. Girard, *Sacrum i przemoc...*, s. 109.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, s. 13 n.

na wzrastającym tempie złej wzajemności, przemienności pozycji. Jest układem odwzajemnionego antagonizmu mimetycznego. Jest to czysta forma przemocy.

Konfliktowość wzajemności jest kwestią subiektywnego postrzegania rywali – antagonistów. Dostrzegając możliwość identyczności z przeciwnikiem, starają się oni wyróżnić, co doprowadza oczywiście do rozjątrzonej pożądlivosti osiągnięcia czegoś, czego rywal nie mógłby zdobyć. Powoduje to postrzeganie rozczłonkowane. Antagoniści widzą siebie jako monstra. Postrzeganie rozczłonkowane kierowane jest determinującymi stereotypami, nazwanymi przez Girarda stereotypami prześladowczymi⁴⁵. Podlega ono najpierw dekompozycji, a następnie, kierowane przez stereotypy prześladowcze, rekompozycji. Oczywiście, podmioty nie są świadome zachodzących manipulacji w ich postrzeganiu. W ich oglądzie rodzą się monstra – antagoniści, co wzbudza jeszcze większą agresję. W ten sposób zła wzajemność ujednocila zachowania i zmusza, by „nierozróżnialni” wciąż toczyli walki, by się wyróżnić spośród innych. Jest to totalne odróżnorodnienie. Zasada społecznego odróżnorodnienia jest więc tożsama z zasadą mimetycznej pożądlivosti. I to jest właśnie istota kryzysu społecznego.

Efektom odróżnorodnienia jest bezkształtna mieszanina istot, czyli zdeintegrowany tłum. Ów etap dezintegracji społecznej nazwany został kryzysem mimetycznym. Aby zrozumieć, czym on jest, trzeba przedstawić najpierw społeczność wolną od kryzysu. W takiej społeczności bardzo istotne jest wrażenie zróżnicowania, które wynika z dwóch podstawowych czynników. Jednym z nich jest system wymiany, dzięki któremu istnieją różnice. Muszą być dopuszczone, by kultura mogła istnieć, lecz nie mogą być powszechnie uświadomione, np. wymiana matrymonialna lub konsumpcyjna w wolnym od kryzysu społeczeństwie nie jest postrzegana przez ogół jedynie jako wymiana. Gdy wymiany zaczynają być traktowane tylko jako wymiana wzajemności, znaczy, że dochodzi do kryzysu⁴⁶. Drugi czynnik, z którego wynika wrażenie zróżnicowania, to różnorodność realiów, czyli kultura. W każdej kulturze człowiek czuje się „różny” od innych. Traktuje te różnice jako usprawiedliwione i konieczne. Ugruntowują one jego tożsamość osobową. Każda jednostka wewnątrz danej kultury postrzega siebie jako „bardziej inną” od innych członków tej samej społeczności i równocześnie jako bardziej związaną, zbliżoną przez kulturowe podobieństwa, z innymi ludźmi jednej grupy społecznej w porównaniu z inną, obcą grupą. „Każda grupa przejawia tendencję do myślenia o sobie nie tylko

⁴⁵ Id., *Kozioł ofiarny...*, s. 24–30.

⁴⁶ Dlatego kultury tradycyjne, niemające trwałych instytucji prawnych, unikają bezpośredniej wzajemności.

jak o różnej od innych, lecz ponadto jak o maksymalnie różnej od innych, każda kultura bowiem podtrzymuje owo uczucie «inności» wśród pozostających w jej kręgu jednostek”⁴⁷.

Kryzys mimetyczny polega zatem na tym, że wymiany przestają być zakryte, stają się bezpośrednie, a elementy wzajemności podlegają przekształceniom mimetycznym, co doprowadza do odróżnorodnienia społeczeństwa. W kryzysie mimetycznym jednostki odczuwają zagrożenie stania się totalnie odmiennymi od innych członków tej samej społeczności. Boją się „zarazić” nieakceptowaną kulturowo innością od mniej zintegrowanych z grupą mniejszości. Skoro indywidua niezintegrowane mogą zarazić swoją monstrialnością, to znaczy, że społeczność jako odrębna wspólnota nie będzie się wyróżniać spośród innych grup czy kultur. Dochodzi więc do świadomości realnego nieróżnienia się od obcych zbiorowości czy kultur. Świadomość taka jest dla kultury destrukcyjna. Przyczynia się do wzrostu chaosu i przemocy, a w efekcie ujednocila społeczeństwo, czyli doprowadza do kryzysu mimetycznego.

Jego cechą charakterystyczną jest tłum, który wyłania się z chaosu dezintegracji społecznej. W pierwszej fazie kryzysu tłum to bezkształtna masa, w której każdy walczy przeciwko każdemu. Szybko jednak dochodzi do ujednoclenia świadomości tłumu, a co za tym idzie, do spolaryzowania na tłum, czyli „wszystkich”, i ofiarę, czyli „jednego”, zgodnie z porządkującą tłum zasadą: wszyscy przeciwko jednemu. Tłum zaczyna kierować się tą zasadą pod wpływem stereotypów prześladowczych. W okresie wolnym od kryzysu stereotypy te również istnieją w ludzkiej mentalności, ale ich wpływ na podejmowanie decyzji nie jest powszechny, lecz jednostkowy i nie ma decydującego znaczenia. Zaczynają decydować dopiero w momencie krystalizacji tłumu. Nie kieruje się on bowiem rozsądkiem poszczególnych jednostek, lecz specyficznym myśleniem magicznym opartym w przypadku kryzysów społecznych na stereotypach prześladowczych⁴⁸. Myślenie stereotypiczne jest możliwe ze względu na mimetyczne właściwości tłumu, który imituje siebie nawzajem. Dlatego tłum ujednocila się także w sferze poglądów, a tradycyjne systemy i hierarchie wartości ulegają zniszczeniu lub stłumieniu. Tłumem kieruje *mimesis*, która w miejsce uznawanych norm wprowadza własne kategorie i modele.

⁴⁷ Ibid., s. 34.

⁴⁸ Girard wymienia ich cztery: stereotyp kryzysu odróżnorodnienia (okoliczności zaistnienia kryzysu), stereotyp oskarżenia (charakterystyczny opis zbrodni odróżniającego), stereotyp selekcji ofiarniczej (według zasady, że każda społeczność poddaje swoje mniejszości niedostatecznie zintegrowane bądź tylko wyróżniające się grupy pewnym formom dyskryminacji), stereotyp samej przemocy.

Dochodzi w końcu do momentu kulminacyjnego: tłum typuje ofiarę (*pharmacos*), która zresztą w oczach tłumu nie jest ofiarą, lecz odpowiedzialnym za kryzys społeczny. Po krótkim okresie prześladowania ofiary (lub bez tego etapu) tłum skazuje *pharmacos* zazwyczaj na śmierć. Dochodzi do jednoczącej przemocy: jedność minus wykluczona jednostka⁴⁹. Jest to wzorcowa jednomyślność kolektywnego morderstwa⁵⁰. Zadaniem ofiary (we wtórnej refleksji religijnej grupy) jest opanowanie i skierowanie przemocy na zewnątrz grupy. Ofiara nie jest zdolna do zemsty, ustaje gwałt. Zachodzi mimetyczna współpraca ofiary z oprawcami. Kozioł ofiarny w czasie wytypowania i prześladowania staje się modelem – przeszkodą do osiągnięcia celu, którym jest zaspokojenie przemocy. Ofiara w oczach prześladowców imituje przemoc. Dzięki temu wspólnota czuje się solidarna i niewinna.

Kończy się w ten sposób kryzys mimetyczny. Zaczynają stopniowo wracać różnice społeczne. Ofiara kolektywnego mordu „przywraca harmonię i wzmacnia więź społeczną”⁵¹ ze względu na dwa uzupełniające się czynniki: zjawisko *mimesis* będące istotą kryzysu mimetycznego oraz tzw. zasadę Kajfaszową⁵². Girard twierdzi, że rozjątrzonej przemocy nie można uśmierzyć bez jakiegokolwiek ofiary. Ofiara złożona być musi, chodzi jednak o to, by społeczeństwo jako całość najmniej na tym ucierpiało i mogło wrócić do stanu harmonii społecznej. Dlatego na ofiarę wybiera się grupę lub przedstawiciela grupy naznaczonej stygmatami ofiarniczymi. W momencie skazania ofiary na śmierć nikt z grupy narażonej na prześladowania nie będzie kontynuował łańcucha przemocy pod postacią zemsty albo ze względu na mniejszą siłę (sieroty, wdowy, ułomni), albo ze względu na nieporównywalnie mniejszą liczebność (mniejszość etniczna, religijna). Poza tym grupa taka wciąż jest grupą najbardziej zagrożoną w obliczu kolejnych kolektywnych linczów na wypadek chęci pomszczenia pierwszej ofiary.

Ofiara jednoczy społeczeństwo, które nie czuje się winne jej śmierci, wręcz przeciwnie, panuje poczucie sprawiedliwości i konieczności podjętego działania. Owo poczucie solidarności grupowej jest pojednaniem społecznym, które z kolei wymusza konieczność powrotu do zróżnicowania społecznego, podziału na struktury i funkcje, niezbędne w życiu i rozwoju wspólnoty. Podstawowe zadanie w pojednaniu i zróżnicowaniu społecznym ma do spełnienia

⁴⁹ Id., s. 34.

⁵⁰ Ibid., s. 224. Przedstawia tu jednomyślność kolektywnego morderstwa na przykładzie ewangelicznego opisu skazania Jezusa.

⁵¹ Ibid., s.12.

⁵² Id., *Kozioł ofiarny...*, s.163. „Lepiej jest dla was, gdy jeden człowiek umrze za lud, niż miałby zginąć cały naród”.

mimesis pojednania. Jako jednoczący mimetyzm działa nie przez pożądanie i przywłaszczanie, jak to ma miejsce w przypadku wszystkich kategorii mimetyzmu konfliktogennego, lecz przez aspekt naśladownictwa. Dzięki nasyceniu pożądliwości podmiotów, osiągnięciu celów – przeszkód, istota mimetyzmu będąca w kryzysie społecznym pożądliwością, przemienia się w naśladownictwo kulturotwórcze.

Girard uważa, że społeczności naturalnie dążą do ładu społecznego, do uregulowanego, sfunkcjonalizowanego systemu życia, zapewniającego bezpieczeństwo i rozwój. Podświadomie kierują się zasadami podtrzymującymi naśladowcze formy mimetyczne. Kiedy jednak ulegają zniszczeniu, wspólnoty pragną ich powrotu jak najmniejszym kosztem społecznym. Znają tylko jeden sposób – kolektywny mord i dlatego jest on zaczątkiem tworzenia się społeczności i kultur, gdyż przywraca w miejsce już wypartej pożądliwości naśladowczy charakter *mimesis*.

ZWIĄZEK MIMESIS Z KULTURĄ I RELIGIĄ

Kolektywna i jednomyślna przemoc, wywołana i kierowana przez zjawisko *mimesis*, kończy kryzys mimetyczny i daje zaczątek strukturom społecznym i kulturowym. Aby kultura trwała i rozwijała się, przemoc musi być skanalizowana. Ludzkość wypracowała skomplikowany system zabezpieczający przed wybuchem przemocy „nie-do-opanowania”, czyli przed spiralnym działaniem *mimesis*. Jest to system rytuałów, zakazów, a w rozwiniętym społeczeństwie także sądownictwo.

Mord na koźle ofiarnym podlega stopniowej rytualizacji dla celów prewencyjnych. Społeczność bowiem kieruje się myślą, że jeśli mord, który zakończył spory, będzie powtarzany w sztucznych warunkach, to zapobieganie ewentualnym realnym niepokojom społecznym. Ofiara podlega sakralizacji, gdyż uznaje się ją za mogącą zesłać zło i przemoc. Prawdziwe początki zostają stopniowo zatajone ze względu, jak twierdzi Girard, na zdrowy, „bezstresowy” rozwój psychiczny grupy. W ten sposób tworzą się najważniejsze elementy kultury: religia, rytuał i tabu.

Religia jest symboliczną matrycą kultury ludzkiej⁵³. Fenomen religii polega na podwójnym transferze: w agresję i w pojednanie. W pojednaniu następuje sakralizacja, która jednak nie jest trwała. Dlatego i ład społeczny nie jest

⁵³ J.A. Kłoczowski, *Przemoc, sacrum, Ewangelia. O teorii religii René Girarda*, „W Drodze”, 1985, nr 4, s. 14.

trwały. Gdy *sacrum* przestaje istnieć, nie ma nikogo, na kim można by było skupić przemoc bez konsekwencji zemsty. *Sacrum* i religia są efektem zjawisk mimetycznych: przywłaszczenia, agresji i gwałtu, nazwanych ogólnie transferem agresji z grupy na jednostkę. Transfer ten przemienia się w transfer pojednania z jednostki na grupę. Oznacza to, że ofiara pojednawcza – jednostka – dzięki swej śmierci koncentruje w sobie, a następnie przekazuje grupie moc pojednawczą, dzięki której jednostki tworzące grupę przestają być względem siebie rywalami i antagonistami. Zaczynają się jednać. Transfer pojednania tłumaczy postrzeganie prześladowcze *sacrum*, gdyż przypisuje mu moc przekazywania pokoju i ładu społecznego.

Przedmiotem religii w Girardowskiej koncepcji jest mechanizm ofiarniczy, a funkcją religii jest mimetyczne powtarzanie lub odnawianie efektów tego mechanizmu. Podmiotami religii są: zsakralizowana ofiara i społeczność. Relacja międzypodmiotowa przyjmuje formę mimetyczną, jednak nie konfliktogenną, lecz sterowaną przez instytucje społeczne. Dzięki temu religia spełnia rolę zapory przed przemocą, utrzymuje ją z dala od wspólnoty, a zarazem przesuwając ową przemoc w transcendencję, staje się pośrednikiem między wspólnotą a sprawcą przemocy, czyli istotą *sacrum*. Trzeba jednak dodać, że funkcjonalna koncepcja religii w ujęciu Girarda nie zaprzecza koncepcji personalistycznej (podmiotowej), tłumaczy jedynie społeczne i kulturowe zadania religii narzucone przez jej twórców bądź wyznawców.

Aby religie i kultury mogły ustanawiać się i trwać, muszą ukrywać przemoc i prawdę o początkach, czyli o kolektywnym gwałcie. Do tego służy system zakazów, rytuałów i mitologia. Religia stara się stłumić przemoc za paradoksalnym pośrednictwem przemocy w postaci rytuału obejmującego całość życia religijnego i moralnego. Oswaja przemoc, reguluje ją i ukierunkowuje, aby w końcu użyć jej przeciwko każdemu przejawowi przemocy nietolerowanej, w atmosferze zachowania społecznego porządku. Związek religii z *mimesis* jest więc bardzo ścisły: religia bierze swe początki z mechanizmu ofiarniczego. Określa siebie przez mimetyczne przyjęcie gestów i języka ogółu, najpierw wobec kozła ofiarnego, potem wobec wszystkiego, co wywodzi się z tego zrytualizowanego już procesu. W ten sposób tworzy się kultura. Religia jest więc pierwszym, podstawowym przejawem kultury i źródłem porządku społecznego.

Społeczność zaczyna uznawać ofiarę za mogącą – mocą zła – nie tylko przysparzać ludziom nieszczęścia, ale także uzdrawiać ich i obdarzać dobrem. To typowy przejaw myślenia magicznego⁵⁴. Dochodzi więc do sakralizacji ofiary, czyli do jej uświęcenia przez przypisanie jej ponadnaturalnych możliwości.

⁵⁴ Cf. M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993.

Ofiara jest *sacrum*, gdyż w prześladowczym postrzeganiu jest „przyczyną” zarówno niepokojów, jak i porządków społecznych. Epizod prześladowczy staje się religijnym i kulturowym punktem wyjścia. Przypisując ofierze zdolność do manipulowania własną śmiercią, wspólnota nieświadomie zrzuca z siebie ciężar odpowiedzialności moralnej za jej śmierć. Girard określa *sacrum* jako zespół wymagań utrwalający się w ludzkiej świadomości przez uczestnictwo w kolektywnym transferze spolaryzowanym ku ofierze pojedynczej w warunkach kryzysu mimetycznego⁵⁵. *Sacrum* utrwała akt skupienia całej przemocy i winy na jednostce, która staje się zbrodniczym sobowtórem wszystkich pozostałych. Owo utrwalenie jest możliwe dzięki skazywaniu na śmierć ofiar symbolicznych i narzucaniu sieci zakazów⁵⁶. Dzięki temu mechanizmowi wspólnota bezdyskusyjnie wierzy w nadprzyrodzoną moc ofiary, a powstała w ten sposób więź religijna jest pierwszą ważniejszą więzią grupy. Pierwszym *sacrum* jest *sacrum* „przodków-założycieli” przekształconych w bóstwa. Transcendentność, istota *sacrum*, polega tu na wierze, że ofiara została wskrzeszona lub że nie umarła naprawdę. Jest to wysnuty kolektywnie wniosek z wiary w moc zsyłania z zaświatów przez ofiarę dobra na tych, którzy ją zabil⁵⁷.

Powstanie *sacrum* Girard tłumaczy również przez relację przemocy nielegalnej do legalnej. Aby stworzyć przeciwwagę dla przemocy, która zaraża, potrzebna jest przemoc porównywalna mocą, lecz już legalna i święta. Trzeba więc poświęcić ofiarę najbardziej znaczącą, by przemoc „nielegalna” nie zarażała i nie powodowała kryzysu mimetycznego. *Sacrum* jest więc świętą i legalną przemocą. Działa jako obrońca, lecz nie przeciw złu, a mocą zła. Ponieważ przemoc jest „ukrytym sercem i duszą *sacrum*”⁵⁸, więc im bardziej ludziom wydaje się, że są zdolni zapanować nad *sacrum*, tym mocniej ono panuje nad nimi. Człowiek pragnie nad nim zapanować, bo kieruje się mimetyczną potrzebą naśladowstwa i upodobnienia się do *sacrum*. Im bardziej tego pragnie, tym szybciej charakter imitacyjny przemienia się w pożądanie zawłaszczenia cech *sacrum* lub bycia nim samym. Do totalnego zakłócenia hierarchii i struktur społecznych nie dopuszczają instytucje kanalizujące przemoc, jak system zakazów i rytuałów.

⁵⁵ R. Girard, *Rzeczy ukryte...*, s. 296–308.

⁵⁶ Cf. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, wstęp J. Keller, Warszawa 1968; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J.W. Kowalski, Łódź 1993; P. Ricoeur, *Metafora i symbol*, przeł. K. Rosner, „Literatura na Świecie”, 1988, nr 8–9, s. 233–254.

⁵⁷ Girard podaje kilka przykładów takiej świadomości magicznej, m.in. stosunek mieszkańców średniowiecznej Europy do Żydów (R. Girard, *Kozioł ofiarny...*), stosunek przyjaciół do Hioba (id., *Dawna droga...*).

⁵⁸ Id., *Sacrum i przemoc...*, s. 41.

FORMY ZABEZPIECZENIA SPOŁECZNEGO PRZED KRYZYSEM MIMETYCZNYM

Wszelkie struktury, jakie tworzy społeczność, by bezpieczniej, lepiej i trwalej egzystować, oparte są na systemie zależności mimetycznej w obawie przed spiralnym działaniem przemocy: naucza się, naśladuje i pragnie takich zachowań i działań, które nie wywołują konfliktów i nie atakują grupy jako całości, nie podkopują fundamentów społecznych. Z pierwotnych form prewencji ludzkość wypracowała systemy i instytucje pokrewne, mniej lub bardziej doskonałe, które Girard dzieli na trzy kategorie środków przeciwko przemocy. Pierwsze to znane już rytuały, zakazy i mitologia, które mają za zadanie skanalizować demoniczną energię przemocy. Drugie to hamulce przeciw przemocy, np. ugody, a trzecie to środki, które funkcjonują w ramach systemu sądowego.

Według Girarda wszystkie rytuały mają wspólny początek w mechanizmie założycielskim. Odtwarzają wydarzenia na mocy zasady, że trzeba ciągle powtarzać to, co uczyniła lub czemu została poddana ofiara ze względu na dobroczynny finał: ład we wspólnocie. Rytuał jest więc mimetycznym powtórzeniem kryzysu mimetycznego. Sam rytuał jako taki to czysta postać imitacji, skrupulatne powtórzenie konkretnego kryzysu ofiarniczego będącego momentem założycielskim dla odtwarzającej go społeczności. Rytuał jest wtórny do kryzysu mimetycznego i sztucznie (w ramach systemu kulturowego, a nie spontanicznie) odtwarzany. Poza tym wspólnota nie dopuszcza, by przemoc mimetyczna, będąca motorem działań, przybrała formę rozjątrzonej nie do opanowania pożądlivosti. Przemoc jest skanalizowana i ograniczona ramami rytu i zakazu, pozostając pod postacią kontrolowanego pożądania. Rytuał jest więc rodzajem przemocy bez ryzyka zemsty.

Pomiędzy rytuałem a szczytowym momentem kryzysu mimetycznego zachodzi nie tylko podobieństwo funkcjonalne, ale i ścisły związek: oba systemy doskonale się pokrywają. Zjawiska rytualne nakładają się na mimetyczną strukturę kryzysu. Rozwija się ona podobnie w trakcie rytuału, jak podczas kryzysu mimetycznego: od podwójnego mimetyzmu, poprzez *mimesis* rywalizacji, *mimesis* antagonistyczną, zjawisko *hubris*, *mimesis* tłumy wraz z charakterystycznym odróżnieniem, aż do punktu kulminacyjnego, czyli powtórzenia mordu kolektywnego, by uzyskać społeczne pojednanie, a w przypadku rytuału przede wszystkim większą integrację wspólnoty i potwierdzenie jej tożsamości.

Gdy obserwujemy rytuały, wydaje nam się, że większość z nich nie ma nic wspólnego z kolektywną przemocą. Girard jednak uważa, że wszystkie rytuały wywodzą się z mechanizmu założycielskiego. Podlegają jednak stopniowemu zacieraniu w nich aspektu kolektywnego mordu i przemocy w ogólności, gdyż ludzkość podświadomie stara się wyrzucić poza obręb świadomości zbiorowej

wszelkie dowody własnej przemocy. Można to nazwać społecznym odruchem przeżycia. Powszechna świadomość własnej przemocy dezintegruje bowiem i niszczy wspólnotę. Im rytuał jest brutalniejszy, tym bardziej zbliżony jest do historycznego pierwotnego, gdyż ma mniej kamuflażu mordu. Sam ryt zachowuje jednak strukturę mimetyczną. Aby jednak istniały warunki dla regularnego odtwarzania konfliktu mimetycznego, forma rytuału musi stopniowo oczyszczać się z wszelkiego rzeczywistego gwałtu. Przykładem takiej przemiany rytuału są tańce rytualne, w których aspekt przemocy został ograniczony do minimum.

Zadaniem rytuału jest troska o skuteczność, o zachowanie porządku społecznego. By zachować ów porządek i pogłębiać związki międzyludzkie w grupie, rytuały odtwarzają mechanizm kozła ofiarnego ze względu na jego zakończenie: zjednoczenie grupy i ustanowienie *sacrum*. Ze względu na niespójność włącza się w akcję rytuału przez dobrowolne poddanie się mimetycznej dezintegracji wspólnoty. Społeczność, znając zakończenie rytuału, nie boi się owej dezintegracji, która w naturalnych warunkach jest zabójcza.

Podstawowym i pierwotnym rytuałem jest rytuał ofiarniczy. Jest to klasyczny przejaw *mimesis* pierwszego mordu kolektywnego, czyli powtórzenie pierwszej spontanicznej przemocy. Rytuał ofiarniczy opiera się na podwójnej substytucji. Pierwszą – nie do uchwycenia – jest zastąpienie całej społeczności przez jedną ofiarę zwaną kozłem ofiarnym. Druga zamiana jest typowo rytualna, gdyż nakładając się na pierwszą, zastępuje pierwotną ofiarę przez ofiarę należącą do kategorii „istot do poświęcenia” (np. baranek u Izraelitów). Warunkiem aktywności rytuału ofiarniczego jest traktowanie pożądlivosti rytualnej (czyli kulturowo kontrolowanej) przychylnie przez społeczność. Pożądlivość rytualna skłania do działań przeciwko wytypowanej ofierze, dzięki czemu akcja rytu posuwa się w stronę wypełniania się obrzędu. We współczesnym społeczeństwie rytuał ofiarniczy może mieć formę świątecznej ceremonii⁵⁹.

Skrajną formą mimetyczną wśród rytuałów jest opętanie rytualne. Jego struktura jest oparta na mimetycznym podwójnym widzeniu. W momencie, kiedy w wyobraźni rywali – antagonistów rodzi się monstrualne postrzeganie sobowtóra, w kulminacyjnym momencie rytuału zła wzajemność wywołuje halucynacje. Objawiają się one nadawanymi cyklicznie dwiema takimi samymi seriami obrazów „podwójnego widzenia”. Podmiot, postrzegając swego antagonistę jako monstrum, zaczyna widzieć w samym sobie przejawy monstrualności. Raz monstrum widzi na zewnątrz, raz w sobie, raz równocześnie. Podmiot zaczyna traktować antagonistę jako nadprzyrodzoną wszechobecną

⁵⁹ Ibid., s. 169.

moc i ulega takiej wizji monstra. Zjawisko to nazwane jest opętaniem. Podmiot posłuszny sile z zewnątrz całą walkę odbywa w swojej jaźni. Społeczność widzi wtedy opętanego w roli tancerza wykonującego mechaniczne ruchy marionetki. Opętanie jest przykładem doskonałego odróżnorodnienia w osobowości jednostki.

Innym kulturowym przykładem ścisłego związku mimesis z rytuałem doskonałego odróżnorodnienia jest obrzędowe użycie masek. Maską ma za zadanie wchłonąć w siebie różnice i ułożyć je na nowo w oryginalny sposób. Dzięki temu każdy może skryć się za maską i być maską, gdyż maska nie ma swej natury, jest „wszystkim naraz”. Staje się monstualnym sobowtorem, a podmiot ulega masce jako monstrum i staje się jej częścią. Obrzędowe użycie masek pozwala członkom społeczności na swobodne wchodzenie w niebezpieczną skądinąd rzeczywistość odróżnorodnienia bez uszczerbku dla fundamentów wspólnoty i na równie swobodne wychodzenie z rytualnego kręgu mimetycznej przemocy.

Bardzo istotną formą zabezpieczenia społecznego są zakazy. Funkcjonują one na mocy zasady, że nie należy czynić tego, co uczyniła ofiara, jako że sprowadziła ona także i zło. „Nie ma kultury, która by nie zakazywała stosowania gwałtu wewnątrz grupy”⁶⁰. Zakazy można podzielić na dwie grupy: bezsprzecznie uzasadnione (np. zakaz gwałtu, kazirodztwa, kradzieży itp.) oraz pozornie absurdalne (np. zakaz zachowań imitacyjnych, nadawania rodzeństwu tych samych imion). Formy obu grup nie różnią się między sobą. Zakazy, które pozornie wydają się absurdalne, w swym początkowym istnieniu były zrozumiałe dla społeczności i odbierane jako bezsprzecznie uzasadnione. Ze względu na postępujący kamuflaż założycielskiego początku, podobnie jak w rytuałach, sens zakazów ulega zamazaniu. Na pozór bezsensowny zakaz zachowań imitacyjnych chroni podstawy kultury. Ludy pierwotne dostrzegały związek między *mimesis* i gwałtem, rozbudowując cały system antymimetycznych zakazów (np. dotyczących określania stopnia pokrewieństwa).

Pierwsze zakazy tyczą wszystkiego, co mogłoby stać się przyczyną rywalizacji mimetycznej, przede wszystkim rywalizacji o obiekty. Narzucają prohibicję na jakąkolwiek postać przemocy mimetycznej w grupie. Łamanie zakazu to niejako uczestnictwo w przemocy ofiary – *sacrum* to „zarażanie” siebie i innych przemocą⁶¹.

⁶⁰ Id., *Rzeczy ukryte...*, s. 296–308.

⁶¹ Z. Freud (*Totem i tabu*, przeł. J. Prokopiuk i M. Poręba, opr. R. Reszke, Warszawa 1993) uznaje za pierwotny i podstawowy zakaz kazirodztwa. Zabity przez synów ojciec ożywa pod postacią totemu, który strzeże przestrzegania zakazu. C. Lévi-Strauss uznaje zakaz kazirodztwa za wzorzec dla wszystkich zakazów jako zabezpieczenie społecznej wymiany.

Girard udowadnia dzięki tezie mimetycznej, że zakaz kazirodztwa jest typowym zakazem antymimetycznym, jednym z najstarszych i najważniejszych, ale nie jedynym. Jednakże obecnie zakaz kazirodztwa jest wzorcem dla innych zakazów ze względu na jego ścisły związek z niebezpieczną *mimesis* przywłaszczania i pożądania. Został ustanowiony, by pełnić funkcję obawy przed konfliktem i ewentualnej eliminacji przejawów konfliktu. Girard stwierdza w efekcie, że „nie ma zakazów, których nie można by sprowadzić do wspólnego mianownika konfliktu mimetycznego”⁶².

Ponieważ przemoc wynika z zakorzenionego w człowieku pożądania mimetycznego, zakazy mają na celu skrępowanie przemocy poprzez prewencyjne ograniczanie i hamowanie zachowań konfliktogennie-mimetycznych. Jednym z najwcześniejszych powodów ustanowienia zakazów jest pragnienie natychmiastowego zaspokojenia popędu seksualnego i głodu poprzez zdobycie najbliższych znajdujących się kobiet i żywności. *Mimesis* przywłaszczania niewątpliwie prowadziła do ostrej rywalizacji. Dzięki ustanowieniu reguł i zakazów wspólnota ma możliwość spokojnego i harmonijnego rozwoju.

O ile rytuały i normy stanowią zewnętrzne formy kulturowe budujące i utrzymujące w jedności i pokoju grupę społeczną i jej religię, o tyle mitologia jest formą wewnętrzną, kształtującą światopogląd jednostek i kierującą społecznym postrzeganiem rzeczywistości, tej otaczającej i tej transcendentnej – bez rozróżnienia. Mitologia stanowi pierwotną formę myślenia religijnego, ma przedstawiać wydarzenia założycielskie jako religijną epifanię i ukrywać prawdę o kolektywnym mordzie.

Zdaniem badacza „mit [...] jest tekstem przekształconym przez wiarę katów w winę ich ofiary, podobnie zresztą jak i w jej boskość; [...] mity wyrażają punkt widzenia wspólnoty pojednanej przez ów kolektywny mord, jednomyślnie przekonanej, że akt ten był legalny i sakralny, chciany przez same bóstwo oraz że nie ma powodu, aby się od niego odżegnać, krytykować czy też analizować”⁶³. Mit tworzy się, gdy mechanizm założycielski kończy się pomyślnie dla wspólnoty, tzn. gdy kończy się linczem ofiary, po którym następuje pojednanie i jej zsakralizowanie. Mit jest fenomenem jednomyślności, który polega na tym, że oskarżenie kozła ofiarnego uchodzi za prawdziwe, ponieważ nikt mu nie zaprzecza. Przyjęta wersja wydarzeń traci polemiczny charakter, staje się faktem. Fenomen ten Girard nazywa mitycznym znieruchomieniem prawdy⁶⁴. Mit zatem to zbiór przyjętych faktów uważanych jednomyślnie i bezkrytycznie

⁶² R. Girard, *Rzeczy ukryte...*, s. 296–308.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Id., *Sacrum i przemoc...*, s. 108.

za prawdziwe. W ten sposób mit kamufluje prawdę, na mocy której powstał (prześladowanie ofiar). Treść mitów, podobnie jak rytuałów, krąży zazwyczaj wokół motywów ściśle związanych z kryzysami mimetycznymi, jak np. zbrodnie odróżnorodniające lub stygmaty ofiarnicze.

W micie brak jest świadomej manipulacji treścią; przetwarzanie mitu jest procesem nieświadomym, by nie dopuścić do destrukcyjnej samoświadomości przemocy. Girard zjawisko to określa jako społeczną anatamę⁶⁵. Przekształcenia w mitologii nie są dowolne, lecz zdeterminowane zasadą kolektywnej przemocy opartej na hasle „wszyscy przeciwko jednemu” oraz zasadą zacierania przedstawień przemocy. W każdym micie występuje brak zróżnicowania, zazwyczaj pod postacią monstrialności. Prześladowcza mentalność i wyobrażenia nie tylko kreują, ale i podtrzymują monstrialne postrzeganie rzeczywistości.

W mitologii sfery fizyczna i moralna są nierozdzielne i monstrialne. W niektórych tekstach mitologicznych ofiara nie daje się dostrzec lub można dostrzec ją z trudem, gdyż jest całkowitym monstrem, ale nadal jest ofiarą. Monstrialność mitologiczna to odzwierciedlenie monstrialnego postrzegania antagonistów podczas realnego kryzysu mimetycznego. Dzięki temu w micie elementy mimetyczne krążą schowane pod powierzchnią, konstytuują bohaterów mitologicznych, ich wypowiedzi i zachowanie.

Mit zatem, jako środek zapobiegawczy, kształtuje ludzką świadomość i wyobrażenie rzeczywistości podług oglądu tejże rzeczywistości oczyma przodków – prześladowców. Mit ukrywa kolektywną zbrodnię, przedstawia ofiarę jako monstrem, by umotywić postępowanie bohaterów. Po zsakralizowaniu ofiary, na którą przerzuca zbrodnię, zamazuje i samą przemoc *sacrum* oraz wszelkie jej ślady. Girard twierdzi, że mimo wszystko pewne ślady pierwotnej wersji pozostają, dzięki czemu można dostrzec mechanizm założycielski mitu. Sama społeczność, będąca „właścicielem” mitu i wyznawcą konkretnego światopoglądu mitologicznego, nie dostrzega owej pierwotnej wersji, gdyż mit, który zna, uważa za fakt i nie podważa jego prawdziwości. Dzięki temu społeczność ma zapewniony komfort psychiczny i moralny, a rytuały i zakazy motywację ideologiczną.

W nowożytnym społeczeństwie, opartym na kulturze racjonalno-filozoficznej, funkcjonuje wiele systemów zabezpieczających porządek i jedność społeczną, lecz w opinii Girarda najbardziej skutecznym jest system sądowniczy. Wychodząc z założenia, że wszystkie instytucje społeczne mają swe źródło w mechanizmie ofiarniczym, Girard uważa, że w skuteczności sądowniczej, podobnie jak w rytuałach, pomaga kamuflaż instytucji ofiarniczej. Postępu-

⁶⁵ O historii ewolucji i cenzurze mitologii *vide*: id., *Kozioł ofiarny...*; id., *Sacrum i przemoc...*

jący kamuflaż tworzy mitologię będącą ideologią kultury pierwotnej. Kiedy mitologia zostaje przetransformowana w teologię, staje się ideologią kultury racjonalno-filozoficznej o światopoglądzie dualistycznym. W światopoglądzie takim istnienie racji nadrzędnych w postaci bóstwa lub wartości absolutnych uprawomocnia podział świata na dobro i zło. Oznacza to, że współczesne *sacrum* nie działa już mocą zła, a decyzje podejmowane w imieniu *sacrum* (np. pod postacią systemu wartości) mają akceptowany powszechnie autorytet moralny. Na takim systemie autorytarnym opiera się sądownictwo. Teologia uprawomocnia jego sprawiedliwość, a system otrzymuje cechy transcendentne⁶⁶, ponieważ tylko transcendencja potrafi na dłuższy czas „oszuścić zemstę”.

Z drugiej strony system sądowniczy to rodzaj ukierunkowanej przemocy. Już społeczności pierwotne stosowały w instytucji rytuału przemoc legalną. Jest to skanalizowana i zaaprobowana przemoc stosowana świadomie przez wspólnotę, np. jako kara przeciwko przestępcy (wydalenie). Tylko jednomyślna akceptacja kategoryzuje przemoc jako legalną lub nielegalną. Na takiej samej relacji przemocy legalnej do nielegalnej opiera się sądownictwo. Jest odgórnie, mocą autorytetu, narzuconym sposobem wykonania zemsty. Sąd racjonalizuje zemstę, podczas gdy społeczność prymitywna odwraca się od winy i sprawiedliwości (we współczesnym rozumieniu) po to, by nie dać zemście pożytki. Oznacza to, że o ile we wspólnotach prymitywnych system norm i zakazów zabrania jakiegokolwiek zemsty, a nagromadzoną przemoc kanalizuje w rytuałach, o tyle w sądownictwie wykorzystuje się mechanizm zemsty, lecz nie łańcuchowej, a tzw. zemsty ostatecznej i niepodważalnej. Racjonalizowanie zemsty nie jest oparte na wspólnotcie, lecz na niezależności autorytetu sądowego. Dzięki temu zemsta jest pod kontrolą⁶⁷.

System sądowniczy przejął więc dawną rolę *sacrum*, jest nosicielem przemocy, a zarazem tym, który niszczy przemoc społecznie destrukcyjną. Sądownictwo zatem to wyspecjalizowana forma prewencyjna i karna oparta na autorytecie racji wyższych i przewadze przemocy legalnej nad nielegalną. Prewencja w tym przypadku polega na kalkulacji sił: w obliczu przeważającej siły przemocy legalnej w postaci kary nie opłaca się stosować przemocy nielegalnej.

W antropologicznej koncepcji zjawisko *mimesis* jest zatem fundamentem życia społeczno-kulturowego, katalizatorem zarówno działań społecznych niszczących, jak i rekonstruujących grupę oraz jednym z podstawowych elementów struktury wytworów społeczno-kulturowych, przede wszystkim religii. Jest jedną

⁶⁶ Ibid., s. 31.

⁶⁷ W sytuacji poważnego kryzysu faktyczna tożsamość między zemstą, rytuałem ofiarniczym i karą sądową ujawnia się w społeczności jako brak między nimi różnicy, jako nieokiełznana przemoc.

z przyczyn (obok mechanizmu kozła ofiarnego) powstania *sacrum* i religii. Jest rzeczywistością trwałą, tzn. wciąż działającą, a zarazem stale ewoluującą między poszczególnymi swoimi starymi i nowymi formami w życiu ludzi. Mimo swych redukcjonistycznych właściwości koncepcja *mimesis*, jak zauważa Girard, rzuca światło na problemy antropologii dotąd nie zawsze w pełni zbadane i wyjaśnione. Daje logiczne i przejrzyste, choć kontrowersyjne, wyobrażenie „przyczyn i początków”. Jako odpowiedź na pytanie o źródło religii i kultury, o przyczyny działania społecznego, może koncepcja ta częściowo satysfakcjonować, dopóki nie zaczniemy sprawdzać, co jest pod „korzeniami ludzkiego postępowania”, dopóki nie udowodnimy sobie, że *mimesis* to jeszcze jedna „monstrualna maska” tego, co „ukryte od założenia świata”.