O. Jan Andrzej Kłoczowski OP: „Apokalipsa tu i teraz” René Girarda

René Girard ma ambicję stworzenia bardzo ogólnej teorii, która wyjaśniłaby powstanie podstawowych struktur zarówno życia społecznego, jak i życia religijnego. Jednakże w przeciwieństwie do wielu współczesnych myślicieli i teoretyków, którzy uważają religię za wytwór życia społecznego, Girard twierdzi, że to właśnie struktury i instytucje społeczne mają swoje źródło w religii – pisze o. Jan Andrzej Kłoczowski OP we wstępie do książki „Apokalipsa tu i teraz” René Girarda.

Lekturę książki *Apokalipsa tu i teraz* zwykle zaczyna się od *Wprowadzenia*. A oto sam początek: *Niniejsza praca może wydać się czytelnikowi dziwna. Aspiruje bowiem do tego, aby stać się studium dotyczącym Niemiec oraz francusko-niemieckich stosunków w ciągu dwóch ostatnich wieków. Równocześnie zawiera stwierdzenia, których nigdy wcześniej nie wypowiadało się na temat przemocy, sformułowane z precyzją, jakiej one wymagają. Jej przedmiotem jest możliwość końca Europy, świata Zachodu i świata jako całości. Ta możliwość stała się dziś rzeczywista. Jest to więc książka apokaliptyczna.*

Czy więc należy spodziewać się opisów groźnych kataklizmów, wizyt tajemniczych kosmitów? Pragnę czytelników uspokoić: nie mamy do czynienia z jeszcze jedną pozycją pragnącą zdobyć zainteresowanie publiczności poprzez porażenie jej takimi wizjami. Kim jest wiec autor?

René Théophile Girard (1923–2015) był Francuzem, który po studiach zakończonych w Paryżu udał się do Stanów Zjednoczonych, gdzie zamieszkiwał do końca życia, pracując jako wykładowca i profesor na licznych uniwersytetach, od stanowego uniwersytetu w Indianie po kalifornijski Stanford. Trudno określić, jaka dziedzina nauk humanistycznych stanowiła jego specjalność – wykładał i pisał książki o literaturze: *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne* (1961, tłum. pol. 2001), *Szekspir i teatr zazdrości* (1990, tłum. pol. 1996). Jednak

zdobył sławę i popularność (choć często nieprzychylną jego poglądom) głównie w dziedzinie, którą można nazwać (idąc za samym Girardem) antropologią kulturową. Wymienię kilka tytułów jego książek z tej dziedziny, tych, które zostały przełożone na język polski – to przede wszystkim *Sacrum i przemoc* (1972, tłum. pol. 1993), *Kozioł ofiarny* (1982, tłum. pol. 1987), *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica* (1999, tłum. pol. 2002) czy *Początki kultury* (2004, tłum. pol. 2006).

Czym jednak jest – w rozumieniu naszego autora – antropologia kulturowa? W kilku zdaniach pragnę teraz scharakteryzować jego poglądy, gdyż bez ich poznania ostatnia książka będzie trudna do zrozumienia.

René Girard ma ambicję stworzenia bardzo ogólnej teorii, która wyjaśniłaby powstanie podstawowych struktur zarówno życia społecznego, jak i życia religijnego. Jednakże w przeciwieństwie do wielu współczesnych myślicieli i teoretyków, którzy uważają religię za wytwór życia społecznego, Girard twierdzi, że to właśnie struktury i instytucje społeczne mają swoje źródło w religii. To, co powiedziałem, zabrzmiało bardzo bogobojnie, niby cytat ze św. Pawła, który mówił, że każda władza ma źródło w Bogu. Jednak u Girarda teza, iż instytucje społeczne mają źródła religijne, nie oznacza, że nie są stworzone przez człowieka. Wszystkie bowiem instytucje społeczne, a także większość religijnych są – mówiąc za Nietzschem – „ludzkie, arcyludzkie". I taka jest też religia zakorzeniona w świadomości mitologicznej, a więc każda do momentu objawienia biblijnego, w szczególności Ewangelii. W niej dopatruje się Girard rzeczywistego przekształcenia dotychczasowego stanu świadomości religijnej, o konsekwencjach ważnych dla całego porządku kultury.

Uważa się często, że stosunki i więzi społeczne powstały na zasadzie ugody, uznania wspólnoty interesów tak politycznych, jak i gospodarczych. Girard sprzeciwia się takiemu poglądowi. Według niego nie kompromis, lecz przemoc leży u źródeł życia społecznego. Człowiek jest jedynym stworzeniem żyjącym, które zabija swego bliźniego. Zaszczyt ten dzieli ze szczurami. Zwierzęta, które mogą się pojednać tylko pod warunkiem zlinczowania jednego spośród siebie. Zwierzęta

polityczne zawsze tak postępowały. Zawsze wynajdywały rywali i ich zastępców, aby ich zabijać. I to jest cała kultura, hominizacja, cała historia.

Proces zrzucania na jednego z przedstawicieli gatunku winy za cały nieład panujący w społeczeństwie Girard nazywa mechanizmem założycielskim. W jaki sposób on się uruchamia? Aby zrozumieć zasadę funkcjonowania mechanizmu założycielskiego, trzeba dokładniej sprecyzować pojęcie naśladowania. Girard używa tu greckiego terminu *mimesis* – „naśladowanie". Ta koncepcja naśladowania pełniła w kulturze europejskiej od czasu Platona bardzo fundamentalną rolę. Historyk literatury Erich Auerbach napisał całą historię literatury, tytułując ją *Mimesis*. Uważał, że naśladowanie czy opisywanie istniejącego świata przynależy do samej istoty wysiłku literackiego. Klasyczne znaczenie terminu *mimesis* znajduje się u Platona, gdzie rozumiane jest jako prosta kopia modelu. Girard twierdzi, że Platon popełnił tu zasadniczy błąd, którzy zaważył na całej kulturze europejskiej. Zdaniem Girarda koncepcja naśladowania jako odtwarzania modelu maskuje fakt, że naśladowanie jest w istocie pragnieniem zawładnięcia tym, czym drugi jest, bądź tym, co posiada. Naśladowanie do samej głębi jest przesycone pragnieniem, pożądaniem. Girard uważa, że pożądanie odkrywa swój przedmiot za pośrednictwem innego: gdybyśmy chcieli przedstawić pożądanie za pomocą figury geometrycznej, okazałoby się, że nie ma ono charakteru linearnego ja–przedmiot, lecz trójkątny: ja–inny–przedmiot. Klasyczną ilustracją tego, co znaczy pożądanie u Girarda, jest licytacja. Moje pożądanie przedmiotu wzrasta w miarę tego, jak mój konkurent podbija cenę. Ja bowiem spoglądam na ten przedmiot, nie tylko patrząc na niego, ale również poprzez rywalizację i odebranie innemu tego przedmiotu chcę nad tym drugim zapanować, zawładnąć nim. *Mimesis* zawłaszczania nieuchronnie staje się więc *mimesis rywalizacji*. Ludzie uwikłani w walkę zapominają o przedmiotach pragnienia, dostrzegają już samą tylko walkę.

Jak teraz, posługując się wprowadzonym pojęciem, można zanalizować mechanizm założycielski? Założycielski oczywiście dla struktur społecznych organizujących życie jednostki. Przebiega on w trzech etapach. Pierwszy to kryzys mimetyczny. Społeczeństwo pierwotne (nie w sensie wartościującym, lecz opisowym), doskonale zdawało sobie sprawę, że *mimesis* jest w istocie gwałtem, a ład społeczny polega na

zachowaniu zróżnicowanych ról i odmienności. Jeżeli jednostka pragnie tego, czym jest drugi lub co drugi posiada – może to być bogactwo, władza – grozi to wstrząsem całego społeczeństwa. Pożądanie jest agresją i trzeba zająć wobec niego stanowisko. Nieszczęście polega na tym, iż tak naprawdę nikt nie wie, kto właściwie rozpoczął ów ciąg kryzysu mimetycznego i przemocy. Ta ostatnia rozszerza się jak dżuma. Już nie wiadomo, kto jest napadającym, a kto jest ofiarą. Każdy jest przeciwnikiem każdego. Prześladowca jest prześladowanym, a prześladowany prześladowcą.

Szukając potwierdzenia swoich tez, Girard odwołuje się do badań etiologów, którzy twierdzą, że agresja u zwierząt jest wyhamowywana instynktownie, na przykład przez obyczaj poddania. Wilk nie dobija rywala, którego pokonał, kiedy ten wykona gest uznający wyższość zwycięzcy. Jak pisze Girard, człowiek ma ten smutny przywilej, że zabija podobnego sobie, przez co wyzwala pragnienie zemsty, poddaje się mechanizmowi represji.

Stąd wyłania się drugi etap, już specyficznie ludzki. Utraciwszy bowiem zwierzęcą instynktowność, która daje możliwość samoregulacji układów społecznych u zwierząt, człowiek wytwarza zupełnie inny mechanizm. Ta wszechpanująca przemoc zostaje skierowana na ofiarę zastępczą. Grupa ludzka nie tłumi swej przemocy. Przeciwnie: wyrzuca ją na zewnątrz siebie, a dokładniej zrzuca na jednego, nakładając nań winę wszystkich. Następuje gwałtowna zmiana sytuacji. Na miejsce układu „każdy przeciw każdemu” przychodzi opozycja „wszyscy przeciw jednemu”. Większość tych anarchicznych i chaotycznych konfliktów przybiera postać bardzo klarowną: zjednoczona wspólnota po jednej stronie, po drugiej stronie ofiara.

Girard jest przekonany, że w powyższym opisie uchwycił samą istotę mechanizmu ofiarniczego. Wspólnota czuje się zarazem solidarna i niewinna. Natomiast ofiara nie ma żadnych szans obrony, ani nawet innego ukierunkowania dynamiki przemocy. Wskazanie ofiary nie ma w sobie nic z rozpoznania rzeczywistego winnego. Wybór jest całkowicie arbitralny. Charakterystyczne, że pada na osoby, mówiąc potocznie, z marginesu społecznego. Żydzi wysyłali na pustynię kozła obarczonego grzechami ludzi. W określonym dniu arcykapłan w modlitwie niejako „zrzucał” na kozła grzechy całego ludu i wypędzał go na pustynię. Tam

> *Wskazanie ofiary nie ma w sobie nic z rozpoznania rzeczywistego winnego. Wybór jest całkowicie arbitralny. Charakterystyczne, że pada na osoby, mówiąc potocznie, z marginesu społecznego*

przeżył albo zginął, ale nikt się tym nie interesował. Pustynia była miejscem, gdzie mieszkają diabły, więc po prostu posyłano go „do diabła". Zdaniem Girarda Grecy byli okrutniejsi. Wybierali bowiem tak zwanego *pharmakos* – biedaka, właśnie takiego z marginesu, bezdomnego. W momentach poważnego kryzysu mógł być on nawet zabijany.

Tak więc mamy pierwotną anarchię i ofiarę zastępczą. Wspólnota, która ponownie odzyskała swoją tożsamość i jedność, dokonuje sakralizacji ofiary. Oto trzeci etap mechanizmu założycielskiego. Grupa nie jest w stanie odczytać czysto socjologicznego charakteru mechanizmu gwałtu, jaki właśnie popełniła i dlatego samej ofierze przypisuje łaskę odzyskanego pokoju. Dokonuje mistyfikacji polegającej na tym, że to, co było przeklęte, staje się błogosławione. To bardzo interesujący i znany w historii fenomenologii religii fakt podkreślania pokrewieństwa czy bliskości pomiędzy tym, co święte, a tym, co przeklęte. Mechanizm sakralizacji ofiary stał się swego rodzaju metryką wszelkiego ładu międzyludzkiego. Aby społeczeństwo mogło trwać, musi znaleźć jakiś sposób na rozładowywanie mechanizmu agresji i eliminację gwałtu. „Sakralizacja ofiary wypycha gwałt i przemoc poza obszar społeczeństwa" (Z *Sacrum i profanum*). Przemoc można potraktować wręcz jako pewien rodzaj choroby społecznej. Wobec choroby można przyjmować dwie postawy: zapobiegawczą bądź uodparniającą przez małe dawki jak szczepionka. Ofiara sakralna to nic innego, jak przemoc w formie takiego zastrzyku, rozładowująca konflikt społeczny.

Podsumowując: u źródeł zarówno religii, jak i organizacji społecznej leży przemoc. Badanie religii jako materii życia społecznego, mechanizmu założycielskiego, kryzysu mimetycznego, w końcu rytuału ofiarniczego doprowadziło Girarda do stwierdzenia, że w gruncie rzeczy jedna tylko postać i jedna tylko księga w dziejach ludzkości stanowi

radykalne wyzwanie rzucone temu mechanizmowi założycielskiemu. Jest to Jezus Chrystus i Ewangelia. Interesujące, że to nowe spojrzenie na Ewangelię, bardzo zresztą kontrowersyjne i w zasadzie odrzucane przez teologów, sprawiło, że Girard jest teraz wierzącym i praktykującym katolikiem. Ku zdenerwowaniu teologów. Można powiedzieć, że jego analiza Ewangelii jest rzeczywiście postmodernistyczna, ponieważ jest dekonstrukcjonistyczna. To znaczy nicuje w pewien sposób Ewangelię, oddając – w przekonaniu Girarda – jej prawdziwy sens. Najbardziej kontrowersyjne jest to, że Girard odmawia uznania męki Chrystusa za ofiarę. Ma ona charakter zbawczy, ale nie ma charakteru ofiarnego. Wręcz przeciwnie: Jezus demaskuje cały mechanizm mimetyczny i mechanizm sakralizacji ofiary. Girard odczytuje Ewangelię jako księgę demaskującą ukrytą przemoc, która od założenia świata rządziła dziejami człowieka.

Girard wielokrotnie cytuje fragment Ewangelii św. Mateusza, rozdział 23, wersety 34–36. „Oto Ja posyłam do was proroków, mędrców i uczonych. Jednych z nich zabijecie i ukrzyżujecie; innych będziecie biczować w swych synagogach i przepędzać z miasta do miasta. Tak spadnie na was wszystka krew niewinna przelana na ziemi, począwszy od krwi Abla sprawiedliwego aż do krwi Zachariasza, syna Barachiasza, którego zamordowaliście między przybytkiem a ołtarzem. Zaprawdę powiadam wam: przyjdzie to wszystko na to pokolenie”. Ów fragment Ewangelii, zdaniem Girarda, wskazuje na demaskatorski zamiar Jezusa, aby odsłonić niegodziwości, czyli przemoc, która dotychczas rządziła, począwszy od „mordu założycielskiego”, jakim była w ujęciu symbolicznym śmierć Abla, bratobójstwo. Ówcześni słuchacze Jezusa, jakimi wówczas byli faryzeusze, nie są świadomi tego, iż ich agresja wobec Jezusa, dążenie do zabicia Go, jest niczym innym, jak uczestnictwem w tym samym mechanizmie założycielskim. Ludzie nie są tego świadomi, są zaślepieni – powiada Girard. Cytuje odpowiedź faryzeuszów na słowa Jezusa: „Gdybyśmy żyli za czasów naszych proroków, nie bylibyśmy ich wspólnikami w zabójstwie proroków”. Faktem jest, że dzieci morderców stawiają pomniki ofiarom. Ale odcięcie się od ojców przez ich potępienie, odrzucenie mordu jak najdalej od siebie, jest – zdaniem Girarda – nieświadomym powtarzaniem czynów ojców.

***

Nie zapominajmy jednak, że książka *Apokalipsa tu i teraz* nie jest kolejną rozprawą akademicką. Jeżeli już rozprawą, to rozprawą w znaczeniu sądowym. Przypomnijmy jeszcze raz przytoczony już fragment *Wprowadzenia: Jej przedmiotem jest możliwość końca Europy, świata Zachodu i świata jako całości. Ta możliwość stała się dziś rzeczywista.*

Jeżeli więc słyszymy o dzisiejszym stanie świata, to dlaczego Girard tak szeroko dzieli się refleksjami z lektur autorów tak odległych czasowo, jak pruski generał Claus Philip von Clausewitz (1780–1831), autor dzieła *O wojnie*, czy romantyczny poeta Johann Christian Hölderlin (1770–1843)? Jeżeli René Girard jest zaniepokojony obecnym stanem świata, to dlaczego tak szeroko omawia relacje francusko-niemieckie (dokładniej: pruskie) od czasów Napoleona po de Gaulle'a czy Adenauera?

Nie jest to jednak rozprawa historyczna, autor sięga głęboko w studnię pamięci, aby rozumieć to, co teraz jest aktualne. Wiek XXI zaczął się tragicznie: 11 września 2001 roku zawaliły się nie tylko budynki World Trade Center, ale zawalił się świat tych, którzy spodziewali się szczęśliwej, bezpiecznej i dostatniej przyszłości. Niemiecki myśliciel Jürgen Habermas zapisał, iż uderzające było to, jak wielu ludzi porażonych i przerażonych widzianymi obrazami podążyło do kościołów, synagog czy meczetów, choć większość z nich nie bywała w tych pomieszczeniach zbyt często. Czy tylko strach nimi kierował czy też poszukiwanie zapomnianego wymiaru Transcendencji? Na to ważne pytanie szuka odpowiedzi René Girard. Nie poszukuje odpowiedzi w wymiarze jedynie politycznym, sięga głębiej. Dla niego kryzys polityczny jest tylko symptomem kryzysu znacznie głębszego i dlatego szuka jego śladów w kulturze europejskiej, na polu mimetycznej rywalizacji rozgrywającej się w Europie od początku XIX wieku.

Uważny czytelnik odkryje wyrazistą metodę, jaką kierują się rozmówcy w debacie, której zapis czytamy. Uderzyło mnie, że prezentacji poglądów kolejnych autorów towarzyszy – co jest oczywiste – interpretacja posługująca się przyjętą i konsekwentnie stosowaną przez Girarda metodą mimetyczną, obnażającą rolę i znaczenie przemocy. Pewną nowością w pisarstwie naszego autora jest częste i wnikliwie

dogłębne odniesienie do tekstów biblijnych, poprzez które daje wyrazisty sygnał swoich przekonań chrześcijańskich, a dokładnie katolickich. Zauważyli to także teologowie; dla niektórych myśl René Girarda jest źródłem ciekawych inspiracji, inni odnoszą się do jego poglądów umiarkowanie bądź zgoła krytycznie. Można wyrazić nadzieję, że także i w Polsce książka, którą właśnie otrzymujemy, będzie okazją do pasjonującej debaty. Posługując się terminem „nadzieja", oczekuję jakiejś nowej, pasjonującej debaty na temat nadziei – czy kryzys religii jest kryzysem wiary czy nadziei? Jak mówić o nadziei, kiedy „czas się kończy"? Co dla nas znaczą teraz słowa św. Pawła głoszącego, że „przemija postać tego świata"?

Jestem też ciekaw reakcji filozofów, także tych wpisujących się w tradycję myśli laickiej i sekularnej. Znane są i czytane w Polsce poglądy Jacoba Taubesa (*Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, tłum. pol. 2013) czy Giorgio Agambena (*Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. pol. 2009) odkrywających w wymiarze innym niż teologiczny problematykę eschatologiczną.

Może jeszcze porozmawiamy, zanim czas się skończy? Na razie warto poczytać.

Jan Andrzej Kłoczowski OP

Tekst jest fragmentem książki *Apokalipsa tu i teraz*, René Girard, tłum. Cezary Zalewski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018