

KS. JÓZEF NIEWIADOMSKI

FENOMEN GIRARDA

Urodzony 25 grudnia 1923 r. w Avignonie francuski myśliciel René Girard nie pasuje do akademickich schematów, porządkujących wiedzę poprzez podział na dyscypliny naukowe. Wykształcony historyk z doktoratami z paleografii (1947 na École des Chartres w Paryżu) i historii współczesnej (1950 na Indiana University w Bloomington w USA) był profesorem literatury na różnych uniwersytetach amerykańskich (Duke University w Durham, N.C.; Johns Hopkins University w Baltimore, MD; State University of New York w Buffalo), kończąc karierę akademicką na Uniwersytecie Stanforda. Jego prace badawcze, przekraczające w sposób radykalny granice dyscyplin naukowych, prowadzą do nowych koncepcji w antropologii, etnologii, w kontekście nauk religioznawczych, kulturoznawczych i społecznych, a także teologicznych. Jego teoria fascynuje i gorszy zarazem, przynosząc mu dość często zarzut dyletantyzmu. Jean-Pierre Dupuy, profesor na paryskiej École Polytechnique i na Uniwersytecie Stanforda uchwycił sedno tej dwuznacznej fascynacji myślą Girarda w komentarzu opublikowanym we francuskim „Le Nouvel Observateur”¹: „Girard to fenomen. Jakże wielu na całym świecie uważa go za jednego z największych współczesnych myślicieli, porównując go do Freuda i Marksa. W wąskich kręgach nauk humanistycznych ukazuje się go jednak często jako oszusta i dyletanta. Najprawdopodobniej żaden z teoretyków nie był tak oczerniany przez siebie bliskich. Znam wielu profesorów szukających inspiracji u Girarda, którzy nigdy by się do tego publicznie nie przyznali”. Wiele uniwersytetów przyznało mu

Ks. prof. dr JÓZEF NIEWIADOMSKI – Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck; adres do korespondencji – e-mail: jozef.niewiadomski@uibk.ac.at

¹ Nr 1554 z 18.08.1994 s. 60.

doktoraty *honoris causa*, w tym m.in. Uniwersytet w Innsbrucku z teologii (1988), uniwersytety w Amsterdamie (1985) i Antwerpii (1997) z literaturoznawstwa, Uniwersytet w Padwie z filozofii (2001). W 2005 r. Girard został członkiem Akademii Francuskiej. W 1986 r. otrzymał od Uniwersytetu w Tybindze prestiżową nagrodę Leopolda Lucasa za zasługi w rozwoju kultury interdyscyplinarnej nauk humanistycznych i dialogu między nauką a życiem społecznym. Jak można wyjaśnić tego rodzaju dwuznaczności uznania i odrzucania, a także zafascynowania myślicielem i jego teorią?

Jedną z głównych przyczyn tak wyraźnej dwuznacznej postawy naukowców i myślicieli wobec teoretyka Girarda, stojącego na pograniczu wielu dyscyplin, zdaje się być jego coraz to bardziej widoczna postawa religijna. Rewitalizując tradycję klasycznej apologetyki, odnajdując „prawdę” w kontekście tradycji judeochrześcijańskiej, stał się jakby kamieniem, o który potyka się społeczeństwo akademickie, nie chcące przecież dotykać kwestii prawdy. W tym kontekście Girard przekracza wręcz granice poprawności politycznej, podkreślając, że to właśnie stojąca obecnie pod pręgierzem tradycja biblijna ukazuje nam istotne prawdy powiązania kultów religijnych ze zjawiskami przemocy ludzkiej, a także przewyciężenia tejże przemocy w imię prawdziwego Boga. Na pierwszy rzut oka wydaje się, jakoby jego obszerna twórczość była tylko kontynuacją religijno-socjologicznego dzieła Emila Durkheima, pojmującego idee religijne jako kolektywne siły życia społecznego. Girard pokazuje przecież w jaki sposób dokonuje się sakralizacja kolektywnych doświadczeń. W tym też sensie słuszna okazuje się teza Durkheima o jedności sił religijnych i sił społecznych. Z drugiej strony Girard ukazuje próby przewyciężenia tak pojętej sakralizacji. Owe próby wymykają się, co prawda, społecznej kontroli, umożliwiają jednak radykalną krytykę takiego społecznego sacrum. Krytyka Girarda nie biegnie po linii wyznaczonej przez program Maksa Webera. Prognoza postępującej sekularyzacji życia społecznego, zaproponowana przez tegoż teoretyka, okazała się fałszywa. Sacrum działa dalej, w naszych czasach przeżywa nawet pewne „ożywienie”. Już w połowie poprzedniego stulecia Girard proponował zamiast paradygmatu sekularyzacji formułę, którą ukuł Max Scheler: „Każdy skończony duch wierzy albo w Boga, albo w bożka. Nie ma trzeciej możliwości”². Cytat ten stanowił już motto pierwszego, podstawowego dzieła Girarda *Mensonge romantique et vérité romanesque*³. Opublikowane w 1961 r.

² M. Scheler. *Vom Ewigen im Menschen*. (Gesammelte Werke Bd. 5). München 1968 s. 399.

³ Paris: Grasset 1961.

w języku francuskim, doczekało się ono w wiele przekładów, w tym także na język polski⁴. Jest to dzieło literaturoznawcze, ale nie tylko. Interpretując powieści Cervantesa, Flauberta, Stendhala, Prousta i Dostojewskiego, Girard nie tylko rozwija szkice nowej hermeneutyki, odskakującej od wówczas modnych nurtów strukturalizmu. Dzieło to rozwija przede wszystkim nową wizję antropologii, znajdującej swój punkt wyjścia przy precyzyjnych analizach ludzkich pragnień i pożądań. Można je nawet odczytać jako genialny rzut teologii duchowości, zakotwiczonej tak w kontekście kultur religii archaicznych, jak też w tradycji judeochrześcijańskiej. Stojąc na pograniczu obu tych kultur, Girard bez problemu oscyluje między przeszłością a teraźniejszością. Ta ciągła wędrówka między wczoraj a dziś, między neutralną postawą widza a zaangażowaną egzystencjalnie postawą człowieka kształtującego kulturę współczesną jest niewątpliwie drugą przyczyną wspomnianej dwuznacznej postawy kolegów wobec Girarda i jego teorii.

A o co w niej właściwie chodzi? O interpretację kultur dawnych czy też kultur współczesnych? O wyszukiwanie różnic czy o ustalenie wspólnego mianownika, wskazującego na jedność kultury ludzkiej i fundamentalne związki między antropologią i kulturoznawstwem? Chcąc zredukować ten ogrom impulsów wypływających z teorii Girarda do prostego schematu, trzeba by było uwzględnić trzy płaszczyzny argumentacji: płaszczyznę antropologiczną, rozważającą kwestie ludzkich pragnień i pożądań, płaszczyznę religioznawczą i kulturoznawczą, tłumaczącą genezę ludzkiej społeczności, i płaszczyznę dotyczącą teologii, kładącą nacisk na wymiar transcendencji, umożliwiającej zmianę paradygmatów teoriopoznawczych. Jako jeden z niewielu współczesnych myślicieli Girard nie wyklucza przecież faktu możliwości radykalnego nawrócenia, umożliwiającego zupełnie nowe podejście do otaczającej nas rzeczywistości. Koncentrując uwagę na człowieku jako najbardziej konfliktowym stworzeniem pod słońcem, Girard odrzuca teorie rozwiązujące problem konfliktowości poprzez odwoływanie się do jakiegoś popędu czy też instynktu agresji jako jej przyczyny. Popędy i instynkty odgrywają w człowieku ważną rolę, są one jednak drugorzędne w grze sił wokół przemocy właściwej ludziom. Główną siłą napędową ludzkich zachowań Girard lokalizuje w mimetycznej strukturze ludzkiego pożądania. Mimesis przywłaszczenia, a więc przywłaszczające naśladownictwo w kontekście wartości, ale także i naśladownictwo w kontekście rywalizacji, czyli mimesis przeciwnika, uaktywniają siły popędu i instynktu,

⁴ R. Girard. *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*. Tł. K. Kot. Warszawa: KR 2001.

nakładając się na nie lub nawet je niszcząc. Najlepszym przykładem tak działających mechanizmów jest współczesna kultura reklamy, przekształcająca tradycyjne wzorce kultury w jeden wielki kocioł pożądania. Mimetyczna struktura ludzkiego pożądania prowadzi do nieokreślonej agresji i przemocy. Niehamowana instynktami rywalizacja staje się ich główną przyczyną. To właśnie tego typu powiązanie teorii o mechanizmach kierujących ludzkim pożądaniem z teorią o mechanizmach powodujących chaos i porządek społeczny fascynuje badaczy z różnych dziedzin antropologii i innych nauk humanistycznych, a także społecznych. I też w tym kontekście Girard okazuje pewną „polityczną niepoprawność”, kładąc nacisk na teorię o niebezpieczeństwie egalitaryzmu społecznego. To właśnie teoria mimetyczna pozwala zrozumieć, dlaczego pomimo tylu wysiłków mających na celu zniesienia dyskryminujących różnic między ludźmi i kulturami potencjał przemocy w naszym świecie nie maleje, a rywalizacja, rozlewająca się agresja i mimetyczna skłonność do przemocy raczej wzrastają. „Globalna wioska” oznacza dziś nie tylko wizję harmonijnego scenariusza komunikacji czy też rzeczywistość zastraszających różnic między biednymi i bogatymi, lecz przede wszystkim prognozę fundamentalnego mimetycznego konfliktu. Rozpętanie mimetycznego pożądania na skalę globalną, uwolnienie zawiści i rywalizacji naśladowniczej na wszystkich płaszczyznach stanowi największe zagrożenie dla XXI wieku. Czyżby znaczyło to, że żyjemy na krawędzi przepaści? W swojej diagnozie aktualnej sytuacji politycznej Girard sięga do tradycji apokaliptycznych. W kontekście studiów nad kulturami pierwotnymi wskazuje jednak systematycznie na środki hamujące apokalipsę i umożliwiające kulturę. W jego drugim wydanym w 1972 r. fundamentalnym dziele *La violence et le sacré*⁵ Girard wskazuje na paradoksalny fakt, że przyczyna kryzysu jest też źródłem rozwiązania problemu. Pożądanie natury mimetycznej z jednej strony ludzi dzieli, z drugiej zaś strony ich jednoczy. Dokonuje się to w pierwszym rzędzie nie przez świadome akty pojednania, lecz dzięki tzw. mechanizmowi kozła ofiarnego, zjednoczeniu wielu na cudzy koszt. Mechanizm ten kanalizuje w sposób mimetyczny nieokreśloną skłonność do przemocy i wyprowadza ją na „zewnątrz” danej społeczności, koncentrując ją na jednostce wprost wyrzuconej z codzienności. Mechanizm tego typu stanowi więc niejako akt profilaktyczny w kontekście owej nieokreślonej skłonności do przemocy. To właśnie w tym kontekście teoria

⁵ R. Girard, *La violence et le sacré*. Paris: Grasset 1972. Wydanie polskie: *Sacrum i przemoc*. Tł. M. i J. Plecińscy. Poznań: Brama 1993/1994.

mimetyczna przekracza granicę w kierunku nauk religioznawczych i kulturoznawczych.

René Girard udowadnia, że podstawowa struktura mechanizmu kozła ofiarnego stanowi samo jądro archaicznej religijności, jak też centrum generujące ludzką kulturę. Ów spontanicznie wydalony kozioł ofiarny staje się bowiem płaszczyzną podwójnych projekcji dla nieokreślonej przemocy motłochu. Wskazuje na to już samo łacińskie pojęcie „sacrum”, które zawiera treści negatywne i pozytywne, a więc i przekleństwo, i błogosławieństwo. Wydalany kozioł ofiarny jest przeto ucieleśnieniem sakralnej przemocy, prawdziwym *mysterium tremendum* dla oślepionego agresjami tłumy. Jego wydalenie przynosi wspólnocie społeczny spokój konieczny do przeżycia. Dlatego jako wydalony jawi się on w postaci *mysterium fascinans*, jako ucieleśnienie pokoju i dawca porządku. „Ludy nie wymyślają swoich bogów, lecz ubóstwiają swoje ofiary” – pisze Girard w późniejszym dziele *Je vois Satan tomber comme l'éclair*⁶. Krwawe rytualne ofiary i sam akt ofiarniczy nie reprezentują zatem korzenia samego zła, jak to ciągle głoszą współcześni krytycy religii. Ofiary rytualne powtarzają jedynie ciągle na nowo ten sam początkowy scenariusz kryzysu, aby zapewnić sobie w ten sposób jego szczęśliwe zakończenie. Pełen przemocy mitologiczny wizerunek archaicznego bóstwa ma więc fundamentalne znaczenie dla społecznego procesu pojednania, jak też i dla powstania kultur. Ten obraz bóstwa zawiera przemoc sakralną, hamującą przemoc nieokreśloną, prowadzącą do rozpadu społeczeństwa. Zaakceptowana przez rytuały i tabu kontrolowana przemoc religijna jest właśnie taką tamą przeciwko niekontrolowanej przemocy. Tak jak *pharmakon*, a więc odtrutka, czyli lekarstwo, zawierające pewne minimum trucizny, aby właściwą truciznę zneutralizować, jest trucizną dozwoloną i konieczną, tak też i rytualnie kontrolowana przemoc religijna jest przemocą czystą. Podstawową tezę kulturoznawczą w tradycji Girarda zdaje się tu twierdzenie, że sednem mitologicznej logiki farmakonów we wszystkich pierwotnych kulturach ludzkich jest profilaktyka spełniana przez krwawe ofiary rytualne. Tego typu specyficzne pojęcie mitu u Girarda nie jest jednak usytuowane na tradycyjnym przejściu granicznym do filozofii. Mitem jest przecież kamuflaż przemocy, umożliwiający przeżycie danemu społeczeństwu: przeżycie na koszt niewinnej ofiary tego właśnie kozła ofiarnego. Mitologiczna logika farmakonów zawiera jednak w sobie także logikę

⁶ Paris: Grasset 1999. Wydanie polskie: *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*. Tł. E. Burska. Warszawa: PAX 2002 s. 82.

eskalacji. Ten obraz bóstwa, zawierający odtrutkę przemocy, zamiast być środkiem wybawczym, może stać się źródłem zagłady, np. wtedy gdy ściśle kontrolowany rytualny kontekst przemienia się w *quasi*-spontaniczne wydarzenie ofiarowania i samoofiarowania. Niezliczone społeczności archaiczne upadły w takim krwawym zamroczeniu, ponieważ nie było w nich środka, który mógłby zatrzymać raz rozkręconą spiralę przemocy, zemsty krwi czy też fascynacji samoofiarowaniem. Takim środkiem stał się w historii – i to by była druga podstawowa teza kulturoznawcza w tradycji Girarda – centralny monopol przemocy, przemieniający obraz kultur ludzkich w sposób fundamentalny. Rozbudowa centralnych monopolów przemocy przesunęła profilaktykę na drugie miejsce, odbierając tym samym religii archaicznej jej centralną funkcję społeczną, czyniąc ją pozornie zbyteczną. Krwawe ofiary straciły stopniowo swoją siłę, która kanalizowała przemoc, a co za tym idzie – wzmacniała więzy społeczne. Nowa droga monopolizacji przemocy w instytucjach sądowniczych i policyjnych, droga kodyfikacji prawa okazała się też bardziej skuteczna. Postęp ten nie może jednak zasłonić faktu, że i ona czerpie siłę z mitologicznego fenomenu religijnego zawierającego w sobie wszystkie cechy farmakonu. Za pomocą minimum przemocy neutralizuje ona przemoc, uniemożliwiając przede wszystkim spiralę zemsty. Tego typu powiązanie teorii o mechanizmach generujących kulturę archaiczną z mechanizmami sterującymi kultury współczesne fascynuje i gorszy myślicieli, i to na stopniu uniwersyteckim, a także w kontekście felietonów kształtujących opinię publiczną. Girard jest przekonany, że po dzień dzisiejszy w tym układzie frontów nic się nie zmieniło. Pomimo że monopol przemocy przekształcił się w nowoczesny podział władzy (i przez to został także częściowo zsekularyzowany) i pomimo że siła rynku stała się monopolem władzy *sui generis* z nowymi sakralnymi cechami (współczesny rynek, produkując ofiary, kamufluje je mitem racjonalności „niewidzialnej ręki” kierującej rynkiem, czyniąc te ofiary zjawiskiem niewidocznym), mitologiczna logika farmakonu pozostaje wciąż ta sama. Chcąc ową logikę sklasyfikować pod względem religioznawczym i teologicznym, należy stwierdzić, że samo bóstwo, jako najwyższe odniesienie wartości dla danego społeczeństwa, musi zawierać w sobie przemoc po to właśnie, by można było ową przemoc zatamować. Zepchnięcie religii na drugie miejsce w życiu społecznym osłabiło co prawda w dzisiejszej kulturze naszą wrażliwość na tę problematykę, a powierzchowne oburzenie liberalnej opinii publicznej obrazami bóstw i Boga pełnymi przemocy pokazuje tylko, że fundamentalne problemy wywodzące się z mechanizmów kierujących ludzkie pożądanie, a także z me-

chanizmów powodujących chaos i porządek, zostają u nas raczej zagłuszone niż rozwiązane. Owo zagłuszanie było możliwe dlatego, że nasze instytucje wystarczająco dobrze powieliły mitologiczną logikę farmakonów. Ostatnie dwie dekady zdają się jednak zmieniać sytuację, i to w sposób fundamentalny, konfrontując nas coraz bardziej z możliwością eskalacji wszystko niszczącej przemocy. Fundamentalne rozprzestrzenienie konfliktów mimetycznych na globalną skalę oraz wzrost zatargów wobec pytania o legalny monopol władzy i legalny monopol przemocy, a w końcu próba uzyskania bezpośredniego politycznego wpływu na wydarzenia poprzez terroryzm w imię Boga, przynoszą ze sobą wielką dozę niepewności. Do tego dochodzi problem wynikający z radykalizacji możliwości kanalizowania przemocy na koszt kosztów ofiarnych. Żyjemy mianowicie w kontekście nierozwiązanego paradoksu. Z jednej strony widzimy ogromne zapotrzebowanie społeczne na kanalizację przemocy nieokreślonej i ogromny pobór kosztów ofiarnych. Z drugiej zaś strony obserwujemy fakt, że tradycyjne ofiary stabilizujące pokój społeczny zrzucają coraz częściej stygmat ofiarniczy, wyzwalając się z tradycyjnych ról społecznych stabilizujących spokój. Paradoks ten potęguje codzienne doświadczenie przemocy i narzuca pytanie o możliwość nie tylko mitologicznej kanalizacji przemocy, lecz także i jej przewyciężenia. To właśnie w tym kontekście teoria Girarda oscyluje między kulturoznawstwem, religioznawstwem i teologią a współczesnymi naukami ekonomicznymi i politycznymi. Kluczowym dziełem w tym to kontekście jest opublikowana w 1978 r. książka *Des choses cachées depuis la fondation du monde*⁷. To właśnie ta książka stała się bestsellerem i wylansowała Girarda jako jednego z kreatywnych teoretyków kultury na szczyt kulturoznawczych felietonów, fascynując i gorsząc zarazem opinię publiczną zlaicyzowanej Francji. A o co w niej chodzi?

Jako jeden z niewielu współczesnych myślicieli Girard przedstawia w niej antropologiczne uzasadnienie prawdy biblijnej. Odnawia więc przez to znaczenie starej granicy między tzw. religiami pogańskimi a judeochrześcijańskim impulsem objawienia. W tym też dziele łączą się wszystkie trzy płaszczyzny, na których teoria mimetyczna inspirowa dialog interdyscyplinarny. Girard nie tylko analizuje tu mechanizmy kierujące pożądaniem ludzkim i mechanizmy powodujące chaos i porządek, lecz łączy je z kwestią roli bóstw w religiach pogańskich, a przede wszystkim z transformacją całego

⁷ Paris: Grasset 1978. Po polsku fragmenty przełożone przez M. Goszczyńską ukazały się pt. *Rzeczy ukryte od założenia świata* na łamach „Literatury na świecie” (1983 nr 12 s. 74-182)

porządku poprzez objawienie prawdziwego Boga. Streszczając całość do podstawowych tez, należałoby więc stwierdzić: Rytuły ofiarnicze i mity stabilizowały porządek społeczny dawniej, a ich racjonalność czyni to także dzisiaj. A w jaki sposób? Przez kamuflowanie, czyli zakrywanie ofiar życia społecznego. Zasłaniając je projekcjami, przedstawiając je jako winne swojego losu, mity usprawiedliwiają społeczność. Tego typu kamuflaż zataja zbiorową przemoc i umożliwia społeczności spokój wewnętrzny. Tradycja biblijna stawia tego typu mechanizmy mitologiczne powodujące chaos i porządek pod radykalnym znakiem zapytania. Dokonuje się to nie poprzez refleksję teoretyczną, lecz przez „objawienie” względnej niewinności ofiary motłochu. Wydalona, i to ze względu na jej winę, ofiara zostaje ukazana jako kozioł ofiarny danej społeczności. Objawienie to konfrontuje więc społeczność z jej własną przemocą. Tradycyjny osąd, powtarzany już zresztą przez Fryderyka Nietzschego, charakteryzującego logikę biblijną jako obwiniającą a logikę pogańską jako uniewinniającą, otrzymuje w kontekście teorii Girarda w sposób niespodziewany nowy kształt: oczywiście, że logika pogańska jest uniewinniająca. Jest to jednak uniewinnianie kłamliwe, obciążające niewinne ofiary. Mity kłamią, podczas gdy objawienie stoi na gruncie prawdy. Tego typu tezy bulwersują współczesną dyskusję, wychodzącą przecież od pewnika, że to właśnie tradycja biblijna jest najbardziej krwawą. Girard wykazuje jednak głębsze podłoże współczesnych polemik, wskazując na pokusę samousprawiedliwiania się, od której nie jest też wolna produkcja teorii naukowych. Pozornie obiektywna, służy ona też legitymacji różnych interesów. Jak jednak wyjaśnić fenomen skumulowania problematyki przemocy w pismach Biblii hebrajskiej? Nie jest to ani przypadkowe, ani nie jest też znakiem siły, która generowałaby przemoc tkwiącą właśnie w sferze monoteistycznej religijności. Wręcz przeciwnie. Girard dostrzega w pismach tradycji biblijnej ten niełatwy proces odsłaniania kłamliwych mitologicznych strategii społecznych, które zakrywając prawdę, radzą sobie w ten sposób z zagrażającą tej społeczności przemocą. Objawienie biblijne ukazuje Boga wręcz jako adwokata (por. znaczenie greckiego pojęcia *parakletos*) prześladowanej ofiary. Struktura tekstu wszystkich ksiąg prorockich, a przede wszystkim Deutero-Izajasza, Psalmów lamentacyjnych i Księgi Hioba przedłuża się w nowotestamentalnych opisach męki. Objawiają one Jezusa jako niewinnie skazaną ofiarę, którą uczyniono kozłem ofiarnym *par excellence*. W odróżnieniu od bóstw pogańskich ukazują one Jezusa jako Boga nie z powodu jego śmierci na krzyżu, a wręcz przeciwnie: to właśnie dlatego, że on jest Bogiem, który nie ma z przemocą nic wspólnego, Jezus umiera na

krzyżu w świecie pełnym przemocy. Taki właśnie rodzaj literatury religijnej objawia nową perspektywę. Patrzy na świat z perspektywy ofiary, czyniąc w ten sposób widzialnym i jej prześladowanie, i strukturalną przemoc. Płaszczyzna antropologii, reflektująca mechanizmy kierujące ludzkim pożądaniami, płaszczyzny kulturoznawstwa i religioznawstwa, a również nauk społecznych, reflektujące mechanizmy powodujące chaos i porządek, doznają więc fundamentalnej transformacji w konfrontacji z tym, co można nazwać transcendencją, ukazującą horyzonty kultury alternatywnej, mającej swe jądro nie w mechanizmie kozła ofiarnego, lecz w świadomym procesie pojednania. To właśnie w tym kontekście teoria Girarda stała się źródłem inspiracji dla setek inicjatyw zaangażowanych w akcjach na rzecz przeciwdziałania przemocy (czy to w Irlandii, w USA czy też w Mozambiku) i integracji grup i jednostek spełniających rolę kozła ofiarnego w kulturze codzienności.

Zafascynowanie inspiracjami tego oryginalnego myśliciela przekracza więc nie tylko granice dyscyplin naukowych, prowadząc do nowych kontaktów i badań interdyscyplinarnych. Teoria mimetyczna stała się też jakby kręgosłupem dla wielu praktycznie ukierunkowanych wizji innej kultury współżycia, kultury redukcji przemocy, praktyk mediacji, a nawet kultury duchowości. Paradygmatyczną rolę w tego typu recepcji teorii Girarda odegrały publikacje amerykańskiego myśliciela i mistrza duchowości Gila Bailiego. Jego dzieło *Violence Unveiled. Humanity at the Crossroads*⁸ stało się nie tylko wiele poczytnym bestsellerem, lecz wręcz podręcznikiem dla setek grup parafialnych, grup Caritasu, chrześcijańsko umotywowanych związków zawodowych i akcjonistów na rzecz sprawiedliwości społecznej i pokoju. Myśl Girarda inspiruje też kaznodziejów, nawet tych w samym centrum Kościoła: kazanie pasyjne w Wielki Piątek w Bazylice św. Piotra wygłoszone w 2010 r. w kontekście liturgii papieskiej przez kaznodzieję domu papieskiego Raniero Cantalamessę było zainspirowane myślą Girarda i jego sposobem interpretacji śmierci Jezusa na krzyżu.

Zadomowiona na pograniczu wielu dyscyplin, tworzona przez myśliciela zainteresowanego problemami, a nie ścisłością metod badawczych teoria mimetyczna jest – jak już wspominałem – jakby tym kamieniem, o który potykają się akademicy puryści. Dla wielu teoretyków ten kamień stał się jednak wręcz kamieniem węgielnym, umożliwiającym im rozwój nowych teorii w ich dziedzinach i prowadzenie nowych badań. Sam Girard już

⁸ New York: Crossroad 1996.

w 1966 r. zwrócił na siebie uwagę, organizując na Johns Hopkins University przełomowe w kontekście jego recepcji sympozjum interdyscyplinarne „The Languages of Criticism and the Sciences of Man” i zapraszając na nie całą czołówkę myślicieli francuskich (Roland Barthes, Jacques Derrida, Lucien Goldmann, Jean Hippolite, Jacques Lacan, Georges Poulet, Tzvetan Todorov, Jean-Pierre Vernant i wielu innych). Być może, że to właśnie pewne niezadowolenie z dominujących wtedy (a przecież przez niego samego zaproszonych) gwiazd francuskiego strukturalizmu stało się właśnie przyczyną głębszej – i to właśnie ukierunkowanej treściowo – analizy klasycznej mitologii, znajdującej potem swój pierwszy genialny owoc w dziele *Sacrum i przemoc*. Dzieło to stało się jakby kamieniem węgielnym dla wielu myślicieli i teoretyków życia społecznego, szukających radykalnie nowych podejść do starych kwestii. Od początku lat siedemdziesiątych odbywają się najpierw nieformalne spotkania pierwszej grupy uczniów, wywodzących się w większości z absolwentów literaturoznawstwa (Andrew McKenna, Sandor Goodhart, Eric Gans, Charles Mabee, Tobin Siebers). Z czasem przyłączają się do grupy dyskusyjnej przyjaciele (jak późniejszy członek Akademii Francuskiej filozof Michel Serres, filozofowie Jean-Pierre Dupuy i Gianni Vattimo, psychiatra Jean-Michel Oughourlian czy też teoretyk literatury hiszpańskiej Cesareo Bandera). Coraz częściej zjawiają się na tych spotkaniach religioznawcy, a przede wszystkim teologowie (jak Robert Hamerton-Kelly ze Stanfordu czy James G. Williams z Syracuse University). Pierwszym momentem kluczowym w kontekście recepcji i dalszego rozwoju teorii mimetycznej w kręgu różnych dyscyplin było sympozjum zorganizowane w 1983 r. w renomowanym centrum kongresowym w Cerisy-la-Salle we francuskiej Normandii. Kongres ten odbył się w ramach słynnych „kolokwium z Cerisy”, gromadzących od 1952 r. całą elitę francuskich intelektualistów. Pod wodzą kanadyjskiego myśliciela z dziedziny filozofii społecznej Paula Dumouchela dyskutowano tam problem powiązania kwestii przemocy z pojęciem prawdy⁹. Momentem przełomowym dla teorii i dla przedstawianego tu myśliciela stało się jednak spotkanie Girarda ze szwajcarskim jezuitą o. Raymundem Schwagerem. Czytając w 1974 r. niedawno wydane dzieło Girarda *Sacrum i przemoc*, Schwager doszedł do wniosku, że nieznanemu mu przecież myśliciel francuski myśli podobnie jak on sam. Dlatego nawiązał z nim kontakt, który doprowadził do wyjątkowo płodnej wymiany myśli.

⁹ *Violence et vérité: Autour du René Girard. Colloque de Cerisy sous la direction de Paul Dumouchel*, 1983. Paris: Grasset 1985.

Sam Girard wyznawał wielokrotnie, że bez przyjaźni ze Schwagerem jego teoria wyglądałaby inaczej i los tej teorii byłby inny. Już przecież jego trzecie główne dzieło *Rzeczy ukryte od założenia świata* powstawało równolegle do dokonanej przez Schwagera aplikacji teorii Girarda jako narzędzia hermeneutycznego do interpretacji Starego i Nowego Testamentu¹⁰; wszystkie późniejsze dzieła Girarda wykazują duży wpływ szwajcarskiego jezuity na francusko-amerykańskiego myśliciela¹¹.

Fakt, że to właśnie o. Schwager w 1977 r. zostaje profesorem dogmatyki na Uniwersytecie w Innsbrucku pozwala mu na utworzenie na wydziale teologicznym tegoż uniwersytetu całego centrum badawczego inspirowanego myślą Girarda. Od zarania swojej działalności w Innsbrucku Schwager zrzesza grupę uczniów uprawiających teologię w metodologicznych ramach wyznaczonych przez tę teorię (należy do nich od samego początku autor tego eseju, a również – choć już trochę później – obecny Metropolita Lubelski i Wielki Kanclerz KUL abp Stanisław Budzik, przebywający wtedy na studiach doktoranckich w Innsbrucku). Innsbruck stał się z czasem niewątpliwie najważniejszym akademickim ośrodkiem badań teologicznych inspirowanych myślą Girarda. Skupia on w tej chwili ponad piętnastu pracowników naukowych, zorganizowanych w centrum badawczym „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung” („Religia – przemoc – komunikacja – porządek światowy”¹²). Seria monografii „Beiträge zur mimetischen Theorie” wydawana przez centrum od 1995 r. osiągnęła w 2013 r. liczbę 32 tomów¹³. Głównym obiektem zainteresowań tego ośrodka jest rozwój tzw. teologii dramatycznej, zainicjowanej przez o. Schwagera¹⁴. Po nagłej śmierci Schwagera w 2004 r. kierownictwo projektu przejął autor niniejszego eseju¹⁵.

Dzięki staraniom o. Schwagera nieformalna grupa przyjaciół, uczniów i zwolenników w USA, we Francji, w Holandii, Belgii, Austrii i we Włoszech zorganizowała się z czasem w zrzeszenie naukowe „The Colloquium on Violence and Religion”, mające na celu systematyczny rozwój i upo-

¹⁰ Por. R. S c h w a g e r. *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in biblischen Schriften*. München: Kösel-Verlag 1978.

¹¹ Por. przede wszystkim dedykowane Schwagerowi dzieło: R. G i r a r d. *La Route antique des hommes pervers*. Paris: Grasset 1985. Wydanie polskie: *Dawna droga którą kroczyli ludzie niegodziwi*. Tł. M. Goszczyńska. Warszawa: Spacja 1992.

¹² Por. <http://www.uibk.ac.at/rgkw/>

¹³ Por. <http://www.uibk.ac.at/rgkw/bmt/>

¹⁴ Por. R. S c h w a g e r. *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*. Innsbruck: Tyrolia 1991.

¹⁵ Por. <http://www.uibk.ac.at/rgkw/drama/geschichte/index.html.de>

wszechnianie teorii mimetycznej. Formalna inauguracja zrzeszenia odbyła się w 1990 r. na Uniwersytecie Stanforda; pierwszym prezydentem został o. Raymund Schwager, a pierwszym sekretarzem James G. Williams¹⁶.

„The Colloquium on Violence and Religion” skupia ponad czterystu, reprezentujących rozmaite dziedziny naukowców z różnych krajów. Doroczne kongresy, na które przybywa regularnie ponad dwieście osób, odbywały się do tej pory na różnych uniwersytetach w USA, w Kanadzie, w Austrii, we Francji, w Belgii, w Niemczech i w Japonii. Zrzeszenie publikuje regularnie kilka serii wydawniczych. Głównym periodykiem jest „Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Culture”, wydawany obecnie przez Michigan State University. Informacji o strukturze stowarzyszenia i działalności, w tym również dorocznych kongresach dostarcza internetowa strona Colloquium: <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/aboutcover/>. Obok tego największego międzynarodowego stowarzyszenia działa także kilka innych organizacji naukowych promujących teorię mimetyczną jako szeroko pojęte metodologiczne podejście do badań naukowych w różnych dziedzinach. Rozwijają one swoją działalność na poziomie narodowym, jak też międzynarodowym. Obecnie najbardziej aktywne spośród nich to: Association Recherches Mimétiques/ARM w Paryżu (<http://www.rene-girard.fr/mimetique/>), Australian Girard Seminar (<http://www.australiangirardseminar.org/>), Girard Studienkring: Dutsch Girard Society w Holandii (<http://www.girard.nl/>), The Japan Girard Association (<http://japan-girard-association.org/index.html>), Asociacion girardina xiphiasgladius w Madrycie (<http://www.xiphiasgladius.org/#>), jak również fundacja „Imitatio” z siedzibą w San Francisco (<http://www.imitatio.org/>).

Na czym więc polega tytułowy fenomen Girarda? Sam myśliciel jest niewątpliwie jednym z wielkich erudytów, oscylujących między różnymi dyscyplinami, zainteresowanych wyłącznie rozwiązaniem dręczącego ich problemu, a niezważających ani na granice dyscyplin naukowych, ani na „polityczną poprawność”. „Spalając się” dla sprawy, naukowiec tego typu nie wyklucza możliwości radykalnej zmiany horyzontu, z którego perspektywy ocenia to, co widzi, i to, co bada. Girard reprezentuje rzadki już dzisiaj przypadek intelektualisty, który bierze na serio zjawisko nawrócenia. Już jako teoretyk literatury kładł największy nacisk na tezę, że do wielkich należą tylko ci pisarze, którzy przeżyli w swoim życiu coś w rodzaju na-

¹⁶ Autor monografii poświęconej historii tegoż to stowarzyszenia: *Girardians. The Colloquium on Violence and Religion, 1990-2010*. Wien–Berlin: LIT Verlag 2012.

wrócenia. Girard, typowy intelektualista francuski drugiej połowy XX wieku, sam doświadczył takiego nawrócenia. W trakcie pisania swojego pierwszego dzieła *Prawda powieściowa i romantyczne kłamstwo* dokonało się w nim – jak sam to opisał w wywiadzie-rzecz¹⁷ – nawrócenie intelektualne. Typowy agnostyk francuski odnajduje melodię transcendencji w kontekście interpretacji literatury. Poprzez przeżycie zagrożenia egzystencjalnego doświadczenie nawrócenia pogłębia się: Girard odnajduje na nowo swoją tożsamość religijną w obrębie Kościoła katolickiego. Tym, co go być może odróżnia od setek innych intelektualistów, jest fakt, że owo doświadczenie nawrócenia traktuje też jako źródło poznania naukowego. To właśnie doświadczenie nawrócenia doprowadziło go do przekonania, że również w nauce nie ma pozycji neutralnej. Teoretyk i badacz są zawsze w grę zaangażowani – mimo teoretycznego dystansu. Tego typu autentyzm fascynuje, zwłaszcza w epoce postmodernizmu, kuszącej wizją wielu opcji. Fenomen Girarda nie ogranicza się jednak do fascynacji autentyczną postawą. Autentyzm tej postawy jest oparty na przeświadczeniu, że człowiek jest zdolny do poznania prawdy. Ostatecznie więc jest to wizja prawdy, która fascynuje tak wielu intelektualistów i praktyków. W dedykowanej Girardowi księdze pamiątkowej¹⁸ autor tego eseju zamieścił artykuł zatytułowany *The Architect of My Spiritual Home* (Architekt mojego domu duchowego), mając na myśli obydwu „ojców” swojej formacji duchowej: Raymunda Schwagera SJ, przez którego wszedł w kontakt z Girardem, i samego René Girarda, charakteryzującego się wielką pokorą we wszystkich dialogach interdyscyplinarnych. Być może, właśnie owa pokora prawdziwego myśliciela wobec prawdy jest najgłębszą przyczyną fascynacji fenomenem Girarda, umożliwiającym teoretykowi zadomowienie i poczucie „intelektualnego bezpieczeństwa” w XXI wieku.

BIBLIOGRAFIA

- B a i l i e G.: *Violence Unveiled. Humanity at the Crossroads*. New York: Crossroad 1996.
 For René Girard: *Essays in Friendship and in Truth*. (Studies in Violence, Mimesis, & Culture).
 Ed. S. Goodhart, J. Jorgensen, T. Ryba, J. Williams. East Lansing: Michigan State University Press 2009.

¹⁷ R. G i r a r d. *Quand ces choses commenceront...* Entretiens Alec Michel Treuger. Paris: Arléa 1994.

¹⁸ *For René Girard: Essays in Friendship and in Truth*. (Studies in Violence, Mimesis, & Culture). Ed. S. Goodhart, J. Jorgensen, T. Ryba, J. Williams. East Lansing: Michigan State University Press 2009.

- Girard R.: *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset 1961. Wydanie polskie: *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*. Tł. K. Kot. Warszawa: KR 2001.
- *La violence et le sacré*. Paris: Grasset 1972. Wydanie polskie: *Sacrum i przemoc*. Tł. M. i J. Plecińscy. Poznań: Brama 1993/1994.
- *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset 1978. Po polsku fragmenty przełożone przez M. Goszczyńską ukazały się pt. *Rzeczy ukryte od założenia świata* na łamach „Literatury na świecie” (1983 nr 12 s. 74-182)
- *La Route antique des hommes pervers*. Paris: Grasset 1985. Wydanie polskie: *Dawna droga którą kroczyli ludzie niegodziwi*. Tł. M. Goszczyńska. Warszawa: Spacja 1992.
- *Quand ces choses commenceront...* Entretiens Alec Michel Treuger. Paris: Arléa 1994.
- *Je vois Satan tomber comme l'éclair* Paris: Grasset 1999. Wydanie polskie: *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*. Tł. E. Burska. Warszawa: PAX 2002.
- Scheler M.: *Vom Ewigen im Menschen*. (Gesammelte Werke Bd. 5). München 1968.
- Schwager R.: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in biblischen Schriften*. München: Kösel-Verlag 1978.
- *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*. Innsbruck: Tyrolia 1991.
- Violence et vérité: Autour du René Girard*. Colloque de Cerisy sous la direction de Paul Dumouchel, 1983. Paris: Grasset 1985.
- Williams J.G.: *Girardians. The Colloquium on Violence and Religion, 1990-2010*. Wien-Berlin: LIT Verlag 2012.

THE PHENOMENON OF GIRARD

Summary

Is he one of the really great thinkers or a dilettante? René Girard's person and work divide opinions. His approach to reach scientific insight seems too radical. He is one of the few intellectuals who not only intentionally transgress the boundaries between disciplines but also place the quest for truth at the center of the process of gaining knowledge. He talks unashamedly about the importance of conversion for the process of developing theories as well as for one's personal biography. As a scholar of literature he does not limit his scope to texts but develops an anthropology. His theory about the dead ends of mimetically structured human desire leads to a theory of religion and culture. His fundamental thesis that the scapegoat mechanism is at the root of both archaic religion and today's social structures bridges the divergent theories about the genesis of archaic and modern cultures. The mythological core of this mechanism hides the victims produced in order to stabilize and pacify a society. In contrast to this logic of myth, the "true God" reveals an outline for an alternative culture: it is not based on the rationality of the scapegoat mechanism but it is supported by an intentional mindset of reconciliation. This description of the relationship between myths and revelation also bridges the gap between religious and cultural studies on the one hand and theology on the other. Not only for these reasons, one can say Girard is a great thinker of the present.

Summarised by Rev. Józef Niewiadomski

Słowa kluczowe: René Girard, Raymund Schwager, kozioł ofiarny, ryt ofiarniczy, mit, mimesis, teoria mimetyczna, teologia dramatyczna.

Key words: René Girard, Raymund Schwager, scapegoat, ritual (sacrificial), myth, mimesis, mimetic theory, dramatic theology.