

ANNA URBAŃSKA
Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Poznań

KONCEPCJA MIMESIS RENÉ GIRARDA

W różnorodności form kulturowych jawią się liczne elementy wspólne, mające istotny wpływ na kształtowanie życia społeczno-kulturowego ludzi. Na podstawie cech wspólnych dla wielu kultur niektórzy badacze (np. Z. Freud, G. Hegel, K.G. Jung, C. Lévi-Strauss, K. Marks) wnioskuje o jednym źródle ich powstania, o wspólnym dla wszystkich fundamencie zjawisk społeczno-kulturowych. Próbują odkryć ów pierwszy czynnik wpływający na powstanie i rozwój grupy społecznej i jej wytworów kulturowych.

René Girard, optując za monogenicznością życia społecznego i kultury, stara się udowodnić, że tym 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”. Swą hipotezę wspólnego początku tłumaczy następująco: mimetyzm jako naśladowanie jest elementem konstytutywnym istoty ludzkiej. 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 potrzeb ludzkich. Naturalne naśladownictwo i pragnienie, nie będące pierwotnie konfliktogenne, zaczęły nabierać cech negatywnych w postaci wzmagającego się pożądania tego, co posiada 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.

René 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 odwzorowanie¹. Konfliktogenny natomiast nazywany jest „mimesis”, mimo że greckie określenie dotyczy 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 upadają do tłumu w swym zachowaniu, myśleniu i postrzeganiu rzeczywistości, by 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, neodpartą chęcią przywłaszczenia tego, co ma ktoś inny. Pożądanie nabiera charakteru rosnącej zawiści, która może zostać zaspokojona jedynie poprzez 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 poprzez 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.

¹ Por. Kolczyński (1995, 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.

POJĘCIE MIMESIS W MYŚLI GIRARDA

Girard uważa, że stosunki międzyludzkie można ująć w jedną całość przy zastosowaniu jednego czynnika tkwiącego u podstaw ludzkiej natury: MIMESIS. Mimesis 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 spon-taniczne pojednanie². Jest więc także czynnikiem pozytywnym, scalającym społeczeństwa i tworzącym kulturę.

Girard wyprowadza podstawową definicję mimesis z klasycznego pojęcia imitacji, czyli naśladowania, odwzorowania (Arystoteles 1989). Jednakże w kontekście koncepcji kozła ofiarnego³ pojęcie to nabiera nowej perspektywy, perspektywy pożądania, która rozwija i wzbogaca definicję. Ponieważ wprowadzone przez Girarda sformułowania dotyczące mimesis, mimetyzmu oraz imitatywności są równocześnie elementami koncepcji mechanizmu założyciel-skiego, kozła ofiarnego i przemocy, dlatego treść mimesis zmienia się w zależ-ności od pełnionej funkcji w konkretnym momencie życia grupy społecznej.

Zarysowują się trzy podstawowe pojęcia mimetyzmu: imitacja jako naśladowanie, pożądanie oraz przywłaszczanie, przy czym dwa ostatnie okreś-lane są mianem mimesis.

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 na-stępnie wpłynęła na przyspieszenie wzrostu tejże mocy. Daje to nieograni-czone możliwości ludzkiego mózgu. Imitacja otoczenia lub drugiej osoby nie jest w swej naturze konfliktogenna. Sam bowiem proces uczenia się nie jest w swej 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” (Girard 1983, s. 75). Zjawisko imitacji jest zatem podstawą ludzkiej natury i społeczno-kulturowej harmonii.

Girard oddzielając pojęcie imitatywności jako naśladownictwa od poję-cia mimesis, przypisuje mimesis określenie mimetyzmu, zdefiniowane jako podwojone naśladownictwo łączące jednostki w pary rywali i spajające je w zafascynowany tłum. Ów charakterystyczny pierwiastek pożądania kon-fliktogennego odróżnia mimetyzm od imitacji.

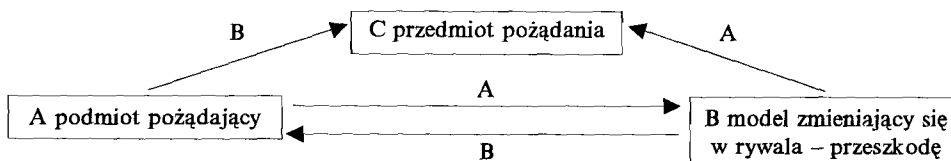
² Girard (1991, s. 241). Ofiary te zespalały bowiem przeciwko sobie w finalnym i zawsze mimetycznym, choć jednomyślnym paroksyzmie ludzi, którzy byli najpierw skłócenii na skutek uprzednich efektów mimetycznych.

³ Mechanizm kozła ofiarnego to główny temat publikacji Girarda (zob. Literatura).

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 mieć (1991b, s. 313). Konfliktogenność przywłaszczania polega na wzroście 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.

Przywłaszczanie posiada formę licytacji, która polega na wzmaganiu się pragnienia zawłaszczenia przedmiotem, tym większe, im bardziej inny pragnie. Girard uważa, że rola mimesis przywłaszczania jest najważniejsza, baza, w mechanizmie kulturo-twórczym czy konfliktogennym. Jest zatem punktem wyjścia: dwaj mimetyczni rywale starają się sobie wydrzeć jeden obiekt, który poprzez 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 poprzez naśladownictwo. A ponieważ przez nie gromadzi się przemoc, tworzy się błędne koło przemocy (1993, s. 112). Automatycznie wzrastająca przemoc nadaje wartość obiektom pożądania w kryzysie ofiar- niczym, o którym będzie mowa dalej.

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:



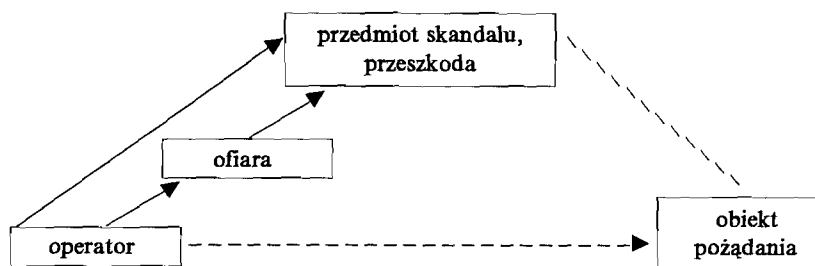
„Podmiot pożąda przedmiotu, gdyż pożąda go rywal” (1993, s. 202). Przyczyną tego pożądania nie jest obiektywna wartość wybranego przedmiotu do zdobycia, lecz pożądanie innego determinuje pojawienie się, wzrost albo zanik poczucia głębokiego, wszechogarniającego pożądania. Człowiek bowiem nie potrafi 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 już tylko od spojrzeń drugiego człowieka” (Domenach 1992, s. 7). Zatem pożądanie trójkatne 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 poprzez 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” (Girard 1992, s. 7). 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” (Rowiński 1981, s. 51). 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.

Przemiana modelu w przeszkodę określona jest przez Girarda pojęciem *scandalonu*. „Imitując pożądanie brata, pożadam tego, czego on pożąda i obaj uniemożliwiamy sobie zaspokojenie naszego wspólnego pożądania. Im bardziej rośnie obustronny opór, tym intensywniej rośnie pożądliwość”. Pożądliwość, zintensyfikowany stopień pożądania, jest cechą charakterystyczną *scandalonu*. „Ta reakcja łańcuchowa jest do tego stopnia skuteczna, że pożądliwość przestaje się interesować czymkolwiek poza tym, co miesza jej szyki. Przywiązuje się jedynie do przeszkód przez nią samą powołanych do istnienia” (Girard 1991b, s. 190). Pożądliwość ta ujednocza osoby dramatu. Girard przedstawia jej działanie na ewangelicznym opisie śmierci Jana Chrzciciela (*Pismo św.* 1971, Mk6, 14–28). 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” (Girard 1991b, s. 192). Mimetyczna intensyfikacja pożądliwości niszczy indywidualność i powoduje, że osoby dramatu stają się współwymiennie. Oto schemat działania pożądliwości. Proces ten określanym jest pojęciem *scandalonu*. Wyprowadzone jest z greckiego słowa *skadzein*, co znaczy kuleć. Polskie słowo skandal oznacza zgorszenie, kamień obrazy, kamień-zawada. Girard używa przeważnie określenia *scandalonu* oznaczającego „przeszkodę, która odpycha, aby przyciągnąć, przyciąga, aby odepchnąć”. Pierwsze potknięcie, a potem następne po kolejnych powrotach sprawiają, że coraz bardziej ta przeszkoda zaczyna fascynować i wciągać w mimetyczny taniec (1991b, s. 223n). W pożądającym wzrasta pożądliwość do tej przeszkody. 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* posiada trzy elementy: przedmiot skandalu, operatora i ofiarę skandalu. Można to odczytać w podanym przez Girarda przykładzie relacji, jaka 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 poprzez totalne zimitowanie operatora staje się jakby ujednoliconą jego częścią. Ten mimetyczny model *scandalonu* wygląda następująco:



Na schemacie obiekt pożądania 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.

Pojęcie mimesis posiada zatem trojakić znaczenie: imitacji, pożądania i przywłaszczania. Kiedy mimesis przejawia się jako siła konstrukcyjna, postrzegana jest w znaczeniu imitacji – naśladownictwa z dodatkiem łagod-

nej formy pożądania. Mimesis konfliktogenna odznacza się pożądaniem i przywłaszczaniem. Posiada dwa podstawowe i ewoluujące modele: model trójkąta mimetycznego oraz oparty na pożądlivości model scandalonu. Oba zjawiska wpływają na życie i kształtowanie się grupy społecznej i same ulegają przekształceniom w rezultacie oddziałujących na nie czynników społecznych i kulturowych.

KATEGORIE MIMESIS I ICH FUNKCJE

René Girard opisuje życie grupy społecznej kategoryzując je poprzez 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 pożądania 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*, opisując 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 wyłonić się kryzys. 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” (Girard 1992, s. 65). Girard, 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?” (1992, s. 69). 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, posiada 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” (1992, s. 53). Hiob staje się więc najpierw fascynującym modelem, a następnie znieawidzoną przeszkodą. „Fascynacja wzbudzona przez zbyt szczęśliwego rywala, przez to samo, że polega na pożądliwości mimetycznej, może łatwo obrócić się w nieprzejednaną nienawiść” (1992, s. 54). Jest to pierwszy etap wytypowania ofiary, która zaspokoiliby wciąż wzrastającą frustrację społeczną. Mimetyzm adoracji modela szybko zamienia się, poprzez przemianę modela w przeszkodę, w mimetyzm zawiści. Tak więc podwójny mimetyzm charakteryzuje się relacją podmiotu do modela 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 skandalonu, nieuchronnie przechodzą 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 ujednoliceni. Cechą charakterystyczną dla mimesis rywalizacji jest przemienność, czyli pasmo zmian cech i losów rywali. Przez sam fakt dążenia do zdobycia jednego obiektu pożądania, zaczynają się upodabniać do siebie. Dochodzi 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” (1991b, s. 94). 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 zaost్రzenia 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 antagonistyczna, 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 braćmi (por. Girard 1991b, s. 34). 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 kształtów (por. Stodolny 1993). Układy bliźniacze są charakterystyczne dla społeczności będącej w stanie zaawansowanego kryzysu mimetycznego.

Równocześnie obok mimesis antagonistycznej pojawia się mimesis tłumu. Girard określa tłum jako spontaniczne gromadzenie się ludzi. W naturze tłumu 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 przemocy (Girard 1991b, s. 26).

Według Girarda, tłum charakteryzuje się odróżnorodnieniem i jednomyślnością. Tłum przejawia 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, ujednolica 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 tłumem (Girard 1991b, s. 55). W czasie kryzysu tłum jest jak tygiel, w którym wszystko się stapia – i władze, i autorytety.

Grupa społeczna ujednolicona 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 tłumu charakteryzująca się więc zanikiem różnic społecznych, upodobnieniem się jednych do drugich, opiera się na zasadzie „wszyscy przeciwko

jednemu”. Jest to jedyna porządkująca tłum zasada. 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 działania mimesis doszło do pierwszego spontanicznego mordu kolektywnego, który zakończył kryzys społeczny. Mord na niewinnej ofierze stał się jedynym znanym ludziom rozwiązaniem kryzysów społecznych. Mimesis tłumy jest charakterystyczna zatem i dla kolejnych kryzysów mimetycznych, a jej jednomyślność doprowadza do wytypowania kozła ofiarnego, co w efekcie przynosi czasowy ład społeczny.

I tu 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. Znów staje się mimesis strukturo- i kulturotwórczą.

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 posiadają 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 rozprężeniem 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: przyczyny 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 wyzwolenczo-separatystyczne itp.) oraz agresja z zewnątrz (np. konflikt wojenny)⁴.

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 poprzez 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

⁴ Według Le Bona (1994, s. 11), głębokie zmiany w sposobie i charakterze myślenia ludów wchodzących w skład społeczeństw cywilizacji, są rzeczywistą przyczyną przeobrażeń wewnątrz-społecznych, 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 (Skudrzyk 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 tłumy w momencie kryzysu oraz na towarzyszącą mu przemoc.

do stopniowej dezintegracji, aż do wybuchu kryzysu społecznego. Może on być zażegnany jedynie poprzez ofiarę, której nikt nie pomści, tak, aby przemoc, rozprzestrzeniającą się wewnątrz społeczności jak zaraza, można było wyrzucić na zewnątrz grupy.

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” (1993, s. 109). 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” (1993, s. 109).

Przemoc charakteryzuje się zaraźliwością, która polega na systemie cyklotymii (1993, s. 13n): rywale antagoniści wydzierają sobie to, co wydaje im się najistotniejsze w bycie, jego tożsamość, postrzegając ją jako przemoc, którą posiada 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 wszystkim, do stanu, w którym wszyscy zarazeni 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 tutaj 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 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 identyfikacji z przeciwnikiem,

starają się oni wyróżnić, co doprowadza oczywiście do rozjątrzonej pożądlivosti osiągnięcia czegoś, czego rywal nie mógłby zdobyć. Powoduje to postrzeganie rozcłonkowane. Antagoniści widzą siebie jako monstra. Postrzeganie rozcłonkowane kierowane jest determinującymi stereotypami, nazwanymi przez Girarda stereotypami prześladowczymi (1991b, s. 24–30). 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 jest kryzys mimetyczny, 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 to, że dochodzi do kryzysu⁵. 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 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” (1991b, s. 34).

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” nie akceptowaną kulturowo innością od mniej zintegrowanych z grupą

⁵ Dlatego kultury tradycyjne, nie posiadające trwałych instytucji prawnych, unikają bezpośredniej wzajemności.

mniejszości. Skoro indywidua niezintegrowane mogą zarazić swoją monstrualnością, 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.

Cechą charakterystyczną kryzysu mimetycznego 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 ujednoczenia świadomości tłumy, 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 tłumy. Tłum bowiem nie kieruje się rozsądkiem poszczególnych jednostek, lecz specyficznym myśleniem magicznym opartym w przypadku kryzysów społecznych na stereotypach prześladowczych⁶. Myślenie stereotypiczne jest możliwe ze względu na mimetyczne właściwości tłumy, 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.

Dochodzi w końcu do momentu kulminacyjnego: tłum typuje ofiarę (*pharmacos*), która zresztą w oczach tłumy nie jest ofiarą, lecz odpowiedzialnym za kryzys społeczny. Po krótkim okresie prześladowania ofiary (lub bez tego etapu) tłum skazuje *pharmacosa* zazwyczaj na śmierć. Dochodzi do jednoczącej przemocy: jedność minus wykluczona jednostka (1993, s. 34). Jest to wzorcowa jednomyślność kolektywnego morderstwa⁷. 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, jakim jest zaspokojenie przemocy. Ofiara w oczach prześladowców imituje przemoc. Dzięki temu wspólnota czuje się solidarna i niewinna.

⁶ Girard wymienia ich cztery: stereotyp kryzysu odróżnorodnienia (okoliczności zaistnienia kryzysu), stereotyp oskarżenia (charakterystyczny opis zbrodni odróżnorodniających), stereotyp selekcji ofiarniczej (według zasady, że każda społeczność poddaje swoje mniejszości niedostatecznie zintegrowane bądź tylko wyróżniające się grupy pewnym formom dyskryminacji), stereotyp samej przemocy.

⁷ Girard (1993, s. 224) przedstawia tu jednomyślność kolektywnego morderstwa na przykładzie ewangelicznego opisu skazania Jezusa.

Kończy się w ten sposób kryzys mimetyczny. Zaczynają stopniowo wracać różnice społeczne. Ofiara kolektywnego mordu „przywraca harmonię i wzmacnia więź społeczną” (Girard, 1993 s. 12) ze względu na dwa uzupełniające się czynniki: zjawisko mimesis będące istotą kryzysu mimetycznego oraz tzw. zasadę Kajfaszową⁸. 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.

Mimesis będąca podstawą przemocy, konfliktu i kryzysu zaczyna przemieniać się w mimetyzm socjo- i kulturotwórczy. Do głosu dochodzi aspekt imitacji w zjawisku mimetycznym.

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 mimesis pojednania. Jako jednoczący mimetyzm działa nie poprzez pożądanie i przywłaszczanie, jak to ma miejsce w przypadku wszystkich kategorii mimetyzmu konfliktogennego, lecz poprzez 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 one 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.

⁸ Girard (1991b, s. 163). „Lepiej jest dla was, gdy jeden człowiek umrze za lud, niż miałby zginąć cały naród”.

ZWIĄZEK MIMESIS Z KULTURĄ I RELIGIĄ

Kolektywna i jednomyślna przemoc, wywołana i kierowana przez zjawisko mimesis, kończy kryzys mimetyczny i daje początek 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, „bezsstresowy” rozwój psychiczny grupy. W ten sposób tworzą się najważniejsze elementy kultury: religia, rytuał i tabu.

Religia jest symboliczną matrycą kultury ludzkiej (Kłoczowski 1985, s. 14). 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 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: przywłaszczania, 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. Religia 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 poprzez 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.

Spółeczność zaczyna uznawać ofiarę za mogącą – mocą zła – nie tylko przysparzać ludziom nieszczęścia, ale także uzdrawiać ich i obdarzać dobrem. To typowy przejaw myślenia magicznego (por. Buchowski 1993). Dochodzi więc do sakralizacji ofiary, czyli do jej uświęcenia przez przypisanie jej ponadnaturalnych możliwości. Ofiara jest sacrum, gdyż w przeszładowczym postrzeganiu jest „przyczyną” zarówno niepokojów jak i porządków społecznych. Epizod przeszładowczy staje się religijnym i kulturowym punktem wyjścia. Przypisując ofierze zdolność do manipulowania własną śmiercią, wspólnota zrzuca nieświadomie z siebie ciężar odpowiedzialności moralnej za jej śmierć. Girard określa sacrum jako zespół wymagań utrwalający się w ludzkiej świadomości poprzez uczestnictwo w kolektywnym transferze spolaryzowanym ku ofierze pojedynczej w warunkach kryzysu mimetycznego (Girard 1983, s. 107). 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 zakazów⁹. 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 zabili¹⁰.

Powstanie sacrum Girard tłumaczy również poprzez 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” (1993, s. 41), więc im bardziej ludziom wydaje się, że są zdolni zapanować nad sacrum,

⁹ Por. Otto (1968); Eliade (1993b); Ricoeur (1988, s. 216, 240).

¹⁰ Girard podaje kilka przykładów takiej świadomości magicznej, m.in. stosunek mieszkańców średniowiecznej Europy do Żydów (1991b), stosunek przyjaciół do Hioba (1992).

tym mocniej ono panuje nad nimi. Człowiek pragnie nad nim zapanować, bo kieruje się mimetyczną potrzebą naśladownictwa 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.

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.

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 pożydlivosti. 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 one 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 pierwowzoru, gdyż mniej posiada 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 nie, społeczność 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 posiadać może formę świątecznej ceremonii (Girard 1993, s. 169).

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 monstrialne 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 monstrialności. Raz monstrum widzi na zewnątrz, raz w sobie, raz równocześnie. Podmiot zaczyna traktować antagonistę jako nadprzyrodzoną wszechobecną 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 monstrualnym sobowtórem, 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” (1983, s. 83). 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 przemocą¹¹.

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 stwier-

¹¹ Freud uznaje za pierwotny i podstawowy zakaz kazirodztwa. Zabity przez synów ojciec ożywa pod postacią totemu, który strzeże przestrzegania zakazu. Lévi-Strauss uznaje zakaz kazirodztwa za wzorzec dla wszystkich zakazów jako zabezpieczenie społecznej wymiany.

dza w efekcie, że „nie ma zakazów, których nie można by sprowadzić do wspólnego mianownika konfliktu mimetycznego” (1983, s. 87).

Ponieważ przemoc wynika z zakorzenionego w człowieku pożądanego mimetycznego, zakazy mają na celu skrępowanie przemocy poprzez prewencyjne ograniczanie i hamowanie zachowań konfliktogenno-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. Mitologia 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” (1983, s. 128). 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 zniecierpliwieniem prawdy (1993, s. 108). Mit zatem, to zbiór przyjętych faktów uważanych jednomyślnie i bezkrytycznie 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 odróżniająca 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 anatę¹². 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.

¹² O historii ewolucji i cenzurze mitologii patrz Girard (1991b, 1993).

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 jaki 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. Postępujący 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) posiadają akceptowany powszechnie autorytet moralny. Na takim systemie autorytarnym opiera się sądownictwo. Teologia uprawomocnia jego sprawiedliwość, a system otrzymuje cechy transcendentne (Girard 1993, s. 31), ponieważ tylko transcendencja potrafi na dłuższy czas „oszukać 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 ono odgórnie, mocą autorytetu, narzuconym sposobem wykonania zemsty. Sąd racjonalizuje zemstę, podczas gdy społeczność prymitywna od-

wraca się od winy i sprawiedliwości (we współczesnym rozumieniu) po to, by nie dać zemście pożywki. 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 kontrolą¹³.

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 działań społecznych niszczących jak i rekonstruujących grupę oraz jednym z podstawowych elementów struktury wytworów społeczno-kulturowych, przede wszystkim religii. Jest jedną 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 mimetycznymi „korzeniami ludzkiego postępowania”, dopóki nie udowodnimy sobie, że mimesis to jeszcze jedna „monstrualna maska” tego, co „ukryte od założenia świata”.

LITERATURA

- Arystoteles
1989 *Poetyka*, Wrocław.
- Auerbach E.
b.r. *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, t. 1–2, Warszawa.
- Bronfenbrenner U.
1970 *Czynniki społeczne w rozwoju osobowości*, [w:] *Psychologia wychowawcza*, t. 1, Warszawa.
- Buchowski M.
1993 *Magia i rytuał*, Warszawa.

¹³ W sytuacji poważnego kryzysu faktyczna tożsamość między zemstą, rytuałem ofiarniczym i karą sądową ujawnia się w społeczności jako brak między nimi różnicy, jako nieokreślona przemoc.

- Carrithers M.
1994 *Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, Warszawa.
- Domenach J.-M.
1983 *René Girard – Hegel chrystianizmu*, „Literatura na świecie”, nr 12, s. 309–317.
- Eliade M.
1993a *Sacrum, mit historia – wybór esejów*, Warszawa.
1993b *Traktat o historii religii*, Łódź.
- Freud Z.
1993 *Totem i tabu*, Warszawa.
- Girard R.
1983 *Rzeczy ukryte od założenia świata*, „Literatura na świecie”, nr 12, s. 296–308.
1986 *Bóg, człowiek i dzika bestia*, „Maski”, t. 1, Gdańsk, s. 100–101.
1988a *Logos Heraklita i Logos Jana*, „Studia Filozoficzne”, nr 10, s. 181–193.
1988b *Mord założycielski w myśl Nietzschego*, „Literatura na świecie”, nr 8/9, s. 414–434.
1991a *Edyp z plemienia Ugadugu. Obrzędy rytualne plemion afrykańskich*, „Brulion”, nr 16, s. 84–88.
1991b *Kozioł ofiarny*, Łódź.
1992 *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa.
1993 *Sacrum i przemoc*, Poznań.
- Gniazdowska E.
1990 *Kozioł ofiarny. Na marginesie książki René Girarda*, „Społeczeństwo Otwarte”, nr 12, s. 26–29.
- Grabowski M.
1990 *René Girard – antropolog czy profeta? [recenzja Kozła ofiarnego]*, „W Drodze”, nr 12, s. 97–104.
- Kłoczowski J.A.
1985 *Przemoc, sacrum, Ewangelia. O teorii religii René Girarda*, „W Drodze”, nr 4, s. 9–16.
- Kolczyński J.
1995 *„Kozioł ofiarny” a etnologia. O teorii René Girarda*, „Etnografia Polska”, t. 39, z. 1–2, s. 65–75.
- Kontrowersje*
1983 *Kontrowersje i dyskusje wokół myśli René Girarda*. I. Badowska [oprac.], „Literatura na świecie”, nr 10, s. 318–329.
- Kosiewicz J.
1988a *Koncepcja sacrum René Girarda*, „Euhemer”, nr 2, s. 97–116.
1988b *Mimesis i przemoc jako źródła religii i kultury. Twórczość René Girarda*, „Edukacja Filozoficzna”, nr 5, s. 163–182.
1988c *Przemoc i sacrum. Poglądy na religię René Girarda*, „Argumenty”, nr 29, s. 11.
1989 *Zaklęte koło przemocy i sacrum. Koncepcje religioznawcze René Girarda*, „Przeгляд Humanistyczny”, nr 8/9, s. 77–93.
- Le Bon G.
1994 *Psychologia tłumy*, Warszawa.
- Otto R.
1968 *Świętość*, Warszawa.
- Pismo Święte*
1971 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa.
- Psychologia*
1975 *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, M. Żebrowska (red.), Warszawa.
- Ricoeur P.
1985 *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*, Warszawa.

- 1988 *Metafora i symbol*, „Literatura na świecie”, nr 8/9, s. 233–254.
- Rowiński C.
1981 *Filozoficzne podstawy koncepcji człowieka René Girarda*, „Studia Filozoficzne”, nr 9, s. 47–69.
- 1983 *Mysł René Girarda*, „Literatura na świecie”, nr 12, s. 296–308.
- Skudrzyk P.
1992 *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbee'go*, Katowice.
- Skórska M.
1987 *Objawienie Girarda*, [recenzja *Kozła ofiarnego*], „Fantastyka”, nr 10, s. 59.
- Słownik Etnologiczny*
1987 *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), PWN, Warszawa.
- Stodolny R.
1993 *Oblicza przemocy*, [recenzja], „Kultura i społeczeństwo”, nr 3, s. 231–234.
- Szacka B.
1987 *René Girard – Einstein i Jan Chrzciciel w jednej osobie?*, „Nowe Książki”, nr 9, s. 79–81.
- 1985 „Wstęp” do: *W kręgu kozła ofiarnego. Rozmowa z René Girardem*, „Forum”, nr 23, s. 20–21.
- Ziemiński I.
1993 *Hiob René Girarda*, [recenzja], „Znak”, nr 4, s. 179–181.

ANNA URBAŃSKA

THE RENÉ GIRARD'S CONCEPTION OF MIMESIS

Summary

According to René Girard, mimesis, a socio-cultural phenomenon belongs to basic phenomena of collective life and is a kind of catalyser for social activities both destructive and constructive for the group. Its two aspects – generating conflicts and cultural creativity allow to distinguish two complementary parts of the conception – one explaining the role of mimesis for disintegration of social groups, and the other one telling about the construction of society and culture. Mimetic concepts, categories and models presented here define the socio-cultural reality before, during and after a social crisis. Association of mimesis with sacrum, rites, systems of norms and taboos as well as mythology ensue from mimetic structure of religion and culture. Mimesis is a constant reality, working constantly and, at the same time evolving between old and new forms in socio-cultural life.

Supporting the idea of monogenesis of society and culture René Girard tries to prove that it was mimetism which contributed to creation of rich variety of cultural forms. Mimetism, imitating, is a constitutive for the essence of humanity. In course of time that natural imitation and desires not leading to conflicts at first, later begun to acquire negative aspects, i.e. growing desire and greed for objects owned or desired by other people. This led to first social conflicts resulting in mimetic and sacrificial crisis ending with collective murder. After that event re-unification of community and restoration of social order took place. Due to transferring aggression onto one selected victim mimetism became the factor of re-integration of the community. The mechanism of mimesis contributed to the origin of sacrum and religion. Mimetic phenomena became the foundation of society, religion and culture.

The conception presented above has been reconstructed according to anthropological and philological works by René Girard.

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek