

ANDRZEJ GIELAROWSKI
Akademia Ignatianum
Kraków

Człowiek w świetle „kultury przemocy”. Próba porównania koncepcji René Girarda i Emmanuela Lévinasa

Uwagi wstępne

Wspomnianych w tytule — na pierwszy rzut oka tak różnych — myślicieli łączy diagnoza, wedle której otacza nas „kultura przemocy”. Zdaniem Girarda przemoc jest wpisana w sposób powstania kultury, u której źródeł leży, jak twierdzi, „mord założycielski”, dokonany przez horde pierwotną na ofierze zwanej „kozłem ofiarnym”¹. Według Lévinasa natomiast przemoc należy do istoty kultury europejskiej, zbudowanej na dążeniu do jedności i całości, która podporządkowuje sobie niepowtarzalne jednostki. Dlatego jest to, jak zauważa, „kultura immanencji” dokonująca gwałtu na człowieku, sprowadzonym do roli przedmiotu poddawanego manipulacji. Uprzedmiotowanie to prowadzi jednak nie tylko do pozbawienia człowieka godności, lecz jest także dalszą przyczyną, obecnej w historii Europy, przemocy, której symbolem jest ludobójstwo w Auschwitz. Przemoc, wedle tych koncepcji, należy więc do istotnych określeń kultury.

Celem mego artykułu, w związku z tak nakreślonym ujęciem kultury, jest ukazanie koncepcji człowieka, która zarysowuje się wyraźnie, u obu tych myślicieli, na tle kultury naznaczonej przez przemoc. Oprócz wskazania głównych założeń ich

¹ Por. R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. E. Burska, Warszawa 2002, s. 95–108. Por. *idem*, *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort*, Paris 2009 (I wyd. 1978), s. 38–40. Por. S. Freud, *Psychologia zbiorowości i analiza „Ja”*, [w:] *Pisma społeczne*, tłum. R. Reszke, A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke (oprac.), Warszawa 2009, s. 101: „W 1912 roku przyjąłem przypuszczenie Charlesa Darwina, podług którego praformą społeczeństwa ludzkiego była horda całkowicie zdominowana przez silnego samca”.

myśli, a także punktów wspólnych i różnic, chcę podjąć też próbę odpowiedzi na pytanie: czy możliwe jest pokonanie przemocy obecnej w kulturze? Chcę wskazać pewną możliwość przezwyciężenia przemocy, której warunkiem jest przemiana człowieka inspirowana jego otwarciem się na prawdę i dobro. Bieg analiz, które przedstawię, wyznaczy więc pytanie o człowieka, który posługuje się przemocą i prześladuje innego, a następnie pytanie o możliwość jego zwrócenia się do dobra i/lub prawdy. Jaką więc koncepcję człowieka proponuje Girard, a jaką Lévinas? Dlaczego człowiek tak ujęty tworzy „kulturę przemocy”? Jakie ujęcie człowieka warunkuje możliwość przezwyciężenia „kultury przemocy”? Co musi ulec przemianie w ludzkiej podmiotowości, aby człowiek mógł tworzyć „kulturę pokoju”?

Próby porównania koncepcji Girarda i Lévinasa nie są nowością, gdyż pojawiły się one już w 1970 roku, w tomie poświęconym przez wydawnictwo L’Herne temu pierwszemu². Oprócz wielu podobnych inicjatyw, zwłaszcza publikacji, trzeba przywołać, zorganizowane 4 listopada 2013 roku w Paryżu, seminarium „Rene Girard — Emmanuel Levinas, du sacré au saint”³. Była to kontynuacja konferencji poświęconej tym myślicielom (pod tym samym tytułem) 12 i 13 listopada 2012 roku. W wystąpieniu podczas seminarium z 2013 roku Jean-Luc Marion podkreślał, iż zarówno Girard, jak i Levinas, postrzegają człowieka jako pozostającego w relacjach międzyosobowych, których opis wykracza poza socjologiczno-ekonomiczne ujęcia. Podczas gdy te ostatnie nawiązywały do Marksa, Maussa czy Freuda, to Girard i Levinas są, zdaniem Mariona, dziedzicami Bergsona i Husserla, a nie francuskiej myśli socjologicznej. Odejdźcie od modnego we Francji, w pewnym okresie, socjologizmu, wynikało, jak sądzi Marion, z punktu wyjścia, którym jest w obu tych koncepcjach kwestia śmierci drugiego człowieka⁴. W obu ujęciach drugi to ofiara i prześladowany, któremu grozi śmierć. Wedle Girarda śmierć w wyniku „mechanizmu mimetycznego” ponosi „koziół ofiarny”. W myśli Lévinasa chodzi o śmierć drugiego, którego uśmiercam już wtedy, gdy „zajmuję swe miejsce na ziemi”, czyli gdy troszczę się o własne bycie, nie zważając na potrzeby drugiego człowieka. Tak określony punkt wyjścia umożliwia porównanie obu koncepcji. Centralne miejsce śmierci drugiego człowieka rzuca bowiem światło na ujęcie i na ocenę kultury, jak też na możliwe wyjście poza „kulturę przemocy”.

1. Girardowska koncepcja człowieka i kultury

a) Początki kultury: „pragnienie mimetyczne” i „koziół ofiarny”

W pismach Girarda nie znajdziemy definicji natury ludzkiej, jednak jest oczywiste, iż myśliciel posługuje się określonym rozumieniem tego pojęcia. Jego sens można zrozumieć na tle przedstawionego przez niego opisu powstania kultury,

² Por. B. Chantre, *D’un «désir métaphysique» à l’autre: Levinas et Girard*, [w:] *Cahier Girard*, M. Anspach (red.), Paris 1970, s. 216–222.

³ Por. http://www.rene-girard.fr/offres/gestion/events_57_17036_non-1/seminaire-girard-levinas.html [dostęp: 23 grudnia 2015].

⁴ Por. *Remarques conclusives* par Jean-Luc Marion, de l’Académie française, http://www.rene-girard.fr/offres/gestion/events_57_17036_non-1/seminaire-girard-levinas.html [dostęp: 23 grudnia 2015].

który ma cechy hipotezy naukowej. Refleksja Girarda należy bowiem do antropologii kulturowej, chociaż terenowych badań sam nie prowadził, lecz opierał się na dokonaniach uznanych antropologów. Podstawą jego analiz była zwykle interpretacja tekstów kultury, takich jak mity i Biblia, dlatego można stwierdzić, że Girard zajmował się także hermeneutyką, jeśli rozumieć przez nią interpretację tekstów dążącą do odkrycia prawdy, którą skrywają⁵. Hermeneutyczna myśl tego filozofa i antropologa lokuje się jednak na pograniczu antropologii kultury, etnologii, religioznawstwa, filozofii, teologii oraz literatury.

Analizę natury człowieka rozpoczął Girard już w swej pierwszej książce pt. *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*⁶. Jednym z głównych odkryć tego okresu, które pozostało aktualne do końca jego działalności naukowej⁷, jest dostrzeżenie, iż w relacjach międzyosobowych człowiekiem kieruje „pragnienie trójkątne”. Albowiem pragnienia nasze, wbrew romantykom, nie pochodzą od nas, lecz są wynikiem naśladowania pragnień innych ludzi. Słowo *désir*, tłumaczone z francuskiego jako „pragnienie” lub „pożądanie”, zawiera jednak dwuznaczność, którą należy wyjaśnić. „Przed wszystkim — twierdził Girard — musimy rozróżnić pragnienie i ochotę. Ochota na jedzenie czy na seks nie jest jeszcze pragnieniem. Jest to popęd biologiczny, który pragnieniem staje się dzięki naśladowaniu jakiegoś wzorca; otóż obecność tego wzorca jest zasadniczym elementem mojej teorii”⁸. Ten, kogo naśladujemy, pobudza nas nie tylko do dobra, jak rodzice i wychowawcy w procesie wychowania, lecz także do znamiennej dla rodzaju ludzkiego, „rywalizacji mimetycznej”, na której skupia się francuski myśliciel⁹.

Pragnienie i rywalizacja, o których mowa, wpisują się w pewien, odkryty przez Girarda, „mechanizm mimetyczny” — składający się z szeregu zjawisk, które mają początek w zaistnieniu „pragnienia mimetycznego”, skierowanego na pewien przedmiot, posiadany lub upragniony przez wzorzec. Pragnienie to prowadzi do rywalizacji mimetycznej, gdyż inni z kolei pragną tego, czego ja pragnę. Z powodu tych krzyżujących się pragnień rywalizacja kulminuje w „kryzysie mimetycznym” lub „ofiarniczym”, który zostaje rozwiązany w chwili zbiorowego wskazania i złożenia w rytualnej ofierze „kozła ofiarnego”. Zarysowany mechanizm mimetyczny, zdaniem Girarda, stanowi stały schemat działania społeczeństw ludzkich, począwszy od chwili „mordu założycielskiego”, który był początkiem kultury i religii. Doprecyzowując swe poglądy, francuski badacz podkreśla: „Zawsze [...] twierdziłem, że początki kultury opierają się na mechanizmie kozła ofiarnego i że powstanie

⁵ Por. R. Kearney, *Le mythe chez Girard, un nouveau bouc émissaire?*, [w:] *Violence et Vérité, autour de René Girard*, red. P. Dumouchel, Paris 1985, s. 43–48. Por. A. Gielarowski, *Między interpretacją a faktami. Prawda we współczesnym dyskursie hermeneutycznym (Vattimo-Girard)*, [w:] *W stronę hermeneutyki kultury*, T. Tisończyk, A. Waśko (red.), Kraków 2013, s. 62.

⁶ Por. R. Girard, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, tłum. K. Kot, Warszawa 2001. Dzieło to zostało w oryginale (pt. *Mensonge romantique et vérité romanesque*) opublikowane w tym samym roku, 1961, co Lévinasa *Całość i nieskończoność (Totalité et infini)*. Por. R. Girard, *Achever Clausewitz. Entretien avec Benoît Chantre*, Paris 2007, s. 137.

⁷ Girard zmarł 4 listopada 2015 roku.

⁸ R. Girard, *Początki kultury*, tłum. M. Romanek, Kraków 2006, s. 62.

⁹ Por. *ibidem*, s. 68–75. Por. R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, s. 27–28.

pierwszych typowo ludzkich instytucji wiąże się z jego rozmyślnym, zaplanowanym powtarzaniem¹⁰. Hipoteza ta, opracowywana przez Girarda w ciągu całej jego kariery naukowej, opisuje nie tylko mechanizm powstania kultury, lecz także jej rozwój i doskonalenie w ciągu wieków. Od skuteczności tego mechanizmu zależało to, iż społeczności archaiczne — w znacznym stopniu będące tym, co Freud nazywał za Darwinem hordami pierwotnymi¹¹ — stać się mogły społeczeństwami ludzkimi. Przekształcenie pierwotnej hordy w społeczność ludzi (proces hominizacji), a także późniejsze formy rytuałów religijnych, mających początek w tym okresie, było uzależnione od skutecznego wytypowania ofiary zwanej kozłem ofiarnym¹².

Droga do złożenia ofiary, zgodnie z mechanizmem mimetycznym, zaczyna się zawsze od konfliktu krzyżujących się pragnień mimetycznych, który początkowo dotyczy dwóch osób. Jednak, jak wyjaśniał Girard, „jeśli dwie osoby walczą o ten sam przedmiot, jego wartość rośnie w oczach osób trzecich, które przyglądają się tej rywalizacji; w ten sposób gromadzi on wokół siebie coraz więcej jednostek”¹³. Rozwijający się kryzys mimetyczny przybiera ramy zagrażające istnieniu danej społeczności. Staje się on opisaną przez Hobbesa, „walką każdego z każdym”. Rywalizacja mimetyczna, osiągająca stan kryzysu, staje się jedyną sprawą, która interesuje osoby w niej uczestniczące. O ile na początku rywalizacji chodziło o przedmiot pragnienia, o tyle jej rozwój cechuje się tym, że przedmiot ten znika z pola zainteresowania rywalizujących ludzi. Hobbesowski „stan wojny” przybiera kształt i rozmiar grożący zagładą społeczności. Dlatego rozwój ludzkości był uwarunkowany wynalezieniem sposobu opanowania, zabójczego dla wspólnoty, konfliktu mimetycznego. Niektóre pierwotne społeczeństwa nie przetrwały bowiem etapu tej nieokielznanej walki¹⁴.

Jedyną drogą ocalenia społeczności przed samounicestwieniem we wzajemnej walce wywołanej naśladowaniem pragnień innych ludzi okazuje się skupienie, jak pisze myśliciel, „zbiorowej wściekłości i nienawiści na jakiejś ofierze, którą wskaże sam mimetyzm i która zostanie jednogłośnie wybrana”¹⁵. Kozioł ofiarny jest więc tym, kto jedna społeczność pozostawia, jak ujął to Girard, „w szale mimetycznej przemocy”¹⁶. Ta rola kozła ofiarnego pozwala na powstanie kultury, jak też na jej trwanie dzięki odnawianiu rytuału, jakim jest złożenie ofiary, w istocie będącym aktem religijnym. Mechanizm kozła ofiarnego jest więc sposobem, w jaki zbiorowa przemoc, narosła w społeczności, była kanalizowana przez skierowanie jej ku jednemu z członków społeczności. Dzięki kozłowi ofiarnemu, który stał się wrogiem całej wspólnoty, zostaje osiągnięte pojednanie między członkami społeczności i może ona, po rytualnym złożeniu ofiary, świętować owo pojednanie. Jednak wspólnota

¹⁰ Por. R. Girard, *Początki kultury*, s. 79.

¹¹ Por. S. Freud, *Psychologia zbiorowości i analiza „Ja”*, s. 101.

¹² Por. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, s. 126–133.

¹³ R. Girard, *Początki kultury*, s. 76.

¹⁴ Por. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, s. 38–46.

¹⁵ R. Girard, *Początki kultury*, s. 76.

¹⁶ *Ibidem*.

nie potrafi przypisać sobie zasługi pojednania, dlatego przypieczętowaniem rytuału ofiarniczego była zwykle diwinizacja uśmierconego członka wspólnoty¹⁷.

Powtarzanie tego schematu w rytuałach, których pokłosiem jest dla Girarda między innymi nowożytny system sądowniczy, było odtworzeniem kryzysu mimetycznego, który nie może kończyć się inaczej niż przez wyłonienie kozła ofiarnego. Składanie ofiar było więc ponawiane w nadziei na wyzwolenie mocy pojednania, której wspólnota doświadczała po złożeniu ofiary. To, co kluczowe w mechanizmie kozła ofiarnego polega na zwrocie, który dokonuje się, gdy znika z pola widzenia rywalizujących osób przedmiot wywołujący rywalizację. Miejsce nienawiści do rywala zajmuje nienawiść do mimetycznie i jednogłośnie wytypowanego osobnika: wszystkie nienawiści, narosłe w rywalizacji, skupiają się odtąd na jednej ofierze. Jak podkreśla Girard: „*Mimesis* związana z rywalizacją i konfliktogenna przekształca się sama z siebie, automatycznie, w *mimesis* pojednania”¹⁸. Rytuał ofiarniczy, tak opisany, stał u początków kultury oraz był, a w jakimś sensie wciąż jest, powtarzany w celu podtrzymania kultury. Wymóg powtarzania wynika z tego, że złożenie ofiary czasowo oczyszczało społeczność z przemocy, gdyż mimetyzm nie umiera nigdy całkowicie i dlatego stanowi pewien dynamizm przyczyniający się do rozwoju kultury.

b) Natura człowieka: między determinizmem a wolnością

Jak zatem, w świetle zarysowanej koncepcji początków kultury, można opisać naturę człowieka w ujęciu Girarda? Niewątpliwie podstawowe w określeniu tej natury jest pragnienie, które francuski badacz uważał za konstytutywne względem niej:

Pragnienie mimetyczne jest tym, dzięki czemu jesteśmy ludźmi, jest tym, co pozwala nam wyjść poza ustalone z góry, zwierzęce, instynktowne potrzeby i budować naszą własną tożsamość, która nie mogłaby być czystym stworzeniem z niczego. To właśnie mimetyczny charakter pragnienia uzdalnia nas do przystosowania się, to on umożliwia człowiekowi uczenie się wszystkiego, co musi umieć robić, by być uczestnikiem własnej kultury¹⁹.

Pragnienie jest elementem struktury podmiotowej zapoczątkowującym mechanizm mimetyczny, który określa życie jednostkowe i społeczne. Życie w kulturze wymaga więc nie tylko otwarcia na innych w jednostkowym pragnieniu, lecz opiera się także na stałej strukturze mimetyzmu, działającej skutecznie tylko w grupie. To sugeruje, iż mimetyzm może być traktowany jako pewien determinizm. Girard broni się jednak przed tym ujęciem, wskazując, iż nie wszystkie społeczności archaiczne przetrwały. Te, którym nie udało się wypracować fazy rozwiązania konfliktu mimetycznego, jakim jest ofiara z kozła ofiarnego, wyginęły. Także proces wyboru kozła nie przesądza, jego zdaniem, kto nim zostanie, chociaż istnieją pewne znaki ofiarnicze (kalectwo, obcość i inne). To pozwala ujmować mechanizm ofiarniczy jako niepoddany determinizmowi²⁰.

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 78–79.

¹⁸ *Ibidem*, s. 78.

¹⁹ *Ibidem*, s. 64. Por. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, s. 30.

²⁰ Por. R. Girard, *Początki kultury*, s. 79.

Człowiek przedstawiony przez Girarda musi jednak w pewien sposób poddać się tej przemocy, która jest skutkiem krzyżujących się pragnień i rywalizacji w łonie społeczności. Ale też ma on zdolność uczenia się, która doprowadziła do powstania i rozwoju kultury, dzięki opanowaniu tej przemocy. Wedle autora *Kozła ofiarnego* człowiek nie tyle jest twórcą lub wynalazcą kultury, ile jej naśladowcą²¹. Zatem mimetyzm może być ujęty, mimo zastrzeżeń twórcy tej koncepcji, jako siła niezależna od konkretnej jednostki, gdyż opiera się nie na jednostce, lecz na społeczności. Jeśli więc człowiek może być uznany za uczestnika kultury, który ma pewien udział w jej tworzeniu, to wyłącznie jako członek społeczności. W wymiarze społecznym także sytuuje się określenie, wedle którego człowiek jest istotą religijną. Powstanie i rozwój kultury, w przekonaniu Girarda, nastąpiły bowiem w wyniku ustanowienia rytuału ofiarniczego, który od początku był aktem religijnym. Filozof przedstawia to, pisząc:

Próbując powstrzymać nieprzewidywalne i wciąż powracające ataki mimetycznej przemocy, społeczeństwa w fazie powstawania kultury wyznaczają ściśle określony czas na przemoc: zaplanowaną, kontrolowaną, opanowaną, zrytualizowaną. Powtarzając bezustannie ten sam mechanizm kozła ofiarnego, dokonujący się wobec zmieniających się ofiar, rytuał staje się formą uczenia się. A ponieważ jest on zażegnaniem kryzysu, pojawia się zawsze w tym samym momencie kryzysu mimetycznego. W ten sposób przekształca się w instytucję...²²

Rytuał wyznaczający początek kultury jest więc od razu rytuałem religijnym. Stąd przekonanie Girarda, iż „ludzkość jest córką religii”²³.

Wydaje się więc, że do istotnych określeń natury ludzkiej w ujęciu francuskiego myśliciela należy pragnienie, określające społeczne relacje człowieka, jak też zdolność do przemocy, która tym relacjom nieustannie towarzyszy. Życie społeczne oparte na tych elementach natury jest wpisane w mechanizm ofiarniczy, który określa zarazem powstanie kultury i religii w jej pierwotnym, archaicznym sensie. Jeśli pojmiemy ów mechanizm w kategoriach konieczności, wówczas możemy pytać o rolę wolności człowieka w tej koncepcji. To najbardziej niejasny moment myśli francuskiego badacza. Nie można mu wprost zarzucić, iż nie interesuje go ten aspekt ludzkiej natury, gdyż w odpowiedzi wskazałby różnicę między naukowym a filozoficznym poziomem badania — na poziomie naukowym nie można mówić o wolności. Stąd tendencja do poddania człowieka determinizmowi. Takie podejście zmierza bowiem raczej do określenia konieczności kierujących życiem ludzkim niż do wskazania na fenomen wolności. Podejście to wynika zapewne z ambicji Girarda do stworzenia teorii naukowej poddającej się pełnej weryfikacji²⁴, jakkolwiek byśmy oceniali to, czy ów zamiar się powiódł czy nie. Człowiek Girarda wydaje się więc poddany swej naturze, a wolność może realizować się tylko w ramach określonych przez ową naturę.

²¹ *Ibidem*, s. 64.

²² *Ibidem*, s. 83–84.

²³ *Ibidem*, s. 84.

²⁴ Por. J.F. Petit, *Historie de la philosophie française au XXe siècle*, Paris 2009, s. 329–331.

c) W poszukiwaniu absolutu: odkrywanie prawdy

We współczesnej kulturze, jak się wydaje, dominuje tendencja do utożsamiania natury i kultury, co nosi nazwę kulturalizmu. Już Platon jednak, sprzeciwiając się sofistom, walczył z tą tendencją. Tak jak w przypadku sofistów, we współczesnym kulturalizmie problematyczny okazuje się wynikający z niego relatywizm kulturowy, traktujący istniejącą rzeczywistość jako czysto ludzki wytwór. Teza kulturalizmu zatem brzmiałaby w ten sposób, że nie istnieje nic poza kulturą, gdyż wszystko, co człowieka otacza, a nawet on sam i jego natura, to wytwory jego własnej kultury. Wydaje się, że tego typu stanowisko obce jest myśleniu Girarda. Dlatego warto, wobec wskazanych tendencji kultury współczesnej, podkreślić, iż opis człowieka w ujęciu tego myśliciela nie ma charakteru relatywistycznego. Koncepcja mimesizmu jest bowiem oparta na dążeniu do odkrycia prawdy faktów, która została ukryta w mitach, zwłaszcza prawdy dotyczącej niewinności ofiar, jakie przez wieki były uznawane za kozły ofiarne. Dążenie do tej prawdy wyznaczało bowiem całą dziedzinę badań Girarda nad najważniejszymi tekstami kultury, takimi jak mity i Biblia²⁵. To właśnie na podstawie analizy tych tekstów, i analizy dzieł literatury, mogła powstać zarówno teoria pragnienia mimetycznego oraz idea kozła ofiarnego, jak i koncepcja mechanizmu mimetycznego. Natura człowieka wynikająca z tych analiz ma cechy stałej i nieziennej struktury, która mimo iż ma ścisły związek z kulturą, stanowi raczej jej podstawę, niż jest jej tworem. To dlatego że istota człowieka jest zarazem społeczna i religijna, mogła powstać kultura jako sposób opanowania przemocy jednostek wchodzących w konflikt. Wobec relatywizmu współczesnego kulturalizmu, głoszącego, iż istnieją jedynie interpretacje, a zatem nie jest możliwy dostęp do prawdy, Girard oponuje, gdyż jego zdaniem tym, co kluczowe, jest właśnie określenie prawdy na temat człowieka, która została zawarta, a niekiedy bywa ukrywana, w wielkich tekstach kultury²⁶. Tym, co stanowi horyzont myślenia o człowieku w przypadku Girarda, jest więc absolut, którym jest prawda o rzeczywistości. Prawda ta wydaje się mieć konotacje nie tylko epistemologiczne, lecz także etyczne. Jej poszukiwanie to bowiem pewien wymóg, wynikający z troski o drugiego człowieka, prześladowanego i niewinnie skazanego na śmierć kozła ofiarnego²⁷. Zarazem otwarcie na prawdę pozwala człowiekowi wyzwolić się z przemocy. Prawdą wyzwalamą każdego człowieka jest uświadomienie sobie, że jestem prześladowcą innego: niewinnego i niesłusznie oskarżonego kozła ofiarnego.

2. Wizja człowieka i kultury w myśli Lévinasa

a) Prymat ontologii: „kultura immanencji” jako „kultura przemocy”

Lévinasowskie pojęcie „kultury immanencji”, nawiązujące krytycznie do Heglowskiej koncepcji bytu jako całości, wskazuje na wymiar przemocy w kulturze europejskiej. Diagnoza tej kultury dokonana przez francuskiego filozofa znalazła wyraz

²⁵ Por. R. Girard, *Początki kultury*, s. 103–140.

²⁶ Por. A. Gielarowski, *Miedzy interpretacją a faktami*, s. 62.

²⁷ Por. *ibidem*.

w tekstach, w których jądro rzeczywistości jest opisywane jako wojna. W *Całości i nieskończoności* Lévinas pisał, że „był objawia się myśleniu filozoficznemu pod postacią wojny”²⁸. Co więcej, jego zdaniem, „wojna ukazuje mu się [myśleniu filozoficznemu — A.G.] nie tylko jako najbardziej oczywisty fakt, ale jako oczywistość sama — sama prawda rzeczywistości”²⁹. Opis rzeczywistości w kategoriach wojny i przemocy pozwala „kulturę immanencji” ująć jako „kulturę przemocy”, poddając drugiego człowieka egoistycznemu Ja, stanowiącemu figurę podmiotowości europejskiej. Zwłaszcza jako filozofia, rodząca się z greckich źródeł, kultura europejska, już od Heraklita, za centralny swój problem uważa bycie, które ma za atrybut siłę i wojnę. Jak pisze Barbara Skarga, w myśli Lévinasa siła i wojna polegają „nie na tym, by kogoś unicestwić lub zranić, lecz by zmusić go do grania roli na korzyść jakiejś całości wskazywanej przez rozum, religię lub historię”³⁰. Dążenie do całości i jedności jest przede wszystkim cechą poznania, sprowadzającego to, co poznawane, do własnej miary, a zarazem znaczącego dzieje, w których dostrzegamy tendencje ograniczania Hobbesowskiej wojny wszystkich z wszystkimi przez tworzenie całości o cechach systemów totalitarnych. Unifikujący rys „kultury immanencji” jest przez Lévinasa krytykowany, gdyż źródłem jego myśli jest doświadczenie różnicy, respektujące inność, a nie doświadczenie jedności, hołdujące całości, która różnice niweluje. Gdzie dominuje całość (tożsamość), nie ma bowiem miejsca dla tego, co różne, nie ma miejsca dla Innego, człowieka lub Boga³¹, co jest wyrazem przemocy kultury.

Skupienie na kwestii bycia w kulturze zachodniej doprowadziło do tego, że człowiek został poddany totalizującej mocy ontologii. Poddanie to, polegające na zmuszaniu do grania ról na rzecz pewnej obcej mu całości, jest zarazem rozerwaniem ludzkiej osobowej ciągłości, a nawet prowadzi do zdrady podmiotowości. Sens ontologii polega bowiem na tym, że nic, co tożsame, nie może się wyknąć obiektywności, którą ona niesie, oraz na tym, że każdy byt jest poddany zewnętrznej wobec niego i obcej mu logice. Jednostki są, w tym układzie, nosicielami sensu nie pochodzącego z nich samych, lecz z całości, do której należą, podobnie jak tryby wielkiej maszyny czerpią sens z nadrzędnej wobec nich całości. Obraz maszyny funkcjonującej dzięki składającym się na nią elementom, które z kolei nie mogą istnieć poza nią, stanowi najistotniejszą metaforę przemocy kultury europejskiej³². Ontologia próbuje bowiem w swych sieciach ująć wszystko, co istnieje i co obejmuje nazwą bytu. Dokonuje się to dzięki obecnej w kulturze europejskiej idei jedności lub Jednego, o którym uczył Plotyn. Idea ta, obecna u Parmenidesa, a potem u Spinozy i Hegla, pozwala myśleć to, co „jest” w kategoriach „tożsamości” i „całości”, wykluczających pluralizm bytów i to, co je różni. Jedno jest więc źródłem wszelkich bytów, które od niego separują się tylko tyle, by móc wrócić do źródła. Separacja od Jednego jest bowiem traktowana jako upadek budzący no-

²⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 3.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ B. Skarga, *Wstęp*, [w:] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. XIV.

³¹ Por. *ibidem*.

³² Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 4.

stałgię za jednością i całością³³. Dlatego myśl zachodnią Lévinas określał, pisząc, że „Metafizyka jako etap powrotnej drogi, którą byt oddzielony zmierza ku swemu metafizycznemu źródłu, jako moment historii, która doprowadzi do zjednoczenia, przypominałaby odyseję, a jej niepokój miałby charakter nostalgii”³⁴. Wędrówka Odyseusza powracającego do Itaki jest kolejną metaforą wyrażającą dążenie myśli zachodniej do scalania rzeczywistości w obrębie ontologicznego horyzontu, w którym można zamknąć całość istniejącego bytu³⁵.

Kultura europejska jest, zdaniem Lévinasa, tożsama z dążeniem do jedności lub całości, tworzącej system, którego „jądrem” jest poznanie i zrodzona z niego wiedza (u Hegla „wiedza absolutna”). Dążenie europejskiej „kultury immanencji” do jedności, dokonuje się ponad wielością, jako redukcja tego, co inne (różne), do Tego Samego (tożsamego). Dlatego ontologiczna kategoria tożsamości odgrywa zasadniczą rolę w myśli zachodniej. To, co stanowi jej główny wyznacznik, dotyczy jednak podmiotu, który francuski fenomenolog określił mianem „Toż-Samego”. W nim kultura, jako poznanie i wiedza, dochodzi bowiem do jedności przez utożsamienie tego, co inne, w akcie intencjonalnym, związanym z procesem konstytucji. Ten typ podmiotowości można nazwać podmiotem „kultury immanencji” albo „podmiotem wojny”, ze względu na tkwiący w nim „negatywny potencjał” redukcjonowania Innego do ontologicznego schematu, w którym nie ma miejsca na różnicę.

b) „Podmiot wojny”: wolność ontologiczna i totalitaryzmy XX wieku

Modelem tożsamości w myśli europejskiej — co można zauważyć wyraźnie w filozofii nowożytnej — jest *ego cogito*. Albowiem jak podkreślał Lévinas, to „Kartezjusz rozciąga Ja-myszę, pochodne od Ja-wątpię (które jest punktem zwrotnym poznania) na całą ludzką duszę. Kant zaś dostrzeże tu jedność transcendentальной apercpcji skupiającej to, co odczute w wiedzę”³⁶. W podobny sposób wiedzę buduje podmiot poznający z fenomenologii Husserla, utożsamiający się w intuicji prawdy³⁷. Toż-Samy to podmiot sprowadzający wszystko, co poznaje do swej myśli, według modelu powrotu tego, co „wychodzi” z Jednego i do niego wraca³⁸. „W kulturze zachodniej — zdaniem Lévinasa — wiedza stała się miejscem zespolenia tego, co sensowne z tym, co pojmowalne i utożsamiała się z całą dziedziną duchową”³⁹. Życie intelektualne i duchowe w kulturze europejskiej jest więc kontynuacją ideału filozofii pierwszej przedstawionego w *Metafizyce* Arystotelesa, która daje pierwszeństwo poznawaniu, utożsamianemu w nowożytności z Duchem⁴⁰.

³³ Por. *ibidem*, s. 110–111.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Por. E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Warszawa 2008, s. 201. Por. *idem*, *Ślad innego*, tłum. B. Baran, [w:] *Filozofia dialogu*, B. Baran (red.), Kraków 1991, s. 217.

³⁶ E. Lévinas, *Filozoficzne określenie idei kultury. Dane etnograficzne*, tłum. B. Skarga, „Studia Filozoficzne” (1984), nr 9 (226), s. 28.

³⁷ Por. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 40–41.

³⁸ Por. E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 2007, s. 146.

³⁹ E. Lévinas, *Filozoficzne określenie idei kultury*, s. 28.

⁴⁰ Por. E. Lévinas, *Etyka jako filozofia pierwsza*, tłum. E. Sowa, „Kwartalnik Filozoficzny” 30 (2002), z. 3, s. 147.

Także relacje człowieka z Bogiem i z innym człowiekiem są płaszczyzną doświadczenia polegającego na uzyskaniu wiedzy asymilującej i wchłaniającej wszystko, co pretenduje do tego, aby być zewnętrznym wobec immanencji poznania ustanawianej przez „Ja myślę”⁴¹. W związku z tym filozof może stwierdzić, że w naszej kulturze to, co ma sens, pozwala ująć się w pojęciu. Warunkiem życia duchowego w europejskiej kulturze jest bowiem inteligibilność doświadczenia leżącego u podstaw duchowości.

Tak pojętą duchowość europejską określa również wolność, wiązana przez Lévinasa z ontologią. W tradycji europejskiej wolność jest tożsama ze spontanicznością i w takim kształcie nigdy nie staje się niczym innym niż osadzeniem rozumnej istoty w jakimś systemie całości. Jak podkreślał Lévinas:

Wolność nie jest kwestionowana w swojej spontaniczności. Za tragiczne i skandaliczne uważa się tylko jej ograniczenie. Wolność wątpi w siebie tylko w tej mierze w jakiej odkrywa, że w pewnym sensie została samej sobie narzucona: gdybym mógł swobodnie wybierać samo swoje istnienie, wszystko byłoby usprawiedliwione⁴².

Absolutny wybór, który przyświeca wolności jako ideał, oznacza, iż podmiot tej wolności, *Ja*, określa całkowicie otaczającą rzeczywistość. Tak pojęta wolność jest arbitralna i z tego powodu wymaga usprawiedliwienia⁴³. Istotą tej „wolności ontologicznej” stanowi bowiem to, że jest ona wolnością podmiotu poznającego będącego wyłącznie „dla siebie” i z tego powodu nie tylko nie bierze ona pod uwagę wolności innego człowieka, lecz nawet wolność ta prowadzi do zabójstwa drugiego⁴⁴. Píše Lévinas:

Podmiot jest „dla siebie” — przedstawia sobie siebie i poznaje siebie tak długo jak istnieje. Ale poznając się lub przedstawiając sobie siebie, posiada siebie, panuje nad sobą, rozciąga swoją tożsamość na wszystko, co w nim samym tej tożsamości się sprzeciwia. Taki imperializm Toż-Samego jest całą istotą wolności⁴⁵.

Sposób bycia, określony jako „bycie dla siebie”, polega na radykalnym przywiązaniu podmiotowości do siebie, w którym „wolność ontologiczna” realizuje się jako negocjowanie lub branie w posiadanie tego, co nie stanowi *Ja*, w podmiocie, jak i poza nim⁴⁶. „Bycie dla siebie” jest równoznaczne z „byciem u siebie” w świecie, czyli z panowaniem nad tym, od czego wolność bytu zależy i co ją karmi. Wszak wolność, związana z byciem, jest obciążona materialnością i jako wcielona wyraża się przez potrzeby domagające się zaspokojenia. Oprócz poznawczego panowania nad światem wolność panuje nad nim także przez radość życia, wynikającą ze smakowania pokarmów dostarczanych przez świat; przez budowanie domu chroniącego przed żywiołami i przez racjonalizację śmierci. Wysiłki wolności prowadzące do

⁴¹ Por. E. Lévinas, *Filozoficzne określenie idei kultury*, s. 28. Por. *idem*, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 40. Por. *idem*, *Etyka jako filozofia pierwsza*, s. 149.

⁴² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 84.

⁴³ Por. *ibidem*, s. 87.

⁴⁴ Por. *ibidem*, s. 85.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 89.

⁴⁶ Por. *ibidem*, s. 85–89.

panowania nad światem mają na celu zaradzenie zdradzie, którą wolność odkrywa w sobie⁴⁷. Tadeusz Gadacz tak o tym pisze:

Wolność ontologiczna, to wolność, która jest potrzebą. Potrzeba jest wyrazem zdrady tkwiącej w wolnym bycie. Wolny byt nie jest już więcej wolny, odkąd jest odpowiedzialny za siebie. Wolność jest więc od samego początku odpowiedzialna. Nie jest swobodna jak wiatr, lecz wcielona, ciężarna odpowiedzialnością⁴⁸.

Jednak jest to odpowiedzialność za siebie, pewien sposób troski o siebie ze strony podmiotowości skupionej na swym byciu i na dążeniu do trwania w nim⁴⁹.

Tak rozumiana „wolność ontologiczna”, ściśle określona przez bycie, jest w myśli Lévinasa nieprzekazywalna i tak jak bycie odgranicza mnie od innego człowieka. W języku francuskiego myśliciela nazywa się ona „wolnością ateistyczną”. Jej wcieleniem jest wolność biblijnego Kaina. Jednak w odpowiedzi tego ostatniego na pytanie skierowane do niego przez Boga brakuje etyki, gdyż wymiar ten nie pojawia się na poziomie wolności ontologicznej. Jako byty poddane sile ontologii jesteśmy zawsze oddzieleni. Postawa Kaina, jak podkreślał Lévinas, obrazuje myślenie nowożytnej filozofii, w której każdy istnieje dla siebie. Kainowa wolność naznaczona brakiem więzi z innymi ludźmi to, według myśliciela, źródło zła i nienawiści, które były doświadczeniem XX wieku⁵⁰. Albowiem mimo iż istotą „wolności ontologicznej” jest w gruncie rzeczy poznanie, to ten rodzaj wolności odcisnął swe znamię na XX wieku w postaci totalitaryzmów, które doprowadziły do zakwestionowania ideału kultury europejskiej, wyrażającego się w dążeniu do jedności i całości poznania.

Związek teoretycznych dążeń europejskiej kultury z rzeczywistością historyczną jest jednym z najtrudniejszych wątków filozofii Lévinasa. Nie wchodząc w szczegóły, wolno stwierdzić, że powiązanie między tymi obszarami francuski fenomenolog dostrzegał wyraźnie od początku swej pracy intelektualnej. Określona przez dążenie do jedności i całości kultura zachodnia „owocowała” bowiem, jak sądził, pewnymi konkretnymi „treściami”, składającymi się na dzieje kultury europejskiej, czyli wydarzeniami dotyczącymi konkretnych ludzi oraz tworzącymi dramat ich egzystencji w świecie. „Treści” naszej kultury są dla Lévinasa tak istotne, że kultura wydaje mu się nie do pomyślenia bez nich. Są to wydarzenia historyczne⁵¹, przyczyniające się do negatywnej oceny kultury zachodniej w ogóle. Filozof pyta retorycznie:

czyż kultura jest możliwa do pomyślenia bez swoich występków i zepsucia? [...] Nieustająca możliwość potworności, o której świadczyć będzie aż po krańce czasu fakt Oświećcienia, symbolu, modelu, czy

⁴⁷ Por. T. Gadacz, *Wolność i odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*, Kraków 1990, s. 228.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Por. *ibidem*, s. 228.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 230.

⁵¹ Por. É. Feron, *L'événement*, [w:] *Emmanuel Lévinas et l'histoire. Actes du Colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix (20-21-22 mai 1997)*, N. Frogneux, F. Mies (ed.), Paris-Namur 1998, s. 104; autor, komentując myśl Lévinasa, pisze: „Historia jako taka jest całością, bez wątplenia, ale jest ona utkana i niepokojona przez wydarzenia historyczne. [...] wydarzenie pozostaje kulminacją, która naznacza wspólnotę ludzką, chwilą, którą trzeba opisać, którą należy zapamiętać”.

odbicia okropności naszego wieku dla wszystkich kontynentów, sugeruje obsesyjną myśl, że redukcja mającego sens do absurdu należy być może także do wyznaczników filozoficznych kultury⁵².

Dla tego filozofa absurd polega na nasyceniu rzeczywistości złem i przemocą, czego przykładem są dzieje XX wieku z wydarzeniem-symbolem (w sensie pewnego paradygmatu)⁵³ Holocaustu, o którym pisał, iż jest to „dziura w dziejach”⁵⁴.

Realizujący ontologiczną wolność podmiot, może więc być określony jako „podmiot wojny”. Jego istnienie skupia się bowiem na trosce o własne bycie, co powoduje, iż jest on zamknięty w sobie (*egoizm*), a zarazem nie może opuścić horyzontu immanencji tworzonego przez bycie. Horyzont ten, u Lévinasa, odpowiada Hegłowskiej historii, w której realizuje się byt. Dlatego należy podkreślić, że „kultura immanencji” to „kultura przemocy”, w której jednostka jest poddana ujednoliceniu nie tylko w horyzoncie ontologicznym (poznawczym) — jego określeniami są pojęcia takie jak „byt” i „nicość” — lecz także w horyzoncie historii, gdzie jednostki czerpią swój sens z jej anonimowego sądu u kresu dziejów, według Levinasa, mającego oblicze heglowskiego rozumu. W zakresie tak pojętej „kultury immanencji” nie jest możliwa ani żadna prawdziwa transcendencja, ani autentyczne spotkanie z drugim człowiekiem, wykraczające poza wymiar troski o siebie samego. Możliwe jest jedynie przekraczanie siebie w używaniu świata, które jednak zawsze musi zakończyć się powrotem do siebie. „Wolność ontologiczna” nie może ani przełamać swojej samotności ani też nie może wymknąć się pokusie tyranii (jednostki lub państwa), która wiąże się z samą istotą bycia. Tego typu wolność wchodzi bowiem w konflikt z wolnościami mającymi podobny charakter. Usiłując przetrwać w byciu, musimy inicjować tak konflikty i wojny czy też ulegać pokusie tyrani. Temu wszystkiemu miałyby zaradzić państwo. Jednak nie może ono być wobec wolności człowieka niczym innym niż rodzajem tyranii. W miejsce jednej tyranii czy konfliktu wolności, które Lévinas ocenia jako nieludzkie, wchodziłaby więc inna tyrania, czyli nieludzkie prawo wynikające z bezosobowości państwa⁵⁵. Ostatecznie więc wyrazem „kultury immanencji” jest, w myśli francuskiego fenomenologa, państwo i jego historia, które mają strukturę ontologiczną. To właśnie w państwie widać najlepiej prymat ontologii i zastosowanie jej reguł do poszczególnych jednostek. Tyrania, przemoc i wojna są bowiem wynikiem zamknięcia człowieka w ontologicznym horyzoncie państwa i historii. To ostatnia dochodzi do głosu jako ostateczna i nieprzewidywalna immanencja.

c) Absolut Dobra: pragnienie i wezwanie do odpowiedzialności

Krytykując negatywne tendencje kultury europejskiej, mającej swe korzenie w Grecji, Lévinas wskazuje na nurt myśli filozoficznej związanej z Platonem, który za szczyt myślenia metafizycznego uważa Dobro, a nie Bycie. Właśnie ten nurt

⁵² E. Lévinas, *Filozoficzne określenie idei kultury*, s. 26.

⁵³ Por. E. Lévinas, *Cierpienie bezużyteczne*, tłum. M. Kowalska, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec holocaustu*, P. Śpiewak (red.), Gdańsk 2013, s. 425, 441, przyp. 6.

⁵⁴ Por. E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, s. 46. Por. *idem*, *Znaczenie a sens*, tłum. S. Cichowicz, „Literatura na Świecie” (1986), nr 11–12, s. 261. Por. *Entretiens Emmanuel Lévinas — François Poirié*, [w:] F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens*, Arles (1996) 2006, s. 91–92.

⁵⁵ Por. T. Gadacz, *Wolność i odpowiedzialność*, s. 230–231.

pozwała, jego zdaniem, wyrwać subiektywność z zamknięcia w historii, będącej inną nazwą immanencji, w której został zamknięty człowiek kultury europejskiej. Dzięki temu nurtowi, skierowanemu ku Dobru, możliwa jest „eschatologia” stanowiąca o możliwości uwolnienia podmiotowości z więzów całości i hegłowskiego sądu historii. Podmiotowość w taki sposób uwolniona od immanencji ma ugruntowanie w nieskończoności⁵⁶. Sens podmiotowości nie wyraża się bowiem ostatecznie w dążeniu do całości, lecz w braniu odpowiedzialności za wyrządzone drugiemu zło⁵⁷. Człowiek, w tym ujęciu, wymyka się więc kategoriom ontologicznym, gdyż nie może być nigdy całkowicie poddany grze bycia i niebycia. Zostaje on „umieszczony” poza uniwersalnym porządkiem gatunków, apriorycznie wytwarzanym przez rozum⁵⁸. Obrona subiektywności, którą prowadzi Lévinas, opiera się więc na fenomenie wcześniejszym niż to, co historia kultury ukazuje jako doświadczenie całości, fundujące „kulturę przemocy” z jej zbrodniami totalitarnych systemów XX wieku. Chodzi więc o to, by cofnąć się od wojny — generowanej przez ontologię w postaci dążenia do jedności i całości — do tego, co rozrywa całość, do spotkania z twarzą, w którym objawia się nieskończoność⁵⁹.

Spotkanie z twarzą jest od razu odesłaniem do absolutu Dobra wybierającego mnie do odpowiedzialności za drugiego człowieka. Twarz apeluje bowiem: „Ty mnie nie zabijesz”. To wezwanie do odpowiedzialności za drugiego człowieka. Dramat tej odpowiedzialności polega na tym, że nie jest ona czymś „jasnym i wyraźnym”, nie jest oczywistością, lecz rozmytym śladem w twarzy drugiego człowieka. Ten zaś bynajmniej nie jest przedmiotem mojego pragnienia. To ostatnie pojęcie odnosi Lévinas do Dobra czy też do Boga lub Upragnionego, odsyłającego mnie do służby drugiemu człowiekowi. Odpowiedzialność za drugiego nie jest kwestią mojej wolności. Nie jest ona moim wyborem, lecz wezwaniem ze strony Dobra, które wyznaczyło mnie do odpowiedzialności i wzywa do dobroci dla drugiego. Relacja etyczna z innym człowiekiem, która jest istotą spotkania z twarzą, poprzedza moją wolność⁶⁰. Tak jak twarz, odpowiedzialność wymyka się konstytuującemu rzeczystwo podmiotowi (*cogito*), gdyż nie może być uchwycona w intencjonalności⁶¹.

Horyzontem myślenia Lévinasa jest więc absolut Dobra, które jest tym, co upragnione przeze mnie, i do czego dążę, lecz zarazem wzywa mnie do odpowiedzialności za drugiego człowieka, nawet za jego winy, i odsyła mnie do niego, abym mu służył. Tak więc pragnienie, opisane w *Całości i nieskończoności*, kieruje mnie ku pozaświatowemu Dobru, natomiast pragnienie z okresu *Inaczej niż być...* skierowuje mnie, pośrednio, ku drugiemu, któremu mam świadczyć służbę aż po ofiarę z życia za niego, czyli po substytucję. Pragnienie w myśli Lévinasa zmienia więc „wektor” i spełnia się w służbie drugiemu człowiekowi, w podjęciu odpowiedzialno-

⁵⁶ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 9.

⁵⁷ Por. B. Skarga, *Wstęp*, s. XX–XXI.

⁵⁸ Por. *ibidem*, s. XXII.

⁵⁹ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 8–9.

⁶⁰ Por. E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Kraków 2008, s. 205: „Etyka kontrastuje z intencjonalnością, podobnie jak z wolnością: być odpowiedzialnym to być odpowiedzialnym przed każdą decyzją”.

⁶¹ Por. *ibidem*, przypis.

ści, do której zostałem wezwany lub wyznaczony — poza moją wolnością, jeśli nie wbrew niej — w „anarchicznym” czasie, przez absolutne Dobro. W centrum analiz Lévinasa staje zatem człowiek jako mesjasz, który ma ponieść śmierć za Innego. Kondycja mesjańska wyraża bowiem najgłębszy sens naszej egzystencji, leżący w zastąpieniu (w substytucji) drugiego człowieka w jego śmierci, będącej wynikiem jego win⁶². Koncepcja człowieka jako mesjasza, ponoszącego śmierć za winy innych ludzi, otwiera możliwość pokonania rodzącej zło i przemoc, „kultury immanencji”.

3. Pokonać „kulturę przemocy”, czyli troska o innego człowieka

Pytanie o możliwość wyjścia poza „kulturę przemocy” narzuca się w przypadku myśli zarówno Girarda, jak i Lévinasa. Jest to zagadnienie bardzo aktualne dla współczesności. W obu koncepcjach mamy do czynienia z diagnozą kultury zawierającą odpowiedź na negatywnie ocenianą „kulturę przemocy”. Wyjście poza tę kulturę jest możliwe, gdy istnieje instancja czy punkt widzenia, z którego kultura może być oceniana i uznana za negatywne dla egzystencji człowieka zjawisko. Inaczej należałoby uznać „kulturę przemocy” za fakt, z którym nie można zrobić nic innego, jak tylko mu się poddać. Takie podejście jest jednak wykluczone i przez Girarda, i przez Lévinasa. W pierwszym przypadku świadczy o tym przedstawiony przez autora *Rzeczy ukrytych przed założeniem świata* schemat rozwoju kultury pokazujący, iż od czasów archaicznych i średniowiecza epoka nowożytna różni się większą świadomością niewinności kozłów ofiarnych. Oznacza to, iż wraz z rozwojem kultura, w coraz większym stopniu, jest świadoma swej istoty, którą jest mechanizm ofiarniczy. W coraz większym stopniu prawda mitów wychodzi bowiem na jaw i zostaje objawiona coraz większej liczbie ludzi, do czego przyczyniają się przede wszystkim teksty biblijne. Jest to więc propozycja przede wszystkim epistemologicznego pokonania „kultury przemocy”. Jednak nie jest to wyjście pozbawione konotacji etycznych. Droga do odsłonięcia prawdy o niewinności ofiar mimetyzmu jest bowiem ścieżką do wyzwolenia kultury od przemocy, pod warunkiem iż kieruje nią troska o innego, o kozła ofiarnego⁶³.

Zakwestionowanie „kultury przemocy” w fenomenologii Lévinasa dokonuje się dzięki przeciwstawieniu jej etycznej koncepcji „kultury transcendencji”. Jego propozycja opiera się na idei człowieka jako mesjasza, który podejmuje radykalną odpowiedzialność za drugiego, nawet w zakresie jego win. Jest to ponoszenie odpowiedzialności nawet za odpowiedzialność innego człowieka⁶⁴. Odpowiedzialność za drugiego prowadzi do zastąpienia go w śmierci, czyli do substytucji, która jest etycznym pokonaniem „kultury przemocy”. Tutaj, jeszcze mocniej niż w koncepcji Girarda, na pierwszym planie pojawia się idea troski o innego, który wzywa mnie do bezinteresownej odpowiedzialności, polegającej na tym, aby „drugiego człowieka nie zostawić samego w obliczu śmierci”⁶⁵. Zestawienie tych propozycji przezwyciężenia „kultury przemocy” wskazuje na cechy określające „podmiot pokoju”, który

⁶² Por. J. Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, [w:] E. Levinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 13–14.

⁶³ Por. A. Gielarowski, *Między interpretacją a faktami*, s. 62.

⁶⁴ E. Levinas, *Etyka i Nieskończony*, s. 56.

⁶⁵ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 263. Por. *idem*, *Etyka i Nieskończony*, s. 65.

mógłby inicjować kulturę wolną od przemocy. W obu przypadkach podmiot ten winien stanąć po stronie ofiar lub sam stać się ofiarą, by w ten sposób zatrzymać na sobie ślepy pęd zła i przemocy, właściwy kulturze.

a) Wyzwolenie przez Prawdę: epistemologiczne przezwyciężenie przemocy

Wyjście poza „kulturę przemocy” w myśli Girarda ma charakter epistemologiczny, gdyż początkowo nieświadomy mechanizm ofiarniczy z biegiem dziejów staje się coraz bardziej świadomy. Jego osłabienie w epoce nowożytnej wiąże myśliciel z uświadomieniem ludzkości niewinności kozłów ofiarnych i z wynikającą z tego derytualizacją (desakralizacją) życia społecznego⁶⁶. Opisywany w mitach mechanizm ofiarniczy może być skuteczny jedynie, gdy nie jest uświadomiony lub, jak woli określać to sam autor, gdy jest okryty niewiedzą⁶⁷. Zapoczątkowane tekstami biblijnymi objawienie mechanizmu, który legł u początków kultury i spowodował hominizację pierwotnej hordy, stopniowo osłabiało mimetyzm. Całkowite ujawnienie tego mechanizmu powoduje jego zanik, lecz jego odkrycie nie jest łatwe, czego świadectwem są tworzone przez kulturę teksty, przede wszystkim mity, pisane z pozycji tych, którzy chcą ukryć prawdę o niewinności składanych w ofierze i wskazanych mimetycznie kozłów ofiarnych⁶⁸.

Girard zauważa, zawarte w mitach, dążenie do ukrycia prawdy, gdy porównuje je z opisami ofiar zawartymi w Biblii. W wyniku tych badań myśliciel dochodzi do wniosku, że mity kłamią na temat niewinności ofiar, natomiast Biblia ukazuje je w sposób pozwalający uznać niewinność kozłów ofiarnych, takich jak Kain, Hiob czy Jezus.

Najkrócej rzecz ujmując — podsumowuje Girard — zanim nastały judaizm i chrześcijaństwo, przyjmowano mechanizm kozła ofiarnego i w taki czy inny sposób uznawano jego prawomocność już przez samo to, że pozostawał nieznanym. Poza wszystkim innym, skutecznie przywracał pokój w społeczności w sytuacji, gdy zmagala się ona z kompletnym mimetycznym chaosem. Rytuały wszystkich archaicznych religii opierają się właśnie na ponawianiu założycielskiego mordu. Innymi słowy, uznają kozła ofiarnego za odpowiedzialnego za wybuch tego kryzysu. Chrześcijaństwo natomiast nie — w postaci Jezusa obnaża mechanizm kozła ofiarnego, pokazuje, czym jest on w rzeczywistości: morderstwem niewinnej ofiary, zabijanej po to, by przywrócić pokój w pełnej przemocy społeczności. Od tego właśnie momentu w dziejach mechanizm kozła ofiarnego został ukazany w pełni⁶⁹.

To biblijne objawienie prawdy o niewinności kozłów ofiarnych ujawniło, iż mity kłamały w tej kwestii. Sama niewiedza w tym zakresie nie jest, wedle Girarda, czymś akcydentalnym, bo jest ona główną daną mechanizmu mimetycznego⁷⁰. Albowiem jak stwierdza: „jest rzeczą absolutnie pewną, że mechanizm kozła ofiarnego nie wie o własnej niesprawiedliwości, mimo, iż wie, że jest to morderstwo”⁷¹. Niewiedza nie

⁶⁶ Por. R. Girard, *Widziałem szataną spadającego z nieba jak błyskawica*, s. 167–184. Ewolucja społeczna, pisze Girard, „miesza się z dążeniem naszych społeczeństw do wyeliminowania stałych struktur kozła ofiarnego, na jakich są oparte, w miarę jak uznysławiają sobie ich istnienie”. *Ibidem*, s. 182–183.

⁶⁷ Por. R. Girard, *Początki kultury*, s. 91. Girard stara się w późnym okresie unikać języka Freuda, w którym termin „nieświadomość” odgrywa zasadniczą rolę.

⁶⁸ Por. *ibidem*, s. 89. Por. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, s. 179–189. Por. Ch. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, Paris 2009, s. 56–59.

⁶⁹ R. Girard, *Początki kultury*, s. 88.

⁷⁰ Por. *ibidem*, s. 89.

⁷¹ *Ibidem*, s. 91.

jest więc czymś, co łatwo może być pokonane, gdyż jej odkrycie wymaga zmiany myślenia, czyli nawrócenia i otwarcia się na przekaz ewangelii, który jest pełnym objawieniem prawdy o niesprawiedliwym mordzie na koźle ofiarnym. Nie jest ona pojęciowa lub intelektualna, lecz sięga poziomu przedpredykatywnego, na którym powstaje mimetyzm wskazujący kozła ofiarnego, którego niewinność musi być okryta niewiedzą, bo inaczej nie mógłby on być ofiarą, jednomyślnie wskazaną i zabita przez skłóconą społeczność⁷². Pokonanie przemocy mimetycznej może więc się udać tylko pod warunkiem uznania prawdy o niesprawiedliwości mordu na koźle ofiarnym. Konieczny jest więc zwrot epistemologiczny lub nawrócenie, pozwalające odkryć niewinność ofiary i stanąć w jej obronie. Tym samym wyzwolenie przez prawdę, o którym mowa, ma nie tylko sens epistemologiczny, lecz nabiera znaczenia etycznego: jest troską o Innego. Jednak nawrócenie to jest zdaniem sobie sprawy, że byliśmy prześladowcami, którzy uwikłali się w „błędne koło” przemocy wobec Innego⁷³.

b) Wyzwolenie przez Dobro: etyczne przekroczenie przemocy

W fenomenologii Lévinasa można mówić o przekroczeniu „kultury przemocy”, które ma charakter etyczny, gdyż odwołuje się ono wprost do Dobra. Figura me-sjasza określająca sens podmiotowości w tej myśli ma bowiem cechy podmiotu ofiarującego samego siebie za innego człowieka. Jednak „kultura przemocy” kulminuje w sposobie jej pokonania, którym jest substytucja, gdyż kwestionuje ona moją wolność, niemal zmusza mnie do służby innemu. Substytucja wpływa bowiem z podjęcia wezwania do radykalnej odpowiedzialności za drugiego, która obejmuje nawet jego winy i jest całkowicie bezinteresowna. Istotne jest tu jednak pokonanie przemocy skierowanej wobec innego, a nie wobec mnie samego. Tę drugą trzeba przyjąć, gdyż wzięcie odpowiedzialności za innego, w całkowitej ofercie z siebie, to jedyna możliwość zatrzymania „gry bycia”, której sensem jest wojna i redukcja indywidualności do jakiejś całości zrównującej byty ze sobą. Poza przemoc bycia pozwala więc wyjść jedynie dobroć dla innego człowieka, przez Lévinasa utożsamiana ze sferą „inaczej niż być”.

Do etycznej służby innemu, do dobroci dla niego aż po substytucję w śmierci i w noszeniu win, wzywa mnie lub wyznacza — w „anarchicznej intrydze”, w której zawiązuje się podmiotowość⁷⁴ — Dobro. Absolut ten, którego pragnę (jest Upagnionym), odsyła mnie bowiem do drugiego człowieka (bynajmniej nie upagnionego)⁷⁵, aby mu służyć i przez etyczną służbę oddawać cześć Bogu. Jeśli to ostatnie określenie nie jest pojęciem ściśle religijnym, to jednak ma tu miejsce pewna „liturgia”⁷⁶, „czyn” świadczący o niepoznawalnym Dobru, tak transcendentnym, że aż nieobec-

⁷² Por. *ibidem*, s. 88–89. Por. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, s. 187. Por. Ch. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, s. 56–57.

⁷³ Por. R. Girard, *Początki kultury*, s. 137.

⁷⁴ Por. E. Levinas, *Bóg, śmierć i czas*, s. 205–210. „An-archia”, mimo iż można określić ją jako to, co nieobecne, jest jednak „intrygą” lub „sytuacją etyczną”, w której zawiązuje się „węzeł podmiotowości”. Odpowiedzialność za innego, zakorzeniona w „an-archii” oznacza bowiem, że podmiot odpowiedzialności już „od zawsze” był do etycznej odpowiedzialności wezwany, wyznaczony lub pozwany. Por. *ibidem*.

⁷⁵ Por. E. Lévinas, *O Bogu który nawiedza myśl*, s. 130.

⁷⁶ Por. E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, s. 202.

nym⁷⁷. Zarazem oznacza to „inaczej niż bycie”, czyli bezinteresowność i znoszenie kondycji zakładnika, gdyż „ja» jest w całości zakładnikiem — o wiele wcześniej, niż jest ono *ego*”⁷⁸. W byciu podmiotu, nie chodzi bowiem o jego własne bycie, lecz o bycie innych, z którymi jest związany „przed-pierwotnie” w „prehistorii Ja”⁷⁹.

Wyzwolenie przez Dobro, jako droga uwolnienia kultury od przemocy, rysuje się w koncepcji Lévinasa, paradoksalnie, w postaci całkowitego zakwestionowania lub nawet zniesienia podmiotowości rozumianej ontologicznie, czyli jako Ja, które siebie posiada i jest panem siebie oraz początkiem ustanawiającym świat. Pozycja podmiotowości ontologicznej jest przez substytucję niejako odwrócona, gdyż w relacji z drugim miejsce tego podmiotu jest kwestionowane. Pisał Lévinas:

Podmiot, sławetny podmiot opierający się na sobie, zostaje przez innego wysadzony z siodła, przez bezsłowne żądanie czy oskarżenie, na które nie mogą odpowiedzieć słowami, za które odpowiedzialności nie mogą jednak odrzucić. Pozycja podmiotu oznacza odtąd jego obalenie. Bycie „ja” (a nie Ja) nie oznacza wytrwania w swoim byciu, lecz substytucję zakładnika do końca odpokutowującego doznane prześladowanie⁸⁰.

Przekroczenie przemocy wobec innego człowieka może dokonać się tylko w wyniku wzięcia na siebie prześladowania i win, które nie są moje. Oznacza to całkowitą bierność wobec prześladowania doznawanego ze strony drugiego człowieka. Koncepcja ta określa więc podmiot przez jego zakwestionowanie w substytucji, której wyrazem jest śmierć za innego, posiadająca sens ofiary rodzącej podmiotowość etyczną. Zdaniem Lévinasa:

wejście w bezgraniczną bliskość nadaje sens śmierci. Tutaj absolutna jednostkowość odpowiedzialnego obejmuje ogółność śmierci. Życia nie mierzy się byciem; śmierć nie może w nie wprowadzić absurdu. [...] Po prostu inny przejmując nas wbrew nam i ta bierność to podmiotowość podmiotu⁸¹.

W tym ujęciu człowieczeństwo rodzi się w ofierze z życia, w zastępstwie za drugiego człowieka. Wydaje się, że w myśli Lévinasa jest to jedyna droga pokonania przemocy bycia. Uwolnienie się od tej przemocy wymaga wykroczenia poza ontologię i wejścia w sferę „inaczej niż być”, która nie oznacza jednak po prostu „nie bycia”, lecz absolutną bezinteresowność i ofiarę z własnego życia.

Zakończenie

Podczas gdy dążeniem Girarda do odkrycia prawdy o niewinności ofiar mimesyzmu kieruje etyczny imperatyw zwrócony do ocalenia drugiego człowieka, który, jako niewinny, cierpi niesłusznie, to filozofia Lévinasa odwołuje się do etyki Dobra wybierającego mnie do substytucji za Innego w jego cierpieniu. Można stwierdzić, że w pierwszym przypadku mamy do czynienia z pewną teoretyczno-etyczną troską o Innego. Natomiast w drugim owa troska ma charakter praktyczny w sensie ścisłym, czyli przybiera formę wezwania do konkretnego czynu etycznego, ocala-

⁷⁷ Por. E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, s. 263–270.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 210.

⁷⁹ Por. *ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 218.

⁸¹ *Ibidem*, s. 222.

jącego konkretne istnienie drugiego człowieka. Wezwanie to powinno stać się, pod rygorem „zabicia Innego”, czymem w realiach egzystencji. Praca badawcza Girarda, jakkolwiek ma pewien wymiar etyczny, kładzie więc przede wszystkim nacisk na „nawrócenie” epistemologiczne. Myśl Lévinasa ukazuje odpowiedzialność za Innego nie w horyzoncie teoretycznym, ale etycznym. Chociaż, jak się wydaje, nie można, także w tym ujęciu, podjąć odpowiedzialności za drugiego człowieka bez „nawrócenia” zarazem teoretycznego i praktycznego. W obu tych koncepcjach człowiek, w najbardziej ogólnym sensie, jest więc ujęty jako rzecznik przemocy sankcjonowanej przez tworzoną przez siebie kulturę, która staje się niejako jego „drugą naturą”. „Kultura przemocy” to wynik naturalnych ludzkich dążeń, które powinny być ograniczone lub pokonane, aby mogła powstać „kultura pokoju”.

W obu koncepcjach napotykaemy ideę mesjasza, który jest „modelem” lub „wzorcem”, „podmiotu pokoju” zdolnego do pokonania przemocy obecnej w naszej kulturze. Przemoc może być zwyciężona tylko przez przyjęcie jej na siebie przez niewinną ofiarę, taką jaką podjął Sługa Pański z Księgi Izajasza (na którym, jak się wydaje, wzorował się Lévinas budując wizję podmiotu etycznego)⁸² lub Jezus Nazaretu z kart Nowego Testamentu (dla Girarda będący jedynym kozłem ofiarnym świadomie i w wolności biorącym na siebie wyrok tłumu kierowanego mimetyczną nienawiścią)⁸³. Obydwie te figury mesjasza zbiegają się, gdy chodzi o kwestię pokonania przemocy. W obu przypadkach — odpowiedzialności podejmowanej za Innego i wyrażającej się w substytucji za niego, jak również w ofierze jaką poniósł Jezus — wyraźne są elementy bezinteresowności ofiary i odrzucenia przemocy. „Biblia — pisał Girard — [...] ogłasza koniec całego porządku ofiarniczego dzięki Chrystusowi, dzięki Jego dobrowolnej ofierze. Aby wyzwolić się od ofiary, należy bezwarunkowo odrzucić mimetyczne odwzajemnianie, odwet — należy »nadstawić drugi policzek«, jak mówi Jezus”⁸⁴. Przemoc jest bowiem tym, co mnoży się wedle logiki wzajemności, która jest zawsze logiką odwetu. Stąd znaczenie bierności, która naznacza Lévinasowską podmiotowość etyczną, oraz brak wzajemności czy symetrii w substytucji⁸⁵. Logika przemocy może być zatrzymana tylko przez logikę ofiary, wykraczającą poza horyzont ontologiczny, który, jak się wydaje, jest tym samym, co poziom mimetyzmu prowadzącego do prześladowania drugiego człowieka. Sługa Pański (figura podmiotu etycznego z pism Lévinasa) i Jezus (opisany przez Girarda) to prześladowane ofiary przemocy, przedkładające jednak nad wła-

⁸² Por. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 139, pisze, iż wyraz bezinteresowności to okrzyk: „me voici — oto jestem, ale w bierniku. Cudowny biernik: oto mnie widzisz, oto masz mnie przed sobą jako twojego dłużnika i sługę”. Por. Księga Izajasza, 53 (Czwarta pieśń Sługi Pańskiego), Biblia Tysiąclecia, Poznań-Warszawa 31980. Inspiracją Lévinasa mogła być też scena powołania Izajasza z rozdziału 6 Księgi Izajasza, Biblia Tysiąclecia (w wersecie ósmym czytamy: „I usłyszałem głos Pana mówiącego: »Kogo mam posłać? Kto by Nam poszedł?« Odpowiedziałem: »Oto ja, poslij mnie!«”).

⁸³ Por. R. Girard, *Początki kultury*, s. 113.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Por. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 150: „Idea zastąpienia znaczy, że ja zastępuję Innego, ale że mnie jako mnie nikt nie może zastąpić”.

sną wolność (wolę) odpowiedzialność za Innego (Sługa Pański/podmiot mesjański u Lévinasa) i naśladowanie Ojca (Jezus u Girarda)⁸⁶.

Przemoc może być bowiem tylko o tyle powstrzymana, o ile jej „przeciwstawimy” bezinteresowną ofiarę niewinnego, który podoła, niemożliwemu z ludzkiego punktu widzenia, zadaniu powstrzymania się od odwetu, czyli respektowania, nawet za cenę ofiary z życia, biblijnego nakazu: „Nie zabijaj”⁸⁷. To w istocie zadanie mesjańskie i chociaż Lévinas widział mesjasza w każdym z nas, to wydaje się, że wykonanie tego zadania przekracza ludzkie możliwości. Niemniej troska o drugiego człowieka powinna nas skłaniać do ciągłych, mniej lub bardziej udanych, prób realizacji tego „mesjańskiego” obowiązku, gdyż wydaje się, że to te próby są warunkiem naszego pełnego i wolnego człowieczeństwa. Wysiłki te zakładają bowiem zdolność do nawrócenia (epistemologicznego i etycznego), a także, konsekwentnie, podstawową wolność człowieka, który może odmówić uczestnictwa w zaklętym kręgu przemocy⁸⁸, co nie może dokonać się bez ofiary z siebie, wynikającej z troski o innego człowieka.

A person in light of the “culture of violence”. An attempt to compare the concepts of René Girard and Emmanuel Lévinas

Summary

The paper is concerned with the issue of the connection of human nature to violence in culture, based on the analyses of two French philosophers, R. Girard and E. Lévinas. In their interpretations, violence is an inherent aspect of culture, which raises the question of what these thinkers actually regard as its underlying causes? The answer to this question involves the idea of human being who resorts to violence in his/her relations to others on the individual and social level. Identifying subjective traits as a source of violence leads to another question essential in this context: how, if at all, is it feasible to break out from the “vicious circle” of violence in culture? An affirmative answer to this question is possible only after indicating how subjective attitudes have to evolve in order to breed the “culture of peace”, instead of violence. Overcoming the “culture of violence” requires opening up the “warring subject” to Truth and Good, characteristic for the “messianic subject”, for only the latter is able, through superhuman efforts, to resist the culture-determined imperative of reprisal and violence.

⁸⁶ Por. R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, s. 25–27. Por. *idem*, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, s. 328.

⁸⁷ Por. R. Girard, *Początki kultury*, s. 126, rozróżniając dwa sensy ofiary, podkreśla, iż istnieje „różnica między ofiarą archaiczną, która zwraca przemoc walczących ku osobie trzeciej, a ofiarą w sensie chrześcijańskim, która polega na wyrzeczeniu się wszelkich egoistycznych roszczeń, a gdy trzeba — życia, byle nie zabijać”. U Lévinasa jest to oczywiście pierwsze słowo twarzy, która rozkazuje: „Nie zabijaj”. Por. *idem*, *Etyka i Nieskończony*, s. 49–51.

⁸⁸ Por. R. Girard, *Początki kultury*, s. 136–137.