

ELŻBIETA DOBROWOLSKA-KASZA

(Poznań)

HEUREZA „POCZĄTKU”
W MYŚLI RENÉ GIRARDA WOBEC HERMENEUTYKI
DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO
GIANNI VATTIMO I PAULA RICOEURA

Z założenia bardziej rozumiejąca niż wyjaśniająca humanistyka współczesna oddala jako zasadne stawianie pewnych pytań, bądź, próbując ich uniknąć, wikła się w zastępczość odraczającą i dezawuuującą rzeczywiste intencje. Przywykliśmy już do tego, że w horyzoncie naglącej problematyki jawią się mgliste pojęciowo wyobrażenia powrotu do stanu epoki mądrościowej, utkanej myśleniem źródłowym, gdzie nie rozeszły się jeszcze drogi Bytu i Bycia, a osobliwość początkowa, ów obiecujący punkt Alfa, mobilizuje i czyni sensownymi wysiłki przebicia się ku śladom pierwotnej obecności. Póki co jednak konkluzje dotyczą bardziej „końca” niż „początku”. Od „śmierci Boga”, „końca metafizyki”, „końca humanizmu”, „końca historii” i „końca człowieka” próżno szukać wyrażającej coś przeciwnego transparencji. W marzeniach o powrocie do stanu jedności sprzed rozpadu niechybnie przyszło zapaść się w monotonię przedwcześnie, naprędce sprokurowanej aury (pseudo)kontemplacji (już to) dnia ósmego. Gra, która toczy się w programie „myślenia niemożliwego” (J. Derridy), czyta księgę bytu, pisząc o nierozstrzygalności czegokolwiek, o zawieszeniach, rozsunięciach, odraczaniu, jednym słowem, o niemożliwości skupienia uwagi w natłoku samokomplikujących się systemów powtórzeń i różnic. Stąd na liście tych niedyskutowanych kwestii znalazły się, najogólniej mówiąc, kontrowersje wokół „początku”.

Hipoteza, jaką od lat proponuje René Girard, budziła i nadal budzi sprzeciw, gdyż zmierza, jak to on sam wielokrotnie podkreślał, do odsłonięcia i wyjaśnienia mechanizmów kulturowych *in statu nascendi*. Dyskusja, która od wielu lat toczyła się wokół jego tak zwanej mimetyczno-ofiarniczej koncepcji kultury, ujawniła

wątki budzące wątpliwości i zarazem pozostawiła jako nierozstrzygalne kwestie, które dla samego Girarda były wiążące, gdyż rozumiał je jako m.in. klucz do przełamania niedostatków strukturalizmu (oczywiście nie tylko), przez jego oponentów zaś to one właśnie zostały sklasyfikowane jako rodzaj waloryzacji światopoglądowej, a więc uniemożliwiającej dyskusję. Ale pozostaje dalece kontrowersyjna również dla tych, którzy wydają się być zainteresowani jego sposobem diagnozowania znamion kulturowych (dotyczących głównie współczesności) ujawnionych w oparciu o założenia zawsze obecnej kryzysogennej *mimesis*. Zwłaszcza ostatnimi czasy zagadnienie to nabrało nowej aktualności, gdyż w wielu zakresach daje się uchwycić zbieżność pomiędzy intuicjami Girarda a aktualną problematyką, m.in. polityczną. Dlatego też w wymiarze medialnym René Girard stał się jedną z tych osób, do których kierowane są zapytania jako do analityka bieżącej sytuacji¹. Tę uwagę należy w tym miejscu rozumieć jako niezobowiązującą dygresję, gdyż, choć ta problematyka okazuje się ważna, na pewnym etapie „czytania kultury”, którego dokonuje Girard, dla całości jego refleksji pozostaje jedynie jednym z wielu podobnych zagadnień; których funkcje w łańcuchu kulturowych zależności wpisuje on w mechanizm mimetyczno-ofiarniczego paradygmatu kultury ludzkiej i nieustająco nakłania, by zapytać o jej źródło, początek, punkt wyjścia, mechanizm ją fundujący. Dodatkowo swoje pytanie formułuje w kategoriach swoistego imperatywu, jako nakazu szukania „prawdy początku”. Tej kwestii pozostaje wierny w całym swym pisarstwie. Nieustająco interesuje go to, co wbrew różnym modom, zdoła ująć i wyrazić jako dająca się odczytać prawda autentycznego wydarzenia.

Projekt antropologiczny Girarda w wielu zakresach wykazuje zbieżność z zainteresowaniami, które pojawiły się w myśli francuskiej na początku lat 60. W punkcie wyjścia podejmuje podobną co współcześni mu krytykę heglizmu, odnowionego na francuskim gruncie przez Alexandra Kojève’a. Krytyka ta, jak wiemy, odpowiadała ogólnemu klimatowi intelektualnemu Francji tego czasu, którego programową potrzebą było uporanie się z heglizmem, by w konsekwencji zakwestionować tożsamość osiąganą przez dialektykę „pana – niewolnika” na rzecz uwypuklenia skończoności i słabości ludzkiej autonomii. Główny problem (M. Foucaulta, J. Derridy i innych) jak utrzymać się wewnątrz *différence* – *différance* (różnica – różnia) staje się również kwestią ważną dla Girarda².

¹ Zob. m.in.: R. Girard, *Ce qui se joue aujourd'hui est une rivalité mimétique à l'échelle planétaire*, „Le Monde” 05.11.2001. W listopadzie 2002 udzielił radiowego wywiadu dla France Culture.

² W 1966 r., w czasie gdy Girard kierował Katedrą Języków Romańskich w John Hopkins University, zorganizował kolokwium „The Languages of Criticism and the Sciences of Man”, którego uczestnikami byli m.in. R. Barthes, J. Derrida, J. Lacan, T. Todorov, J.-P. Vernant. Derrida zaprezentował wówczas „La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines”.

Zatem nietrudno wskazać również na zbieżność terminologiczną i funkcjonalną, którą operuje Girard. Problem różnicy – różni (*différence* – *différance*), jako kulturowa potrzeba utrzymania stanu dyferencjacji w mechanizmach przeciwdziałania kryzysom mimetycznym (zacierania różnic), konstrukt kozła ofiarowego, z podwójnością funkcjonalną analogiczną do *pharmakon*u Derridy, skłaniają do szukania źródeł jego myśli pośród szerszych kontekstów. I choć można wyrazić ten ogólny trend jako antyfundamentalistyczny zwrot w filozofii³ i znaleźć w nim źródło myśli Girarda, nie sposób jednak w tych najważniejszych dla niego kwestiach postawić znak równości między nim a tymi, którzy podjęli się krytyki i dekonstrukcji metafizyki w postmodernistycznym rozumieniu. Tekstualne konteksty *pharmakon*u Girard musi uznać za jedynie „odraczające”, niewystarczające do utrzymania i wyrażenia napięcia, w które uwikłana jest zasadnicza dla niego kwestia. Chodzi mu przecież o wymiar podstawowy, religijny, zarówno fundamentów, jak i wszelkich kompetencji kulturowych.

Uprawianej przez siebie hermeneutyce Girard wyznaczył określony tor, po którym winniśmy się poruszać, by fazę rozumienia skorelować z doświadczeniem budzącym wrażliwość i czujność wobec meandrow zafalszowań. Manewr ten, kwestionujący Logos narracji, prowadzić ma, według Girarda, do możliwości przedostania się w obszar dyskursu, w którym dokonuje się rozpoznanie zapośredniczonego międzytekstualnie komunikatu. Teksty (tu rozumiane szeroko jako w ogóle teksty kultury) obarczone znamieniem dyskontynuacji, czytane powinny być poprzez wyodrębnienie przestrzeni, w której prowadzą ze sobą rozmowę, a co na poziomie głębokich struktur tekstu odnajduje Girard jako jedną wspólną, wyjściową opowieść konstytuującą się w relacji do pewnego szczególnego wydarzenia. Każdorazowa próba hermeneutyczna będzie odesłaniem do autora, (dla Girarda ma to wymiar całych sekwencji autorów zbiorowych), którego czynności wyposażania danego tekstu w przydawane mu, rozwijane znaczenia, w nakładających się na siebie warstwach tekstu jedynie w przestrzeni intertekstualnej pobudzają do zapytania o granice manipulacji, wiarygodność i skłaniają do zastanowienia nad prawdą opowiadanego wydarzenia. Sam Girard fenomen ten odczytał jako „rzeczy ukryte od założenia świata”⁴.

Hermeneutyka Girarda o silnie wyjaśniających inklinacjach w pewnym miejscu ucieka się do zaniechania przyjętej metody. Polega to na tym, że Girard nie zgadza się na czynności interpretacyjne namnażające kolejne koła hermeneutyczne. Zatrzymać koło niekończących się interpretacji oznacza dla niego skierowanie uwagi, zintensyfikowanie jej na przekształceniu rozumienia i wiedzy w rzeczywiste poznanie.

³ Zob. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, TN KUL, Lublin 1998.

⁴ Zob. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset 1978.

W prezentowanym tu szkicu chciałabym podjąć próbę wyeksponowania tych wątków myśli Girarda, które mimo iż są ściśle splecione z jego teorią, pozostają w cieniu najczęściej omawianych w związku z nią tematów. Z uwagi na nie myśl Girarda funkcjonuje głównie jako ta, która tropiąc przejawy zbiorowej, wspólnotowej przemocy, odsłania jej ofiary i demistyfikuje te sfery kultury, których trwałość zasadza się na nie podlegających redukcji ciemnych stronach natury ludzkiej. Dlatego całość jego przedsięwzięcia jawi się bardziej jako rodzaj determinizmu, w którym pułapki *mimesis* są wszechobecne, a przemoc z nią związana stwarza błędne koło ograniczeń. Tymczasem w teorii Girarda, oprócz tego zasadniczego porządku pojęciowego, którym operuje (*mimesis* – naśladownictwo i pożądanie, trójkąt mimetyczny, *dedifférenciation* – zacieranie różnic i kryzys mimetyczny, kozioł ofiarny i mord założycielski), obecne są również inne ważne dla całości hipotezy zagadnienia. Wstępnie można je określić jako związek pomiędzy **uwagą – milczeniem – początkiem**, każdorazowo odnoszący się do horyzontu autentycznego wydarzenia z centralną figurą ofiary założycielskiej. „Musimy – pisze Girard – dostrzec w najprostszej formie mechanizmu ofiarniczego cudowną maszynę, służącą do wzbudzania nowego typu – pierwszej uwagi nie biorącej się z instynktu. Począwszy od pewnego poziomu szaleństwa polaryzacja mimetyczna dokonuje się na jednostkowej ofierze. Nasyciwszy się tą ofiarą przemoc niezmiennie zatrzymuje się – cisza następuje po zgiełku. Ten całkowity kontrast pomiędzy rozpełnieniem namiętności i nasyceniem, wzburzeniem i ciszą stwarza jak najkorzystniejsze warunki do obudzenia się tego nowego typu uwagi (*attention*). Jako że ofiara jest ofiarą wszystkich, to właśnie na niej skupia się w tym momencie spojrzenie wszystkich członków wspólnoty. Oprócz przedmiotu pojmowanego czysto instynktownie jak na przykład pożywienie, obiekt pożądania seksualnego, czy też dominujący współplemieniec, jest martwe ciało ofiary kolektywnej i to ono właśnie stanowi pierwszy obiekt dla tego nowego typu uwagi”⁵. Stąd bije źródło znaczeń, tu zostaje odnalezione *sacrum*.

Choć Girard wyraźnie rozgranicza porządek fałszywej transcendencji (*sacrum* wyłonione z przemocy) od transcendencji chrześcijańskiego objawienia, to jednak to, co odnalazł w mrokach skrywanej tajemnicy fundującej ludzką kulturę, nieprzerwanie transponuje w te wszystkie szczególne momenty „pojednania jednostki ze światem, człowieka ze świętością”⁶ i osadza je w tej sferze ludzkiego doświadczenia, gdzie wrażliwość budowana jest na szczególnym napięciu. Czyni to po to, by stwierdzić, że „uwaga oznacza wyjątkowo trudne zmaganie”. Taką przekraczającą uwagę znalazł w twórczości m.in. Simone Weil – uwagę „poddaną prawdziwemu

⁵ Tamże, s. 134.

⁶ R. Girard, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 315.

związku z Bogiem, związku z modlitwą.” Jak sądzi, ta „uwaga” nacechowana jest wyjątkową doniosłością, przez większość czasu nie jesteśmy do niej zdolni⁷, i jak wielokrotnie powtarza, trafia się na nią w sytuacjach szczególnych: choroby, cierpienia, gdzieś u kresu życia. Docierają do niej jego ulubieni pisarze: Dostojewski, Proust, Stendhal, Flaubert, Cervantes⁸. To oni podejmują jedną i tę samą opowieść krążącą wokół opętania pragnieniem upodobnienia się, tej szczególnej choroby duszy, która od zarania dziejów w kłębowisku namiętności oscyluje między pożądaniem a zawładnięciem pośród ścigających się mód, preferencji, próżności po autodestrukcyjną. W namnożonym świecie idoli, żądz i miraży, kolejnych obiektów pragnień, całego głodu duszy, gdzie „każdy skończony duch wierzy albo w Boga albo w bożka” (za M. Schelerem), zdolność do uwagi inicjującej początek to więcej niż nadzieja na przewycięzenie dotkliwej przypadłości.

I właśnie u tych pisarzy Girard dostrzega taką koncentrację – uwagę, do której zmierza cały ich wysiłek powieściowy, by w pisanych przez nich zakończeniach – epilogach „złożony świat namiętności rozpadł się i wrócił do prostoty”⁹. Powrót ten następuje przez odrzucenie transcendencji odwróconej – fałszywej, która rozstępuje się i zanika na rzecz tego, czym jest wertykalność transcendencji. Ta dosięga Dymitra z *Braci Karamazow*, a w *Zbrodni i karze* Raskolnikowa przez co – jak pisze Girard – „u Dostojewskiego zakończenia są początkami. Zaczyna się nowe życie wśród ludzi albo w wieczności”¹⁰. Banał epilogu jest wykładnią afirmacji najistotniejszej uwagi jako „początku” pojednania. A banalność tych zakończeń-początków polega na tym, że choroba duszy zostaje uleczona wraz z wyrzeczeniem się kapryśnych idoli i kuszącego ucześnictwa w fantasmagoriach rozproszonej uwagi pozorów, zapożyczeń i imitacji. Banalność ta to nic więcej jak to, że do opowiedzenia jest ciągle jedna i ta sama opowieść. Właśnie tego są świadomi Dostojewski, Proust, Cervantes, Stendhal – muszą powtórzyć to samo, choćby za cenę posądzenia o banał. Do tego związku między „uwagą” a „początkiem” wraca Girard wielokrotnie, podkreślając wzajemną dynamikę tych pojęć. Ruch, w którym one pozostają wobec siebie, wprowadza w jego teorię kategorie dramatu ze szczególną wyłaniającą się z niego teleologią. Poszczególne sekwencje tego dramatu można rozpisać na akty:

⁷ Simone Weil *vue par René Girard*, w: „Cahiers Simone Weil”, t. XI, nr 3, septembre 1988, s. 208.

⁸ Zob. R. Girard, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, wyd. cyt.

⁹ Tamże, s. 315.

¹⁰ Tamże, s. 298.

1. konfliktogenność mimesis i jej rola w uformowaniu „sceny początku”;
2. przełamanie traumatyczności doświadczeń tej sceny w zwrocie-transferze¹¹;
3. kulturowa artykulacja tego wydarzenia: zakaz, rytuał, mit, instytucje itd.;
4. przekaz ewangeliczny – unieważnienie fałszywej transcendencji, wypowiedzenie ukrytych mechanizmów ją fundujących;
5. trwałość struktur mimetycznych rozpraszania uwagi, a otwarty horyzont „uwagi” jako „początku”.

Każdy z tych aktów odnosi się do „początku”, który go zainicjował, ale również sens zasadniczy, ku któremu zmierza; Logos Chrystusa fundujący nowy początek realizuje się właśnie ze względu na wyjściowe reguły Girardowskiej „sceny początku.”

Zamysł skonfrontowania pewnych wątków myśli Paula Ricoeura i Gianni Vattimo z hipotezami René Girarda nasuwa się z racji na ich próby, hermeneutycznego odniesienia się do tradycji religijnej, w których wyłania się problematyka nawiązująca do Girardowskiej „sceny początku”. Stąd poniżej zostaną przedstawione te aspekty refleksji Gianni Vattimo i Paula Ricoeura, które, jak mi się wydaje, docierają do podobnych co Girard zagadnień, próbując uchwycić wzajemny związek między uwagą – milczeniem – początkiem.

W najbardziej oczywisty sposób figura tej sceny obecna jest w argumentacji R. Girarda, gdzie pełni funkcję pola o cechach sprawczych z konsekwencjami całościowo i realnie rzutującymi na obraz kulturowych zależności. Choć hipotetycznie umieszcza ją Girard w odległej przeszłości, wyznaczającej poziom nazywany przez niego „progiem hominizacji”, nie czyni z niej punktu odległego historycznie, zamkniętego w ramach jakiegokolwiek porządku ideowo-historycznego; przeciwnie – znaczenie owej „sceny początku” polegać ma właśnie na jej zdolnościach do ciągłego przyjmowania aktualizujących ją form. Jest obecna ze względu na *praxis* realizujących się w jej ramach nieusuwalnych pragnień i skłonności mimetycznych.

Scena początku, która odpowiada pojęciu „próg hominizacji”, odpowiedzialna jest za mechanizm tworzenia form kulturowych. Przebiega zatem na styku dwóch różnych, trudnych do pogodzenia metodologicznie porządków. Jeden wyłaniający się z perspektywy naturalistycznej wyprowadza procesy hominizacyjne bezpośrednio spośród uwarunkowań przyrodniczych. Drugi zaś odnosi się do antropologicznego horyzontu działań symbolicznych. To on właśnie pozostaje dominujący w ekspresji pragnień mimetycznych. W wymiarze wspólnotowym mimesis kształtowana jest przez relacje wobec Innego, tak splatając więzi międzyludzkie, by mechanizmy

¹¹ „Rozwiązaniem nie może być ciągłość, musi nastąpić przejście metonimiczne od członków wspólnoty do ofiar rytualnych. Ofiara nie może być w zbyt dużym, ani w za małym stopniu obca względem wspólnoty (...) ta dwuznaczność stanowi warunek konieczny dla oczyszczającej skuteczności ofiary (...) musi należeć jednocześnie do tego, co w środku i do tego, co na zewnątrz”; R. Girard, *Sacrum i przemoc*, cz. II, Brama, 1994, s. 152–153.

akulturacyjne odpowiadały wzorcom kulturowym zdolnym te więzi podtrzymać. Konfliktogenne działanie mimesis obecne jest, według Girarda, w każdorazowym akcie zacierania się różnic. Kultura jednak dysponuje mechanizmami zapobiegającymi totalnej dedyferencjacji przeradzającej się w konflikt bądź w kryzys. Zanim jednak doszło do wykształcenia się reguł przeciwdziałających kryzysom mimetycznym, „pierwotna scena początku” naznaczona była kumulacją wyniszczających konfliktów. Na ich intensyfikację wpływał rozwój biologiczny, szczególnie funkcji naśladowczych jako najistotniejszych w procesie kształtowania zdolności poznawczych ukierunkowujących rozwój procesów hominizacji. „Proces hominizacji został wyznaczony właśnie przez wzrost mocy naśladowczej, a nie na odwrót”¹². Kumulacja sytuacji konfliktogennych, kryzysowych wynikała bezpośrednio z rozwoju funkcji naśladowczych i rywalizujących, wzajemnych pożądań. Ta hipotetyczna scena jest dla Girarda obecna w wielu całkowicie współczesnych zachowaniach. Jej korzenie, jak widać, wyprowadzane są z zależności innych niż kulturowe, bo te są niejako jej konsekwencją. Ale każdorazowy akt aktualizowania się mimetycznych skłonności, to jednocześnie zaistnienie w obszarze *homo symbolicus* również *pra-homo*. Rygory instynktu i walory kultury – symbolu – nieprzerwanie rzutują na siebie. Są strukturą nierozzerwalną, realizują się w wielu różnych aspektach. Formułując swą teorię Girard zdaje się wyznaczać dwa przeciwstawne horyzonty doświadczeniowe. Jeden z nich to horyzont działającej *mimesis* i jej skutków „odróżnicowujących” – wyłaniający fałszywą transcendencję, drugi zaś to przełamujący, go stale uobecniany – czyli moc oddziaływania ofiary.

Gianni Vattimo utożsamiając się z postmetafizycznymi „dobrodziejstwami” zakwestionowanego ruchu wznoszącej się metafory, wskazuje na dokonujący się inny, szczególny ruch wytyczony na linii powrotu w stronę źródła. Problem owego powrotu w twórczości Vattimo zdaje się pozostawać głównym wątkiem jego zainteresowań od co najmniej lat 90. Określa to jako powtórne odkrycie doświadczenia, które zachodzi w perspektywie sekularyzacji, gdyż ta właśnie rozpoznana została przez niego jako cecha charakterystyczna dla autentycznego doświadczenia religijnego. Przy czym zawsze w tle jako niezbywalnie aktywne pozostaje, jak to określa, święty rdzeń, źródło, centrum¹³, wobec którego oddalając się, „upadając”, zniekształcając go, ciągle, z różną intensywnością pozostajemy w relacyjnym związku. W tej zsekularyzowanej aurze jako własny zarejestrował zwrot, o którym pisze: „możliwe, że wydarzyło się to na początku doświadczeń cierpienia, choroby i śmierci ludzi, którzy byli mi drodzy, a prawdopodobnie ta myśl przyszła mi nad pracami R. Girarda”¹⁴, co ostatecznie wyraził w formule *credere di cre-*

¹² R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, wyd. cyt., s. 128.

¹³ G. Vattimo, *Belief*, Polity Press 1999, s. 21.

¹⁴ Tamże, s. 36.

dere licząc się, jak to zauważa, z możliwością zinterpretowania tego fenomenu jako „znaku poszukiwania początku”¹⁵. Sam jednak podkreśla, że istotniejsze dla klimatu powrotu wiary, którego doświadczył, jest nie tyle przypominanie sobie „zapomnianego początku”, poprzez jego uaktualnianie, lecz przypominanie sobie tego, „że zawsze już o nim zapomnieliśmy i o tym, że przypominanie sobie tej cechy zapominania i tej odległości stanowi o autentyczności doświadczenia religijnego”¹⁶. Prowadzi to w konsekwencji do uznania za rzeczywistą relacji, która z konieczności jest dla Vattimo zawsze upadająca. Źródło tej relacji którą Vattimo wyposaża w niezbywalne cechy, „nie jest metafizycznie strukturalne, esencjalne, posiada wszelkie cechy zdarzeniowości i wolności”¹⁷.

Do tego „miejsca-źródła” dociera Vattimo poprzez propozycje hermeneutycznych powiązań, które wynikają, według niego, z zapomnianych poniekąd możliwości płynących bezpośrednio z inspiracji teologicznych, w czym w wyróżniony sposób, miałyby chodzić o rację do ewangelicznego „czytania znaków czasu” – w horyzoncie podlegającym kenozie Wcielenia. Z tego „miejsca” o ontologicznie nadzwyczaj słabym statusie (tzw. ontologia osłabiania), oczekiwanie na byt zdolny przemówić skłania do wsłuchiwania się w „charakter dziania się”¹⁸ rozwijanego pomiędzy dwoma sensami pozytywności; między sensem, na mocy którego doznanie religijne powraca, wchodząc w charakterystyczne relacje wobec historycznie określonej egzystencji, a sensem wynikającym z zależności od pierwotnej faktyczności. A zatem w horyzoncie tym dostrzega Vattimo skorelowane działanie podwójności sensu wobec historyczności i zauważa, że jeśli następuje przerwanie horyzontalnej ciągłości, to nie w sensie nowego, absolutnego początku, lecz z podtrzymaniem związanej – źródłowej łączności. Utrzymanie się w horyzoncie podwójnego sensu, konkretnej historyczności i sensu płynącego z historyczności źródłowej, dokonującej się w warunkach pełnej wolności i zdarzeniowości, to pozostawanie w tym, co wynika z tego związku. Znaleźć się tam, to powrócić. Ponieważ Vattimo programowo broni się przeciw jakimkolwiek znamionom metafizyki, zarówno w wymiarze onto- czy epistemologicznym, zgadza się na źródło o cechach relacyjności pomiędzy Heideggerowskim zapytującym *Dasein*, a ewentualnością płynącą z kenotycznej formy nieskończonego procesu redukcji, osłabiania, wysubtelniania.

Ricoeurowskiej „scenie początku” nieodłącznie towarzyszy centralna figura pierwszego człowieka. Próby przebicia się w tę sferę paradoksalnie – w stosunku do zamierzenia – nie czynią tej sceny jaśniejszą. Przez spiętrzone bowiem przy-

¹⁵ Tamże, s. 22.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ G. Vattimo, *Ślad śladu*, w: J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 106.

¹⁸ Tamże, s. 105.

porządkowania do szeregu przeciwstawnie działających splotów sił odśrodkowych, świat „człowieka zrośniętego z bytem”¹⁹ znaczą spowitą w mrok przeszłością. Ruch hermeneutyczny powracający w tę stronę, sferę prekonceptualizacji, jest mową, w którą Ricoeur wyposaża pierwotność symbolu. Mowa tego symbolu i wszelkie próby konceptualizacji obiecują głębię i dynamikę, jednocześnie ogniskując na sobie to, co Ricoeur określa „osaczeniem przez zło” jako tajemnicę przeszłości. Anthropos-Adam zostaje wyprowadzony z mroków archeologii w ukonkretnione czasowo i przestrzennie uniwersum doświadczeniowe, gdzie pomiędzy początkiem i końcem symbolu – mitu rozwijany jest sens dramatycznej opowieści: „obrazom początku odpowiadają obrazy końca”²⁰. „Mit mitów” (mit adamiński) nadając kierunek patrzenia wstecz niechybnie staje się też perspektywą wyjaśniającą i osadzającą się w nadziei również uporania się z tajemnicą i skandalem zła. W konsekwencji zaś daje to złamanie linii mitu jako reguły odpłaty, jako rozwijającego się sensu uzasadniania cierpienia, by właśnie myśleć poza schematem mitu i odpłaty. W wymiarze zarysowanej perspektywy przyszłości to, co bolesne, niesprawiedliwe i nieuzasadnione, ów skandal przeszłości („początku”) podlega takiemu przeciwdziałaniu, że wytyczona perspektywa eschatologiczna staje się perspektywą „pomimo”²¹. Perspektywa banalnie rysująca się w obliczu napięcia towarzyszącego uwikłaniom, o niejasnej i przerażającej proveniencji początku jako tego, gdzie „krzyżują się nasze niepokoje”²².

Koncentrując się na zasugerowanym przez Ricoeura momencie – miejscu przełamania między ruchem wstecz a możliwością myślenia w przód (między archeologią a eschatologią), docieramy do jednego z tych punktów – węzłów, które przewijają się przez całościowe poszukiwania Ricoeura; czyli to, co można by określić jego piętrzeniem aporii ze wskazaniem nie na rozwiązanie a na wielość otwierających się kontynuacji. Zaproponowana tutaj próba wyselekcjonowania tego momentu stanowi pewnego rodzaju centrum wstrzymujące koło interpretacji przez zmianę jego kierunku ruchu, choć w poszczególnych fazach twórczości Ricoeura była poddawana modyfikacjom, daje się ująć jako ciągle obecny węzeł. Jest to centrum powstałe na przecięciach: dystansu i przyswojenia, sensu i referencji, znaczenia i zdarzenia, historyczności i nieskończoności. Punkty przecięcia się znaczeniowo zróżnicowanych porządków dialektycznych znaczą hermeneutykę Ricoeura napięciami natury egzystencjalnej, każdorazowo wybierając ruch w kierunku nadwyżki sensu, czyli kolejnych interpretacji.

¹⁹ P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, Pax, Warszawa 1985, s. 99.

²⁰ Tamże, s. 106.

²¹ Zob. C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Wrocław 1998, s. 175–176.

²² Tamże, s. 153.

Ten Ricoeuowski węzeł ma pośród różnych cech go określających jedną specyficzną. Bardzo dosłownie wyraził ją Ricoeur jako moment milczenia i ciszy, jako niezbędny warunek w możliwym do urzeczywistnienia się słuchaniu. Określa go jako punkt, w którym „milczenie jest początkiem i źródłem słuchania i posłuszeństwa”. By jednak go wyrazić, napęła go mową. Nad tym punktem – węzłem również zatrzymuje się Girard, inaczej jednak niż Ricoeur odtwarza następstwa tego „wydarzenia”.

Horyzont nasłuchiwania w postulacie Vattimo zakłada swoistą obecność, wobec której zapadają podstawowe i nieredukowalne uzgodnienia. Przypomina o nich poniekąd mimochodem, nie nadając im statusu przyczyny. Ślad choroby, stan otwartej rany czy „konstytutywne aspekty doznania religijnego: konfrontacja z tajemnicą śmierci i cierpienia, doświadczenie modlitwy (...) są to sposoby spotkania z radykalną zdarzeniowością egzystencji”. Vattimo określa je jako doświadczenie przynależności w sensie źródła, pochodzenia, które w warunkach powrotu odtwarza się również jako upadek przynależny „zdarzeniowości egzystencji”, „upadaniem, przynajmniej o tyle, o ile powrót jawi się nam zawsze jako odzyskanie kondycji, z której upadliśmy”²³.

Aporia Ricoeura jako centrum to w pierwszym rzędzie nie centralność wnętrza według Diltheyowskiej formuły rozumienia, która zachodzi poprzez przeżycie – rozumienie – ekspresję, w opozycji między zewnętrżnością znaków a duchowym centrum życia człowieka. Ricoeur stosując zasadę ruchu jako relacji, zwraca się zarówno w przeszłość, w której podmiotowość jest gatunkowa i zbiorowa, jak i w przyszłość, gdzie jawi się kierunek wyłaniania autentyczności „wiedzy”; każdorazowo takiej „wiedzy”, która wynika ze sposobu bycia, zarówno w wymiarze indywidualnym jak i zbiorowym, chociażby jako ludzka zdolność do porozumiewania się. Rozumienie siebie to rozumienie świata znaków w tych zaszyfrowania i skrytościach, gdzie bios projekcji pragnienia jako dominujący zostaje zniesiony na rzecz nadziei na uwolnienie się z zafałszowań i iluzji. Światy tekstów proponują tę nadwyżkę sensów, która dla Ricoeura jest możliwością również taką, która pozwala ponawiać interpretacje. Choć „Bóg umarł” to Ricoeur z nadzieją powie „że nic nie zostało przesądzone, wszystkie możliwości i po Nietzsche zostają otwarte”²⁴. Odnosi to przeświadczenie bezpośrednio do wyróżnionego momentu ciszy (tak rozumie ateizm) jako milczenia, które poprzedza mówienie, bo „jeśli milczeć to nadal nasłuchiwać, dopuszczać wyłonienie rzeczy”²⁵. Zakłada jednocześnie zdolność do podtrzymania wiążącego i ukierunkowującego napięcia pomiędzy „mową,

²³ G. Vattimo, *Ślad śladu*, wyd. cyt., s. 106.

²⁴ P. Ricoeur, *Religia, ateizm, wiara, w: tenże, Egzystencja i hermeneutyka*, wyd. cyt., s. 37.

²⁵ Tamże.

która nami mówi i nami rozporządza”, a interpretacją kerygmatu aż po zdolność filozoficznej refleksji.

Cisza i milczenie, według Girarda, to pewnego rodzaju uniwersum, w obszarze którego zostaje zainicjowany proces wypełniania go mową. Mowa ta to narracja, która uzasadnia wydarzenie inicjujące ciszę jako sprawczą instancję. W obszarze ciszy formują się również syndromy *sacrum*. Mowa odnosząca się do niego zawsze jest pełna ambiwalencji; podziwu i oskarżenia. Jeśli odtworzyć to wydarzenie to bardziej pokazać niż wypowiedzieć, zawierzyć rytuałowi. Prawda o wydarzeniu rozgrywającym się na owej „scenie początku”, jeśli ma zachować swą moc sprawczą i przeciwdziałającą kolejnemu kryzysowi mimetycznemu, utrwalona zostaje w skuteczności powtarzalnych procedur rytuału. Między „akcją rytuału” a narracją słowną niemożliwe jednak okazuje się utrzymanie ciągłości translacyjnej. Dlatego Girard pisze: „Trzeba się zastanowić, jak ma się sprawozdanie prześladowców z dokonanego przez nich samego aktu prześladowczego do realiów opisywanego wydarzenia. Widz, który, nie biorąc w nim udziału, z daleka obserwuje kolektywną przemoc, widzi tylko bezwolną ofiarę, rzuconą na pastwę rozhisteryzowanego tłumu. Skoro zaś zwróci się do kogokolwiek z owego tłumu z zapytaniem, co się wydarzyło, nie pozna niemal sytuacji widzianej na własne oczy. Dowie się o niesłyszanej władzy ofiary, o tajemniczym, aktualnym, a być może przyszłym jej oddziaływaniu na wspólnotę – bowiem ofiara na pewno wymknęła się śmierci”²⁶. Stąd wyodrębniony przez Girarda temat z centralną figurą ofiary wyłania się z perspektywy innej niż słowna opowieść, bo przecież mity milczą na temat kozła ofiarnego. Jednocześnie to on jest zasadą tworzącą strukturę i sterującą od wewnątrz wszystkimi tematami. Począwszy od pewnego progu efekt kozła odwraca układ prześladowca – ofiara, przekształcając ofiarę z biernej w działającą i oddziałującą na stan całościowy. Jest tą, której zaistnienie w polu traumatycznych doświadczeń bratobójczej *mimesis* przerwało jej wyniszczające działanie i roztoczyło perspektywę ładu.

Cała ta sterująca zdolność, wobec której rozwijany jest mit kultury, z wszystkimi podstawowymi dystynkcjami, wyłania się z doniosłości wydarzenia, w którym rozpoznana cisza jako zwiastun ładu przebiega w obszarze skumulowanych, przeciwstawnych możliwości, między ładem a chaosem, życiem a śmiercią. Jedynym spoiwem przesądzającym o przeformułowaniu i przekształceniu na rzecz ładu jako sensu staje się zdolność do takiej „uwagi”, która wobec sytuacji spiętrzonego kryzysu przecina go, ustalając porządek wertykalny i jedyny w stosunku do horyzontalnie rozprzestrzeniającej się, jak to określa Girard, „zarazy mimetycznej”. Opowiadany na tej drodze mit kultury przywiązuje jednak wagę nie

²⁶ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987, s. 84.

do samej „uwagi” jako źródła znaczeń, lecz do uzasadniania określonych działań – zachowań, które nie będąc już „uwagą” poruszają się w sferze jej następstw. Stają się kolejnymi interpretacyjnymi recepcjami (*simulacrum*) wydarzenia, którego zajściu należy przeciwdziałać całym dostępnym spektrum możliwości choć ceną jest rozproszenie „uwagi”, aż po kolejne syndromy zaradcze – kozły ofiarne, zdolne przywołać coś na kształt zaniechanej „uwagi”, wzbudzonej jednak przez to, co Girard określa „fałszywą transcendencją”. Wyłoniona fałszywa transcendencja wynika z radykalnych posunięć w ramach wielorakich metonimicznych powiązań, ujawnia związek między „uwagą” (*attention*) a „uwodzeniem-kuszeniem” (*tentation*). Horyzont „kuszenia” (*tentation*) znosi i unieważnia „uwagę” (*attention*). Jako trwała zdolność pozostaje możliwość powtarzania i odtwarzania przebiegu wydarzenia uzasadnionego strukturami przekonaniowymi, rozwiniętymi na linii winy i kary. Każda kolejna opowieść, narracja, interpretacja tego wydarzenia jest ciągle odtwarzaną procedurą bezpośrednio uwikłaną w kanon rozproszenia, czyli kłamstwa. Dramat rozgrywający się wokół milczenia ofiary, konsolidujący uwagę, swą kulminację osiąga w tym, co Girard określa „funkcją przeświecającą mity swoim światłem”. Światło to płynie z Ewangelii „idźcie i starajcie się zrozumieć, co znaczy: *chęć raczej miłosierdzia, niż ofiary*” (Mt. 9:13).

Otwiera się tu możliwość perspektywy heurystycznej jako zdolność przekraczania pewnych ram myślenia, w którym poznanie kształtuje się poprzez rację i prawo do „odkrywania” – czyli dysponowania momentem umykającym i nieuchwytnym bezpośrednio ciężącym ku, z pozoru (podkreślam: „z pozoru”) formom irracjonalności. Jako zasada „odkrywczości” rzeczywisty *inventio* nie wyklucza i nie stoi w sprzeczności z racjonalnością myślenia, zwłaszcza w takich dziedzinach życia, które całościowo angażują człowieka²⁷. Racjonalność myślenia osiągnięta przez heurystyczne prawdopodobieństwo (jako możliwość) pokazuje różne ścieżki rozumowania, czasami bardzo znacznie odbiegające od normatywnych schematów wyciągnięcia wniosków. Na ten probabilistyczny model rozumowania ludzkiego trzeba spojrzeć jako na proces przeprowadzany w sytuacji niepewności jako przynależnej człowiekowi w codziennym życiu. Wnioski, jakie ludzie wyciągają w trakcie takiego rozumowania, nie pokrywają się z regułami logiki, gdyż te, budowane na jasności przesłanek i informacji początkowej, są tworem wyidealizowanym i nie dającym się przełożyć na sytuacje życiowe, a to one właśnie pozostają w bezpośredniej konfrontacji ze sferą prawdopodobnych decyzji. Ten model myślenia o probabilistycznym paradygmacie nie daje się pogodzić z modelami opartymi na logice tzw. naturalnej czy formalnej, gdyż ludzka zdolność myślenia wynika

²⁷ Por. J. Hartman, *Heurystyka filozoficzna*, Wrocław 1997; Z. Kroplewski, *Racjonalność rozumowania religijnego*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002.

w pierwszym rzędzie z niepewności świata. Im bardziej ta niepewność jest konstytutywna, tym bardziej myśl odnosi się do jedynie prawdopodobnych decyzji jako najwłaściwszych. Zarówno Vattimo, jak i Ricoeur mówiąc o nasłuchiwanie, o pozostawaniu w horyzoncie o nieustalanej strategii ontologicznej, obierają kierunek ewentualnych kontynuacji w wiążących momentach (węzłach) jako właśnie momentach heurystycznych, w których zaczyn racjonalności jako sensownych decyzji przesądza o jawiącym się następnym kroku. Dla Vattimo ten węzeł źródłowego związku sam w sobie jest istotny, choć napięcie buduje nie w oparciu o podstawową antynomię, która wciąż przewija się przez myśl Girarda (jako antynomia życia i śmierci), lecz w samo potwierdzającym się statusie niepewności jako jedynym dostępnym warunkiem.

Ricoeur swoje węzły-centra utrwała jako poznawczo obecne w każdorazowych próbach uporania się z myśleniem wklajającym się w aporie. Choć to, co należy wypowiedzieć znajduje i tak poza nimi, w tym, co w rozumieniu zostaje zdemaszkowane i wyzwolone z gnozeologicznych zawiloci. Jako heurystyczny pozostawia jednak moment krytyczny, który bezpośrednio odnosi się do celu hermeneutyki rekonstruującej „podwójną pracę tekstu”, a co wyprowadzone zostało z ważności egzystencjalnego zadania samopoznania człowieka. Choć w ostateczności i tak zostaje ono przekształcone tylko w etap interpretacyjny (owa pokusa ciągłego czytania). Przywołany Ricoeurowski „moment ciszy, nasłuchiwanie”, osłabioną ontologię Vattimo można w kontekście tutaj zaproponowanym rozumieć jako zdarzenia spełniające jedynie prawdopodobieństwo ich zaistnienia. Tak jak prawdopodobnymi jawią się relacje wynikłe w ich następstwie. Heurystyka, która rysuje się w ich horyzontach prawdopodobieństwa, to swoista racjonalność tych relacji jako decyzji. Ricoeur nazwał to zjawisko ciszą-milczeniem, przenosząc je na rozumienie np. ateizmu w relacji do religii i wiary²⁸. Vattimo zaś będzie dociekał mechanizmów odtwarzania powrotu na linii źródłowego związku z aktualizacją zatartego śladu jako jedynie prawdopodobnego (bo przecież to tylko „śląd śladu”).

Projekt Girarda wyraźnie akcentuje racjonalność działania tych, którzy bezpośrednio pozostają zaangażowani w sferę mimetycznych struktur. Bez względu na to, czy dotyczy to form religijności archaicznej, pierwotnej czy odczarowanych, demokratycznych i naukowych, w pełni nowoczesnych sposobów waloryzacji światopoglądowych. Jest to sfera całościowa i „romantycznym” (naiwnym) jest sąd, iż można w jakichś indywidualnych procesach umknąć od jarzma procesu mimetycznego. Ale Girard nie opowiada nam o tej ludzkiej przypadłości w kategoriach zamkniętych determinacji. Prawdopodobieństwo wydostania się poza porządek tych determinizmów jest dane całościowo i permanentnie dostępne, bo zawar-

²⁸ P. Ricoeur, *Religia, ateizm, wiara*, wyd. cyt., s. 31–57.

te jest, jak to określa, w „Wiedzy Krzyża” wynikającej z porządku objawieniowego. Ma to dla niego status dokonującego się początku jako „uwagi” skorelowanej z prawdopodobieństwem jako otwartą możliwością. Prawda tego początku to zdobywcz życia, które choć nieodwracalne, lecz dane jest jako poszerzone o zasadniczą sferę – o życie duchowe. Dlatego zdolne jest, by w każdej chwili narodzić się na nowo.

Pokładając ufność w sensowności banalnego zakończenia (zasugerowanego przez Girarda) zdaje się, że możemy, pośród obwieszczonych różnorodnych „końców” historii, człowieka itd., powtórzyć za Janem Patočką, iż „wciąż wolno nam być u początku”.