



Katarzyna Krempleska

Instytut Filozofii i Socjologii, Polska Akademia Nauk, Warszawa

ORCID: 0000-0002-2912-2568

e-mail: katarzyna.krempleska@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2022.012>

## Wojna oraz jej antropologiczne i kulturowe przesłanki w porównawczym ujęciu René Girarda, Giorgia Agambena, George'a Santayany i Arnolda J. Toynbeego

Celem niniejszego artykułu jest porównanie teorii kilku dwudziestowiecznych myślicieli – René Girarda, George'a Santayany<sup>1</sup>, Giorgia Agambena i Arnolda J. Toynbeego – podejmujących refleksję nad zjawiskiem wojny w terminach znacznie wykraczających poza jego politologiczne czy historyczne ujęcie. Przekonamy się, czy takie porównanie może powiedzieć nam coś istotnego o naturze wojny, jej genezie, ewolucji i funkcji w ludzkim świecie. Uzasadnienie wyboru właśnie tych autorów – choć wybór taki zawsze pozostaje w pewnej mierze arbitralny – sprowadza się do dwóch powodów. Po pierwsze, wszyscy czterej, przynajmniej przez część swojej twórczej biografii, byli sobie współczesni, po drugie i najważniejsze, analizując zjawisko wojny, dokonują swoistej analizy regresywnej bądź genetycznej, poszukując jego egzystencjalnych, antropologicznych, czy też cywilizacyjnych źródeł. Co więcej, wszyscy wymienieni interlokutorzy łączą rozważania nad zmianą

---

<sup>1</sup> Moje badania nad myślą polityczną Santayany były finansowane przez Narodowe Centrum Nauki, grant Sonata nr 2016/23/D/HS1/02274.

charakteru wojny z krytyką współczesnej kultury. Jednocześnie różnice między nimi są na tyle istotne – reprezentują wszakże różne perspektywy badawcze: od historycznej, przez antropologię kultury i swoistą ontologię polityczną, po filozofię naturalistyczną – że gdyby okazało się, iż dochodzą do tych samych konkluzji, wnioski te zasługiwałyby ze wszech miar na uwagę, a może nawet należałoby je uznać za wiążące.

Najważniejsze kwestie, wokół których jest prowadzona analiza, to pytania o antropologiczne i egzystencjalne przesłanki wojny, o relację między ewolucją charakteru wojny a przemianami w kulturze oraz o nieuchronność wojny. W toku rozważań pojawiają się zagadnienia bardziej szczegółowe, będące rozwinięciem tych pytań, takie jak związek między szeroko rozumianą wojną a strukturą władzy, porządkiem symbolicznym, czy też jednostkową i zbiorową tożsamością. Staram się bronić tezy o zasadniczo komplementarnym charakterze przedstawianych koncepcji. Choć autorów różnią ogólne założenia filozoficzne, ich rozważania nad istotą wojny oraz jej antropologicznymi źródłami wzajemnie się uzupełniają: w niektórych aspektach koherentna interpretacja jednej koncepcji okazuje się bardziej przekonująca, jeśli uzupełni się ją o elementy koncepcji pozostałych.

## **1. Toynbee – Girard: eskalacja wojny jako przejaw kryzysu cywilizacji albo jako powrót do przedludzkiego chaosu**

Arnold J. Toynbee pisze o dwóch bolesnych prawdach – pierwsza to „fakt, że w społeczności zachodniej instytucja wojny nadal jest w pełni sił. Druga głosi, iż w technicznych i społecznych warunkach świata zachodniego każda wojna musi grozić wzajemnym wyniszczeniem”<sup>2</sup>. Autor *Wojny i cywilizacji* (1950) popiera umiarkowany pacyfizm, przekonuje o konieczności zawarcia międzynarodowego paktu w imię pokoju, a także wskazuje na fakt, że zmianie uległ zarówno charakter wojny, przede wszystkim ze względu na rozwój technologii, jak i jej uzasadnienie. W epokach przednowożytnych tzw. cnoty wojskowe, z których naczelną jest odwaga, były wysoko cenione i podziwiane, przy czym Toynbee zauważa, że dzieje się tak wtedy, gdy umysł ludzki nie kreśli wyraźnej granicy między siłami społecznymi a niezależnymi od człowieka siłami przyrody, ponadto zaś przyjmuje za pewnik, że te ostat-

---

<sup>2</sup> Arnold J. Toynbee, *Wojna i cywilizacja*, przeł. Tadeusz Jan Dehnel (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1963), 11.

nie nie podlegają jego kontroli i władzy<sup>3</sup>. Innymi słowy, cnoty wojskowe zyskują na znaczeniu, gdy wojna jest postrzegana jako przynależna do sfery konieczności.

W wyniku przemian społeczno-politycznych wojna, która była wojną obronną, a jeśli nie obronną, to prowadzoną w imię najwyższej stawki (być albo nie być narodu czy państwa), przeradza się jednak w militarizm, wojnę dla samej wojny, tak jak polowanie jako sposób zdobywania pożywienia zamienia się w łowieckie hobby. Zdaniem Toynbeego los zachodniej cywilizacji miał w dalszej perspektywie zależeć od rozstrzygnięcia sporu między pacyfistami a militarystami, którzy dążą do skojarzenia wojny z interesem narodowym. W świetle jego teorii cywilizacji świat zachodni nadal czerpie ze swych trzech pierwotnych źródeł: tzw. proletariatu wewnętrznego, który doprowadził do powstania chrześcijaństwa, helleńskiej elity pogańskiej oraz proletariatu zewnętrznego, czyli tzw. barbarzyńców. W momencie, gdy moc źródeł chrześcijańskich osłabła, zaczęto zwracać się ku kulturze helleńskich elit i germańskich obrzeży, stąd rozwój i gloryfikacja militarizmu. Można więc powiedzieć, że eskalacja wojny uwarunkowana jest specyfiką źródeł cywilizacji zachodniej. Współczesny militarizm jest samobójczym wypaczeniem instytucji wojny i – ponieważ nie towarzyszy mu wzrost kompetencji moralnych – może prowadzić do samounicestwienia cywilizacji zachodniej (co zresztą ostatecznie może skutkować odrodzeniem się i umocnieniem chrześcijaństwa), tak jak to bywało z militaryzmem innych kultur i cywilizacji – spartańskiej czy asyryjskiej. Tę obawę, jak dalej pokaże, podziela zarówno Santayana, jak i Girard.

Rozważania angielskiego historyzofa o zagrożeniu, jakie wojna stanowi dla cywilizacji, mogą być pretekstem do przyjrzenia się Girardowskiej refleksji na temat zjawiska wojny z perspektywy antropologii kultury. Takie zestawienie nie jest przypadkowe, jako że w kilku zasadniczych punktach ci dwaj autorzy są jednomyślni. Zgadzają się co do tego, że w epoce nowożytnej wojna przeszła zdecydowaną przemianę oraz że przemoc wojenna w XX wieku eskaluje. Obaj uważają, że jest to zjawisko potencjalnie samobójcze i że wspomniana eskalacja pozostaje w związku z kryzysem chrześcijaństwa. Obie koncepcje cechuje też pewna uniwersalizująca skłonność do rozpatrywania zjawisk społeczno-kulturowych w świetle jakiejś unifikującej zasady, np. ich monogeniczności. Podczas gdy Toynbee śledzi historię cywilizacji (a zwłaszcza ich początki) w poszukiwaniu prawidłowości, które tłumaczyłyby ich

---

<sup>3</sup> Tamże, 22.

powstawanie, ewolucję i upadek, Girarda interesują przede wszystkim względnie trwałe mechanizmy rządzące relacjami panującymi w ludzkich zbiorowościach oraz ich geneza, będąca zarazem genezą kultury i człowieczeństwa w ogóle. Podczas gdy dla tego pierwszego wojna jest jednak przede wszystkim ulegającą przemianom historycznym instytucją społeczno-polityczną, która, przynajmniej teoretycznie i do pewnego stopnia, mogłaby i powinna być świadomie modyfikowana i ograniczana, dla Girarda nie tylko pojęcie wojny jest szersze, ale i jej źródła sięgają głębiej, poza uświadomione procesy społeczne, a także poza samą historię, wkraczając, jak sądzę, w obszar właściwy metafizyce, nawet jeśli nie jest to do końca zgodne z zamierzeniami autora. Z perspektywy Girarda, którego interesuje *ludzkość*, „ostatecznie wszystkie wojny są wojnami domowymi; to dlatego jedność świata oznacza powszechny pokój”, a gdy go nie ma (nie może zaistnieć bez przyjęcia chrześcijańskiej postawy wyrzeczenia się) – „wojnę wszystkich przeciwko wszystkim”<sup>4</sup>. Ujęcie Girarda – jego swoistą „antropologię” wojny<sup>5</sup> – postaram się tu w ogólnym zarysie przedstawić, a następnie skonfrontować jej elementy z analogicznymi próbami pozostałych myślicieli. Dodam, że zarówno Girard, jak i Santayana, którego przywołam w dalszej części artykułu, znali teorię Toynbeeego. Jest też wielce prawdopodobne, że ten drugi się nią inspirował, choćby w skromnym zakresie.

Osią rozważań późnego René Girarda na temat wojny są dzieje przemocy jako kluczowej kategorii antropologii kultury tudzież fenomenologii ludzkich zbiorowości. Według tzw. teorii mimetycznej genezą przemocy jest mimetyczne pragnienie, pod wpływem którego jednostki, naśladując się wzajemnie w swoich dążeniach, formują społeczność rywali postrzegających się jedynie jako przeszkody na drodze do osiągnięcia celu. Paradoksalnie, podczas gdy w takiej zbiorowości konkurentów mamy do czynienia z negatywnym odróżnicowaniem, czyli zacieraniem się różnic indywidualnych, ukrytą, acz dominującą motywacją jest złudne pragnienie zyskania indywidualnej tożsamości poprzez zdobycie dobra, które jest obiektem pragnienia innego, a w istocie – metafizyczne pragnienie „wchłonięcia” tożsamości innego. Powszechna eskalacja wrogości znajduje ujście w akcie przemocy (oryginalnie chodzi o morderstwo) wobec dosyć przygodnie wybranej ofiary, obciążonej winą za kryzys. Wszechobecny mechanizm kozła ofiarnego, który Girard niestrudzenie tropi i demaskuje w wielu kontekstach i na wielu

---

<sup>4</sup> René Girard, *When These Things Begin*, przeł. Trevor Cribben Merrill (East Lansing: Michigan University Press, 2014), 83. Mój przekład na j. polski.

<sup>5</sup> Oczywiście „antropologii” *sensu largo*.

poziomach życia społecznego, ma być echem hipotetycznego, archaicznego, publicznego mordu założycielskiego. Ten akt przemocy, dokonany na niewinnej ofierze, którego zbawienne dla społeczności skutki w postaci nastania pokoju i narodzin porządku długo nie dały na siebie czekać, stał się załączkiem życia symbolicznego, początkiem religijnego kultu, a wraz z nim – ludzkiej kultury<sup>6</sup>. Jak pisze Andrew J. McKenna: „ofiara służy wybudowaniu pomostu pomiędzy naturą i kulturą, a także zaznaczeniu zdecydowanego pęknięcia między nimi”<sup>7</sup>. I choć wraz z narodzinami instytucji religijnych i społecznych pierwotna przemoc, domniemana wojna wszystkich przeciwko wszystkim, została ujęta w karby kultury i zaczęła przybierać akceptowalne, skonwencjonalizowane formy, to ta sama przemoc, tyleż życiodajna, co śmiertcionośna, nigdy nie przestała być ukrytym *spiritus movens* ludzkiej historii – tajemniczym i nieprzewidywalnym agentem, który pisze swe własne dzieje i podważa wszelkie próby uczynienia rzeczywistości i historii racjonalnymi. Sądzę, że to właśnie przemożna siła wyzwania rzuconego ze strony samej przemocy sprawia, że Girard odwołuje się do prooctwa apokaliptycznego. Proroctwo, irracjonalne w swoim przekazie, powołujące się na transcendentne źródło, jakim jest Bóg, i najwyraźniej interpretowane przez Girarda jako *warunkowe*, jest odpowiedzią uprawnioną, skrojoną na miarę zagrożenia, jakie dla ludzkości stanowi przemoc taka, jaką rysuje ją Girard – zarazem immanentna i transcendentna wobec ludzkiego świata ze względu na przed-ludzką genezę oraz przerażającą człowieka moc.

Zgodnie z intencją Girarda wspomniana wyżej teoria mimetyczna traktuje przemoc z należną jej powagą, stawiając ją w centrum życia zbiorowości. Przemoc domaga się ofiar, a te – przynajmniej tak dłu-

---

<sup>6</sup> Zabicie kozła przywraca pokój w społeczności, utwierdzając sprawców w przekonaniu o winie ofiary. Z czasem przeświadczenie to ustępuje miejsca ubóstwieniu ofiary pod wpływem doświadczenia dobrodziejstw spływających na wspólnotę po morderczym akcie. Opowieść o akcie przemocy przyobleka się w mit, a sam akt, jako procedura, ulega symbolicznemu utrwaleniu w rytuale. W ten sposób, poprzez akt sakralizacji, rodzi się religia, a wraz z nią kultura. Ich osią jest pierwotna symboliczna reprezentacja, wokół której skupia się ludzka społeczność. Tę teorię narodzin i rozwoju kultury przedstawia Girard m.in. w pracy: René Girard, *Things Hidden from the Beginning of the World*, przeł. Stephen Bann, Michael Metteer (London–Oxford–New York: Bloomsbury, 2017). W polskiej literaturze przedmiotu dobrym wprowadzeniem do teorii mimetycznej jest np. praca: Anna Urbańska, „Koncepcja mimesis René Girarda”, *Et-nografia Polska* 41(1–2) (1997): 21–45.

<sup>7</sup> Andrew J. McKenna, *Violence and Difference. Girard, Derrida, and Deconstruction* (Urbana–Chicago: Illinois University Press, 1992), 69.

go, jako długo ustanowione u zarania kultury mechanizmy obronne są skuteczne – są ograniczane, kodyfikowane, w miarę możliwości przenieszone do sfery symbolicznej. Niemniej jednak Girard stwierdza wprost, że ludzkie instytucje nie mogą się obyć bez odtwarzania mechanizmu pojednawczego mordy, a więc i wyznaczania coraz to nowych ofiar<sup>8</sup>. Momentem krytycznym w dziejach ludzkości miało być objawienie Nowego Testamentu, które ukazało ukryty mechanizm kozła ofiarnego, demaskując tym samym kłamstwa mitów, zwykle reprezentujących perspektywę zwycięzców i zakrywających prawdę o niewinności ofiary. Ujawnienie tej prawdy, które było szansą na przemianę duchową ludzkości i dopełnienie procesu „uczłowieczania się”, zapoczątkowało w istocie przewlekły kryzys, który Girard określa jako stopniową dezintegrację (skuteczności) ofiary. Konsekwencją kryzysu stanowi ni mniej, ni więcej, tylko eskalacja coraz bardziej chaotycznej i niezrozumiałej przemocy, czego przejawem jest zmiana charakteru samej wojny.

Tu dochodzimy do kryzysu współczesnego świata zachodniego, polegającego na tym, że skuteczność tradycyjnych mechanizmów kontrolujących przemoc, odkąd zostały obnażone jako mechanizmy właśnie, jest bliska wyczerpania. Girard nawiązuje tu do szerokiego spektrum zjawisk z dziedziny ekonomii, polityki, kultury. Przykładem tradycyjnej, zastępczej formy prowadzenia wojny, a więc i powstrzymywania przemocy, jest handel. Jednak w zglobalizowanym świecie, przy aktualnym stanie zaawansowania technologicznego, tożsamość stron, interesów, transakcji, nie mówiąc już o ich konsekwencjach, staje się coraz mniej przejrzysta i trudno ocenić, na ile aktywność ekonomiczna jest formą powstrzymywania i kanalizowania przemocy, a tym samym spełnia funkcję kulturotwórczą. Innymi słowy, coraz trudniej określić jej pozycję wobec fundamentalnego według diagnozy Girarda faktu, że *pierwotna przemoc wynikająca z wszechobecnej rywalizacji została uwolniona i na powrót, tak jak nasi przedludscy przodkowie, znajdujemy się w momencie negatywnego odróżnicowania i mimetycznego chaosu*. Różnica jest taka, że pierwotne, archaiczne ustanowienie *sacrum* było spontaniczne, czyli poniekąd „niewinne”, a *sacrum* powracające „uległo «satanizacji» w wyniku świadomości, jaką o nim mamy”<sup>9</sup>. Jak widać, zarówno Toynbee, jak i Girard łączą eskalację szeroko rozumianej wojny ze swoistym powrotem początków w nowym przebraniu. W przypadku tego pierwszego chodzi o ponowne uaktywnienie się wojowniczego, trybalnego skład-

<sup>8</sup> Girard, *Things Hidden from the Beginning of the World*, 49.

<sup>9</sup> René Girard, *Apokalipsa tu i teraz*, przeł. Cezary Zalewski (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2018), 18.

nika cywilizacji, który odegrał dużą rolę u jej zarania, w przypadku Girarda zaś – o „powtórzenie” sytuacji mitycznej, pierwotnej, niekontrolowanej przemocy, która poprzedzała narodziny kultury.

## **2. Girard: zamierzchły dług wobec przemocy i wojna jako wzmożenie mimetyczne**

Odejdźmy na chwilę od Girardowskiej krytyki współczesnej przemocy i zastanówmy się, czego dowiadujemy się o naturze relacji międzyludzkich z teorii kozła ofiarnego. O specyfice ludzkiej kultury przesądza symboliczność. Ustanowienie pierwotnego symbolu miało charakter gwałtowny i krwawy. Wydarzenie to, z perspektywy zbiorowości ludzkiej, otworzyło możliwość zastąpienia wielkiego zła mniejszym, przeniesienia agresji na „obiekt” zastępczy, zmiany charakteru ofiary na symboliczny. Z panowaniem porządku symbolicznego – takiego, jakim rysuje go Girard – nieodłącznie wiążą się: poświęcenie (ofiara), kłamstwo (mit) i ambiwalencja. Najważniejsze przy tym wydaje się to, że charakter i funkcja symbolicznego początku przesądzają o naturze ludzkich relacji do tego stopnia, że możemy powiedzieć, że szeroko rozumiana walka, za którą kryją się próba wymuszenia ofiary i umocnienie tożsamości, jest modelową ich formą. *W ten sposób Girard zdaje się dość jednoznacznie określać nieprzekraczalną ludzką kondycję, nawet jeśli nie mówi o niej expressis verbis.* Wyjście poza nią przekracza możliwości jakiegokolwiek immanentnego wzorca kulturowego czy autorytetu. Jakkolwiek potrzebne są kulturze takie wzorce (jak choćby idea pacyfizmu), to nie są one w stanie rozerwać demonicznego kręgu imitacji i przemocy, którego panowanie podważa autonomię i wolność jednostki ludzkiej, ujawniając na poły nieświadomy podmiot, uwikłany w skomplikowany i niejasny system manipulacji. Tak czy inaczej, wzorce te przekładają się na historyczne formacje kulturowe, które możemy oceniać miarą postępu lub regresu w procesie hominizacji, czy też miarą prawdopodobieństwa realizacji apokaliptycznego proroctwa. Co ciekawe, uporczywe próby wprowadzenia ich w życie, np. postawy biernego oporu, uniwersalnego pokoju etc., same mogą nosić znamiona agresji. Teoria Girarda, z całym urokiem swojej apokaliptycznej radykalności, jasno mówi, że jedyną szansą wyrwania się z zaklętego kręgu ofiarniczego i zyskania pozytywnej tożsamości było powszechne naśladowanie Chrystusa. Historyczne chrześcijaństwo jednak, w ocenie autora, zanadto uległo pokusie *sacrum*, upodabniając się do jeszcze jednej ziemskiej religii.

W swojej późnej pracy *Apokalipsa tu i teraz* (2007) Girard analizuje najbardziej wyrazistą formę zbiorowej przemocy – wojnę. Korzyść z tej analizy płynie taka, że wojna, jako tradycyjna i eksplicytne forma zinstytucjonalizowanej przemocy, daje się rozpatrywać w perspektywie historycznej, ujawniając przy tym co nieco z dziejów szerzej rozumianej przemocy jako kategorii antropologicznej. W punkcie wyjścia można powiedzieć, że rywalizacja o dobra, walka o tożsamość, integralność i dominację dotyczy wszelkich podmiotów politycznych, tyleż jednostek, co grup. Autor inspirowany jest klasycznym traktatem dziewiętnastowiecznego pruskiego generała Carla von Clausewitza *O wojnie* (1832–1837), a zwłaszcza jego prostą definicją wojny jako „pojedyńku na dużą skalę”. Według diagnozy Girarda współcześnie ludzkość uczestniczy w wojnie absolutnej, która dla Clausewitza była tylko abstrakcyjną ideą w stosunku do wojen realnych. Wojna absolutna oznacza niepowstrzymaną eskalację przemocy, sytuację, w której wojna zbliża się do wypełnienia swojej definicji, sformułowanej jako dążenie do granic, do ekstremum. Dla Clausewitza realne wojny to wojny ograniczane przez różne czynniki, a zwłaszcza przez rzeczywiste różnice między stronami, wynikające z ich historii, tożsamości, interesów etc. Są to wojny polityczne, których przebieg można racjonalnie wyjaśnić. W toku szczegółowych analiz wojen toczonych od czasów Napoleona, czyli tego, który wprowadził zasadę powszechnej mobilizacji, aż po dwie wojny światowe, zimną wojnę i akty terrorystyczne, Girard przekonuje, że współcześnie wojna ma coraz mniej wspólnego ze swoimi tradycyjnymi, skodyfikowanymi poprzedniczkami – jest coraz bardziej chaotyczna, nieprzewidywalna, irracjonalna, amorficzna. Jest to związane m.in. z kryzysem prawa oraz słabnięciem roli państwa jako głównego podmiotu politycznego w tradycyjnym sensie. Wojna w takiej postaci jest ogarniającą zglobalizowany świat, jałową z antropologicznego punktu widzenia przemocą, której granic nie sposób określić, a konsekwencji przewidzieć.

Z perspektywy Girardowskiej antropologii można wyróżnić co najmniej kilka tendencji charakteryzujących nakreślone tu *status quo*. Po pierwsze, dominuje tzw. zła wzajemność, czyli imitacyjna forma stosunków międzyludzkich typowa dla sytuacji ostrej rywalizacji i wojny. Po drugie, obserwujemy z jednej strony negatywne odróżnicowanie, czyli zacieranie się indywidualnych różnic w antagonistycznym środowisku, a z drugiej strony – poniekąd jako reakcję na owo odróżnicowanie – tendencję do kształtowania tożsamości wokół różnicy (np. polityka tożsamościowa oparta na przynależności do różnych kategorii ofiar). Po trzecie, mamy do czynienia z proliferacją mniej lub bardziej zrytualiz-



zowanych aktów naznaczania (często zbiorowych) kozłów ofiarnych, których skutki są krótkotrwałe. Wreszcie, ofiary te wyznacza się często z pełną świadomością, cynicznie, np. w charakterze wewnętrznego lub zewnętrznego wroga, wobec którego wspólnota ma zyskać tożsamość i skonsolidować się. Tendencjom tym towarzyszą piętnowane przez Girarda zjawiska – takie jak militarizm, ideologizacja i polityzacja życia codziennego, które szczególnie silnie dochodziły do głosu w ustrojach totalitarnych.

Inny przykład anomalii mimetycznych to posługiwanie się przez globalny terroryzm jednostkami gotowymi złożyć ofiarę z własnego życia – paradoksalne odwrócenie schematu kozła ofiarnego. Wzmożenie rywalizacji mimetycznej obserwujemy również w często ujawniającej się w walce partyzanckiej i terrorystycznej, sformułowanej przez Clausewitza zasadzie przewagi obrony nad atakiem, czyli sytuacji, w której agresor twierdzi, że działa w obronie własnej. Girard dostrzega w tej prawidłowości potwierdzenie własnej tezy antropologicznej, która mówi, że większość z nas w większości sytuacji nie podejmuje autonomicznego działania (takie działanie jest rzadkością), a jedynie odpowiada na działania innych. Nierozwiązany pozostaje tu problem pierwszego kroku lub pierwszego ruchu. Ten znak zapytania nie powinien dziwić, jeśli uznamy, że antropologia autora *Apokalipsy tu i teraz* ociera się o metafizykę, że ów pierwszy krok owiany jest mrokiem czasów mitycznych, że to hipotetyczny mord jest początkiem wszelkiego ludzkiego działania. Jeśli tak, to *antropologia Girarda byłaby antropologią wojny par excellence*, a przekonanie o autonomii i autentyczności jednostek (jako o czymś powszechnym) – niebezpieczną ułudą, gdyż nie pozwala dojrzeć rzeczywistego uwikłania w porządku mimetycznym. Immanentna sfera ludzka, czyli przestrzeń ofiarnicza, podlega władzy „szatańskiego” pragnienia mimetycznego. Jego wzmożona aktywność, wyrażająca się w ekspansji przemocy, może być znakiem, że zbliżamy się do *apokaliptycznej kulminacji, czyli sytuacji, w której ludzkość składa ofiarę z samej siebie*.

Podsumowując, ludzki świat ze swej natury jest przestrzenią ofiarniczą i symboliczną. Sposób zyskiwania tożsamości indywidualnej i zbiorowej, a także sposób wyboru i składania ofiar oraz funkcja, jaką one pełnią, są decydujące dla oceny kultury z perspektywy hominizacji. Ofiary ambiwalentne, składane na próżno, cynicznie, będące wynikiem „inżynierii” ofiarniczej, ideologii i propagandy, świadczą o kryzysie człowieczeństwa. Wojna, we wszelakich jej przejawach, wynika wprost z antropologii ludzkich zbiorowości, których działanie określa specyficzny, metafizyczny *dług wobec przemocy, dług, który sięga niepomniących czasów*

*fundującego mordu na koźle ofiarnym*. „Należy mieć na uwadze, że pokój pomiędzy ludźmi [w ogóle] nie jest przedmiotem pragnienia” – przypomina jeden z badaczy<sup>10</sup>. Im bardziej chciwość, rywalizacja i pragnienie dominacji dochodzą do głosu w kulturze, tym bardziej jej uczestnicy wydają się zdeterminowani przez ów zamierzchły dług i tym bardziej podatna na opis w kategoriach zakłętego kręgu przemocy i zemsty wydaje się ludzka rzeczywistość; wtedy też coraz bardziej nieodparty wydaje się apokaliptyczny finał.

Na zakończenie tej części należy dodać, że poza wojnami historycznymi, wojną absolutną oraz wojną jako kategorią antropologiczną (formą mimetycznych relacji międzyludzkich) spotykamy u Girarda jeszcze jeden typ wojny, wykraczający poza historię, a mianowicie – wojnę między przemocą a prawdą. Nawiązuje do niej Girard przynajmniej dwukrotnie, raz przywołując słowa Pascala w charakterze motto książki: „Dziwna to i długa wojna, w której gwałt sili się pognać prawdę”<sup>11</sup>. Jaki sens ma taka formuła wojny w kontekście naszych rozważań? Jak sądzę, wyraża ona chrześcijańską inspirację teorii Girarda. Uzyskanie pełni człowieczeństwa może się wydarzyć tylko za sprawą odrzucenia kłamstwa. Tymczasem to na kłamstwie – najpierw mitu, a potem różnorodnych ideologii – zwykła opierać się wszelka stabilność życia ludzkich zbiorowości. Przyjęcie prawdy Ewangelii prawdopodobnie (choć nie jest to jeszcze jednoznacznie rozstrzygnięte) okazało się wyzwaniem przekraczającym możliwości człowieka w historii. Świadczy o tym m.in. fakt, że chrześcijaństwo – wbrew oryginalnemu przesłaniu, zdaniem Girarda – stało się kultem religijnym raczej niż skutecznym wyzwoleniem ku miłości i prawdzie, czyli *realną i powszechną transformacją pragnienia*. Może się więc wydawać, że kłamstwo zwycięża nad prawdą. Jednak w przypadku kapitulacji człowieka wobec kłamstwa prawda przyjdzie powtórnie – tym razem jako „odsłonięcie”, czyli spełnienie proroctwa św. Jana. Jego interpretacja przerasta nasze możliwości; może chodzić tu, spekuluje Girard, o przeobrażenie świata.

---

<sup>10</sup> McKenna, *Violence and Difference. Girard, Derrida, and Deconstruction*, 131.

<sup>11</sup> Za: Blaise Pascal, *Prowincjałki*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński (Kraków: Zielona Sowa, 2003), 151.

### 3. Girard – Agamben: stan natury, ofiara i ustanawianie porządku

Intrygującą perspektywę dialogu dla Girardowskiej diagnozy kryzysu, zwłaszcza w kwestiach dotyczących globalnego odróżnicowania, pozytywności tożsamości poprzez mnożenie ofiar, czy też ideologizacji i polityzacji kultury, otwiera teoria *homo sacer* Giorgia Agambena (pierwsze wydanie książki *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* ukazało się w 1995 roku) – i to nie tyle od strony swych najbardziej znanych i eksplicytnych treści dotyczących biowładzy, ile raczej pewnych niuansów oraz konsekwencji, do których, jak sądzę, może prowadzić rozwinięcie rozważań włoskiego filozofa. To właśnie do tych ostatnich chciałabym w tej części nawiązać oraz zasugerować kilka kwestii, dla których rozumienia takie hermeneutyczne spotkanie może być owocne<sup>12</sup>.

Po pierwsze, obaj autorzy zgodziliby się co do tego, że „Hobbesowski stan natury to wewnętrzna zasada państwa”<sup>13</sup>, przy czym jest to zasada ukryta, a istnienie i stabilność struktury społeczno-politycznej polegają na umiejętnym kontrolowaniu tego stanu, czyli ujarzmieniu przemocy. Dokonuje się tego za pomocą mechanizmów (potencjalnego) wyrzucenia poza system – czy będzie to naznaczanie kozłów ofiarnych, czy ustanawianie stanu wyjątkowego, czy też „uświęcenie” poprzez banicję, śmierć prawną, uwięzienie, umieszczenie w obozie. W przypadku Girarda chodziłoby przede wszystkim o to, że ustanowienie *sacrum* (czyli, w wersji Agambena, wyjątku) pozwala wspólnocie wejść w sferę symboliczną, uzyskać tożsamość, integralność i wewnętrzną strukturę (porządek). Agamben zaś wskazuje na „zewnętrzny” charakter suwerena, jego stanie ponad prawem i potrzebę określenia się wobec lustrzanego odbicia – innego typu bycia „poza” systemem. Innymi słowy, między suwerenem (który ucieleśnia tożsamość prawa i przemocy) a banitą istnieje symetria; można by też powiedzieć, że wyrzutek (oddzielony od prawa i od Boga, gdyż nie można go złożyć w ofierze), jako ofiara, ponosi koszty ustanowienia bądź uzurpacji władzy, a także stanowi przestrożę przed nieposłuszeństwem.

---

<sup>12</sup> Oczywiście perspektywa porównawcza Girard – Agamben to obszerny temat na odrębne studium, który pojawia się już w badaniach. Zob. np. Pierpaolo Antonello, „Sacrificing *Homo Sacer*. René Girard Reads Giorgio Agamben”, *Forum Philosophicum* 24(1) (2019): 145–182.

<sup>13</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. Mateusz Salwa (Warszawa: Prószyński i Sówka, 2008), 146.

Istotne jest to, że obaj autorzy zwracają uwagę na transformację, jaką przeszły figury kozła ofiarnego i *homo sacer* w historii, oraz wiążą ją z kryzysem kultury i nowoczesnego państwa. Zgodni są co do tego, że „[t]radycyjne różnice polityczne [...] tracą swą klarowność i zrozumiałość oraz wkraczają w strefę nierozróżnialności”<sup>14</sup>. Niepokoi ich związany z tym fakt zacierania się granicy między ludzkim życiem a polityką oraz wielość postaci, pod jakimi przemoc penetruje indywidualne i zbiorowe życie. Co bodaj najistotniejsze, zgodnie z moją interpretacją obaj zauważają, że *zarówno ofiara, jak i wyjątek (banita) zyskały – absolutnie paradoksalny dla pierwotnego sensu każdej z tych figur – status powszechności*. Z jednej strony, ofiary coraz częściej są zbiorowe i trudne do zidentyfikowania, z drugiej zaś – pretenduje się do roli ofiar. Według Agambena w „pewnym szczególnym, acz niezmiernie rzeczywistym sensie wszyscy obywatele wirtualnie jawią się jako *homines sacri*”<sup>15</sup>.

Te diagnozy odsyłają czytelnika do spostrzeżenia Agambena, z którym prawdopodobnie zgodziłby się Girard, a Santayana, który odróżnia ontologiczne sfery egzystencji i esencji, zgodziłby się z nim na pewno, że polityka sytuuje się w szczególnie wrażliwym „miejscu” ludzkiego świata, mianowicie – „na progu, na którym dokonuje się połączenie istoty żyjącej z *logos*”<sup>16</sup>. Polityka, zwłaszcza współczesna, czerpiąca obficie z osiągnięć nauki i technologii, ma moc ingerencji w język i pragnienie. Język, jako jeden z głównych czynników indywidualizacji i środowisko życia zbiorowego zarazem, a także jako potężne narzędzie manipulacji, stał się na wskroś upolityczniony – do tego stopnia, że być może nie ma już wypowiedzi politycznie neutralnych. Zarówno Agamben, jak i Girard dostrzegają związek kultury hedonizmu, konsumpcji i mediów z owymi totalitarnymi tendencjami postdemokracji, gdzie – tu za Michelem Foucaultem – „nowoczesne państwo zachodnie na niespotykaną dotąd skalę scalało subiektywne techniki indywidualizacji i obiektywne procedury totalizacji”<sup>17</sup>. Girard, który nie posługuje się pojęciem biopolityki, widzi ścisłą zależność między zanikaniem pierwiastków racjonalnego i duchowego, orientacją kultury na zaspokajanie potrzeb materialnych oraz dominacją agresywnego mimetyzmu a kryzysem de-

---

<sup>14</sup> Tamże, 167.

<sup>15</sup> Tamże, 153–154. To ostatnie określenie, na marginesie mówiąc, nabiera szczególnego znaczenia w odniesieniu do wojen prowadzonych we współczesnym świecie.

<sup>16</sup> Tamże, 19.

<sup>17</sup> Tamże, 15.

mokracji oraz powrotem do Hobbesowskiego stanu natury w nowej, demonicznej odsłonie, czego zwiastunem były systemy totalitarne.

Warto również zwrócić uwagę na fakt, że obaj autorzy dostrzegają zależność między prawdą i tożsamością a byciem poza systemem; system opiera się zarówno na uzurpacji monopolu na przemoc (Agamben), jak i na *kłamstwie* mitu bądź ideologii. Obie te instancje są od siebie zależne. Przemoc, twierdzi Girard, wcześniej ograniczająca samą siebie i ukrywająca się za przepisami prawa oraz gestami kapłanów i polityków, wymknęła się spod kontroli i przenika ludzki świat. Można tu dostrzec pewną analogię do bardziej radykalnej, ale i specyficznej tezy Agambena, że obóz – a więc władza nad tzw. nagim życiem – stał się nową, polityczną matrycą Zachodu<sup>18</sup>. Powracamy tu, jak sądzę, do kwestii usytuowania polityki pomiędzy życiem a logosem. Początek polityki – tak jak początek kultury, której polityka jest częścią – według Girarda ma naturę religijną, wychodzi od oddzielenia ofiary od reszty społeczności, zabicia jej (władza nad życiem), a następnie uświęcenia, który to akt rozpoczyna życie symboliczne, a więc przejście od niezróżnicowania stanu natury do życia ludzkiego. Według mojego odczytania znamienne jest to, że *kozioł ofiarny* (czyli ktoś wyrzucony poza całość) *staje się paradygmatem jednostkowej tożsamości*<sup>19</sup>, a jednocześnie manifestacją „nagiej” prawdy o ofierze, jakiej domaga się każda integralna ludzka społeczność. Pojawia się tu sugestia pewnej istotnej i intrygującej analogii. Otóż relacja między pierwszym, mitycznym kozłem ofiarnym a Chrystusem jest symetryczna, podobnie jak u Agambena relacja między suwerenem a *homo sacer*, z których każdy na swój sposób pozostaje poza prawem, czyli poza systemem. Figura *homo sacer* reprezentuje wydzielenie nagiego życia, które jest przedmiotem władzy. Stan wyjątkowy, „w którym nagie życie jest wyłączone z ustroju, a zarazem schwytane przezeń, tak naprawdę stanowi w swym separatyzmie ukryty fundament, na którym spoczywa cały system polityczny”<sup>20</sup>. Analogia ta, choć ze wszech miar interesująca, jest w mojej ocenie powierzchowna i skrywa głęboką różnicę między omawianymi tu teoriami, co jednakowoż nie przekreśla jej sensu i potrzeby jej wyartykułowania (do tej kwestii wkrótce powrócę).

Pojawia się tu pewna aporia. Co prawda *homo sacer*, jako zredukowany do nagiego życia, *nie* jest podmiotem politycznym, ale można za-

---

<sup>18</sup> Tamże, 247.

<sup>19</sup> Piszę o tym obszernie w: Katarzyna Krempleska, „Erroneous Paths of the Human Subject in René Girard’s Thought”, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 64 (2019): 291–307.

<sup>20</sup> Agamben, *Homo sacer*, 19–20.

uważyć – i będzie to jak najbardziej w duchu Girarda – że to właśnie dogłębne upolitycznienie życia w medialnej demokracji globalizującego się świata jest jednym z czynników umożliwiających jej przejście ku postdemokracji, charakteryzującej się, jak sam Agamben wskazuje, „dalekosiężną solidarnością” z totalitaryzmem<sup>21</sup>. Jeśli tak spojrzeć na to zagadnienie, to doprowadzi nas to wszakże do wniosku, że w naturze samej demokracji, która czyni z ludzi podmiot (i przedmiot zarazem) polityki, leży uwewnętrznienie suwerena, a wraz z nim – i *homo sacer*. Agamben zgodziłby się z tą konkluzją, skoro zauważa, że w nowoczesnej demokracji nagie życie „zbiega się z przestrzenią polityczną” w przestrzeni „nieodróżnialności”<sup>22</sup>. Idąc jeszcze dalej tym tokiem myślenia, można domniemywać, że dystynkcja suweren – *homo sacer*, jakkolwiek nieprzejrzysta, nie zaniknie zupełnie i jakoś będzie się zaznaczała; że suweren, choć już zbiorowy, a nie jednostkowy, będzie stanowił mniejszość, wyznaczając wyróżnioną grupę, odróżnioną od „wyłączonej” reszty. Wreszcie, nie trzeba dodawać, że prowadzenie wojny w warunkach powszechnego upolitycznienia (i powszechnej mobilizacji, którą wprowadził Napoleon i na temat której wiele pisze Girard na kartach swojej ostatniej książki) może być rozważane w kategoriach biopolityki.

Jakkolwiek interesujące i wartościowe z punktu widzenia zagadnienia wojny są analogie między koncepcjami Girarda i Agambena, to tym, co zdecydowanie je od siebie odróżnia, jest poważne uwzględnienie przez późnego Girarda (możliwości) transcendencji. Powracam tu do powierzchowności jednej ze wspomnianych wcześniej analogii. Tam, gdzie u włoskiego filozofa stoi jedynie suweren (zdawkowe odniesienia do Mesjasza służą wprowadzeniu przeciwwagi dla prawa opartego na przemocy), u francuskiego myśliciela pojawia się Chrystus, nie tylko ten z Ewangelii, ale i ten jeszcze nie do końca poznany, który ma przybyć po raz drugi. Transcendentna jest również prawda – niezniszczalna i nie-

---

<sup>21</sup> Tamże, 22. Warto pamiętać o wieloznaczności określeń „polityczność” czy „upolitycznienie”. W tym kontekście używam terminu „upolitycznienie” jako określenia głębokiej penetracji kultury przez ideologię i język politycznej propagandy, mając na uwadze fakt, że jedną z cech totalitaryzmu jest to, że żadna dziedzina życia nie jest wolna od wpływu ideologii. U Agambena polityczność z jednej strony wiąże się z byciem podmiotem prawa i polityki (bycie reprezentowanym, posiadanie głosu), z drugiej zaś z upolitycznieniem nagiego życia jako mechanizmu charakterystycznego dla nowoczesnej polityki. O tej ambiwalencji pisze m.in. David M. Seymour w tekście „The Purgatory of the Camp”, w: *Giorgio Agamben. Legal, Political and Philosophical Perspectives* (London–New York: Routledge, 2013), 100–103.

<sup>22</sup> Agamben, *Homo sacer*, 20.

uchronnie siejąca ferment w każdym systemie. *Z tej perspektywy zwycięstwo przemocy jest zawsze tymczasowe i względne.*

#### **4. Santayana: wojna, polityka i życie jako ponoszenie kosztów konieczności**

Na zakończenie oddam głos Santayanie, który w pracy *Dominations and Powers* (1951) kreśli swoistą hermeneutykę polityki. Filozofię Santayany jako całość i myśl każdego z przywoływanych tu autorów być może więcej dzieli, niż łączy, jeśli jednak spojrzymy na tę część jego dorobku, którą można określić jako syntezę myśli politycznej z krytyką kultury, a którą ja nazywam hermeneutyką polityki, bez trudu dostrzeżemy analogie. Z Toynbeem i Girardem łączy Santayanę m.in. krytyka militarizmu, a szerzej – postawy łączącej wojowniczość i ekspansywność, która wraz z dynamicznym rozwojem technologii staje się coraz większym zagrożeniem dla ludzkości. Jest to element szerszego kontekstu Santayanowskiej obrony pierwiastka apollińskiego przed napierającą dionizyjskością oraz człowieczeństwa pełnego ogłady (*polite humanity*) przed człowieczeństwem nieokrzesanym (*brute humanity*). Santayana, podobnie jak Toynbee, odróżnia etos waleczności, który był uosobieniem pewnych cnót, od instrumentalnego militarizmu inspirowanego pragnieniem podboju i władzy. Ten pierwszy towarzyszył ludziom bardziej oswojonym ze śmiercią i skłonny do ryzykować życie w imię honoru, drugi zaś panuje w kulturze, w której dominującymi motywacjami są chciwość, pragnienie wygody i bezpieczeństwa. Chodzi tu nie tyle o naiwną idealizację dawnych form przemocy, ile raczej o jeszcze jeden przykład zanikania pierwiastka duchowego w kulturze. Jego „szokująca degradacja”<sup>23</sup> niepokoi filozofa, dzielącego zresztą z Girardem niechęć do filozofii woli mocy, która, niezależnie od intencji autora, legitymizowała później kult siły, nadając mu pseudoduchową głębię.

Stawką tych rozważań Santayany jest możliwość pluralistycznego świata, w którym dzięki udziałowi pierwiastka racjonalnego będzie mogła się realizować witalna wolność (*vital liberty*) człowieka w całej mnogości swych odsłon, czyli świata, w którym „życie będzie warte życia”. Ta liberalna stawka wydaje się jednak trudno osiągalna w świetle egzystencjalnych wyzwań, które wynikają z proponowanej przez samego Santaya-

---

<sup>23</sup> George Santayana, *Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government* (New York: Charles Scribner, 1951), 207.

nę naturalistycznej (acz nieredukcyjnej) ontologii. Egzystencja jest określona jako pęd wydarzeń materialnych – można w nich dostrzec pewne powtarzające się konfiguracje, dzięki którym mogło pojawić się życie. Człowiek jest w tej wizji istotą przygodną, skończoną, kruchą, sklonną do samooszukiwania się, naśladownictwa i szaleństwa, której możliwości poznawcze są ograniczone, a sprawczość wątpliwa. Zgodnie z moim odczytaniem Santayany w wymiarze społeczno-politycznym życie ludzkie uczestniczy w konflikcie interesów oraz rywalizacji konkurencyjnych scenariuszy (*wars of imagination*) – tych dotyczących teraźniejszości, przyszłości, ale i historii. Podmiotem i zarazem przedmiotem tej walki i interpretacji jest ono samo – ludzkie życie (albo ludzka *psyche*), dające wyraz swym potrzebom, namiętnościom i potencjałom. Nieuchronnie wciągnięte w grę, staje się źródłem mocy zasilającym jakiś podmiot zbiorowy, a także, w nieunikniony sposób, obiektem wielorakiej dominacji. Tak jak Agamben, Santayana sytuuje politykę w krytycznym miejscu spotkania życia biologicznego z wyobraźnią i językiem, a więc tam, gdzie dochodzi do przekładu tego, co niewerbalne (materialnych impulsów *psyche*), na język przekonań i żądań. W zagniatwanej, zmiennej sieci krzyżujących się wpływów każde życie brane jest pod uwagę w politycznym i ekonomicznym rachunku zysków i strat. Za kulisami widzialnych rozgrywek rozdziela się role ofiar i beneficjentów. Im bardziej skomplikowana rzeczywistość społeczna, tym mniej przejrzyste zasady podziału kosztów konieczności, które muszą zostać poniesione.

Szczególnie wrażliwa i podatna na manipulację jest ta część ludzkiego życia, którą nazywam *sferą bezradności*, czyli, najogólniej mówiąc, wszystko to, czego doświadczamy jako pozostające poza zasięgiem naszej sprawczości<sup>24</sup>. Mając to na uwadze, Santayana rozpatruje rządzenie, bycie rządzonym oraz samorządność w stosunkowo mglistych, komplementarnych kategoriach (bycia podmiotem) mocy i (przedmiotem) dominacji. Niektórzy badacze uważają, że są to kategorie przede

---

<sup>24</sup> Jako „sferę bezradności” określam tę część naszego życia, za którą nie możemy odpowiadać i która staje się łatwym celem manipulacji i dominacji. Ów aspekt bezradności wynika wprost z naszej skończoności i jeżeli chcemy posługiwać się pojęciem kondycji ludzkiej, to jest on jej istotną składową. Według mojego odczytania Agambenowskie „nagie życie” i figura *homo sacer* są wynikiem spektakularnej radykalizacji pokrewnej idei; dlatego autor nawiązuje do *conditio humana*. Sama sfera bezradności nie jest ustalona raz na zawsze, lecz podlega negocjacji. Zależy zarówno od indywidualnych predyspozycji, jak i okoliczności, w tym społeczno-politycznych. Co do jednostki, istnieje intymny związek między panowaniem nad sobą (czyli dominacją racjonalnej części „duszy”) a rządzeniem innymi.



wszystkim moralne, a nawet duchowe, pomijając przy tym fakt, że jednym z fundamentów tej wizji polityki i władzy jest założenie, że nieustannie zmagamy się z różnymi postaciami konieczności, co skłania nas do poświęcania części nas samych bądź wymuszania takich ofiar na innych. Stąd cały rozdział w *Dominations and Powers* na temat form zniewolenia jednostki przez społeczeństwo, państwo i idee. Jest to sytuacja symetryczna w stosunku do konfliktu wewnętrznego – ludzka *psyche* jest miejscem, gdzie zmagają się ze sobą konkurencyjne, często sprzeczne, namiętności, pragnienia i lęki, a więc miejscem, gdzie nieustannie dokonuje się poświęceń. Ten fakt nie pozostaje bez wpływu na życie zbiorowe oraz możliwości i ograniczenia polityki. Filozof zadaje pytanie o możliwość równowagi między dobrodziejstwami sił, które nas wzmacniają, a drenującą dominacją (wykorzystaniem, wymuszeniem ofiary) – zarówno na poziomie zbiorowości, jak i jednostki. Nie sądzę, żeby Santayana udało się udzielić na nie w pełni satysfakcjonującej czy choćby jednoznacznej odpowiedzi, co nie odbiera jego rozważaniom niemałej hermeneutycznej i krytycznej wartości.

Wojna w ludzkim świecie jest niejako manifestacją tego, co dzieje się na najgłębszym i pozaludzkim poziomie egzystencji, a mianowicie – „ślepej i narzuconej wojny”<sup>25</sup>. Podobnie jak pozostali przywoływani tu myśliciele, Santayana łączy sprawowanie władzy z kontrolowaną przemocą. Spotkamy u niego określenie rządu, w duchu Maxa Webera, jako „potencjalnej wojny”<sup>26</sup>. Dwie podstawowe funkcje rządu to „wymierzać sprawiedliwość i wypowiadać wojnę”. Każdy rząd „jest w istocie armią prowadzącą nieustanną wojnę na własnym terytorium”<sup>27</sup>. Ustanawia prawo i używa środków przymusu, określając i rozdzielając konieczność, a tym samym, mniej lub bardziej bezpośrednio, w szczyrych intencjach (mając na uwadze wspieranie i wzmacnianie podmiotów, które reprezentuje), czy też przeciwnie, działając z premedytacją i cynicznie, określa hierarchię interesów.

Jednostkowe życie ludzkie, nękane wewnętrznymi konfliktami i rzucone w tak antagonistyczne środowisko, jest wyzwaniem – wymuszonym „ćwiczeniem w zarządzaniu sobą”<sup>28</sup>. Idąc w ślady filozofów starożytnych, myśliciel z Ávili dostrzega pokrewieństwo między instancją zdolną zaprowadzić równowagę między konkurującymi impulsami wewnętrznymi działającymi w człowieku (panowanie nad sobą) a zdolno-

---

<sup>25</sup> Santayana, *Dominations and Powers*, 178.

<sup>26</sup> Tamże, 79.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, 241.

ściami, kompetencjami oraz postawą reprezentowaną przez rządzących. W obu przypadkach nie obejdzie się bez umiejętności trafnego rozpoznania potencjału i okoliczności, zdolności do świadomego samoograniczenia oraz umiejętności wytyczania celów – zarówno tych doraźnych, jak i tych, które wykraczają poza motywacje czysto materialne i pragmatyczne. Poruszamy się tu w obszarze tzw. porządku racjonalnego, który w sprzyjających okolicznościach przenika dwa bardziej pierwotne porządki organizacji społecznej – ewolucyjny lub źródłowy (*generative*) oraz sprawczy (dosł. bojowy – *militant*). Umiejętność racjonalnego rządzenia sobą i innymi przynależy do mądrości praktycznej. W związku z tym trzecią, obok mocy i dominacji, kategorię składającą się na Santayanowską hermeneutykę polityki stanowi cnota, o której można powiedzieć, że w odpowiednich warunkach jest sprzymierzeńcem człowieka w dążeniu do witalnej wolności. Należy zauważyć, że w zasadzie wszystkie trzy – ale cnota szczególnie – to kategorie transpolityczne, charakterystyczne dla obecnego u Santayany zatarcia granic między myślą polityczną a refleksją nad kulturą.

Wracając do głównego wątku naszych rozważań, zauważmy, że konflikt, który ma swój początek w samej naturze egzystencji, może w życiu ludzkiej zbiorowości manifestować się na wiele sposobów. Podobnie jak Girard, Santayana postrzega człowieka jako istotę mimetyczną oraz dostrzega potężne źródło konfliktu w dużych, zatomizowanych społeczeństwach, których członkowie rywalizują między sobą w pogoni za przewidywalnym zestawem dóbr materialnych, prestiżem, czy też osiągnięciami w samorealizacji. Ich poczucie tożsamości, często nietrwałe i iluzoryczne, kształtuje się pod wpływem zmiennych, immanentnych modeli lub ideałów, które stały się idolami. Takim społeczeństwem stosunkowo łatwo można manipulować, łatwo się ono polaryzuje i jest podatne na wpływ propagandy. Jedną z funkcji tej propagandy bywa wyznaczanie wrogów – kozłów ofiarnych, które pozwolą okrzepnąć takiej czy innej tożsamości zbiorowej. Nie inaczej niż Girard i Agamben, Santayana nie jest obojętny na wpływ ideologii na ludzką świadomość i opinię publiczną, przenikanie polityki do wszystkich sfer życia oraz podupadanie języka, którym towarzyszy zanikanie racjonalnego pierwiastka w kulturze, co toruje drogę przemocy.

Wreszcie, jak już wspomniałam, podobnie jak Toynbee i Girard, Santayana zwraca uwagę na wypaczenie instytucji wojny. Wojny współczesne określa jako cyniczne i pozbawione szacunku dla przeciwnika. Ma to być przejaw barbaryzacji kultury (tu mówi językiem Toynbeego) i wypierania pewnego typu człowieka, reprezentującego „człowieczeń-

stwo pełne ogłady”, na rzecz postawy charakteryzującej się drapieżnością, chciwością, megalomanią i tendencją do instrumentalizacji innego. W swojej krytyce zaniku ideału umiaru oraz postawy wyrzeczenia się Santayana dotrzymuje kroku Girardowi. Jako świadek dwóch wojen światowych Santayana łączył współczesny mu militarizm i ekspansywność również z demoralizującym wpływem, jaki jego zdaniem wywierała na kulturę zideologizowana wiara w postęp oraz powidoki teorii ewolucji, sprowadzające się do uznania za oczywistość, że głównym celem ludzi, a nawet miarą ich doskonałości, jest utrzymanie się za wszelką cenę przy życiu i wzrastanie w siłę. Towarzyszyło temu przekonanie, że to na tych właśnie dążeniach woli opiera się moralność. Nie było to zresztą nic nowego, już w starożytności pojawiło się przekonanie, że sprawiedliwości staje się zadość, gdy silniejszy wygrywa. W XX wieku jednak, za sprawą rozwoju technologii, duchowi spadkobiercy Kaliklesa otrzymali większą szansę na realizację własnej wizji sprawiedliwości niż kiedykolwiek w historii. Skala i „niszczyielska moc techniki wojskowej w ostatnich czasach jest tak zdumiewająca, że zdaje się aż nadto wyraźnie ukazywać nam, że ostatecznym celem rozwoju technologii jest uczynić pierwotną Wolę w człowieku nieodpowiedzialną i absolutną... wszechmocną”, samobójczą – zdolną zmieścić człowieka z powierzchni ziemi<sup>29</sup>.

Na zakończenie tej części wypada powiedzieć, że choć ogólny ton *Dominations and Powers* nie jest wolny od pesymizmu, a antropologia Santayany charakteryzuje się wyraźnym sceptycyzmem co do sprawstwa człowieka w historii, to jednak nie jest Santayana, w odróżnieniu od Girarda, katastrofistą<sup>30</sup>. I choć konflikt wpisany jest w jego wizję człowieka, a potencjalna wojna w jego koncepcję sprawowania władzy, to pierwiastek racjonalny (i apolliński) w kulturze może, w sprzyjających okolicznościach, na pewien czas zdeterminować charakter relacji między ludźmi jako pokojowy i sprzyjający rozkwitowi twórczego po-

---

<sup>29</sup> Tamże, 89.

<sup>30</sup> Określenie Girarda mianem katastrofisty może budzić kontrowersje, jednak zgodnie z definicjami katastrofizmu jako teorii wieszczącej zniszczenie jakiegoś ładu, a nawet zdroworoządkowym rozumieniem tego terminu, oraz z uwagi na fakt, że przyglądam się tu przede wszystkim późnemu Girardowi, czyli autorowi *Apokalipsy tu i teraz*, uważam, że za wyborem tego określenia stoją mocne racje. Jednocześnie należy podkreślić, że katastrofizm Girarda nie jest fatalistyczny, a choć jego teoria nosi znamiona determinizmu, jest to determinizm jedynie względny. W rozmowie z Michelelem Treguerem w 1996 roku stwierdził, że „wierzy w otwartą historię”. Zob. Girard, *When These Things Begin*, 82.

tencjału jednostki<sup>31</sup>. W odróżnieniu od Girarda nie jest też Santayana tak nieprzejednanym krytykiem idei autonomicznej podmiotowości, by podważać ją *in toto*. Daleki od przeceniania sprawstwa ludzkiej jednostki i świadom przemożnego wpływu instynktu naśladowczego, któremu człowiek ulega, podkreśla jednak substancjalną odrębność jednostki i przyznaje ludzkiej *psyche* rolę podmiotu działającego w polityce<sup>32</sup>.

Specyfikę myśli politycznej Santayany określa w niemałej mierze jego materializm i uwzględnienie roli przypadku, przez co wszelkie modele teoretyczne, które mają opisywać np. mechanizmy władzy, tracą nieco ze swej mocy, stając się względne wobec kilku niepodważalnych faktów egzystencji – skończoności życia, walki o przetrwanie, konieczności ponoszenia jej kosztów, płodności ludzkiej wyobraźni z jednej strony i ograniczeń, którym podlegają wiedza oraz możliwość przewidywania przyszłości, z drugiej. Można natomiast powiedzieć, że jeśli jakaś zasada lub „mechanizm” przesądza o szeroko rozumianej polityce, to będzie to sama kondycja ludzka, której artykulacja w historii ulega przemianie.

---

<sup>31</sup> *Dominations and Powers* zawiera krytykę nacjonalizmu jako przemożnego, konfliktogennego czynnika oraz formy dominacji zbiorowości nad jednostką, a także jednoznaczne potępienie każdej wojny, która nie jest wojną zdecydowanie obronną, czyli wymuszoną. Zob. np. Santayana, *Dominations and Powers*, 439–443. Santayana podkreśla też, że przymus, żeby był usprawiedliwiony, musi służyć jakiejś moralnej korzyści. Zob. tamże, 199. Mimo że dał się poznać jako krytyk niektórych aspektów liberalizmu, zajmuje stanowisko liberalne, twierdząc, że nadrzędnym celem polityki w wysoko cywilizowanym świecie powinno być raczej dobro jednostki, a nie klasy, narodu czy państwa. Uważa w związku z tym, że w nowoczesnym państwie należy dążyć do minimalizacji ofiar, jakie ponoszą jednostki w imię systemu i zbiorowości. Jednocześnie jednak sądzi, że błędem jest ignorowanie znaczenia dobra wspólnego, a także krytykuje ideę wolności negatywnej jako niewystarczającą.

<sup>32</sup> Gwoli ścisłości należy dodać, że zagadnienie wolności i sprawstwa człowieka to tradycyjnie kwestia sporna wśród badaczy Santayany. Niektórzy, tak jak Herman Saatkamp, utrzymują, że myślenie i świadome działanie są wtórne i powierzchowne w stosunku do decydujących o wszystkim procesów zachodzących w organizmie lub, innymi słowy, biologicznie i kulturowo zdeterminowanych mechanizmów. „Wszystko, co świadome, jest postrzegane jako «odbicie» lub «transkrypt» tego, co dzieje się na planie fizjologicznym”. Zob. Herman J. Saatkamp, *A Life of Scholarship with Santayana*, red. Charles Padrón, Krzysztof P. Skowroński (Leiden–Boston: Brill, 2021), 13.

## Podsumowanie

Zmierając do konkluzji, można wskazać szereg analogii między czterema koncepcjami wojny. Niektóre z nich są oczywiste, jak choćby krytyka dwudziestowiecznego militaryzmu w kontekście szerszych przemian społeczno-kulturowych (Toynbee, Girard, Santayana). Inne, choć mniej oczywiste – np. wyjaśnianie eskalacji przemocy w XX wieku w kategoriach krwawych początków cywilizacji (Toynbee) czy kultury ludzkiej w ogóle (Girard) – można uznać za głębokie. Jeszcze inne zaś, takie jak podobieństwo między figurą kozła ofiarnego (Girard) i teorią *homo sacer* (Agamben), choć okazują się raczej powierzchowne, to nie są bynajmniej jałowe. Dyskusja nad nimi wszystkimi doprowadziła do ciekawych ustaleń, które postaram się tu pokrótce podsumować, nawiązując do zasygnalizowanych we wstępie pytań badawczych.

Interpretacja Santayany oddała niniejszej analizie niemałą przysługę, gdyż w najbardziej uogólniony sposób pokazuje zależność świata spraw ludzkich od ludzkiej kondycji, ale i zgoła nie-ludzkiej materii. Dająca się wyczytać z jego myśli idea życia jako ponoszenia kosztów konieczności, polityki jako zarządzania tymi kosztami oraz wojny, którą można sprowadzić do a) narzucania/przenoszenia kosztów konieczności drogą przemocy i b) zniszczenia/destabilizacji cudzego porządku i narzucenia własnego, może być potraktowana jako destylat tego, co łączy wszystkich pojawiających się w tym artykule myślicieli. W przypadku każdej z omawianych tu teorii wojna rozumiana jako konflikt militarny jest formą czegoś szerszego i głębszego, pewnego – mówiąc metaforycznie – długu i pewnej zależności, czy to wobec początków cywilizacji (Toynbee), początków ludzkiej kultury (Girard), struktury władzy i jej związku ze stanem wyjątkowym (Agamben), czy też tarcia materialnych sił (Santayana).

Mamy więc do czynienia z ujęciami wyjaśniającymi zjawisko wojny źródłowo, z kilku perspektyw: pogranicza historii i historiozofii, antropologii kulturowej, swoistej ontologii władzy oraz filozofii naturalistycznej z egzystencjalistycznymi elementami. Poza oczywistym faktem, że ujęcia te pokazują złożoność tego zjawiska, ich konsekwencją jest również podważenie przekonania o możliwości kontroli wojny za pomocą środków politycznych lub ekonomicznych. Nie jest to jednak równoznaczne z zajęciem stanowiska deterministycznego. Ani Santayana, ani Toynbee, ani nawet Girard nie są deterministami i żaden z nich nie uważa wojny w postaci konfliktu zbrojnego za coś nieuchronnego, choć wszystkich cechuje umiarkowany pesymizm, a ten

ostatni prezentuje poglądy, które można określić jako warunkowy katastrofizm. Jednocześnie wszyscy trzej myśliciele mówią o przemianie charakteru wojny, intensyfikacji przemocy, której wyrazem jest militarizm, oraz zagrożeniu masową samozagładą. Ta ostatnia obawa jest najsilniej akcentowana przez Girarda, który rozważa tę ewentualność w perspektywie apokaliptycznej, interpretując ją w kategoriach wzmożenia mimetycznego na wielką skalę, prowadzącego do złożenia z siebie ofiary przez ludzkość. W wizji Santayany nie odnajdujemy wątków katastroficznych, natomiast jego ujęcie samej egzystencji jako „ślepej i narzuconej wojny” z pewnością jest czynnikiem antagonizującym ludzkie zbiorowości i podważającym perspektywę pokojowego ładu na ziemi – nie wyklucza jego zaistnienia, ale kwestionuje jego trwałość, podobnie jak konflikt impulsów i namiętności w człowieku przeszkadza w ustanowieniu doskonałego i trwałego porządku racjonalnego, nie mówiąc już o „torpedującym” podobne próby, wszechobecnym w świecie przypadku.

Włączenie do dyskusji Giorgia Agambena pozwoliło spojrzeć na pojawiające się w zasadzie u wszystkich wymienionych tu myślicieli elementy diagnozy kryzysu dwudziestowiecznej kultury zachodniej i jego związek ze zjawiskiem wojny w nieco innym świetle. Wszyscy, a Agamben szczególnie, zwracają uwagę na zanikanie klasycznych porządków i podziałów politycznych i związanej z tym dogłębnej penetracji już nie tylko tzw. świata spraw ludzkich, ale samego życia przez politykę *sensu largo*. Analiza ujawniła pewne intrygujące zbieżności, ale i różnice między teorią Girarda o świecie ludzkim jako przestrzeni ofiarniczej a Agambenowską koncepcją *homo sacer*. Mówią one o ścisłym związku między konsolidacją zbiorowości, zaprowadzeniem w niej porządku oraz jej suwerennością a przemocą i wykluczeniem, a także o ewolucji, jaką ten mechanizm przechodzi w czasach współczesnych. Do głębo- kich, w mojej ocenie, wglądów w kondycję kultury nowoczesnej zwłaszcza (ale nie tylko) na Zachodzie należy stwierdzenie, że obserwowanemu odróżnicowaniu, czyli upodabnianiu się ludzi do siebie, atomizacji oraz zanikaniu trwałych porządków symbolicznych towarzyszy wzrost irracjonalizmu, nieustanna walka o tożsamość (jednostek i grup) oraz koszt tej walki w postaci chaotycznej, nieprzewidywalnej, czasami trudnej do uchwycenia przemocy (anomalie mimetyczne w terminologii Girarda). Okazuje się też, że instytucje tradycyjnie traktowane jako zastępcze formy wojny, np. handel, nie są wystarczającym środkiem zaradczym przeciwko konfliktom zbrojnym. Girard mówi o powrocie do stanu natury

w nowej odsłonie albo o wojnie absolutnej, Santayana i Toynbee – o trybalizmie, militarystyce i nowym barbarzyństwie.

Późny Girard, w odróżnieniu od pozostałych myślicieli, zakłada realność perspektywy eschatologicznej, odwieczną walkę przemocy z prawdą, a hipotetycznemu mordowi założycielskiemu nadaje tak wielką siłę oddziaływania – poprzez pragnienie mimetyczne – na świat ludzki, że wydaje się, iż tylko transcendentny model może zbawić ludzkość od wojny i samozagłady. Krytyka militarystyki i barbaryzacji kultury autorstwa Santayany pozwala z kolei odnieść go do Girarda i Toynbeego, płynące z niej wnioski nie są jednak tożsame z żywionym przez angielskiego historyka przekonaniem o niechybnym upadku cywilizacji trawionej przez podobne tendencje. Choć można z pewną dozą prawdopodobieństwa przewidywać dalszy kierunek rozwoju wydarzeń historycznych, to przekonanie o przemożnym wpływie irracjonalnych procesów materialnych na dzieje, a także przypadek i margines niewiedzy towarzyszący ludzkiemu działaniu, który dziś w filozofii określa się mianem niezamierzonych konsekwencji, każą przyjąć, że historia może nas zaskoczyć.

## Bibliografia

- Agamben Giorgio. 2008. *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. Mateusz Salwa. Warszawa: Prószyński i Spółka.
- Antonello Pierpaolo. 2019. „Sacrificing *Homo Sacer*. René Girard Reads Giorgio Agamben”. *Forum Philosophicum* 24(1): 145–182.
- Clausewitz Carl. 1958. *O wojnie*, przeł. Augustyn Cichowicz, Leon Koc. Warszawa: Wydawnictwo MON.
- Girard René. 2014. *When These Things Begin*, przeł. Trevor Cribben Merrill. East Lansing: Michigan University Press.
- Girard René. 2017. *Things Hidden from the Beginning of the World*, przeł. Stephen Bann, Michael Metteer. London–Oxford–New York: Bloomsbury.
- Girard René. 2018. *Apokalipsa tu i teraz*, przeł. Cezary Zalewski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Gray John. 1993. *Post-Liberalism. Studies in Social Thought*. New York–London: Routledge.
- Kremplewska Katarzyna. 2019. „Erroneous Paths of the Human Subject in René Girard’s Thought”. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 64: 291–307.
- McKenna Andrew J. 1992. *Violence and Difference. Girard, Derrida, and Deconstruction*. Urbana–Chicago: Illinois University Press.

- Moreno Daniel. 2015. *Santayana the Philosopher. Philosophy as a Form of Life*, przeł. Charles Padrón. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Pascal Blaise. 2003. *Prowincjałki*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński. Kraków: Zielona Sowa.
- Saatkamp Herman J. 2021. *A Life of Scholarship with Santayana*, red. Charles Padrón, Krzysztof P. Skowroński. Leiden–Boston: Brill.
- Santayana George. 1951. *Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government*. New York: Charles Scribner.
- Seymour David M. 2013. „The Purgatory of the Camp”. W: *Giorgio Agamben. Legal, Political and Philosophical Perspectives*, red. Tom Frost, 97–118. London–New York: Routledge.
- Toynbee Arnold J. 1963. *Wojna i cywilizacja*, przeł. Tadeusz Jan Dehnel. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Urbańska Anna. „Koncepcja mimesis René Girarda”. *Etnografia Polska* 41(1–2): 21–45.

## Streszczenie

W eseju tym przyglądam się koncepcjom wojny i jej relacji do ludzkiej natury, kondycji, cywilizacji tudzież immanentnej „struktury” władzy autorstwa czterech dwudziestowiecznych myślicieli – Arnolda J. Toynbeego, René Girarda, Giorgio Agambena i George’a Santayany. Zestawienie elementów tych teorii, a także krytyki kultury współczesnej, w którą wszyscy interlokutorzy się angażują, pozwala odkryć intrygujące punkty wspólne. Nawet jeśli niektóre analogie okazują się pozorne, to dyskusja rzuca nowe światło na złożoność zjawiska wojny i jego heterogeniczne źródła oraz na zagadnienia szczegółowe, takie jak związek między tożsamością a ofiarą, władzą a banitą, kłamstwem a systemem, czy też każdą stabilną organizacją społeczną.

**Słowa kluczowe:** wojna, ofiara, rząd, mimetyzm, apokalipsa, René Girard, George Santayana, Giorgio Agamben, Arnold J. Toynbee

## The Anthropological and Cultural Premises of War as Approached by René Girard, Giorgio Agamben, George Santayana and Arnold J. Toynbee: A Comparative Study

### Summary

In the current essay I look at the conceptions of war and its relation to human condition, nature, civilization, or an immanent “structure” of power as outlined by Arnold J. Toynbee, René Girard, Giorgio Agamben and George Santayana. A comparative discussion of certain selected elements of their theories in the context of their cultural criticisms allows to discover a number of intriguing



common points. Even if some of the discussed analogies turn out to be merely superficial, the discussion throws some new light on the complexity of the phenomenon of war and its heterogeneous sources as well as specific issues such as: the relation between identity and victim, power and outlaw, a lie and a system or any stable social organization indeed.

**Keywords:** war, victim, sacrifice, mimetism, apocalypses, René Girard, George Santayana, Giorgio Agamben, Arnold J. Toynbee