



# PROMETEUSZ CZY KOZIOŁ OFIARNY? CZŁOWIEK W DYSKURSIE ANTROPOCENU A KONCEPCJA *MIMESIS* I SCHEMATU PRZEŚLADOWCZEGO RENE GIRARDA – PRÓBA REFLEKSJI PEDAGOGICZNEJ<sup>1</sup>

*Do jeszcze nienarodzonych, do wszystkich  
niewinnych więzów jednorodnej nicości:  
strzeżcie się życia.*

Kurt Vonnegut, *Rysio Snajper*<sup>2</sup>

## Wprowadzenie

Pojęcie antropocenu sformułowane zostało przez Paula Crutzena i Eugene’a Stoermera w 2000 roku<sup>3</sup>. Wyrastało z założenia o tym, że działalność człowieka dogłębnie przekształciła biosferę i czas geologiczny. Budowane było na prostym dualizmie Natury i Społeczeństwa – dziś towarzyszy nam większa świadomość złożoności procesów i uwikłań podmiotów ludzkich i nieludzkich w ogólnej sieci życia na ziemi. Z perspektywy stanu planety czasy zwane antropoceniem to czasy wielogatunkowych, również ludzkich, spraw pilnych. Masowych śmierci i wielkiego wymierania, napierających katastrof i odwracania od nich wzroku. Śmierci realnych, nie metaforycznych. Nie skonstruowanych, lecz ucieleśnionych i ze wszech miar materialnych.

Jak możemy myśleć w czasach pilnych spraw bez pobłażających nam i samospełniających się mitów apokalipsy, gdy każde włókno naszego bycia jest wplecione, a nawet wplątane w sieci procesów, które trzeba podjąć i przemodelować? – pyta Dona Haraway – [...] wzór znajduje się w naszych rękach. Odpowiedź na zaufanie wyrażone w wyciągniętej ku nam dłoni: nie wykręcimy się od myślenia<sup>4</sup>.

Niestety samo myślenie okazuje się dziś dalece niewystarczające. Postmodernizm przyzwyczaił nas do ciągłego namysłu, dystansu i krytycznego refleksowania. Do afirmowania języka i tekstu, koncentracji na interpretacji i symbolu, do destabilizującego podmiot (jednostkowy i zbiorowy) konstruktywizmu, do upłynniania i nieustannej historyzacji zjawisk i pojęć. Czy te nawykowe praktyki myślenia są dziś w stanie odwrócić bieg zdarzeń ogólnopłanetarynych? Stanąć na drodze katastrofom

<sup>1</sup> Tekst w wersji oryginalnej anglojęzycznej został opublikowany w czasopiśmie „Studia z Teorii Wychowania” w roku 2023 (M. Humeniuk, *Prometheus of a scapegoat? Humans in the discourse of the anthropocene and the concept of mimesis and persecution pattern by René Girard: attempts at pedagogical reflection*, “Studia z Teorii Wychowania” 2023, nr 2/43, s. 199–218).

<sup>2</sup> K. Vonnegut, *Rysio Snajper*, tłum. M. Fedyszak, Warszawa 1994, s. 13.

<sup>3</sup> *Antropocen czy kapitalocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J. Moore, Poznań 2021, s. 15.

<sup>4</sup> D. J. Haraway, *Nie uciekajmy przed kłopotami. Antropocen-kapitalocen-chthulucen*, tłum. K. Hoffmann, W. Szwebs, [w:] *Antropocen czy kapitalocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, J. Moore (red.), Poznań 2021, s. 59.

klimatycznym lub szóstemu wymieraniu? Wydaje się to raczej mocno wątpliwe. Karen Barad, myślicielka nowego materializmu reprezentująca perspektywę postantropocentryczną wskazuje, że skupiona na rzeczywistości językowej humanistyka ponowoczesna, zajmując się głównie zdystansowaną (re)produkcją lustrzanych odbić, czyli tworzeniem reprezentacji rzeczywistości, które za pomocą refleksji ulegały przesunięciom, lecz w żaden sposób nie zmieniały stanu rzeczy, *de facto* neutralizowała własną sprawczość. „Przekonanie, że kategorie gramatyczne odzwierciedlają głęboką strukturę świata to trwałe, uwodzicielski i dlatego wart zakwestionowania nawyk umysłu”<sup>5</sup>. Zdaniem Ewy Domańskiej z kolei, w znaczącym stopniu przyczynił się do tego tzw. efekt Foucault. Rozumienie przez Foucault siły sprawczej podmiotu uwikłanego we wszechogarniające, nie dające się uniknąć relacje wiedzy i władzy, podmiotu elastycznego i słabego doprowadziło do pozbawienia go jego mocy sprawczej, do neutralizacji jego aktywności<sup>6</sup>. Jak za Elly Shohat podkreśla autorka, „pozbawienie podmiotu (społeczności) «esencji» czyni z niego słaby podmiot często podatny na neokolonialne manipulacje i niezdolny do przetrwania”<sup>7</sup>, pozbawiony sprawczej, a tym bardziej rewolucyjnej energii. Tymczasem dziś, w sytuacji i czasie, gdy emancypujące się wspólnoty i grupy dość powszechnie osiągają statusy niezależności i jednocześnie, gdy stan

planety wyzywa swoją nieubłaganą realnością – taka figuracja podmiotu zdaje się nie spełniać już właściwie swojej funkcji.

Nowej humanistyce towarzyszą więc głosy nawołujące do powrotu „mocnego podmiotu” i do jego sytuowania poza mechanizmami władzy. Głosy upominające się o sprawczość i realny wpływ humanistyki na rzeczywistość, nie zaś jej kontemplacyjność czyli tylko krytyczny namysł. Zdaniem Domańskiej, zwrot performatywny, powrót do zainteresowania empirią i materialnością daje się właśnie rozpoznać jako forma zmęczenia słabym podmiotem i próba odreagowania „efektu Foucault”<sup>8</sup>. Nowa humanistyka uprawiana w czasach kryzysów klimatycznych będzie na wiele sposobów poszukiwać sprawczości właśnie, przekierowywać energię poznawczą z wymiaru symbolicznego na cielesny, wiązać i splecać ze sobą teorię i praktykę<sup>9</sup>, podkreślać nieusuwalne i nieumożliwiające jakikolwiek krytyczny dystans splecanie badającego podmiotu-hybrydy (podmiotu ludzko-nieludzkiego), narzędzia badawczego i badanej rzeczywistości, w owym splocie dostrzegając właśnie nowe możliwości sprawstwa. Jej świat staje się światem immanencji, rzeczywistością partycypacji, poznania od wewnątrz, poznania uczestniczącego zainteresowanego już nie dystansem, lecz bliskością<sup>10</sup>. Ryszard Nycz w następujący sposób podsumowuje rozmaitość podejmowanych w tym duchu podejść:

Humanistyka cyfrowa pracuje w „kulturze uczestnictwa”. Humanistyka zaangażowana

<sup>5</sup> K. Barad, *Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*, [w:] *Teorie wywrotowe*, A. Gajewska (red.), tłum. J. Bednarek, Poznań 2012, s. 323–362.

<sup>6</sup> E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, Warszawa 2012, s. 145–160.

<sup>7</sup> E. Shohat, *Notes on the Post-Colonial*, „Social Text” 1992, nr 31/32, s. 109–110, cyt. za: E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, Warszawa 2012, s. 154.

<sup>8</sup> E. Domańska, *Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. s. 48–61.

<sup>9</sup> Por. A. Marzec, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Warszawa 2021, s. 48 i dalsze.

<sup>10</sup> Por. D. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham–London 2016, s. 160.

żowana jest formą interwencji, niekiedy nawet dość inwazyjnego poruszenia spe-tryfikowanych postaw, przesądów, zachowań danej wspólnoty czy zbiorowości. Humanistykę kognitywną charakteryzuje partycypacyjna pozycja podmiotu jako „podmiotu w środowisku”. Posthumanistykę – ekosystem „kulturonatury” jako uniwersum podmiotowej aktywności. Humanistykę artystyczną – inkluzja sztuki jako narzędzia i medium twórczego poznania. Tę specyfikę nowohumanistycznego poznania sformułowała najradykałniej Kirsten Hastrup, stwierdzając: «nie możemy w żaden sposób dotrzeć do rzeczywistości, jeśli nie staniemy się jej częścią»<sup>11</sup>.

Jak dokonać owego złączenia z rzeczywistością i co to właściwie miałyby oznaczać dla teorii „sprzed” zwrotu, który nazwać by można „nowohumanistycznym”? Wobec aktualnych wyzwań jakie stawia przed humanistyką twarda materialna rzeczywistość (post)antropocenu, wskazuje się przede wszystkim na bezwzględną konieczność uhistorycznienia dawnych, postmodernistycznych (poststrukturalistycznych i postkolonialnych) teorii, ich weryfikacji i przekroczenia. Ewa Domańska, podając tu jako przykład tzw. *French Theory*, do której zalicza się obok Michela Foucault, Jacquesa Derridy, Rolanda Barthesa, Claude’a Levy-Straussa, Jeana-Francois Lyotarda, Guille’s’a Deleuze’a, Jacquesa Lacana, Paula Ricoeura, Jeana Baudrillarda również Rene Girarda, krytycznie odnosi się do promowanych przez nie totalizujących wizji świata i sposobów jego wyjaśniania przez pryzmat

nośnych, organizujących kategorii-wytrychów takich jak władza, wiedza (Foucault), przemoc (Girard), nieświadomość (Lacan) itd.<sup>12</sup> W dalszej części artykułu wskazany przez autorkę trop stanie się impulsem w badaniu ewentualnej użyteczności czy też adekwatności teorii wskazanego typu dla problemów antropocenu oraz w próbach rozpoznania w jej ramach i zdefiniowania statów owych, wskazanych przez Domańską, totalizacji. Refleksji zostanie w tym miejscu poddana jedna z klasycznych propozycji *French Theory*, tj. koncepcja kozła ofiarnego Rene Girarda. Zaprezentowanym badaniom towarzyszyć będą pytania: Czy i w jaki sposób teoria kozła ofiarnego daje się aplikować do refleksji okołantropocentrycznej? Oraz: co wynika z takich aplikacji dla tej refleksji?

### **Teoria mimetyzmu i kozła ofiarnego Rene Girarda a dyskurs antropocenu**

Problemowi realnej sprawczości warto przyrzec się, nieco przewrotnie, z perspektywy koncepcji, której twórcą jest badacz nieprowadzący nigdy żadnych badań terenowych, badacz, który jedynie z książek czerpał swoje kompetencje, również te z zakresu antropologii kulturowej<sup>13</sup>. To lektura tekstów była podstawą, na gruncie której rekonstruował logikę własnej teorii, teorii mającej od dekad swoich wiernych uczniów oraz konsekwentnych krytyków<sup>14</sup>. Dla przypomnienia:

<sup>12</sup> E. Domańska, *Historia egzystencjalna...*, dz. cyt., s. 156.

<sup>13</sup> Por. M. T. Kociuba, *Przemoc według Rene Girarda. Struktura teorii i konteksty recepcji*. „Ethos 27” 2014, nr 106, s. 250–251.

<sup>14</sup> Piszą o tym między innymi: A. Urbańska, *Koncepcja mimesis Rene Girarda*, „Etnografia Polska” 1997, t. 41, z. 1–2, s. 21–45; M. Kociuba, *Kulturotwórcza rola przemocy w koncepcjach René Girarda*, „Nowa Krytyka” 1998, t. 9, s. 137–157; Tenże, *Znamię Kaina*, [w:] *Przemoc i filozofia*, Lublin 2004, s. 203–222; Tenże, *Geneza rytuału w kontekście antropologii R. Girarda*, [w:] *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, M. Filipiak, M. Rajewski (red.), Lublin 2006, s. 71–97; Tenże, *René Girard o początkach kultury*, „Znak” 2007, nr 6(625), s. 141–150; Tenże,

<sup>11</sup> R. Nycz, *Nowa humanistyka w Polsce: kilka bardzo subiektywnych obserwacji, koniunktur, refutacji*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1, s. 37.

teoria Rene Girarda opiera się na założeniu, że powszechna i nieusuwalna przemoc jest trwale wpisana w naturę stosunków międzyludzkich. W sytuacji głębokich kryzysów ujawnia się w szczególnie dramatyczny sposób: w wyniku eskalacji nastrojów kryzysowych dochodzi do wskazania przez daną społeczność kozła ofiarnego, a następnie do kolektywnej przemocy na niego nakierowanej<sup>15</sup>. Mechanizmem tego typu praktyk społecznych ma być tzw. „schemat prześladowczy”, którego podstawą jest zasada mimetyzmu oraz stereotypy konstytuujące go: stereotyp ogólnego odróżnienia charakterystycznego dla sytuacji kryzysu, stereotyp stygmatów ofiarniczych oraz stereotyp przemocy<sup>16</sup>. Gdy w określonych okolicznościach społecznych stereotypy te zaczynają się ujawniać, kryzys wywołany mimetyzmem i narastaniem złej wzajemności gwałtownie się pogłębia, zbiorowa nienawiść eskaluje i znajduje swe ujście w formie przemocy na wytypowanym kozle ofiarnym. Czym jest i jak dokładnie działa mimetyzm?

Przekonanie o owej, właściwej człowiekowi, ewolucyjnej zasadzie mimesis leży u podstaw koncepcji Girarda. Zasada ta stanowi jednocześnie potencjalne źródło społecznego cierpienia, jak i warunek ładu społecznego osiąganego za sprawą wyładowania negatywnej energii społecznej na kozłach ofiarnych. Kluczową motywacją ludzkich działań staje się w tym ujęciu pożądanie będące

funkcją skłonności naśladowczych człowieka. Girard podkreśla, że „w zachowaniu człowieka nie ma niczego lub prawie niczego, co nie byłoby wyuczone, a każde uczenie się można określić jako imitację. Gdyby ludzie przestali nagle wzajemnie się naśladować, zaczęłyby stopniowo zanikać wszelkie formy kulturowe”<sup>17</sup>. Pośród wielu schematów społecznego funkcjonowania człowiek uczy się nie tylko tego jak BYĆ, ale również tego jak MIEĆ. Mimesis „przywłaszczania” jest siłą pożądania i rywalizacji.

Zawiść – wyjaśnia tę dynamikę Girard – nie posiadałaby tak niesłychanej władzy nad ludzkimi społecznościami, gdybyśmy nie mieli skłonności do wzajemnego naśladowania naszych pragnień. Zawiść to nic innego, jak owo wzajemne zapożyczenie pragnień w warunkach równości wystarczającej, aby zapewnić wzrost mimetycznej rywalizacji<sup>18</sup>.

Ten przypominający licytację mechanizm, w sytuacji społecznej równowagi, dzięki wypracowanym mechanizmom kooperacji zachodzi w miarę harmonijnie. Szczególnego znaczenia nabiera dopiero w sytuacji kryzysu. Girard, badacz mitów i archaicznych tradycji religijnych, równowagę taką wiąże z układaniem sobie przez daną społeczność stosunków z transcendencją w procesie ofiarniczym, gdzie system ofiarniczy traktowany jest jako gwarant ładu i społecznej równowagi. Jednak z chwilą kryzysu, gdy lokalny ekosystem ulega tąpnięciu za sprawą katastrofy naturalnej lub społecznej, gdy

*Freudowski kompleks René Girarda – między apologią a odrzuceniem*, [w:] *Freud i nowoczesność*, Z. Rosińska, J. Michalik, P. Bursztyka (red.), Kraków 2008, s. 17–32.

<sup>15</sup> Fragmenty rekonstrukcji koncepcji mimetyzmu Rene Girarda pochodzą z mojego artykułu: M. Humeniuk, *Koncepcja kozła ofiarnego René Girarda jako inspiracja dla edukacji międzykulturowej*, „Edukacja Międzykulturowa” 2020, nr 2 (13), s. 233–244.

<sup>16</sup> R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1991, s. 37.

<sup>17</sup> R. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, tłum. M. Goszczyńska, „Literatura na Świecie” 1983, nr 12, s. 296–308.

<sup>18</sup> Tenże, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. M. Goszczyńska, Warszawa 1992, s. 54

„w społeczeństwie zaczyna się coś psuć, terminy płatności ulegają skróceniu, a zasada wzajemności uwidacznia się nie tylko w wymianach pozytywnych [...], lecz także w wymianach wrogich lub «negatywnych», które wskazują tendencję wzrostową”<sup>19</sup> dochodzi do niebezpiecznego, zagrażającego fundamentom spokojnego trwania społeczności odróżnorodnienia, do ujawnienia się w pełnej krasie tego, co Girard nazywa mimesis konfliktogenną. Proces ten zachodzi w następujący sposób

[...] wszystkie różnice stopniowo się zacierają. Wszędzie panuje to samo pragnienie, ta sama nienawiść, ta sama strategia, to samo złudzenie dobroczynnego zróżnicowania w coraz bardziej kompletnej jednostajności. W miarę, jak kryzys utwierdza się, wszyscy członkowie wspólnoty stają się bliźniakami przemocy. Można powiedzieć, że stają się swoimi sobowótami, odbiciem siebie samych<sup>20</sup>.

W sytuacji kryzysu dotychczasowy podział na grupy wpływów i przywilejów, na struktury społeczne, zawodowe i ekonomiczne przestaje obowiązywać. Wobec klęsk żywiołowych, wojny, epidemii, kryzysu gospodarczego, społeczność traci swe cechy dystynktywne. Każdy w jednakowym stopniu zostaje zagrożony stratą lub unicestwieniem, wszyscy stają się równi wobec nadciągającej katastrofy.

Kryzys planetarny dobrze wpisuje się w formułę takiej właśnie katastrofy. Wspomniane wcześniej kataklizmy – masowe wymieranie, zmiana klimatu, zakwaszenie oceanów, topnienie lodowców, klastry

nowotworowe, częste i dotkliwe susze – oto symptomy idei zwanej antropoceniem, która dawno wykroczyła poza granicę dyskusji akademickich. Punkty krytyczne zostały przekroczone, przechodzimy czas przekształceń życia planetarnego niosący w sobie „potencjał gwałtownego i nieodwracalnego przejścia Ziemi w stan nieznany dotąd ludzkiemu doświadczeniu”<sup>21</sup>. Realność zmian stała się częścią oddziałującego na zbiorową wyobraźnię zjawiska kulturowego uobecnianego w przestrzeni publicznej za sprawą naukowców, dziennikarzy, aktywistów, artystów oraz zwykłych uczestników życia społecznego. „Marazm antropocenu” – termin ukuty przez Ewę Bińczuk<sup>22</sup> znakomicie oddaje panujące dziś nastroje lęku, braku nadziei, nieuniknionej apokalipsy. Oto epoka, w której „musimy nauczyć się umrzeć”<sup>23</sup>. Dopóki jako wielki temat antropocenu pozostawał w gestii ekspertów, można było spać w miarę spokojnie. Obecnie świadomość stopnia nieodwracalnych zniszczeń oraz nieuchronnego kresu znanego nam świata jest znacząca i powszechna. Antropocen staje się znakiem psychotycznego rozszczępienia pomiędzy ludzką dominacją w świecie a brakiem kontroli nad procesami degradacji. Stawia to człowieka w sytuacji, w której ten zdaje się zupełnie poważnie tracić sprawczość – jego działalność uruchomiła maszynę rozpadu, której człowiek już nie zatrzyma i nie cofnie<sup>24</sup>. Do tego dochodzi

<sup>21</sup> A. D. Barnosky, E. A. Hadly, J. Bascompte, E. L. Berlow, J. H. Brown, M. Fortelius, W. M. Getz, *Approaching a Stepe Shift in Earth's Biosphere*, „Nature” 2012, nr 486, s. 52.

<sup>22</sup> E. Bińczuk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018.

<sup>23</sup> R. Scranton, *Learning to Die in the Anthropocene. Reflections on the End of a Civilization*, San Francisco: City Lights 2015.

<sup>24</sup> A. Andrzejewska, *Ekologiczna etyka ze spektrum posthumanizmu. Zarys perspektywy i przypadek ogrodu działkowego*, „Etyka” 2018, nr 57, s. 124.

<sup>19</sup> Tenże, *Kozioł ofiarny...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>20</sup> Tamże, s. 113.

łatwo internalizowany, podsycający nastroje pakiet figuracji oraz wyobrażeń dystopijnych i apokaliptycznych fundowanych przez popkulturę i rozmaite teorie spiskowe. W efekcie kryzys staje się rodzajem powszechnej traumy generującej mechanizm po girardowsku odróżnorodniający: gatunek ludzki jako taki staje wobec śmiertelnego zagrożenia unicestwieniem<sup>25</sup>.

W takich warunkach, jak dowodzi w swej teorii Girard, dochodzi do poszukiwania winnych kryzysu. Pojawia się przekonanie, że jednostka lub niewielka nawet grupa „innych” może okazać się śmiertelnie niebezpieczna dla całej wspólnoty. Przekonanie to zaczyna powszechnie się udzielać i dominować. W ten sposób wyłania się ważny dla koncepcji francuskiego myśliciela fenomen tłum.

Tłum zawsze skłania do prześladowań – twierdzi Girard – bowiem naturalne przyczyny tego, co go turbuje [...] nie są w stanie go zainteresować. Tłum [...] dąży do działania, ale nie jest w stanie oddziaływać na przyczyny naturalne. Szuka więc przyczyny dostępnej, która mogłaby zaspokoić odczuwany przez niego głód przemocy. Jednostki składające się na tłum zawsze są potencjalnymi prześladowcami, bowiem marzy im się oczyszczenia wspólnoty z elementów nieczystych, które ją demoralizują, ze zdrajców, którzy ją podkopują<sup>26</sup>.

Tłum przejawia tendencje do przejmowania funkcji instytucji lub stosowania presji

wobec nich i wymuszania decyzji ku działaniu, ku kolektywnej przemocy<sup>27</sup>. Mechanizm działania tłumy nadaje koncepcji Girarda rys mocno pesymistyczny – ludzie nie są w stanie stawić czoła nagiej bezsensownej przemocy bez ryzyka poddania się jej oddziaływaniu. Zwykle nie doceniali jej w pełni. Teraz, w sytuacji kryzysu to ona właśnie wydaje się im jedynym dostępnym i skutecznym sposobem rozprawienia się z tymi, którzy w ich przekonaniu odpowiadają za kryzys. Wraz z konstytuowaniem się tłumy upadają społeczne struktury, zawieszaniu ulega zasada uznania różnic definiująca dotąd społeczny porządek. Uruchamia się za to mechanizm odróżnorodnienia, który przeciwstawia sobie ludzi jednocześnie ujednolicając ich zachowania.

Każdy bowiem, walcząc przeciwko drugiemu, zachowuje się w podobny, agresywny sposób i stosuje podobne środki przeciw rywalom. Zło wciąż wzrasta, a identyczność zachowań wywołuje wrażenie pomieszczenia, totalnego odróżnorodnienia. Tłum z chwilą zmobilizowania ma najwyższą władzę. Zmusza wszystkie instytucje, aby się weń wtopiły. [...] W czasie kryzysu tłum jest jak tygiel, w którym wszystko się stapia – i władze i autorytety<sup>28</sup>.

Automatyzm oskarżeń kierowanych przeciwko wspólnemu wrogowi, kozłu ofiarnemu, wraz z prześladowczymi przedstawieniami i działaniami składają się na oskarżycielski stereotyp „zbrodni odróżnorodniających” oraz stereotyp specyficznych stygmatów

<sup>25</sup> Na poziomie wiedzy potocznej wyobraźnia antropocenu wciąż raczej rzadko uwzględnia problem realnego znikania gatunków innych niż własny, dlatego najsilniej rezonują i przemawiają do wyobraźni wizje świat bez-ludzkiego.

<sup>26</sup> R. Girard, *Kozioł ofiarny...*, dz. cyt., s. 26–27.

<sup>27</sup> A. Urbańska-Szymoszyn A., *Mimesis i przemoc. U podstaw Girardowskiej teorii kształtowania się zjawisk kulturowo-społecznych*, „Rocznik Antropologii Historii” 2013, t. 3, nr 2(5), s. 65.

<sup>28</sup> Tamże.

ofiarniczych: aby obciążyć ofiary odpowiedzialnością za kryzysowe „odróżnorodnienie” oskarża się je o „odróżnorodniające” zbrodnie. W jaki sposób dokonuje się typowania winnego? Co decyduje o identyfikacji kozła ofiarnego? Kozłem ofiarnym bywa najczęściej człowiek przybyły „z zewnątrz”, uznany za obcego lub obcokrajowca. Być może czymś się naraził, coś źle uczynił, jego zachowanie zostało uznane za szkodliwe, a jakiś jego gest został źle zinterpretowany<sup>29</sup>. To nie osobny *nomos* widzi się w innym, lecz anomalię, nie odmienną normę, lecz anormalność; ułomność staje się szpetotą; obcokrajowiec – apatrydą<sup>30</sup>. Girard wskazuje w tym kontekście na prześladowcze zniekształcenia, na tendencję do ukazywania tych „anormalności” jako cech monstrualnych fizycznie lub/i moralnie.

Tak jak wówczas, gdy girardowska społeczeństwo nie jest w stanie zrozumieć źródeł i mechanizmu dotyczącego ją kryzysu, tak również i obecnie, jak to podkreśla Jason W. Moore, koncepcja antropocenu stawia pytania, na które nie potrafi sobie odpowiedzieć. „Antropocen bije na alarm [...], ale nie może wyjaśnić jak doszło do nagłaśnianych przezeń alarmujących zmian. Kwestie kapitalizmu, władzy, klasy, antropocentryzmu, dualistycznego ujmowania «natury» i «społeczeństwa», a także rola państw i imperiów – wszystkie je w dominującej perspektywie antropocen bierze w nawias”<sup>31</sup>. Wobec bezradności i mocno ograniczonej sprawczości, jak u Girarda, poszukuje się winnego. I, paradoksalnie, winnym staje się tu sam

CZŁOWIEK. W niektórych ujęciach – z zasady, jako ludzki gatunek, w innych, np. w kapitałocenie – jako pewna określona część ludzkiej populacji.

W pierwszym przypadku, początków niezniuansowanej sprawczości ogólnej człowieka dopatruje w czasie, kiedy to rodzaj *Homo erectus* opanował sztukę tworzenia kamiennych narzędzi i kontroli nad ogniem, dzięki czemu w sposób fundamentalny i nieodwracalny zmienił równowagę w relacji ze światem nie-ludzkim. Źródeł antropocentrycznej winy w tym zakresie dopatruje się też często w tzw. antropocentrycznym biblijnym micie stworzenia. Już w 1967 roku został on uznany za początek nieodwracalnych problemów planety przez Lynna T. White’a, profesora historii średniowiecznej uniwersytetów Princeton i Stanford. Wtedy to w „Science” ukazał się jego głośny artykuł poświęcony religijnym korzeniom kryzysu ekologicznego. Antropocentryzm biblijnego mitu stworzenia świata został uznany przez autora za źródło zgubnego dualizmu człowiek-natura. Dualizmu, który miał dać początek niechlubnej roli chrześcijaństwa w ustanowieniu antropocentrycznego paradygmatu biblijnej hermeneutyki. White dowodził również, że przyczyniający się do dewastacji planety nieograniczony rozwój technologii wynikać miał wprost z inspirowanej teologią judeochrześcijańską wiary w wieczny postęp.

Chrześcijaństwo, zwłaszcza w swej zachodniej formie – twierdził – jest najbardziej antropocentryczną religią, jaką widział świat. Już w II wieku zarówno Tertulian, jak i Ireneusz z Lyonu podkreślali, że kiedy Bóg ukształtował Adama, zapowiadał obraz wcielonego Chrystusa,

<sup>29</sup> R. Girard, *Kozioł ofiarny...*, dz. cyt. s. 50.

<sup>30</sup> Tamże, s. 34–35.

<sup>31</sup> J. W. Moore, *Introduction. Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, [w:] J. W. Moore (red.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland 2016, s. 5.

Drugiego Adama. Człowiek w dużej mierze podziela Bożą transcendencję natury. Chrześcijaństwo, w absolutnym przeciwieństwie do starożytnego pogaństwa i religii Azji (może z wyjątkiem zorastryzmu), nie tylko ustanowiło dualizm człowieka i natury, ale także podkreślało, że wolą Boga jest, aby człowiek wykorzystywał naturę do swoich celów<sup>32</sup>.

Tekst White'a stał się punktem wyjścia dla współczesnych narracji o tym, że chrześcijaństwo w ogóle, a biblijne opowieści o stworzeniu świata w szczególności ponoszą odpowiedzialność za globalny kryzys ekologiczny. To wytwór ludzkiej kultury, jakim jest religia, miałby stać u źródeł winy gatunku ludzkiego jako ogółu.

Druga wskazana perspektywa daje się rozpoznać np. w różnicujących winę gatunku ludzkiego propozycjach kapitałowocenu, w których to kapitalistyczny system zawłaszczania ziemi, jej zasobów i pracy (rozpoczęty na długo przed rewolucją przemysłową, bo już od czasu pierwszych sygnałów epokowej zmiany w kształtowaniu krajobrazu w czasach Kolumba i podboju Ameryk w XV wieku) staje się zapowiedzią katastrofy klimatycznej. Brytyjsko-amerykański antropolog Jason Hickel w swojej książce *Mniej znaczy lepiej. O tym jak odejście od wzrostu ocali świat* metodycznie wlicza grzechy kapitalizmu. Wskazuje kilka kluczowych dla niego historycznych fenomenów: zachodni dualizm jako dominujący światopogląd, grodzenie i akumulacje jako wynikające z nich praktyki zawłaszczania ziemi, przyrody i ludzkich ciał (np. niewolnictwo, struktury feudalne, niszczenie

gospodarek nastawionych na samowystarczalność), historycznie modulowane ideologie zorientowane na zysk – również te motywowane religijnie, takie jak np. siedemnastowieczny kalwinizm, w którego teologii zysk miał oznaczać moralny sukces i „dowód zbawienia” oraz, w konsekwencji, wywłaszczenia i kolonizacja. Hickel pisze o „pożeraniu świata” i „wzrościzmie”, który z uwagi na asymetrię odpowiedzialności globalnej za kryzys klimatyczny, asymetrię odpowiedzialności „bogatej Północy” i „ubogiego Południa” nie powinien być przypisywany „człowiekowi” w ogóle, lecz populacji reprezentujących takie kraje jak Stany Zjednoczone, kraje Unii Europejskiej, Kanady, Japonii, Australii, Chin czy Rosji, czyli tym, których realny wkład w dewastację planety jest nieporównanie wyższy od krajów „ubogiego Południa”.

W obu sposobach prowadzenia (post)antropocentrycznej narracji – zarówno wtedy, gdy chodzi o wskazanie winy całego gatunku ludzkiego jak i wtedy, gdy miałyby to dotyczyć tylko pewnej części ludzkości, tej która przez stulecia była beneficjentem zasobów ziemi, a w swojej dyktowanej chciwością sprawczości bezpodstawnie i zgubnie zakładała ich niewyczerpywalność – można dostrzec analogię z wątkami odróżnorodnienia i typowania kozła ofiarnego. Kozłem staje się po prostu *antropos*, człowiek. A właściwie pewna mniej lub bardziej ahistoryczna, abstrakcyjna ludzkość, której „ludzka działalność” przyczynić się miała do obecnego katastrofalnego stanu planety. U Girarda zwinięciem schematu przesładowczego, w oparciu o który zbudowana zostaje koncepcja kozła ofiarnego, jest kolektywna przemoc.

<sup>32</sup> L. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science” 1967, nr 155, s. 1203–1207.



Dzięki prześladowczemu mechanizmowi kolektywny niepokój i frustracja doznają zastępczego zaspokojenia w prześladowaniach ofiar, przeciw którym można zawrzeć przymierze z racji ich przynależności do niedostatecznie zintegrowanych mniejszości. [...] Termin „kozioł ofiarny” określa równocześnie niewinność ofiary, kolektywną nienawiść, jaka się na niej skupia oraz kolektywnie realizowany efekt owej nienawiści. Prześladowcy zamykają się w „logice” prześladowczego przedstawienia i nie mogą się już z niej wydobyć. [...] Proces prześladowczy wywiera tak silny nacisk na indywidualia poddane jego działaniu, że ofiary nie mają szans, aby wykazać swoją niewinność<sup>33</sup>.

Kolektywna przemoc skierowana na kozła ofiarnego rozładowuje grupowe niepokoje związane z sytuacją kryzysu. Narracje antropocenu nie całkiem odpowiadają owej ambiwalencji winy kozła ofiarnego u Girarda – w nich gatunek ludzki jest po prostu winny. Niemniej kolektywna „nienawiść” znaczącej części uświadomionych w sprawach stanu planety środowisk wobec gatunku ludzkiego wydaje się autentyczna i wyraża się w często zgłaszanych, nacechowanych głębokimi rozczarowaniem i goryczą głosach o tym, że być może wcale nie zasługujemy na uratowanie<sup>34</sup>. „Czy upadek cywilizacji, która skazuje niemal połowę swej populacji na niedożywienie, naprawdę jest czymś, czego trzeba się obawiać?”<sup>35</sup> Wobec oczywistej odpowiedzialności za nadciągającą apokalipsę, dla *homo sapiens* nie może być

łaski. Za formę girardowskiej przemocy tłum można uznać w dyskursie antropocenu wzbudzanie winy poprzez ustawiczne podkreślanie nieneutralności etycznej wszelkich wyborów konsumenckich („dlaczego, wobec wizji klimatycznej apokalipsy jesz mięso/ podróżujesz samolotem/ kupujesz towary z sieciówek/ bez opamiętania kupujesz i wymieniasz technologiczne gadżety? itp.”) Współczesne wybory konsumenckie, jak zauważa Andrzej Marzec, przypominają chodzenie po polu minowym. „Łatwo się pogubić, gdy wnikliwie sprawdzamy długie składy kupowanych przez nas towarów, śledzimy historie ich powstawania, warunki produkcji, dowiadujemy się, czy mają coś wspólnego z plastikiem lub innymi złowrogimi substancjami”<sup>36</sup>. Zjawisko *eco-shamingu*, czyli strategii mającej na celu osiągnięcie społecznej zmiany proklimatycznej poprzez zawstydzanie jednostek i wywoływanie w nich poczucia winy staje się poręcznym narzędziem manipulacji i powszechną praktyką codzienności<sup>37</sup>. Narracje utrzymujące stan poczucia jednostkowej winy dają się rozpoznawać jako formuły, w których ujście znajduje kolektywny niepokój i lęk oraz zbiorowa frustracja. Tłum dokonuje swego girardowskiego rytuału mającego powstrzymać kryzys w nadziei na oczyszczające *katharsis*. Trudno jest, rzecz jasna, odmówić zasadniczej słuszności przynajmniej części tego typu diagnoz. Gatunek ludzki w ogromnym stopniu przyczynił się do obecnego kryzysu planetarnego i żadna siła nie jest w stanie tego odwołać czy

<sup>36</sup> A. Marzec, *Antropoceni...*, dz. cyt. s. 28.

<sup>33</sup> R. Girard, *Kozioł ofiarny...*, dz. cyt., s. 62–63.

<sup>34</sup> E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018, s. 51.

<sup>35</sup> J. Moore, cyt. za: E. Bińczyk, *Epoka człowieka...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>37</sup> Por. R.K. Mallett, *Eco-guilt motivates eco-friendly behavior*, „*Ecopsychology*” 2012, nr 4(3), s. 223–231; M. Mkono, K. Hughes, *Eco-guilt and eco-shame in tourism consumption contexts: understanding the triggers and responses*, „*Journal of Sustainable Tourism*” 2020, vol. 28, nr 8, s. 1223–1244.

zaczarować. Na domiar złego, wciąż zbyt mało zdecydowanie jest skłonny działać na rzecz proekologicznej zmiany, zbyt często ulega rezygnacji, obojętności, impasowi, beczynności, rozpaczy. Jednak, jak zauważa wiele badaczek i badaczy, za pomocą tego typu upraszczających i totalizujących diagnoz zamiast rozwiązywać problemy jedynie się je pogłębia i konserwuje. Taki sposób myślenia i prowadzenia narracji utrwała wizję hipersprawczości *antropos*. Zamiast ją dekonstruować, zamiast proponować efektywne strategie detronizowania owej „korony świata” – przeciwnie, wzmacnia obraz człowieka jako ponadhistorycznego kolonizatora wszechbiosfery. Jak pisze Eileen Crist,

Dyskurs antropocenu maluje prometejski autoportret człowieka: genialnego choć niesfornego gatunku, wyróżniającego się na tle zaledwie-żyjącego życia, rosnącego w siłę do tego stopnia, by zasłużyć sobie na odrębne imię („antropos” oznacza „człowieka” i zawsze implikuje „nie-zwierzęcość”), którego niepowstrzymała i pod wieloma względami chwalebna historia (wytwarzana w znacznej mierze przez wspomniane wyżej równanie) poskutkowała wywindowaniem antropopresji do poziomu potężnych sił natury<sup>38</sup>.

Historia człowieka w narracji antropocenu to historia „zabezpieczania ludzkiej dominacji”, która rozwijała się poprzez uciszanie nie-ludzkich innych, którzy (czego wielokrotnie dowodzone w ramach kanonu zachodniego) nie mówią, nie posiadają znaczenia, nie doświadczają perspektyw

i nie wyrażają specjalnego zainteresowania własnym losem<sup>39</sup>. Podobny przekaz zdaje się wybrzmiewać w słowach Daniela Rossa, gdy pisze o antropocenie jako narcystycznej traumie, która, ostatecznie, zwiastuje już tylko nihilistyczny upadek<sup>40</sup>. Ta wyraźająca na gruncie swoistej kryptoafirmacji postawa wobec *antropos* ponuro odsyła do ostatniego, wieńczącego już etapu logiki Girarda, do etapu sakralizacji ofiary, a dokładniej – procesu wytwarzania przez nią *sacrum*.

Jest to etap mitologizujący całość schematu prześladowczego: poprzez akt kolektywnej przemocy odwróceniu ulega układ pomiędzy prześladowcami, a ich ofiarą i to odwrócenie właśnie staje się źródłem *sacrum*. Czyni z biernej ofiary przedmiot wiary we wszechmoc instytucji kozła ofiarnego jako instytucji przebłagalnej, zażegnującej kryzys – dzięki niemu udaje się odzyskać poczucie kolektywnej jedności i uzyskać stan zbawczego pokoju. Jest zatem kozioł ofiarny figurą ambiwalentnego nacechowania. Instytucją paradoksalną i nieszczęsną. A przy tym – gwarantem odtwarzającego się po katastrofie ładu społecznego. Tak oto opisuje ową zaskakującą „obrotowość” zasady mimesis sam filozof:

Czynnik ten stanowi przyczynę moralnego i fizycznego cierpienia ludzi, tragicznych i groteskowych nieporozumień, a w konsekwencji wszelkiego nieładu. Jednak mimetyzm jest także przyczyną wszelkiego ładu ustanawianego za pośrednictwem kozłów ofiar-

<sup>39</sup> Tamże, s. 33.

<sup>38</sup> E. Crist, *O ubóstwie naszego nazewnictwa*, [w:] *Antropocen czy kapitalocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, J. Moore (red.), Poznań 2021, s. 30.

<sup>40</sup> D. Ross, *The Question Concerning the Anthropocene*, [w:] *Bigger than Myself*, Z. Badovinac, G. Ferracci (red.), [s.l.] 2021, s. 48–170.

nych, ofiar przynoszących spontaniczne pojednanie. Ofiary te zespalają bowiem przeciwko sobie w finalnym i zawsze mimetycznym, choć jednomyślnym, paroksyzmie wszystkich ludzi, którzy byli ze sobą w relacjach mimetycznych<sup>41</sup>.

Mitologizacja kozła ofiarnego to, kontynuując równoległą do koncepcji Girarda narrację antropocenu – *de facto* mitologizacja *antropos*. W prometejskim autoportrecie człowieka rysowanym przez dyskurs antropocenu wyraża się wciąż ten sam suprematyzm gatunkowy<sup>42</sup>, w którym to ludzie stanowią jedyną we wszechświecie formę „inteligentnego życia” predestynowaną do tego, by kierować i aktywnie zarządzać naturalnymi systemami Ziemi. Afirmując centralną pozycję człowieka w przeszłości, choćby nawet jako sprawcy i dewastatora, dyskurs antropocenu wikła się jeszcze silniej we własne sić. Widać to między innymi w języku. Często odchodzi się w jego ramach od przyjmowanego przez ruchy ekologiczne „mrocznego idiomu destrukcji, deprecjacji, utraty, dewastacji, pogorszenia się stanu naturalnego, zadawania mu gwałtu, wprowadzając w jego miejsce oswojone słownictwo, wedle którego ludzkość zmienia, kształtuje, przekształca lub modyfikuje biosferę, a tym samym tworzy nowe ekosystemy i antropogeniczne biomy<sup>43</sup>. Utrzymuje się w jego ramach przekonanie, że z pewnością istnieją zaawansowane technologicznie, dostępne innowacyjnemu *antropos* antidota na kryzys klimatyczny, że ludzka sprawczość jest w stanie, za pomocą zaawansowanej geoinżynierii zarządzać promieniowaniem

słonecznym, składować niebezpieczne dla ziemi ekoodpady w dalekim kosmosie, zmieniać trajektorie niebezpiecznych asteroid, a nawet stwarzać ludzkości nowe warunki życia poza planetą Ziemia. Jak zwracają uwagę krytycy takich antropocentrycznie modulowanych narracji, nurtów i teorii

żaden element [dyskursu antropocenu] nie proponuje alternatywy dla cywilizacyjnego procesu przekształcania Ziemi w zaplecze ludzkiej działalności i funkcjonalną scenę nieprzerwanego spektaklu historii. Dyskurs ten podporządkowuje nas uświęconej narracji na temat rozwoju ludzkości jako wyjątkowego gatunku; subtelnie upiękzonej interpretacji antropopresji jako czegoś równego siłom natury; zhomogenizowanemu protagoniście nazwanemu „ludzką działalnością”, którego osobliwości ani izolacjonizmu nie da się obronić, (...) która nie narusza historycznie skonstruowanej tożsamości *Homo sapiens* jako władcy planetarnego i uprawnia ludzkość do dalszych tendencji ekspansjonistycznych [...]”<sup>44</sup>.

### Zakończenie

Krytyczna wobec *French Theory* Ewa Domańska pisze, że jej przedstawiciele

obnażyli fundamenty nowożytnego myślenia i procesy produkcji wiedzy, ale nie dali podstaw (ani nadziei na nie), które mogłyby się stać bazą nowego paradygmatu: pokazali jak system działa, ale nie jak się z niego wy dostać. *French Theory* była potrzebna i przydatna jako interwencja, krytyka i kontestacja dominującego w latach osiem-

<sup>41</sup> R. Girard, *Kozioł ofiarny...*, dz. cyt., s. 241.

<sup>42</sup> E. Crist, *O ubóstwie...*, dz. cyt., s. 29.

<sup>43</sup> Tamże, s. 32.

<sup>44</sup> Tamże, s. 42.

dziesiątych sposobu myślenia i podejść badawczych; jako taka stała się także pewnego rodzaju krytyką społeczną. Tendencje, które powstały w oparciu o *French Theory* są interwencyjne, krytyczne, insurekcyjne, walczące [...], ale nie budujące. *French Theory* nauczyła krytycznego podejścia do tekstów, podejrzliwości i oporu wobec zastanych konwencji. Droga od krytykowania i podważania tradycyjnej humanistyki do tworzenia humanistyki krytycznej jest jednak trudna i długa. [...] *French Theory* uczy, jak ujawniać i podważać fundamenty, ale nie jak budować nowe podejścia, które wynikałyby z tej krytyki<sup>45</sup>.

Zaprezentowany przykład koncepcji Rene Girarda, w której francuski filozof opisuje zdefiniowany przez siebie jako kulturotwórczy mechanizm psychospołeczny generujący przemoc i za jej pośrednictwem ustanawiający pierwotne *sacrum* oraz kulturę – jest stałym elementem girardowskiej teorii antropologicznej podejmowanym niemal we wszystkich pracach autora. Podstawą dla jego koncepcji, jak już wspomniano, były szerokie badania literatury etnologicznej i antropologicznej. Autor był często krytykowany za ten powtarzalny schematyzm, za to, że poza wąskim systemem pojęć antropologicznych i stałą wizją kultury nigdy nie wprowadził do swojej teorii żadnych nowych elementów. Owa niezmiennność, statyczność i nieco prymitywna repetytywność<sup>46</sup> przysparzała Girardowi przez lata zarówno wrogów, jak i wiernych uczniów. W świetle zastrzeżeń, jakie wobec *French*

*Theory* zgłasza Domańska, ta powtarzalność girardowskiego schematu, jego dążenie do uniwersalizacji teorii raczej słabo przystaje do dynamiki naturokulturowego świata zmierzającego w stronę klimatycznej apokalipsy. Donna Haraway, biologka i filozofka zajmująca się feministycznym nowym materializmem podkreśla sympojetyczny charakter tej dynamiki. Za M. Beth Demster mówi w ten sposób o specyfice złożonych systemów wytwarzających się kolektywnie, organizacyjnie półotwartych, w których nie ma samookreślonych granic przestrzennych lub czasowych. Systemów, które podlegają ewolucji i mają potencjał do zaskakujących, nieprzewidywalnych zmian. Informacja i kontrola mają w ich ramach charakter rozproszony, dystrybuowane są pomiędzy poszczególnymi komponentami i z zasady trudne do przewidywania<sup>47</sup>. Wobec tak nieliniowej, nieprzewidywalnej dynamiki transformacji i przekształceń świata w epoce antropocenu, system myślowy jaki proponuje Girard, wydaje się nazbyt jednowymiarowy.

Tymczasem jednak, jak starano się wykazać w artykule, zasadniczy schemat teorii mimesis daje się zaprojektować na problematykę związaną z antropocenem: wychodząc od kryzysu planetarnego jako mechanizmu odróżniającego, będącego konsekwencją wielowiekowej, a nawet wielomilionowej eksploatacji zasobów ziemi, eksploatacji polegającej na mimetycznej destruktywnej działalności ludzkości (antropocen i kapitałocen jako formuły multiplikowanych mimetycznych działań prowadzących do masowego wyciskiwania zasobów planety), przez kategorię tłumu typującego

<sup>45</sup> E. Domańska, *Historia egzystencjalna...*, dz. cyt., s. 157.

<sup>46</sup> M. T. Kociuba, *Przemoc według Rene Girarda. Struktura teorii i konteksty recepcji*, „Ethos 27” 2014, nr 2(106), s. 248.

<sup>47</sup> D. Haraway, *Nie uciekajmy przed kłopotami. Antropocen-kapitałocen-chthulucen*, przeł. K. Hoffmann, W. Szwebs, [w:] *Antropocen czy kapitałocen...*, dz. cyt., s. 56–57 i dalsze.

kozła ofiarnego i wyładowującego na nim swą skumulowaną przemoc (kozłem ofiarnym w narracji antropocenu zostaje sam *antropos*, którego odróżnia od girardowskiej doktryny jedynie to, że nie jest on niewinny – jego wina jest faktyczna i bezdyskusyjna), aż po sakralizację ofiary, dopatrywanie się w niej początku nowego ładu i harmonii (tu można wskazać te nurty w ramach teorii antropocenu, które w zaawansowanych technologiach i geoinżynierii, czyli nieustająco ludzkim sprawstwie dopatrują się antidotum na kryzys planetarny).

Logika teorii Girarda daje się zatem aplikować do rzeczywistości empirycznej, jeśli za taką przyjąć wyrażające się w przywoływanych narracjach dane o stanie planety oraz projektach przeciwdziałania katastrofie klimatycznej. Jednak taka prosta aplikacja może, co najwyżej, legitymizować stary, dobrze znany moral, że historię piszą zwycięzcy. W takim programie, jak gorzko konstatuje Crist

negatywne skutki antropopresji należy ograniczyć jedynie w takim stopniu, w jakim zagrażają one wyrządzeniem materialnych szkód ludzkiej działalności lub jej przerwaniu. [...] Leksyka „zmieniania świata przez ludzi” – tak rzeczowo przedstawiająca się jako bezstronna, a tym samym zacierająca swe normatywne tropy – zabezpiecza własny grunt ontologiczny poprzez uciszanie wysiedlonych, zabitych i zniewolonych, których ojczyzny zostały zasymilowane, a życia w istocie zmieniły się na zawsze lub wręcz uległy wymazaniu. [...] Tu tkwi egzystencjalny i polityczny sojusz antropocenu z historią i jej wolą zabezpieczania ludzkiej dominacji [...] <sup>48</sup>.

<sup>48</sup> E. Crist, *O ubóstwie...*, dz. cyt., s. 32–33.

Jaki rodzaj pedagogiki daje się wyprowadzać z tego typu prostych aplikacji? Z pewnością nie takiej, która będzie skłaniać do „przesunięcia się na ławeczce bytów, tak, by zrobić miejsce nie-ludziom” jak to w jednej z dyskusji wokół problematyki antropocenu obrazowo ujął niegdyś Andrzej W. Nowak. Utrwalanie supremacji gatunkowej *antropos* może sprzyjać jedynie jemu samemu. Pedagogika i edukacja ujmowana wyłącznie jako „sprawa ludzka”, obliczona wyłącznie na „człowieczeństwo” będzie, niezależnie od stopnia „u-ekologicznienia” stąpieniem po starych ścieżkach prowadzących jak równia pochyła już tylko w dół. Tak, jak w obliczu jakże realnej katastrofy klimatycznej nie da się dłużej, bez konsekwencji, uprawiać humanistyki na dawne sposoby, tak nie da się bez konsekwencji bronić antropocentrycznej pedagogiki. W pierwszej w Polsce poświęconej pedagogice nieantropocentrycznej książce tak o tym pisze Maksymilian Chutorński:

radikalne „oddzielenie” ludzi od nie-ludzi nie może być główną przesłanką wyborów ontologicznych – dotyczących tego, co tworzy edukację, a także wyborów metodologicznych, w ramach których odpowiednia metoda, zakładająca uprzywilejowanie ludzi i ich sprawczość, refleksyjność, afektywność, pozwala na właściwe dotarcie do przedmiotu badania. Potrzeba takich onto-metodologii, które pozwalają na docenienie tego, że działanie pedagogiczne jest wysiłkiem ludzi i nie-ludzi, a sama edukacja jest odmienianiem trwania wielu bytów na wiele sposobów (z których tylko niektóre są „zmianą edukacyjną”) <sup>49</sup>.

<sup>49</sup> M. Chutorński, *Nie(tylko)ludzkie wymiary edukacji. W stronę pedagogiki nieantropocentrycznej*, Szczecin 2020, s. 145.

Wiele wskazuje na to, że dziś w szczególny sposób właśnie na gruncie pedagogiki potrzeba przemyślenia starych koncepcji i dogmatycznych kategorii służących dotąd raczej pogłębianiu dystansu wobec rzeczywistości niż mierzeniu się z realnością świata (np. kategoria *krytyczności*)<sup>50</sup>. Potrzeba pedagogicznych strategii tworzenia międzygatunkowych sojuszy i wspólnot, edukacyjnych zmian świadomości w zakresie symbiotycznych bliskości ludzi i nie-ludzi, także sięgania po tzw. teorie i filozofie bliskości (m.in. Timothy Morton, Jane Benet, Donna Haraway), oraz, być może, stawianie czoła najtrudniejszym, jak by się mogło z peda-

gogicznego punktu widzenia zdawać, pytaniom – tym, z którymi od dawna mierzy się myśl antynatalistyczna. Wiele znaków na niebie i ziemi wskazuje, że nie zostało nam wszystkim zbyt wiele czasu na przemyślenia. I być może tylko trochę na działanie.

*Podobny do natury, podobny do natury, podobny do natury*  
*Do natury, do natury, do natury [...]*  
*Podobny wreszcie do mnie*  
*I bardziej jeszcze podobny do tego, co mną nie jest.*  
 [...]  
*Wspomnienia, Henri Michaux*<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Por. A. Marzec, *Antropocień...*, dz. cyt., s. 25–48 i dalsze.

<sup>51</sup> H. Michaux, *Wspomnienia*, [w:] *Rimbaud, Apollinaire i inni (wybór przekładów)*, A. Międzyrzecki (red.), Warszawa 1988, s. 340–341.

## Bibliografia

- Andrzejewska, A., *Ekologiczna etyka ze spektrum posthumanizmu. Zarys perspektywy i przypadek ogrodu działkowego*, „Etyka” 2018, nr 57, s. 121–136.
- Attfield, R., *Creation, Environment and Ethicks: some Cardiff-Based Contributions to Philosophy*, [w:] R. Humphreys, S. Vlacos (red.), *Creation, Environment and Ethics*, Cambridge Scholars 2010, s. 1–12.
- Barad, K., *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, „Sings. Journal of Women in Culture and Society” 2023, nr 28, s. 801–831.
- Barnosky, A. D., Hadly, E. A., Bascompte, J., Berlow, E. L., Brown, J. H., *Approaching a State Shift in Earth's Biosphere*, „Nature” 2021, nr 486, s. 52–58.
- Bińczyk, E., *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2018.
- Callicott, J., *Genesis Revisited: Muriam Musing on the Lynn White, Jr.*, „Debate, Environmental History Review” 1989, nr 14, s. 1–2, s. 65–90.
- Chutorański, M., *Nie(tylko)ludzkie wymiary edukacji. W stronę pedagogiki nieantropocentrycznej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2020.
- Crist, E., *On the Poverty of Our Nomenclature*, [w:] J. W. Moore (red.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland 2016, s. 14–33.
- Domańska, E., *Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” 2027, nr 5, s. 48–61.
- Domańska, E., *Historia egzystencjalna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Girard, R., *Violence and the Sacred*, tłum. P. Gregory, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1979.
- Girard, R., *Job: The Victim of His People*, przekł. Y. Freccero. Stanford University Press, Stanford 1987.
- Girard, R., *Things Hidden since the Foundation of the World*, Research Undertaken in Collaboration with Jean-Michel Oughourlian and Guy Lefort, tłum. P. Bann, M. Metter, Stanford University Press, Stanford 1987.
- Girard, R., *The Scapegoat*, tłum. Y. Freccero, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1989.
- Habel N. C., *The Birth, the Curse and the Greening of Earth. An ecological reading of Genesis 1-11*, The Earth Bible Commentary, Sheffield Phoenix Press 2011.
- Habel N. C., *Introducing Ecological Hermeneutics*, [w:] *Exploring Ecological Hermeneutics (SBL SympS46)*, N. C. Habel, P. Trudinger (red.), Atlanta 2008.
- Habel N. C., *Introducing the Earth Bible*, [w:] *Readings from the Perspective of Earth (EB1)*, (red.) N. C. Habel, Sheffield, Cleveland 2000.
- Habel N. C., *The Earth Bible*, <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=291> (dostęp: 15.12.2021).
- Haraway, D. J., *Staying with the Trouble. Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene*, [w:] J. W. Moore (red.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland 2016, s. 34–76.
- Hitzhusen, G.E., *Judeo-Christians Theology and the Environment: Moving Beyond Scepticism to New Sources for Environmental education in the United States*, „Environmental

- Education Research” 2007, nr 13, s. 55–74.
- Humeniuk, M., *Koncepcja kozła ofiarnego René Girarda jako inspiracja dla edukacji międzykulturowej*, „Edukacja Międzykulturowa” 2020, nr 13, s. 233–244.
- Kociuba, M., *Kulturotwórcza rola przemocy w koncepcjach René Girarda*, „Nowa Krytyka” 1998, nr 9, s. 137–157.
- Kociuba, M., *Znamię Kaina*, [w:] *Przemoc i filozofia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004.
- Kociuba, M., *Geneza rytuału w kontekście antropologii R. Girarda*, [w:] *Rytuał. Przeszłość i terażniejszość*, M. Filipiak, M. Rajewski (red.), Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 71–97.
- Kociuba, M., *René Girard o początkach kultury*, „Znak” 2007, nr 625, s. 141–150.
- Kociuba, M., *Freudowski kompleks René Girarda – między apologią a odrzuceniem*, [w:] Z. Rosińska, J. Michalik, P. Bursztyka (red.), *Freud i nowoczesność*, Universitas, Kraków 2008, s. 17–32.
- Kociuba, M., *Przemoc według René Girarda. Struktura teorii i konteksty recepcji*, „Ethos” 2014, nr 106, s. 245–259.
- Mallett, R. K., *Eco-guilt motivates eco-friendly behavior*, “Ecopsychology” 2012, nr 4(3), s. 223–231.
- Marzec, A., *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021.
- McHarg I.L., *Values, Process and Form*, [w:] I.L. MchHarg, *The Essential Ian MchHarg: Writings on Design and Nature*, Island Press, Washington 2006, s. 47–61.
- Michaux, H., *Wspomnienia*, [w:] *Rimbaud, Apollinaire i inni (Wybór przekładów)*, A. Międzyrzecki, Czytelnik, Warszawa 1988.
- Mkono, M., Hughes, K., *Eco-guilt and eco-shame in tourism consumption contexts: understanding the triggers and responses*, “Journal of Sustainable Tourism” 2020, nr 28, s. 1223–1244.
- Moore, J. W., *Introduction. Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, [w:] J. W. Moore (red.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland 2016, s. 1–11.
- Nash, J., *Toward the Ecological Reformation of Christianity, Interpretation*, “A Journal of Bible and Theology” 1996, nr 50, s. 1, 5–15.
- Nicholson, M., *The Environmental Revolution. A Guide for the New Masters of the Earth*, Hodder and Stoughton, London 1970.
- Nycz, R., *Nowa humanistyka w Polsce: kilka bardzo subiektywnych obserwacji, koniektur, refutacji*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1, s. 18–40.
- Ross, D., *The Question Concerning the Anthropocene*, [w:] Z. Badovinac, G. Ferracci (red.), *Bigger than Myself. Heroic Voices from Ex-Yugoslavia*, A catalog for an exhibition at the MAXXI Museum in Rome, Forma Edizioni 2021, s. 48–170.
- Scranton, R., *Learning to Die in the Anthropocene. Reflections on the End of a Civilization*, City Lights, San Francisco 2015.
- Toynbee, A. J., *The Religious Background of the present Environmental Crisis*, [w:] D. Spring, E. Spring (red.), *Ecology and religion in History*, Harper&Row, New York-Evanston-San Francisco-London 1974, s. 137–149.
- Urbańska, A., *Koncepcja mimesis Rene Girarda*, „Etnografia Polska” 1997, nr 41/1997, s. 21–45.
- Urbańska-Szymoszyn, A., *Mimesis i przemoc. U podstaw Girardowskiej teorii*



*kształtowania się zjawisk kulturowo-społecznych*, „Rocznik Antropologii Historycznej” 2013, nr 2(5), s. 51–82.

Vonnegut, K., *Deadeye Dick*, Dial Press Trade Paperback, New York 1999.

White Jr., L. T., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, “Science” 1967, nr 55, s. 1203–1207.

Worster, D., *Nature's Economy: a History of Ecological Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1994.

**Prometheus of a Scapegoat? Humans in the Discourse of the Anthropocene and the Concept of *Mimesis* and Persecution Pattern by René Girard: an Attempts at Pedagogical Reflection**

**Abstract**

The discourse of the Anthropocene expresses an interesting tension in the way human causation and guilt are framed. On the one hand, the Anthropos is a unique species, making historical, geographical and geological conquest single-handedly (to the exclusion of non-human subjects). A triumphant and increasingly dominant coloniser of a planet that ultimately falls very low, indeed. In the light of the impending climate catastrophe, the “age of man” no longer sounds so noble today. On the contrary, it becomes a testimony of discredit and decline, a sign of egoism and planetary destruction by one species. Among the many approaches and attempts to address and nuance the discourse and amidst the search for the most appropriate labels (e.g. Capitalocene, chthulucene, ecozoic, etc.), it is the Anthropocene or post-Anthropocene that seem to remain the ones most frequently referred to in colloquial or journalistic discourse. A need arises to clearly identify

the one to blame for the impending climatic apocalypse. Under conditions of crisis, during what Girard call undifferentiation, the Anthropos selects itself as the scapegoat, becoming both the unfortunate, guilt-ridden OTHER and the ruthless, violence-hungry MOB. Could René Girard's concept of mimesis and scapegoating help to understand the pattern of this dialectical, subversive strategy? If so, then perhaps it is to be expected that the stage of sacralisation of the victim, which crowns the logic of scapegoating, instead of overcoming it, will only perpetuate the apotheosis of human agency, dangerous from the point of view of the actual state of the planet. This time, these will be essentially anthropocentric and technologically advanced “escapes forward”, such as exploitation of the moon or other planets, invasive prevention of further ice and greenhouse ages, deflecting asteroids so that they do not collide with Earth, and other, hardly predictable spectacular gestures of the triumphant Anthropos. The above questions are the subject matter of this article and a pretext for pedagogical reflection.

**Key words:** René Girard, scapegoating, mimesis, anthropos, anthropocene, climate crisis, anti-natalism, non-atropocentric pedagogy.

**Prometeusz czy kozioł ofiarny?  
Człowiek w dyskursie antropocenu  
a koncepcja *mimesis* i schematu  
prześladowczego Rene Girarda –  
próba refleksji pedagogicznej**

**Abstrakt**

Dyskurs antropocenu wyraża interesujące napięcie w sposobie ujmowania ludzkiego sprawstwa i winy. Z jednej strony, *antropos* to gatunek wyjątkowy: samotnie (wszak z pominięciem podmiotów nie-ludzkich) dokonujący podboju historycznego, geograficznego i geologicznego. Tryumfujący i zyskujący dominację kolonizator planety, który ostatecznie – jakże nisko upada. W świetle nadciągającej katastrofy klimatycznej „epoka człowieka” nie brzmi dziś dumnie. Przeciwnie, staje się świadectwem kompromitacji i upadku, znakiem gatunkowego egoizmu i planetarnego zniszczenia. Pośród wielu ujęć i prób problematyzowania i niuansowania dyskursu, a także poszukiwań najbardziej adekwatnych etykiet (np. *kapitałocen*, *chtchulucen*, *ekozoik* i inne) to właśnie *antropocen* lub *postantropocen* wydają się pozostawać tymi, po które w dyskursie potocznym lub publicystycznym sięga się najczęściej. Potrzeba jasnego wskazania winnego nadciągającej apokalipsy klimatycznej wydaje się narzucać. *Antropos* w warunkach

kryzysu, owego girardowskiego *odróżnorodnienia*, sam siebie typuje na kozła ofiarnego, staje się równocześnie nieszczęsnym, obarczonym winą OBCYM oraz bezwzględnym, powodowanym głodem przemocy TŁUMEM. Czy w zrozumieniu mechanizmu tej dialektycznej, subwersyjnej strategii faktycznie pomocną może się okazać koncepcja *mimesis* i schematuześladowczego Rene Girarda? Jeśli tak, to być może należy się spodziewać, że zwieńczający logikę kozła ofiarnego etap sakralizacji ofiary, zamiast przełamywać - będzie jedynie utrwałął niebezpieczną wszak z punktu widzenia faktycznego stanu planety apoteozę ludzkiego sprawstwa, tym razem jako na wskroś antropocentryczne i technologicznie zaawansowane „ucieczki do przodu”, takie jak eksploataowanie Księżyca lub innych planet, inwazyjne zapobieganie kolejnym epokom lodowcowym i cieplarnianym, odbijanie asteroid by nie zderzyły się z ziemią lub inne, trudne do przewidzenia spektakularne gesty tryumfującego *antropos*. Kwestie powyższe stanowią przedmiot niniejszego artykułu i stają się pretekstem do ukazania refleksji o charakterze pedagogicznym.

**Słowa kluczowe:** René Girard, kozioł ofiarny, *mimesis*, *anthropos*, *antropocen*, kryzys klimatyczny, antynatalizm, pedagogika nieantropocentryczna.

**MONIKA HUMENIUK:** ukończyła studia pedagogiczne i religioznawcze. Doktorka nauk humanistycznych w dyscyplinie pedagogika i magister religioznawstwa. Kieruje Pracownią Studiów Edukacyjnych nad Religiami w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół problemów pedagogiki ogólnej, religioznawstwa, antropocenu, *hermeneutycznej* i krytycznej pedagogiki religii i edukacji międzykulturowej. Fascynuje ją teoretyczny potencjał badawczy

związany z fenomenem herezji. Publikuje m.in. w „Studiach z Teorii Wychowania”, „Przeglądzie Religioznawczym”, „Edukacji Międzykulturowej” i „Forum Pedagogicznym”. Jest autorką monografii *Wizerunek kobiety w wielokulturowym społeczeństwie Kazachstanu odniesieniem do edukacji międzykulturowej* (2014), a także współredaktorka prac *Sukces jako zjawisko edukacyjne* (tom 1 i 2; 2017), *Codziennosc jako zjawisko edukacyjne* (tom 1; 2017), *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej* (2017).