

Piotr Graczyk

Pośrednie

Co łączy Judith Butler i René Girarda?

To co nieznanne, nieprzewidywalne, nieudowodnione jest istotą życia – powiedział Faxe. – Niewiedza rodzi myśl. Brak dowodu rodzi działanie. Gdyby udowodniono, że Boga nie ma, nie byłoby religii. [...] Ale gdyby udowodniono, że Bóg jest, religii nie byłoby również... Powiedz mi, Genry, co my wiemy? Co jest pewne, łatwe do przewidzenia, nieuniknione, jedyne, co do czego masz pewność, że nas czeka?

– Śmierć.

– Tak. Naprawdę jest tylko jedno pytanie, Genry, na które możemy otrzymać odpowiedź i tę odpowiedź już znamy... Życie umożliwia jedynie ciągła i nieznośna niepewność, niewiedza, co zdarzy się dalej

Ursula Le Guin¹

The writing of this denaturalization was not done simply out of a desire to play with language or prescribe theatrical antics in the place of „real” politics, as some critics have conjectured (as if theatre and politics are always distinct). It was done from a desire to live, to make life possible, and to rethink the possible as such.

Judith Butler²

Piotr Graczyk – filozof, tłumacz, eseista, pracownik Instytutu Kultury Uniwersytetu Jagiellońskiego, autor książek: *Maska i oko. Rozważania o tragedii, ironii i polityce* (2013), *Przyszłość pewnej przerośni. Przyczynek do pytania o historię sztuki* (2015), a także wielu esejów i przekładów (między innymi pism Georga W.F. Hegla, Friedricha W.J. Schellinga, Carla Schmitta, Martina Heideggera, György Lukácsa, Theodora Adorna, Nicka Landa). Laureat Nagrody im. Barbary Skargi.

¹ U. Le Guin, *Lewa ręka ciemności*, w: *Sześć światów Hain*, różni tłumacze, Prószyński Media, Warszawa 2015, s. 419.

² J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 2006, s. XXI.

Samodzielność pisarska

Judith Butler i René Girard to egzotyczni towarzysze podróży, dziwaczna para tancerzy. Na tle dzisiejszej praktyki akademickiej, czy w ogóle współczesnego życia intelektualnego – podzielonego, jak nigdy wcześniej, na wzajemnie głuche nisze i frakcje (klótnie stronnictw politycznych nakładają się na spór fakultetów i interferują z postępującym rozdrobnieniem szkół i kierunków, a wszystkiemu temu towarzyszą rutynowe opowieści o „interdyscyplinarności”) – pomysł zestawienia ich w parę sprawia wrażenie ekscentrycznego³. Wrażenie to płynie zapewne z faktu, że czytelniczki i czytelnicy Girarda i Butler często angażują się po przeciwnych stronach współczesnej wojny kulturowej, toczącej się wokół kwestii religii i seksu, to znaczy oceny procesów sekularyzacji (czy nasilającej się w ostatnich dekadach desekularyzacji) oraz sporów wokół politycznych konsekwencji takich czy innych ujęć płci kulturowej. W tych sprawach ich nazwiska bądź pojęcia ich teorii bywają okrzykami bojowymi skłóconych obozów⁴.

Nie znaczy to jednak, że na głębszym poziomie Girarda i Butler nic ze sobą nie łączą. Wręcz przeciwnie, jeśli ująć w nawias doraź-

³ Co nie znaczy, że nikt dotąd nie wpadł na ten pomysł. Por. I. Janicka, *Queering Girard – De-Freuding Butler: A Theoretical Encounter between Judith Butler’s Gender Performativity and René Girard’s Mimetic Theory*, „Journal of Violence, Mimesis, and Culture” 2015, t. 22, s. 43–64. Artykuł Janickiej, poświęcony przede wszystkim krytyce uwikłania projektu Butler w język psychoanalizy (z którym Butler polemizuje, ale jednak traktuje jako punkt wyjścia), proponuje alternatywę: zastąpienie psychoanalizy przez Girardowską teorię mimetyzmu. Zwiera też przegląd feministycznej krytyki pod adresem Girarda, z którą polemizuje. Przegląd ten pokazuje zarazem przyczyny sztucznego dystansu między Girardem a Butler – polityczne i akademicko-polityczne.

⁴ Przykłady. Krytykując „czarny protest” przeciw planowanemu zaostrzeniu ustawy anty-aborcyjnej, socjolog Michał Łuczewski powołuje się na „cykl ofiarniczy”, co jest jawną aluzją do Girarda. Zob. M. Łuczewski, *Socjolog: czarny marsz jak greckie Dionizje*, wywiad przeprowadził M. Płociński, „Rzeczpospolita”, 16 października 2016, dostępne na: <http://www.rp.pl/Plus-Minus/310139890-Socjolog-Czarny-marsz-jak-greckie-Dionizje.html> [dostęp: grudzień 2017]. Butler pojawia się z kolei na okładce liberalno-feministycznych „Wysokich Obcasów”. Zob. *Judith Butler: w niektórych krajach pewnie byłabym kryminalistką jako otwartą lesbijką*, wywiad przeprowadzili P. i K. Pacewicz, „Wysokie Obcasy”, 21 lutego 2016, dostępne na: <http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,53662,19645015,judith-butler-malzenstwo-i-monogamia-nigdy-nie-byly-rownoznaczne.html> [dostęp: grudzień 2017].

ny spór polityczno-kulturowy, podobieństwo między nimi okazuje się znaczące. Pojawia się na poziomie podstawowej metafory, która rządzi budowanymi przez nich układami pojęć i wpływa na kierunki przesunięć w obrębie układów. Przesunięcia te są jak kroki swego rodzaju tańca pośród pojęć, który można zaobserwować u wszystkich samodzielnych pisarzy i pisarek.

Samodzielnymi można nazwać tych, którzy wsłuchują się w wewnętrzną muzykę swoich metafor, a nie tylko w doraźne wahania koniunktury na giełdzie intelektualnej, akademickiej albo politycznej. Tego rodzaju wsobna muzykalność – wierność nie tyle sobie, ile raczej swojej wizji albo problemowi, myśli, w każdym razie czemuś, co samo przychodzi i nie daje spokoju – sprawia, że ich kolejne teksty stają się kolejnymi krokami i figurami ich własnego tańca. Czasem łatwego, w rytm wewnętrznej muzyki, innym razem – trudniejszego, przeciwko niej, z przekory czy też uczciwości intelektualnej, ale zawsze w związku z nią, a nie z zewnętrzną koniunkturą. Tak jest w przypadku Girarda i Butler.

Metafora teatralna

Co więcej – trudno się tu przesłyszeć – muzyka, która przygrywa Girardowi i Butler do ich wewnętrznego tańca brzmi bardzo podobnie, to znaczy prowadzi ich podobnie zbudowana metafora. W obu przypadkach chodzi o performatywną wizję kultury, w której wszystkie tożsamości, wszystkie $A = A$, są postrzegane jako pochodne ról odgrywanych w teatrze życia społecznego. To znaczy: nie tyle po prostu „ A równa się A ”, ile ludzie działają i mówią „tak jakby A równało się A ”, pod grozą wykluczenia ze wspólnego życia albo nawet pod grozą utraty poczucia wewnętrznej spójności, popadnięcia w rozpacz czy obłęd. Nie jest to motyw niespotykany w nowoczesnej myśli (wystarczy przywołać Erwinga Goffmana⁵ czy

⁵ Por. E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008.

Guya Deborda⁶), ale u Girarda i Butler przybiera on postać szczególnie dramatyczną – jest podszyty tragedią. Role w spektaklu, który powołuje do życia wszystkie tożsamości, nie tylko nie są, według nich, rozdane raz na zawsze, lecz również nie są zdeteminowane przez obiektywne właściwości bytu. Wręcz przeciwnie: wszelki byt jest wytwarzany jako swoisty rekwizyt w ramach społecznego przedstawienia, które ostatecznie opiera się na sobie samym, swoim języku, kostiumie, ciałach aktorów.

Najważniejszą dziedziną życia – bo najintymniejszą, określającą to, co się uznaje za najbardziej własne, wewnętrzny krąg tożsamości oraz najbliższe związki z innymi – jest seksualność. Właśnie w tej dziedzinie teatr społeczny wytwarza najsilniejszą, najmocniej oddziałującą na zbiorowość i na jednostki iluzję naturalności, ale właśnie tutaj najmocniej dochodzi też do głosu teatralny charakter tej rzekomej naturalności. Taki jest punkt wyjścia dla Butler. Tożsamość płciowa jest efektem spektaklu, a nie jego zewnętrznym, obiektywnym, niezależnym od niego założeniem. Męskość i żeńskość to kwestia wciąż zmieniających się ról odgrywanych za każdym razem inaczej w ramach społecznego teatru, a nie kwestia natury. Girard nie kładzie takiego nacisku na kwestie seksualności, chociaż jej nie lekceważy⁷, ale sprawę tożsamości stawia równie radykalnie. Wszelka natura, wszelki byt powstaje jako taki tylko w obrębie spektaklu.

Nie należy na tej podstawie wnioskować, że każdy fragment owego spektaklu, bezustannie odnawianego przez jego aktorów w każdym ich ruchu i słowie, jest podatny na dowolne przekształcenia, bez żadnych ograniczeń, jakby za sprawą jakiejś magii, której nie dotyczą prawa fizyki ani nawet prawa logiki. Byłoby to zbyt prostą interpretacją i zbyt łatwą próbą zdyskredytowania tej teorii. Chodzi raczej o to, że zasady tych ograniczeń, prawa rządzące rzeczywistością – ba, sama logiczna spójność tych praw

⁶ G. Debord, *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przeł. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2013.

⁷ Najważniejsze analizy miłości u Girarda można znaleźć w: *idem, Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, przeł. K. Kot, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001

– nie dają się sformułować w sposób niezależny od spektaklu, w którym występują w roli rekwizytów, kostiumów, dekoracji itd. Można je wypowiedzieć tylko w języku będącym pochodną każdorazowej konfiguracji społecznej, której kształt wciąż się zmienia pod wpływem działań współtworzących ją aktorów.

Konsekwencją tej wizji nie jest jednak jakiś kulturowy solipsyzm (czy solipsystyczny kulturalizm). Teatr społeczny czyniący z bytu każdorazowy rekwizyt swojego wciąż zmieniającego się przedstawienia nie jest zasklepioną w sobie bańką, monadą bez okien. Ciało i kostiumy aktorów, ich poruszenia, słowa, oddechy i gesty, ich stawiająca opór materialność są tym medium, poprzez które przedstawienie społeczne – a właściwie nieskończona wielość pojawiających się i znikających, łączących się ze sobą i rozdzielających, pączkujących i pękających światów społecznych – łączy się z całą resztą istnienia. Istnienie dochodzi do głosu tylko przez teatr społeczny, przechodzi przez ciała i słowa aktorów. Są one źródłem niepokoju, nietożsamości i niepewności istnienia.

Wbrew temu więc, co sądzili dawni filozofowie, w toku pracy intelektualnej nie odkrywamy porządku istnienia ukrytego pod pozornym chaosem. Przeciwnie – jesteśmy (my, poznający, to znaczy nasz teatr społeczny, nasz język teatralny, jego kostiumy, scenografia, dialogi, a przede wszystkim to, jaki czynimy z nich użytek) samym nieporządkiem, jądrem ciemności, miejscem nieuleczalnego rozdarcia w istnieniu.

Z tego względu – z racji naszego bytowego niezakorzenia, a raczej z powodu naszego przeciwbytowego niszczytelstwa – przedstawienie, w którym gramy, nie tylko ciągle ulega odkształceniom, nie tylko nieustannie zmienia się pod wpływem naszego w nim udziału, ale niekiedy również zupełnie się rozpada, obnażając skrytą pod nim ontyczną próżnię. René Girard nazywa ten moment „kryzysem mimetycznym” i pojęcie to ma u niego wyraźne konotacje ontologiczne, mimo że sam uważa się za antropologa, a nie ontologa. Skoro role nie opierają się na niczym obiektywnym i zewnętrznym, ale na wzajemnym naśladownictwie, naśladowni-

ctwo to, w miarę ujawniania się jego bytowego niezakorzenia, musi przybierać charakter paniczny. Zmienia się w rywalizację, coraz bardziej zażartą wojnę, w końcu – rzeź.

Nie inaczej konsekwencje teatralności bytu widzi Judith Butler: skutkują one tożsamościową paniką. Pustka, którą są podszyte gesty aktorów, wcześniej czy później wychodzi na jaw. Wszyscy aktorzy, mniej lub bardziej świadomie, czują to napięcie, tę możliwość totalnego załamania się przedstawienia społecznego, skrywającą się pod kostiumem codzienności. Stąd bierze się potrzeba ciągłego utwierdzania się w odgrywanych rolach przez powtarzanie konstytuujących je gestów. Powtarzanie – bezustanne, mozolne wcielanie się w rolę – jest podszyte lękiem przed swoją własną nicością, która wychodzi na jaw, kiedy ramy przedstawienia pękają w szwach. Rozsądza je właśnie to, co miało je wzmacniać – paniczne powtarzanie budujących rolę gestów; im bardziej kompulsywne, tym bardziej niszczące dla spójności roli. Gdy jednak rozpadają się sceniczne tożsamości, wcale nie objawia się uwieczniony pod nimi świat prawdziwy; jest raczej tak, jak pisał Nietzsche w *Zmierzchu bożyszcz*, że świat prawdziwy i świat pozorny są od siebie nieodłączne oraz że wraz ze zniknięciem pierwszego, zanika również drugi⁸.

Tkacz morfizmów i językowa nietożsamość

Powyższy opis, wprowadzie z rozmysłem dość na razie ogólnikowy, pasuje zarówno do pism René Girarda, jak i Judith Butler. Można krótko podsumować ten opis odwołując się do formuły stworzonej przez Bruno Latoura w jego pięknym eseju o nienowoczesności. Latour pisał o człowieku jako o „tkaczu morfizmów”:

To, że człowiek nie ma stabilnej formy, nie oznacza od razu, że jest całkowicie nieforemny. [...] Określenie „antropomorficzny” zdecydowanie nie docenia naszego człowieczeństwa. Powinniśmy raczej mówić o morfizmie.

⁸ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, nakładem J. Morkowicza, przeł. S. Wyrzykowski, nakładem J. Morkowicza, Warszawa 1905–1906, s. 30.

Morfizm to miejsce, gdzie spotykają się technomorfizm, zoomorfizm, fizjomorfizm, ideomorfizm, teomorfizm, socjomorfizm i psychomorfizm. Wzięte łącznie, ich sojusze i wymiany definiują *anthropos*⁹.

To znaczy: definiuje nas spojenie, którego nam brak, co skutkuje luźnością, możliwością podłączania się do różnych kolektywów, jak pisze Latour (czy też, można powiedzieć inaczej: trup aktorskich bądź światów społecznych) – w różnych rolach, których uczymy się przez naśladowanie, przez „morfizm”, kształtowanie się na wzór czegoś zastanego.

Jak sugeruje Latour – to, co zastane, wcale nie jest przez nas wytwarzane od podstaw. U podstaw wszystkiego, co „kulturowe” tkwi nieredukowalna „naturalność”. Z tym Latourowskim motywem Butler i Girard mogliby się zgodzić¹⁰. Znaczyłoby to, na gruncie wspólnej im metafory teatralnej, że nie można oddzielić cielesności od słów, pragnienia od prawa, jednostkowego aktu powtórzenia od tego, co powtarzane – jedno kształtuje drugie. Dlatego nasze pragnienie (cielesne) jest przede wszystkim pragnieniem naśladowania (osiągnięcia tożsamości, którą obiecują nam pojęcia czy prawa), ale też dlatego nasze naśladowanie nigdy nie jest do końca udane, między naszym pragnieniem a prawem, między naszym działaniem a naszą rolą zawsze pojawia się odstęp. Ta niespójność wewnętrzna naraża nas na panikę tożsamościową objawiającą się w chorobie rywalizacji mimetycznej. Jak pisze Butler:

Moim zdaniem jaźń staje się sobą dopiero wtedy, gdy doznała oddzielenia (gramatyka nas tutaj zawodzi, skoro staje się „ona” czymś wyróżnionym

⁹ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 194.

¹⁰ Oto co pisze Butler: „Ludzkie życie nie obejmuje nigdy całości egzystencji, nie będzie potrafiło nazwać wszystkich procesów życiowych, od których jest zależne; życie z kolei nigdy nie będzie jedyną cechą definicyjną człowieka – dlatego że to, co możemy chcieć nazwać życiem ludzkim, z konieczności będzie obejmowało negocjowanie relacji między tymi sprzecznościami. Być może człowiek to nazwa, którą nadajemy właśnie temu procesowi negocjacyjnemu, będącemu konsekwencją faktu istnienia jako żywa istota wśród innych stworzeń, zanurzona w mnogości egzystencji, które wykraczają poza nasze życie”. J. Butler, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, przeł. J. Bednarek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016, s. 40. W książce tej można znaleźć odwołania do prac Latoura, ale przytoczony wyżej fragment pokazuje głębsze powinowactwo obu wizji.

dopiero za sprawą tego aktu separacji), utraty, która zostaje zawieszona i prowizorycznie rozwiązana przez melancholijną inkorporację jakiegoś „Innego”. Ów zainstalowany w jaźni Inny ustanawia ciągłą niemożliwość osiągnięcia przez „ja” tożsamości, ja jest już zawsze rozbijane przez tego Innego, rozbitcie Innego wewnątrz siebie jest podstawowym warunkiem możliwości osiągnięcia tego ja¹¹.

Zostawiając na boku widoczne w tym cytacie nawiązanie do freudowskiej teorii melancholii, które wymagałoby zbyt obszernych omówień¹², można zauważyć, że „Inny” w nas – rola, z którą się utożsamiamy i którą nazywamy po prostu „sobą”, a dokładniej: dzięki której sobą się stajemy, dzięki której ustosunkowujemy się do siebie jako do siebie – jest zarazem źródłem naszego niepowodzenia w odgrywaniu tej roli, porażki w byciu sobą. Nie możemy całkiem „być sobą” (na podobieństwo kartezyjańskiego *cogito*), skoro myśleć o sobie musimy w jakimś języku – który jest częścią społecznego spektaklu. Ale to znaczy też, że „język spektaklu” – którym nie tyle „my” się posługujemy, ile on posługuje się „nami” – mówi nam, że oraz jak mamy być sobą – istnieje tylko za sprawą naszego w nim uczestnictwa, nieodmiennie kulawego. A zatem jego zewnętrzna, przedmiotowa koherencja, logicznie spójny system istniejących w jego języku tożsamości – ta jego strefa, w której obowiązuje logika formalna jako oparta na prawie sprzeczności i linearny porządek poznania – wcześniej czy później musi się rozpaść, czasem ze strasznymi konsekwencjami dla swoich „nosicieli” (a niekiedy, wręcz przeciwnie, wyzwolicielskimi). W tym punkcie

¹¹ J. Butler, *Imitacja i nieposłuszeństwo płciowe*, przeł. E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1 (3), s. 106 (tłumaczenie nieco zmodyfikowałem na podstawie oryginału).

¹² Znaczne fragmenty *Uwikłanych w płęć* poświęcone są kwestii melancholii u Freuda (por. J. Butler, *Uwikłani w płęć*, przeł. K. Krasucka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 133 i nast.), w późniejszych tekstach Butler wraca do sprawy i rewiduje swoje wcześniejsze rozstrzygnięcia. Maksymalnie skracając tę kwestię: przy omówieniu melancholii, która blisko wiąże się z kompleksem Edypa, zbudowanym wokół tematu pierwotnej utraty, Freud sugeruje istnienie pierwotnych męskich i żeńskich dyspozycji w pragnieniu, które rywalizują ze sobą, prowadząc do wytworzenia skłonności hetero- lub homoseksualnych. Butler poddaje szczegółowej analizie rozważania Freuda, pokazując ich niekonsekwencje, prowadzące ją do wniosku, że dopiero zakaz kulturowy (prawo albo to, co tu nazywam „językiem spektaklu”) wyodrębnia z jednolitego pola seksualnego nakazane pragnienie heteroseksualne i zakazaną homoseksualność.

Butler i Girard są bez wątplenia mniej optymistycznie nastroszeni niż Bruno Latour, autor formuły „tkacz morfizmów”. Według Latoura zasada irredukcji wydaje się antidotum na wszelkie nowoczesne apokaliptyczne lęki: żyjemy w łonie świata jak Indianie w lasach Amazonii – tak jak oni mogli rozmawiać z duchami, drzewami i ptakami, tak i my możemy wysłuchać tego, co do nas mówią rzeczy, a nawet przyznać im miejsce w zreformowanym „parlamencie rzeczy”. Technika i natura są w zasadzie jednym i tym samym, macierzyńskim żywiołem. Butler i Girard nie podzielają raczej tego poczucia niezachwianego zakorzenienia w świecie. Ich zdaniem przemoc – nieodłącznie wiążąca się z językiem i z wewnętrznym zachwianiem, w jakie nas wprowadza nasza językowość – może w każdej chwili zaprowadzić znacznie dalej niż byśmy chcieli. Kryzys mimetyczny jest wciąż otwartą możliwością, *rape, murder is just a shot away*.

Rozbieżne wrażliwości. Optymizm i pesymizm

Nie ulega wątpliwości, że metafora człowieka jako skłonnego do tożsamościowej paniki i mimetycznej rywalizacji tkacza morfizmów – naśladowniczego freelancera – nie wyczerpuje subtelności stworzonych przez tych dwoje teorii i nie zdaje sprawy z istotnych różnic między nimi. Girard i Butler, chociaż niesieni przez bliźniaczą metaforę, oddalają się od siebie za sprawą odmiennego typu wrażliwości.

Rozchodzenie się ich intuicji po części można wytłumaczyć tym, że poruszają się oni w obrębie odmiennych tradycji; że czytają różne książki. Jest to prawda, chociaż nie cała. Niektóre półki w ich bibliotekach – i to te, do których najczęściej sięgają – mogą wyglądać dość podobnie. Dla obojga formacyjne były pisma Sigmunda Freuda i Claude’a Lévi-Straussa, nawiązania do nich można znaleźć niemal w każdej ich pracy. Michel Foucault, Jacques Derrida i Jacques Lacan to dla Butler pokolenie nauczycieli, któ-

rych trzeba poddać krytyce, aby pójść dalej; dla Girarda to raczej niesforni rówieśnicy, którymi nie trzeba się przesadnie przejmować – ale ich dokonania są mu oczywiście znane¹³. Dla obojga nowożytny punkt odniesienia w myśleniu o języku i polityce wyznacza George W.F. Hegel¹⁴. Różnice w zapleczu intelektualnym Girarda i Butler dotyczą bez wątpienia literatury feministycznej, którą Girard się nie zajmuje, a także, co ciekawe, tej części współczesnej filozofii politycznej, która została zainspirowana szeroko rozumianą tradycją żydowską. Butler w swojej późniejszej twórczości chętnie powołuje się – zarówno krytycznie, jak i afirmatywnie – na pisma Hannah Arendt, Emmanuela Levinasa i Theodora W. Adorna. Girard nie poświęca im uwagi – z aprobatą cytuje za to Simone Weil¹⁵, pisarkę odcinającą się wprawdzie od judaizmu, ale myślącą o religii w sposób bardzo podobny do Levinasa, jako o relacji etycznej z całkowitą innością wcielającą się w „nieznanego i odrażającego więźnia, który doznaje niesprawiedliwości”¹⁶.

Księgozbiory Butler i Girarda, chociaż się różnią, mają sporą część wspólną. Jednak kwestia różnych tradycji, z jakich się wywodzą i odmiennych idiolektów, którymi się posługują, wydaje mi się mimo wszystko drugorzędna. O istotnej różnicy między Butler a Girardem przesądza coś innego. Najkrócej mówiąc, chodziłoby o różnicę między optymizmem a pesymizmem. Tożsamości – jak twierdzą oboje – są skutkiem performatywnego powtarzania w ramach społecznego spektaklu. Jak odnieść się do sytuacji, gdy role zaczynają się sypać, gdy przestają być wiarygodne w oczach ogółu? Jest to moment krytyczny, rewolucyjny – mo-

¹³ W 1966 roku Girard współorganizował na Uniwersytecie Johnsa Hopkinsa konferencję, w której wzięli udział Lucien Goldman, Roland Barthes, Jacques Derrida i Jacques Lacan. Mówi o tym tak: „W 1966 roku naprawdę przywieźliśmy [do Ameryki] dżumę (wraz z Lacanem i dekonstrukcjonizmem)”. R. Girard, *Początki kultury*, przeł. M. Romanek, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 40–41.

¹⁴ Por. J. Butler, *Żądanie Antygony. Rodzina między życiem a śmiercią*, przeł. M. Borowski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010; R. Girard, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, przeł. K. Kot, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 103 i nast.

¹⁵ Zob. np. R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, przeł. E. Bur-ska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2002; *idem, Początki kultury...*, s. 197.

¹⁶ S. Weil, *Wybór pism*, przeł. Cz. Miłosz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 65.

ment przesilenia form społecznych. Z jednej strony słabnie presja, jaką wywierają na zbiorowość i jednostki, przestaje działać szantaż ich bezalternatywności. Mity gwarantujące stabilność społeczną – czy też, inaczej mówiąc, zestawy metafor utrwalających oczywistość pewnego sposobu mówienia i działania – zaczynają być kwestionowane. Z drugiej strony – wzrastającej niepewności form towarzyszy agresja. Gdy tradycyjne argumenty i instytucje tracą moc oddziaływania, coraz większe znaczenie zdobywa argument siły, na scenie zjawia się widmo nagiej przemocy, nienawiści, wojny, a w końcu niekontrolowanej rzezi. Zarazem jednak chwieje się z posadach porządek społeczny oparty na strachu, szantażu, nierówności.

Wygłada na to, że w tej sytuacji kryzysowej Butler skłonna jest dopatrywać się więcej korzyści, a Girard – więcej powodów do niepokoju. Nie można powiedzieć, żeby byli jednostronni: Butler dostrzega zagrożenie przemocą zawsze towarzyszące zbiorowym aktom nieposłuszeństwa wobec społecznych reguł¹⁷, a Girard docenia wolnościowe (to znaczy przede wszystkim rewelatorskie, odsłaniające prawdę o przemocy) skutki rozluźniającej się dyscypliny mitu¹⁸. A jednak mają skłonność do odmiennego szacowania szans i zagrożeń. Tam, gdzie Butler mówi o „rozbijającej obietnicy”¹⁹, Girard przywołuje ulubioną Szekspirowską metaforę burzy, jako adekwatną do opisanego tego, co nazywa „kryzysem różnic” (czyli

¹⁷ „Agresja stanowi konstytutywną możliwość obecną w przypadku każdego zgromadzenia, nie tylko dlatego, że gdzieś w polu widzenia pojawia się zwykle policja, nie dlatego również, że zawsze istnieją grupy nastawione konfrontacyjnie, dążące do przejęcia pokojowego zgromadzenia, ale dlatego, że żadne zgromadzenie polityczne nie jest zdolne do pełnego przezwyciężenia konstytutywnych dla siebie antagonizmów”. J. Butler, *Zapiski o performatywnej...*, s. 166. Pojęcie antagonizmu zapożyczyła Butler zapewne od Chantal Mouffe, ta z kolei wzięła je z teorii polityczności Carla Schmitta. Podział na przyjaciół i wrogów, na wewnątrz i zewnątrz wspólnoty politycznej nie daje się więc usunąć z polityki. Jest on być może równoległy do wewnętrznego antagonizmu między działającym cieleśnie „mną” a językowym „Innym” (to znaczy zarazem – między nieświadomym „id” działającym w ciele a ideałem „ja” działającym w języku). Tożsamości nie można ostatecznie ustabilizować ani na poziomie jednostki, ani na poziomie wspólnego działania.

¹⁸ „W takich okresach, w czasie rozwlekłych kryzysów i prześladowań, jawi się możliwość rozprzestrzeniania się wywrotowej wiedzy. Jednak wiedza ta jest zawsze traktowana jako kozioł ofiarny rekonstrukcji ofiarniczej, dokonującej się w trakcie paroksyzmów niezgody”. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 147.

¹⁹ J. Butler, *Imitacja i nieposłuszeństwo...*, s. 109.

rozpadem wyodrębnionych tożsamości): „Nawet język jest zagrożony [...]. Walczące strony zostają zredukowane do nieokreślonych przedmiotów, «rzeczy», które z głupim uporem odbijają się od siebie, zupełnie jak powyrywane ze swych miejsc ładunki na okręcie w czasie sztormu. Metafora potopu, zalewającego wszystko i zmieniającego stabilnie zróżnicowany świat w rodzaj magmy, często powraca u Szekspira, aby określić ten sam gwałtowny brak zróżnicowania, który sportretowany został w *Księdze Rodzaju* i który przypisujemy kryzysowi ofiarniczemu”²⁰.

Butler chwali więc sytuację kryzysową za to, że umożliwia bunt przeciw zasadom, które czyniły życie niemożliwym, kazały się dostosować do okoliczności (istniejącej puli tożsamości) albo ginać; Girard boi się sytuacji kryzysowej jako tego, co właśnie uniemożliwia życie – niszczy jego podstawy instytucjonalne i językowe, wciąga w wir morderczej rywalizacji, zabierając zarazem jakiegokolwiek narzędzia refleksji czy sprzeciwu. Jest to zresztą okoliczność, która wydaje mi się przemawiać na korzyść pomysłu zestawienia ich pism: pozwalają widzieć bardzo podobny (w świetle wyżej opisaney przewodniej metafory) moment teoretyczny z przeciwstawnych perspektyw. Dopiero w ten sposób wyłania się prawdziwy problem: nie w ramach jednej, wyodrębnionej perspektywy teoretycznej, ale w wyniku ich zderzenia, na ich przecięciu, tam, gdzie obie perspektywy pękają i ukazuje się problematyczność sama.

Wydaje mi się przy tym, że zarówno rewolucyjne nadzieje Butler, jak i konserwatywne lęki Girarda są uzasadnione przez doświadczenie historyczne, a praktyczną korzyścią, którą można wyciągnąć z równoczesnego czytania ich pism może być ćwiczenie historyczno-politycznego zmysłu równowagi. Możemy sobie dzięki nim uświadomić, jak bardzo chwiejny – ale jednak, być może, osiągalny – jest punkt równowagi między nadziejami i zagrożeniami rodzącymi się w momencie społecznego przesilenia. Teatralny „język

²⁰ R. Girard, *Violence and the Sacred*, przeł. P. Gregory, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1977, s. 51. Polski przekład tego fragmentu (który można znaleźć w: R. Girard, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Brama – Księgarnia Włóczęgów i Uczonych, Poznań 1993, s. 70–71) jest w tym miejscu zupełnie niezrozumiały.

spektaklu”, z którego zbudowane są wszystkie społeczne tożsamości, jest niestabilny, podatny na kryzys, wewnętrznie rozdwojony i wytwarzający rozdwojenie podmiotów, które w nim się określają. Niestabilność ta jest jedynie zaleczona przez melancholijną inkorporację Innego – języka – do własnego wnętrza, utożsamienie się z porządkiem społecznym i językowym, poddanie się regułom gry. Zbyt mocne podporządkowanie się ideałowi tożsamościowemu grozi paniką, zbyt słabe – obojętnością. Zbyt mocno sklejony świat wybucha, sklejony zbyt słabo – rozpada się. Potrzebne wydaje się rozwiązanie pośrednie.

Chrześcijaństwo jako antyreligia

Girard od pierwszej swej książki²¹ rozwija koncepcję pragnienia czy też pożądania mimetycznego, a więc mechanizmu, który uznaje za główny motor społecznego spektaklu i który śledzi we wszystkich tekstach kultury, a zwłaszcza w mitach, religiach, ale także w sztuce i literaturze. Obsesja na tle różnic (a więc panika tożsamościowa rządząca spektaklem) wywodzi się według niego z pasji naśladownictwa jako pochodnej braku ustalonej z góry tożsamości pożądającego podmiotu. Cała wiedza i praktyka społeczna pochodzą z naśladowania innych – co znaczy, że są zrelatywizowane do społecznego spektaklu: są lepieniem świata ze słów, a nie szukaniem odpowiedniości między słowami a rzeczami. To lepienie świata nie mogłoby się udać, gdyby nie było podtrzymywane przez namiętność, przez pożądanie: ono jest zaprawą murarską świata. Pożądanie, o którym mowa, nie kieruje się jednak w jakąś z góry określoną stronę, nie wyrasta z jakiejś naturalnej, poprzedzającej samo pożądanie „dyspozycji”²² czy instynktu, jak zwykle dzieje się w przy-

²¹ R. Girard, *Prawda powieściowa...*, s. 103 i nast.

²² Iwona Janicka w przywoływanym wyżej eseju słusznie zauważa, że ten brak z góry założonych „dyspozycji” określających pożądanie – a więc również brak pierwotnego rozróżnienia między dyspozycją hetero- i homoseksualną, które u Freuda pojawia się, w sposób dość apo-

padku zwierząt, które od urodzenia czują, czego pragną. W przypadku ludzi jako zwierząt mówiących, a więc w miejscu, w którym pożądanie łączy się z językiem, a może nawet jest językiem, ucieleśnia się jako język – w sensie języka spektaklu, zespołu znaków scenicznych, które czynią z rzeczy przedmioty symbolicznej interakcji – pożądanie jest namiętnością do naśladowania innych mówiących. Im bardziej pożądający podmiot stara się zachować tożsamość, eskalując na wszystkich frontach rywalizację z innymi zagrażającymi mu tożsamościami, tym bardziej się do swoich przeciwników upodabnia. Prowadzi to do swoistej epidemii mimetycznej – zamiast kultury zróżnicowanej, przewidującej takie czy inne miejsce i rolę do odegrania dla każdego, zjawia się upiorna armia sobowtórów, dyszących żądzą wzajemnego mordu za wszelką cenę, bez względu na konsekwencje. Tej zatracie różnic na rzecz krwiożerczej homogenizacji, prowadzącej do samozniszczenia społecznego spektaklu, zapobiega, zdaniem Girarda, jedynie mord na koźle ofiarnym, do którego dochodzi w apogeum kryzysu mimetycznego²³: ten krwawy akt skanalizowania przemocy na bezbronnej, przypadkowej ofierze, nie uczestniczącej w konflikcie, rzeźbi spektakl społeczny, usuwając zeń wszystko, co w nim niepożądane, a samych aktorów łączy więzią wspólnie popełnionego i wspólnie wypieranego mordu, która to więź, zepchnięta do podświadomości, przemawia przez wszystkie teksty kultury. A zatem wszystkie tożsamości świata – wszystkie odgrywane przez ludzi role – są spojone krwią niewinnej ofiary.

Zauważmy radykalizm i oskarżycielski patos tego twierdzenia. Idzie ono nawet dalej niż skarga Butler na porządek językowy, który „odmieńcom” – osobom, które nie poddają się szantażowi tożsamości, nie ulegają tożsamościowej panice, zwłaszcza w szczególnie intymnej i podatnej na przemoc sferze seksualności i miłosnych

retyczny, w samej konstrukcji sytuacji edypalnej – jest tym momentem myśli Girarda, który z perspektywy Butler mógłby się jawić jako szczególnie przydatny. Dlatego Janicka chciałaby niejako zaszczyć queerową myśl Butler na koncepcji pożądania mimetycznego Girarda. Por. I. Janicka, *Queering Girard...*, s. 60 i nast.

²³ R. Girard, *Sacrum i przemoc...*; *idem, Koźle ofiarne...*

związków – odbiera możliwość życia według własnych pragnień. „Konserwatysta” Girard mówi coś więcej: że wszystkie religie i mity gwarantujące stabilizację społecznego świata różnic i hierarchii, że wszystkie społecznie skonstruowane języki i porządki są kłamstwami wyrastającymi z morderstwa!

We wszystkich językach kultury – to jest we wszystkich tożsamościowych bańkach zasklepionych przez morderstwo – sam ich krwawy akt założycielski jest tuszowany przez przypisanie zamordowanej ofierze boskiego autorytetu (gwarantującego stabilność społecznego świata). Ta boskość to jednak tylko groza rzezi, którą udało się odroczyć, kanalizując agresję na niewinnej i bezbronnej ofierze. Groza musi być na tyle świeża, żeby budzić repulsję i umożliwić utrzymywanie się pod progiem świadomości prawdy o z gruntu fałszywym i opartym na morderstwie charakterze wszelkiego porządku społecznego oraz językowego. W końcu jednak, za którymś powtórzeniem religijnego rytuału (zamieniającego krew w hierarchię społeczną), nawet groza wiszącej w powietrzu rzezi zaczyna się z niego ulatniać.

Na wczesnym etapie formowania się teorii Girarda – w książce *Sacrum i przemoc* – przemoc mimetyczna wydawała się fatalnym i nieuniknionym mechanizmem, który odtwarza się w zamkniętym cyklu – nazwanym przez Girarda cyklem ofiarniczym. Mity i religie działają skutecznie, trzymając świat społeczny i językowy w ryzach tylko wtedy, gdy przelana krew niewinnej ofiary nie całkiem jeszcze wyschła. W miarę powtarzania religijnych rytuałów realność efektu ofiarniczego (to znaczy ustania konfliktów na skutek zabicia kozła) popada w zapomnienie. Kłamstwo religii – to, że nie mówi o boskim cudzie, tylko o pacyfikującym działaniu morderstwa – zaczyna wychodzić na jaw. To jest moment, w którym pojawia się tragedia jako forma literacka. Rytuał religijny zmienia się w artystyczną i intelektualną refleksję nad zasadą religii, którą okazuje się niezawiniona wina tragicznego bohatera. Ta figura niezawinionej winy odsłania kłamstwo mitu, a zarazem przyczynia się do erozji jego działania. W ten sposób wychodzenie na jaw prawdy o istocie

ofiary przyspiesza – w prawdziwie tragiczny sposób – nadejście kryzysu ofiarniczego, a tym samym przybliża do kolejnego mordu na niewinnej ofierze. Pisząc o tragedii, Girard sam zdawał się przeniknięty tragiczną świadomością – wizją bezwyjściowości cyklu przemocy mimetycznej.

Stopniowo jednak w teorii Girarda pojawia się przecucie możliwości wyjścia z zakłętego kręgu ofiarniczej przemocy. Możliwość tę daje chrześcijaństwo. Zdaniem Girarda chrześcijaństwo jest religią inną niż wszystkie. W pewnym sensie: religią antyreligijną, antyreligią (ta formuła pochodzi ode mnie, a nie od Girarda, ale dobrze oddaje to, o co mu chodzi). Podczas gdy inne religie chwala skuteczność zabijania ofiar, chrześcijaństwo obnaża nikczemność tego procederu. Chrześcijaństwo nie twierdzi, że kozioł ofiarny jest bogiem, ale raczej że Bóg stał się kozłem ofiarnym, aby zdemaskować rytuał ofiarniczy rządzący światem społecznym. W chrześcijaństwie Girard dostrzegł zatem wielkie religijne objawienie tej prawdy, do której on doszedł na gruncie czysto intelektualnym. W Chrystusie ujrzał zuniwersalizowaną figurę kozła ofiarnego²⁴. Objawienie chrześcijańskie uznał za wielką historyczną próbę uświadomienia sobie i rozbrojenia przez ludzkość mechanizmu kryzysu mimetycznego – próbę równoległą do jego własnych badań, mającą za to nieporównywalnie większy zasięg oraz skuteczność.

Za sprawą chrześcijaństwa – twierdzi Girard – cywilizacja europejska, która stała się cywilizacją uniwersalną, potrafiła doprowadzić do bezprecedensowego skupienia uwagi całej niemal ludzkości na kwestii ofiar: tych grup społecznych i jednostek, które się w społeczeństwie marginalizuje albo wyklucza. Kiedyś tego rodzaju wykluczenie (na przykład wykluczenie kobiet i niewolników z życia politycznego w klasycznej starożytności) pochwalano jako gwarancję spójności społeczeństwa i trwałości instytucji społecznych. Pod wpływem chrześcijaństwa wykluczenie słabszych grup i jednostek z życia społecznego uznaje się za coś godnego potępienia, za świadectwo porażki kultury, która dopuszcza się wykluczenia.

²⁴ Por. R. Girard, *Widziałem szatana...*; *idem, Początki kultury...*

Nastąpiło zatem całkowite odwrócenie wartości (jak to zauważył Nietzsche, którego Girard ma za jednego ze swych głównych wrogów ideowych – choć jednocześnie nie potrafi mu odmówić przenikliwości²⁵): porządek społeczny, w tym porządek językowy, przestał być uważany za wartość autoteliczną, dla której warto poświęcać ludzkie życie – karmić porządek krwią niewinnych ofiar. Zaczął być natomiast postrzegany jako wartość wtórna, względna, podrzędna wobec celu, którym jest dbanie o najsłabszych. Jako mechanizm umożliwiający skupianie społecznej siły na kwestii pomocy tym wszystkim, którzy pozostawieni sami sobie nie mogliby przetrwać. Jako infrastruktura społecznej samopomocy ukierunkowanej na wspieranie najsłabszych. Tym samym instytucje – które można porównać do dogmatycznych twierdzeń w rodzaju „ $A = A$ ”, a właściwie: „kto nie działa i nie mówi tak jakby $A = A$ – niech zostanie wykluczony poza nawias życia społecznego! *Anathema sit!*” zostają niejako ujęte w nawias. Przestają afirmować same siebie, stają się figurami umownymi, gwarantującymi relatywną trwałość świata społecznego, potrzebną po to, żeby dawać oparcie najsłabszym aktorom społecznego spektaklu. Z królowych stają się matkami. Oczywiście ta zmiana tożsamości nie jest nigdy całkowicie bezpieczna ani trwała – ręce, które głaszczą, zawsze mogą zacząć dusić. Instytucje, które wspierają, zawsze mogą zacząć więzić. Nie ma między tymi dwiema sytuacjami różnicy istotowej, ale raczej tę samą sytuację można, zależnie od dominujących tendencji, interpretować na różne sposoby.

Nowoczesna troska o ofiary

Nastawienie na wspieranie najsłabszych generuje wprawdzie, jak zauważa Girard, nowe problemy (też opisane już przez Nietzschego pod hasłem „resentymentu”). Troska o ofiary sama może się stać

²⁵ R. Girard, *Widziałem szatana...*, s. 185 i nast.

przedmiotem mimetycznej rywalizacji, z równie oplakanyimi rezultatami jak w każdym innym przypadku – to znaczy ostatecznie może prowadzić do kryzysu mimetycznego. Otóż – to sedno sprawy – Girard sugeruje, że dzieje się tak przede wszystkim z powodu sekularyzacji, „kurczenia się sfery oddziaływania religii”²⁶. Efektem sekularyzacji jest powstanie swoistego ultrachrześcijaństwa, stanowiącego, zdaniem Girarda, szatańską próbę przelicytowania religii chrześcijańskiej w celu odtworzenia przerwane go przez chrześcijaństwo cyklu rywalizacji mimetycznej. Odtworzenie pogańskiego cyklu ofiarniczego następuje przy tym za pomocą rzekomo humanitarnych narzędzi. Współczesny humanitaryzm jest zatem parodią chrześcijaństwa, narzędziem Antychrysta!²⁷.

Chrześcijaństwo jawi się z tej perspektywy jako jedyny możliwy zespół praktyk antycyklicznych, to znaczy zapobiegających cyklowi przemocy mimetycznej. W *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica* Girard analizuje pod tym kątem Ewangelie i Stary Testament. Dekalog przeciwdziała mimetyzmowi, zabraniając pożądania tego, co należy do bliźniego; jednak zakaz może dawać efekt wyzwania: ten kto natyka się na działanie siły zakazującej, może się starać jej sprostać naśladowując ją, to znaczy próbując ją przewyższyć, okazać się silniejszym od zakazu. Nauczanie Chrystusa osiąga, zdaniem Girarda, apogeum w scenie uratowania jawno grzesznicy przed ukamienowaniem²⁸. Chrystus rysuje znaki na ziemi – nie chodzi jednak o te znaki, ale o to, że nie patrzy w oczy kamieniującym, nie rzuca im wyzwania. Pyta tylko, kto z nich jest bez grzechu. Każe im więc skupić się na sobie, a nie na celu zewnętrznym (przywróceniu publicznego panowania cnoty) – przypomina o ich własnej skłonności do ulegania pożądaniu i tym samym zatrzymuje mimetyczną rywalizację.

Jeśli całokształt chrześcijańskiego nauczania i chrześcijańskich instytucji jest spowalniającym mimetyczną gorączkę Chrystusem-

²⁶ *Ibidem*, s. 7.

²⁷ *Ibidem*, s. 195.

²⁸ *Ibidem*, s. 66–73.

-patrzającym-na-ziemię (a więc odmawiającym rzucenia wyzwania, przerywającym krąg mimetycznego konfliktu, w którym naśladownictwo zamienia się w bezgraniczną rywalizację), zapomnienie chrześcijaństwa, choćby następowało w środowisku cywilizacyjnym na pierwszym miejscu stawiającym „troskę o ofiary”, prowadzi do ponownego bezwiednego popadnięcia w mechanizm mimetycznej rywalizacji. Girard przyjmuje ten wniosek i opowiada się za desekularyzacją, za silną obecnością chrześcijaństwa w życiu społecznym.

Prowadzi go to do konserwatyizmu w sferze obyczajowej, a ten – do raczej osobliwych deklaracji, które można znaleźć w książce *Widziałem szatana*. Czytamy tam na przykład:

Antychryst pochlebia sobie, że przyniósł ludziom pokój i tolerancję, które chrześcijaństwo im przyrzeka, ale nie przynosi. Tymczasem współczesna radykalizacja wiktymologii prowadzi do bardzo skutecznego powrotu obyczajów pogańskich, takich jak aborcja, eutanazja, niezróżnicowanie seksualne, cyrkowe popisy go-go – ale bez rzeczywistych ofiar, dzięki elektronicznym symulacjom itp.²⁹.

Wypowiedź ta nie należy do jasnych, trudno na przykład stwierdzić, czym są w tym kontekście elektronicznie stymulowane cyrkowe popisy go-go – krwawymi filmami wykorzystującymi efekty specjalne i epatującymi nagością? Można jednak przyjąć, że „niezróżnicowanie seksualne” – pośród innych fenomenów potępianych przez kościoły chrześcijańskie, takich jak aborcja i eutanazja – jest przejawem recydywy neopogaństwa, która prowadzi do kryzysu mimetycznego, a w końcu do rzezi, a więc powrotu funkcji kozła ofiarnego. Pisząc o „niezróżnicowaniu seksualnym”, Girard może mieć na myśli zacieranie się różnic kulturowych między płciami, słabnięcie genderowych stereotypów. Trudno o jaskrawszy kontrast wobec wszystkiego, co napisała Butler. Z perspektywy tej wypowiedzi Girarda zestawianie go z Butler faktycznie wydaje się dziwactwem.

²⁹ *Ibidem*, s. 195–196.

Czy Girard nie wpada jednak w pułapkę postawy, przed którą sam przestrzega? Tutaj i w innych miejscach gotów jest stanąć do rywalizacji mimetycznej. Utożsamia się z chrześcijaństwem jako pewnym dogmatem tożsamościowym, jako spójnym, niezagrażonym przez kryzys mimetyczny zespołem twierdzeń, rdzeniem kulturowym – zapominając najwyraźniej, iż z punktu widzenia jego własnej teorii wartość chrześcijaństwa sprowadza się do tego, że jest ono antyreligią, a nie religią. Jest antyreligią – bo odsłania kłamstwo, na którym opiera się wszelka religia roszcząca sobie pretensje do roli fundamentu życia społecznego. W ten sposób – chcąc uczynić z niego fundament jedyne go słusznego ładu – Girard ustawia chrześcijaństwo w roli konkurencyjnej w stosunku do innych religii. Zmusza je do mimetycznej rywalizacji z pogaństwem! W rywalizacji tej posługuje się ostrym, wyzywającym, raniącym językiem! Wdaje się w imieniu chrześcijaństwa w tragiczną stychiomachię – wymianę coraz silniejszych ciosów z atakującym i wiecznie oskarżającym chrześcijaństwo sekularyzmem.

Coś podobnego można dostrzec we fragmencie tej samej książki dotyczącym filozofii Nietzschego:

Podczas gdy Dionizos aprobuje i organizuje lincz jedynej ofiary, Jezus i Ewangelie go potępiają [...]. Otóż – choć może się to wydawać niewiarygodne – nikt przed Nietzschem, ani jeden chrześcijanin tego nie stwierdził, nie wypowiedział tych zwykłych lecz fundamentalnych słów. Dokładnie w tym punkcie musimy oddać Nietzschemu honor, na jaki zasługuje. Poza tym punktem bredzi. Zamiast w odrzuceniu mitycznego schematu rozpoznać bezdyskusyjną prawdę, Nietzsche robi wszystko, by zdyskredytować stanowisko na rzecz ofiar³⁰.

Jest to bardzo charakterystyczny moment. Nietzsche wpada na podobną formułę do Girarda – chociaż, prawdę mówiąc, to raczej Girard, czytając Nietzschego, wpada na trop koncepcji, która stanie się jego całościową obsesją teoretyczną. A jednak Nietzsche, zamiast widzieć prawdę z perspektywy Girarda, widzi ją inaczej.

³⁰ *Ibidem*, s. 187.

Więc – bredzi! Odrzuca – bezdyskusyjną! – prawdę. Tak, to chyba dobra formuła. W takich miejscach prawda Girarda staje się bezdyskusyjna. Wyklucza wszelką dyskusję, staje się dogmatem, formułą, którą trzeba przyjąć albo zostać wyrzuconym z grona ludzi mówiących do rzeczy, ludzi moralnych, ludzi dobrej woli, naprawdę broniących ofiar, naprawdę sprzeciwiających się morderstwu. Kto nie stoi po tej stronie teorii, po tej stronie Girardowskiej formuły językowej – ten bredzi. Nie warto z nim dyskutować. Można go tylko odepchnąć. I tak na powrót znajdujemy się w świecie mimetycznej rywalizacji.

Queer jako praktyka antycykliczna

Jeśli jednak odrzucić pokusę i nie iść na tę wojnę kulturową – ani obok Girarda, ani przeciwko niemu – jeśli opuścić wzrok na ziemię, zamiast śmiało spoglądać w oczy mimetycznemu rywalowi, można dostrzec interesujące analogie, których Girard, pogrążony w walce, być może nawet się nie domyśla. Oto co pisze Butler na temat pojęcia *queer*:

Ewa Kosovsky Sedgwick podkreślała kilka lat temu, że akty mowy ulegają odchyleniu od planowych celów i prowadzą często do całkowicie niezamierzonych, a nieraz bardzo fortunnych skutków [...] to odchylenie stanowi jeden z istotnych sensów terminu *queer*, określającego nie tyle tożsamość, co ruch myśli, języka i działania zmierzający w kierunkach odmiennych od tych określonych na początku. O ile bowiem rozpoznanie i uznanie wydają się koniecznym warunkiem dobrego życia, o tyle mogą służyć celom obserwacji i nadzoru, od których konieczna będzie ucieczka po liniach queerowych – po to, aby móc żyć poza kategoriami³¹.

Jest to bardzo pojemna, elastyczna, a zarazem zadziwiająco dobrze pracująca w omawianym kontekście formuła. Według tej formuły „queerowe” byłoby zatem takie działanie symboliczne, któremu towarzyszyłaby świadomość, że słowa, do jakich musi

³¹ J. Butler, *Zapiski o performatywnej...*, s. 57.

się odwoływać, są zarazem instytucjami społecznymi – służą do utrwalania i reprodukcji społecznego spektaklu, dyscyplinują i zmuszają do posłuszeństwa normom istniejącym w jego obrębie. Dlatego w praktyce *queer* te słowa-instytucje bierze się niejako w cudzysłów. Traktuje jako narzędzia, które mogą zadziałać również wbrew własnej instytucjonalnej logice. Zachowanie Chrystusa w scenie kamienowania jawnogrzeszniczki było w tym sensie queerowe:

Jezus przekracza prawo, ale w zgodzie z samym prawem, opierając się na tym, co w prawnym przepisie jest najbardziej ludzkiego, najbardziej opierającego się mimetyzmowi przemocy. Chodzi o obowiązek ciążyący na dwóch pierwszych oskarżycielach, żeby jako pierwsi rzucali kamienie. Prawo pozbawia oskarżyli wzorców mimetycznych³².

Każąc zatem jako pierwszym rzucić kamienie tym, którzy uważają się za bezgrzesznych, Chrystus odwrócił sens słów towarzyszących rytuałowi karni – kazał rzucającym rzucić kamienie w myśli na samych siebie, a raczej na własne pragnienie porządkowania świata zgodnie z uwewnętrznionymi normami. Pokazał, że namysł nad tymi normami trzeba zacząć od ich nie dającego się wypełnić charakteru.

Kto jest bez grzechu, niech rzuci kamieniem. Ale nikt nie jest bez grzechu w społeczeństwie opartym na niesprawiedliwości. Próba oparcia społeczeństwa na sprawiedliwości nie może jednak polegać na rzuceniu mimetycznego wyzwania staremu społeczeństwu, tylko na odwróceniu sensu istniejących w nim instytucji – w ten sposób, aby nie niszczyły, lecz ochraniały najsłabszych. A dokładniej – te wszystkie jednostki, które są narażone na ich niszczące oddziaływanie; którym grozi, że zostaną przez te instytucje zabrane na wojnę w roli mięsa armatniego (albo ofiarnego kozła), wpisane w mimetyczny konflikt z niszczącymi dla nich konsekwencjami. To jednak dotyczy w gruncie rzeczy każdego. Słabość, kruchość, w pewnych okolicznościach przysługuje wszystkim, król bez koro-

³² R. Girard, *Widziałem szatana...*, s. 71.

ny, w podartym stroju, nie jest już królem, ale żebrakiem, zabijając go, nie zabijamy smoka, ale bierzemy na siebie grzech zabicia kogoś bezbronno. Takim rozwojem wydarzeń jest zagrożona każda jednostka. Nie ma całkiem zabezpieczonych przed przemocą tożsamości społecznych – sama tożsamość jest już zagrożeniem przemocą, ujawnia stan kruchości.

Jest to oczywiście twierdzenie paradoksalne, ponieważ sama jednostkowość – samo poczucie, że jest się sobą u siebie – ma charakter językowy i byłoby bez języka niemożliwe. Posługując się językiem na sposób queerowy, ujmujemy jednostkowość w cudzysłów, posługujemy się sobą jako drogocenną, kruchą porcelanową figurką, w której ukryty jest odbezpieczony granat. W ten sposób pojawia się na horyzoncie nowy sens nietożsamej podmiotowości – nie uwewnętrznia ona językowych utożsamień, ale zamyka je w cudzysłów, traktuje jako narzędzia, którymi może się posługiwać po to, aby wypracować sobie pole manewru. Nic innego nie jest bardziej mną niż pole manewru między słowami, które chcą mną zawładnąć od środka i uczynić ze mnie ich marionetkę. Operując jednak słowami w ostrożny sposób, nie patrząc w oczy tożsamościom i nie rzucając im wyzwania, mogę wygospodarować między nimi przestrzeń relatywnej wolności.

Jaki to użytek języka? Bez wątpienia ani nie naukowy, ani nie próbujący się wzorować na naukowym. Nie sugeruję, że nauka jest czymś z zasady złowieszczym, ale staje się taka, gdy czyni się z niej narzędzie pewnego rodzaju polityki. Trzeba ją zamknąć w cudzysłowie, ograniczyć do pewnych stref życia, trzymać w miarę możliwości daleko od polityki. Dyskurs naukowy wymaga precyzji oraz jednoznaczności, odniesiony do polityki buduje iluzję nieuchronności oraz „bezdyskusyjności” instytucji językowych i społecznych. Wieloznaczność i otwarte pole możliwości interpretacyjnych wymaga natomiast poetyckiej (czy w ogóle literackiej) praktyki językowej, odwołującej się do fabuł i metafor.

Można wskazać na wiele współczesnych prób ukazania centralnej roli, jaką w społecznej praktyce językowej odgrywają środki li-

terackie, w działalności naukowej odsuwane na bok. Jurij Łotman mówi, że są one miejscami „przecięcia semantycznego”, a nawet „eksplozji znaczeniowej”, która wprowadza do kultury nowe treści³³. Cała twórczość Hansa Blumenberga, począwszy od *Metaforologii*³⁴, a skończywszy na wydanej pośmiertnie książce o Freudzie i Arendt³⁵, krąży wokół centralnego znaczenia tego, co retoryczne – figur językowych, metafor – w polityce. Metafory wiążące prawdę z naturą, a naturę – z czymś niezmiennym, przerastającym człowieka, prowadzą, jak argumentuje Blumenberg, do bezwzględności politycznej:

Starcie „żywiolowych” metafor budzić może lęk, bo pokazuje, w jaki sposób słabość konstrukcji myślowej prowokuje krytyków do bezwzględnej obrazowości odpowiedzi: to, co raz przyjęło postać zdarzenia z porządku naturalnego nie pozostawia najmniejszego nawet pola manewru dla słów i ludzkich uczuć³⁶.

Podobne spostrzeżenia można znaleźć w książce Marka Johnso-
na i George’a Lakoffa poświęconej metaforom³⁷ – metafory poprzedzają pojęcia i je unoszą; metaforyczne przedrozumienie dyskusji jako „wojny na argumenty” kształtuje praktykę społeczną inaczej niż kształtowałoby ją ujęcie dyskusji jako tańca.

Abstrahując od tych różnorodnych prób teoretycznego dowartościowania metafory, można ogólnie stwierdzić, że praktyka językowa nauki jest czymś węższym i wtórnym w stosunku do praktyki poetyckiej; nauka działa w środowisku, które ukształtowała poezja. Brzmi to paradoksalnie w środowisku cywilizacyjnym ukształtowanym przez technikę. Technika jest jednak pewnym faktem. Metafo-

³³ Por. J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, przeł. B. Żyłko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999, s. 49 i nast.

³⁴ H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, przeł. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2017.

³⁵ H. Blumenberg, *Rigorismus der Wahrheit „Moses der Ägypter” und weitere Texte zu Freud und Arendt*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2015.

³⁶ H. Blumenberg, *Pojęcie rzeczywistości a teoria państwa*, przeł. P. Graczyk, „Kronos” 2013, nr 2.

³⁷ M. Johnson, G. Lakoff, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 1988.

ra natomiast jest problematyzacją faktu – otwarciem pola, na którym pojawiają się problemy, pytania w miejsce pojęć i twierdzeń. Metafora lokalizuje miejsce, za którym kryje się coś zarazem niepokojącego i pociągającego. Jest tym samym formułą erotyzmu.

Co wydaje się w tym kontekście istotne, poetycka praktyka językowa wykazuje większe niż dyskurs naukowy podobieństwo do podejścia prawniczego albo biurokratycznego. W obu tych rodzajach praktyki wyartykułowane zdanie uwzględnia swoją moc performatywną – jego wypowiedzenie zmienia coś w świecie, a właściwie samo staje się częścią świata, instytucją społeczną. Poetyckie podejście do języka również uwzględnia własną performatywność. Można tu mówić o uświadomionej indeksykalności języka. Towarzyszy jej jednak przekora. Poezja wpisuje się w sytuację społeczną, ale w odmiennej intencji niż czyni to ustawodawca albo administrator. Poezja jest squeeerowaną praktyką administracyjną czy też squeeerowanym prawem: nie tyle wymuszającym posłuszeństwo, ile pozostawiającym pole manewru, a także zawsze otwartą możliwość współpracy ze strony tych, którzy są jej odbiorcami. Z drugiej strony wieloznaczność ujawniająca się w formie metafory może też być pułapką, zagadką zadawaną z ukrytymi, agresywnymi intencjami. Wraz z wieloznacznością języka rośnie ryzyko – ale też wzrastają szanse na powstanie czegoś dobrego, jakiejś znośnej formy współbycia.

Mowa poetycka polega na zajęciu pewnej postawy wobec tych, do których ją kieruję – nieokreśloną, ale zarazem zachęcającą. Jest propozycją pewnego kontraktu, wymagającego współdziałania ze strony odbiorcy. Gdy mówię poetycko, daję odbiorcy następujący, dwuznaczny komunikat: z jednej strony sygnalizuję, że nie będę używał języka w żaden z góry ustalony sposób, że mogę używać nowych słów, łamać zasady składniowe, odwoływać się do wieloznacznych sformułowań i obrazów. Nie będę się trzymał gotowych konwencji. Z drugiej strony, odebranie takiego komunikatu nie może polegać na odrzuceniu czy zaniedbaniu konwencji – trzeba je mieć pod ręką, pozostawić je w pogotowiu, być przygo-

townym na to, aby skorzystać z niektórych albo żeby wykorzystać niektóre istniejące po to, żeby zbudować inne podobne, albo stworzyć nowe na zasadzie kontrastu ze starymi, zależnie od sytuacji. Mówienie poetyckie sugeruje, że sytuacja komunikacyjna pozostaje jeszcze nieokreślona, ale po to, żeby ten stan nieokreśloności osiągnąć, musi się odwoływać w taki czy inny sposób do istniejących wzorców: sama komunikacja jest już pewną konwencją zakładającą określone funkcjonowanie języka jako zasobu form, z którego można czerpać.

Czy nie w ten sposób – jako przykład poetyckiej komunikacji – można rozumieć praktykę *drag* – przebierania się i imitowania „normatywnych”, konwencjonalnych zachowań płciowych (na przykład odgrywania przez lesbijki roli *butch* albo *femme*)? Praktyki te – pisze Butler – „afirmują wewnętrzną złożoność seksualności lesbijskiej, konstytuowanej częściowo w obrębie matrycy władzy, którą ma zarazem powielać i zwalczać”³⁸. Praktyki tego rodzaju z pozoru wydają się wyzywające, prowokujące. Ulubionym chwytom homofobicznej prawicy w Polsce (i nie tylko) jest ukazywanie, na zdjęciach prasowych czy plakatach, przebranych niezgodnie z normatywnym kodem uczestników homoseksualnych parad. Wizerunki te mają unaocznić degenerację, a zarazem skierowaną na zewnątrz ekspansywność zwolenników równouprawnienia, chęć zawłaszczania przez nich przestrzeni publicznej. Mają ustawiać przedstawionych na niej „odmieńców” w sytuacji mimetycznego konfliktu z moralnością publiczną uosabianą przez większościowe konwencje dotyczące ubioru. Jeśli jednak pomyśli się o tego rodzaju działaniach jako o praktyce poetyckiej, zarzuty agresji okazują się nietrafne. Jest to raczej poetycki apel o zmianę sposobów czytania kodów kulturowych na bardziej samodzielny i twórczy.

Ten podwójny ruch: podważenia, ale i zachowania form, które w ten sposób przekształcają się w otwarte, podatne na różne interpretacje metafory społeczne ma również charakter antymimetyczny, a więc antycykliczny w sensie Girarda. Odwołuje się do tego,

³⁸ J. Butler, *Imitacja i nieposłuszeństwo...*, s. 94.

co w mimetyzmie nie jest rywalizacyjne, tylko twórcze (mimetyzm jako niezbędna podstawa przekształceń, jako proces uczenia się służący uwolnieniu się od tego, czego się nauczyło, jako ucieczka do przodu z podwójnego wiązania – „rozkazuję ci, abyś mnie nie słuchał” – towarzyszącemu każdej edukacji).

Oczywiście interpretacyjną odpowiedzią na poetycki akt społeczny zawsze mogą być kpina, agresja, przemoc. Środowisko społeczne gotowe do niekompulsywnych, twórczych reakcji na poetyckie praktyki nie rodzi się samo – powstaje raczej na skutek, z jednej strony, mozolnych, drobnych zabiegów interpretacyjnych, intelektualnej i kulturowej pracy u podstaw (mam nadzieję, że ten esej jest jednym z nich, przynajmniej w jakimś niewielkim zakresie), z drugiej strony, na skutek korzystnej koniunktury politycznej, społecznej i kulturowej, szczęśliwego zbiegu okoliczności. Ale wydaje się, że niekiedy jest możliwe.

Pośrednie jako infrastruktura

Możliwość takiego splotu pracy kulturowej i koniunktury politycznej, sprawiającej że komunikacja poetycka staje się podstawą praktyki politycznej, Butler rozważa w *Zapiskach o performatywnej teorii zgromadzeń*. W centrum tej problematyki leży pojęcie infrastruktury. Autorka wykonuje bardzo pożyteczną pracę – z suchego, technicznie brzmiącego terminu tworzy pojęcie filozoficzne, a nawet coś jeszcze lepszego: wieloznaczną metaforę. Infrastruktura w jej ujęciu to zespół warunków zapobiegających prekaryzacji, czyli wykluczeniu strukturalnemu najsłabszych, zmarginalizowanych grup społecznych. W skład tak pojmowanej infrastruktury wchodzi szkoła, drogi, transport publiczny, publicznie dostępna przestrzeń miejska i przyrodnicza. Ale również to, co pozwala wszystkim korzystać z tych dóbr wspólnych, to znaczy to, co gwarantuje najpierw samą możliwość fizycznego przetrwania jednostek należących do grup zagrożonych prekaryzacją: żywność, ubranie,

mieszkanie – a więc i środki finansowe potrzebne, aby te dobra osobiste uzyskać. To jednak nie wystarcza. Jeśli dystrybucja tych dóbr jest domeną działania biurokracji państwowej, samorządowej albo dowolnej innej administracji, może łatwo się stać mechanizmem stygmatyzacji i uzależnienia dla tych, którym jest udzielana. Może wpychać w bierność i poczucie beznadziejności: rzucony z łaski ochłap umożliwił wegetację, a nie godne ludzkie życie.

Butler nie wspomina o tym, ale można dodać, że z tego punktu widzenia najbardziej wartościowymi sposobami pomocy grupom zmarginalizowanym wydają się takie, które nie ograniczają się do nich, ale obejmują wszystkich. Taką cechą mają rozmaite projekty związane z podstawowym dochodem gwarantowanym³⁹.

Żadne jednak odgórnie, administracyjnie wprowadzane programy nie są w stanie wzbudzić w ludziach zagrożonych prekaryzacją poczucia własnej wartości i sensowności własnego działania. Zdobyć można je natomiast działając z innymi na rzecz zmiany nieznosnych warunków życia. Takie współdziałanie może przybrać różne formy. Wydaje mi się, że nie powinno się z góry ograniczać możliwego zasięgu i charakteru tych form. Zgromadzenia – akty zbiorowego protestu, o których pisze Butler, demonstracje i strajki – to tylko niektóre z nich. Związki przyjacielskie, związki małżeńskie, relacje rodzinne, grupy artystyczne, Kościoły i inne wspólnoty religijne, spółdzielnie, związki zawodowe, partie – wszystkie te instytucje mogą być miejscem twórczej, poetyckiej praktyki. Mogą także być rekwizytornią obumarłych form: jeśli nie towarzyszy im oddolne, nie ujęte w żadne gotowe wzory działanie społeczne. Samo działanie społeczne, jak pisze Butler, okazuje się ostatecznie częścią infrastruktury:

Ulica to nie tylko podstawa czy miejsce formowania postulatów politycznych, ale i dobro infrastrukturalne. Dlatego gdy w przestrzeni publicznej formuje się zgromadzenie walczące z demontażem infrastruktury, poli-

³⁹ Por. G. Standing, *Basic Income and How We Can Make It Happen*, Penguin Books, London 2017.

tyką zaciskania pasa, oznaczającą likwidację publicznego szkolnictwa, bibliotek, systemu transportu i dróg, okazuje się, że walka dotyczy samej przestrzeni czy samej podstawy. Innymi słowy, nie sposób walczyć o infrastrukturę, nie tworząc jej do pewnego stopnia, tak, że gdy infrastrukturalne warunki polityki zostaną usunięte, znikają również zależne od nich zgromadzenia. W takiej sytuacji warunkiem polityczności jest jedno z dóbr, w imię którego powstaje publiczne zgromadzenie – oto podwójne znaczenie infrastruktury w warunkach postępującego demontażu tego, co publiczne, za pomocą prywatyzacji⁴⁰.

Nie sposób walczyć o infrastrukturę, nie tworząc jej do pewnego stopnia – mówi Butler. Infrastruktura jest z tego punktu widzenia tożsama z tym, co pośrednie. Jest poszukiwanym środowiskiem, w którym można tworzyć i odbierać społeczne metafory. W środowisku tym naśladowanie oznacza twórczość, a nie popadanie w niekontrolowane cykle rywalizacji. To środowisko, ta sfera pośredniości, nie istnieje inaczej niż za sprawą aktów poetyckich, w których zastane instytucje społeczne i językowe są ujmowane w cudzysłów, lecz nie likwidowane, tylko przekształcane, ale w sposób pozostawiający pole manewru dla jednostek. W tym sensie twierdzenie Butler można odwrócić. Nie sposób być, używać, działać w obrębie infrastruktury, do pewnego stopnia o nią nie walcząc. Wszystkie instytucje społeczne i językowe istnieją tylko w aktach ich poetyckiego zawłaszczania, zawieszania i wymyślenia na nowo.

Podsumowanie

Zestawienie myśli Judith Butler i René Girarda na tle dzisiejszej praktyki akademickiej prezentuje się egzotycznie. Powodem jest to, że czytelnicy tych autorów są zaangażowani po dwóch przeciwnych stronach wojny kulturowej, zwłaszcza w sporze o ocenę sekularyzacji oraz o status płci kulturowej. Jednak zestawienie to jest pożyteczne. Wychodząc od podobnej, performatywnej wizji

⁴⁰ J. Butler, *Zapiski o performatywnej...*, s. 112.

kultury jako spektaklu opartego na nieokreślonym przez naturalne dyspozycje pożądaniami, które wytwarza nietrwałe i podszyte tożsamościową paniką światy społeczne, zagrożone mimetyczną rywalizacją prowadzącą do niekontrolowanych wybuchów przemocy, Butler i Girard dochodzą, mimo odmiennie nastrojonej wrażliwości, do zbliżonych, a niekiedy dopełniających się wniosków. Wprawdzie Butler raczej sympatyzuje ze zbiorowymi aktami nieposłuszeństwa, a Girard przede wszystkim boi się masowych wybuchów agresji – ich wizje zbiegają się w pochwałę tego, co pośrednie. „Pośrednim” można nazwać infrastrukturę społeczną (w szerokim sensie), która umożliwia ustanowienie jednostkowości jako pewnej przestrzeni manewru, otwartego pola interpretacji w obrębie instytucji gwarantujących jej względne bezpieczeństwo psychiczne i fizyczne. Można wskazać na analogię między, z jednej strony, metaforycznym użyciem języka, bronionym przez takich teoretyków jak Łotman, Blumenberg bądź Lakoff, a także praktyką *queer*, rozumianą jako odbieranie atrybutu naturalności rozmaitym kategoryzującym i hierarchizującym instytucjom językowym, a tym samym poluźniającą ich dyscyplinujące działanie a, z drugiej strony, pewną praktyką państwa opiekuńczego, przeciwdziałającą prekaryzacji przez wspieranie rodzin, spółdzielni, grup artystycznych, rozmaitych oddolnych inicjatyw społeczeństwa obywatelskiego, a także gwarantującą rozmaite świadczenia (w rodzaju podstawowego dochodu gwarantowanego), których zasady przyznawania byłyby wystarczająco inkluzywne, aby nie generować zbyt silnej (mogącej podejmować zbyt wiele decyzji) biurokracji. Chodziłoby o rozszczepianie władzy i tożsamości w celu tworzenia płynnego roztworu społecznego, w którym – wedle słów Butler – „życie byłoby możliwe”. Tego rodzaju polityki: zarazem antycyklicznej (to znaczy przeciwdziałającej cyklowi mimetycznemu w sensie Girarda) i queerowej (w sensie pewnej praktyki interpretacyjnej proponowanej przez Butler) można się nauczyć od nich obojga, jeśli odrzuci się uprzedzenia płynące z dzisiejszej fazy wojny kulturowej.

**The intermediate: What connects Judith Butler
and René Girard?**

Starting from the performative vision of culture as a spectacle, which is based on a desire that is not determined by natural dispositions and creates unstable and social worlds lined with identity panic and threatened with mimetic rivalry leading to uncontrollable outbursts of violence, Judith Butler and René Girard come, despite their different sensitivities, to similar and sometimes complementary conclusions. While Butler somehow sympathises with collective acts of disobedience and Girard primarily fears massive outbursts of aggression, they both praise the intermediate. 'The intermediate' can be understood as social infrastructure (in a broad sense), which allows the establishment of individuality as a certain space for maneuver, an open field of interpretation within institutions guaranteeing its relative mental and physical security.

Keywords: Judith Butler, René Girard, mimetic, queer, intermediate, Hans Blumenberg, George Lakoff, infrastructure, welfare state.