

KS. PIOTR PASTERCZYK

KULTURA JAKO ZAGROŻENIE I RATUNEK  
ANALIZA KULTURY W ŚWIETLE FENOMENU  
NAŚLADOWANIA (*MIMESIS*) I WYCHOWANIA (*PAIDEIA*)

Potem powiedziałem: Przedstaw sobie obrazowo, jako następujący stan rzeczy, naszą naturę ze względu na kulturę umysłową [*paideia*] i jej brak. Zobacz! Oto ludzie są niby w podziemnym pomieszczeniu na kształt jaskini. Do grotty prowadzi od góry wejście zwrócone ku światłu, szerokie na całą szerokość jaskini. W niej oni siedzą od dziecięcych lat w kajdanach; przykute mają nogi i szyje tak, że trwają na miejscu i patrzą tylko przed siebie; okowy nie pozwalają im obracać głów [...] Dziwny obraz opisujesz i kajdaniarzy osobliwych. Podobnych do nas – powiedziałem<sup>1</sup>.

I właśnie owa tajemnica niepokoiła już Platona, kiedy narzekał na niemoralność homeryckich bogów. Interpretatorzy, którzy nie pomijają tej tajemnicy, od wieków łamią sobie na niej zęby. Jest ona tożsama z tajemnicą prymitywnego sacrum, inaczej mówiąc, z dobroczynnym odwróceniem złej wszechmocy przypisywanej kozłu ofiarnemu<sup>2</sup>.

Istotne znaczenie dla rozumienia kultury w kręgu zachodnioeuropejskiej cywilizacji ma słowo *paideia*, odniesione w epokowym dziele Wernera Jaegera do konstytuowania się greckiego świata wokół rzeczywistości „aparatury życia”, nazwanej później kulturą *par excellence*<sup>3</sup>. Konstytuowanie się

---

Ks. dr PIOTR PASTERCZYK – adiunkt Katedry Historii Kultury Intelktualnej w Instytucie Kulturoznawstwa na Wydziale Filozofii KUL; adres do korespondencji: ul. Droga Męczenników Majdanka 70/3, 20-325 Lublin; e-mail: pasterz@kul.lublin.pl

<sup>1</sup> P l a t o n, *Politeia* 514 a – 515 a. Wszystkie cytaty platońskiej *Politei* na podstawie: P l a t o n, *Państwo*. Tł. W. Witwicki. W: *Państwo, Prawa*. Kęty: Wyd. Antyk 2001 s. 13-338.

<sup>2</sup> R. G i r a r d, *Kozioł ofiarny*. Przeł. M. Goszczyńska. Łódź: Wyd. Łódzkie 1991 s. 67.

<sup>3</sup> W. J a e g e r, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*. Kęty: Wyd. Antyk 2001 s. 33.

świata Zachodu w kontekście *paidei* dokonuje się szczególnie intensywnie w Platońskiej *Politei*, gdzie budowaniu paradygmatycznej społeczności, odzwierciedlającej harmonię ludzkiej duszy, stoi na przeszkodzie mechanizm mimetyczny, kształtujący człowieka według zasad pierwotnego mitu. Teza stawiana w tym artykule sugeruje rozumienie *paidei* jako dynamiki kultury *logosu*, przewyciężającej odwieczny nurt kultury mitologicznej, symbolizowanej przez pojęcie *mimesis*. Takie przewyciężenie ma charakter ratunku przed pierwotnym zagrożeniem każdej ludzkiej społeczności, prowokowanym nieustannie przez *mimesis* pożądliwości mimetycznej (René Girard)<sup>4</sup>.

Osadzone głęboko w Platońskiej myśli pojęcie *paidei* odnosi się do przedstawionego w obrazie jaskini z siódmej księgi *Politei* procesu odwracania ludzkiej duszy od cieni do prawdziwej rzeczywistości<sup>5</sup>. W społecznym kontekście *polis* kultura qua *paideia* ma coś wspólnego z procesem formowania się wolności i podmiotowości człowieka, prowadzącym do odrzucenia pozoru obiegowych opinii, których narracjom poddani są mieszkańcy każdego *polis*. Formowanie, wychowanie i kształcenie strażników *polis* stoi w opozycji do instynktownego naśladowania i odtwarzania rzeczywistości przez artystów i rzemieślników. Mimo swojego ogromnego podziwu dla sztuki Platon nie utożsamia jednak *mimesis* z kulturotwórczą dynamiką. Wręcz przeciwnie, w instynktowny sposób opiera się urokowi greckiego eposu, wyczuwając płynące z jego mitycznego charakteru zagrożenie dla ludzkiej samoświadomości i wolności. Krytyka Platona i będące jej konsekwencją wypędzenie poetów z *polis* zadziwia, gdyż naśladowanie i powtarzanie stanowi nieodłączny element każdego procesu wychowania i kul-

---

<sup>4</sup> Platon nie używał sformułowania „mimetyczna pożądliwość”, ale oba człony tego skonstruowanego przez Girarda pojęcia znajdują się w centrum uwagi jego dyskusji istoty kultury jako *paidei*. Pożądliwość oraz naśladowanie to dwa fenomeny społeczne, do których Platon podchodził z największą nieufnością przypisując im rolę zasad kształtujących niesprawiedliwość oraz niewolę. Zasadą wolności jest w *Politei* oczywiście *logos* pozwalający na wyjście z jaskini, czyli przewyciężenie panowania tej części duszy, która jest wtopiona w obrazy mitycznej narracji. Podobna zasada dominuje w Girardowskiej teorii kultury twierdzącej, że siła ufundowanych w reakcji na *mimesis* pierwotnych mechanizmów kulturowych leży w ich nieświadomości przez członków podporządkowanej im każdorazowej ludzkiej społeczności. Uświadomienie sobie działania mechanizmu kozła ofiarnego skutkuje według Girarda automatycznym wyłączeniem się samego mechanizmu. Por. Girard. *Kozioł ofiarny* s. 158. 298-300. Dokładnie do tego samego efektu dąży Platon, roztaczając wizję *paidei*. Rozjaśnienie mroku Platońskiej jaskini, gdzie od lat dziecięcych siedzą w kajdanach więźniowie mitu, jest dziełem przebudzenia się rozumu strażników, kształtowanych od lat dziecięcych po to, aby *logos* ich duszy panował niepodzielnie nad pożądliwością (*epithymia*).

<sup>5</sup> Platon. *Politeia* 518 b-d.

turowej formacji<sup>6</sup>, co potwierdza w swoich analizach sam Jaeger<sup>7</sup>. Dokładna jednak analiza Platońskiego rozumienia *paidei* w *Politei* prowadzi do wniosku, że kultura, będąca efektem kształcenia ludzkiej duszy i organizacji państwa, rodzi się w sensie ścisłym dopiero w chwili ostatecznego przezwyciężenia narracji poetycznej, regulującej w odwrotny do *paidei* sposób życie *polis*<sup>8</sup>. Charakterystyczna dla *Politei* jest bowiem dwukrotna miążdżąca krytyka twórców mitów, wnikających w indywidualną i społeczną mentalność na zasadzie mnemotechnicznego powtarzania<sup>9</sup>. W Platońskiej wizji budowania państwa jako demonstracji harmonii i dysharmonii indywidualnej ludzkiej duszy *mimesis* zostaje tym samym wręcz napiętnowana jako surogat kultury<sup>10</sup>, tzn. zostaje wpisana w schemat naśladowczej roli,

<sup>6</sup> Na przykład rozumienie *mimesis* jako źródła kultury literackiej. Por. E. Auerbach. *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*. Przeł. Z. Żabicki. T. 1. Warszawa: PIW 1968.

<sup>7</sup> Jaeger. *Paideia* s. 91-137.

<sup>8</sup> Homerycka narracja poetyczna miała charakter mnemotechniczny i stąd jej totalny wpływ na kulturę pierwotnego greckiego *polis* (Erick A. Havelock). Dostrzega to doskonale w swojej *Politei* Platon. Z antropologiczno-kulturowego punktu widzenia, przyjętego w tym artykule, jeszcze ważniejszy jednak aspekt kształtowania się kultury greckiej polegał na mityczności przekazu oralnego zawartego w poezji Homera i Hezjoda. Zastosowane w powyższym tekście rozumienie mitu wymaga dlatego odrębnego komentarza. U Platona można bowiem mówić o dwóch zupełnie różnych spojrzeniach na mit: po pierwsze, jest to sposób, w jaki postrzega on tworzących swoje (mityczne) opowieści greckich poetów, oraz – po drugie – sposób, w jaki posługuje się metaforycznymi obrazami i bajkami w swoich własnych dialogach. Platon posługuje się mitem wielokrotnie, ilustrując nim swoją myśl filozoficzną, dotyczącą często problemów wymykających się myśli dyskursywnej. G. Reale analizuje to drugie rozumienie Platońskiego mitu, odnosząc je do obecnych w pismach Platona renesansu orfickiej religijności oraz tzw. mówienia obrazami (por. G. Reale. *Historia filozofii starożytnej*. Przeł. E.I. Zieliński. T. 2. Lublin: RW KUL 1996 s. 65-69). Według Reale Platon odwołuje się do faktycznej cząstkowości percepcji rzeczywistości posługującej się jedynie słowem (*logos*) i uważa za konieczne w sytuacjach szczególnie delikatnych (np. los duszy po biologicznej śmierci) zastosowanie mowy obrazowej. To samo dotyczy także mówienia o rzeczywistości fizycznej, która będąc przedmiotem percepcji zmysłowej, nie może być wiernie oddana za pomocą *logosu*. Rozumienie mitu w niniejszym artykule nie pokrywa się ze znaczeniami nadanymi mu przez Reale, ale odnosi się zasadniczo do Platońskiej polemiki z greckimi poetami, kształtującymi obraz bogów.

<sup>9</sup> S. Halliwell. *The Republic's Two Critiques of Poetry*. W: *Politeia*. Red. O. Höffe. Berlin: Akademie Verlag 1997 s. 322-323, 325-329.

<sup>10</sup> Niezrozumiałość ukrytej w *Politei* tezy o konieczności wypędzenia poetów z państwa (z przestrzeni duszy) polega na dość wąskim rozumieniu kultury jako kultury wyższej oraz na niejasności intencji autora *Politei*, sugerującego w swojej interpretacji kultury i człowieka zapewne inne niż czysto literackie pochodzenie mitów. Współczesnym autorytetem dla węższego rozumienia kultury jako *mimesis* jest niewątpliwie Erich Auerbach, porównujący rzeczywistość do stylów jej odtwarzania w różnorodnych kontekstach społecznych i historycznych, tak fundamentalnych jak np. homerycki epos czy biblijna narracja. Porównanie stylów tekstów literackich

którą uzurpowała sobie poezja Homera i Hezjoda w stosunku do zmysłowo postrzegalnej rzeczywistości. Zwrócił na to uwagę już Erick A. Havelock, sugerując, że *mimesis* greckiego eposu przypomina w oczach autora *Politei* permanentną iluzję i teatr cieni na ścianie jaskini, a nie dynamikę uwalniającą więźniów jaskini z ich więzów<sup>11</sup>. Platońskie oskarżenie nie może być czymś przypadkowym i stanowi intuicję istotnej dla genezy kultury rzeczywistości, na której opiera się także współczesna ambiwalencja w ujęciu fenomenu *mimesis* z jednej strony, u Auerbacha, jako dyspozycji naśladowczej, będącej kluczem interpretacyjnym zjawiska kultury w sensie dzieła literackiego, a z drugiej strony u Girarda jako źródła naśladowczej rywalizacji<sup>12</sup>. Dlatego, patrząc na budowane przez Sokratesa sprawiedliwe *polis*, należy odnieść kulturę także do samego pierwotnego procesu powstawania ludzkiej społeczności, rekonstruowanego przez współczesną antropologię kultury. *Mimesis* jest kluczem do zrozumienia kultury intelektualnej nie tylko w Platońskim sensie naśladowania natury, ale przede wszystkim w sensie naśladowania człowieka przez człowieka. Nie jest to jednak sugerowane przez Jaegera teoretyczne *mimesis* jako naśladowanie powszechnie ważnego ideału ludzkiego gatunku<sup>13</sup>, ale *mimesis* praktyczna, objawiająca człowieka w najbardziej swoistych dla niego zachowaniach, prowadzących nie do budowania sprawiedliwego porządku, ale do jego niszczenia. Wypędzając poetów ze swojego *polis*, Platon opisuje rzeczywistość zderzenia się z jakąś złowrogą, generowaną przez *mimesis* rzeczywistością, wywołującą spontaniczną reakcję obrony i dlatego jego krytyka *mimesis* jest najprawdopodobniej krytyką samego mechanizmu naśladowczego, ukrytego za fasadą dzieła sztuki.

Naśladowanie i wychowanie jako źródła kultury w jej szerokim rozumieniu dziedzictwa i tradycji oraz budzenia świadomości i poddawaniu życia pod władzę rozumu zostały wpisane w Platońską *Politei* w schemat biegu-

---

jest dla Auerbacha punktem wyjścia analizy przedstawienia rzeczywistości w kulturze europejskiej (por. A u e r b a c h. *Mimesis* s. 78).

<sup>11</sup> E. A. H a v e l o c k. *Przedmowa do Platona*. Przeł. P. Majewski. Warszawa: Wyd. UW 2007 s. 55.

<sup>12</sup> R. G i r a r d. *Sacrum i przemoc*. Przeł. M.E. Plecińska, J. Pleciński. T. 1. Poznań: Brama 1993 s. 199-217.

<sup>13</sup> Za rzymskim mężem stanu Gelliusem sugeruje Jaeger, że *paideia* to przede wszystkim nowe ujęcie człowieka w sensie „właściwego charakteru prawdziwego człowieczeństwa”. Takie ujęcie wynika z fundamentalnej decyzji greckiej interpretacji ludzkiego bytu jako idei: „Ponad człowiekiem jako członkiem gromady [...] stoi człowiek jako idea i tak widziała go zawsze grecka myśl wychowawcza, ale też i grecka poezja, sztuka i nauka”. Por. J a e g e r. *Paideia* s. 38.

nowej opozycji. O ile *mimesis* może być określona jako źródło pierwotnej kultury, w sensie siły generującej mity oraz niepodlegających dyskusji rytualnych zachowań wewnątrz (greckiego) społeczeństwa, o tyle *paideia* jako droga opuszczenia jaskini nieświadomych tradycji jest początkiem kultury w jakimś zupełnie innym sensie, obnażającym zastanawiającą złożoność i wieloznaczność tego samego zjawiska<sup>14</sup>.

### 1. PAIDEIA JAKO RATUNEK

Faktyczne zagrożenie ludzkiej egzystencji jest przez Platona sytuowane nie tyle w kontekście zewnętrznym *polis*, ale w jego kontekście wewnętrznym bądź to w sensie społeczności, bądź to w sensie ludzkiej duszy. Okres życia samego Platona, a w szczególności rozpoczęcie działania Platońskiej Akademii przypada na czas, w którym społeczno-polityczny rozkwit Aten jest już tylko wspomnieniem. Bardzo wyczerpujący konflikt spartańsko-ateński jako kontekst Platońskiej *Politei* mógłby sugerować, że w właśnie w tej szczególnej formie przemocy, jaką jest konflikt polityczny i militarny, dostrzega Platon źródło zagrożenia egzystencji człowieka. Wojny peloponeskie, które pozbawiły Ateny znaczącej pozycji w przestrzeni greckich *poleis*, oraz w dużej mierze przyczyniły się do zniszczenia kulturalnego krajobrazu Grecji, są jednak tylko horyzontem Platońskiej refleksji na temat państwa, sprawiedliwości i prawa jako gwarancji kształtowania na nowo zniszczonego świata. Aby odbudować zrujnowane kulturalnie i ekonomicznie *polis*, Platon nie ucieka się do żadnych faktycznych rozwiązań społecznych, ale wskazuje na ludzką duszę jako źródło i przyczynę wszelkiego upadku politycznego i obyczajowego. Powyższe rozumienie *Politei* jest problematyczne, o czym świadczy jej Popperowska interpretacja, przypisująca Platonowi kształtowanie systematycznej socjologii historycystycznej jako mitu społeczeństwa zamkniętego<sup>15</sup>. Karl Popper sugeruje dosłowność platońskiej recepty społecznej i prawnej dla rozwiązania problemu

<sup>14</sup> J. Herder. *Myśli o filozofii dziejów*. Przeł. J. Gałęcki. T. 1. Warszawa: PWN 1962 s. 4.

<sup>15</sup> Mityczny charakter zawartego w *Politei* projektu historycystycznego odnosi Popper do idei państwa doskonałego, którego historyczne reprezentacje w Sparcie i na Krecie wydawały się Platonowi jedynie nędznymi kopiami (por. K. Popper. *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*. Przeł. T. Korczyc. T. 1. Warszawa: Krytyka 1987 s. 62, 77-78). Hermeneutyczny klucz Poppera jest całkowicie nietrafny choćby z uwagi na różnicę między rozumieniem historii w ramach stosowanego przez niego pojęcia historycyzmu i tego co przez historie rozumieli Grecy (np. Herodot).

zagrożenia ludzkiej egzystencji w wyniku peloponeskiej eksterminacji greckiej cywilizacji<sup>16</sup>. Popper jednak popełnia oczywisty błąd interpretacyjny, typowy dla uczonych traktujących teksty innych myślicieli wyłącznie z punktu widzenia swoich intelektualnych interesów. Co prawda Sokrates w najważniejszym Platońskim dialogu faktycznie buduje państwo, ale jest ono jedynie państwem metaforycznym, które w pierwszym rzędzie ma pomóc w wyjaśnieniu struktury duszy i wynikającej z niej sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Sokrates do Glaukona i Adejmantosa:

A że my nie jesteśmy mistrzami pierwszej klasy, więc, mam wrażenie, powiedziałem, że jakeśmy przeprowadzali rozważanie tego tematu, jakby ktoś ludziom niezbyt bystrego wzroku kazał z daleka odczytywać małe litery, a potem by dopiero ktoś zauważył, że te same litery są gdzieś indziej wypisane w większym formacie i na większym polu<sup>17</sup>.

Trudno dostrzegalne litery symbolizują w ujęciu Sokratesa ludzką duszę i to, co nieuchwytnie i niewidoczne w wyjaśnianiu prawdziwej przyczyny sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Zagrożenie dla ludzkiej egzystencji, a więc prawdziwa przyczyna niesprawiedliwości leży, według Platona, w ludzkiej duszy, natomiast wszelkie zagrożenie zewnętrzne o charakterze wojny lub złego ustroju *polis* są jedynie konsekwencją braku sprawiedliwości człowieka jako takiego.

### 1.1. KONTEKST ZAGROŻENIA: *PSYCHE*

Aby odpowiedzieć na pytanie, jakie zagrożenie ludzkiej egzystencji dostrzega Platon, należy przeświecić strukturę *polis* i wszystkie jej elementy odpowiadające wewnętrznej, niewidocznej strukturze duszy. Do dyspozycji mamy trzy części *polis*: obywateli wytwarzających dobra, strażników oraz władców, którzy odpowiadają w zastosowanej przez Sokratesa metaforze trzem częściami duszy: pożądlivosti, odwadze i rozumowi<sup>18</sup>. Ukryta w *Politei*

<sup>16</sup> Według Poppera Platon faktycznie miał na myśli to, co mówił, tzn. jego opis państwa idealnego miał od początku charakter opisu historycznego lub prehistorycznego. Por. P o p p e r. *Spółeczeństwo otwarte* s. 62, 78.

<sup>17</sup> P l a t o n. *Politeia* 368 d.

<sup>18</sup> Jak zwraca na to uwagę Otfried Höffe, ukazana w *Politei* analogia między trzema częściami duszy a trzema warstwami społecznymi natrafia na trudności interpretacyjne, kiedy dołączymy do tego zestawienia także trzy rodzaje społeczności, o których mówi *Politeia*: społeczność państwa zdrowego, bogatego oraz filozoficznego. Trudności są na tyle istotne, że niektórzy uczeni kwestionują wręcz sensowność takiego porównania (por. B. W i l i a m s. *The Analogy of*

antropologia wskazuje na niejednorodny charakter ludzkiej duszy. *Psyche* jest jednością, ale nie w sensie jednorodności, ale jako jedność konstytucji trzech nie przedmiotowych elementów. Niezwykły dowód na tę niejednorodność i jedność przekazuje Sokrates w czwartej księdze *Politei*, gdzie na przykładzie niejakiego Leontiosa udowadnia psychologiczną możliwość dwóch całkowicie sprzecznych tendencji w duszy jednego człowieka: „Gniew czasem walczy z żądzami; widać, że jedno jest czymś innym i drugie”<sup>19</sup>. Ta antropologia jest dla Platona tak charakterystyczna, że dobrze widoczna jest ona także w innych dialogach, takich jak *Fajdros* i *Fileb*. W każdym z nich Platon wskazuje na złożony charakter ludzkiej duszy, będącej konstytucją rozumu (*logos*), pożądlivosti (*epithymia*) oraz odwagi (*thymos*). Zagrożeniem zarówno dla duszy, jak i dla każdego społecznego porządku jest *epithymia* – porównana w *Fajdrosie* do niewychowanego i silnego konia, będącego utrapieniem dla kierującego rydwanem woźnicy:

Konia ma jednego doskonałego, z pięknej i dobrej rasy, a drugiego z całkiem przeciwnej, rumaka zupełnie tamtemu przeciwnego [...] koń, który ma w sobie zło, ciągnie w dół, ku ziemi ciągnie, jeśli go woźnica dobrze nie wychował. Tu się dusza najwięcej trudzić i wyteżać musi<sup>20</sup>.

Plastycznemu wyobrażeniu rydwanu, ulegającemu wypadkowi na skutek nieopanowania przez woźnicę koni, towarzyszy w *Politei* przedstawienie ustrojów państwowych, w których coraz większą przewagę uzyskuje *epithymia*<sup>21</sup>. Tu zagrożenie nie jest widoczne tak jednoznacznie jak w przypadku katastrofy rydwanu, natomiast jest ono ukazane w ewolucji form rządów *polis*, zmierzających do coraz większego uzależnienia *polis* od jego najgorszego, tyrańskiego elementu. Najgorszą formą ustroju społecznego jest, według Platona, dyktatura, w której społeczność *polis* rządzona jest przez doszczętnie zepsutego i pozbawionego skrupułów człowieka. Tym tyranem w *polis* jest osoba nieczuła na wymagania rozumu i dobrych obyczajów oraz

---

*City and Soul in Platos's Republic. W: Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy presented to G. Vlastos.* Red. E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos, R.M. Rorty. Assen: Van Gorcum 1973 s. 196-206). Höffe broni zastosowanej przez Sokratesa analogii, zestawiając w kompletny sposób wszystkie możliwe relacje między częściami duszy i warstwami społecznymi w trzech rodzajach państwa, i zwraca uwagę, że nie można traktować żadnej z warstw społecznych w sposób wyizolowany, przypisując jej wyłącznie jeden charakter duszy, np. pożądlivość. Por. O. Höffe. *Zur Analogie von Individuum und Polis.* W: *Politeia* (red. O. Höffe) s. 91-92.

<sup>19</sup> P l a t o n. *Politeia* 440 a.

<sup>20</sup> T e n z e. *Fajdros* 247 b.

<sup>21</sup> T e n z e. *Politeia* 543 a – 580 a.

pozbawiona cnoty. W ludzkiej duszy odpowiada jej pierwiastek pożądlivości<sup>22</sup>. Zawarte w dziewiątej księdze *Politei* przedstawienie genezy dyktatury oraz genezy osobistej ewolucji człowieka, który później staje się dyktatorem, jest najbardziej sugestywnym ukazaniem zagrożenia ludzkiej egzystencji, z jakim mamy do czynienia w całej Platońskiej *Politei*. W tym przypadku nie widać już żadnego ratunku dla człowieka poddanego swoim najgorszym żądom oraz będącym jego odbiciem społeczeństwa tyrańskiego. Prawdopodobnie mit o jaskini z księgi siódmej *Politei* pokazuje w całościowej wizji konsekwencje omawianego później szczegółowo zagrożenia czającego się na dnie ludzkiej duszy: niewolnicza wegetacja na dnie jaskini w przeświadczeniu, że jest to właściwe miejsce ludzkiej egzystencji.

## 1.2. NIEWOLA

Cytowany jako motto artykułu fragment i jego kontynuacja mają na celu ukazanie ruchu wyjścia z jaskini na wolność prawdy świata i patrzenia oczyma *logosu* na prawdziwy byt<sup>23</sup>. Centralnym momentem opisu jaskini jest przedstawienie tego, co umożliwia więźniom wyjście na wolność:

Nasza myśl obecna wskazuje zdolność tkwiącą w duszy każdego człowieka i to narzędzie, którym się każdy człowiek uczy. Tak samo, jak oko nie mogło się z ciemności obrócić ku światłu inaczej, jak tylko wraz z całym ciałem, tak samo całą duszą trzeba się odwrócić od świata zjawisk, które powstają i giną, aż dusza potrafi to widzenie wytrzymać [...] Wiedzę tego właśnie dotyczyłaby umiejętność pewna – nawracania się; w jaki sposób najłatwiej i najskuteczniej zawrócić w inną stronę<sup>24</sup>.

Jednocześnie przez kontrast dostrzegamy przyczynę uwięzienia człowieka – jest nią przejęcie kontroli nad całym porządkiem duszy przez pożądlivość. *Epithymia* staje się prawdziwym zagrożeniem nie dlatego, że wykracza w osobistym i społecznym wymiarze przeciw dobrym obyczajom i moralności. Najpoważniejszą konsekwencją pożądlivości jest zawężenie pola świadomości człowieka do tego, co mu się aktualnie jawi: „Ludzie [w jaskini] nie co innego braliby za prawdę jak tylko cienie pewnych wytworów”<sup>25</sup>. Świat w konstelacji duszy opанowanej przez *epithymia* przestaje być przedmiotem

<sup>22</sup> Tamże 580 e – 581 a.

<sup>23</sup> Tamże 514 a-b.

<sup>24</sup> Tamże 518 c-d.

<sup>25</sup> Tamże 515 c.



dla *logos*, a staje się jedynie przedmiotem tego, co Platon określa jako *aisthesis* – wrażliwość zmysłowa. Pożądliwość jest pewnym wymiarem *aisthesis*, której konsekwencje wykraczają ponad teoretyczne poznanie i prowadzą do braku prawdy, który we współczesnym języku należałoby określić jako pewnego rodzaju zło. Nieprawda jest złem, o ile zagraża ludzkiej egzystencji. To zagrożenie jest określone w *Fajdrosie* jako gwałtowna utrata właściwej człowiekowi (i bogom) przestrzeni, w której można oglądać wprost to, co jest najwłaściwszym przedmiotem dla świadomego *logosu* – idee piękna i dobra same w sobie<sup>26</sup>. Zagrożenie w sensie upadku człowieka i jego inkarnacji w przestrzeń *aisthesis* zmierza do *epithymia*, czyli do całkowitego zamknięcia się w tym, co jest postrzegalne zmysłowo i jednocześnie zamykające oczy *logosu*. Tą przestrzenią jest właśnie opisywana przez Sokratesa jaskinia, w której wyraźnie dostrzegamy wszystkie konsekwencje upadku i zagrożenia: niewolnictwo, ślepotę oraz nie wahającą się przed zbrodnią głupotę<sup>27</sup>.

Zarysowany na początku scenariusz wyjścia z jaskini odpowiada temu, co w tytule tego artykułu zostało określone jako ratunek. Kultura qua *paideia* jest dla Platona jedynym prawdziwym ratunkiem dla człowieka w jaskini, czyli dla kogoś, kto nie tylko uległ egzystencjalnemu wypadkowi, ale także znalazł się w więzieniu, z którego nie można aktualnie wyjść. Obrócenie oczu duszy w kierunku światła jest możliwe dzięki realizacji Platońskiego programu wychowania, zmierzającego do całkowitej zamiany naszego postrzegania rzeczywistości, a w konsekwencji do uniknięcia czającego się we wnętrzu naszej duszy zagrożenia<sup>28</sup>. Kultura będzie mieć w tym sensie charakter umiejętności panowania nad tym, co jest przyczyną naszego egzystencjalnego upadku oraz umiejętności skierowania oczu duszy na właściwe dla *logosu* przedmioty. W języku stosowanej w dialogu *Fajdros* metafory można powiedzieć, że wyjście z jaskini jest niczym innym jak odzyskaniem panowania *logosu* nad losem człowieka w całej jego złożonej strukturze. Rydwan prowadzony przez *logos* dobiera sobie za współpracownika szlachetny gniew (*thymos*) i mimo ogromnego bólu i niechęci całej swojej pożądliwej istoty kieruje się na powrót do przestrzeni, z której pochodzi.

<sup>26</sup> Platon. *Fajdros* 247 c.

<sup>27</sup> Tenże. *Politeia* 517 a.

<sup>28</sup> Tamże 518 d.

### 1.3. RATUNEK DUSZY

*Paideia* jako ratunek zagrożonej ludzkiej egzystencji jest w pierwszym rzędzie kluczem do stworzenia sprawiedliwego *polis*, czyli przestrzeni, w której człowiek wyszedł już z jaskini tyranii pożądlivosti. Ale w rzeczywistości Platona nie interesuje tylko porządek społeczny, gdyż – jak zostało to powiedziane wcześniej – prawdziwą przyczyną zagrożenia ludzkiej egzystencji nie jest niesprawne państwo i możliwość eksterminacji jego obywateli przez wrogów zewnętrznych, ale mroczna część ludzkiej duszy. W kontraście do niesprawiedliwości jako konsekwencji *epithymia* Platon pozwala czytelnikowi spojrzeć także na to, co jest owocem wewnętrznej harmonii duszy. Sprawiedliwość jest w *Politei* fenomenem podstawowym, wyznaczającym sens indywidualnej egzystencji człowieka, czy to przy końcu jego życia (argument Kefalosa), czy w pełni sił (argument Polemarchosa), czy też w momencie wchodzenia w odpowiedzialność za życie *polis* (argumenty Glaukona i Adejmantosa). Jak pokazuje pierwsza księga *Politei*, sprawiedliwość jako czynnik decydujący o pełni indywidualnego ludzkiego życia jest jednak rzeczywistością trudną do uchwycenia. Każdy z wyżej wspomnianych uczestników dialogu nosi w sobie jej subiektywne rozumienie i jest głęboko przekonany o swojej racji. Aby zrozumieć, czym jest sprawiedliwość sama w sobie, należy – według Sokratesa – przeanalizować strukturę *polis*, która jest niczym innym jak widocznym odbiciem ukrytej struktury ludzkiej duszy. Dlatego w czwartej księdze Sokrates mówi:

Zdawało się nam, że jeśli spróbujemy obejrzeć to w jakimś większym przedmiocie spośród tych, które mają sprawiedliwość, to łatwiej i w poszczególnej jednostce ludzkiej dojrzymy, jakie to jest [...] Więc to, co nam się tam ukazało, odnieśmy do poszczególnego człowieka [...] A państwo wydawało się sprawiedliwe, kiedy trzy rodzaje natur, jakie w nim są, robiły każda swoje. A wydawało się rozważne znowu i mężne, i mądre dzięki jakimś innym stanom i podstawom tych samych trzech rodzajów. Więc i poszczególną jednostkę ludzką, przyjacielu, tak samo będziemy oceniali; ona ma w swojej duszy też te trzy postacie i dzięki takim samym stanom tych postaci będzie zasługiwała na te same nazwy, co i państwo<sup>29</sup>.

Umiarkowanie, męstwo i mądrość jako trzy cechy trzech różnych elementów państwa stanowią także trzy cnoty trzech różnych elementów ludzkiej *psyche*. Pierwotna głębia nowego rozumienia kultury przez Platona

<sup>29</sup> Tamże 434 e – 435 c.

objawia się w sprawiedliwości jako nie będącej dziełem przypadku, ale owocem długotrwałego wysiłku i zmagania harmonii „robienia swego” przez każdą część duszy. Kultura qua *paideia* zarówno w indywidualnej przestrzeni ludzkiej egzystencji, jak i w jej społecznym odbiciu jest efektem sprawności tych części *psychopolis*, które są podmiotem kardynalnych cnót. W szczególności dotyczy to tego elementu duszy, który ma wspierać *logos* w zmaganiu z *epithymia*. Odwaga strażników *polis*, określana przez Platona jako *thymos* (technienie)<sup>30</sup>, jest zawsze potencjalnie przyjazna dla *logos*, który spaja dwie przeciwne sobie dynamiki życia (*thymos* – *epithymia*) i w ten sposób decyduje o losach całej ludzkiej egzystencji w jej społecznym i indywidualnym wymiarze. Aby *thymos* i odpowiadający mu w państwie stan strażników, broniących miasta przed zagrożeniem zewnętrznym i wewnętrznym, mogły wypełnić swoją rolę uratowania państwa (duszy), potrzebna jest *paideia* jako proces i efekt długofalowego starania, polegającego z jednej strony na usuwaniu skłonności złych, z drugiej zaś na sadzeniu i pielęgnowaniu tego, co przez Sokratesa zostało uznane za skłonność dobrą i fundament sprawiedliwości.

## 2. MIMETYCZNE ŹRÓDŁO ZAGROŻENIA

Przedstawiona wyżej *paideia* jako ratunek przed zagrożeniem wynikającym z *epithymia* jest pojęciem wpisującym się w sens przedstawionego w *Politei* zagrożenia niesprawiedliwości. *Paideia* jest procesem kształtującym ludzki *logos* tak, aby uczynić go zdolnym do samodzielnego rządzenia pozostałymi elementami duszy. Platon jednak zwraca uwagę nie tylko na napięcie między wrażeniem zmysłowym a rozumem, które jest źródłem nieustannego dramatu wyborów, mogących prowadzić do zagrożenia życia wspólnoty *polis*. Platońskiej argumentacji towarzyszy wątek wskazujący na *mimesis* jako źródło niepokoju i zagrożenia *polis*. Mówiąc o *mimesis*, Sokrates w *Politei* ma na myśli wszystko to, co jest przedmiotem twórczości

---

<sup>30</sup> Klasycznym odniesieniem do słowa *thymos* jest gniew Achillesa, opisywany przez pierwsze wersety *Iliady* Homera (por. *Iliada* 1, 1-2). Achilles gniewa się na Agamemnona z uwagi na wyrządzoną mu przez dowódcę greckiego wojska niesprawiedliwość. Tego właśnie rodzaju *thymos* referuje Platon w *Politei* i nadaje mu dość jednoznaczną pozytywną treść uczucia związanego ze sprawiedliwością. Wydaje się jednak, że tak jednorodnego i specyficznego znaczenia nie ma jeszcze *thymos* homeryckiego Achillesa – jest on wyraźnie przemieszany z *epithymia* męzczyzny, któremu właśnie odebrano kobietę. Gniew Achillesa jest dlatego ślepy i powoduje spustoszenie w greckim obozie wojennym.

poetów, rzeźbiarzy i malarzy, którzy nie kreują niczego nowego, ale jedynie powielają już istniejącą rzeczywistość. To powielenie jest w sprawiedliwym *polis* kontraproduktywne, gdyż jego konsekwencją jest skierowanie uwagi obywateli na sferę, gdzie rzeczywistość nie jest dostępna wprost, ale jedynie poprzez jej niewyraźne odbicie<sup>31</sup>.

Interpretując *mimesis* jako przedstawienie rzeczywistości, także Erich Auerbach zakłada w pewnym sensie mimetyczny charakter genezy kultury. Nic dziwnego, gdyż niemiecki uczyony odwołuje się do kultury w sensie estetycznym jako efektu odwzorowania rzeczywistości. Abstrahując od faktycznej różnicy między rozumieniem roli poezji w greckim *polis* oraz w świecie współczesnym, bezdyskusyjna wydaje się rola naśladowania w kształtowaniu wielu form kultury, czego mimowolnym świadkiem jest właśnie Auerbach. Dlaczego jednak Platon w tak radykalny sposób wyklucza poetów ze swojego *polis* jako *par excellence* przeciwników kultury? Analizując teorię Perry'ego (kompozycja i przekazywanie tekstów w kulturach niepiśmiennych), odpowiedź na to pytanie próbuje dać Alfred Gawroński, sugerując w swojej dyskusji z Havelockiem, że konflikt między Platonem a greckimi poetami ma swoją genezę w roli, jaką przypisywał językowi zarówno Sokrates, jak i sam Platon: „Platon znalazł się w samym centrum ostrego konfliktu między kulturą przekazu ustnego a kulturą przekazu pisanego”<sup>32</sup>. Autor *Politei* odwraca się od wzniosłej mowy poetów w celu sformułowania nowego paradygmatu języka, którego znakiem jest zapisana i zmagazynowana w książkach nauka. Nie wskazuje na to co prawda Platońska krytyka pisma znana z dialogu *Faidros*, ale sygnalizuje to w pewnym sensie tzw. Platońska dialektyka oraz ewolucja znaczenia pisma, która miała miejsce w twórczości największego ucznia Platona – Arystotelesa. Ma rację Gawroński, kiedy konstatuje, że rodząca się u Sokratesa i Platona filozofia w sensie polemicznej i krytycznej postawy wobec myśli i rzeczywistości ściiera się z psychiczną uległością i biernością, koniecznymi do mnemotechnicznego nauczenia się poetyckiego tekstu na pamięć<sup>33</sup>. W opartej na mnemotechnice greckiej poezji zawiera się jednak jeszcze jeden istotny

<sup>31</sup> Tak rozumiana artystyczna działalność poetów budzi zdumienie u współczesnego czytelnika. Havelock daje wyraz temu zdumieniu i retorycznie pyta, czy aby na pewno dobrze rozumiemy rolę poezji w greckiej kulturze. Dla Havelocka jest oczywiste, że Homerycki epos nie służył w pierwszym rzędzie dostarczaniu przeżyć estetycznych, ale pełnił przede wszystkim rolę czegoś na wzór współczesnej encyklopedii. Por. H a v e l o c k. *Przedmowa do Platona* s. 58-60.

<sup>32</sup> A. G a w r o ń s k i. *Dlaczego Platon wykluczył poetów ze swojego Państwa. U źródeł współczesnych badań nad językiem*. Biblioteka „Więzi” 50. Kraków: Znak 1984 s. 58.

<sup>33</sup> Tamże s. 60.

problem: Platońska krytyka poetyckiej *mimesis* dotyka w trzeciej księdze *Politei* tego, co jest jej konsekwencją w umysłach słuchaczy, a mianowicie szkodliwego sentymentu duszy, będącego odpowiedzią na mowę wzniosłą. Havelock nie przypisuje tej funkcji *mimesis* większej roli w procesie wypędzania poetów z państwa, protestując przy tej okazji przeciw „prostackiej psychologii tłumu Platona”<sup>34</sup>. Dla Gawrońskiego efekt emocjonalny *mimesis* w duszy widza jest natomiast patologią systemową, sprzeciwiającą się opartej na obiektywnych założeniach koncepcji wychowawczej proponowanej przez Platona<sup>35</sup>. Wydaje się jednak, że ani Havelock, ani Gawroński nie dostrzegają ważności związanego z *mimesis* kontekstu Platońskiej krytyki, którym jest cenzura niewłaściwego ukazywania bogów w poezji Homera i Hezjoda. Przyczyna cenzury jest oczywista w *Politei*: uformowanie nowego człowieka domaga się przełamania okrutnego i niemoralnego obrazu bogów w duszy ludzkiej, powodującego dominację strachu i resentymentu nad odwagą, będącą kluczowym wsparciem rozumu przeciw *epithymia*.

Pomocą w interpretacji znaczenia Platońskiej krytyki mitycznego obrazu bogów jest Girardowska interpretacja kultury, w świetle której główne motywy mimetycznej literatury (w szczególności klasycznego dramatu greckiego) są echem zapisanej w mitach przemocy kolektywnej, stojącej – według Girarda – u podłoża każdej, a więc także greckiej, religii<sup>36</sup>. Mit nie jest dla Girarda jedynie opowiadaniem, bajką, będącą owocem homeryckiej wyobraźni, ale wręcz historycznym zapisem kolektywnej przemocy, której przyczyną jest nic innego jak właśnie pewna forma *mimesis*. W teorii Girarda przemoc jest bowiem generowana przez naśladowczą tendencję ukrytą w jaźni każdego człowieka, która rodzi zjawisko morderczej rywalizacji, prowadzące w społecznościach etnologicznych do ich wewnętrznego wyniszczenia. Teoria mimetycznej przemocy Girarda tłumaczy w interesujący sposób głęboką nieufność skoncentrowanego na rozumie autora *Politei* do opowieści Homera i Hezjoda, ponieważ ich motywem przewodnim jest właśnie mityczna przemoc jako źródło społecznego porządku<sup>37</sup>. Dlatego Platon decyduje się w imię *logosu* na opuszczenie naturalno-religijnego *etosu*

<sup>34</sup> Havelock. *Przedmowa do Platona* s. 58.

<sup>35</sup> Gawroński. *Dlaczego Platon wykluczył poetów* s. 61.

<sup>36</sup> Girard. *Kozioł ofiarny* s. 77.

<sup>37</sup> Dotyczy to przede wszystkim najważniejszego dzieła Hezjoda – *Teogonii*, gdzie zostało precyzyjnie opisane niesłychane okrucieństwo i bezwzględność przemocy w walce między bogami. Wynikiem tej *gigantomachii* jest nowy porządek kosmiczny, w którego centrum stają bogowie olimpijscy, a którego jakimś odbiciem jest społeczny porządek greckiej *polis*.

i ufundowanie po raz pierwszy w dziejach kultury Zachodu tego, co później wejdzie do krwioobiegu myśli jako *logos* o bogu (*theologia*).

Więc nie ma powodu, dla którego bóg mógłby kłamać? Ze wszech miar powiada. Zatem bóg jest całkowicie prosty i prawdziwy w czynie i w słowie, i ani się sam nie odменя, ani drugich w błąd nie wprowadza, ani w wytworach wyobraźni, ani w słowach, ani w zsyłaniu znaków, ani we śnie, ani na jawie [...] Bogowie nie są ani czarownikami i nie przemieniają się sami, ani też nas nie nabierają ani słowem, ani czynem<sup>38</sup>.

W budowanym przez Sokratesa państwie nie ma miejsca nie tylko na opartą na *mimesis* formę dramatyczną<sup>39</sup> czy też muzyczne harmonie, wzbudzające w duszy słuchaczy żal i strach<sup>40</sup>, ale także nie ma w nim miejsca na pochodzące z mitów obrazy bogów. I dlatego jest oczywiste, że Platon obawia się nie tylko poezji epickiej jako błędnej propozycji cywilizacyjnej (Gawroński), ale także jej konsekwencji, jakim może być obłądny stan duszy ludzkiej, ogarniętej przez strach, żal, niepewność i żądzę. Niewątpliwie negatywne konsekwencje *mimesis* dotyczą obywateli państwa, a szczególnie jego strażników, którzy z definicji swojego miejsca w *polis* zamiast przezwycięzać *epithymia*, ponownie jej by się poddawali.

Związek *mimesis* z mitycznym obrazem bogów oraz z grecką religią eleuzyńskich i orfickich misteriiów rozświetla Girardowska teoria kultury, dla której rywalizacyjne zagrożenie społeczności od wewnątrz jest jednocześnie źródłem konstytuowania się religii. Konsekwencję nieopanowanego pożądania (*epithymia*), jaką jest niesprawiedliwość w duszy i w państwie, sprowadza pojęciowość Girarda do mimetycznej przemocy tzw. kryzysu ofiarniczego oraz do kolektywnej przemocy ten kryzys kończącej. W ten sposób dokonuje się fundacja struktury nowej religii, będącej w swoim naturalnym kształcie zapisem dramatu kolektywnego linczu, zbawiającego społeczność od zagłady przemocy niekontrolowanej<sup>41</sup>. Platon jest świadkiem nowej *polis* i nowego człowieka, które rodzą się z doświadczenia uświadamiania sobie swojego miejsca w kosmosie, a nie poddawania się narzuconym przez siłę *mimesis* skryptom postępowania na zasadzie rytuału oraz tabu. Platońska świadomość niekompatybilności przemocy i bóstwa otwiera po raz pierwszy w kulturze Zachodu drogę emancypacji człowieka w sensie jego opartej na rozumie wolności.

<sup>38</sup> Platon. *Politeia* 383 a.

<sup>39</sup> Tamże 394 a-d.

<sup>40</sup> Tamże 398 d-e.

<sup>41</sup> Girard. *Sacrum i przemoc* t. 1 s. 129.

## 2.1. *MIMESIS* JAKO OPOZYCJA *PAIDEI*

Wytwory ludzkiej *mimesis* odwzorowane są w siódmej księdze *Politei* jako przedmioty, których odbicie na ścianie jaskini obserwują uwięzieni w niej więźniowie:

Z góry i z daleka pada na nich światło ognia, który się pali za ich plecami, a pomiędzy ogniem i ludźmi przykutymi biegnie górą ścieżka wzdłuż której widzisz murek zbudowany równoległe do niej, podobnie jak u kuglarzy przed publicznością stoi przepierzenie, nad którym oni pokazują swoje sztuczki. Więc zobacz jak wzdłuż tego murku ludzie noszą różnorodne wytwory, które sterczą ponad murek; i posągi i inne zwierzęta z kamienia i z drzewa, i wykonane rozmaicie i oczywiście jedni z tych, co je noszą, wydają głosy, a drudzy milczą”.<sup>42</sup>

W jaskini wszystkie przedmioty obnoszone wzdłuż muru są postrzegane przez więźniów jedynie jako odwzorowane na ścianie cienie. Podobnie jest z wytworami malarzy i innych odtwórców prawdziwej rzeczywistości, których motorem działania jest naśladowanie postrzeganego przez *aisthesis* świata. Platon zamieszcza szeroką analizę *mimesis* na początku ostatniej księgi swojej *Politei*, czyli bezpośrednio po dogłębnej analizie ostatecznych skutków *epithymia*, jakim jest ustrój tyrański w *polis* oraz nieład w duszy człowieka targanego najbardziej brutalnym rządami. Ten kontekst jest znamieny, gdyż właśnie przyczyną paraliżu duszy mieszkającej w jaskini i patrzącej tylko na cienie rzeczywistości jest jej niezdolność do uruchomienia rozumu (*logos*) jako nadrzędnej siły kierującej całym ludzkim życiem i zdanie się na *aisthesis*, którą w pewnym sensie można postawić na jednej linii z prowadzącą do zagrożenia i katastrofy *epithymia*. Właśnie do tego stanu paraliżu można porównać to, co jest efektem *mimesis*, a więc pozostawienie losów duszy w rękach tej jej części, która zamiast zwracać się do prawdziwej rzeczywistości, zwraca się tylko do jej odbicia: „Więc sztuka naśladowająca (*mimesis*) jest daleka od prawdy i zdaje się dlatego odrabia wszystko, że w każdym wypadku mało prawdy dotyka, a jeżeli już to widziadła tylko”<sup>43</sup>.

Jakie zagrożenie widzi Platon w tradycyjnej roli poetów i malarzy, naśladowujących zręcznie rzeczywistość, w kontekście centralnego zagrożenia duszy i *polis*, jakim jest *epithymia*? Wydaje się, że tkwiąca w *mimesis* ucieczka od prawdy, jaka zagraża przede wszystkim temu, co zostało

<sup>42</sup> Platon. *Politeia* 515 a.

<sup>43</sup> Tamże 598 c.

nazwane ratunkiem przed katastrofą i największym zagrożeniem. *Mimesis* jest opozycją *paidei*, gdyż jej bezpośrednim skutkiem jest pozostawanie więźniów w jaskini, czyli pozostawianie duszy na pastwę jej najmniej szlachetnej części, wrażliwej jedynie na kopie prawdziwej rzeczywistości. Jeżeli zadaniem *paidei* jest egzystencjalne zawrócenie duszy z jaskini do prawdziwego świata<sup>44</sup>, to konsekwencją *mimesis* jest pozostanie w jaskini na zawsze, tym bardziej że *mimesis* uwodzi i manipuluje, co ujawnia struktura obrazu jaskini. Wewnętrzna logika tego mitu wskazuje jednoznacznie na to, że skutkiem obnoszenia wytworów mimetycznego rzemiosła wewnątrz jaskini jest przedstawiona przez Sokratesa sytuacja uwięzienia. Ludzie znajdujący się w jaskini są przykuci do tego miejsca wyłącznie przez swoją uwagę. Wydaje się, że narracja cieni, będąca konsekwencją *mimesis*, jest najbardziej przekonywującą manipulacją, biorącą w niewolę całą egzystencję człowieka, tak jak to sugeruje komentarz Sokratesa:

Dziwny obraz opisujesz i kajdaniarzy osobliwych. Podobnych do nas – powiedziałem. Bo przede wszystkim, czy myślisz, że tacy ludzie mogliby z siebie samych i z siebie nawzajem widzieć cokolwiek innego oprócz cieni, które ogień rzuca na przeciwległą ścianę jaskini?<sup>45</sup>

## 2.2. MIMESIS JAKO NIEOPANOWANE POŻĄDANIE

Girard definiuje w swojej antropologicznej refleksji *mimesis* jako mimeetyczne pożądanie i przedstawia ją jako źródło największego zagrożenia jednostki i wspólnoty ludzkiej. Precyzyjne określenie *mimesis* jako pożądlivej rywalizacji w ramach naśladowania heroicznych wzorców społecznych rozświetla przecucie Platona o społecznej szkodliwości i pożyteczności wszelkiego naśladowania. Sama Platońska intuicja dotycząca poetów i artystów nie pokazuje jednak z całą konsekwencją sposobu, w jaki nieokiełznana *mimesis* może być źródłem zagrożenia ludzkiej społeczności aż do jej wyniszczenia. Dlatego właśnie wygnanie poetów z państwa może stanowić, z uwagi na zagadkową rolę estetycznie pojętej *mimesis*, niezrozumiałe wymaganie *paidei*. Dopiero dokładna analiza, wiążąca ze sobą *mimesis* i *epithymia*, pokazuje, że Platońska intuicja nie ma estetycznego charakteru, ale opisywane przez nią zagrożenie otwiera toksyczną przestrzeń *polis* jako jaskini. Girard, sytuując *mimesis* na linii łączącej poetyckie naśladowanie oraz

<sup>44</sup> Tamże 518 d.

<sup>45</sup> Tamże 515 a.



pożądliwość, wyjaśnia, dlaczego naśladowanie jest w *polis* tak niebezpiecznym przeciwnikiem *paidei* i jednocześnie przyczyną największego zagrożenia dla losu indywidualnej duszy i całej społeczności *polis*<sup>46</sup>.

Antropologiczną interpretację *mimesis* w kontekście *epithymia* wspiera Girardowska krytyka potocznego rozumienia pożądliwości jako stosunku między podmiotem i przedmiotem pożądania:

Myślmy tak: najpierw istnieje obiekt, następnie ludzie niezależnie od siebie dążą do tego obiektu, wreszcie pojawia się przemoc – przypadkowy skutek owych dążeń<sup>47</sup>.

Zdroworozsądkowe mniemanie, że pożądanie nie jest niczym innym jak rodzącą się wewnątrz nas ciemną siłą, która sprzeciwia się rozumowi, stanowi oczywistość opartą na Platońskim rozumieniu człowieka. Po gruntownej analizie zjawiska mimetyzmu rywalizacyjnego, stanowiącego stały skrypt postępowania we wszystkich kulturach, Girard jednak tę oczywistość podważa. To nie wyrastająca z duszy mityczna *epithymia*, ale raczej współgrający z duszą jako całością fakt społeczny jest głównym sprawcą pożądania mimetycznego. To właśnie w ramach społeczności otwiera się przestrzeń rywalizacji między poszczególnymi jej uczestnikami, prowadzącej najczęściej do brutalnego finału całkowitego wyniszczenia jednej ze stron konfliktu. Girard zwraca uwagę na ten istotny aspekt, twierdząc, że „rywalizacja nie jest owocem przypadkowej zbieżności dwóch pożądań tego samego przedmiotu.” To właśnie „podmiot pożąda przedmiotu ponieważ pożąda go rywal”<sup>48</sup>. Jak łatwo się domyślić, takiego pożądania nie można zaspokoić. Dostrzega to oczywiście także Platon, opisując ustrój tyrański w *polis* oraz w duszy pojedynczego człowieka jako niczym niezaspokojone łaknienie:

Kto jest istotnie dyktatorem, ten jest istotnie niewolnikiem, to jest największa niewola i poniżanie się, i schlebianie typom najgorszym. Taki człowiek zgoła nie zaspokaja swoich pożądań, tylko cierpi niezliczone niedostatki i okazuje się w świetle prawdy biedakiem, jeżeli ktoś umie zobaczyć całą duszę – to człowiek,

---

<sup>46</sup> W odróżnieniu od Platona wskazuje Girard na funkcję *mimesis*, którą sam określa jako „acquisitive mimesis”. Nie ma ona nic wspólnego ani z naśladowaniem jako procesem uczenia się, ani z naśladowaniem jako efektem poetycznego *techné*. „Acquisitive mimesis” to coś, co jest konsekwencją ślepego pożądania, dążącego do zdobycia przedmiotu lub dobra pozostającego w wyłącznej dyspozycji osoby modelowej w danym społeczeństwie. Por. R. Girard. *Things hidden since the Foundation of the World*. Stanford: Stanford University Press 1987 s. 8.

<sup>47</sup> T e n ż e. *Sacrum i przemoc* t. 1 s. 200.

<sup>48</sup> Tamże 202.

którego strach dławi całe życie i wciąż go chwyta skurcz i ustawiczna męka, jeżeli jego stan jest podobny do stanu państwa, którym on włada”<sup>49</sup>.

Wniosek, który ostatecznie wyciąga Girard, łączy obie intuicje Platona – rozumienie *epithymia* jako pierwiastka w duszy odpowiedzialnego za niezaspokojoną i gwałtowną pożydlivość, oraz *mimesis* jako naśladownictwa niosącego z sobą utratę prawdy i wprowadzającego ludzkie życie w mroczną przestrzeń zależności od pragnień i działań wszystkich uczestników *polis* jako przykutych do siebie i do wnętrza jaskini niewolników. Zaslugą Girarda jest dostrzeżenie w jasny sposób widocznej tylko w Platońskich metaforach zależności między tendencją do naśladowania oraz przemocą i rywalizacją pociągającą za sobą największe zło w indywidualnym oraz społecznym wymiarze: „Pożądanie ma naturę mimetyczną, kopiuje pożądanie wzorcowe: wybiera ten sam obiekt, co wzorzec”<sup>50</sup>. Zło, będące pochodną *mimesis*, bierze się według Girarda stąd, że pożądania mimetyczne, kierujące się na jeden, wzorcowy przedmiot, od samego początku mają charakter rywalizacyjny i są zarzewiem konfliktu<sup>51</sup>. Należy dodać, że zwykle jest to konflikt krwawy, który dokładnie tak jak Platońska *epithymia* ma niezaspokojony charakter i zmierza do całkowitej zagłady i wyniszczenia. Ta destruktywna tendencja nie jest dowolną reakcją na taki lub inny układ relacji społecznych, ale jest konsekwencją najgłębszych inklinacji konstytuujących ludzką egzystencję<sup>52</sup>.

### 2.3. MIMESIS A KULTURA

Wydaje się, że w antropologii Girarda sama *mimesis* nie ma nic wspólnego z kulturą, wprost przeciwnie – jako instynktowna, drzemiąca w każdym człowieku siła krwawej rywalizacji jest ona czynnikiem destabilizującym wszelki ład społeczny. Girard jednak sięga w swojej myśli do *statu nascendi* ludzkiej społeczności, nie posiadającej jeszcze wyraźnie ukonstytuowanego ładu, a jednocześnie skazanej na niebezpieczeństwo mimetycznego pożądania. Obserwacja fenomenu mimetycznej przemocy prowadzi do wniosku, że rozwijająca się spirala rywalizacji prowadziłaby w każdej lokalnej ludzkiej wspólnoty do zagrożenia całkowitego wyniszczenia. Dlatego odpowiedzią

<sup>49</sup> Platon, *Politeia* 579 e.

<sup>50</sup> Girard, *Sacrum i przemoc* t. 1 s. 203.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Tamże, 204.

na mimetyczne pożądanie jest obecny w każdej kulturze system zakazów i rytuałów, które mają na celu niedopuszczenie do aktu mimetycznej przemocy<sup>53</sup>. Plemienne tabu nie jest niczym innym jak zakazem chroniącym szczególnie wrażliwą na rywalizację sferę, taką jak sfera seksualna, pożywienie lub ubiór. Ale nawet najbardziej surowe zakazy mogą nie wystarczyć do stłumienia mimetycznej przemocy. Dlatego w każdej społeczności pojawia się, według Girarda, także mechanizm (mechanizm kozła ofiarnego), którego celem jest dopuszczenie do przemocy kontrolowanej po to, aby za wszelką cenę uniknąć przemocy niekontrolowanej, kiedy społeczeństwo znajduje się w sytuacji kryzysu. Kultura jest dla Girarda zbiorem procedur, będących produktem mechanizmu kontrolowanej przemocy i rodzącej się z niego rytualnej i ofiarniczej religijności. Dlatego ostatecznie także *mimesis* nie tyle jako tendencja do estetycznego naśladowania rzeczywistości, ale jako zagrożenie ludzkiej egzystencji *par excellence* jest niezbędnym elementem w procesie genezy ludzkiej kultury. Jeśli nie byłoby zagrożenia oraz związanego z nim kryzysu aktualnego porządku, nie byłoby także potrzeby rytuału, religii oraz instytucji. Taki wniosek dotyczy jednak wyłącznie genezy kultury w społecznościach etnologicznych, a nie jej dalszego rozwoju w oderwaniu od świadomości swoich korzeni. Platońska analiza *polis* i *psyche* jest szczególnie miejscem łączącym społeczność przedhistoryczną ze społecznością nowoczesną. Kultura Zachodu, w której dzisiaj żyjemy, jest bowiem echem Platońskiej *paidei*, której intencją było wyrugowanie z przestrzeni *polis* panowania pierwotnego porządku o charakterze mitycznym. Decydując się na budowanie *logosu* o bogu, *paideia* uwalnia człowieka Zachodu od niewoli zamkniętego kręgu przemocy, który dzięki silnej roli *polis* i jego instytucji nie generuje już przymusu krwawej zemsty, pozostawiając realizację sprawiedliwości nowoczesnym instytucjom<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Girard. *Things hidden* s. 19-23.

<sup>54</sup> Dla Girarda decydującą rolę w ukształtowaniu się nowej rzeczywistości kultury Zachodu miało także chrześcijaństwo oraz wynikające z biblijnego objawienia zdemaskowanie „rzeczy ukrytych od założenia świata” (por. Girard. *Things hidden* s. 141-179). Tą najbardziej ukrytą rzeczą, którą można porównać do platońskiej jaskini, jest stosowany powszechnie w nieświadomy sposób mechanizm kozła ofiarnego.

### 3. PAIDEIA JAKO ZAGROŻENIE?

W jakimś sensie to jednoczesne wycinanie niewłaściwych i zaszczepianie poprawnych postaw strażnikom państwa w procesie *paidei* odpowiada zinterpretowanej współcześnie przez Freuda ambiwalencji stosunku między kulturą a naturą. W swoich pismach społecznych bowiem Freud zdefiniował kulturę w odniesieniu do jej funkcji tłumienia spontaniczności libido<sup>55</sup>. Tłumiąc i niszcząc naturalną tkankę naszego *ego*, kultura chroni człowieka przed niesprzyjającą mu naturą, ale jednocześnie poprzez zakazy i nakazy pozbawia go najprostszej drogi do szczęścia, jakie według Freuda leży w spontanicznym realizowaniu popędów<sup>56</sup>. Dokładnie w odwrotny sposób odnosi się Platoński Sokrates do *psyche/polis* jako całości ludzkiego życia, aby zadośćuczynić wymaganiu sprawiedliwości. Sokratejska sprawiedliwość zakłada *logos* jako element kierujący całym życiem i dlatego nie jest ona możliwa przy nieskrępowanym udziale tej części *psyche*, która wcześniej została określona jako *epithymia* (por. *libido* u Freuda). *Paideia* zatem strażników w państwie musi polegać na zupełnym wyeliminowaniu czynnika popędowego, gdyż właśnie „rozkosz płciowa najbardziej rozum odbiera, nie mniej niż to robi smutek”<sup>57</sup>. Strażnicy mogą kochać i zbliżać się do innych ludzi, ale tylko do pewnej linii granicznej, zaznaczonej przez popęd płciowy. Przekroczenie granicy *epithymia* „ściągnie na siebie naganę za brak kultury i dobrego smaku”<sup>58</sup>.

Dla Freuda taka represywna funkcja *paidei* z pewnością byłaby znakiem zagrożenia. Z punktu widzenia Girardowskiej antropologii dostrzegamy jednak, że to, co zakryte w logice „represywnej” roli *paidei* oraz w Platońskiej nieufności do *mimesis*, w istocie chroni nas przed prawdziwym zagrożeniem destrukcji jednostki i społeczeństwa. Sprawiedliwa społeczność budowana przez Sokratesa, a nawet każda ludzka *psyche* rządzi się podobnymi prawami, co społeczność etnologiczna opisywana przez antropologów kultury. Dlatego możemy jej przypisać podobne funkcje odzwierciedlające automatyczną ochronę przed zagrożeniem oraz konsekwentnym szukaniem ratunku. Platońska *paideia* nie jest zagrożeniem dla ludzkiej natury w sensie kastracji jej integralnej pełni, gdyż zgodnie z analizą Girarda właśnie nasza natura

<sup>55</sup> Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*. Przeł. J. Prokopiuk. W: *Pisma społeczne*. T. 4. Warszawa: KiW 1992 s. 191.

<sup>56</sup> Tamże s. 173-181.

<sup>57</sup> P l a t o n. *Politeia* 402 e.

<sup>58</sup> Tamże 403 c.

zawiera w sobie dynamikę, której konsekwencją nie jest domniemane przez Freuda szczęście nieskrepowanej realizacji swoich popędów, ale wprost przeciwnie – rozkręcanie nie kończącej się spirali przemocy aż do ostatecznego zniszczenia. To właśnie zakaz *mimesis* oraz konsekwentna *paideia* są na swój sposób ratunkiem tak każdej poszczególnej *psyche*, jak i całej *polis*. To, co intuicyjnie zobaczył i przedstawił Platon w swojej *Politei*, było realizowane od tysięcy lat przez każdą społeczność etnologiczną w formie poskramiających przemoc rytuałów, religijnych rytów oraz mozolnie kształtujących moralność zakazów i nakazów. Freud nie miał takiego wglądu w rozumienie kultury, gdyż sam pisał z perspektywy zachodniego społeczeństwa, które poradziło sobie z wszechobecnym zagrożeniem niekontrolowanej przemocy dzięki zastosowaniu sprawnie działającego aparatu państwowego bezpieczeństwa. Dlatego jego tezy odnoszące się do genezy kultury jako konsekwencji założycielskiego mordy są całkowicie pozbawione realności historycznej, a z punktu widzenia Girarda także antropologicznej<sup>59</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

- A u e r b a c h E.: *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*. Przeł. Z. Żabicki. T. 1. Warszawa: PIW 1968.
- F r e u d Z.: *Kultura jako źródło cierpień*. Przeł. J. Prokopiuk. W: *Pisma społeczne*. T. 4. Warszawa: KiW 1992 s. 163-228.
- G a w r o Ń s k i A.: *Dlaczego Platon wykluczył poetów ze swojego Państwa. U źródeł współczesnych badań nad językiem*. Biblioteka „Więzi” 50. Kraków: Znak 1984.
- G i r a r d R.: *Sacrum i przemoc*. Przeł. M.E. Plecińska, J. Pleciński. T. 1. Poznań: Brama 1993.
- *Sacrum i przemoc*. Przeł. M.E. Plecińska, J. Pleciński. T. 2. Poznań: Brama 1994.
- *Things hidden since the Foundation of the World*. Stanford: Stanford University Press 1987.
- *Kozioł ofiarny*. Przeł. M. Goszczyńska. Łódź: Wyd. Łódzkie 1991.
- H a v e l o c k E.: *Przedmowa do Platona*. Przeł. P. Majewski. Warszawa: Wyd. UW 2007.
- H a l l i w e l l S.: *The Republic's Two Critiques of Poetry*. W: *Politeia*. Red. O. Höffe. Berlin: Akademie Verlag 1997 s. 313-332.
- H e r d e r J.: *Myśli o filozofii dziejów*. Przeł. J. Gałeczki. T. 1. Warszawa: PWN 1962.
- H o m e r: *Odyseja*. Tł. L. Siemieński. Kraków 2006.
- H ö f f e O.: *Zur Analogie von Individuum und Polis*. W: *Politeia*. Red. O. Höffe. Berlin: Akademie Verlag 1997 s. 69-94.
- J a e g e r W.: *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*. Przeł. H. Bednarek, M. Plezia. Kęty: Wyd. Antyk 2001.
- P l a t o n. *Państwo, Prawa*. Tł. S. Witwicki. Kęty: Wyd. Antyk 2001, s. 13-338.

<sup>59</sup> R. Girard. *Sacrum i przemoc*. Przeł. M.E. Plecińska, J. Pleciński. T. 2. Poznań: Brama 1994 s. 3-75.

Popper K.: Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie. Przeł. T. Korczyc. T. 1. Warszawa: Krytyka 1987.

Williams B.: The Analogy of City and Soul in Platos's *Republic*. W: Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy presented to G. Vlastos. Red. E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos, R.M. Rorty. Assen: Van Gorcum 1973 s. 196-206.

### CULTURE AS THREAT AND RESCUE

#### AN ANALYSIS OF CULTURE IN THE LIGHT OF THE PHENOMENON OF IMITATION (*MIMESIS*) AND EDUCATION (*PAIDEIA*)

##### Summary

The article discuss the problem of culture in light of two key terms of Platonic understanding of human being and society – *paideia* and *mimesis*. The culture is a kind of *paideia* defended in Plato's *State* against the mythological order of *mimesis*. The genuine elucidation of difficult role of *mimesis* in the Platonic understanding of intellectual culture opens the Girardian interpretation of culture. The Girard's theory reveals the role of *mimesis* as the highest factor of destruction inside the ethnological and modern society. The *mimesis* as the mimetic desire allows new interpretation of the exciting question: Why Plato dismissed poets from his State? Plato did it because such poets as Homer and Hesiod introduced the vision of god, man and society based on the mythological power of *mimesis*. The new order of Platonic intellectual culture is based on the power of human *logos*.

*Summarised and translated by Rev. Piotr Pasterczyk*

**Słowa kluczowe:** kultura, mit, edukacja, państwo, rozum.

**Key words:** culture, mythos, education, State, reason.